

El resumen de toda la predicación de Jesús ("el Reinado de Dios está cerca") puede retraducirse hoy como "otro mundo es posible desde el Dios que anuncia Jesús". Según los evangelios, ese anuncio de Jesús implica, además de la fe, una conversión que debe ser personal y estructural. Esta segunda quiere alcanzar a todo el mundo, pero afecta sobre todo a la Iglesia, que debe ser sacramento de ese Reinado de Dios.

El anterior párrafo permite comprender la estructura de todo el libro. Primero hay que acercarse lo más posible a los hechos (o al recuerdo y el efecto que dejaron éstos en los seguidores de Jesús) para intuir lo que Jesús entiende por "Reinado de Dios". Los evangelios permiten atisbar muy claramente que Dios no reina cuando los hombres están en culto, sino cuando "el hombre vive" (san Ireneo), y vive hasta la plenitud de la vida, que consiste en la plenitud de la comunión de los hombres entre ellos con Dios.

En segundo lugar, el libro intenta adivinar lo que debería ser una Iglesia "sacramento de esa comunión", contraponiendo la eclesiología del Vaticano II a la de todas las corrientes contrarias a él, que siguen concibiendo una iglesia como sociedad "perfecta" que ha sido dotada por Dios de autoridad y poder para regir el mundo. En las distintas categorías de la eclesiología del Nuevo Testamento (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Morada del Espíritu) se percibe la conversión que necesita hoy una Iglesia que acepte el anuncio de Jesús.

Finalmente, la conversión, además de estructural, ha de ser sobre todo personal. La segunda parte ofrece algunas pinceladas sobre la existencia cristiana en un mundo cambiante, e infinitas veces, más parece reinar lo que Jesús llamaba "el Príncipe de este mundo" que la paternidad de Dios anunciada por Jesús: la primacía de las víctimas, la forma jesuánica de orar, la radicalidad del seguimiento de Jesús o la visión de nuestra historia desde ese horizonte...

Las tres partes de la obra se estructuran así en torno a un célebre endecasílabo de San Juan Casaldáliga, quien, después de confesar que vive "al acecho del Reino diferente", define su existencia cristiana como la de un "guerrillero del mundo, de la Iglesia y de mí mismo".

ISBN 978-84-293-1881-4



9 788429 318814

José Ignacio  
González Faus, SJ

# Otro mundo es posible... ...desde Jesús

Otro mundo es posible... desde Jesús

173

Colección  
«PRESENCIA TEOLÓGICA»

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, SJ

---

Otro mundo  
es posible...  
*desde Jesús*

---

**SAL TERRAE**

SANTANDER - 2010

# ÍNDICE

## PRIMERA PARTE

### JESÚS. EL REINADO DE DIOS

#### *Imprimatur:*

✱ Vicente Jiménez Zamora  
Obispo de Santander  
01-07-2010

© 2010 by Editorial Sal Terrae  
Polígono de Raos, Parcela 14-I  
39600 Maliaño (Cantabria)  
Tfno.: 942 369 198 / Fax: 942 369 201  
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta:  
María Pérez-Aguilera  
mariap.aguilera@gmail.com

Reservados todos los derechos.  
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,  
almacenada o transmitida, total o parcialmente,  
por cualquier medio o procedimiento técnico  
sin permiso expreso del editor.

*Impreso en España. Printed in Spain*  
ISBN: 978-84-293-1881-4  
Depósito Legal: SA-603-2010

Impresión y encuadernación:  
Gráficas Calima – Santander  
www.graficascalima.com

<b>1. EL MUNDO DE JESÚS: espera de otra realidad posible</b> .....	25
0. Introducción .....	25
1. Israel en panorámica .....	26
2. Las formas de vida en Jerusalén .....	29
2.1. <i>Profesiones</i> .....	32
2.2. <i>Comercio</i> .....	33
2.3. «Turismo» .....	34
3. Clases sociales .....	35
3.1. <i>Los ricos</i> .....	35
3.2. <i>Las clases medias</i> .....	41
3.3. <i>Los pobres</i> .....	42
3.4. <i>Conclusión</i> .....	45
4. «Partidos políticos» .....	45
4.1. <i>Los saduceos</i> .....	46
4.2. <i>El pueblo políticamente activo</i> .....	50
4.3. «Extraparlamentarios» .....	53
4.4. <i>Conclusión</i> .....	55
— APÉNDICE: LA CUESTIÓN NACIONAL .....	57
5. Balance .....	60

<b>2. JESÚS Y LOS RICOS DE SU TIEMPO</b> <b>(«No podéis servir a Dios y al Capital»)</b> .....	65	3.2. <i>La intimación</i> .....	124
1. Introducción. El combate de Jesús .....	65	3.3. <i>La «eksousía»</i> .....	127
2. Contra los ricos .....	70	3.4. <i>El reflejo del lenguaje en escenas concretas</i> .....	128
2.1. <i>La riqueza es idolatría</i> .....	71	4. Conclusión: la autoridad del amor .....	129
2.2. <i>La riqueza imposibilita la salvación</i> .....	76	4.1. <i>Autoridad y seguimiento de Jesús</i> .....	131
3. Contra la utilización ideológica de la religión .....	79	4.2. <i>El rechazo y el triunfo del Amor</i> .....	132
3.1. <i>La religión encubridora de injusticia</i> .....	81	— APÉNDICE: (EN EL OTRO MUNDO) «NO HAY TEMPLO,	
3.2. <i>Prácticas morales, minuciosas o supererogatorias</i> <i>como dispensadoras de la justicia</i> .....	83	PORQUE SU TEMPLO ES EL SEÑOR» (Ap 21,22) .....	133
3.3. <i>Conclusión: de Jesús a hoy</i> .....	86	<b>4. JESÚS Y LOS DEMONIOS</b>	
4. El estilo del combate de Jesús .....	90	<b>(«Pasó haciendo el bien</b>	
4.1. <i>La riqueza no va con el estilo de Jesús</i> .....	91	<b>y liberando a los oprimidos por el demonio»)</b> .....	137
4.2. <i>Jesús no es un fariseo de la pobreza</i> .....	93	1. Presupuestos imprescindibles .....	138
4.3. <i>Llamada a los ricos</i> .....	95	1.1. <i>Poseídos antes que endemoniados</i> .....	138
5. La pobreza de espíritu .....	98	1.2. <i>Hablar de Dios antes que hablar de Satán</i> .....	140
6. Conclusión: el rechazo de Jesús .....	102	1.3. <i>Nuestra situación actual</i> .....	142
— APÉNDICE:		2. Ambientación cultural .....	144
«LA MASCULINIDAD COMO “RIQUEZA INJUSTA”» (Lc 16,9) ..	104	2.1. <i>El mundo antiguo en general</i> .....	144
<b>3. LA AUTORIDAD EN JESÚS</b>		2.2. <i>El judaísmo en particular</i> <i>de «daimones» a demonios</i> .....	146
<b>(«Los poderosos de la tierra</b>		2.3. <i>El Nuevo Testamento</i> .....	148
<b>se imponen y se hacen alabar.</b>		2.4. <i>Consecuencias teológicas</i> .....	151
<b>Entre vosotros, el que mande sea sólo servidor»)</b> ..	109	3. Jesús y los demonios .....	157
1. La crítica a los poderes existentes .....	111	3.1. <i>Rasgos de carácter general</i> .....	158
1.1. <i>La autoridad civil</i> .....	111	3.2. <i>Los hechos concretos</i> .....	166
1.2. <i>La autoridad religiosa</i> .....	113	4. Demonios y humanidad del hombre .....	174
2. La enseñanza de Jesús sobre la autoridad .....	115	4.1. <i>La vida cristiana como realización</i> <i>de la victoria sobre el demonio</i> .....	175
2.1. <i>A nivel normativo</i> .....	115	— APÉNDICE I: LA LUCHA POR LA JUSTICIA COMO ACCIÓN	
2.2. <i>A nivel de experiencia personal</i> .....	119	EXORCISTA DE NUESTRA HORA HISTÓRICA .....	180
3. La praxis de Jesús .....	122	— APÉNDICE 2: ¿DEMONIZAR LA SEXUALIDAD? .....	187
3.1. <i>El empeño por un lenguaje asertivo</i> .....	122	5. Conclusión .....	196

<b>5. LA SABIDURÍA DE JESÚS</b>	
<b>(«Entristecido por la dureza de corazón».</b>	
<b>«Sed misericordiosos como el Padre celestial»)</b> .....	199
1. Pesimismo esperanzado .....	204
1.1. <i>Ambientación mínima</i> .....	204
1.2. <i>Una mirada pesimista</i> .....	204
1.3. <i>Esperanza contra toda experiencia</i> .....	205
1.4. <i>Otros ejemplos</i> .....	206
2. La gratuidad envolvente (o la bondad de Dios) .....	208
2.1. <i>Narrar lo incomprensible de Dios</i> .....	208
2.2. <i>Matices del relato</i> .....	209
2.3. <i>Conclusión</i> .....	211
3. Una ética contracultural .....	211
3.1. <i>Visión general</i> .....	212
3.2. <i>Las raíces</i> .....	215
4. La ceguera humana .....	222
4.1. <i>¿Jesús el desenmascarador?</i> .....	224
4.2. <i>Raíces antropológicas del tema</i> .....	225
4.3. <i>Hipócritas y ciegos</i> .....	226
4.4. <i>Contenidos de la hipocresía</i> .....	229
4.5. <i>Balance: el oscuro corazón humano</i> .....	233
4.6. <i>Mirada al mundo desde esa óptica</i> .....	237
<b>6. SUBIR A JERUSALÉN</b>	
<b>(«Tomaron la decisión de acabar con Él»)</b> .....	243
1. La conflictividad de Jesús .....	244
2. La decisión oscura .....	245
3. En total soledad .....	245
4. Llorar por Jerusalén .....	246
4.1. <i>El llanto por la propia capital religiosa</i> .....	246
4.2. <i>Y, además del llanto, el miedo</i> .....	247

**LA IGLESIA DEL REINO:  
OTRA IGLESIA ES POSIBLE**

<b>7. EL DILEMA DE LA IGLESIA:</b>	
<b>¿servicio al Reino de Dios o institución religiosa?</b> ...	251
1. Los pocos para los muchos .....	251
2. La comunidad que brota de Jesús .....	253
3. La crisis actual de la Iglesia .....	256
<b>8. LA IGLESIA-PUEBLO:</b>	
<b>¿de Dios o infiel?</b> .....	259
1. ¿Pueblo verdadero o mera institución? .....	259
2. ¿Eclesiología o jerarcología? .....	262
3. Responsabilidad de los laicos .....	265
4. Ministerio como verdadero servicio .....	268
5. La estructura colegial de la Iglesia .....	273
<b>9. CUERPO DE CRISTO:</b>	
<b>¿real o meramente jurídico?</b> .....	277
6. Sacramento: significatividad de la Iglesia .....	277
7. ¿Unidad o uniformidad? .....	281
8. Importancia de la iglesia local .....	283
9. Identificación parcial entre la iglesia romana y la Iglesia de Jesucristo .....	287
10. Distinción entre Iglesia y Reino de Dios .....	289
<b>10. TEMPLO DEL ESPÍRITU:</b>	
<b>¿del Espíritu de Dios o del propio?</b> .....	295
11. Iglesia «siempre necesitada de reforma» .....	296
12. Iglesia peregrina en la historia .....	297

13. Reconocimiento de carismas y profecía .....	300
14. Iglesia en convivencia con las religiones de la Tierra ...	302
15. Iglesia de los pobres .....	305
— APÉNDICE: EL PROBLEMA DEL LENGUAJE .....	309
<b>CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE</b> .....	313
1. Doble dimensión .....	314
2. ¿Doble medida? .....	315
3. Un único ejemplo .....	319
4. «Contra spem in spe» .....	321

### TERCERA PARTE

#### EL HOMBRE DEL REINO: «ANTE DIOS SIN DIOS»

##### INTRODUCCIÓN:

<i>La honradez con lo real, fuente del auténtico conocer</i> ...	325
--	-----

##### 11. PREGUNTA POR (Y HORIZONTE DE) LAS VÍCTIMAS.

###### El «Anti-Reino» y el eclipse de Dios ..... 331 |

1. Dios mío, ¿por qué? .....	332
2. Jerusalén antes que Atenas .....	333
3. Aguijón y caricia .....	335
4. El Dios de los pobres .....	336
5. Auschwitz como parábola .....	342

##### 12. «SE CREE BIEN SI SE REZA BIEN»

###### (*Lex orandi, lex credendi*) ..... 345 |

1. Los Salmos .....	345
---------------------	-----

1.1. <i>Dios es justo y misericordioso,</i> <i>y en el mundo triunfa la injusticia</i> .....	346
1.2. <i>¿Hasta cuándo?</i> .....	346
1.3. <i>Sin salida</i> .....	349

2. Otros ejemplos .....	351
3. El Padrenuestro .....	352
3.1. <i>Marco previo</i> .....	352
3.2. <i>Contenido</i> .....	353

##### — APÉNDICE: LA BENDICIÓN DE LA MESA

Y OTRAS PRÁCTICAS DE PIEDAD .....	362
-----------------------------------	-----

##### 13. PROGRESO, MALDAD Y BONDAD.

###### Nuestra trayectoria histórica ..... 365 |

1. ¿Progreso o reconstrucción? .....	368
1.1. <i>Lecciones de la historia</i> .....	368
1.2. <i>Fundamentos del progreso humano</i> .....	371
1.3. <i>Nuestra tarea</i> .....	374
2. «No sabéis de qué espíritu sois». Maldad y progreso ...	375
2.1. <i>Qué es propiamente el pecado</i> .....	377
2.2. <i>El amor de los amores</i> .....	380
2.3. <i>Pecado y transgresión</i> .....	382
2.4. <i>Consecuencia: del dolor al pecado</i> .....	385
2.5. <i>Dios y el dinero</i> .....	387
3. «Consolador» y «Espíritu de la verdad» .....	391

##### 14. MÍSTICA DEL SEGUIMIENTO ..... 399 |

1. Aclarando términos: ¿seguimiento o acompañamiento? .	400
2. Características del seguimiento .....	402
2.1. <i>El sujeto que llama</i> .....	402
2.2. <i>Contenidos de la llamada al seguimiento</i> .....	403
3. Seguimiento y mística apofática .....	412

---

## PRESENTACIÓN

---

«Al acecho del Reino diferente,  
voy amando las cosas y la gente,  
ciudadano de todo y extranjero.  
Y me llama Tu paz como un abismo  
mientras cruzo las sombras, guerrillero  
del mundo, de la Iglesia y de mí mismo».

PEDRO CASALDÁLIGA

Si hay algo que caracterizó indudablemente a Jesús de Nazaret, fue la necesidad de subvertir su mundo: no en el sentido de destruirlo y crear otro distinto, sino en el de renovarlo desde sus raíces. Rafael Aguirre escribe con razón: «quizá una de las características que mejor han definido la fidelidad de los seguidores de Jesús ha sido su modo de vida “underground”, aquella que está al margen de los círculos culturales, sociales y políticos dominantes; ¿no es en esas ocasiones en las que el significado de la persona de Jesús y de su anuncio de Reino se han hecho relevantes para el mundo?»<sup>1</sup>.

Si en vida de Jesús ese programa pudo limitarse al mundo judío, luego de su resurrección, cuando se rompen las barreras entre judíos y no judíos, ese programa se vuelve universal. Porque un mundo fundado sobre la idolatría del dinero y del poder religioso

---

1. En el libro de VV.AA., *¿Qué se sabe de Jesús de Nazaret?*, Estella 2009, p. 250.

### 15. «FRATERNURA».

<b>La existencia cristiana en un mundo empecatado</b> . . .	417
1. El anuncio cristiano . . . . .	417
1.1. <i>El Cristo del cristianismo</i> . . . . .	417
1.2. «El hombre nuevo», <i>condición de posibilidad</i> <i>de otro mundo nuevo</i> . . . . .	420
1.3. <i>Experiencia de Dios: compromiso con el hombre</i> . . .	422
2. Enfermos y pobres como protagonistas: privilegio hermenéutico . . . . .	424
2.1. <i>La enfermedad</i> . . . . .	425
2.2. <i>Pobres</i> . . . . .	427
2.3. <i>Balance</i> . . . . .	429
3. «Dichosos los afligidos» (Mt 5,5) . . . . .	431
4. Respeto y memoria de los mártires . . . . .	434
5. El cristianismo entre las religiones . . . . .	437
<b>CONCLUSIÓN</b> . . . . .	445

desconoce radicalmente la experiencia jesuánica de Dios y falsifica al Dios revelado en Jesús, pues hace imposible la fraternidad de hombres libres, que para Jesús era algo que derivaba del ser de Dios como Padre.

Aun así, la originalidad de Jesús en este punto es relativa: enlaza con lo mejor de la tradición bíblica tanto en sus momentos fundacionales como en los reformadores o proféticos<sup>2</sup>. Lo más original de Jesús es que no parece buscar esa renovación a través de la venganza y el castigo, como profetizaban los renovadores de Israel y el mismo Juan Bautista, sino a través de la conversión al amor. Aunque esta humanidad merezca ser calificada como «raza de víboras» (Juan Bautista), Jesús cree que Dios la ama tanto que no quiere poner la hoz en el tronco del árbol (Lc 3,9), sino Su amor en el corazón de los hombres.

Según y cómo, Jesús fracasó en este proyecto: las últimas páginas de los evangelios contienen unos discursos en los que el tono amenazador (o al menos el aviso) parece volver a los labios de Jesús, en contraste con sus primeros anuncios. Es la ley de la historia. Veinte siglos después, los judíos siguen creyendo que el Mesías todavía ha de venir, y arguyen que basta con mirar a nuestro mundo para convencerse de ello.

No obstante, los primeros seguidores de Jesús creyeron que Él supo convertir su fracaso en fermento de renovación del género humano, y que Dios ratificó esa entrega total de la vida de Jesús. Con ello, el proyecto renovador (o revolucionario) de Jesús hizo estallar las fronteras de Israel y *se convirtió en proyecto universal*. Lo que diferencia al Nuevo Testamento del anterior es que la promesa de otro mundo mejor ha dejado de ser particular y ha cobrado vigencia para todos los hombres. Por eso siguieron creyendo en Él a pe-

2. «El que explota al pobre maltrata a Dios» (Proverbios 14,31); «quiero misericordia y no culto» (Oseas 6,6.); o «éste es el ayuno que yo quiero: que partas tu pan con el hambriento...» (Is 58,6-7). «No se te ocurra apartar tus ojos del pobre y dejar de prestarle pensando que está cerca el año de la remisión de las deudas» (Dt 15,9). Vea el lector la primera parte del capítulo 13 de los Proverbios, demasiado larga para citarla aquí íntegra («el rico ofende y, encima, se ufana; el pobre es ofendido, y encima, pide perdón», etc.). Más la espléndida frase de Ben Sira: «quitar a los pobres para ofrecer sacrificios es sacrificar a un hijo delante de su padre» (34,20). Realmente, Jesús era en este punto mucho más «veterotestamentario» que la Iglesia, que ve en Él la culminación del Antiguo Testamento.

sar de su aparente fracaso. Y por eso sus palabras siguen teniendo para nosotros la misma vigencia subversiva y la misma actualidad que hace veinte siglos.

Desde Jesús, «otro mundo es posible»: ésa podría ser la manera de traducir hoy las palabras que resumen la predicación de Jesús y que hoy ya no son inteligibles: «el Reino de Dios está cerca». Muchos creen incluso que sólo desde Jesús es posible ese mundo otro.

Pero el anuncio de Jesús resulta de una exigencia tal para estos pobres seres de corazón estrecho, de necesidades apremiantes y de horizontes reducidos que somos todos, que esa vigencia de sus palabras no parece tener cabida en nosotros... Y hay que contar con la gran posibilidad de que la misma sensación de fracaso que acompañó al Maestro acabe acompañando a quienes asumen su causa, al menos a niveles de experiencia intrahistórica.

La diferencia está en que eso hoy ya lo sabemos (o deberíamos saberlo): «no es el discípulo mayor que el Maestro»; y «el que quiera venir en pos de Mí, que cargue con su cruz y me acompañe»...

\* \* \*

Fui concibiendo el presente libro en torno a todas esas tesis. Y cuando estaba ya embarcado en el proyecto, cometí no sé si el error de aceptar una ponencia para un congreso preparatorio del centenario de Teresa de Jesús. Quizá no fue un error, sino algo de eso que hay que hacer casi siempre: ceder al «chantaje» de la amistad. El caso es que, al principio, temí que se me iba a producir un cruce de cables entre los dos proyectos, dado que, cuando escribo, suelo ser persona de ideas bastante fijas. Hoy pienso que quizás ha sido lo contrario, por esta razón: el tema que me pedían para el congreso teresiano giraba en torno a su *Libro de la Vida* y la idea de liberación. (Supongo que eso de la «liberación» fue una especie de cebo para que aceptase la propuesta alguien que, como yo, no puede presumir de ninguna erudición en el campo teresiano, sino sólo de una simpatía particular. Y me dije: debe de ser como si a Serrat le piden un artículo para la página de política internacional de un diario y le sugieren que escriba sobre «la política internacional y las baladas»...).

Pero me equivoqué. La referencia a la autobiografía de Teresa trajo a mi mente el nombre de Edith Stein, que afirmó haber en-

contrado en aquel libro, en menos de 24 horas, la liberación de la gran pregunta que nos constituye como seres humanos: comenzó a leerlo una noche por casualidad y salió a la mañana siguiente diciéndose cosas como «aquí está la verdad», y decidida a bautizarse lo antes posible. Una reacción de ese tipo en una mujer que era una de las alumnas preferidas de Husserl y que pasaba por ser honesta y más bien fría de temperamento, hace que uno se pregunte con curiosidad qué pudo haber pasado por dentro de ella en aquella noche desvelada...

Cabe suponer que, como alumna de Husserl, Edith Stein leería el libro de Teresa practicando aquella famosa «epochè» (contención) que es fundamental en el método del maestro: desprenderse de todo lo previo con que nos acercamos a las cosas, ponerlo entre paréntesis y atenernos sólo al «fenómeno» que está delante de nosotros<sup>3</sup>. O sea, una especie de «duda metódica» de Descartes, pero mucho mejor formulada, menos reductora y mejor puesta en práctica. Y, desde ese desprendimiento, intentar el famoso paso atrás «hacia las cosas mismas» (*zurück, zu den Sachen selbst*, en palabras del maestro). Un proyecto que siempre me ha recordado el otro eslogan con que nació la investigación crítica sobre Jesús: «paso atrás hacia el hombre Jesús» (*zurück zu dem Menschen Jesu*) y que permite sospechar que el siglo XIX había caído en la cuenta de que el cristianismo llevaba encima infinidad de polvo histórico, filtros seculares, deseos egoístas y lentes gastadas que impedían su acceso a la realidad.

En cualquier caso, y dejando ahora las divagaciones filosóficas sobre Edith y su maestro, me pareció claro que el consejo filosófico de Husserl (despojarse de previos y atenerse a los datos) se hermanaba con el imperativo teológico que Jon Sobrino ha formulado como «honradez con lo real». Una de las virtudes que más se echa en falta en la teología tradicional (incluso en la llamada teología

3. El «fenómeno», en el sentido filosófico del término que deriva de su etimología griega, no alude a nada insólito o extraordinario, sino a *lo que aparece*, lo que tengo ante mí. Ese significado etimológico proviene de I. Kant, quien, como es sabido, distinguía el fenómeno (lo que me aparece) de la verdadera realidad o cosa en sí: lo que me aparece puede ser el color verde; la cosa en sí será una serie de ondas de determinada longitud que, en contacto con mis ojos, producen ese color.

progresista europea) es esa honradez con lo real: sin querer, partimos del principio de que lo real soy sólo yo y mis pequeños intereses. Y esto lleva a ver sólo lo que se quiere ver o lo que nos permite ver la «burbuja» en la que estamos metidos —y de la que no nos hemos desprendido—, en lugar de atenernos al «fenómeno» que aparece ante nosotros.

Y el «fenómeno» que tenemos ante nosotros arroja tres rasgos sobresalientes: el *desastre* de nuestro mundo (miseria de casi dos tercios de la humanidad, enfermedad del planeta, violencia instaurada...), la inevitable *ansia de cambio* (foros sociales, etc.) y nuestra *negativa* a ese cambio, camuflada de mil pseudo-razones (de progreso, de imposibilidad, de que ya vamos camino hacia él...).

Pues bien, esa primera descripción del fenómeno arroja una curiosa coincidencia con el anuncio de Jesús que abre los evangelios y que ha abierto este prólogo: *es posible otro mundo desde el Dios de Jesús* («el reino de Dios está cerca»); pero esa posibilidad pasa por un cambio nuestro que tiene dos rasgos: «creerse esa buena noticia» y cambiar de rumbo («convertirse»: Mc 1,15). Aquí fue donde la evocación de Edith Stein por su lectura de la autobiografía de Teresa me dictó el método que debía intentar poner en práctica para este libro: esa fenomenología de mi entorno que me pone delante tres factores: necesidad de cambio, posibilidad de cambio y conversión creyente para ello. Estos tres factores han intentado hacerse presentes a lo largo de las páginas que siguen, de modo que me atrevo a pensar que son los que dan mejor cuenta de ellas. Pero... ¡los tres! Todos, sin dejar ninguno.

Y subrayo esa totalidad porque la pretensión de otro mundo posible no tiene ninguna originalidad por mi parte. Es sabido que ése ha sido el eslogan de los movimientos altermundistas y que, hace unos seis años, la admirable Susan George publicó un famoso libro con este mismo título: «*Otro mundo es posible si...*», en el que enumeraba una serie de caminos hacia ese mundo otro: acabar con el neoliberalismo, prestar atención a la salud de la tierra... y, por supuesto, acabar cuanto antes con el señor G.W. Bush. Desde que leí el libro, se me quedó dentro la impresión de que la autora se había olvidado de una condición que, además, era la más importante: otro mundo es posible... *si lo queremos entre todos mayoritaria y prioritariamente*. Ahora bien, lo que no puede ofrecer ningún análisis

sociológico es el modo de conseguir ese empeño, esa fuerza y esa mística que nos han de mover a recorrer todos los caminos que proponía Susan George en su valioso libro.

La experiencia que puedo testificar aquí, para cerrar este prólogo, es que desde Jesús de Nazaret, y ateniéndonos contenidamente a esas «cosas mismas» o a la misma realidad de que hablaba Husserl, podría brotar *el impulso y la convicción para recorrer ese camino* que proponía Susan George. Y puede brotar incluso al margen de lo puedan creer sobre ese Jesús como «Cristo de Dios» personas o grupos particulares (entre las que me cuento y en los que me incluyo).

Las páginas que siguen casi no hacen más que dar vueltas a esa intuición, central en el Evangelio y en el cristianismo, pero desde una mirada —que quisiera ser desprendida y honesta— hacia este mundo concreto en el que me muevo y desde el que creo. Darle vueltas desde Jesús, desde la Iglesia y desde la existencia creyente hoy. A veces, en la Primera Parte, retomo cosas ya publicadas y perdidas, pero ampliándolas y reabajándolas. Las dos Partes siguientes son reflexiones posteriores hechas a partir de lo que la Primera Parte dice sobre Jesús. Aunque la Primera Parte trata sobre Jesús, los apéndices que añado al final de cada capítulo pretenden facilitar el trasplante del mundo de Jesús al nuestro, del que se ocupa la Tercera Parte del libro.

En este sentido, la presente obra se dirige no sólo a cristianos (que serán sus lectores mayoritarios), sino también a otros muchos hombres y mujeres en quienes no ha muerto aún esa capacidad de querer bien, que es lo que nos hace más humanos y lo que más ha deteriorado nuestro mundo cuando la hemos ido perdiendo. Después resultará que ese otro mundo posible es muy difícil: decir que algo es posible no es decir que sea sumamente probable. Y la conciencia de esa dificultad funcionará como incitación a que busquemos las fuerzas para afrontarla. Cada cual deberá ver entonces cómo se equipa para la marcha. Pero el camino puede abrirse ante nosotros si de veras nos decidimos, machadianamente, a ponernos a caminar.

Casi cabría decir, entonces, que éste es un libro de seguimiento de Jesús o de «espiritualidad cristológica», como continuación de mi obra anterior, que pretendía ser simplemente de cristología<sup>4</sup>. No

es un libro de historia, aunque aspira a tener su fundamento en la historia de Jesús y a no ser contradicho por ella.

Por eso, quizá convenga, de entrada, aclarar a qué me refiero cuando hablo de Jesús. No simplemente al llamado Jesús «real», que hoy ya no nos es accesible en su totalidad. Tampoco al que técnicamente se denomina «Jesús histórico», dado que la investigación histórica tiene pocos instrumentos (aunque algunos hayan resultado muy útiles con el paso del tiempo) y debe concluir muchas veces con un veredicto de «*non liquet*» (no está claro) o con una aproximación de meras probabilidades. Me refiero más bien a *la experiencia del Jesús «transmitido»* (o el «Jesús recordado», en terminología de J.D.G. Dunn)<sup>5</sup>; para la mentalidad antigua no había inconveniente en transmitir esa experiencia afirmando que Jesús «dijo» aquello: igual que, cuando la *Misná* afirma que «Hillel dijo...», tampoco significa exactamente que Hillel dijera esas palabras en el siglo I a.C.<sup>6</sup>

Puede dar la impresión de que algunos temas relativos a la justicia interhumana se repiten a lo largo del libro. Quisiera aclarar sólo que es una repetición consentida, porque la lucha por «el Reino de Dios y su justicia» no es un capítulo o un tema más que deba ser tratado junto a otros varios, sino *una especie de constante transversal que atraviesa todos los demás temas* de la vida de fe y de la reflexión teológica. No se agota el tema al pasar a otro capítulo, sino que seguirá estando presente desde otra óptica.

Finalmente, la obra está concebida como un despliegue de los versos del entrañable Pedro Casaldáliga que abren este prólogo: mirando a Jesús y a su mundo, el libro comienza por situarse al acecho de ese mundo diferente: renovado socialmente por una transformación de la riqueza y del poder; renovado personalmente por una liberación de los propios demonios; y todo ello desde una sabiduría humana que es, a la vez, profundamente pesimista y profun-

4. *El rostro humano de Dios: de la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander 2008<sup>7</sup>.
5. J.D.G. DUNN, *Jesús recordado*, Estella 2009. Significativamente, el título de ese libro se completa así: *El cristianismo en sus comienzos*. Porque es ese recuerdo de Jesús el que pone en marcha la fe.
6. Así argumenta J. MEIER, *Un juicio marginal*, IV, Estella 2010, p. 33.

damente optimista. Del mundo pasa a mirar a la Iglesia, al acecho también de otra Iglesia diferente, que se desgrana en la Segunda Parte. Y así, guerrillero del mundo y de la Iglesia, como canta el poeta, se pasa a la parte más difícil: «guerrillero de mí mismo», donde intento decir algo de mi modo de vivir la fe, cruzando las sombras desde un abismo de luz y de paz que me llama<sup>7</sup>.

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS  
(Sant Cugat del Vallès, julio 2010)

## PRIMERA PARTE

# JESÚS. EL REINADO DE DIOS

«Jesús, que anunció el Reinado de Dios “nunca habló de Dios como rey”... El anuncio del Reino de Dios lleva implícita la noción judía de Dios: Dios es la voluntad de bien incondicional»

– G. THEISSEN, *El Jesús histórico*,  
Salamanca 2000, p. 310.

7. Y perdone todavía el lector otra palabra *obligada*. Aunque en este libro «no hay nada contra la ortodoxia católica», *me dicen que* «hay algunos juicios duros sobre la praxis eclesial que son sólo opiniones mías». Efectivamente, es así: son opiniones mías y se dan como expresión de la libertad de palabra en la Iglesia, defendida por el magisterio eclesiástico, y para suscitar un debate que toda crisis necesita. Quisiera, además, haberlas hecho con el espíritu de tres de mis maestros, que recogen las frases siguientes:
- «¿Soy yo acaso la iglesia católica? Me basta con estar dentro de ella» (san Agustín).
  - «No sé de qué nos espantamos de que haya tantos males en la Iglesia», escribía santa Teresa en su vida (aprobada por D. Báñez), sin que ello le impidiera exclamar (como quisiera hacer yo también): «Al fin muero hija de la Iglesia».
  - «No debe usted olvidar que, si en algunos lugares hablo expresamente contra el actual estado de cosas [en la Iglesia], no lo hago a la ligera, sino para mostrar que siento las dificultades que azotan a muchos espíritus», escribió Newman en una de sus cartas.

Pues así intento hablar yo: desde dentro de la Iglesia, anhelando morir en ella y comprendiendo las dificultades que azotan a muchos.

---

# I

## EL MUNDO DE JESÚS: ESPERA DE OTRA REALIDAD POSIBLE

---

### 0. Introducción

SE ha dicho con frecuencia que existen ciertos paralelismos entre el mundo de Jesús y el nuestro. Al final de este capítulo intentaremos destacar algunos rasgos que pueden ser comunes o, mejor, *afines*, en medio de las mil diferencias evidentes que aporta el paso de los siglos. Pero, más que recurrir a unas semejanzas extrínsecas que pueden pintarse acriticamente, es mejor la sospecha de que, si el mundo en que vivió Jesús era *este mismo mundo de nosotros los humanos*, se dieron en él esas inevitables constantes dolorosas de nuestra humanidad y de nuestra historia: las luchas externas de unos hombres contra otros a nivel económico (lucha de ricos y pobres, de clases... o como se le quiera llamar) y a nivel militar (provocada en buena parte por la agresión anterior); y además la división interna de cada hombre con «su otro yo»: con su historia, sus traumas, sus complejos, sus límites y sus dosis de debilidad o de maldad. Esas constantes dolorosas se daban en tiempo de Jesús y en su mundo concreto, igual que se daban también los mejores rasgos nuestros: el atisbo de la bondad («siempre vencida y siempre invencible», como me gusta decir), o la búsqueda de algo de eso que a través de la historia ha sido designado como «la tierra sin males», el mundo mejor, la revolución hacia adelante, el paraíso futuro, la utopía, el «otro mundo posible», la llegada del Mesías o (con la formulación de Jesús) *el Reinado de Dios*.

Estas dos constantes marcan la historia humana y también la de Jesús. J.D.G. Dunn resume con exactitud, a mi modo de ver, que la

expresión más nítida de las metas de Jesús es «llevar la buena noticia a los pobres y llamar a los pecadores»<sup>1</sup>, es decir: *cambiar la situación de unos y cambiar el corazón de otros* (o de todos). Tarea nuestra es conocer cómo esas dos constantes pudieron darse en el lugar y en la hora en que Jesús vivió. Por tanto, este primer capítulo sólo será una colección de datos que los especialistas en el tema pueden obviar<sup>2</sup>. Sólo al final intentaré una interpretación de esos datos, para comprender mejor la lucha del Nazareno que iremos exponiendo en los capítulos siguientes.

## 1. Israel en panorámica

La estructura social del Israel de Jesús está condicionada por un triple factor: economía agraria primitiva, provincia del Imperio romano y sociedad teocrática. De los tres, el factor más determinante, y también, el más novedoso, es el último. Tratemos de echar una mirada sobre cada uno de ellos.

a) La agricultura era poco diversificada y giraba, sobre todo, en torno al trigo y al olivo. Al contrario que la de Jerusalén, la zona de Galilea era sumamente fértil y se hallaba casi en pleno rendimiento: se ha calculado que más del 90% de su tierra estaba cultivada<sup>3</sup>. Flavio Josefo, célebre escritor y terrateniente judío que vivió en Roma y que había nacido sólo tres años después de la muerte de Jesús, nos ha dejado una descripción casi paradisíaca de la campiña de Cafarnaún. Aun dando por supuesta una buena dosis de patriotismo en su pintura, vale la pena citarla, porque Josefo era un hombre que había corrido mucho mundo, y tenía posibilidades reales de comparación:

1. J.D.G. DUNN, *Jesús recordado*, Estella 2009, p. 995.
2. Seguiré en parte la obra clásica de J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Muchos datos aducidos sin otra indicación están tomados de esta obra. También: B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella 1995; J. CHARLESWORTH (ed.), *Jesús y la arqueología*, Estella 2009; S. FREYNE, *Jesús, un galileo judío*, Estella 2007; y J.L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca 2006.
3. Ver G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús: el nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979, p. 42

«A lo largo del lago de Genesaret se extiende una hermosa campiña que lleva el mismo nombre y que tiene una naturaleza admirable. Su suelo no rehúsa producir ninguna planta... El nogal... crece allí en grandes cantidades, como también la palmera, que requiere calor, y con ella la higuera y el olivo, que piden un aire más tibio... Se podría hablar de una prodigalidad ambiciosa de la naturaleza... Es una región que no sólo alimenta, contra toda expectativa, los frutos más diversos, sino que los hace durar. Durante diez meses, la tierra suministra sin interrupción esos reyes de los frutos que son *la uva y el higo*; el resto maduran en los árboles a lo largo de todo el año. Además de estar favorecida por un aire suave, la tierra está bañada por un manantial muy fertilizante, llamado por sus habitantes Cafarnaún»<sup>4</sup>.

Galilea contaba además con la pesca del lago, que constituía un buen complemento para su economía. En Magdala<sup>5</sup> se salaban los peces para ser exportados. Esta pequeña industria de salazones daba lugar a unas incipientes artesanías suplementarias y hacía de aquella zona hacia el N.O. del lago una de las más ricas de Palestina. Probablemente, cuando Jesús advierte a sus seguidores sobre el peligro de que la sal pierda su capacidad de sazonar (Mt 5,13), no está refiriéndose sólo a la pérdida de sabor, sino a la pérdida de una fuente de ingresos importante. De hecho, Jerusalén tenía una puerta llamada «de los peces», por donde entraban las ventas de pescado; y el libro de Nehemías se queja de que los tirios hacían esas ventas en sábado, cuando no podían hacerlas los judíos (Ne 13,16). La competencia siempre...

b) Por lo que toca a la situación colonial o de «estado protegido», se dejaba sentir, por ejemplo, en la presencia del lujo y de los palacios de altos funcionarios del Imperio, o en la presencia de soldados y jefes militares. Vale la pena imaginar toda la novedad de formas de vida que esto supone para un régimen agrario.

4. *Guerra judaica* III, 10, 8 (nn. 516-519)
5. *Migdal Nun* en hebreo (torre del pez) y *Tariquea* en griego: nombre que hace referencia a la industria de salazones.

El Imperio había ido dando vida a grandes ciudades nuevas, como Cesarea, junto al mar de Samaría, dedicada por Herodes al César y de la que hablaremos en seguida; o como Tiberíades, junto al lago, que era la gran ciudad cosmopolita de Galilea, con una buena inmigración, no de mano de obra, sino de gentes cultas del Imperio que iban allí a hacer fortuna. O como Séforis, a sólo seis kilómetros de Nazaret, que Jesús parece haber evitado deliberadamente en sus itinerarios, pero adonde con bastante probabilidad pudo ir con su padre de muchacho, a trabajar o a colocar sus manufacturas o incluso en los días de mercado<sup>6</sup>.

Séforis, residencia de Antipas, era una ciudad cosmopolita y bilingüe: la arqueología ha descubierto en ella un teatro con capacidad para unas 3.000 personas; en cambio, no se han hallado huesos de cerdo (lo que remite a una población judía y observante). La comparación entre los restos de casas judías en Séforis y de las viviendas de Cafarnaún permite constatar la diferencia entre el tren de vida de la élite judía y el campesinado<sup>7</sup>. La hipótesis de que Jesús trabajara en el teatro de Séforis no puede garantizarse, dado que los arqueólogos no están de acuerdo en las fechas de construcción de ese teatro, que probablemente atravesó varias fases entre los siglos I y II. En cambio, la palabra «hipócritas», tan presente en los evangelios en labios sólo de Jesús, procede del mundo griego del teatro y pudo haberla sacado de allí el joven Jesús. Y la evocación que hace Jesús de los juegos de los niños en la plaza (Lc 7,32) recoge una escena que podría verse en una urbe como Séforis, pero no en Nazaret, y quizá tampoco en Cafarnaún.

Los judíos que moraban en estas ciudades eran, muy probablemente, los grandes terratenientes, que solían tener un administrador en sus campos, pero —como sugiere alguna parábola de Jesús— no

6. El término *tehton* (Mc 6,3), que suele traducirse como «carpintero», puede referirse también a la construcción (recordar el castellano arquitecto) y traducirse como «albañil». Esto me parece más probable, porque la carpintería entonces no estaba tan profesionalizada como hoy y porque la arqueología en el entorno de Nazaret descubre muchas más posibilidades laborales en la construcción: silos, muros de bancoal, lagares, torres de viña como la que menciona Mc 12,1.
7. Se puede saber con seguridad que se trata de casas judías por la presencia de las *mikvaot*, o pilcetas para los baños de la purificaciones rituales, que aparecen en casas de judíos ricos (en Cafarnaún no se han encontrado).

vivían en ellos. Estos terratenientes habían aparecido en buena parte debido a la política económica de Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande<sup>8</sup>. Antipas, aprovechando las buenas comunicaciones de Galilea, favoreció mucho el comercio y la circulación de moneda, lo cual, a su vez, enriqueció a algunos e hizo imposible la vida de muchos pequeños agricultores, que acababan vendiendo sus tierras. Josefo, al narrar la guerra del año 66 en su autobiografía (375), habla de Séforis como «una de las ciudades que los galileos detestaban».

La «Galilea de los paganos», como la había llamado Isaías, era así una consecuencia de sus facilidades para las comunicaciones, que ahora se veían robustecidas con la «pax romana». Una región más resistente a lo extranjero en lo económico que en lo cultural, exactamente al revés de Jerusalén<sup>9</sup>.

c) Pero, a pesar de todo esto, lo que da una especial configuración a la Palestina de Jesús, es el carácter teocrático de aquella sociedad. Ello nos obliga a salir de Galilea y adentrarnos más en Jerusalén, donde se hallaba el Templo, verdadero centro nervioso de todo ese sistema.

Pero para ello será mejor abrir un nuevo apartado.

## 2. Las formas de vida en Jerusalén

Mientras que Galilea está bien comunicada y goza de buen clima y de una agricultura relativamente próspera, Jerusalén es una ciudad de montaña, a 800 metros de altura, escasa de agua, pobre en materias primas (sólo era rica en piedra) y situada desfavorablemente para el tráfico y el comercio. El salmista piadoso ya reconocía que «Jerusalén está rodeada de montañas» (Sal 124), aunque trata de ver en eso una imagen de la protección del Señor. En cambio, el sentido práctico de los romanos les había hecho desentenderse de Jerusalén, colocando la sede de su administración en Cesarea, resi-

8. Que al morir repartió el reino entre sus hijos Arquelao, Filipo y Antipas, dejando la Galilea a este último.
9. Sobre los niveles de judaísmo y de helenización en la Galilea de Jesús, puede verse J.D.G. DUNN, *op. cit.* (en nota 1), pp. 347ss y 352ss.

dencia de Pilatos, mucho mejor situada y más apta para el tráfico. Aunque los evangelios la ignoran también, y quizá deliberadamente, como a Séforis, Cesarea estaba empezando a erigirse en rival de Jerusalén.

Sin embargo tiene otro tipo de importancia, que es la religiosa: en una sociedad teocrática, Jerusalén se había convertido en una ciudad concurridísima, que cada año superaba en visitantes el número de sus habitantes. Joachim Jeremias le asigna unos 125.000 peregrinos por cada Pascua, mientras que calcula en treinta o cuarenta mil el número de sus habitantes<sup>10</sup>. Este hecho posibilitó el desarrollo de oficios rentables y de servicios de toda índole, dando a Jerusalén una falsa sensación de prosperidad. En cualquier caso, «las excavaciones hechas en la ciudad vieja de Jerusalén demuestran que antes del año 70 Jerusalén era una metrópoli importante, con casas elegantes, calles anchas y admirablemente pavimentadas, palacios, tumbas monumentales y quizá el templo más suntuoso del mundo»<sup>11</sup>.

No obstante, la modernidad económica contrasta con su «cerrazón» cultural. Josefo critica la megalomanía de Herodes, que se refleja en la construcción de teatros, rodeados de trofeos e inscripciones relativas al César, y en la organización de espectáculos atléticos «ajenos a la costumbre judía», de modo que «Herodes llegó aún más lejos en el alejamiento de las costumbres autóctonas y, mediante costumbres extranjeras, fue corrompiendo la clásica manera de vivir que había sido intocable hasta entonces»<sup>12</sup>. Pero todo esto le costó varias revueltas y resistencias en Jerusalén.

10. Cifra que otros autores juzgan insuficiente; Josefo, en su obra contra Apión, le asignaba 120.000, pero es un dato comúnmente aceptado que todas las cifras de población que aduce Josefo suelen ser bastante exageradas. Charlesworth y M. Broshi la sitúan en más de 40.000. Y Brian Capper, en la misma obra, entre 60.000 y 80.000.

11. J. CHARLESWORTH, *op. cit.* (en nota 2), p. 45.

12. Ver *Antigüedades* 15.8.1 (n. 267). A lo cultural hay que añadir lo económico y lo específicamente religioso. En esa misma obra se queja Josefo claramente dolido: «Pompeyo hizo a Jerusalén tributaria de los romanos... Perdimos la libertad y quedamos a merced de los romanos... [que] nos exigieron el pago de más de diez mil talentos...». La cifra de los talentos puede ser útil para entender la parábola de Jesús del mayordomo cruel (cf. Mt 18,24). Pero a la opresión económica se añade, en el lamento de Josefo, la religiosa: «la dignidad regia, reservada antes a los miembros de las familias de los sumos sacerdotes, se convirtió desde entonces en prerrogativa común de los hombres» (14, 4.5; n. 77).

La mayor fuente de ingresos de la ciudad era el culto. La construcción del Templo –regalo de Herodes, como luego veremos– se había iniciado el año 19 a.C. y entró en funciones diez años después, quedando todavía una inmensa obra que no se concluyó hasta el 64 d.C. De aquel templo sólo conservamos hoy el «muro de las lamentaciones», más un antiguo refrán judío que decía: «quien no ha visto la construcción de Herodes no ha visto belleza»<sup>13</sup>. Pero de él vivían entonces tanto el clero (aunque con niveles muy diversos, según se trate de la nobleza sacerdotal o del bajo clero) como los empleados del Templo, que eran varios miles y que estaban claramente bien pagados. De hecho, todo judío –además de lo que debía entregar a los sacerdotes del lugar donde vivía– estaba obligado a gastar en Jerusalén una parte de sus ingresos anuales, conocida con el nombre de «segundo diezmo».

Esta prosperidad artificial convierte la vida en una trampa constante. Por ejemplo: son incalculables los regalos y sobornos, bien sea para evitar una extorsión mayor, o para obtener alguna ventaja o declaración favorable, o para comprar la ciudadanía romana. Además, como propio de una gran ciudad religiosa, pero pobre, en definitiva, la beneficencia era una de sus instituciones más arraigadas a todos los niveles, tanto al nivel de los particulares, buenos israelitas, como al nivel de las comunidades religiosas (agrupadas por lo general en torno a los esenios), que distribuían alimentos diariamente y vestido cada semana<sup>14</sup>, y al nivel de la beneficencia pública.

Encarnaban esta última una serie de instituciones o disposiciones sociales tales como el año sabático (con la cancelación de deudas), los llamados «derechos de los pobres» durante la cosecha (dejar que éstos pasen después de la cosecha a recoger todo el grano caído, costumbre que ha perdurado hasta hace poco entre nosotros)<sup>15</sup>, o el diezmo de los pobres consistente en que los años tercero y sexto de la semana de siete años, se daba a los pobres la décima parte de los productos agrícolas, en vez de darla a los sacerdotes.

13. H.J. SCHULTZ (ed.), *Jesús y su tiempo*, Salamanca 1968, p. 148.

14. Como enseguida veremos, los primeros cristianos de Jerusalén se sumaron muy pronto a esa práctica.

15. Huellas de ello se perciben todavía en una zarzuela como *La rosa del azafrán* y, más recientemente, en la película de Agnès Varda (*Los espigadores y la espigadora*), que hace una transposición al mundo de los inmigrantes hoy.

Pero es evidente que, además de «la mordida» y la beneficencia, la prosperidad de la urbe ha de dar origen a otras formas más estables de ganarse la vida. Vamos a examinar aquellas de las que tenemos noticias.

### 2.1. Profesiones

El Templo por sí solo creaba toda una gama de oficios. Pero antes de verlos conviene enumerar todas las otras profesiones que tienen un carácter más civil y que encontramos testimoniadas.

- a) En lo relativo a la alimentación: vinateros, carniceros, aguadores (al menos en las épocas secas) y fabricantes de aceite y ungüentos. La palabra «Getsemaní», tan conocida por los evangelios, significa precisamente lagar de ungüentos. El pan, salvo en épocas especiales, se fabrica preferentemente en casa.
- b) Siguen los artículos de uso doméstico: las pieles de los numerosos animales sacrificados dan lugar a un amplio gremio de curtidores que fabrican principalmente sandalias. Se producen también géneros de lana y lino, y se cultiva un cierto arte textil, a pesar de que está mal visto que los hombres sean tejedores, hasta el punto de que un tejedor no podía llegar a ser Sumo Sacerdote. Además, hay sastres, bataneros y herreros. En teoría al menos, estaba prohibido el oficio de alfarero, porque el humo estropeaba la ciudad.
- c) El turismo religioso da lugar enseguida a una serie de profesiones más o menos relacionadas con el lujo: ungüentos y resinas, objetos artísticos o simples «souvenirs», sellos con representaciones simbólicas, etc. De los bálsamos y ungüentos volveremos a hablar al tratar del comercio.
- d) La construcción se vuelca no tanto en las viviendas cuanto en las grandes obras, como el Templo, la muralla de la ciudad con sus nueve torres, y otras obras más o menos principescas. Debido a su abundancia, la piedra es el elemento principal de la construcción en Jerusalén. Con innegable sentido social, el tesoro del Templo costea la conservación del acueducto, de las murallas, de las torres y de todo lo necesario para la ciudad. Por ello, y pese a lo brutal de su intervención, se cree que Pilato lle-

vaba razón al echar mano del tesoro del Templo para el acueducto: era negligencia del Sanedrín no haberlo hecho así.

- e) Por último, hay que añadir una serie de profesiones «liberales», como médicos, barberos, cambistas, copistas y escribanos, etc. Según parece, todos estos oficios se organizaban en corporaciones y se distribuían, más o menos, por barrios diversos de la ciudad.
- f) A toda esta enumeración se suma otra serie de oficios reclamados inmediatamente por la actividad cultural y por la vida del Templo. Algunos tienen un carácter más general, como los carpinteros, orfebres, canteros o grabadores de inscripciones en la piedra. Pero otros están directamente relacionados con el culto: entre ellos se cuentan los que preparaban los panes de la proposición y los perfumes de quemar, los encargados de cuidar las cortinas del Templo, un fontanero para el servicio de agua en el Templo, y casi un ejército de barberos para las ceremonias de consagración de los levitas (el nazireato). También para la purificación de los leprosos curados.

Es justo añadir que los salarios del Templo eran muy altos, y los obreros del Templo los mejor pagados de la ciudad. La contrapartida de ello es que el imperio romano (o su representante) se reservó el nombramiento de Sumo Sacerdote, eligiendo a gentes que no sólo no eran de la tribu de Aarón, sino que —como en el caso del idumeo Herodes— casi no eran judíos. Es fácil comprender la rabia que esto hacía incubar en el pueblo piadoso.

### 2.2. Comercio

Además de todas estas profesiones, es claro que una ciudad con las características que hemos encontrado en Jerusalén ha de tener un notable movimiento comercial. Y quizás esto se facilitaba porque el comercio no estaba prohibido a los sacerdotes.

Había en Jerusalén mercados de cereal, fruta, legumbres, ganado, madera, reses cebadas... y hasta un mercado de esclavos. Terrenos y frutas son 3 ó 4 veces más caros allí que en el campo. Además, existe toda una clase de grandes comerciantes, auténticos hombres de negocios con empleados a su servicio y que pertenecen

a los saduceos, como luego veremos. También aquí, la *pax romana* había favorecido considerablemente las posibilidades de un comercio internacional a gran escala, compensando las dificultades geográficas de Jerusalén.

Israel exportaba aceite a Siria, Babilonia y Egipto; y bálsamo a todo el mundo. Según Diodoro y Josefo, se trataba de una exportación enormemente rentable y que estaba en manos de la clase dominante. Del aprecio por los bálsamos y ungüentos israelitas da idea el hecho de que Marco Antonio, por instigación de Cleopatra, conquistó toda una zona de plantaciones en tierras de Jericó, que Herodes supo recuperar con su astucia, para congraciarse a los judíos.

Muchos de estos exportadores vivían en Jerusalén e importaban, a su vez, cristalería de Sidón, pescado de Tiro, telas preciosas de Babilonia, especias de Mesopotamia... y esclavos de Siria. También se trajeron fieras del desierto para espectáculos de lucha. El Templo, por su parte, importaba telas de la India, y aromas, oro o piedras preciosas de Arabia. En épocas de hambre, Jerusalén tuvo que comprar trigo de Egipto.

En cuanto al comercio interior, Judea suministraba preferentemente aceites; el resto de Palestina, trigo; y Transjordania, ganado, aunque sólo el apto para los sacrificios: carneros principalmente, puesto que corderos y cabras los había en los montes de Judea. Para dar idea del volumen de estas importaciones, bastará con señalar que sólo las víctimas pascuales se contaban por decenas de miles.

El culto del Templo exigía, además, productos de la mejor calidad. Esto explica la importación de telas de la India que acabamos de citar: eran para la vestidura del Sumo Sacerdote el día de la expiación.

### 2.3. «Turismo»

Finalmente, una ciudad como la descrita ha de estar enormemente marcada por esa afluencia de visitantes ocasionales que hoy llamamos «turismo», aunque en este caso no se trata de un turismo «vacacional», sino, en parte al menos, vocacional: de peregrinación religiosa.

Todo judío debía llevar anualmente a Jerusalén el impuesto de las dos dracmas (del que se habla en Mt 17,24), junto con el segundo diezmo ya citado, más unas primicias en especie que solían

enviarse de forma colectiva. La procedencia de estos judíos forasteros abarcaba casi todo el mundo conocido: Galia, Germania, Roma, Grecia, Chipre, Asia Menor, Mesopotamia, Siria, Arabia, Egipto, Libia, Cirenaica, Etiopía... La emigración judía había sido y seguía siendo ingente: conservamos, por ejemplo, un decreto del emperador Claudio, del año 41 d.C., prohibiendo la emigración de judíos a Alejandría. Y uno de los factores de esa emigración era el económico, como luego diremos. En cambio, el principal motivo de la visita a Jerusalén era sin duda el religioso. Pero, una vez puesto en marcha, el mecanismo originaba también una serie de viajes, por razones de orden político o financiero.

Además de esto, Palestina se hallaba dividida en 24 distritos que se sucedían en turnos semanales de servicio al Templo y que, por tanto, enviaban periódicamente a Jerusalén a sus sacerdotes y levitas, junto con algunos representantes del pueblo. El resto de los judíos palestinos debía subir a Jerusalén en las tres grandes fiestas (Pascua, Pentecostés y Tabernáculos), si bien a los pobres o a los que vivían muy lejos se les permitía hacer sólo el viaje pascual. El número de peregrinos recibidos durante una fiesta de Pascua ha de calcularse entre las dos cifras extremas de 60.000 y 180.000.

Sólo nos queda notar que estas formas de vida dan lugar a una determinada configuración, tanto de las clases sociales (alta, media y baja) como de lo que hoy llamamos «partidos políticos». Pero con esto estamos ya en los otros dos capítulos de nuestra ambientación.

## 3. Clases sociales

Para nuestra exposición basta con atenernos a la división habitual y tópica de clase alta, clase media y clase baja, aun cuando el contenido estricto del concepto de «clase» pueda resultar inexacto al aplicarlo a una sociedad no industrial. Pero aquí sólo intentamos describir los estratos sociales, no su eventual papel en una transformación de la sociedad.

### 3.1. Los ricos

A pesar de la pobreza descrita, había en Jerusalén zonas de enorme riqueza y de esplendor principesco. «Las excavaciones realizadas

por el arqueólogo israelí Nahman Avigad entre 1969 y 1980 en la parte alta de Jerusalén, donde vivía la aristocracia sacerdotal, han descubierto lujosos edificios decorados con frescos y mosaicos de estilo romano, piscinas escalonadas revestidas de estuco, frascos de perfumes elaborados con vidrios fenicios etc.»<sup>16</sup>. Estas zonas de riqueza se localizaban sobre todo alrededor de la Corte, el culto, y un reducido núcleo de privilegiados.

### 3.1.1. La Corte

Comenzando por la Corte, señalemos que Herodes el Grande ingresaba anualmente, sólo procedentes de los impuestos, unos mil talentos. Y para medir esta cifra puede ayudar el dato de Flavio Josefo que ya citamos: cuando Pompeyo hizo a Jerusalén tributaria de los romanos, éstos «exigieron el pago de más de diez mil talentos».

El talento son cien minas, y la mina, a su vez, cien dracmas de plata o denarios. Un talento, por tanto, equivale a diez mil denarios. Y el denario es llamado así porque se le considera salario razonable de un día: los operarios que van a trabajar a la viña en la parábola evangélica son contratados por un denario, y el evangelista considera que aquello es «lo justo» (Mt 20,4,13). Este mismo es el salario que se asigna al acompañante de Tobías, según Tb 5,15. Cuando la multiplicación de los panes, el cuarto evangelista considera que doscientos denarios es una cantidad casi insuficiente para poder dar de comer a cinco mil personas. En efecto: el denario tiene 24 ases, y la cantidad mínima de pan para un día cuesta dos ases.

Hacia 1966, Bo Reicke llegaba por otros caminos a la estimación de medio dólar de entonces como valor de un denario<sup>17</sup>. Pero, como quiera que traduzcamos el valor del denario a nuestra moneda, lo cierto es que Herodes percibe anualmente unos diez millones de denarios, si bien su territorio era mayor que Palestina, y comprendía también a Gaza, Gadara e Hippos. Estos ingresos junto con la considerable fortuna personal de Herodes, eran insuficientes, con todo, para la cantidad de esclavos y de residencias que Herodes

16. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *El clamor de los excluidos*, Santander 2009, p. 119.

17. En H.J. SCHULTZ, *op. cit.* (en nota 13), p. 69.

mantenía. Por eso intentó confiscar bienes de los nobles de su reino, matándolos si era preciso, hasta que los judíos lo acusaron ante Roma.

El reverso de este dato era la plaga de los impuestos, porque, como sigue sucediendo hoy, los impuestos gravan proporcionalmente más a los pobres que a los ricos: por eso fueron una de las causas que forzaron a la venta de las tierras, sobre todo en la Galilea de Antipas, facilitando así la concentración latifundista y creando una masa de parados que acababan marchando a mendigar a Jerusalén, emigrando al extranjero o «echándose al monte», hasta que acabaron dando lugar al movimiento zelote.

Creen algunos historiadores que el censo de Quirino de que habla Lucas (o algún otro parecido, pues no hay correspondencia en las fechas) tenía como objetivo principal facilitar el cobro de impuestos. En cualquier caso, una de las reivindicaciones del movimiento zelote fue el rechazo de todo pago de impuestos, salvo los religiosos. Por eso, la disminución de impuestos era el gran señuelo que manejaban los romanos para tener paz en el país. Augusto los redujo un cuarto en Samaría, manteniéndolos en Judea como castigo por las revueltas habidas tras la muerte de Herodes.

Un último ejemplo de la riqueza cortesana puede ser el siguiente dato: «Sólo de productos de los alrededores de Jammía y Fasélida heredadas más tarde por el Estado romano, percibía Salomé, la hermana de Herodes, sesenta talentos al año»<sup>18</sup>.

### 3.1.2. Aristocracia laica

El otro grupo de privilegiados pertenecientes a esta clase alta está compuesto por las siguientes profesiones:

- los grandes comerciantes, de quienes ya hemos hablado;
- los grandes jefes del sistema de recaudación de impuestos (*architelones*, como se nos dice de Zaqueo en Lc 19,2, y que suele traducirse como «jefe de publicanos»);
- y los grandes terratenientes o dueños de fincas rústicas, una mayoría de los cuales vivían en Jerusalén o en otra de las

18. G. THEISSEN, *op. cit.* (en nota 3), p. 42.

nuevas ciudades, como ya dijimos. Un primer ejemplo de estos latifundistas puede ser el mismo historiador Flavio Josefo, quien vivía en Roma, pero poseía una finca en la llanura cercana a Jerusalén, según explica él mismo, quejándose de que, por culpa de los disturbios (zelotes) contra Tito y la presencia de soldados, la finca no le producía nada<sup>19</sup>.

Pero, al menos en Judea, el latifundio no se creó sólo por las deudas (motivadas por los impuestos o por una economía más comercial, como ya hemos visto), sino también porque los romanos quisieron devolver las tierras confiscadas por Herodes poniéndolas a la venta; pero sólo pudieron comprarlas los dueños de grandes fortunas. El latifundio tiene un carácter casi blasfemo en un pueblo para el que es tradición que la tierra es propiedad de Yahvé. Pero la gran práctica correctiva de la legislación judía, el año jubilar, había dejado de cumplirse.

Este triple grupo volveremos a encontrarlo en el capítulo siguiente, cuando hablemos de los saduceos. Señalemos ahora que también pertenecían a esta clase alta algunos de los miembros laicos del Sanedrín como, probablemente, Nicodemo y José de Arimatea. Existe la duda de si el Nicodemo del cuarto evangelio no será un tal Naqdemón, gran comerciante de trigo y persona muy considerada en Jerusalén, de quien tenemos noticias por Flavio Josefo y cuyos graneros fueron incendiados por las masas hacia el año 70<sup>20</sup>.

Y para cerrar este epígrafe merece la pena contar algunos ejemplos conocidos que dan idea del tren de vida de estas gentes:

- a) Cuando el sitio de Jerusalén por los romanos, tres de estos personajes, probablemente miembros del Sanedrín, se sentían capaces *ellos solos* de asegurar la manutención de la ciudad durante 21 años. Por exagerado que sea el dato, no deja de ser expresivo<sup>21</sup>.

19. *Autobiografía*, 76 (n. 422). Josefo añade que Tito, al saberlo, le compensó con «otros predios».

20. J. JEREMÍAS, *op. cit.* (en nota 2), p. 114, parece inclinarse por la respuesta negativa.

21. *Ibid.*, p. 55.

- b) En la *casa de Caifás*, según se deduce de los evangelios, había, además de un gran porche y lugares para los diversos grupos de criados y criadas con los que se fue encontrando Pedro, espacio suficiente para celebrar toda una sesión del Sanedrín, el cual constaba de 71 miembros y se reunía habitualmente en una sala al oeste de la plaza del Templo.
- c) A la vida de estas gentes pertenece la siguiente «nota de sociedad»: en Jerusalén se había creado una costumbre muy arraigada e importante de celebrar *banquetes en las casas de los ricos*. En la literatura judía se narra la historia de Bar Majan, un publicano que se había enriquecido rápida y considerablemente y que preparó un gran banquete de gentes ricas para ratificar así su «presentación en sociedad». Los saduceos invitados quisieron darle una lección, y no acudió ni uno solo al banquete, con lo que el pobre hombre, humillado, tuvo que hacer entrar a gentes pobres para que consumieran todo lo preparado. Puede que esta historia sea un remedo de la parábola evangélica. Pero si fuese al revés, si Jesús hubiese tomado la historia como base para su parábola, se comprende lo irritante que resultaba ésta: echaría en cara a los saduceos aquello de lo que creían tener razón para ufanarse, convirtiéndoselo en expresión de su desconocimiento de Dios, al que estarían tratando como a un publicano. En cualquier caso, esta práctica de los banquetes entre richachones nos es conocida, y a ella contrapone Jesús su comida escandalosa con los pobres. En cambio, tenemos noticias de que era costumbre invitar al banquete *pascual* también a los pobres de la calle.
- d) Entre las damas altas de Jerusalén se habían introducido ciertas «obligaciones caritativas» relacionadas con su condición. Por ejemplo: para amodorrar a los condenados al suplicio, hacían que se les diese a beber vino mezclado con incienso. En los evangelios, como ya es sabido, encontramos huellas de esta costumbre. Pero esta caridad piadosa no redime, por supuesto, la estupidez de alguna de estas damas, como una tal María, de la familia del sumo sacerdote Boetos, que el día de la expiación, cuando todo el mundo debía ir descalzo, hacía que le pusieran alfombras desde su casa hasta la puerta del Templo.

### 3.1.3. La nobleza sacerdotal

Digamos todavía una palabra sobre el «alto clero», saduceos en su mayoría. Además de sus ingresos particulares por profesiones civiles o por propiedades, percibían grandes emolumentos regulares, tanto del tesoro del Templo como del comercio de animales para los sacrificios. J. Jeremías sospecha que en el atrio de los gentiles no se vendían sólo «palomas» (Marcos y Mateo), sino también «bueyes» (Juan), y que ese comercio lo sostenía la familia de Anás<sup>22</sup>.

La riqueza de esta aristocracia sacerdotal era sorprendente en comparación con la situación casi miserable de los simples sacerdotes: «del sumo sacerdote Eleazar ben Jarson se dice que había heredado de su padre mil aldeas y mil embarcaciones, y que tenía tantos esclavos que la mayoría de ellos ni siquiera lo conocían personalmente»<sup>23</sup>. Aunque apliquemos el refrán aquel («de dinero y de bondad, la mitad de la mitad»), el dato no deja de ser muy significativo. Pero esta diferencia tampoco les bastó, puesto que, según nos cuenta Josefo, en épocas difíciles los sumos sacerdotes fueron presos de tanta insolencia y osadía que se atrevieron a enviar a sus siervos a los campos y apoderarse de los diezmos debidos a los sacerdotes. «Y sucedió que los más pobres de entre los sacerdotes morían de necesidad»<sup>24</sup>.

Como puede verse, el proceso de «creación de necesidades» tan típico de la riqueza injusta, no es algo privativo de la civilización del consumo. Lo único que ha hecho esta civilización es generalizarlo.

El Templo era muy rico. Había en Jerusalén tanto oro que, luego de la conquista y destrucción de la ciudad por los romanos, toda la provincia romana de Siria, a la que Jerusalén pertenecía, se vio inundada por una oferta de oro tan gigantesca que —otra vez según F. Josefo— la libra de oro bajó a la mitad de su precio. Según este mismo historiador, al acabar la construcción del Templo quedaron sin recursos más de 18.000 trabajadores<sup>25</sup>. La cifra es exagerada si aceptamos la población estimada para Jerusalén en unos 30.000 habitantes. Pero la situación fue tan seria que el Templo —dicho sea en

22. *Ibid.*, p. 63.

23. L. GONZÁLEZ CARVAJAL, *op. cit.* (en nota 16), p. 119, con referencia a textos del Talmud.

24. *Antigüedades*, XX, 9,2 (n. 207).

25. *Antigüedades*, XX, 9,7 (n. 219).

su honor— accedió a adoquinar las calles de Jerusalén a su cargo, para dar trabajo a aquella gente.

### 3.2. Las clases medias

En Jerusalén no hay fábricas. Su clase media, por tanto, está constituida por esos pequeños comerciantes y artesanos que son propietarios de su taller, por todo el gremio de la «hostelería» (tan importante en esta ciudad) y por los simples sacerdotes. Los artesanos vivían mejor cuanto más se relacionaban con los peregrinos y con el templo, del cual ya hemos dicho que pagaba bien a sus empleados y obreros y que tomaba amplias medidas de carácter social.

Por lo que respecta a la hostelería, abarca tres ramos. Primero, el hospedaje, que teóricamente debía ser gratuito en Jerusalén, porque la ciudad es propiedad común de todo Israel. Probablemente, fue esta costumbre hospitalaria la que aprovechó Jesús para la Última Cena en Jerusalén. Bastantes judíos jerosolimitanos observaban esta prescripción, pero a la vez se había introducido la costumbre de que el anfitrión se quedara con las pieles de los animales ofrecidos por sus huéspedes en sacrificio (y por una piel de cordero podían sacarse de 16 a 20 denarios).

En segundo lugar, la hostelería conlleva el comercio de víveres y todas las profesiones que se ocupan del abastecimiento. Los peregrinos estaban literalmente obligados a «banquetear» todos los días de su estancia en Jerusalén para la pascua; y habían de gastar en la ciudad santa una parte ya mencionada de sus impuestos religiosos: el llamado «segundo diezmo». Finalmente, dentro de la hostelería funciona una industria notable de recuerdos, entre los que destacan vestidos para mujeres como forma de mostrarse alegres durante los días de la fiesta.

En cuanto a los simples sacerdotes, son los que en la práctica viven peor, puesto que la brutalidad de los impuestos civiles, que ya hemos comentado, hacía que la mayoría de la gente no pagase sus impuestos religiosos. Ingresos contados de los sacerdotes serían solamente su participación en las víctimas (v.gr., de las dos palomas que ofrece María en Jerusalén, según Lc 2,24, corresponde una al sacerdote), más el diezmo y las primicias de los productos agrícolas; pero acabamos de indicar que el diezmo les fue arrebatado en más de una ocasión por la aristocracia sacerdotal.

### 3.3. Los pobres

En la clase baja hay que clasificar, por un lado, a esclavos y jornaleros y, por otro, a aquellos que viven de ayudas de los demás.

#### 3.3.1. Esclavos

Esclavos no había prácticamente en el campo, y eran escasos en la ciudad, salvo en la corte de Herodes. Esto se debe a que la mayoría de los esclavos eran paganos, pues la esclavitud de judíos, gracias a las leyes del Antiguo Testamento, había quedado enormemente suavizada: no puede durar más de seis años; si un pagano tiene un esclavo judío, los parientes de éste tienen el deber de rescatarlo; la venta de una hija significa en realidad que está destinada a convertirse, no en esclava, sino en esposa del comprador o de su hijo.

El servicio de esclavo no se consideraba deshonoroso, pues jurídicamente el esclavo judío es igual al hijo mayor de la familia o, como dice el Levítico (25,40), es considerado «como jornalero». Por eso corre en Jerusalén el refrán siguiente: «quien compra un esclavo judío se compra un dueño». O este otro: «si tu hija ha crecido, deja en libertad a tu esclavo y cásallo con ella», que parece abogar por una actitud abolicionista.

Ante estos ramalazos de justicia, la conducta de saduceos y clases altas consistirá en ir adquiriendo esclavos *paganos*, los cuales, por lo general, no son para la industria o la agricultura, sino para trabajos domésticos. Aun así, también la suerte del esclavo pagano es más humana que en otros lugares. Su dueño no puede matarlo, bajo pena de muerte. Y, según qué daños se le hagan, llevan consigo la liberación del esclavo. Digamos, finalmente, que el Templo no tenía esclavos.

Pero, aunque no había esclavos, sí que existían en Jerusalén los «jornaleros». Con esta palabra designamos a aquellos a quienes se contrata, por un denario más la comida, para las cosas más diversas e inesperadas que puedan presentarse. Ya dijimos que ese salario no es excesivamente bajo; pero lo terrible era la precariedad del contrato. Cada día está el jornalero remitido otra vez a la eventualidad del trabajo por encontrar. Y el no hallarlo resulta simplemente catastrófico a corto plazo.

En Palestina había muchísimos más jornaleros que esclavos y, en algún sentido, su suerte era peor o, al menos, más insegura.

Además, la abundancia de mano de obra hacía que muchas veces se les contratara por tan sólo medio denario al día.

#### 3.3.2. Los pobres «oficiales»

En este apartado entran dos clases de personas que, en realidad, son muy diferentes, puesto que unas tenían al menos la riqueza de su saber, y otras ni eso siquiera. Por ello es mejor tratarlos por separado.

a) *Los escribas* constituyen una clase extraña que no sé bien si clasificar en este grupo o entre las clases «medias».

El nombre hebreo de «rabinos» (o maestros) nos da más idea de su forma de vida que la descripción latina de «escribas». Eran los profesores ambulantes, los «intelectuales» o filósofos, que en una sociedad tan religiosa tenían concentrado su saber, sin embargo, en el estudio de la Ley y de las Escrituras. Luego volveremos a encontrarlos al hablar de los fariseos como grupo político. Ahora nos interesa su situación económica.

Los escribas tienen prohibido cobrar por su actividad docente, sólo cuentan con ingresos si hacen algún trabajo para el Templo o si ejercen además otro oficio civil, como quizás hizo San Pablo, quien explica que conocía el oficio de curtidor porque se había ganado así la vida cuando era rabino en Jerusalén (cf. Hch 18,3). Pero si sólo se dedican a su profesión de rabinos, entonces han de vivir exclusivamente de las ayudas que reciben, aunque están exentos de impuestos. Así parece que vivió Jesús, de quien J. Jeremías sintetiza esta trayectoria:

«Procede de una familia pobre (en el sacrificio de purificación, María hace uso de la concesión de las dos tórtolas hecha a los pobres); su vida es tan pobre que no tiene donde reclinar su cabeza; personalmente, no lleva consigo ningún dinero (como indican los relatos sobre el impuesto del estáter y sobre el tributo al César), y acepta ayudas»<sup>26</sup>.

Tenemos, pues, que si el rabino se atiene a lo prescrito, su vida es efectivamente pobre. Así lo muestran algunos ejemplos, como el

26. *Op. cit.* (en nota 2), p. 136.

del rabino Yuda ben Elay, uno de los más citados en la literatura judía, que no tenía más que una sola capa, que se ponían alternativamente él y su mujer, por lo que no podían salir juntos de casa<sup>27</sup>. Esta situación daba lugar también a una picaresca consistente en aprovecharse del prestigio del propio saber, y también de la generosidad de la gente más buena o de la debilidad de la más necesitada, para abusar de su hospitalidad. Y contra esta praxis de sus «colegas» protesta irritado Jesús cuando advierte de que se tenga cuidado con los escribas que «devoran las casas de las viudas mientras fingén entregarse a largos rezos» (Mc 12,40), palabras de autenticidad más que probable.

b) Finalmente, queda todo el *mapa de la mendicidad*, de la que ya insinuamos en un apartado anterior que era una auténtica profesión.

Para comenzar, debemos decir que la sociedad israelita era decididamente caritativa, tanto por motivación religiosa como por ese rasgo de la mentalidad campesina, que pasa por ser mucho más solidaria que nuestra civilización industrial. Las gentes sencillas compartían y se ayudaban con bastante espontaneidad, según opinión de casi todos los investigadores<sup>28</sup>.

Pero, además, la mendicidad se veía fomentada tanto por la inestabilidad de los jornaleros como por la pobreza y el desigual reparto de los bienes, así como por lo ficticio del dinero que corría por Jerusalén y que no brotaba de la riqueza de su suelo ni de su infraestructura social, sino de la importancia «religioso-turística» de la ciudad<sup>29</sup>.

Además, la práctica de la mendicidad estaba alentada por el hecho de que el dar limosna en la ciudad santa es tenido por especialmente meritorio. Ello hace que se apiñen en la ciudad, y aún más

27. La prohibición de Jesús de llevar dos túnicas cuando envía a sus discípulos parece aludir al uso palestino de que «llevar dos túnicas, una como camisa sin mangas y otra con mangas y larga, es para la gente distinguida» (F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*, Murcia 2007, p. 162).

28. Cf. J.D.M. DERRETT, *Jesus' Audience*, London 1973, p. 82.

29. J.D.G. DUNN (*op. cit.*, 592ss) distingue dos clases de pobreza en el antiguo Oriente Próximo: la de la *inseguridad material*, debida a las eventualidades climáticas del mundo agrícola, y la de la *explotación económica* por parte de los poderosos. A éstos se añade en Israel el grupo de aquellos que «reconocían la propia vulnerabilidad y buscaban ayuda en Dios». De ahí la ambigüedad del término «pobres».

junto al Templo, verdaderos ejércitos de mendigos cuyo acceso al Templo se intenta limitar, amparándose en la «impureza» legal que comportan determinadas limitaciones físicas. Pero, ciertamente, no es sólo por ellos, sino por toda la panorámica que llevamos descrita, por lo que J. Jeremías concluye su presentación de las clases sociales con la constatación desolada y exacta de que «Jerusalén, ya en la época de Jesús, era la ciudad de los holgazanes»<sup>30</sup>.

### 3.4. Conclusión

Esta panorámica de la situación social nos permite subrayar un aspecto del Israel de Jesús que hasta ahora ha estado prácticamente olvidado, y sobre el que Gerd Theissen ha llamado la atención repetidas veces: me refiero a la *hostilidad del campo hacia la ciudad*. Los latifundios, las deudas por impuestos, lo artificioso de la riqueza de Jerusalén, la presencia en ella de grandes magnates...: todo eso habría llevado al campo a una cierta depauperación o, al menos, a una molesta dependencia económica. Esta hostilidad entre campo y ciudad está presente en todos los disturbios que ocurren en Jerusalén y, probablemente, también en los que tienen a Jesús como protagonista. Quizás es también esa misma hostilidad la que explica por qué las grandes urbes israelitas, como Séforis o Cesarea, no aparecen ni citadas en los evangelios. Jesús debió de evitarlas deliberadamente. O, al menos, no se ve qué interés podía tener en inventar este dato la Iglesia primitiva, que se había vuelto ya muy urbana.

Pero a Jerusalén Jesús tuvo que ir por fuerza, dada su significación teológica. Ya lo veremos al final de esta primera parte.

## 4. «Partidos políticos»

Si las clases sociales están condicionadas por el carácter teocrático-religioso de la vida judía, mucho más lo están las estructuras y las clases «políticas». Los verdaderos partidos políticos oficiales de Palestina son denominaciones de origen *religioso* (Josefo los llama *filosofías*): saduceos y «sumos sacerdotes», por un lado; fariseos y escribas, por otro. Como también son denominaciones de origen religioso los

30. *Op. cit.*, p. 138.

que hoy llamaríamos «extraparlamentarios»: los esenios (que representan una forma de no participación, de estilo monástico, motivada por la protesta religiosa) y la opción armada, que iba creciendo sobre todo en Galilea y se agrupará más tarde alrededor de los zelotes.

Para nuestro objetivo hemos de hablar de los dos primeros grupos, porque son aquellos a los que se opuso Jesús. Con respecto a los otros dos, hemos de decir que no aparecen combatidos en los evangelios. Es muy probable que Jesús estuviese en sus comienzos con los esenios o con círculos allegados a ellos, incluso que la primera comunidad copiase de ellos algunas formas de caridad y de propiedad colectiva<sup>31</sup>. También debió de mantener contactos con círculos más violentos con pretensiones mesiánicas, que todavía añoraban la lucha armada de los macabeos y que más tarde acabarían cuajando en los zelotes: algo de eso sugiere su condena y quizá la procedencia de alguno de sus discípulos. Jesús acabó distanciándose de estos grupos por el racismo y la predicación del odio santo, típicos de todo zelotismo.

Por eso añadiremos un apéndice, no directamente sobre estos grupos, sino sobre lo que ellos representaron en la Palestina y en la trayectoria de Jesús: sobre la cuestión nacionalista.

#### 4.1. Los saduceos

Como toda derecha de carácter económico, los saduceos son un partido minoritario, pero con un poder muy superior a su número de adeptos. Se reducen prácticamente al alto clero y la aristocracia laica. De hecho, la palabra «saduceo» parece venir de Sadoq, un sumo sacerdote de los tiempos de David. El rasgo que más destacan de ellos los evangelios es que «dicen que no hay resurrección» (Mc 12,18); y uno tiene ganas de comentar que no era extraño, dado como vivían...

##### 4.1.1. Sumos sacerdotes

Con respecto al alto clero, hallamos en los evangelios la expresión «sumos sacerdotes». Es una designación extraña e inexacta, puesto

31. Ver en *Jesús y la arqueología* (citado en nota 2) el capítulo de B.J. CAFFER (605-644).

que, numéricamente, es cosa segura que no había más que un Sumo Sacerdote. Pero la expresión de los evangelios engloba todo eso que hoy llamaríamos «alto clero» y para lo que entonces no parece que hubiera denominación apropiada. Este alto clero está compuesto por los tres grupos siguientes: el Sumo Pontífice en funciones; los antiguos sumos sacerdotes, con sus familias; y los sacerdotes «jefes» o en altos cargos. Veamos brevemente cada uno de ellos.

- a) El Sumo Sacerdote era la máxima personificación de la estructura sacral y teocrática. Se le atribuía una «santidad eterna», y se daba valor expiatorio a su muerte (cosa que se traducía en una especie de amnistía para los criminales refugiados en ciudades de asilo). La Ley pone infinito cuidado en evitar que contraiga alguna impureza, mediante una serie de prescripciones sobre su matrimonio, prohibición de entrar en una casa mortuoria, etc. Su última historia era más bien tumultuosa: inicialmente, el cargo había correspondido siempre a un descendiente de la familia de Sadoq, hasta que en el 75 a.C. el legítimo Sumo Sacerdote fue destituido por Antíoco IV y sustituido por su hermano Jasón. De ahí se pasó a un no sadoquita (Menctao), y luego a un sadoquita no legítimo (Jakím). Esta situación llevó a un período sin sumos sacerdotes (159-152 a.C.), al que quisieron poner fin los asmoneos comprando el cargo<sup>32</sup>. Los asmoneos contaron siempre con la oposición de los fariseos, pero se mantuvieron en el cargo durante ocho sumos pontificados.
- b) Por fin, en el año 37 a.C., con la toma de Jerusalén, termina el sumo sacerdocio vitalicio y hereditario. Herodes (y tras él su hijo Arquelao) nombra a su antojo sumos sacerdotes de entre las familias sacerdotales ordinarias. Incluso trató de nombrar para el cargo a algunos judíos de la diáspora, con la idea de que luego permanecieran lejos. En los cien años que quedan de historia hasta la caída de Jerusalén, habrá 28 sumos sacerdotes, 25 de los cuales fueron de familias sacerdotales comunes.  
Por toda esta historia, los sumos sacerdotes en tiempo de Jesús habían perdido crédito y prestigio ante la integridad de los

32. Sacerdotes asmoneos más famosos fueron Yonatán (152-134), Juan Hircano (134-104) y Alejandro Janco (104-76).

fariscos. El sumo sacerdocio adolecía de nepotismo, mercantilismo y falta de formación. Pero el dato que ahora nos interesa a nosotros es el siguiente: extinguida la descendencia asmonea, las familias del primero y el tercero de los grupos que hemos encontrado en la historia del Sumo Sacerdocio (los sadoquitas y las hechuras de Herodes) constituyen en tiempos de Jesús la aristocracia sacerdotal. Se puede hacer el cálculo sobre unas 15 ó 17 familias.

- c) De entre esta «aristocracia sacerdotal» se reclutaba, además, una serie de cargos de gran importancia en la vida del Templo, a los que se suele calificar como «sacerdotes jefes». Eran éstos: el Jefe del Templo, los Tesoreros (unos tres: cargo bien serio, dadas las boyantes finanzas del Templo) y los Guardianes del Templo (unos siete, cuatro de los cuales eran además levitas). Estos altos cargos estaban obligados a morar en Jerusalén. En cambio, el resto de los sacerdotes —como ya sabemos— sólo debía estar en Jerusalén durante una de las 24 semanas en que les tocaba turno, así como en las tres fiestas anuales de peregrinación. Normalmente vivían dispersos por Galilea y Judea.

Pues bien: este grupo del Sumo Sacerdote en funciones, más los que habían ostentado ese cargo y los sacerdotes-jefes constituye lo que el evangelio llama «los sumos sacerdotes». En total, unas 20 ó 25 personas, de las que un mínimo de seis eran además miembros del Sanedrín. Si hubo guardianes en el sepulcro de Jesús, como cuenta san Mateo, no debieron de ser soldados romanos, sino miembros de la Guardia del Templo; por eso fueron fáciles de sobornar.

Finalmente, ya hemos insinuado la gran diferencia de nivel de vida entre estos «sumos sacerdotes» y el resto del clero, al que, a pesar de ello, todavía esquilaban en ocasiones: unas veces robándoles el diezmo de productos en el campo, y otras adueñándose de las pieles de las víctimas que debían repartirse cada tarde entre los sacerdotes del turno diario.

\* \* \*

A modo de *apéndice*, completemos los datos sobre ese resto del clero. Tal como hemos insinuado, estaba dividido en 24 clases (de 4 a

9 familias cada una). Las clases se turnaban por semanas en Jerusalén, y las familias de cada clase se repartían los turnos diarios. Una sección diaria comprendía entre treinta y cincuenta sacerdotes. En las fiestas de peregrinación subían las 24 clases a Jerusalén. Los diezmos y otros tributos procedentes de estas cinco actuaciones eran insuficientes, por lo que todos ejercían una profesión y oficio manual en el lugar donde residían. En total, se calcula que había en toda Palestina unos 17.000 sacerdotes para una población de quinientos o seiscientos mil habitantes.

Al bajo clero pertenecen también los levitas, descendientes de la misma tribu que los sacerdotes, pero no de la familia de Aarón. Estos constituían la policía del Templo; porteros, guardianes, destacamentos, etc. De entre ellos debieron de salir los que prendieron a Jesús en el huerto (cf. Lc 22.52: «guardianes del Templo»), así como los ya anteriormente enviados a prenderlo (Jn 7,2-46). El estrato superior de estos levitas lo constituyen los músicos, los cuales aspiraban a igualarse con los sacerdotes.

En este clero bajo puede encontrarse algún saduceo, pero ya no lo son ni la casi totalidad, ni siquiera la mayoría. Están más repartidas las opciones políticas y también la falta de ellas. Muchos son hombres piadosos, aunque a lo mejor su inhibición política contribuyera a sostener la hegemonía de los saduceos y del alto clero.

\* \* \*

#### 4.1.2. «Ancianos»

Junto al término «sumos sacerdotes» encontramos en los evangelios el de «ancianos», casi siempre formando una única expresión con el anterior: «los sumos sacerdotes y ancianos». Este segundo término no designa a «la tercera edad» de Jerusalén, sino a los jefes de las familias laicas más influyentes. Josefo, en vez de «ancianos», les llama «los poderosos», y Lucas los llama una vez «principales del pueblo» (19,47), y otra «jefes del pueblo» (22,1). Ya hicimos notar que a ellos debió de pertenecer José de Arimatea.

De su posición económica hablamos en el apartado anterior, al tratar de la clase alta. Políticamente, casi todos ellos son saduceos, y minoritarios incluso desde el punto de vista doctrinal. Josefo es-

cribe que «los saduceos tenían pocos seguidores, y éstos entre los poderosos»<sup>33</sup>.

Aliados con la aristocracia sacerdotal, estos grandes «capitalistas» habían copado el Sanedrín ya desde tiempos de los asmoneos. Un escrito judío nos ha conservado la siguiente frase, que se atribuye a los romanos: «Fulano es rico; hagámosle sanedrita». No obstante, a partir del 76 a.C. comenzaron a entrar en el Sanedrín escribas de procedencia farisea, y fueron ganando puestos en él.

Finalmente, los saduceos se tenían por muy judíos, puesto que su bienestar material, en una sociedad teocrática, les permitía considerarse como elegidos de Dios. Y no se puede negar que muchos dirigentes saduceos cayeron en la guerra contra Roma. Pero en tiempos de paz eran los grandes beneficiarios de la dominación romana, por lo que su anti-romanismo no pasaba muchas veces de ser una forma de despecho camuflado, por su pérdida de poder frente a los fariseos, y una forma de ganar apoyo popular (como vemos que hacen hoy muchos partidos nacionalistas). No está del todo claro hasta qué punto la hostilidad contra Jesús acabó haciendo que se aliaran fariseos y saduceos.

Las invectivas de Jesús contra «los ricos», que veremos en el capítulo siguiente, se dirigen, de hecho, *contra este grupo de alto clero y nobleza laica*. El evangelio ha preferido el nombre genérico de «ricos», quizá porque la designación de «saduceos» ya no era significativa cuando se redactaron los evangelios: de hecho su papel se terminó con la destrucción del Templo.

## 4.2. El pueblo políticamente activo

El resto de la población políticamente significativa, se reparte entre escribas y fariseos que, en los evangelios, aparecen muchas veces juntos, también con cierta razón.

### 4.2.1. Escribas

Antes insinuábamos que los escribas o «doctores de la ley» podrían ser comparados con los que hoy llamamos «intelectuales». Su úni-

33. *Antigüedades*, XVIII, 1,4 (n. 17). Ver también *Guerra*, II, 8, 14 (n. 165), donde dice que los saduceos eran más rudos y tan descorteses con los suyos como con los extranjeros.

co poder era la formación que adquirían en un ciclo de varios años de estudios, que terminaban con una especie de «ordenación» y daban derecho al título de «Rabbí». Por este saber se les abrieron las puertas y los puestos clave del derecho, de la administración y de la enseñanza, llegando incluso a dar entrada en el Sanedrín al partido fariseo, puesto que todos los fariseos miembros del Sanedrín debían su condición de tales al hecho de ser, además, escribas. Ellos representaron una cierta «ilustración» en el judaísmo y un recurso a la razón y al estudio para resolver los problemas, frente a las apelaciones a personajes iluminados y a espíritus proféticos, más típicas de las masas populares y de los saduceos. A nosotros, y por sus posturas contrapuestas en el tema del divorcio, nos ha llegado el recuerdo de dos escuelas de estos rabinos en tiempos de Jesús: la de Hillel y la de Shammai. Según todos los indicios, las maneras entre las diversas escuelas no eran precisamente un modelo de corrección.

La posición política de los escribas no es uniforme, pero sí relativamente homogénea. Hay una minoría saducea que está compuesta por miembros de la aristocracia sacerdotal —o simplemente del clero—, así como por algún aristócrata laico; y este grupo reducido es el que elaboró la tradición y la teología saduceas. Pero la gran masa de escribas la constituyen más bien personas de todos los estratos del pueblo, algunas de ellas, además, con otra profesión civil; y éstos son los depositarios de la teología farisea. De toda esta época y ambiente proceden algunas de las obras judías de tendencia antiasmonea (como, v.gr., los Salmos de Salomón) que, sin embargo, no pasaron al «canon» de la Biblia.

Los escribas eran muy venerados por el pueblo. Sus palabras tienen autoridad soberana, y sobre todo en las comunidades de fariseos se obedecen ciegamente sus enseñanzas. Controlaban muchas sinagogas; la gente solía levantarse a su paso (salvo los artesanos cuando estaban trabajando); se les llamaba «padre» o «maestro»; se consideraba un honor su asistencia a los convites, donde se les reservaba el primer puesto (cf. Mt 12,9); y se casaban con hijas de expertos en la Ley. Todo esto es lo que, a pesar de su pobreza, de la que ya hemos hablado, les hizo ir degenerando en casta engreída, dando origen a la polémica de Jesús.

Lo sorprendente de Jesús es que se presentó actuando al estilo de un rabino, pero no había pasado por sus escuelas ni podía designarse como alumno de algún conocido rabino, lo que era el orgullo

de todo escriba. Esto provocó el escándalo y la pregunta, puesto que, además, Jesús «no enseñaba como ellos». Un autor judío hace notar que en los evangelios falta el tipo de predicación tradicional judía a base de interpretaciones bíblicas: Jesús no compone *mi-drashim* ni *halakás*<sup>34</sup>, aunque cite con frecuencia el Antiguo Testamento. Por último, Jesús acabó entrando en polémica con ellos porque, a la larga, se habían convertido en casta cerrada, es decir, portadores de una ciencia esotérica y secreta. Por eso Jesús les acusa de «haber secuestrado la llave de la ciencia» (Lc 11,52) cerrando así a los hombres el acceso al Reino de Dios. Otras acusaciones de corte más bien económico ya quedaron descritas en el apartado anterior.

#### 4.2.2. Fariseos

Tampoco eran de clase alta los fariseos, sino más bien gentes del pueblo, pero sin la formación intelectual de los escribas. Como ya es sabido, tienen su origen —al igual que los esenios— en el movimiento de los asideos de la época macabea (cf. 1 Mac 2,42). Viven organizados en comunidades cerradas, de las que sólo en Jerusalén hay ya un buen número. Y todos los jefes de esas comunidades, junto con algunos de sus miembros influyentes, eran además escribas. Tenían reglas para la admisión de miembros, con un período de prueba que podía durar hasta un año, y una promesa posterior de observar el reglamento de la comunidad. Según Josefo, había en todo el reino de Herodes unos 6.000. Los esenios eran unos 4.000, y los sacerdotes, como ya hemos indicado, unos 18.000.

Fariseos eran bastantes de los miembros del clero. Y en cuanto a sus profesiones civiles, los fariseos solían ser comerciantes, artesanos y personas más urbanas que campesinas. Se fueron endureciendo con la gran masa, porque ésta no seguía las prescripciones rigoristas de sus escribas sobre diezmos y pureza. Y esto los fue llevando también al espíritu de casta: comer con un no-fariseo era para ellos sospechoso de impureza.

A pesar de esta degeneración, su historia había sido meritoria, y habían conquistado gran influjo y autoridad. Sobre todo, lograron

34. Cf. G. VERMES, *Jesús el judío*, Barcelona 1977, p. 31. La *Halaká* es el comentario práctico a la ley, mientras que la *Haggadá* es un comentario narrativo.

oponerse al Sumo Sacerdote Alejandro Janeo (103-76 a.C.) por ser hijo de madre no legítima. Al morir, Alejandro aconsejó a la reina que pactara con fariseos; y así es como entraron en el Sanedrín. El 63 a.C. lograron convencer al pueblo para enviar una embajada a Pompeyo contra la realeza nacional. Herodes no se atrevió a enfrentarse a ellos, pese a que manejó como quiso a los saduceos. Pero tras la muerte de Herodes fueron perdiendo influjo político, que reconquistaron los saduceos: quedaron con más prestigio religioso, pero con menos poder político. Josefo (que seguramente había sido fariseo) reconoce que «las gentes les creían ciegamente» y realizaban todas sus indicaciones<sup>35</sup>.

Hay, finalmente, una larga discusión sobre la exactitud del lenguaje de los evangelios que parecen presentar a los fariseos como los mayores (y casi los únicos) enemigos de Jesús. Se reconoce hoy que el lenguaje de los evangelios no es exacto en este punto, y casi con toda seguridad los fariseos tuvieron poco que ver con la muerte de Jesús. Éste mantuvo relaciones frecuentes con ellos que no fueron del todo buenas, debido sobre todo a dos razones: ambos estaban «activos entre la gente corriente», por emplear una fórmula de Meier. Y el interés obsesivo y celoso de los fariseos por las tradiciones hubo de chocar con la libertad de Jesús, que decidía las conductas desde su experiencia de Dios y el bien de las personas<sup>36</sup>. Tras la caída de Jerusalén, fueron el único grupo que sobrevivió, y reconstruyeron el judaísmo y el rabinismo.

#### 4.3. «Extraparlamentarios»

Dejando estar a los zelotes, que, como ya dijimos, todavía no existían como tal movimiento en tiempos de Jesús, parece necesario concluir este apartado con una alusión a los esenios, por dos razones: porque quizá fue el grupo de mayor influjo en Jesús y porque los famosos descubrimientos del monasterio de Qumran ha dejado en muchos la impresión de que los esenios eran una especie de monjes de clausura, olvidando todo lo que sobre ellos nos dicen Flavio Josefo y Filón de Alejandría.

35. *Antigüedades*, XVIII, 1,3 (n. 15).

36. Ver J. MEIER, *Un judío marginal*, vol. III, 305-356. La frase entrecomillada, en p. 312.

Esenios no eran sólo los moradores de Qumran: además de este monasterio, donde muy probablemente existía una forma de vida monástica célibe y donde podrían vivir como máximo unas doscientas personas, los esenios eran un grupo repartido por toda Judea, desesperanzado de la situación religiosa de Israel, célibes también muchos de ellos, y dedicados sobre todo a atender a los pobres. Gestionaban toda una red de casas de atención a los necesitados, repartida por muchos pueblos y ciudades menores de Judea y presente también en las inmediaciones de Jerusalén. Es lo más probable que Betania, donde parece haberse hospedado Jesús antes de su pasión (cf. Mc 14,3ss y Jn 12,1ss) y que distaba de Jerusalén unos tres kilómetros, signifique etimológicamente «casa de pobres» (*beth'anya*). Estas instituciones vivían en un régimen cooperativo que posibilitaba el compartir unos con otros y el ayudar a quienes carecían de medios de vida. Y es muy probable que de ahí provenga la organización de la primera comunidad cristiana que describen los Hechos de los Apóstoles (2, 42-47; 4,32-5,11; 6,1-6).

En esas «casas de la comunidad» se educaban además, durante una temporada, algunos hijos de la clase alta de Jerusalén. Flavio Josefo cuenta en su autobiografía que él fue uno de ellos, y da testimonio en otro libro de la enorme austeridad económica en que vivían. Parece seguro que estas instituciones liberaron de la prostitución a bastantes muchachas pobres de Judea, y del bandidaje a no pocos muchachos<sup>37</sup>. El lado negativo era su racismo religioso y una rigidez absurda en relación con algunos preceptos de la Ley.

Por eso, si en su sentido «social» y su crítica al Templo podían estar cerca de Jesús, los separaban otros puntos muy decisivos, como la práctica jesuánica de comer con los excluidos<sup>38</sup>, la prohibición esenia de sacar del pozo en sábado a un animal recién nacido, y el anuncio de Jesús de que muchos vendrían de fuera a sentarse a la mesa con los padres de Israel, mientras los hijos del reino serían echados a las tinieblas (cf. Mt 8,11-12).

37. Más datos, en el capítulo ya aludido de B.J. CAPPER («Casas de la comunidad esenias y comunidad primitiva de Jesús»), de la obra citada de J. CHARLESWORTH, pp. 605-644.

38. «Nada podía estar más lejos del espíritu y la práctica de Qumran que la libertad que se tomaba Jesús para comer y beber con los "apestados" sociales y religiosos de Israel: los recaudadores de impuestos y los pecadores» (J. MEIER, *Un judío marginal*, III, 538).

#### 4.4. Conclusión

Cerraremos este mapa político con un par de observaciones:

- a) Todos los datos de este último apartado nos sirven ahora para comprender la composición del Sanedrín o Consejo nacional de Israel. Tenía un presidente que era el Sumo Sacerdote en funciones, más 70 miembros repartidos entre los que hemos llamado «sumos sacerdotes» (casi todos saduceos), la nobleza laica (todos ellos saduceos) y los escribas o doctores (mayoritariamente fariseos).
- b) Los evangelios parecen presentar como objeto de la polémica de Jesús el binomio que acabamos de describir: «escribas y fariseos»<sup>39</sup>. Ya he indicado la posibilidad de una cierta falsificación histórica, dado que la verdadera conflictividad había sido conducida por los saduceos, y en el caso del sábado, que tantos conflictos creó a Jesús, parece que los más estrictos eran los esenios<sup>40</sup>. Esta falsificación se debería a las condiciones de la época en que se redactan los evangelios.

Y, efectivamente, no puede negarse que para los evangelistas la palabra «fariseo» se convierte en sinónimo de «judío», a secas, seguramente porque, como antes dijimos, los fariseos eran el único grupo judío que sobrevivía cuando se redactaron los evangelios<sup>41</sup>. Y, así, Mateo parece atribuir a los fariseos el asesinato de Zacarías, hijo de Baraquías (Mt 23,35), que, según Josefo, habría sido obra de los zelotes<sup>42</sup>.

39. Como expresión conjunta, cf. Mt 4,20; 12,38; 23 (siete veces); Mc 7,1; Lc 5,21; 5,30; 11,53; 14,3; 15,24...

40. Que algunas protestas de Jesús en los evangelios no son inexactas lo muestra esta normativa esenia: «nadie debe ayudar a parir en sábado a ninguna hembra de animal. Y si [un animal] cae en una cisterna o en un pozo, no debe ser sacado de allí en sábado. Y si un hombre cae en un lugar de agua... que nadie lo saque con una escalera, una cuerda o cualquier utensilio» (*Documento de Damasco*, II, 12-17). En alguno de los apócrifos del Antiguo Testamento, como el libro de los Jubileos, hay normas semejantes. En Lc 14,6 hay una alusión que parece mostrar que ni entre los mismos judíos se observaban estas normas, y que da pie a la protesta de Jesús.

41. Más peligrosa es la solución del cuarto evangelio, que aparece bastante después del desastre del 70 y que ya ni siquiera nombra grupos concretos, sino que habla genéricamente de «los judíos».

42. *Guerra judaica*, IV, 5, 4 (n. 343). Mientras, por ejemplo, G. THEISSEN (*op.*

No obstante, da la sensación de que los evangelistas utilizan también un doble lenguaje que, después de todo lo que hemos visto, resulta ahora bien coherente y que vamos a tratar de exponer.

Mientras Jesús está *fuera de Jerusalén*, su enfrentamiento está referido a «escribas y fariseos», dato lógico, supuesto que en Galilea no había prácticamente saduceos y, en cambio, sí parece que hubo algunas comunidades fariscas (al margen de si los fariseos de que hablan los evangelios eran o no «enviados de Jerusalén», como se dice allí varias veces).

Por el contrario, *una vez en Jerusalén*, encontramos el binomio ya citado: «sumos sacerdotes y ancianos», que, por lo que hemos visto, describe al partido saduceo. El detalle es de tanta exactitud que incluso en la primera predicción de la pasión que, desde Galilea, alude a algo que pasará en Jerusalén (Mt 16,21 y par.), aparece por primera vez y como un islote la expresión «sumos sacerdotes y ancianos»<sup>43</sup>. Ellos fueron los verdaderos agentes de la pasión, aunque en alguna connivencia con los fariseos. Por eso encontramos también en los evangelios algunas otras expresiones, como «fariseos y saduceos» (Mt 10 [cuatro veces]); «sumos sacerdotes y escribas» o «sumos sacerdotes y fariseos» (Mt 20 y 21, ya en Jerusalén). En la casa de Caifás están «los ancianos y escribas» (claramente escribas saduceos esta vez), y en la cruz «sumos sacerdotes, escribas y ancianos». A por la guardia del sepulcro van «sumos sacerdotes y fariseos» (Mt 27,62).

Con todo eso estamos ya preparados para pasar a los capítulos siguientes: el modo de comportarse y el enfrentamiento de Jesús. Pero antes será bueno rematar esta primera parte con una rápida palabra sobre la complejísima cuestión nacionalista. Aunque tiene sólo un carácter apendicular, nos permitirá conocer mejor a otros grupos.

\* \* \*

*cit.*, 62) da por supuesta la identificación entre el Zacarías de Mateo y el de Flavio Josefo, esa opinión parece muy frágil a otros: cf. J. RICCIOTTI, *La guerra judaica de Flavio Josefo*, Barcelona 1960, pp. 605-606.

43. Junto a los escribas, que esta vez podrían ser escribas saduceos, salvo que el texto esté aludiendo a la composición del Sanedrín.

## APÉNDICE: LA CUESTIÓN NACIONAL.

### a) Estado de cosas

Cuando nace Jesús, Pompeyo y César han pasado ya por Palestina. El primero con las armas, y el segundo mediante una política de privilegios han conseguido hacer de Israel una especie de «estado asociado» o, mejor, estado «protegido» respecto de Roma. Con nuestra jerga de hoy, diríamos que tiene un cierto y tácito «estatuto de autonomía», representado por el gobierno de Herodes, a quien Augusto confirmó rey el año 37 a.C.

La astucia de Herodes se desvivió por hacer digerible a los judíos esta solución «autonómica»: trató de presentarse como judío, aprovechando que su familia edomita se había afiliado al judaísmo tres generaciones antes; modernizó considerablemente la administración; construyó el nuevo Templo; se casó con una asmonea que le despreció toda su vida (hasta que acabó por matarla) e hizo corregir su árbol genealógico para aparecer como descendiente de David.

Pero la insaciable ambición de Herodes, junto con la necesidad de contentar a los romanos para no perder el cargo, y su clara manipulación del Sumo Sacerdocio, le impidieron engañar a los judíos, los cuales le despreciaron siempre como «el esclavo asmoneo». Además, y sobre todo en la cosmopolita Galilea, la solución «autonómica» pedía, para funcionar bien, una integración entre judíos y paganos. Lo cual era muy mal visto desde Jerusalén.

Lo inestable de esta situación (y también el mérito político de Herodes) se puso de relieve en que sus sucesores no supieron mantenerla. Y en este estado de cosas se perfilaban más o menos las siguientes posiciones.

### b) Inconsecuencia saducea

La división que Herodes hizo de su reino entre sus hijos (Arquelao en Judea y Samaría, Herodes Antipas en Galilea, y Filipo en la Transjordania) obligó a Augusto, a los pocos años, a destituir a Arquelao por su salvajismo y sustituirlo por un prefecto romano: hoy se considera probado, por unas inscripciones halladas en Cesarea, que Pilato no era «procurador», como dicen los evangelios, sino prefecto.

to. Lo cual implica *una presencia romana mucho más inmediata*. La supuesta autonomía se acabó para Judea.

La nueva situación era teóricamente más humillante: mientras en Galilea Herodes Antipas continuaba acuñando monedas sin efígie, por respeto a la religión judía, en Jerusalén comenzaron a circular monedas con la efígie del César. En cambio, las condiciones económicas para el comercio, así como el turismo religioso, y la prosperidad derivada de ambos mejoraron de manera notable. Además, el sentido práctico de muchos jefes romanos hizo la situación más respirable que la locura de Herodes y de su hijo Arquelao: el senado romano siempre dio la razón a los judíos cuando protestaron contra los representantes de Roma; y tanto el miedo de Pilato a perder el favor del César como el carácter del centurión que describen los evangelios parecen responder exactamente a la psicología de la nueva situación. Por todo ello se comprende que este nuevo estado de cosas interesase a los saduceos, aunque no podían reconocerlo expresamente.

### e) *Chaqueteo fariseo*

Los fariseos habían propugnado desde el comienzo una separación de religión y política que implicaba una cierta aceptación de los romanos, pero que los combatía siempre que tocaran lo religioso. Al principio funcionó bien la solución, pero, a la larga, la necesidad de apoyo en la lucha contra los saduceos por el poder político les fue llevando a alianzas oscuras: gracias a un pacto con la viuda de Alejandro Janeo, pudieron entrar en el Sanedrín. Y de todos los grupos judíos fueron los únicos que sobrevivieron a la caída de Israel en el año 70, en que muchos saduceos perdieron la vida.

### d) *Misticismo nacionalista*

Frente a estas soluciones queda como alternativa más radical la resistencia nacionalista a ultranza y por vía armada. Sobre ella sabemos lo siguiente:

- Por su misma base religiosa, todos los nacionalismos judíos eran declaradamente racistas. Si ya es difícil encontrar en la historia humana un solo nacionalismo que no tenga un cierto componente racista, ello resulta totalmente imposible cuando se

fundamenta en valores absolutos o «dogmas», sean de tipo religioso o pseudocientífico. Por ello, no sólo los zelotes, sino los mismos esenios, que eran pacifistas, exigían el odio a los extranjeros<sup>44</sup> y «soñaban con una matanza inminente en la cual ellos, juntamente con los ángeles de Dios degollarían a los hijos de las tinieblas (extranjeros y judíos renegados)»<sup>45</sup>. El mandamiento del amor a los enemigos (que en los evangelios tiene un sentido más grupal que personal) había de chirriar de forma muy desagradable ante estas mentalidades.

- El zelotismo como ideología había nacido en Galilea, debido quizás al hecho de que allí había menos intereses creados que en Jerusalén, y porque el galileo ha pasado siempre por ser más guerrero y más amante de la libertad que el morador de Judca. Se puede decir que Jerusalén, resistió mejor al influjo cultural griego que al sociopolítico-económico romano; y Galilea al revés. Desde allí se intentaba exportar la ideología zelote a Jerusalén, por lo que los zelotes se denominaban a sí mismos «bienhechores y salvadores de la ciudad»<sup>46</sup>. Recuérdese lo que dijimos, al hablar de los tributos, sobre los intentos de evitar el censo de Quirino.
- De todos modos, y en contraposición a lo que se pensaba hace una generación, hoy se considera probado que el zelotismo *como facción política* más o menos organizada, no existía todavía en tiempos de Jesús. Lo cual no obsta para que en Galilea se respirase una mentalidad y unas angustias económicas por las deudas que acabarían cuajando en la facción zelote<sup>47</sup>. Ahora

44. Cf. 1Q S I, 10: en la enumeración de fines para los que se reúne la comunidad figura «odiar a todos los hijos de las tinieblas».

45. G. THEISSEN, *op. cit.* (en nota 2), p. 59.

46. Ver la cita en *ibid.*, p. 50.

47. Hace unos 40 años hizo furor la obra de S.G. BRANDON, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967), que, retomando unas intuiciones cercanas a las de Reinhardus, sostenía que Jesús anduvo muy cercano a este grupo, del que procedían varios de sus discípulos (¿Judas, Pedro...?). La obra quedó invalidada por la convicción hoy dominante de que el zelotismo como militancia organizada no existía en tiempos de Jesús. Pero casi 40 años después (en 2002) apareció otro título significativo: «Jesus and the social bandits», en (Vv.AA.) *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Fortress Press, Philadelphia. Esos bandidos sociales (la gente que se iba al monte por deudas y miseria económica) me parecen el anillo que une la mentalidad macabea con el zelotismo posterior.

bien, como ideología el zelotismo era un fenómeno reducido a unas familias dirigentes (sobre todo la familia de Judas Galileo, que aparece presente en casi todos los disturbios). La masa de militantes no obedecía tanto a razones nacionalistas cuanto a razones económicas: eran hombres desesperados por las deudas que acababan echándose al monte y tomando las armas para huir de la esclavitud o de la prisión. Es muy conocido el dato de que los zelotes quemaron los archivos de Jerusalén cuando consiguieron tomar la ciudad en la guerra contra los romanos: se pretendía con ello cancelar todas las deudas<sup>48</sup>.

- En cualquier caso, es legítimo suscitar la cuestión de hasta qué punto el proyecto zelote no era un deseo políticamente inviable y militarmente suicida, carente de la más elemental racionalidad política. Todo el mundo conocido se acababa en el Imperio romano y el de los partos: no existía «tercer mundo» ni bloque alguno de «no alineados» donde Israel pudiese mantener una existencia independiente. Y sus posibilidades de supervivencia como minúsculo país aislado eran, cuando menos, bastante oscuras. Los hechos del año 70 no hacen sino más urgente esta pregunta.

A la vista de toda esta compleja panorámica no es extraña la pregunta de si Jesús podía estar con alguno de estos grupos, o si la cuestión nacional tenía algún tipo de solución viable a corto plazo. Si sumamos a esto la pretensión de implicar a Dios como carta blanca para toda clase de crímenes terroristas (y que el abuso de Dios era una de las cosas que más molestaban a Jesús), todo ello quizá nos ayude a comprender mejor la orientación del combate de Jesús.

\* \* \*

## 5. Balance

**5.1.** Pese a que el Antiguo Testamento es uno de los textos religiosos con más preocupación social, y a pesar de las prácticas en favor de los pobres, a las que ya hemos aludido, hay que reconocer que las diferencias de riqueza, los privilegios que esas diferencias ge-

neran y la defensa violenta de esos privilegios, junto con las diversas reacciones contra esa situación de injusticia establecida (reacciones que van desde el colaboracionismo interesado, pasando por el intento de suavizarla desde dentro, hasta la reacción violenta o el desentendimiento activo), son rasgos sociales que están presentes tanto en nuestro mundo como en el de Jesús. Son las mismas figuras humanas con geografías y vestidos diversos.

Seguramente hay en nuestro mundo pequeños «islotes» donde esas diferencias se han reducido, aunque no eliminado<sup>49</sup>. Pero ese beneficio ha sido por lo general a costa del resto del mundo: el 20 % de la población mundial, que disfruta hoy de más del 80% de la riqueza del planeta, tiene más facilidad para configurarse en sociedades menos violentas y menos injustas, lo cual no se debe tanto a méritos propios cuanto a su situación de privilegio. Por lo que *la mirada global al planeta tierra repite, con rostros distintos, muchos de los rasgos que hemos encontrado en el mundo de Jesús*. En el entorno social del Nazareno había también, como hoy, grandes diferencias económicas: entre los grandes ricos saduceos o colonos romanos, por una parte, y los campesinos, por otra, que acababan vendiéndose como esclavos por no poder pagar sus deudas, existía un abismo semejante al que se da hoy entre los miles de multimillonarios escandalosos y los miles de millones de pobres y hambrientos. Y el paralelismo vale, aunque en tiempo de Jesús esas grandes diferencias económicas no estuvieran estructuradas en torno a una lucha entre capital y trabajo.

**5.2.** Había también un poder político, que es el instrumento de esas diferencias: son los poderes económicos los que poseen más influencia y más fuerza a la hora de configurar las leyes<sup>50</sup>; y ese poder político era infinitamente más totalitario e inapelable que en nuestros días, porque era el arma de los poderes económicos (cosa que todavía perdura hoy en muy buena parte). Además, la dureza del poder político tiene que ver con otra razón muy vinculada a la lucha de Jesús:

49. Y quizá por eso no es infrecuente escuchar a gentes de América Latina o de África que «allí» se entiende la Biblia mucho mejor.

50. O, por citar una conocida frase de Marx: «las llamadas "ideas dominantes" son en realidad las ideas de la clase dominante».

48. *Guerra judaica*, II, 17, 6 (n. 427).

5.3. Había además un poder religioso que daba fundamento a esas injusticias. El profeta Zacarías critica con dureza a su pueblo porque «los vendedores dicen: “bendito sea Dios, que me hago rico”...» (11,5). Y en nuestros días es frecuente el comentario: «gracias a Dios, me van bien «las cosas» en boca de aquellos a los que las cosas les van, no sólo moderadamente bien, sino exageradamente bien.

No obstante, es innegable que nuestra sociedad (al menos la europea) se ha secularizado y ya no se apoya en poderes religiosos explícitos. Por eso parece que este tercer rasgo no sería aplicable a ella. Pero, si alguna vez es cierto aquello de que al morir Dios aparecen los dioses, creo que eso se verifica en el campo de la economía. Somos una sociedad no religiosa; pero expresiones como «el dios mercado» o «la teología del mercado», o que «el opio del pueblo ya no es la religión, sino la teoría económica neoliberal», se han hecho corrientes entre las voces críticas de nuestra sociedad primermundista<sup>51</sup>. Mientras que en los países del mal llamado «tercer mundo» es mucho más perceptible el funcionamiento social de ideas religiosas como justificación de la injusticia.

Todo ello no significa que un cierto progreso no haya aportado rasgos que diferencian a nuestra sociedad de la de Jesús. Silvio Berlusconi y algunos emperadores romanos, como Caligula o Tiberio, pueden tener bastantes rasgos comunes<sup>52</sup>. Pero es innegable que aquél ya no puede matar a su gusto como éstos, ni puede endiosarse como los emperadores romanos o el sumo sacerdote judío... Algo importante han aportado la democracia y la conciencia de los derechos humanos. Lo que no han conseguido aportar es una superación de la inaudita capacidad del ser humano para sortear egoístamente

51. Véanse los testimonios que cita L.L. DUCH en el apartado «El capitalismo como religión» de su libro *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona 2007. También H. ASSMANN, *Las falacias religiosas del mercado*, Cuadernos «Cristianismo y Justicia», n. 76.

52. La historia se repite tauto que, según cuenta el historiador Suetonio en su *Historia de los Doce Césares*, Tiberio tenía también su «isla» para el placer; sólo que no era Cerdeña, sino Capri, y en ella no sólo había «velinas», sino también «velinos»... (*Vita Tiberii* XLIII). Por todo ello, los romanos acabaron llamando a Tiberio «Caprineum», que puede significar habitante de Capri, pero también otra cosa que el lector no necesitará que se la traduzca...

todas las obligaciones que conllevan los derechos humanos, la democracia o la aceptación del pluralismo.

5.4. Por último, ni que decir tiene que nuestra época y el mundo de Jesús tienen también en común ese rasgo humano inevitable que es la presencia de la enfermedad, aunque sean muy diferentes no sólo los elencos de enfermedades, sino la explicación de las mismas. La ciencia médica ha reducido a causas físicas los males humanos (no sabemos si a veces en exceso), mientras que en tiempos de Jesús todas las enfermedades nacían de la acción de alguna fuerza espiritual (demonio, o como se le quiera llamar) que invadía y se posesionaba del sujeto enfermo.

Pero este último tema lo desarrollaremos más al hablar de «Jesús y los demonios». Ahora debemos fijarnos más en los otros tres para ver las actitudes de Jesús ante los ricos y ante el poder, así como su modo de concebir la vida desde la confianza en un Dios Padre.

## JESÚS Y LOS RICOS DE SU TIEMPO («NO PODÉIS SERVIR A DIOS Y AL CAPITAL»)

*«La Iglesia debe hacer digno de credibilidad su amor al prójimo, mediante su compromiso socio-político y su crítica de la sociedad... Si el hombre de la calle tiene la impresión de que la Iglesia constituye una fuerza conservadora del orden, de que pretende hacer justicia a todos por igual, en vez de preferir como Jesús a los pobres y marginados, si ella encuentra mejor recepción entre los estamentos del "establishment" social y entre los ricos que entre los pobres y oprimidos, entonces algo no marcha en esa Iglesia»*

(K. RAHNER, *¿Qué debemos creer todavía?*, p. 188).

### 1. Introducción. El combate de Jesús

A comienzos de la década de los ochenta del pasado siglo, los obispos vascos publicaron una magnífica carta pastoral titulada: *«Los pobres, interpelación a la Iglesia»*<sup>1</sup>, en la que se pueden leerse estas palabras: «Naturalmente, si el mensaje de Jesús es una buena noticia para los pobres, entonces *los ricos y poderosos sólo pueden escucharlo como una amenaza para sus intereses*, ya que son llamados a compartir sus bienes con los hermanos necesitados» (n.19; la cursiva es mía).

1. Cf. *Al servicio de la Palabra*, Bilbao 1993, pp. 256-300.

En efecto, la teología ha tratado demasiadas veces el tema de Jesús y los pobres: por quiénes optó Jesús y cómo optó y qué significa esa opción de Jesús<sup>2</sup>. Pero toda opción supone siempre algún tipo de enfrentamiento. Y no tengo conocimiento de que se haya examinado teológicamente el lado negativo de esa radical toma de postura en favor de los pobres, los excluidos y las víctimas, tan típica de Jesús; es decir, a quiénes combate Jesús y por qué y cómo.

Sin embargo, ya una mera visión superficial de los evangelios permite captar que hay en ellos dos *grupos* constantemente denostados: los ricos y los fariseos<sup>3</sup>. De ellos, el primero parece referirse a un estamento social, al margen de si sus integrantes eran judíos o paganos. El segundo, según lo visto en el capítulo anterior, es probable que no designe tanto a un grupo determinado (ese habría sido un error de los evangelistas; y, de hecho, el cuarto evangelio prefiere hablar de «judíos» en general), sino más bien a una actitud que nosotros designamos con el término «fariseísmo» y que significa la utilización de Dios en beneficio de la propia codicia, material o de poder.

Por eso, vamos a dar a la pregunta anterior una respuesta bien sencilla: *Jesús combatió a los ricos y las justificaciones religiosas —o ideológicas— de la riqueza*. Podría sonar a demasiado moderna, pero creo que es una respuesta válida y que reproduce con suficiente fidelidad lo que fue la conducta de Jesús.

Otra cosa sería pretender que esa opción tenga que ser llevada a la práctica hoy con los mismos modelos y parámetros con que lo hizo Jesús en su tiempo. Los mecanismos estructurales que dan lugar a esos rasgos concretos son diversos y más complejos hoy que hace veinte siglos. Por eso hay que ser cautos a la hora de aplicar mecánicamente soluciones concretas y de pedir al Evangelio recetas prefabricadas (que tampoco las había entonces) para hacer funcionar su Mensaje.

La manera de ir encarnando la utopía evangélica y de ir «positivizando» los valores cristianos no nos ha sido revelada junto con el anuncio evangélico: es más bien la tarea que pesa sobre cada ge-

2. Ver, como un último ejemplo, en J.D.G. DUNN (*Jesús recordado*), el apartado «Jesús y los pobres» (594ss).

3. Igual que en nuestro capítulo 15 hablaremos de dos grupos protagonistas: pobres y enfermos.

neración de la historia. Pero, hecha esta aclaración, resulta inspirador adentrarse en la conducta y la enseñanza de Jesús, que acabaron desatando una conflictividad innegable. Repito, pues, que si, tras la ambientación dada en el capítulo anterior, leemos los evangelios, no será difícil constatar que las críticas de Jesús se dirigen contra un doble objetivo:

- contra los «ricos» (saduceos); y
- contra el enmascaramiento de la opresión so capa de religiosidad (formulación que podría afectar tanto a los sumos sacerdotes como a los escribas)<sup>4</sup>.

Algunos se extrañan de que Jesús no parezca combatir tan directamente a los romanos. Ya indicamos en el capítulo anterior que esto puede obedecer a que, al escribir los evangelios, los cristianos silenciaron este enfrentamiento para ser aceptados en el Imperio. La verosimilitud de esta argumentación puede ser confirmada por el dato de que, mientras Josefo atribuye la muerte del Bautista a temores claramente políticos, los evangelios la reducen a una cuestión de moral sexual.

Pero, aun sin rechazar esta argumentación, creo que sus posibilidades explicativas son limitadas, pues con igual motivo deberían haber silenciado los evangelios el enfrentamiento de Jesús con los ricos (o, al menos, deberían haberlo reducido expresamente a un enfrentamiento con la casta saducea ya desaparecida) para conseguir ser aceptados por los poderosos del Imperio. O deberían haber silenciado la condena *política* de Jesús por los romanos. Además, la razón aducida valdría si el evangelio se hubiese propagado sólo en la metrópoli, en Roma; pero se propagó en otros mil rincones del Imperio que soportarían la presión romana como la había soportado Palestina.

Después de lo que hemos dicho al final del capítulo anterior, quizá se hace más comprensible el presunto silencio de Jesús. La

4. En el islam se ha conservado un supuesto dicho de Jesús que viene aquí a cuento: «dijo Jesús...: tengo dos amigos; quien los ama me ama a mí, y quien los odia me odia a mí: son la pobreza y el dominio de la codicia» (*cut-píditas* en la traducción latina de M. ASÍN PALACIOS, *Logia et agrapha Domini Iesu apud mostemicos scriptores*, Patrologia Orientalis XIII, Paris 1916, p. 572).

dominación romana no tenía ninguna justificación religiosa posible, salvo la de su propia fuerza bruta<sup>5</sup>. En cambio, «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6) se veían mantenidas en su exclusión mediante razones *religiosas*: eran «impuros» o «gentes que no conocen la Ley y [por eso] están bajo la maldición de Dios» (Jn 7,49). Esto significa que, aunque Jesús no estaba en absoluto con los cálculos interesados de los romanos, menos aún estaba con el racismo religioso de los israelitas.

Jesús fue profundamente judío: muchos autores lo han descubierto hoy así. Pero no pensó que pudiera convertir su ser judío en un privilegio o motivo de superioridad. Por eso hay en su vida gestos germinales que universalizan su judaísmo (yo añadiría que precisamente así lo hacen más profundo) y que chocan con la mentalidad nacionalista de muchos de sus oyentes: antes de ser judío o geraseno, judío o sirófénico, judío o romano... el hombre oprimido es una contradicción a la Paternidad de Dios que adviene como Reino. Esto era muy difícil de entender tanto para los fariseos como para los zelotes. Pero, en definitiva, creo que es exacto el juicio sociológico de G. Theissen: «el movimiento de la resistencia radicalizó los preceptos religiosos de modo distinto que el movimiento de Jesús, mientras que los preceptos sociales más bien los relajó»; y el movimiento de Jesús, al revés<sup>6</sup>.

Claro está que Jesús nunca fue pro-romano; a los romanos parecen aludir las célebres palabras contra los poderosos de las naciones que oprimen y, encima, se hacen llamar bienhechores (Lc 22,25); y tanto Pilatos como Herodes, al que llamó públicamente «zorro», tuvieron con él menos éxito que con los saduceos o fariseos. Pero Jesús tampoco toleró las inconsecuencias de éstos, que utilizaban el patriotismo o la moderación, según les sirvieran para enmascarar su propio poder.

Bien expresiva de ello es la coalición de los mayores enemigos de Herodes (los fariseos) con los partidarios de Herodes (o hero-

dianos) para presentar la cuestión del tributo al César<sup>7</sup>. En la pregunta se espera de Jesús, probablemente, o bien una respuesta de tipo zelote que dé ocasión para prenderle, o bien una respuesta pro-romana que le quite prestigio ante el pueblo. La respuesta de Jesús tiene algo de sarcástica, porque dejará unidos para siempre, estructuralmente, a aquellos enemigos aliados coyunturalmente contra él. Pero, en realidad, no pretende dar ninguna enseñanza profunda sobre moral tributaria ni sobre las relaciones entre religión y política, como tantas veces se ha buscado en ella. Si se toma así, la respuesta de Jesús es una evidencia de esas tan generales que resultan inaplicables: dad a Dios lo que es de Dios, naturalmente. Pero resulta que «lo del César» también es de Dios, como habían explicado muchas veces los judíos a propósito de la propiedad de la tierra. Y hasta lo que es «de Dios» resulta ser también del César, al menos desde una visión del Creador que pone el mundo en manos de los hombres.

En realidad, la respuesta de Jesús es una respuesta personal (*ad hominem*) que sólo quiere desautorizar a los que le preguntan, como muestra el calificativo que Jesús les dirige: ¿por qué me tentáis, hipócritas? Si os estáis enriqueciendo en un Templo hecho por Herodes y con un dinero que lleva la imagen del César<sup>8</sup>, entonces no tenéis derecho a preguntar nada de eso.

Y, generalizando: toda riqueza que no se da a Dios es riqueza que lleva esculpida la imagen del César; y ésa no hay por qué negársela al César. Si —como afirman en otro lugar los evangelios— los fariseos eran «amantes del dinero», debieron de comprender aquí lo que Jesús les decía en aquella otra ocasión: que Dios conocía muy bien su corazón (cf. Lc 16,14.15).

La gran pregunta por la cuestión nacional, por tanto, se veía desautorizada desde Jesús, llevándola al terreno de la riqueza: ¿de qué servía un mesías que libraba a los judíos de los romanos, si no libraba a muchos de esos judíos de sus propios hermanos? En cambio, la confrontación con el imperio romano está más presente en la vida de los primeros cristianos que en la de Jesús, aunque de una manera comprensiblemente críptica. Y aún más que al hecho impe-

5. Y, en todo caso, esa ideología del «destino manifiesto», que no es moderna, sino tan antigua como los imperios: «te regere imperio populos romanae, memento», escribía Virgilio en *La Eneida*: «recuerda, romano, que tu naturaleza es imperar sobre los pueblos»...

6. G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús: el nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979, p. 77.

7. Mt 22,15.16 y Mc 12,13. Marcos presenta antes la coalición de fariseos y herodianos (3,6).

8. Lo dicho en el capítulo anterior nos permite atisbar que en Galilea no era exactamente así.

rial, se dirige también contra la fundamentación religiosa del imperio mediante la divinización de los césares. No sólo en el Apocalipsis, sino en la radicalidad paulina de que los cristianos no tienen más que «un solo Señor» (1 Co 8,6), o en la frase que Juan pone en labios de los judíos: «no tenemos más rey que al César» (19,15). La frase puede no ser histórica; pero Juan quiere decir que los cristianos no tienen otro rey más que a Jesucristo, porque todo otro «reinado» que no sea el de Dios acaba crucificando seres humanos<sup>9</sup>.

Vamos, pues, nosotros a considerar separadamente los dos frentes enunciados del combate de Jesús: los ricos y la justificación religiosa de la riqueza privada. Después, en un último apartado, añadiremos algunas observaciones sobre la conducta de Jesús en este combate.

## 2. Contra los ricos

*«Jesús ha desenmascarado todo el poder alienante que se encierra en las riquezas; para Jesús las cosas materiales son buenas, y los hombres deben disfrutarlas como un regalo de Dios. Precisamente por eso, Jesús va a condenar duramente a los ricos y maldecir a los hombres que acaparan y poseen más de lo que necesitan para vivir, sin preocuparse de sus hermanos»*

(Carta pastoral de los obispos vascos [Cuaresma de 1981]:  
«Los pobres, interpelación a la Iglesia», 19).

Lo que vamos a decir en este capítulo como enseñanza de Jesús se puede resumir así: *la riqueza es idolatría, y por eso hace imposible la salvación*. Es idolatría porque Dios es Justicia, y la riqueza es injusticia. Y hace imposible la salvación porque el ídolo no salva nunca. Vamos a verlo por pasos.

9. Ver lo que diremos en el capítulo 12 al hablar de la oración cristiana.

## 2.1. La riqueza es idolatría

*«Las riquezas despiertan en nosotros la necesidad insaciable de tener siempre más... Jesús ha visto, con profundidad... que el rico corre el riesgo de ahogar los deseos de libertad, justicia y fraternidad que nacen desde lo más hondo de todo hombre»*

(Carta pastoral de los obispos vascos, 20).

### 2.1.1. Dios y el dinero

«No podéis servir a Dios y a Dinero» (Mt 6,24)<sup>10</sup>. Esta formulación alcanza en la raíz a una mentalidad como la saducea, que se pretende religiosa y actúa religiosamente. Es, además, una formulación muy precisa, porque en la idolatría, o el servicio del dios falso, se da muchas veces la absolutización (y por eso «falsificación») de una verdad parcial: algo que podía ser simple mediación de Dios (como es la creación) acaba por suplantarla.

Así, por ejemplo, en toda la Biblia la abundancia es presentada muchas veces como señal de la obra y el don de Dios. Este dato está suficientemente adquirido en la teología bíblica: «esta riqueza comunitaria se consideraba como una bendición y un don de Dios (Gn 12,16; 24,35; 26,12-14)»<sup>11</sup>. Pero la riqueza, en cuanto apropiación excluyente de la abundancia, es para Jesús un ídolo: alguien a quien «se sirve» (o se adora) como a Dios.

Por eso es imposible servir a Dios y a la riqueza. Y por eso, en la formulación de Jesús que acabamos de citar, el dinero está personificado: lo de «no podéis servir a Dios y a *Mammón*», se dice como nombre propio y sin artículo (ahora mismo hablaremos de esta palabra). La forma dualista de plantear parece de origen claramente esenio; pero, en vez de hacer la contraposición entre Dios y Belial, como los esenios, Jesús la hace entre Dios y *Mammón*. La riqueza, pues —en cuanto apropiación discriminadora—, es algo de lo que el hombre «cuelga» su corazón, y en este sentido la sitúa Jesús

10. El evangelio apócrifo de Tomás (47) añade: «no es posible que un hombre monte dos caballos o que tense dos arcos; y no es posible que un siervo sirva a dos señores, o bien honrará a uno y ofenderá a otro».

11. M. GESTEIRA, en *Corintios XIII* (1980) p. 310. (Subrayado del autor citado).

entre ese tipo de «tesoros» en los que se vuelca *la totalidad* («el corazón») del hombre<sup>12</sup>.

Lucas formula exactamente esto mismo cuando afirma que el rico es «maldito» porque el dinero es necesariamente «su consolación» (Lc 6,24); por eso vincula la riqueza a la palabra más importante del Nuevo Testamento: a la palabra *fe*, o fidelidad: la riqueza es algo en lo que se cree como en Dios<sup>13</sup>. Por eso, también, Jesús define la actitud del hombre frente a la riqueza con esa expresión tan característica de la falsa entrega humana: la «avidez», que, a pesar de todo, se dirige a dioses que no pueden dar la vida<sup>14</sup>.

Y no cabe aquí el clásico recurso ideológico a una pobreza «espiritual», que sería la posesión sin avidez, pues Lucas presenta claramente la frase sobre el tesoro y el corazón como *motivo del mandato de vender lo que se tiene* y entregarlo a los pobres; y Mateo como motivo del mandato de no acumular<sup>15</sup>. La pobreza espiritual no consiste, pues, en «tener sin avidez», sino en un modo de actuar: en vender lo que se tiene y entregarlo o, al menos, en no acumular. Más adelante volveremos sobre esto<sup>16</sup>.

Y una última observación que tiene que ver con lo antes dicho sobre el doble combate de Jesús. La tradición ha señalado muchas veces que la razón de este carácter idolátrico de la riqueza en cuanto abundancia privatizada es la estrecha *vinculación existente entre riqueza y*

12. «No atesoréis tesoros en la tierra (= riquezas)... porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón»: Mt 6,19-21. La palabra *leb* (corazón) alude al hombre en su dimensión más profunda, que es la que se relaciona con Dios, frente al cuerpo, que lo designa en cuanto capaz de relacionarse con los demás, y el «alma», que define el carácter racional o ético de esa relación.
13. Cf. Lc 16,11,12: Si no os mostrasteis fieles (que cabría parafrasear: si no os mostrasteis creyentes) en el dinero injusto (al que a continuación llama «lo ajeno»), ¿quién os confiará los bienes verdaderos (que el verbo siguiente llama «lo vuestro»).
14. Lc 12,15: «Guardaos de la avidez, porque, aunque alguien nade en la abundancia, sus bienes no le darán la vida».
15. Lc 12,32,34: «vended vuestras haciendas y dad limosna... porque donde está vuestro tesoro, allí también estará vuestro corazón».
16. Sobre la intelección de la pobreza espiritual en la tradición cristiana (contraria a esa escapatoria del poseer con el corazón despegado), véanse los textos que cito en la obra-antología *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*, Barcelona 2006<sup>3</sup>, textos de san Anselmo y san Bernardo, entre otros.

*poder*. Este es un rasgo de nuestra psicología que vale tanto para hace veinte siglos como para hoy. La riqueza es puerta de entrada en esa dinámica de apropiación del tener-placer-poder, en la que el Nuevo Testamento ve la raíz de todo mal o de todo pecado<sup>17</sup>: pues el dinero no es solamente un medio particular para un fin particular, sino un medio «universal» con el que se puede disponer prácticamente de todos los demás medios. Por eso los ataques de Jesús a la riqueza o a los ricos van siempre acompañados de alusiones y ataques, a veces muy concretos, contra quienes ocupan posiciones de privilegio: los que aman los primeros puestos o ser saludados en las plazas y ser llamados «señor» o «maestro» (cf. Mt 23,6,7 y paralelos).

### 2.1.2. El dinero injusto

*«Según toda la tradición bíblica, esta riqueza de algunos existe a costa de la pobreza de otros. En definitiva, hay pobres porque hay ricos... Jesús no se preocupa tanto por el origen injusto de las riquezas cuanto por el hecho mismo de su posesión. Su denuncia es más profunda y radical: mientras siga habiendo pobres y necesitados, la riqueza acaparada y poseída sólo para sí es un obstáculo que impide el Reinado de Dios, que quiere hacer justicia a todos los hombres. Por eso Jesús la condena»*

(Carta pastoral de los obispos vascos, 19).

Si el anterior era un juicio específicamente religioso, este otro podemos calificarlo como un juicio simplemente humano. Jesús llama a la riqueza «riqueza injusta» (Lc 16,9)<sup>18</sup>.

El giro expresivo de esta frase —*mamonâ tês adikias*— es un genitivo hebreo que equivale al adjetivo: riqueza de injusticia es lo mismo que riqueza injusta. Este calificativo lo presenta Lucas como premisa de la que se deduce la conclusión de nuestro apartado anterior: que no se puede servir a Dios y a la riqueza<sup>19</sup>.

17. Cf. 1 Jn 2,16 y también 1 Tim 6,10: «la raíz de todos los males es el afán de dinero», que se repite en Policarpo 4; Tertuliano (*De patientia* 7,5) Clemente Alejandrino (*Pedagogo* 2, cap. 3).
18. Como se dice dos versos más abajo, en Lc 16,11: «el injusto dinero».
19. Lc 16,13, ahora ya sin calificativo de injusta.

Y estas observaciones lingüísticas elementales nos ponen ya en la pista de que el adjetivo «injusta» es simplemente calificativo, no especificativo. Jesús no habla de aquellas riquezas particulares que sean injustas (como si otras no lo fuesen), sino de la riqueza que es toda ella injusta<sup>20</sup>.

Una segunda consideración nos la sugiere la palabra intraducida *mammôn*, para designar la riqueza privada. Su presencia en arameo en los evangelios nos remite muy directamente a un contexto palestino. No traducida, queda como palabra extraña –quizá por el recuerdo de Jesús–. Y ya hemos dicho que, al quitarle el artículo, queda además personificada, como si fuera el nombre de uno de esos falsos dioses (Baal, Moloch...) que pueblan la tradición bíblica. Los lingüistas enseñan que el término *mammôn* proviene de la misma raíz semita que la palabra amén. Y otra vez esta explicación vale más que mil teologías: el «amén» define la actitud del hombre frente a Dios y de Dios ante el hombre: la fidelidad de Dios para con el hombre, que engendra la seguridad del hombre en Dios. El *mammôn* es, pues, simplemente, un falso amén: una falsa seguridad religiosa. Y por eso, por falso, es injusto. Estamos otra vez, pues, en el tema de la idolatría.

Y el círculo se cierra por todas partes: precisamente por ser idolatría, la riqueza no hace crecer al hombre, sino que lo destruye: el ídolo es siempre creador de muerte. Sólo el Dios verdadero es fuente de humanidad y de vida. Como afirma la parábola del rico insensato, la riqueza no hace al hombre «rico frente a Dios» (Lc 12,21), ni tampoco le hace crecer como hombre; por eso el rico es

20. Así traduce la Biblia de Jerusalén y así leía, por ejemplo, Clemente Alejandro, quien usa este texto para argumentar que toda riqueza es injusta; por eso es legítimo entregar hasta el dinero más «digno» (*Quis dives salvetur*, 31). Esa era la mentalidad veterotestamentaria, como pone de relieve el salmista: «así son los malvados: siempre seguros, acumulan riquezas» (72,12). También la literatura piadosa musulmana atribuye a Jesús este espléndido dicho sobre las riquezas: «se toman de manera no lícita, y se dice que fueron tomadas de manera lícita; no se fundan en un derecho, y se dice que se fundan en un derecho; y distraen de la presencia del Dios Altísimo (M. ASIN PALACIOS, *Logia et agrapaha Domini Iesu apud moslemicos scriptores* [citado], p. 379). Y poco después: «vestidos lujosos, corazón petulante». Aunque, históricamente hablando, no hay argumentos para atribuir estas últimas palabras a Jesús, sí que reflejan qué recuerdo había quedado de su enseñanza en muchas comunidades cristianas antiguas.

simplemente un «necio» (Lc 12,20). Importa notar que no es la amenaza o la posibilidad de una muerte próxima lo que permite llamar «necio» al protagonista de esta parábola, pues ante esa amenaza quizá sería sensato decir aquello de «disfruta mientras puedas». Pero la parábola de Jesús no es sapiencial, sino escatológica<sup>21</sup>; es el juicio de Dios, futuro pero inminente y ya en acción; lo que convierte la confianza de este hombre en estupidez.

### 2.1.3. Reflexión sobre este apartado

Erich Fromm ha puesto de relieve el paralelismo existente entre el concepto moderno de «alienación» y el bíblico de «idolatría». Para la Biblia, la idolatría no es sólo adorar «muchos dioses» sino, sobre todo, adorar «la obra de las propias manos»<sup>22</sup>. Por eso, si en el mundo en que vivimos un cristiano quiere tomar en serio la concepción que tenía Jesús de la riqueza, se verá obligado a afirmar que los verdaderos templos de ídolos, donde su presencia puede significar apostasía o sacrilegio, no son meramente las mezquitas ni las pagodas o los espacios presuntamente sagrados de otras confesiones. Más bien se les debe designar con los nombres de Somosaguas, o de La Moraleja, o de cualquiera de aquellas calles públicas de Ne-guri en las que se lee: «Calle particular. Prohibido el paso»...

Y habría que añadir, por más que no guste, que no es meramente «marxista», sino que es radicalmente jesuánica, la cita que hace Marx en el primer libro de *El Capital* cuando, tras un complicado análisis económico, empalma dos frases del Apocalipsis y concluye: «ellos se ponen de acuerdo y le dan su poder y su fuerza a la Bestia. Y que nadie pueda comprar ni vender, sino el que tenga el sello, el nombre de la bestia o la cifra de su nombre»<sup>23</sup>. La riqueza es, efectivamente, la Bestia del Apocalipsis. Esto es enormemente jesuánico, no sólo por la cita bíblica. Y el sello, el nombre y la cifra de la Bestia pueden escribirse hoy con las siglas de cualquier multinacional.

Decir todo esto a gentes como los saduceos, que apelaban a Dios para justificar su riqueza y su honorabilidad, no debía de re-

21. Cf. J. JEREMÍAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella (Navarra) 1970, 202,203.

22. Cf. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1964, 105-106.

23. *MEW* 23, 101. Las frases del Apocalipsis están en 13,17 y 17, 13.

saltar muy tolerable. Se comprende, pues, la necesidad de «pillarle en alguna palabra» (Mt 22,15; Lc 20,20) y el envío de legados a seguirle o expiarle.

## 2.2. La riqueza imposibilita la salvación

*«La riqueza endurece a los hombres y los insensibiliza a las necesidades de los demás... Aunque viva una vida piadosa e intachable, algo esencial le falta al rico para entrar en el Reino de Dios. Algo falla en nuestra vida cristiana cuando somos capaces de vivir disfrutando y poseyendo más de lo necesario, sin sentirnos interpelados por el mensaje de Jesús y las necesidades de los pobres»*

(Carta pastoral de los obispos vascos, 20).

Sólo si las cosas son como acabamos de exponer, se comprende la increíble consecuencia que sacó Jesús de ahí y que, por increíble que parezca, está en los evangelios con una literalidad estremeceadora y muy difícil de camuflar con subterfugios: *la riqueza imposibilita la salvación*.

El pasaje del joven rico ha sido conservado de manera bastante homogénea por los tres sinópticos<sup>24</sup>. Y se ha conservado así porque responde a una práctica que estaba viviendo la comunidad primera: por poner un ejemplo, Hch 4,36 nos cuenta que Bernabé había vendido sus tierras y entregado el importe de la venta<sup>25</sup>. También va en esa misma dirección el de Ananías y Safira, en el capítulo siguiente, prescindiendo ahora de la exégesis que merezca por su extrañeza; pero la brutalidad del castigo es un modo pedagógico de hacer comprender al lector *la seriedad de la mentira en cuestiones de reparto de riqueza*.

Y la seriedad de la enseñanza de Jesús viene subrayada por la reacción de los discípulos ante la comparación de la salvación del rico con la entrada del camello por el ojo de la aguja: «¿Quién puede salvarse entonces?». Pero lo más sorprendente es que Jesús no responde aquí como en otros momentos: «los escogidos son po-

cos», o «la puerta es estrecha», apelando al esfuerzo humano. De modo más intolerablemente radical, Jesús responde que nadie (puede salvarse). La puerta no existe; es un simple ojo de aguja, y pasar por él es imposible para los hombres.

Ante tamaña afirmación, la paciencia de los saduceos debió de constatar que estaba llegando a su límite, como le ocurrirá probablemente también a más de un lector hoy. Porque, como observa el *Comentario Bíblico San Jerónimo* al explicar este pasaje, «el decir que es posible para Dios no significa que mediante un milagro le sea posible al rico retener sus riquezas y, además, salvarse; significa que Dios hace posible *la renuncia a las riquezas*, que al hombre le parece imposible»<sup>26</sup>.

Sin esa renuncia «es imposible que el rico se salve». Y no por una especie de legalismo de la pobreza, pues nada sería más contrario a Jesús que cualquier forma de salvación por la Ley. Es imposible por la dinámica fatal a que somete el ídolo: la riqueza impide crecer, ahoga toda semilla del Reino (Mt 13,22). *La «seducción de la riqueza» es el prejuicio que impide que entiendan a Jesús todos aquellos a quienes no les falta ni capacidad para entender ni raigambre humana* (como los oyentes de Mt 13,19,21). Lucas confirma esta interpretación mateana cuando advierte que el rico no escuchará ni a un muerto que resucite para avisarle (Lc 16,30,31). Así lo constataba hace años un agudo humorista catalán: «Hasta ahora, la sentencia evangélica de que es más difícil la salvación de un rico que el paso de un camello por el ojo de una aguja ha preocupado mucho más a los camellos que a los ricos»...

¿Por qué? La razón de esta imposibilidad de que el rico se salve es bien sencilla: la riqueza «*salva*» a *corto plazo*, aunque pueda destruir a largo plazo porque no sacia. Otro dicho musulmán atribuye a Jesús esta frase: «El que busca el mundo es semejante al que bebe agua del mar; cuanta más agua beba, tanta más sed tendrá, hasta que el agua le mate»; y también: «el resplandor de las riquezas destruye la luz de vuestra fe»<sup>27</sup>. Esta experiencia es enorme-

26. Vol III, p.251. Prescindamos ahora de la posibilidad, ya comentada en otros sitios, de traducir «soga» en lugar de «camello», pues la palabra aramea es la misma. La alusión a la soga es más lógica en un mundo de pescadores; y la hipérbole no es tan exagerada como la del camello, que, por su misma desmesura, quita fuerza a la afirmación de Jesús.

27. Cf. M. ASÍN PALACIOS, *op. cit.*, 378 y 403.

24. Mt 19,16-26 y paralelos.

25. Así argumenta G. THEISSEN, *op. cit.* (en nota 6), p. 17.

mente real en cualquier situación de desigualdad social, donde el rico se siente salvado por tener recursos, y donde se palpa cómo el ser pobre es no tener apoyo, no poder.

De ahí se deduce que la pobreza de espíritu sólo podría entenderse como mero «desprendimiento del corazón» en situaciones de igualdad social. Mientras que en situaciones de desigualdad es tan imposible que un rico sea pobre de espíritu como enhebrar una aguja con una sogá marinera. Porque si la riqueza parece salvar, entonces la salvación ya no es el Reinado de Dios. Se confirma así la alerta dada en la nota 16 contra la falsa intelección de la «pobreza de espíritu». Más adelante volveremos sobre ello.

Y todas estas reflexiones nos abocan otra vez a una conclusión o aplicación a nuestros tiempos que no quiere ser demagógica, sino obedecer a la fidelidad evangélica. Si miramos a la Iglesia de hoy, da la impresión de que lo fácil es que los ricos se salven: ellos tienen entrada en la Iglesia, y a veces lugares reservados, y apelan a ella (o al menos a sus jerarcas) como a su justificación trascendente. La doble medida que suelen encontrar en la jerarquía eclesiástica (sobre todo en la romana) las causas que se apoyan en la fuerza de los ricos y aquellas que obedecen al clamor de los pobres es quizás el más grave escándalo de la Iglesia de hoy. En el nombre de Dios, por consiguiente, no hagamos entre todos una Iglesia de la que se pueda decir: «¡Qué difícil es a los pobres entrar en la Iglesia de hoy...! Más fácil es que pase un camello por el ojo de la aguja que el que los pobres se encuentren en casa en la Iglesia de hoy»...

«Vende lo que tienes y hazlo llegar a los pobres». Extraña profundidad la de esta frase, que viene a decir simplemente: *la única forma de administrar la riqueza es repartirla; y al repartirla se hace el hombre fiel (creyente) y recibe lo más verdaderamente suyo*. ¿Qué diría entonces Jesús de todos los que arrojaron al paro a millones de hermanos porque si no, carecían de incentivo para invertir?

Finalmente, todo lo expuesto puede hacer que surja la pregunta inevitable: ¿quiénes son los ricos? En mi humilde opinión, hay que responder que ésa no es necesariamente una pregunta interesada, como la de Pilatos cuando preguntaba qué era la verdad. Pues las palabras «rico» y «riqueza» son *palabras graduales*; nuestro mismo lenguaje distingue a veces entre acomodados, ricos, muy ricos y riquísimos o multimillonarios. Las palabras de Jesús, evidentemente, se dirigen en primer lugar a estos últimos: a esas diez pri-

meras fortunas del mundo cuyo patrimonio es superior a la suma de la renta nacional de los 55 países más pobres. Al uno por ciento de los habitantes de los Estados Unidos que disponen de un patrimonio superior al de 170 millones de norteamericanos; a los ejecutivos que hace cuarenta años ganaban ya 20 veces más que un empleado medio, pero hoy ganan 364 veces más<sup>28</sup>; a los banqueros que cobran al marcharse una indemnización o una pensión de cinco millones de dólares; a los deportistas que llegan a ganar mil euros a la hora<sup>29</sup>... Ellos son, sin duda, los primeros destinatarios de lo expuesto aquí. Lo cual no significa que todos los demás, en proporción a la situación de cada cual, no quedemos también afectados por las palabras de Jesús. Pero es de esa riqueza, estrictamente dicha, de la que vale la conclusión de este apartado: allí donde existe (esa) riqueza, no puede haber paz.

### 3. Contra la utilización ideológica de la religión

*«Esta ceguera cruel es el riesgo que amenaza siempre al que vive disfrutando del bienestar; sin preocupaciones ni aprietos económicos...».*

(Carta pastoral de los obispos vascos, 20).

28. Datos de J. VIDAL-BENEYTO; «La abominación que no cesa», en *El País*, 12 de septiembre de 2009, p. 27.

29. Y para seguir con la enumeración, léase este párrafo de Marta ZECHMEISTER: «Las víctimas indefensas siguen siendo presas del cinismo de quienes son responsables de las especulaciones de bolsa, del cambio climático y del negocio de los agrocombustibles. En la cumbre de julio del 2009, el G-8, el club de las naciones industrializadas más ricas, ha prometido a los países pobres veinte mil millones de dólares para promover la agricultura. Sin embargo, promesas semejantes en el pasado no dan para mucha esperanza. A pesar de solemnes afirmaciones, no aumentó la ayuda, sino que fue drásticamente reducida. Y, en cualquier caso, hay que comparar —y no olvidar— los veinte mil millones de dólares para combatir el hambre con los trescientos mil millones que ya han sido gastados para salvar un sistema financiero en bancarota. En lugar de conversión, seguimos en la cosmética del sistema» (*Revista Latinoamericana de Teología* 77 [2009], p. 133). A pesar del lugar de donde las tomo, esas palabras son de una persona de nuestro primer mundo y, significativamente, el título del artículo del que proceden era «El precio de la verdad». Convendrá sumar estos datos a los que daremos en el capítulo 4, al hablar de la lucha por la justicia como acción exorcista del momento.

Todas las situaciones de desigualdad y de privilegio necesitan una justificación ideológica. Los hombres no somos aún tan malos ni tan sádicos: no nos atreveríamos a defender esas situaciones si las llamáramos por su nombre. Y esa justificación ideológica resulta tanto más fácil por cuanto hay ocasiones en las que es válida. Quiero decir que hay cosas que, en un momento dado, no son históricamente posibles o serían contraproducentes. Y las imposibilidades reales suministran pseudoargumentos fabulosos para que desoigamos los imperativos de lo ya posible. Para decirlo de manera gráfica: implantar una tasa sobre las transacciones financieras puede ser algo muy complicado. Pero no es más difícil que tratar de limpiar el océano tras el desastre del petrolero en la zona norteamericana del golfo de México; y, sin embargo, esto último se intenta desesperadamente, mientras que aquello se deja pasar una y otra vez.

Por lo general, estas falsas justificaciones ideológicas echan mano siempre de los valores más sagrados de cada sistema y de cada contexto social para camuflar las diversas formas de opresión del hombre por el hombre. En una sociedad confesional y teocrática, como la Palestina de Jesús, el recurso a Dios para justificar la opresión injusta es una tentación casi invencible: el nombre de Dios, que en la Biblia es el «creador del pueblo», se convierte así, efectivamente, en el «opio del pueblo», porque otros lo han convertido antes en el sello de su fortaleza («*In God we trust*»)... Esto ocurría en la sociedad palestina que hemos descrito en el capítulo anterior, si bien al lado de otros usos y leyes con claro sentido de justicia, que también hemos reconocido.

Y bien: esta utilización de Dios contra la justicia es de las cosas que menos puede tolerar Jesús, quizá porque Él vivía exclusivamente de la experiencia de un Dios-Padre que es el único que hace justo al hombre, como luego dirá San Pablo. La crítica de Marx contra la religión como superestructura ideológica justificadora de la injusticia social (aunque no otros aspectos de esa crítica) ya había sido adelantada por Jesús 19 siglos antes. Y las palabras del Señor son aquí no sólo más duras que las de Marx, sino más duras que las que Él mismo había dirigido a los ricos y que hemos visto en el apartado anterior. La palabra de Jesús cobrará aquí tonos literalmente inusitados, por cuanto la hipocresía y el atentado al nombre del Padre le hieren en lo más íntimo.

### 3.1. La religión encubridora de injusticia

Que la religión pueda ser opio en el sentido dicho es cosa que no debería extrañar a nadie: no es más que el reverso humano y el riesgo del hecho de que puede ser fuerza y consuelo. Si no fuera esto, tampoco podría ser aquello. Y la tradición bíblica ya había previsto esa posibilidad degeneradora cuando prohibía tajantemente «tomar el santo Nombre de Dios en vano».

En los evangelios hay por lo menos un par de expresiones que denuncian este uso encubridor y tergiversador de la religión. Una sería la frase de Mateo «anular la palabra de Dios por medio de enseñanzas propias» (Mt 15,6); y otra, la cita de Is 29,13: «tributar a Dios un culto vacío que ampara enseñanzas y prácticas meramente humanas» (Mc 7,6.7). Ambas fórmulas han sido acuñadas a propósito de una costumbre muy concreta, realizada y propugnada por los escribas fariseos: la del *Corbán* u ofrenda, según la cual lo que se debía a hombres necesitados (que, además, son los propios padres) es declarado ofrenda a Dios, y así se dispensa uno de dárselo a ellos. Jesús denunció esta práctica para responder al escándalo de los escribas y fariseos porque sus discípulos comieran sin purificarse las manos. A nosotros ahora ya no nos interesa la cuestión ritual, pero sí la manera de argumentar de Jesús.

Lucas no ha conservado el término «Corbán», quizá porque, al ser palabra hebrea, ya no le interesa. En cambio, ha endurecido la composición de lugar, puesto que, según él, Jesús habría proferido esta denuncia de la falsa religión, no en respuesta a una pregunta genérica de escribas y fariseos (versión de Marcos y Mateo), sino sentado a la mesa durante la comida con un fariseo que le habría invitado (Lc 11,37ss.). Si no existiera la sospecha vehemente de que se trata de un procedimiento redaccional, típico de Lucas<sup>30</sup>, valdría la pena preguntarse lo que debió de pensar aquel fariseo anfitrión acerca de la educación y el sentido de la oportunidad de Jesús; quizás ese pensamiento le dispensaría de examinar las verdaderas razones por las que él le había invitado.

Pero dejemos las cábalas y veamos más concretamente en qué consiste la ideología desenmascarada del «Corbán». Se trata de una palabra frecuente en el Antiguo Testamento (39 veces en el Levítico

30. Ver. por ejemplo, Lc 7,36ss; 15,1ss.

co. 38 en Números, 2 en Ezequiel...), así como en el judaísmo rabínico. Su significado había ido evolucionando de la forma siguiente:

En su origen, «Corbán» designa la víctima que se ofrece a la divinidad o al santuario; y, por primitivo que sea este uso, implica una actitud de generosidad: el hombre se priva de alguno de sus bienes para ofrecerlo a Dios. De ahí pasa a significar cualquier tipo de don. Luego pasa a designar las propiedades del Templo<sup>31</sup>. Y finalmente, de manera más genérica, un voto o promesa, quizá todavía no cumplida, pero que convierte en intocable y en propiedad del Templo el objeto al que se refiere la promesa<sup>32</sup>.

Así se adivina ya la teología contra la que clama Jesús en nombre de su Dios: bastaba un voto para que quedara sin efecto uno de los más elementales deberes de justicia, como es el dar a los padres o a la esposa lo que necesitan. El abuso que denuncia Jesús no tenía por qué deberse a una mala intención del votante. Los escribas sostenían que el voto seguía vinculando aunque hubiese sido hecho en un momento de rabia o de encono: su estrecho legalismo no entendía que Dios no había dado la Ley por su propio bien, sino por el bien de los hombres.

Jesús grita, por tanto, *contra la posibilidad de que el dar algo a Dios sea utilizado para eludir los más elementales deberes para con los hombres*<sup>33</sup>. Y la iglesia primera había entendido esto muy bien, cuando calificaba como ofrenda a Dios, no lo que se daba al culto o a la Iglesia, sino lo que se daba *a los pobres*: la limosna. Cipriano llama a la limosna, precisamente, «Corbán»<sup>34</sup>. Con esto ya se ve que se ha reconvertido en un cien por cien el significado de la palabra, siguiendo la inspiración de Jesús.

En esta misma línea, y según Marcos, Jesús da un trallazo público a los respetados escribas, porque «devoran las casas de las viudas mientras fingen entregarse a largos rezos» (Mc 12,40). Probablemente, y por lo que hemos visto en la primera parte, no se trataría de un gran expolio, pues dichas viudas no debían de ser muy

31. Así se usa en el texto griego de Mt 27,6.

32. Ver: J.D.M. DERRETT, *Jesus' Audience*, London 1973, p. 69.

33. Tema que reaparece en Lc 10,30-37; Mt 25,40.

34. *De opere et eleemosynis*, 15. Cipriano no habla por hablar, puesto que, según informa su biógrafo Poncio, siendo ya catecúmeno «vendió sus bienes y destinó casi todo el importe a garantizar el sustento de muchos necesitados» (*Vita*, 2).

ricas. Se trataba más bien de una cierta picaresca irresponsable, o abuso repetido de hospitalidad. Pero lo que molesta a Jesús es la justificación religiosa del hecho: la apelación al rezo y la implicación de Dios en una práctica que es injusta con los hombres.

### 3.2. Prácticas morales, minuciosas o supererogatorias como dispensadoras de la justicia

#### 3.2.1. Perfeccionismo hipócrita

Cuando ya no basta el nombre de Dios, el hombre religioso dispone aún de un recurso para dispensarse de practicar la justicia: pequeñas prácticas que en buena parte son supererogatorias, pero cuyo mismo perfeccionismo y minimalidad las convierten fácilmente en un tranquilizador de la conciencia; ofrecer a Dios cosas que ni siquiera están claramente mandadas por la Ley, para dispensarse de los grandes objetivos de la Ley: la Misericordia y la Justicia que son traducciones del ser de Dios. Esto es lo que ocurría en la forma en que interpretaban los fariseos las purificaciones antes de comer, y los escribas el voto del «Corbán».

Según Mateo (23,23) y Lucas (11,42), Jesús formula así esta acusación: «pagar diezmos por la menta o el comino, ignorando el justo juicio y la misericordia». Y, además, es extremadamente matizado en su veredicto: bien está que alguien llegue hasta esos detalles, con tal de que no sea a costa de olvidar lo fundamental. Pagar diezmos nunca puede ser una excusa para no dar a los pobres lo que se les debe (Lc 11,41-42). Como ocurre con tantos salarios bajos, compensados con la donación de alguna iglesia, alguna capilla o alguna joya para la Virgen (que nunca llevó joyas). Esto es, simplemente, «limpiar lo exterior de la copa y del plato dejando el interior lleno de rapiña y perversidad», protestará el Jesús de Lucas (13,39-40). En este sentido, Jesús se permite despreciar la limosna dada al Templo por los ricos, aun cuando sea abundante: tanto Marcos como Lucas hacen notar, en el episodio de las monedas de la viuda, que los que habían echado dinero antes que ella «eran ricos» (Mc 12,41; Lc 21,1). Yo no sé si nuestra Iglesia, deslumbrada o amordazada tantas veces por los oropeles que recibe de los ricos, tiene el valor de Jesús para decirles lo poco que vale aquello.

### 3.2.2. Invalidación de toda la moral

Y quizá tendríamos que añadir que la falta de justicia invalida no sólo las prácticas piadosas, sino incluso la observancia de la totalidad de la Ley. Así parece deducirse de la escena del joven rico, sobre todo en la versión que nos ha dejado de ella el evangelio apócrifo de los nazareos y que vale la pena comentar algo más despacio.

He aquí, en primer lugar, el texto de este evangelio:

«Le dijo el segundo de los hombres ricos: “Maestro, ¿qué he de hacer para vivir?” Él le dijo: “Haz lo que está mandado en la Ley y los Profetas”. El otro respondió: “Ya lo he hecho”. Él le dijo: “Entonces ve, vende lo que posees, repártelo entre los pobres y sígueme”. Entonces el rico comenzó a rascarse la cabeza, pues no le gustó nada en absoluto. Y el Señor le dijo: “¿Cómo puedes decir: ‘He cumplido lo que está en la Ley y los Profetas?’ Pues en la Ley está escrito: ‘Debes amar a tu prójimo como a ti mismo’. Y mira: muchos de tus hermanos, hijos de Abrahán, van cubiertos con harapos inmundos y mueren de hambre, mientras tu casa está cubierta de bienes y no sale de ella nada para ellos”. Y volviéndose a su discípulo Simón, que estaba sentado junto a él, le dijo: “Simón Bariona, es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que el que un rico entre en el reino de los cielos”».

Las frases subrayadas también las conoce Orígenes, que las cita en su comentario a San Mateo<sup>35</sup>. Joachim Jeremias deja abierta la posibilidad de que se trate de auténticas palabras de Jesús, apoyándose, en dos razones: que el uso de la palabra «hermano» no es el propio de la iglesia primitiva (donde se limitaba al «hermano cristiano»), sino el uso veterotestamentario de «compatriota del pueblo de

Dios»; y además, que el evangelio de los nazareos es obra independiente del de Mateo, y en modo alguno una reelaboración de éste<sup>36</sup>.

No creo que sea posible ni que valga la pena, intentar resolver estas cuestiones de autenticidad. En cualquier caso, el texto es reflejo de *la práctica concreta de algunas comunidades* primeras; y es además enormemente jesuánico, por estas tres razones: la centralidad del amor al prójimo como resumen de la Ley; la insistencia en la importancia de la limosna; y el título de «hijo de Abrahán» como fundamento de esa dignidad trascendente del hombre que no tolera el que se le reduzca a situaciones infrahumanas<sup>37</sup>. Caso de ser efectivamente palabra de Jesús, aclararía mucho el mandato que se da al rico de vender lo que tiene y entregarlo a los pobres. Pero si no lo es, no cabe duda de que sí es, al menos, una exégesis válida del pasaje evangélico.

Y vale la pena terminar citando la conclusión del comentario de J. Jeremias, porque nos introducirá a nosotros en la conclusión del presente capítulo:

«El hombre que, en esta variante de la historia del joven rico, está ante Jesús es un fariseo, el hombre piadoso que tiene buena opinión de sí mismo. Está convencido de que ha cumplido toda la Ley; no tiene nada que reprocharse; ha hecho todo lo que se puede exigir a un hombre respetable. Jesús le pone a prueba: *el salvador de los pobres le coloca ante la necesidad de los pobres*, y a la vista del más sencillo de los deberes fraternos el hombre se echa atrás completamente. Entonces Jesús se torna durísimo, con una dureza que no tienen sus palabras cuando se trata de pecadores públicos, sino con una dureza que emplea con los hombres que se tienen por piadosos, justos y respetables, por cumplidores de la voluntad divina. Se queja con amargo reproche: ¿cómo puedes decir: “He cumplido la voluntad de Dios, he cumplido con mi deber, soy un hombre respetable”?»<sup>38</sup>.

35. Igualmente San Basilio, en su homilía contra los ricos, hace una exégesis parecida del texto evangélico, prescindiendo ahora de si conocía o no la versión apócrifa: «Si es verdad lo que afirmas (que has guardado desde joven el mandamiento del amor y que has dado a los demás tanto como a ti mismo), ¿de dónde te viene tal abundancia de bienes?... El que ama al prójimo como a sí mismo no posee nada más que el prójimo... Por tanto tienes tanta abundancia de riqueza como carestía de amor» (n. 1), PG 31, 280.

36. Cf. *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 1976, p. 53 (la cursiva es mía).

37. Ver la misma argumentación en Lc 13,10-16, donde para Jesús el ser hijo de Abrahán es más sagrado que el sábado.

38. *Ibid.*, p. 56.

Este impresionante comentario nos lleva a nosotros –igual que hemos venido haciendo - a concluir este capítulo con una aplicación de lo que hemos visto a nuestro cristianismo de hoy.

### 3.3. Conclusión: de Jesús a hoy

Si nos fijamos un poco, y a la luz de lo expuesto en el capítulo anterior, podríamos decir que los ataques de Jesús expuestos en el apartado 2 se dirigían más bien a los saduceos; mientras que las críticas comentadas en este apartado 3 afectan preferentemente a fariseos y escribas, los cuales, no siendo por lo general tan ricos y sí más piadosos que los saduceos, suministraban, sin embargo, justificaciones a los ricos.

Pues bien, ¿no sucede esto mismo en la Iglesia de hoy? Lo que hoy le reprocharía Jesús a la Iglesia no es tanto una vida de riqueza opresora y de despilfarro cuanto los apoyos prestados a quienes practican tales cosas. Por eso es necesario que nosotros intentemos aterrizar antes de concluir este capítulo: como Iglesia, debemos preguntarnos muy seriamente *cuántos «corbanes» hay entre nosotros* por los que podemos falsear la palabra de Dios acogiéndonos a nuestras propias teologías.

#### 3.3.1. La unción en Betania (Mc 14,3ss)

Es curioso, por ejemplo, que la teología haya tendido a plantear el problema de la alternativa entre culto y justicia a partir del pasaje de la unción de Betania, cuando tiene en los evangelios esta protesta de Jesús contra el «Corbán», que aporta luz más decisiva sobre el tema. El pasaje de la unción en Betania no plantea el dilema entre culto y justicia. María no pretende que su pequeña locura sea un acto de culto: en todo caso, esa será una lectura posterior que hace algún evangelista para justificarla. Pero el dilema se da aquí entre dos valores humanos como son el cariño ansioso de tirar la casa por la ventana, de hacer con el amigo lo que uno no haría ni consigo mismo ni con nadie, de valorar la intensidad y la gratuidad de un momento de compañía..., entre todo eso (a lo que puede ser más dada la psicología de la mujer) y lo que podría ser un uso más racional de aquel dinero.

El pasaje tiene un valor literalmente excepcional, pero no necesariamente doctrinal: ¡ay de aquel que nunca haya cometido una lo-

cura de este tipo con algún ser querido...! Pero ¡ay de aquel que hiciera de esto su norma habitual de conducta...! Por eso Jesús acepta la «locura» o la diferente manera de ver de aquella mujer, porque sabe que brota del cariño, contra una racionalidad que no ha brotado del cariño ni del amor a la justicia, aunque parezca ampararse en ellos. La vida de cada día está llena de ejemplos parecidos. Si además, como creen algunos, Betania era una de las «casas de pobres» de los esenios<sup>39</sup>, entonces se vuelve meridiana la otra parte de la respuesta de Jesús: «a los pobres siempre los tenéis entre vosotros», frase a la que no hay que dar ningún sentido de profecía histórica.

En cualquier caso, el problema que puede haber aquí no es el de la colisión entre culto y justicia, ni entre dar a Dios o dar a los hombres.

#### 3.3.2. Nuestras falsas unciones

En cambio, yo me temo que en la Iglesia de hoy existen infinidad de prácticas en las que se usa a Dios o los valores llamados «religiosos» o «morales» como enmascaramiento teológico del imperativo evangélico de la justicia y del amor a los pobres. Prescindamos de la barbarie renacentista de castrar a los niños para dar al culto una voces más exquisitas. Muy rápidamente voy a poner algunos ejemplos de corte más bien cómico.

- a) En una de las Iglesias más ricas de Zaragoza puede leerse esculpida la frase de Mt 5,24: «deja tu ofrenda en el altar», como invitación a los fieles a depositar allí dinero.

La frasecita es una mutilación estrambótica del texto de Mateo que le hace decir exactamente lo contrario. Pues el evangelista dice que, «si al ir a presentar tu ofrenda, recuerdas que debes algo a tu hermano, deja tu ofrenda en el altar [es decir, no la presentes] y ve a reconciliarte con tu hermano» (Mt 5,23.24). Aquí se ha hecho decir a Jesús que des tu dinero al altar, al margen de si debes o no algo a tu hermano. Esto puede ser exegéticamente muy ridículo, pero moralmente clama un poco al cielo, y en nombre de Jesús hay que protestar por ello.

39. Remito otra vez al texto de B.J. CAPPER sobre las casas de los esenios, citado por dos veces en el capítulo anterior.

- b) En un folleto titulado *Cómo confesarse bien*, de la colección «Mundo Cristiano», al proponer un examen de conciencia, hablando del cuarto mandamiento, se lee en la página 41 la siguiente pregunta: «¿He procurado... ganar lo suficiente para poder tener o educar más hijos?». Cuando la gran obligación de nuestro mundo es ganar sólo lo justo, para que puedan ganar todos, aquí se convierte algo tan serio como la paternidad responsable en una excusa para poder ganar más. Tal forma de individualismo no es evangélica, aunque se proponga como materia de confesión. Sobre todo cuando luego, en el séptimo y el décimo mandamientos, el penitente busca en vano una pregunta que le interrogue sobre si ha ganado más de lo justo en un mundo tan desgarrado por el hambre, la pobreza o el paro. Luego nos quejamos de la crisis de la confesión.
- c) Más divertido todavía: conservo una vieja agenda católica editada en Caracas por el Secretariado de Cristiandad para el año 1979. La agenda contiene una máxima de vida eterna para cada día del año. Y allí, ya en el mes de enero, encontramos estas tres perlas:
- «22, lunes. San Vicente mártir. Un señor tenía una viña (Mt 20,1-7). Jesús admite la propiedad privada».
  - «23, martes. Santa Emerenciana. Un señor contrataba obreros (Mt 20,1-7). Jesús admite el uso de empleados».
  - «24, miércoles. San Francisco de Sales. Un señor debía dinero (Mt 18,23-35). Jesús admite el préstamo y el cobro de intereses».

Realmente, «¿qué bien profetizó Isaías...!», aunque haya servido de tan poco. Porque no importa que el evangelio diga, esta vez expresamente: prestad a los que no pueden devolver. Esta máxima nunca pasará a una agenda tan piadosa.

### 3.3.3. Escándalos farisaicos

Todavía un último ejemplo, que esta vez tiene que ser dolorosamente serio. Es conocido el escándalo que se orquestó hace unos años a propósito de la serie radiofónica *Un tal Jesús*. Quede claro que ahora no juzgamos la obra, que puede ser discutible, mejorable

y hasta desacertada en algún punto. Pero un elemental sentido de justicia obliga a decir que las reacciones de algunos obispos contra ella eran inenables evangélicas que la obra criticada. Sobre ésta se llegó a escribir que era «blasfema», «tan pernicioso como la literatura anticristiana de los tiempos de Hitler y Stalin», muestra «de un cáncer que pretende destruir la fe»<sup>40</sup>...

¡No sabéis de qué espíritu sois!, les diría Jesús a estos críticos (Lc 9,55), porque una reacción tan desahogada no hace sino traicionar una desesperación inconsciente que no lucha en realidad por que los cristianos crean más en la divinidad de Jesús, sino por que dejen de comprometerse por la justicia y en favor de los pobres. De seguir así, tales censores acabarían persiguiendo al mismo Jesús de Nazaret y a los evangelistas por «blasfemos»; por «no respetar a la Divinidad, mezclándola con pecadores y prostitutas»; por «amotinar al pueblo» reduciendo la justicia de Dios a la justicia social; y por irreverencia para con lo más sagrado, «quebrantando el sábado» en sus curaciones. Y no deja de ser casual que de eso mismo le acusaran los sumos sacerdotes y los ancianos de Israel. ¿No les hará pensar este detalle a esos jerarcas? Porque yo no sé que ninguno de ellos haya protestado con esa misma vehemencia cuando se le da al pueblo un Jesús afeminado que, en lugar de tener el corazón de Dios, tiene un corazón sordo, «hecho por manos humanas» como los ídolos de los paganos y que, en lugar de ser Hijo del Dios Vivo, parece más bien hijo de la idea de Dios que quisieran tener los poderosos de este mundo.

Es mejor recurrir a ejemplos ya pasados, porque ante ellos están los ánimos más tranquilos y nos permiten captar el dislate con todo su relieve. Pero el lector que conozca algunos «autos de fe» de los últimos tiempos (por ejemplo, el organizado contra el libro sobre Jesús, de J.A. Pagola) debería al menos preocuparse para que no procedamos hoy del mismo modo<sup>41</sup>.

En conclusión: el problema de la utilización de Dios en defensa de la injusticia social es tremendamente serio, aunque he preferido quedarme con ejemplos menos recientes y de carácter más bien

40. Pueden verse los testimonios en *Vida Nueva* 1.299 (24-X-1981), pp.20-21.

41. He preferido no comentarlo aquí y mantener el ejemplo antiguo, porque lo traté hace poco en el número de abril de 2010 de *2IRS* («La verdad sobre el caso Pagola»).

cómico (salvo el último de ellos). Pero basta con leer el libro de H. de Lubac sobre Proudhon<sup>42</sup> para encontrarse con una serie de textos impresionantes y estremecedores sobre lo que pensaban muchos cristianos del siglo XIX acerca de la religión como defensora de los ricos y mantenedora de la pobreza. A la luz de aquellos textos, que no son los únicos (yo tengo recogido alguno más), debemos reconocer los cristianos que la crítica de Marx a la religión como justificadora ideológica de la injusticia social no es una falsificación malintencionada: es una mera descripción de lo que muchos cristianos decían de sí mismos y del cristianismo. Y ante eso no queda sino repetir la protesta de Jesús: «¡Hipócritas!, vosotros desvirtuáis la Palabra de Dios para mantener vuestro estado de cosas». Y cobrar conciencia de que nosotros no estamos ya libres de esa crítica.

Es verdad que los hombres recurrimos a otros mil engaños ideológicos para justificar la agresividad o el libertinaje sexual. Pero nosotros sólo podemos desenmascarar esas ideologías si, a la vez, nos dejamos desenmascarar por Jesús. Dios será siempre utilizado para sostener la injusticia, que, de otra manera, no se sostendría por sí sola. ¡Y qué bueno sería que el Santo Oficio, además de invitar de vez en cuando a Schillebeeckx o a Jon Sobrino para «dialogar» (¿?) sobre algunos puntos no claros, hubiese llamado también a Roma alguna vez a Pinochet, a Videla o al general Romeo Lucas, que se decían «cristianos», para dialogar sobre algunos puntos de su cristianismo que son muchísimo más oscuros que los de Küng o los de Schillebeeckx...!

#### 4. El estilo del combate de Jesús

*«Jesús es duro con los ricos; pero su mensaje no deja de ser un mensaje de esperanza también para ellos. Por eso se acerca también a los ricos, entra en sus casas... Al rico se le ofrece un camino de salvación: compartir lo que posee con los pobres. Para Jesús, "dar limosna" no es un gesto de caridad por el que nos desprendemos de una pequeña par-*

42. Proudhon y el Cristianismo, ZYX, Madrid 1965, cap. 4: «Caridad y Justicia».

*te de lo superfluo para seguir siendo ricos. Dar limosna es el proyecto de vida de quien ha escuchado la invitación del Reino de Dios. Implica dejar de ser "rico", es decir, compartir lo que poseemos sin necesidad, con aquellos hermanos que lo necesitan»*

(Carta pastoral de los obispos vascos, 20).

Nos queda todavía un último apartado, porque hay un bloque del material evangélico que nos dice algo importante, no ya sobre las enseñanzas concretas de Jesús, sino sobre *su modo de actuar* en este punto. Creo que lo podremos tratar explicando estas tres cosas: a) Jesús fue pobre: la riqueza no iba con su estilo de vida; b) Jesús, sin embargo, fue libre: no era una especie de fariseo de la pobreza ni un resentido agresivo; y c) por eso hay también en su corazón sitio y espacio y palabras de afecto y gestos de acogida y llamada para los ricos.

#### 4.1. La riqueza no va con el estilo de Jesús

Sobre el primer punto ya hemos hecho alusiones suficientes en el capítulo anterior. Remito de nuevo al texto de J. Jeremias citado allí y en el que se señalaba que los padres de Jesús ofrecieron el sacrificio de purificación destinado a los pobres; que es auténtico el *logion* (o frase) que habla de la desinstalación de Jesús («no tiene dónde reclinar la cabeza»), y que da la impresión de que Jesús «personalmente no llevaba consigo ningún dinero». Añadamos alguna observación más.

Como ya dijimos, Jesús era hijo de albañil (Mt 13,55) y albañil él mismo (Mc 6,3), dato muy coherente, puesto que los hijos solían aprender el oficio de los padres. La de carpintero como profesión independiente no parece conocida en Palestina: lo que ocurre es que, en una civilización agraria primitiva, la profesión de albañil no es tan especializada como en la moderna cultura industrial y abarca otras mil facetas que hoy constituirían profesiones diferentes. Por eso no contradice lo que llevamos dicho el que un autor muy cercano al siglo I nos testifique que Jesús había fabricado yugos y arados<sup>43</sup>. Además, en las palabras de Jesús hay bastantes alusiones

43. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 88,8.

a la construcción; y en algunos momentos los que le acompañan piensan que se interesará por los aspectos arquitectónicos del Templo (cf. Mc 13,1). Todo parece confirmar, por tanto, que Jesús era «del ramo de la construcción».

No perteneció, pues, ni al grupo de los esclavos ni al de los mendigos, aunque en un poblado pequeño de Galilea, como era Nazaret, la profesión de albañil debía de tener una dosis de precariedad y eventualidad diversa de las mayores oportunidades que tenía en Jerusalén y que ya comentamos. Jesús abandonó además su profesión para pasar a vivir como un escriba, sin ingresos establecidos ni hijos. Como escriba, podía haber seguido con su oficio civil, pero su continua movilidad hacía esto casi imposible: a ello puede aludir la frase de que el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza (Lc 9,58). Es, pues, muy pertinente el siguiente comentario de un autor judío:

«Hay un aspecto en el que [Jesús] difiere más que en cualquier otro de sus contemporáneos e incluso de sus predecesores proféticos. Los profetas hablaban en favor de los pobres honrados y defendían a las viudas, a los huérfanos, a los oprimidos y explotados por los malvados, los ricos y los poderosos. Jesús fue más allá. Además de bendecir a éstos, se situó entre los parias de su mundo, entre aquellos a quienes los respetables despreciaban. Los pecadores eran sus compañeros de mesa, y los despreciados recaudadores de impuestos y las prostitutas, sus amigos»<sup>44</sup>.

Más aún: en Galilea, Jesús se dirige privilegiadamente al mundo rural. Ya dijimos que las grandes ciudades de Galilea figuran poco en los evangelios, lo cual es llamativo: Séforis, la capital, no aparece nunca; Cesarea, tampoco, aunque aparece repetidas veces en el libro de los Hechos; Tiberíades, casi nunca; Betsaida y Corozafín no eran de gran importancia, y por eso Jesús las amenaza, mostrando que el privilegio de los pobres (como la elección de Israel) no es algo mecánico o que dispense de la responsabilidad, y que también ellas pueden rechazarle: «si en [las grandes urbes no judías] Tiro y Sidón se hubiesen hecho los milagros que en vosotras...» (Mt 11,20,21).

44. G. VERMES, *Jesús el judío*, Barcelona 1977, p. 236.

Finalmente, y con la fina ironía de que a veces también hace gala, Jesús comenta su situación y la de los que le siguen, en un texto que también nos lo ha conservado la fuente Q (cf. Lc 7,24,25): «aquí no habéis venido a ver gente bien vestida. Pues los que visten así y se tratan bien no están aquí, sino en los palacios reales» (mansiones de Herodes o de funcionarios del imperio que Jesús también podía encontrar en su Galilea natal)<sup>45</sup>. Cuando uno piensa en la cantidad de veces que los cristianos hemos ido a las iglesias a ver «gente bien vestida», cuando uno sabe que, en un Jueves Santo pasado, un cura con gemelos de plata prohibió a una mujer la entrada en un santuario mariano porque calzaba alpargatas en vez de zapatos de tacón alto..., no puede uno menos de recordar la discreta ironía de las palabras de Jesús: «¿qué es lo que habéis venido a ver aquí?».

#### 4.2. Jesús no es un fariseo de la pobreza

«Este estilo de vida pobre (de Jesús) no está motivado por un sentido ascético o por el desprecio de las cosas materiales. Es la actuación consecuente de quien sabe que no se puede anunciar el evangelio a los pobres desde la riqueza, el poder o la seguridad»

(Carta pastoral de los obispos vascos, 23).

Según Lucas, le vemos comiendo con frecuencia en casa de los fariseos, aunque ya sabemos que rara vez terminaron bien estas invitaciones; pero Jesús vuelve a aceptar confiado la invitación siguiente. Algunos de los que acuden a pedir su ayuda (como Jairo o el centurión romano) debieron de tener una posición acomodada, pero en aquel momento estaban en situación de angustia, y ello es suficiente para Jesús (cf. Lc 7,2 y 8,40). Ya hemos comentado cómo y por qué aceptó Jesús la unción en Betania sin hacer de ello más problema, igual que en otro momento se siente dispensado del

45. En ese mismo pasaje, la referencia a la «caña agitada por el viento» la leen muchos como alusión a Herodes Antipas, en cuyas monedas aparecía una caña (cf. S. FREYNE, *Jesús, un galileo judío*, Estella 2007, p. 195). Jesús estaría, pues, haciendo alusiones muy concretas que a nosotros hoy se nos escapan: al desierto salisteis a ver a un Profeta y no al tirano que lo decapitó...

ayuno por motivos de alegría religiosa (cf. Mc 2,18-20). Si le conviene por razones pedagógicas, utiliza como material de parábola las relaciones sociales de su mundo ambiente, aun cuando no sean un modelo de justicia (cf. Mt 24,43ss). Y él mismo revoca en un momento dado los consejos que había dado de no llevar alforja (cf. Lc 22,35.36)...

Ninguna de estas conductas es una inconsecuencia; al contrario: al momento siguiente se le vuelve a ver sin tener dónde reclinar la cabeza. Pero es que una de las cosas más asombrosas de Jesús (y más difíciles de entender para nosotros) es esa maravillosa capacidad para determinar el valor y el imperativo de cada momento, inmediatamente desde Dios y desde la particularidad de aquel momento, y no mediante la mediación de alguna ley universal.

Aquí puede haber otra diferencia de Jesús con respecto al profetismo, que prolonga la que citábamos de G. Vermes en el apartado anterior. El profeta se sitúa en una postura de dureza ante los ricos. Jesús, aunque no desconoce estos acentos (como hemos visto de sobra en los dos apartados anteriores), se sitúa más bien en el tono de cercanía a los pobres. Lo que le permite una mayor libertad de acogida a los ricos es que él está ya situado de manera inequívoca, y su situación es por sí misma conflictiva.

Y, al igual que hicimos en otros momentos, este detalle nos permite una aplicación a un tema concreto de nuestro mundo: me refiero a la lucha de clases, que mejor debería ser llamada «agresión» de clases, o agresión del capital al trabajo.

Sin duda, hay en este tema una serie de juicios meramente históricos y técnicos (Marx mismo dice que él no inventó la lucha de clases). Pero —al margen de todo juicio moral— parece innegable que en la historia hubo siempre escandalosas diferencias de clase que constituyen una forma de violencia tácita, y que la única posible eliminación de esta violencia tácita ha de pasar por una *eliminación de la estructura clasista* de la convivencia humana.

Ahora bien, el cristiano que reflexiona sobre este problema no pide sólo un juicio histórico-técnico: tras constatar el dato, tiene derecho a preguntarse *cómo ha de asumirlo desde la fe*. Y parece que la fe impone la obligación de *anticipar* en todos los campos el «ya» de la Resurrección de Jesús, hoy y aquí, a pesar del constante «todavía-no» de la resurrección universal<sup>46</sup>.

En cambio, la Iglesia oficial trata de enmascarar con palabras esa agresión de clases, apelando a una universalidad *verbal* (todos son iguales ante Dios, etc.) que nunca parece implicar una universalidad *objetiva* (o sea, que todos *sean tratados igual* de hecho). Es decir, nuestro lenguaje sólo adopta una «opción de clase» cuando relega la superación de las clases para el final, sin pensar en esa obligación tan cristiana de anticipar dicho final. Sin querer, hay aquí cristianos que tienen peligro de estar más en un antiguo testamento clasista que en la «nueva era» de la Escatología de algún modo anticipada.

Y la razón de esto es clara: la *actitud* evangélica casi sólo es posible desde una *situación* evangélica. Es decir, si la Iglesia estuviese *como Jesús* en una cercanía escandalosa con los pobres, si ellos fuesen su mundo y ella fuese de veras Iglesia de los pobres, entonces sus gestos de acogida al rico, lejos de ser escandalosos, como lo son hoy tantas veces, podrían ser signos de la universalidad del designio de Dios, de lo insólito del amor a los enemigos y del futuro verdadero por el que tantos hombres han luchado. En cambio, la actitud que hemos tachado de veterotestamentaria (o de superación meramente verbal de la lucha de clases) parece ser más bien el reflejo de un sentimiento de culpabilidad que sólo con el contrapeso del «más-allá» puede liberarse del lastre de culpa que arrastra.

Todo esto nos lleva al tercero de los aspectos anunciados.

### 4.3. Llamada a los ricos

Con los ricos cumplió Jesús el amor a los enemigos. Y, de paso, nos enseñó a nosotros cómo practicarlo. Con ellos Jesús no claudicó un ápice de sus principios, pero tampoco cedió ni una mija de su humanidad. Se enfrentó con ellos cuando criticaron su cercanía a los pobres; pero el rico era para él, además de rico, persona humana. Y sí, por lo primero, les dijo todas las cosas duras que hemos visto, por lo segundo les abrió los brazos, apostó por su conversión, confió en ellos y les dio la buena noticia de que también ellos podían

46. Remito a *La Humanidad Nueva* (9ª ed., pp. 163-166): «La idea de anticipación marca, a la vez, el ya y el todavía-no; y coloca a la historia bajo el signo del progreso crucificado».

amar a los pobres, optar por los pobres y desprenderse en favor de los pobres. Y ello, no por táctica, sino porque Jesús sabe muy bien que la persona no es totalmente reducible a su clase.

Por eso los evangelios, a la vez que afirman que los pobres son los bienaventurados o que la salvación viene de los judíos (Jn 4,22), no dejan de enseñar que el ser hijo de Abrahán no es ninguna patente de corso para entrar en el Reino (cf. Mt 8,11-22), como tampoco lo es el mero hecho de ser pobre cuando se tiene un corazón de rico.

Por eso también, ningún rico que quiso hablar con Él se vio rechazado por su condición, aunque luego cada uno reaccionó de forma diversa: Zaqueo, José de Arimatea<sup>47</sup>, Nicodemo o el joven rico, de quien ya ni el nombre se nos ha conservado. Y, sin embargo, este último pasaje es el más expresivo de la actitud de Jesús: Marcos nos dice sin rebozo que Jesús «le amó» (10,21) y, precisamente por eso, no le ocultó que le faltaba algo decisivo. Por tanto, todos aquellos que se sienten llamados a poner su vida al servicio de los pobres y de la lucha por la justicia deben saber que eso no es un mérito suyo, sino un gesto del amor de Dios hacia ellos<sup>48</sup>.

Y esta conducta de Jesús es también generalizable por el otro lado: a la vez que invita a los ricos, Jesús sabe (y les recuerda) que ellos suelen ser «los que dejan pasar la ocasión» del Reino, precisamente porque —como bien situados— se creen con derecho a él. Esta misma enseñanza se puede encontrar tanto en la parábola del banquete (Mt 22,2-13; Lc 14,16-24) como en la del fariseo y el publicano. Jesús, pues, no les ensanchó la puerta a los ricos, ciertamente, pero sí les ofreció el poder de Dios para pasar por ella. Sus encuentros con los ricos acabaron mal bastantes veces. Pero terminaron bien siempre que éstos aceptaron su papel: ir desposeyéndose y situarse en esa segunda fila que un pariente de Jesús formula-

47. De quien Lucas parece haber sentido reparo en reconocer que era «rico» (Mt 27,52) y se limita a decirnos que era sanedríta bueno y justo y que había votado contra la sentencia de Jesús (cf. Lc 23,50).

48. Y, como jesuita que tiene definida su misión como «defensa de la fe y promoción de la justicia», no puedo menos que evocar que, si nosotros hubiéramos visto en esa misión un gesto del amor de Dios, quizás habríamos respondido mejor de lo que lo hemos hecho.

rá más tarde diciendo que el rico ha de traer a la Iglesia su humillación (St 1,10).

Lucas (23,27-31) contiene un pasaje que no ofrece demasiadas garantías de historicidad, pero que refleja maravillosamente esta actitud de Jesús. Me refiero al encuentro de Jesús con las mujeres de Jerusalén camino del Calvario. Los exegetas coinciden en que la base histórica de este pasaje se halla en la costumbre de las señoras aristócratas de Jerusalén de preparar un vino mezclado con incienso para darlo a beber a los ajusticiados, con la idea de adormecerlos y aliviar su dolor, como vimos en el capítulo anterior. Jesús necesariamente hubo de pasar por aquí. Y la tradición de Marcos-Mateo nos dice, además, que no quiso beberlo, en unos versos que, según L. Schenke, pertenecen al estrato más antiguo y premarcano del relato de la pasión. Esta negativa no es hija de un afán de sufrir más (como explicaba una espiritualidad dolorista). Es más bien un gesto de dignidad serena que quiere asumir conscientemente su suerte y que rechaza aquella práctica «piadosa» con la que el sistema injusto que le condenaba pretendía tranquilizar su conciencia y lavarse las manos.

Pero, si hemos de creer a Lucas, Jesús, aunque rechazó la bebida, no rechazó a las mujeres que la habían preparado. Se vuelve hacia ellas y les habla. Pero les habla para decirles serenamente la verdad: llorad más bien por vosotras, porque si esto es lo que le ocurre al inocente (al leño verde), ¿qué le puede ocurrir al culpable? (al leño seco). Sea lo que sea de la historicidad del pasaje, aquí está otra vez esa difícil combinación de acogida y verdad que sólo puede ser fruto de una gran libertad interior, y que era nuestro balance de la conducta de Jesús con los ricos como personas concretas.

«Acogida y verdad». Tan difícil es este programa que no resulta exagerado afirmar, para concluir, que las Iglesias cristianas, queriendo «eu-angelizar» a los ricos, han quedado muchas veces «disangelizadas» —o mal enseñadas— por éstos. Y un factor capital para evitar semejante distorsión es que lleguemos a una comprensión recta de lo que los evangelios llaman «pobreza de espíritu». Este será nuestro último apartado.

## 5. La pobreza de espíritu

*«La pobreza evangélica no consiste en un mero desapego interior de las riquezas que se siguen poseyendo, sino en el desprendimiento real necesario para compartirlas con los necesitados. Tampoco nace de un menosprecio por las cosas, materiales, sino de una valoración profunda de la creación entera como don de Dios que debe ser disfrutado por todos los hombres.»*

(Carta pastoral de los obispos vascos, 24)

La actitud de Jesús que hemos descrito en el apartado anterior es la que nos enseña definitivamente qué es la pobreza de espíritu. Vamos a terminar con este punto que habíamos dejado pendiente. Ya hemos indicado antes que esa interpretación tradicional de un mero «desprendimiento interior» que haga compatible la pobreza con un no-desprendimiento o posesión exterior debe ser criticada como ideología o –en el lenguaje de la espiritualidad ignaciana– como «segundo binario». Ciertamente, el pobre puede ser, sin más, rico de espíritu; pero el rico no puede ser *sin más*, y por un mero malabarismo interior, pobre de espíritu, como ahora vamos a ver. Igualmente, hay que matizar la pretendida contraposición entre un Mateo que habla de los pobres «de espíritu» y un Lucas que habla sólo de «los pobres», como si el primero sirviera para desautorizar al segundo. Entre las bienaventuranzas de Mateo y las de Lucas no hay contraposición, sino una necesaria complementación. Veámoslo, pues.

En primer lugar, Mateo y Lucas coinciden en cuatro bienaventuranzas: los pobres («de espíritu», añade Mateo, si bien es probable que ambos traduzcan una misma palabra aramea: los *am-haars*); los que lloran; los que tienen hambre («de justicia» añade Mateo); y los perseguidos (aquí es Lucas quien parece más «espiritualista»: él dice «perseguidos por causa del Hijo del Hombre», mientras que Mateo dice «perseguidos por la justicia»). Con estos matices, el núcleo de las cuatro bienaventuranzas es común a ambos.

A estas cuatro, Lucas añade cuatro maldiciones, y Mateo añade otras cuatro bienaventuranzas. Las maldiciones de Lucas se corresponden literalmente con sus bienaventuranzas: malditos los ricos, los que ríen, los hartos y aquellos de quienes se habla bien. Con ello se da un primer sentido a las bienaventuranzas: pobres, hambrien-

tos o perseguidos no son dichosos de por sí (eso sería masoquismo, más que evangelio), pero sí que lo son en una situación en la que su hambre, su pobreza y su persecución son el subproducto necesario de la riqueza, la hartura y las alabanzas de otros (el «daño colateral», diríamos con nuestro eufemismo de hoy). Y entonces son bienaventurados porque Dios está con ellos, y de ellos es el futuro de Dios. Como Lucas pone su atención en el nexo causal riqueza-pobreza, hartura-hambre, etc., no ha necesitado añadir más matices a sus bienaventuranzas.

Mateo, como hemos dicho, en lugar de las maldiciones añade otras cuatro bienaventuranzas nuevas. ¿Y quiénes son estos bienaventurados? Notemos en primer lugar que, mientras en las cuatro bienaventuranzas lucanas se trataba de *situaciones*, ahora se trata más bien de *actitudes* éticas. Los mansos son simplemente los no agresores, los que no crean pobreza ni toman la primera iniciativa violenta de la opresión de clases<sup>49</sup>. Los misericordiosos son los que, como Dios, saben escuchar el clamor de los pobres y los hambrientos. Los limpios de corazón son los que tienen el corazón suficientemente liberado de esa trfada apropiadora del tener-placer-poder: por eso podrán ver a Dios allí donde Él está y donde el corazón no liberado es incapaz de descubrirle (en definitiva, en los pobres). Y los que trabajan por la paz son los que trabajan por eso que la Biblia llama «la obra de la justicia»<sup>50</sup>, es decir, porque no haya pobres ni hambrientos ni llorosos ni perseguidos. ¿Quiénes son pues, en resumen, estos cuatro bienaventurados? Con lenguaje de hoy diríamos: *aquellos que trabajan y optan por los pobres o por la justicia*.

Precisamente por eso añade Mateo a la primera bienaventuranza su cláusula «pobres *de espíritu*» o, mejor, «*en el Espíritu*»: se refiere el evangelista al Espíritu de Dios y no meramente a la dimensión no material del ser humano. Ahora bien, según la Biblia, ya desde los inicios del Génesis el espíritu de Dios es el que va poniendo or-

49. Véase Sal 36,21-22, donde la expresión «poseer la tierra» nace como contrapeso a la dinámica de acaparamiento injusto entre los hombres: los malos toman y no devuelven; los justos, en cambio, condonan la deuda, y por eso poseerán la tierra.

50. «La paz es obra de la justicia»: Is 32,17. El tema de las bienaventuranzas de Mateo lo he tratado más detenidamente en otros lugares. Por ejemplo, en *Adiestrar la libertad. Meditaciones de los Ejercicios de San Ignacio*, Santander 2007, pp. 70-72.

den en el caos (Gn 1,3). Con ello Mateo quiere decir simplemente: bienaventurados los que aman a los pobres, optan por los pobres o se identifican con ellos. Y esta concepción –que atraviesa todas sus bienaventuranzas– no se opone a la de Lucas, sino que la completa. Para Jesús son bienaventurados los marginados creados por los ricos (Lucas) y aquellos que optan por ellos (Mateo). De ambos grupos es el futuro de Dios, aunque no lo sea el presente de los hombres.

Si es cierto lo que afirmaba Gregorio Ruiz (que Lucas escribe para una comunidad de gentes más ricas, y Mateo para una comunidad de pobres)<sup>51</sup>, entonces se confirmaría cuanto llevamos expuesto: Lucas combate la riqueza de sus lectores; y Mateo explica a los suyos que no basta mecánicamente con la situación en sí si no se asume ésta desde la responsabilidad cristiana.

Añadamos, por tanto –para concluir el presente capítulo–, que la versión de la Nueva Biblia Española es en este punto la más acertada, cuando traduce la primera bienaventuranza de Mateo: «dichosos los que eligen ser pobres». O los pobres *por el Espíritu*. Es otra manera de decir lo que nosotros hemos llamado «opción por los pobres». Y eso, hoy y aquí, significa lo que retraducían antaño unas famosas y ya lejanas «bienaventuranzas de Ciudad Real»: «Dichosos los que se empobrecen por invertir y crear puestos de trabajo, porque acumulan acciones del Reino». O «dichosos los que saben aceptar una revolución social que disminuya sus privilegios». Otra pobreza de espíritu no existe.

Con ello se clarifica totalmente lo que hemos dicho antes: es posible que el pobre material sea rico de espíritu; pero es imposible que el rico sea pobre de espíritu, a menos que elija ser pobre u opte por los pobres. La pretensión del puro desprendimiento interior, de un espíritu que no se materializa, vale tanto como el lavatorio de manos de Pilatos.

Y es que *el sentido último de la llamada «pobreza de espíritu» consiste en poner la justicia y la igualdad por delante de la propia riqueza*. Así se perfila también el sentido de la palabra «paz», que puede equivaler también al Reinado de Dios o al otro mundo posible desde Jesús. Dos exegetas norteamericanos (M. Borg y J.D.

51. Al menos es cierta la gran pobreza de la primitiva comunidad de Jerusalén, que hubo de ser socorrida por las comunidades griegas.

Crossan) han analizado los títulos que se aplican a Jesús en los evangelios de la infancia (rey, salvador, señor, hijo de Dios...) y muestran que en todos esos usos hay una polémica tácita (pero muy perceptible para los hombres de aquella época) contra los emperadores romanos, que solían autodesignarse con los mismos títulos. El núcleo del enfrentamiento cabe en esta frase: *paz por medio de la victoria o paz por medio de la justicia*<sup>52</sup>. El segundo camino lo había anunciado ya el profeta Isaías. El primero describe la paz que han aportado todos los imperios de la historia: una paz de desierto que nos hace añorar otro mundo. La paz del imperio romano ayer; la del imperio norteamericano hoy; la de la victoria del capitalismo en la «lucha de clases», que hizo creer a algunos ciegos que estábamos ya en «el fin de la historia». La paz de aquellos «veinticinco años de paz» de la España franquista, de la que, sin haber leído la obra que citamos, dijo el abad de Montserrat que no eran veinticinco años de paz, sino de victoria...

Paces de miedo o de silencio que acaban quebrándose al poco tiempo y atrojándonos a nuevas guerras, porque no estaban edificadas sobre cimientos firmes, sino sobre la arena de la victoria. Ésta ha sido la historia de nuestro mundo, siempre sumido en la violencia. Por eso, el primer capítulo de ese otro mundo distinto que se atisba desde Jesús tenía que ser el que aquí hemos abordado: el tema de ricos y pobres. Porque en la aceptación o rechazo de este primer paso nos jugamos la posibilidad de otro mundo distinto y mejor.

52. *La primera Navidad. Lo que los evangelios enseñan realmente acerca del nacimiento de Jesús*, Estella 2009.

## 6. Conclusión: el rechazo de Jesús

*«Precisamente por eso, Jesús terminará en la cruz. Todos los grupos y fuerzas influyentes, movidos por diversos intereses, contribuirán en algún grado a su muerte. El mismo pueblo, manipulado por los poderosos, pedirá su crucifixión. La persecución es el final que espera siempre, en una sociedad injusta, a quien se atreve a defender hasta el final a los abandonados. El acercamiento a los pobres y crucificados hará de Jesús un marginado, un perseguido y crucificado, sobre el que caerá con todo su peso la ley de los poderosos»*

(Carta Pastoral de los obispos vascos, 23).

Hay un detalle curioso en el destino de Jesús: hablando estrictamente, no se puede decir que Jesús tenga lo que hoy llamamos «un programa social» (¡lo cual no quiere decir que no debamos tenerlo nosotros!). Más aún: si leemos Lc 3,10-14, casi podríamos afirmar que el Bautista tiene más programa social que Jesús. Juan Bautista sí que respondía a la pregunta de «qué hemos de hacer» (Lc 3,10). Y, sin embargo, Jesús provoca un rechazo más decidido y más global que el Bautista. Como ya escribí en otro momento, Juan podía sentir al menos que moría como mártir; Jesús, ni eso.

La razón —paradójica— de este detalle es que Jesús no se da por contento con un programa, unas obras y unas conductas, que quizás pueden servir para tranquilizar, sino que toca al corazón mismo, a la transformación del interior de la persona, a la novedad del hombre. Y no porque no sean necesarias —y moralmente obligatorias también— las transformaciones de las estructuras (y más en un mundo como el nuestro, donde nunca en la historia tan pocos habían poseído tantísimo, y tantos habían poseído tan poco), sino porque no existen pautas de conducta ni cambios de estructuras tales que no permitan alguna nueva apropiación injusta. El refrán aquel de que «hecha la ley, hecha [la posibilidad de] la trampa», se convierte en una verdad impresionante al contacto con la trayectoria de Jesús. Y el olvido de esta verdad es lo que hizo fracasar el camino de los socialismos de cuño soviético.

Por eso los «amigos del dinero» se sentían tan incómodos y se burlaban de la predicación de Jesús (Lc 16,14). Por eso las mismas

gentes sencillas se asustan y ruegan a Jesús que se vaya cuando constatan que el «echar demonios» puede suponer algún perjuicio económico (cf. Mc 5,16). Por eso «los sumos sacerdotes y los ancianos» pueden mover como agentes últimos todas aquellas líneas de fuerza que acabarán convergentes contra Jesús si se las maneja «con astucia» (Mt 26,3-4). Porque el hombre sin convertir es capaz de aceptar hasta la misma revolución, con sólo que consiga «situarse» en ella. Pero ante la exigencia de transformación del corazón, que brota del Dios de Jesús, el hombre se encuentra sin escapatoria.

Y por eso, encarados con lo ineludible, aquellos hombres pensaron que era mejor acallar esa voz. Éste fue su último error. Y éste ha sido y será el error de cuantos (creyentes o no) pretendieron construir otro mundo mejor, al margen de lo visto en este capítulo. Porque se podrá creer o no en Jesús (eso depende de la libertad y las circunstancias de cada uno); pero parece innegable que será imposible construir otro mundo que sea el Reino de la Vida al margen del camino y la verdad presentada por Jesús: que la riqueza privatizada es idolatría, y que los ídolos sólo crean muerte y no vida.

\* \* \*

## «LA MASCULINIDAD COMO “RIQUEZA INJUSTA”» (Lc 16,9)

Uso la palabra «riqueza» en este apéndice con el sentido negativo que ha tenido en todo el capítulo. Es dato conocido que, de los muchos pobres que hay en este mundo injusto, bastante más de la mitad son mujeres. La mujer soporta infinidad de veces una doble injusticia: por ser pobre y por ser mujer. Y éste no es un hecho natural ni querido por Dios ni compatible con Jesús, sino que tiene que ver con lo dicho en todo el capítulo.

Este hecho injusto tiene una pseudojustificación en la mentalidad de muchos creyentes y, por desgracia, de muchos responsables eclesiásticos. Debido quizás a que quienes tienen voz y poder en la Iglesia son varones –y además célibes–, el lenguaje eclesiástico habitual incurre con frecuencia en el sutil engaño de ensalzar (incluso con exageración) a la mujer, pero *sólo* por sus dotes y roles *femeninos*. Se tejen panegíricos admirables sobre la maternidad, la entrega, la capacidad de amor... Y no hay que negar nada a esos panegíricos, pero sí conviene recordarles que olvidan algo: el sujeto de esas cualidades es además (y antes de ser mujer) una *persona*. Lo cual quiere decir que la mujer es sujeto de una dignidad, unos derechos y una libertad que anteceden a sus dotes femeninas y que exigen un respeto inalienable, incluso al margen de éstas.

La mujer es persona antes que mujer. Y si se olvida esto, se pueden maltratar sus admirables posibilidades en el mismo momento en que se las ensalza. Es como si tejiéramos un panegírico de los varones reduciéndolo todo y sólo a sus roles masculinos: su capacidad de trabajo, su fuerza o su empeño por alimentar un hogar y sacar adelante económicamente a unos hijos... Con bellas palabras podríamos estar haciendo la descripción de un esclavo o de uno de tantos obreros mal pagados.

Pero en el caso del varón, los que manejan más el lenguaje (y que hasta hoy solían ser varones) saben ya que el trabajador, antes de eso, es una persona humana y, como tal, sujeto de unos derechos sagrados que no pueden ser olvidados en el despliegue de su rol masculino. Mientras que, en el caso de las mujeres, no es así infinidad de veces, y no lo ha sido en multitud de mujeres cristianas sudamericanas que han llevado su entrega hasta extremos admirables, pero que han creído también que, por ser mujeres, debían soportar

con paciencia tratos injustos y crueles, o verse privadas de la palabra en la vida social y eclesiástica; y, encima, se les ha justificado esa esclavitud apelando a la cruz de Jesús. La mujer resulta ser así un objeto, precioso quizás y admirable, pero *objeto* a fin de cuentas. Mientras que el varón puede ser un bruto despreciable, pero es *persona* y, de esta manera, está por encima de su compañera.

Como he sugerido otras veces, este sutil juego lingüístico está desenmascarado en una escena del evangelio. Últimamente se ha escrito mucho y bueno sobre el tema de Jesús y la mujer. Aquí bastará que nos fijemos en la escena de Marta y Marfa que refiere el evangelio de Lucas (10,38-42): que el Señor reprenda a Marta porque se afana por cosas secundarias y alabe a Marfa porque «ha elegido la mejor parte» (que, además, «no le será quitada»), no significa que la contemplación sea superior al servicio, como idológicamente proponían muchos «maestros», a los que un elemental psicoanálisis les habría hecho comprender que lo que buscaban con esa interpretación era ser servidos ellos. Lo que quiere decir la escena de Lucas es que Marta se ha identificado tanto con sus «colores» (su rol) femeninos que se ha olvidado de que es persona y, por tanto, hija de Dios. Marfa ha descubierto su dignidad de persona, capaz de escuchar la palabra de Dios, que los rabinos judíos negaban a la mujer. «La mejor parte» significa sólo que ser persona es más importante y más decisivo que ser varón o mujer, no que la contemplación sea mejor que el servicio. Y es consolador ver lo que el acercamiento directo y el descubrimiento del evangelio ha supuesto de bienhechor y de «buena noticia» para muchas de esas mujeres latinoamericanas a las que acabo de aludir<sup>53</sup>.

Por supuesto, una vez establecido lo anterior, cada cual podrá realizar lo personal de su ser en el servicio: y la mujer será persona a través del cuidado y la acogida, o el varón a través del trabajo y la protección (dando ahora por válidos esos patrones sociológicos y sin discutirlos aquí). Pero de tal manera que ni en el uno ni en la otra esos patrones ahoguen la dignidad personal, sino más bien *la verifiquen*; ni cierren la puerta o el camino a otros roles que también caben en su grandeza de personas.

53. Algunos ejemplos pueden verse en Bárbara E. REID, *Reconsiderar la cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*, Estella 2009.

No es momento ahora de hablar del feminismo ni de la lucha que muchas mujeres han ido llevando a cabo (unas veces con mayor acierto y otras con menos) para poner sobre la mesa esta verdad elemental. Basta con dejar bien claro que en Jesús (y «en Cristo Jesús» completará después san Pablo en Ga 3,23) no hay lugar para ese malentendido, que acaba funcionando como una justificación «ideológica» de una situación injusta. Muchos gestos más que discutibles de las autoridades de la Iglesia y de su lenguaje funcionan a través de esa ideología: enaltecer hasta el máximo la feminidad y la mujer, pero a condición de que sea totalmente distinta del varón, sin nada relevante en común con él (y, por tanto, sin condición personal). Esas bellas palabras podrán ser muy biensonantes, pero luego difícilmente se verán reflejadas en un trato correspondiente a esa belleza, porque no será un trato fundado en la igualdad común del ser ambos personas e hijos de Dios.

En medio de esta discusión, suele ser tópico que los varones designen las relaciones entre los sexos con la palabra «complementariedad», mientras que las mujeres prefieren hablar de «reciprocidad». La complementariedad es palabra que siempre me ha gustado, y creo que describe algo muy válido. Pero en el contexto descrito acarrea serios inconvenientes: un complemento no tiene por qué ser necesariamente algo personal: el piano es el complemento indispensable y precioso para un buen músico, pero no es un ser personal. Además, el abuso de la palabra «complementariedad» puede sugerir la idea de que entre varón y mujer no hay nada común, o que es más lo que los diferencia que lo que los asemeja. Mientras que la antropología moderna insiste en que las cualidades masculinas y femeninas están presentes en ambos sexos y es un decantamiento mayoritario (más que una presencia exclusiva) lo que convierte a una persona en varón o mujer.

Olvidando esto, se deduce tácitamente que la cuestión del acceso de la mujer al ministerio eclesial no merece ni ser plantada, puesto que se trata de roles distintos y exclusivos de cada sexo (y, en el caso del ministerio, estaríamos ante un tipo de servicio exclusivamente masculino). Son estos presupuestos filosóficos, más que razones bíblicas, lo que mueve a todos los que niegan el acceso de la mujer al ministerio, considerándolo como algo que ni siquiera merece ser discutido. La reciprocidad, en cambio, presupone un factor

de complementariedad, pero que no excluye la igualdad y el terreno común previo y principal entre los dos sujetos de esa relación.

Desde aquí se puede comprender también por qué algunas feministas han llegado a decir que, mientras para el varón el pecado coincide con la descripción del Génesis (querer «ser como Dios»), el pecado de la mujer consiste en no querer ser ni persona. Aunque así formulada la frase sea unilateral y demasiado generalizadora (pues también hay mujeres que buscan ser como diosas, y varones que aceptan ser esclavos), tiene su razón de ser en lo que escribí otra vez comentando la caracterización bíblica del hombre como imagen de Dios: la tentación humana será doble: o limitarse a su creaturidad, negando su chispa divina, o pretender divinizarse, negando su condición creatural<sup>54</sup>.

Hechas estas aclaraciones terminológicas, que me parecen pertinentes, se percibe mejor cómo *todo lo que conocemos de la práctica de Jesús y todo lo que los evangelios dicen sobre la predilección de Dios para con los oprimidos, los pobres y los que lloran puede y debe aplicarse unívocamente a la situación de muchas mujeres en nuestro mundo*. Por algo el sínodo de obispos de 1971 (quizá el mejor de todos los celebrados), dedicado a la justicia en el mundo, terminó pidiendo al papa la creación de una comisión para estudiar la situación de la tarea de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. Por desgracia, y como suele ocurrir, la comisión se quedó en agua de borrajas. Pero, precisamente por eso, este tema no debía quedar ausente del presente capítulo, aunque sea en un apéndice.

54. Ver Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre. Santander 2000<sup>3</sup>, pp. 123-187.

## LA AUTORIDAD EN JESÚS

(«LOS PODEROSOS DE LA TIERRA SE IMPONEN  
Y SE HACEN ALABAR. ENTRE VOSOTROS,  
EL QUE MANDE SEA SÓLO SERVIDOR»)

HEMOS dicho que Jesús no sólo combatió el uso del Nombre Santo de Dios para justificar las diferencias económico-sociales, sino también el que se utilice a Dios para justificar formas absolutas de poder, sobre todo de poder religioso. Esto parece pedir una reflexión jesuánica sobre un tema que quizá se ha estudiado menos en los evangelios. Me refiero al problema de la autoridad.

Que la autoridad es hoy un tema controvertido, nadie podrá negarlo. Y esa controversia abarca tanto el campo antropológico como el teológico, tanto el ético como el religioso. El hombre moderno ha hecho algunas de sus experiencias más escalofrantes precisamente en torno a la autoridad. Y al antiguo vértigo del caos y de la anarquía se ha sumado en nuestros días otro vértigo igualmente sobrecogedor, porque hemos contemplado el abismo de degradación a que puede conducir no sólo un determinado ejercicio de la autoridad, sino una determinada forma de obediencia.

Nazismos, estalinismos, pot-polismos, Guantánamos y otras diversas formas estructurales de terrorismo del poder pueden ser evocados aquí como testimonios de la defensa para esta tesis que constituye nuestro punto de partida: que *el trauma de la autoridad se ha convertido en un dato importante de nuestras psicologías, con el que es preciso contar.*

No pretendo decir aquí que este trauma nos haya hecho olvidar el otro «shock» de la anarquía: basta con evocar las voces que cris-

padamente reclaman «mano dura» –e incluso venganza– ante amenazas como la inseguridad ciudadana, el terrorismo o la corrupción establecida a niveles y con cifras astronómicas. Lo que digo es que las cosas se nos han complicado: que hay que operar con dos factores que parecen destruirse el uno al otro, lo cual tiende a polarizar las posiciones. Y que el «otro mundo posible» habrá de ser un mundo donde la autoridad se ejerza de otra manera.

Los creyentes pueden seguir cantando que «donde hay caridad y amor, allí está Dios»; pero todas las instituciones religiosas siguen pensando que donde hay autoridad y orden, *allí es* donde realmente está Dios. Algunos cristianos pueden repetir aquello tan sabio de que «la gloria de Dios es que el hombre viva»; pero otros (si se me permite la ironía) seguirán hablando y actuando como si pensarán que «la gloria de Dios es que mande el obispo»... Y en todas estas insinuaciones maliciosas no estoy recogiendo tan sólo factores *antropológicos*, sino algo todavía más serio: la posibilidad de un *cambio en las mediaciones teofánicas*: poder, orden y seguridad (que son factores de conservación), o Amor, libertad y riesgo (que son factores de creación).

Pero ¿se trata efectivamente de un *cambio* o de una vuelta purificadora a los orígenes? ¿Qué respondería un cristiano a este modo de preguntar? He aquí la cuestión decisiva, que habrá de dilucidar el presente capítulo.

En él nos vamos a fijar sólo en Jesús, el Señor, la verdadera única autoridad de todo cristiano<sup>1</sup>. No vamos a hacer estrictamente un trabajo de investigación histórico-crítica, sino una lectura teológica del texto evangélico. Sabemos que la imagen que surge de ese texto es globalmente fidedigna, aunque tal o cual rasgo particular pueda estar históricamente desfigurado o «aplicado» a una situación nueva. Pero contamos también con que, dada la óptica postpascual desde la que se escriben los evangelios, sus autores habrán tenido más interés en «hinchar» la imagen de autoridad de Jesús que en rebajarla.

En cualquier caso, Jesús parece habernos dicho que «el discípulo no es mayor que su Maestro» (Mt 10,24) y que «Yo, a quien llamáis Señor y Maestro os he dado ejemplo para que obréis del

1. Decir que Jesús es la única autoridad no equivale a negar que el acceso a Jesús tenga mediaciones; únicamente insinúa que esas mediaciones están sólo para llevar hasta Él, nunca para sustituirle.

mismo modo» (Jn 13,15). Ahí está puesta la ilusión del presente capítulo: ¿cuál es ese *ejemplo* de Jesús?

Por eso no preguntamos únicamente qué enseñaba o qué parece pensar Jesús sobre *las otras* autoridades, sino qué decía sobre *su propia autoridad* y cómo la ejercía. Esto último es lo más importante, y lo anterior quisiera ser un medio para esto segundo, dado que, probablemente, nos ayudará a tener un marco hermenéutico para comprender algunas conductas de Jesús, de acuerdo con eso que los especialistas del Nuevo Testamento suelen llamar «criterio de coherencia».

Es lógico, además, emprender esta búsqueda, porque los Evangelios conservan huellas reales de un asombro producido por Jesús en este punto: se dice que Él no hablaba (ni obraba) «como las autoridades religiosas del pueblo» (cf. Mt 7,28; Mc 1,27), sino con una especial libertad y una especial «autoridad», que no consistían en dictar, sino en convencer; no en apelar a justificaciones externas (la Ley, etc.), sino a la verdad misma de lo que decía.

Esto es lo que hemos de buscar un poco más despacio en las páginas de este capítulo. Así han quedado establecidas sus tres partes principales: el *juicio* de Jesús sobre las autoridades, su *enseñanza* positiva sobre la autoridad y su *praxis* concreta en este difícil punto. El resto (lo que diremos sobre la llamada al seguimiento y sobre la reacción provocada por Jesús) intenta buscar sólo algunos complementos que ojalá ayuden a percibir la coherencia de todo lo demás.

## 1. La crítica a los poderes existentes

### 1.1. La autoridad civil

Este punto importa menos para nuestra reflexión, pero conviene comenzar por él, porque dará lugar al punto siguiente.

El texto clásico es Lc 22,25-30 (par.: Mc 10,42-45), cuyo resumen es: las autoridades «mundanas» hacen llamar «servicio» a su dominio. La clave del texto radica en la contraposición entre *Kyrieuō* (dominar, enseñorearse) y *euergeteō* (servir, favorecer): la autoridad «mundana» no convierte su poder en servicio, sino que simplemente llama «servicio» a su propio poder: no cambia el *ejercicio* del poder, sino que cambia sólo el *nombre*. Es legítimo pensar

que Jesús, al pronunciar estas palabras, pudo tener en mente la figura de Herodes, que, como se vio en el capítulo primero, las encarna a la perfección: era un dictador cruel, era «el Grande» y buscaba, construyendo el Templo y demás, que el pueblo lo mirase como bienhechor

Pero esa descripción va mucho más allá de Herodes o de los emperadores romanos: en la dinámica de todo poder está esa falsa justificación de ser «bienhechor» que se ampara en esos sentimientos humanos de seguridad («nos ha traído la paz»), de comodidad («pan y circo») o de identidad racial o nacional («nos ha devuelto el orgullo de ser»...).

Pero esta crítica al poder «mundano» la pronuncia Jesús a raíz de una disputa sobre el poder nacida en el grupo de sus discípulos. Esto es precisamente lo que toma Jesús como punto de partida para pasar al ámbito de los suyos: «entre vosotros, que no ocurra eso». Y fundamenta esta enseñanza en la contraposición entre el poder «mundano» y el propio Jesús, que «no ha venido a ser servido, sino a servir» (Lc 22,27; Mc 10,45)<sup>2</sup>.

Jesús no dice, pues, que la autoridad ya *es* (sin más) servicio, sino que el que la tiene debe *comportarse* como el que sirve. Y apeala para ello, no a su propio poder (que sería ya, sin más, servicio), sino a su propia *conducta*: yo me comporto con vosotros como el que sirve (Lc 22,27). Por eso, cuando se dirige a los suyos en este pasaje, ya no utiliza los verbos anteriores (*kyrieuô* o *eksousiasdsô*), sino verbos mucho más suaves (*o êgoumenos*: *o meidsôn*): ya no el que domina o el que tiene el poder, sino el que guía o el mayor.

Es deliciosa la manera en que Teresa de Ávila recogía este modo de ver: «que los que acá tenemos por señores... todo el señorío ponen en autoridades postizas... Aun para títulos de cartas es menester haya cátedra a donde se lea cómo se ha de hacer:... porque ya

2. Con ello ya se ve que, cuando en el texto hablo de autoridades «mundanas», no me refiero a las que existen fuera del mundo religioso, sino a las que están fuera del *Reino de Dios*. En este sentido, una autoridad civil que intente ejercerse (no sólo fundamentarse) servicialmente puede quedar más cerca de Jesús que un poder religioso que no se haya convertido en servicio. Éste es el incuestionable valor cristiano de la democracia, aunque siga siendo verdad que «la Iglesia no es una democracia», porque tiene «*un solo Señor*», que no es el pueblo, sino Jesucristo. Pero, precisamente por eso, *mucho menos puede ser la Iglesia una monarquía absoluta*.

se deja papel de una parte, ya de otra; y a quien no se solía poner magnífico se ha de poner ilustre»<sup>3</sup>.

Y desde aquí entramos, como acabo de decir, en el tema de la autoridad religiosa.

## 1.2. La autoridad religiosa

Pondremos sobre este punto tres ejemplos:

1.2.1. El capítulo 23 de San Mateo es demasiado conocido para que ahora podamos entretenernos en un análisis de sus contenidos que, en parte, he hecho yo mismo en otros lugares. Me limito, pues, a evocar el empeño de Jesús en que en su comunidad nadie tenga el nombre de autoridad, sino que todos se llamen hermanos (vv. 8-10), y su advertencia de que las autoridades religiosas creen justificarse «colando mosquitos y tasando el diezmo de la menta y del comino», mientras se insensibilizan ante «la justicia y la misericordia», que constituyen la verdadera voluntad de Dios (v. 23).

Pero aquí nos interesa más bien un análisis *formal*. Y éste pondría de relieve no sólo la libertad de espíritu y de palabra de que hace gala Jesús (véanse los latiguillos de su lenguaje: serpientes; hipócritas; engendros de víboras; sepulcros blanqueados; ¡ay de vosotros!... ¡Nunca en todo el Evangelio había hablado Jesús de esta manera!), sino estas otras tres observaciones:

- Escritas y fariseos son criticados *en cuanto autoridades*, y no (como suena hoy para nosotros) en cuanto «los malos» de la historia. Esto se muestra bien claramente por el verso 3 que introduce el discurso: «guardad y haced las cosas que os digan».
- Jesús, hablando así, pone de relieve su absoluta decisión de que la autoridad en su Iglesia sea mucho más impecable que la autoridad civil. Esto se confirma, además, por el contexto vital en que (según los comentaristas) habría sido escrito este capítulo y que lo constituían problemas de estructuración y de autoridad en la comunidad mateana. Mateo no quiere que las autoridades de la Iglesia sean como las del pasado.

3. *Libro de la vida*, 37, 6 y 11.

- Jesús propugna una supresión de todo lenguaje que implique superioridad por parte de quien ejerce cualquier autoridad (padre, maestro, caudillo: Mt 23,8,12), para sustituirlo por un lenguaje de igualdad. Huelga decir que el cambio de lenguaje no es para Jesús un adorno exterior, sino consecuencia de -e incitación a- un cambio de realidad.

1.2.2. Hay otro momento en el evangelio en que Jesús no simplemente habla sobre las autoridades religiosas, sino que se ve enfrentado a ellas. Y, para sorpresa nuestra, Jesús no se limita a hacer lo que le dicen, sino que exige a la autoridad que se acredite no sólo como autoridad formal, exterior, sino como autoridad *interior*. Se trata de la escena que sigue a la expulsión de los mercaderes (Mc 11,27ss). Los «sumos sacerdotes, escribas y ancianos» preguntan a Jesús con qué razón y con qué libertad<sup>4</sup> se ha permitido expulsar a los mercaderes. Jesús, en lugar de contestar, pregunta él a sus interlocutores: ya que decís ser maestros, acreditad vuestro magisterio contestando a una pregunta sobre el origen del bautismo de Juan. Cuando los sumos sacerdotes no saben contestar, Jesús se limita a decir que él tampoco va a contestarles a ellos. Y actúa así *públicamente*: tras decir eso, «se puso a hablar a la gente en parábolas» (Mc 12,1)<sup>5</sup>.

Personalmente, no considero que este comportamiento de Jesús pueda ser tomado como una pauta *universal* de conducta, puesto que Jesús está actuando aquí como hombre solo, no como miembro de algún grupo o comunidad. Pero, si no es pauta universal de conducta, sí es un indicio bien claro de la concepción jesusánica de la autoridad, que es lo que aquí buscamos.

1.2.3. Hay otras palabras de Jesús (en este caso más discutidas) que podrían revelar la misma exigencia de acreditación interior de la autoridad a que aludíamos en el apartado anterior. Se trata de la fór-

4. Sobre esta doble traducción de la palabra *eksousía*, véase lo que diremos más adelante.
5. Como primera de estas parábolas cuenta Marcos la de los malos viñadores. Y aquí ven muchos exegetas una velada respuesta a la pregunta que Jesús no había querido contestar: los sumos sacerdotes y los escribas son incapaces de reconocer a los profetas y enviados de Dios; por eso le vienen ahora a Jesús con preguntas de acreditación formal (ver, sobre todo, Mc 12,10-12).

mula con que el Maestro despide a los leprosos curados, diciéndoles que se presenten a los sacerdotes *eis martyrion autois* (Mc 1,44; Mt 8,4; Lc 5,14). Esta fórmula admite una doble traducción: una más neutra -«para que les sirva de testimonio» (es decir, para que puedan constatar tu curación y admitirte en la comunidad)-, y otra más polémica -«en testimonio *contra* ellos» (es decir, porque han utilizado su poder simplemente para declarar impuros a los enfermos, en lugar de intentar curarlos, que es la única justificación de todo poder)-. Por eso, el gesto de Jesús muestra que el marginado no es un impuro *por el mero hecho* de ser marginado.

Los exegetas se dividen a la hora de interpretar estas palabras, y aquí no vamos a tomar partido. Pero sí conviene señalar, en favor de la traducción «polémica», que éste es, curiosamente, el significado innegable que tienen las palabras *eis martyrion autois* las otras veces que aparecen en el evangelio: cuando los discípulos enviados no sean recibidos en alguna casa, deben limitarse simplemente a sacudir el polvo de sus sandalias «como testimonio contra ellos» (Mc 6,11). Y cuando los discípulos sean llevados a los tribunales del poder pagano, eso mismo servirá de testimonio contra éstos (Mt 10,18).

Concluamos, pues: Jesús critica a las autoridades existentes porque éstas pretenden justificarse sólo por el hecho de *llamarse* bienhechoras o serviciales, pero no por *ejercerse* servicialmente. Y esta crítica vale, con un enorme «a fortiori», para la autoridad religiosa, la cual, según Jesús, se desautoriza a sí misma cuando su ejercicio pretende apelar a razones meramente formales, y no a razones «*diakónicas*» (serviciales). Ahora hemos de pasar a ver cómo concibe Jesús ese ejercicio diakónico de la autoridad.

## 2. La enseñanza de Jesús sobre la autoridad

En este apartado conviene distinguir entre lo que Jesús enseña a nivel «normativo» y lo que parece brotar de su experiencia personal.

### 2.1. A nivel normativo

Ya es sabido que fue el evangelista Mateo quien más elaboró la normativa de una autoridad realmente *servicial*, probablemente porque escribe en un momento y a una comunidad donde se hacían sentir

tanto la necesidad como los riesgos de un ministerio de dirección en aquella iglesia<sup>6</sup>. Creo que su enseñanza puede reducirse a dos principios, al que añadiremos después un tercero, tomado de Lucas.

2.1.1. En primer lugar, deberemos hablar de la necesaria *mediación de los marginados*: cuando el Juez Supremo ejerza su juicio definitivo, juzgará desde su propia e inesperada presencia en los maltratados, no desde la relación inmediata con Él. Dicho con otras palabras: lo que valdrá a la hora de la verdad es si «Me disteis de comer o Me visitasteis» en alguno de mis *hermanos* más pequeños (Mt 25,40). No valdrá, en cambio, el que hayáis pretendido «comer delante de Mí» (Lc 13,26) o hayáis apelado a «Mi Nombre» para actuar (Mt 7,22). O, matizando más: todo esto segundo no valdrá si no está mediado por aquello primero. La autoridad es, pues, para Jesús, *la hermana de los marginados*.

Aquí está Jesús en clara continuidad con aquel sector del Primer Testamento que dilucida la polémica entablada a propósito de la monarquía: el hecho de que unos querían ver en ella la mediación de Dios (el rey sería «el ungido de Yahvé»), y otros veían tan sólo la traición a Dios («es a Mí a quien rechazan»). Esta polémica sólo se resuelve (o se acalla) cuando aparece la línea mediadora (que representan, por ejemplo, muchos salmos) y para la que el rey sólo se justifica (y no tiene otra razón de ser) por la defensa de los indefensos: «juzgará al pobre que suplica, al afligido que no tiene protección; se apiadará del humilde e indigente y salvará la vida de sus pobres; rescatará de la violencia sus vidas, pues su sangre es preciosa ante Sus ojos» (Sal 71). *Cualquier poder que pretenda justificarse de otro modo ya no puede apelar para ello al Dios de Jesús*.

Precisamente por eso, Mateo se atreve a cambiar de contexto la parábola de Jesús sobre la oveja perdida, trasladándola ahora, del contexto «social» que ha conservado Lucas (y en el que parece que la pronunció Jesús), a un contexto eclesial: la autoridad está para salir a buscar a la oveja perdida, y sin esto se desvirtúa su relación con la comunidad (cf. Mt 18,12ss).

2.1.2. En segundo lugar, y como ya se ha escrito muchas veces, la autoridad está para actuar *sólo como una instancia última, no como*

6. Recordar lo que acabamos de decir sobre Mt 23.

*instancia primera ni única*. Esto es lo que parece reflejar el famoso consejo de Mt 18,15ss. sobre lo que hay que hacer cuando uno crea que alguien ha pecado contra él: las situaciones, incluso conflictivas, conviene que se resuelvan primero entre los interesados, o contando quizá con alguna ayuda exterior a ellos, pero no impositiva. Sólo si estos caminos fallan, se hará necesario el recurso a instancias de autoridad, que Jesús aquí no especifica, sino que formula con el nombre genérico de «la iglesia». En última instancia, habrá que apelar a la autoridad, porque, si se produce ese fallo en los mecanismos espontáneos de la fraternidad, no será, probablemente, sin culpa de alguna de las partes interesadas.

Este pasaje de Mateo es suficientemente conocido. Pero quizá no se ha señalado con igual insistencia que estos consejos parecen ser *una aplicación práctica* de la extraña doctrina que Jesús había expuesto sobre el escándalo pocos versos más arriba (cf. Mt 18,7-9): si tu ojo, tu mano o tu pie te escandalizan, arráncatelos. Para saber qué significa aquí «escandalizar», conviene atender al hecho de que estas frases están enmarcadas por una de esas típicas «inclusiones» bíblicas que giran en torno al tema de «los pequeños». En efecto: las palabras de Jesús se han abierto con una advertencia contra «el que escandalice a uno de estos pequeños» (v. 6) y se cierran con el consejo de «no menospreciar a ninguno de estos pequeños» (v. 10); entre una y otra alusión a los pequeños está la frase sobre el escándalo a eliminar; lo cual quiere decir que la razón más profunda del escándalo es el menosprecio o la falta de consideración hacia los débiles.

Aquí la penetración psicológica de Jesús resulta tan profunda como en otros muchos momentos. Jesús anuncia, pues, que va a hablar sobre cómo tratar a los «pequeños», y concluye diciendo que ha hablado de eso. Y en medio ¿qué ha dicho? Pues que vale más arrancarse el ojo o la mano y entrar mutilado en el cielo, que ser echado enterito al infierno. Parece claro, por tanto, que «el ojo» o «la mano» significan aquí *el poder* sobre los pequeños que cualquier persona puede tener de una manera u otra: si tu poder daña a los pequeños, despréndete de él<sup>7</sup>.

7. Para que se vea cómo podemos los hombres llegar a manipular el evangelio (sobre todo desde posiciones de poder), me permito evocar la siguiente anécdota. El Papa Pío II, en su diario, justificaba sus guerras a muerte con-

2.1.3. Un paso más: esta ética mateana sobre lo que puede significar el ejercicio servicial de la autoridad encuentra su fundamento en la clásica teología lucana sobre la paternidad de Dios: según la parábola del hijo pródigo, *la paternidad de Dios no está para quitar libertades, sino para alegrarse por el regreso del hijo*. La parábola cobra más fuerza por cuanto no se trata en ella de la libertad del hijo *bueno*, sino de aquel de quien se puede temer que va a abusar de ella. Es claro que aquí Lucas habla inmediatamente de Dios, y podríamos argüir que no sabemos hasta qué punto eso es posible entre nosotros<sup>8</sup>. Pero es muy claro también que ese modo de ser de Dios marca la dirección y la meta hacia la que debe tender toda relación entre los hombres en la que intervenga cualquier forma de poder.

En conclusión: los poderes que los hombres podamos tener están sólo para transparentar en su ejercicio el ser de Dios, pero nunca para apropiarse de Dios, ni siquiera con la excusa de defenderlo. Lógicamente, esto es lo que podrían entender los escribas y fariseos a quienes se dirige la parábola (cf. Lc 15,2).

Y tras esta sistematización (evidentemente artificiosa) sobre lo que Jesús enseña en general, o a niveles doctrinales, puede ser bueno intentar ahora rastrear lo que dice sobre Sí mismo, a nivel personal.

tra Segismundo Malatesta aduciendo las citadas palabras de Jesús sobre arrancar el ojo o la mano. Por supuesto, Malatesta no era precisamente un San Luis Gonzaga. Pero llegar a pervertir las palabras que Jesús había dicho con un sentido tan personal (referidas claramente a *tu propio* ojo o *tu propia mano*), para darles un sentido social (como si Malatesta fuera *simplemente* el ojo o la mano del Papa, que éste «se arrancaba» con gran dolor), es algo que no puede hacerse sino desde la divinización de uno mismo, por la propia autoridad. Por eso ya no extraña que Pío II continúe argumentando que, si Malatesta hubiese pecado sólo contra él (contra Pío II), le habría perdonado; pero había pecado contra Dios al agredir a la iglesia de Roma, y por eso no podía quedar sin castigo (cf. *Pii II Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt*, Città del Vaticano 1984, II, 624). Y repito que no siento ninguna simpatía por el pequeño monstruo que parece debió de ser Segismundo. Pero que un papa argumente de esa manera me parece una manipulación del Evangelio que hoy resulta sobrecogedora.

8. Yo mismo he dicho en otros momentos que esta parábola no pretende ser ningún tratado de pedagogía familiar.

## 2.2. A nivel de experiencia personal

¿Qué piensa de sí mismo y de su actuación hacia los suyos Aquel que decía: «yo estoy entre vosotros como el que *sirve*» (Lc 22,26)? Otra vez es el evangelista Mateo —que, como ya sabemos, es el más atento a la estructuración de la Iglesia— quien nos suministra dos importantes elementos de respuesta.

2.2.1. *La autoridad como «ejemplo, descanso y fuerza»*. Una de las frases en que el Jesús de Mateo se presenta como más consciente de su autoridad es aquella en la que afirma que todas las cosas le han sido entregadas por el Padre, hasta el punto de que nadie puede conocer cabalmente al Padre si el Hijo no se lo revela (Mt 11,27). Pues bien, esta afirmación de Jesús viene enmarcada entre otras dos: una en la que Jesús reconoce con alegría que el Padre también ha comunicado algo de Sí a los sencillos, en lugar de a los poderosos (11,25); y otra en la que Jesús saca las consecuencias de esa donación del Padre (11,28-30).

¿Y cuáles son esas consecuencias? Aprended de Mí, porque soy manso y humilde. Venid a Mí los que andáis agobiados. Y, por último, cargad con mi mismo yugo, porque es suave... La autoridad que Jesús siente tener quiere ejercerla con su ejemplo de sencillez, con su capacidad de alivio y con su promesa de fuerza. Hay aquí una radical inversión de la noción humana de autoridad, porque ésta, como muy bien escribió Maquiavelo, ha de ofrecer el ejemplo de ser «poderosa y fuerte»; no ha de buscar el alivio de los suyos, sino «el ser temida» por ellos; y ha de «imponer sumisión», en lugar de ofrecer ayuda para los que quieran llevar *su mismo* yugo. «Mi yugo» no significa el yugo que yo impongo (porque entonces no se invitaría a «tomarlo»), sino el yugo que yo mismo llevo y que, por eso, puedo garantizar con la fuerza de Dios que se convierte en suave.

Cuando alguien intenta proceder así<sup>9</sup>, las cosas se ponen de tal modo del revés que, en primer lugar, se le dirá enseguida que «no sabe ejercer la autoridad» (que es lo que aquel Gran Inquisidor de la parábola de Dostoiévsky le viene a decir a Jesús<sup>10</sup>). Y, en segun-

9. Y escribo, simplemente, que «intenta», para dejar el espacio debido a aquello que Pablo llamaba la *ananké enestosa*: la dura calamidad de la situación actual.

10. Y lo que muchas voces romanas dijeron de Pedro Arrupe.

do lugar, se intentará quitarle de en medio como sea. Pero también: sólo quien intente proceder así, como Jesús, convertirá su *autoridad* en *autoría* respecto de los suyos<sup>11</sup>; porque muchos de éstos le responderán con lo mejor de ellos mismos y darán así lo mejor de sí mismos, en lugar de responder con lo peor del hombre: con el odio, el miedo, o la adulación que pone en práctica aquella hegeliana dialéctica del amo y el siervo.

2.2.2. *Jesús quiere utilizar su autoridad para que los hombres sean misericordiosos, no para que le den culto.* El pasaje de las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,1ss) provoca una discusión sobre el ejercicio de la autoridad («hacen lo que no está permitido» 12,2). Mientras los otros evangelistas reducen la respuesta de Jesús a una reflexión sobre la dignidad del hombre, señor del sábado, Mateo añade a esa frase otra reflexión de Jesús sobre su autoridad, sobre lo que Él «quiere». En esa reflexión, Jesús se apropia la frase de Oseas: «misericordia quiero, y no sacrificios». El objetivo de la autoridad de Jesús es, pues, la misericordia que crea fraternidad entre los hombres, no la afirmación de Su propio poder. Por eso (continúa la escena) Jesús decide, provocativamente, curar en sábado. Y digo «provocativamente» porque es verdad, como argüía uno de los jefes de la sinagoga, que muchas curaciones no eran urgentes y que se habría podido esperar a un día «laborable». Al no hacerlo así, Jesús pasa a un segundo lugar, porque pone en entredicho su propio poder taumatúrgico, y se podrá decir de Él que «no viene de Dios,

11. Es posible que en este pasaje de Mateo resuene la reflexión misionera que cierra su evangelio (cf. Mt 28,18-20), aunque éstas ya no sean palabras de Jesús, sino de la Iglesia primitiva. El hecho es que de la afirmación del pleno poder del Resucitado sobre cielo y tierra no se sigue más que una única consecuencia: la *mystagogía* («hacer discípulos»); es decir, no la imposición, sino la iniciación. Nuestros comentarios habituales presentan tres consecuencias, pero en el original griego no hay en realidad más que un imperativo: *haced discípulos*. Y lo que sigue son dos participios que explican el significado de ese imperativo: «sumergirlos en el Padre, el Hijo y el Espíritu» (lo que se expresa en el bautismo, pero afecta a toda la vida del discípulo), más la consecuencia de eso: «enseñarles a guardar», fórmula que parece un eco de las palabras de Jesús sobre su propio yugo (Mt 11,29-30), puesto que no habla de «imponer para que guarden» (¡desde fuera!), sino de «enseñar cómo se guarda» (¡desde dentro!), que es precisamente lo que nunca hace la autoridad «mundana». Otra vez estamos, pues, en el campo de la *mystagogía*.

puesto que no guarda el sábado». Pero, al pasar su poder a segundo plano, queda en primer término la misericordia, que es la que no puede esperar<sup>12</sup>.

Pero, si una autoridad decide realmente que ella está para que los hombres sean hermanos y no para que le rindan culto, el «orden de este mundo» se subvierte de tal manera que no se hace esperar el resultado de toda esta secuencia: «tomaron la decisión de acabar con él» (Mt 12,14). Es la decisión de hacer imposible ese otro mundo posible.

2.2.3. Este resumen de la enseñanza de Jesús puede cerrarse con otro texto, lógicamente también de Mateo: esa autoridad que Jesús ha tratado de enseñar es *la única que él transmite a los suyos*, puesto que para el discípulo ya es bastante ser como su maestro, y para el esclavo ser como su señor: «no es un discípulo más que el maestro, ni un siervo más que su amo» (Mt 10,24-25).

Como es sabido, Jesús recurrió a veces a las relaciones laborales de su época (que no eran precisamente modelos de justicia interhumana) para ilustrar la relación del hombre con la *voluntad de Dios*. Así lo vemos en varias parábolas. Pero nunca apeló a esas relaciones laborales para aplicarlas a la autoridad humana, ni siquiera a la autoridad religiosa. Por eso, el Jesús de los evangelios se presenta siempre como totalmente referido y obediente al Padre, pero nunca como suplantando al Padre, pues el hombre está plenamente referido a la voluntad de Dios, pero, precisamente por eso, no está *totalmente* referido a ninguna voluntad humana, ya que ningún hombre tiene poder sobre «el alma» humana (Mt 10, 29)<sup>13</sup>. Por eso puede ocurrir a veces que el seguimiento de Jesús separe al hombre de su padre, o a la hija de su madre (10,35) e incluso de quienes están «sentados en la cátedra» religiosa (Mt 23,1).

La posterior conducta de los primeros cristianos, cuando contraponen la obediencia a Dios y la obediencia a la autoridad reli-

12. Sobre la presencia de la misericordia en muchos relatos de curaciones (el célebre tópico narrativo de «las entrañas conmovidas», remito a mi ensayo sobre los milagros de Jesús: *Clamor del Reino*, Salamanca 1982).

13. La contraposición con el «cuerpo» hace sospechar que «alma» no tiene aquí el sentido semítico de «vida», sino que alude más bien a la intimidad espiritual o personal del ser humano

giosa («los hombres»: Hch 4,19 y 5,29), o cuando se niegan a aplicar al emperador el grado de vinculación que expresan para con el Resucitado (*Kyrios Iésous*, pero nunca *Kyrios Kaisar*), aun cuando esto les suponga el castigo o les cueste la vida, es una puesta en acto de esta enseñanza.

Y al hablar de «puesta en acto» estamos ya en el tema de la praxis, que ha de ocupar la parte central de este trabajo. Ahora nos interesa la praxis de Jesús. Y sí para su enseñanza nos ha sido más útil el evangelio de Mateo, ahora serán Marcos y Lucas, como es lógico, quienes más información nos suministren sobre esa praxis jesuánica a la que remite la conclusión mateana: que no puede ser el discípulo más que el Maestro.

### 3. La praxis de Jesús

#### 3.1. El empeño por un lenguaje asertivo

Con una especie de aproximación borrosa, podemos comenzar señalando que el lenguaje de Jesús en el ejercicio de su autoridad parece como si tratara de cumplir en el campo del poder aquel consejo del propio Jesús: «que vuestro lenguaje sea “Sí, sí” y “No, no”, porque lo que pasa de ahí proviene del Maligno» (Mt 5,37).

De acuerdo con esto, Jesús no impone, no increpa, no intimida, y rara vez manda o reprende. Hay excepciones, que luego analizaremos. Pero la abrumadora mayoría de los textos transmiten como lenguaje habitual de Jesús: la fórmula «yo os digo» (o, en forma narrativa: *kai legei, kai eipen*). Tal uso abrumadoramente mayoritario es común a los cuatro evangelistas, y esto constituye también un detalle llamativo. Y, por supuesto, muchas veces se explicará simplemente por la naturaleza misma de lo narrado, que no demanda ninguna acción autoritaria. Pero otras veces el verbo «decir», en labios de Jesús, sirve más bien para frasear algún imperativo<sup>14</sup>.

14. Las referencias serían inacabables. Cifrándonos sólo a los casos en que el «yo (os o te) digo» parafrasea algún imperativo, he aquí unos pocos ejemplos a vuelapluma: Mt 6,2.25; 10,42; 17,20; 18,3.19; 21,21; Mc 9,41; 10,29; 11,23; Lc 12,37.44; 18,17; Jn 12,24; 14,12; 16,23... Para Juan, de todos modos, está muy clara desde el comienzo la autoridad única de Jesús como Hijo Unigénito.

Como es también sabido, este «decir» de Jesús aparece con frecuencia reforzado por la palabra *amen* (Lucas, que escribe para griegos, prefiere decir *alethôs*: en verdad, o *nai*: sí). Es un modo de subrayar que *la autoridad de las palabras de Jesús radica en la verdad misma de lo dicho, no en el modo autoritario de decirlo, ni siquiera en la persona que lo dice*. Del mismo modo, es frecuente que, a la hora de proponer una decisión, Jesús no imponga directamente, sino que pregunte o espere a ser preguntado, o simplemente pida (ambas cosas con el verbo *erotaô*, que es el que suelen utilizar las gentes para dirigirse a Jesús<sup>15</sup>).

Dentro de este contexto, es perceptible también en los evangelios que las palabras más duras de Jesús no están dirigidas a personas *particulares*, sino a grupos o colectivos. Así, la única vez que encontramos al Jesús terreno como sujeto del verbo reprender (*oneididsô*), es para referirse a las ciudades de Betsaida y Corozain por no haber hecho penitencia, a pesar de los milagros que habían visto (cf. Mt 11,20).

Y, finalmente, he señalado al comienzo de este apartado que el afán de Jesús en emplear un lenguaje meramente asertivo tenía algunas excepciones que vale la pena analizar, porque sus contenidos son reveladores. Veamos algún ejemplo:

- Una sola vez en los evangelios se nos dice que el Jesús terreno «mandó» algo (con *keleuô*). Se trata de la escena del ciego de Jericó (Lc 18,40), al que la gente estaba «intimando» para que se callase (con el verbo *epitimaô*, que veremos ahora mismo). Compárese este uso del verbo «mandar» con el de Mt 18,25, cuyo sujeto ya no es Jesús, sino uno de los poderosos de este mundo.
- En dos ocasiones, Jesús «habla con severidad» o «reprende» (Mt 9,30 y Mc 1,43: *embrimasthai*). Y ambas tienen que ver con el secreto mesiánico o la prohibición de difundir sus curaciones. Este detalle volveremos a encontrarlo ahora mismo. De momento, basta con sugerir otra comparación con un uso no jesuánico del mismo verbo (en Mc 14,5) que obliga a Jesús a intervenir en defensa de la mujer reprendida.

15. Ejemplos en Lc 5,3; Mc 8,5.

- Finalmente, cabe considerar en los evangelios todavía un par de verbos que tienen un sentido formalmente imperativo: *diastellô* (disponer, en el sentido de «decidir») y *parangellô*, más suave que el anterior (anunciar, en el sentido de «promulgar»). Pues bien, otra vez encontramos que el primero de estos verbos es usado por el Jesús terreno para cuestiones que tienen que ver con el secreto mesiánico: no decir quién era él o no publicar algún milagro<sup>16</sup>. Por lo que toca al verbo *paraggellô*, los usos ya no son tan constantes, salvo en Lucas, quien lo utiliza siempre para referirse al secreto mesiánico (cf. Lc 5,14; 8,56; 9,21)<sup>17</sup>.

Parece, pues, esbozarse la conclusión de que *Jesús impone con autoridad sólo cuando está en juego la defensa de algún marginado o la falsificación «gloriosa» de su mesianismo*.

Con todo, hay que repetir que estas observaciones son sólo aproximativas, como grandes manchas de color. No sólo por la óptica postpascual de los evangelistas, que a veces ha proyectado sobre el Jesús terreno la condición del Resucitado, sino, sobre todo, por lo elástico que tiene que ser todo lenguaje narrativo a la hora de introducir diálogo. Pero es esta elasticidad la que hace más llamativa la confluencia que hemos ido descubriendo en este primer apartado. Y lo que la refuerza de modo sorprendente es el análisis del verbo *epitimaô* (intimar, en el sentido de imponer), que tiene ya un carácter mucho más técnico y más definitivamente establecido. Con él estamos en un punto central de nuestro análisis.

### 3.2. La intimación

Se suele pensar que lo más decisivo de toda autoridad es el poder de *intimar*; y que para eso hace falta que la autoridad tenga también el poder de *intimidar*. Esa intimación se expresa en griego con un vocablo bastante consagrado: el verbo *epitimaô*, en cuyo significado confluyen a la vez los matices de imposición, de repreensión y de

16. Cf. Mt 16,20; Mc 5,43; 7,36; 9,9. La única excepción la constituye Mc 8,15: les dio órdenes diciendo: guardaos de la levadura de los fariseos.

17. Lc 8,29 no constituye excepción, pues Jesús no está dirigiéndose a personas, sino a los demonios. En cambio, Mc usa este verbo para las normas que acompañan al envío de los discípulos (6,8; 10,5) y cuando la multiplicación de los panes, para hacer sentar a la gente (8,6).

honor del sujeto que lo ejerce. Más allá de las posibles traducciones (intimar, conminar, increpar otras veces...), *epitimaô* da nombre exactamente al derecho de los señores. Todavía en el Nuevo Testamento encontramos un extraño pasaje en la carta de Judas (v. 9) en el que el mismo San Miguel no se atreve a «intimar» a Satán y deja que lo haga Dios...

Pues bien, hay algo llamativo en el uso de este verbo que los evangelios asignan a Jesús. Y creo que se vuelve más llamativo por comparación con el uso que hacen de él las demás gentes.

Habitualmente, los hombres se increpan mucho entre sí, comportándose los unos como señores de los otros: los discípulos increpan a los niños (Mt 19,14; Mc 10,13; Lc 18,15). La gente conmina a los ciegos (Mt 20,31; Mc 10,48; Lc 18,39). Desde la cruz, un ladrón increpa al otro (Lc 23,40). Los fariseos le piden a Jesús que reprenda a sus discípulos (Lc 19,39). Y el mismo Pedro, ante el anuncio de la pasión, increpa también a Jesús (Mt 16,22; Mc 8,32). Siempre con el verbo *epitimaô*.

Pues bien, en Jesús el uso habitual de este verbo (con las excepciones que ahora mismo señalaremos) no va dirigido a otras personas, sino a *los demonios* (Mc 1,25 = Lc 4,35; Mc 3,12 = Lc 4,41; Mt 17, 18 = Mc 9,25 ó Lc 9,42), a *las fuerzas de la naturaleza* (Mt 8,26 = Mc 4,39 ó Lc 8,24) y a *la fiebre* (Lc 4,39). Es decir, a las fuerzas que oprimen al hombre y que son, por eso mismo, los verdaderos enemigos del Reinado de Dios. Estos son los verdaderos objetos de la autoridad y del poder, también entre los hombres, pero mucho más cuando se pretende transparentar a Dios.

Este uso es además constante en los tres sinópticos, como se ve por las citas aducidas, y sin que esta constancia se deba siempre a que dependen unos de otros. Además, hay veces en que la diferencia entre la conducta de Jesús y la de los hombres queda resaltada por el contraste, en un mismo pasaje, entre el *epitimousi* de las gentes y el simple «decir» de Jesús (cf. Mc 10,13 con 10,14; Lc 19,39 con 19,40; Mc 10,48 con 10,49). Los hombres suelen ejercer la autoridad imponiendo; Jesús, no.

Sin embargo, como ya hemos insinuado al enunciarlo, hay momentos excepcionales<sup>18</sup> en los que Jesús también «intima» o re-

18. Son los momentos que, como ya hemos dicho, marcan la ausencia del Reino y la hora de esa «calamidad presente» de la que habla Pablo (1 Co 7,26).

prende a las *gentes*; y lo hace prácticamente siempre en relación con el llamado «secreto mesiánico»: para que no se le descubra o se falsifique su mesianismo. Así lo encontramos en Mt 12,16 (al pueblo), en Mc 8,30 y Lc 9,21 (a los discípulos), o en Mc 8,33 (a Pedro)<sup>19</sup>. Las perversiones de su identidad mesiánica son para Jesús algo demoníaco (como muestra el pasaje de las tentaciones de Mateo), y por eso el uso excepcional de *epitimaō* en estos pasajes tiene un sentido literalmente «exorcista», como se ve por el duro calificativo de «Satanás» que Jesús dirige a Pedro.

Si el análisis anterior nos acerca a una actitud original de Jesús, quizá puede confirmarse ese resultado con dos verbos que son como el reverso de la medalla: a) la expresión «no prohibáis» (*mē kollyete*), que una vez aparece incluso como respuesta de Jesús a una acción de *epitimaō* por parte de los discípulos (cf. Mt 19,14 y paralelos; además, Mc 9,39 = Lc 9,50). Y b) la fórmula «no temáis» (o no temas), que parece provenir de la fuente Q y que se halla en diversos contextos en labios de Jesús: el discípulo no debería temer ni a las autoridades mundanas (Mt 10,26; Lc 12,4) ni a las fuerzas naturales (Mt 14,27; Lc 5,10) ni al desamparo habitual del hombre (Lc 12,32). Y Jesús subraya como razón el valor del hombre para Dios (Mt 10,31; Lc 12,7). Una vez más, parece que, mientras los hombres nos relacionamos intimándonos unos a otros (y mucho más cuando disponemos de alguna parcela de poder), Jesús ejerce su autoridad evitando la prohibición y disipando el temor.

En definitiva, la intimación es la forma que tienen de ejercer su dominio aquellos poderosos de la tierra de los que Jesús decía que se «enseñorean» de los suyos (y que vimos en el apartado 1.1.). Cuando, más tarde, la fe proclamó a Jesús «Señor», esa confesión incluirá una oposición al señorío de los emperadores, que no es sólo personal (el Señor es Jesús, no César), sino sobre todo *de contenido*: Jesús es el Señor que no se enseñorea. Así lo recogerá Juan

19. Única excepción al tema del secreto mesiánico me parece que es Lc 10,55: Jesús increpa a los discípulos cuando éstos pretenden que haga bajar fuego del cielo para consumir a las ciudades de Samaría que no les han recibido. En realidad, lo que pretenden los discípulos es otra falsificación práctica del poder y de la misión de Jesús. (Finalmente, en Lc 17,3 Jesús autorizaría a increpar al hermano que peca contra uno, antes de recurrir a la autoridad; pero la versión más primitiva de Mt usa aquí *elenchō*, en lugar de *epitimaō*).

en la frase de Jesús que sigue al lavatorio de los pies: me decís «Señor», y os he mostrado qué es el señorío.

### 3.3. La «eksousía»

Es necesario de momento mantener esta palabra sin traducir, dada la gran ambigüedad del término griego. Se trata, además, de una de las palabras más presentes tanto en los evangelios como en el resto del Nuevo Testamento. Su ambigüedad reside en que significa, a la vez, *autoridad* y *libertad*<sup>20</sup>. Y es llamativo cómo encontramos en Jesús la armonía de ambos significados.

En el resto del Nuevo Testamento, *eksousía* sirve para designar unas veces la libertad de los cristianos (v.gr., 1 Co 6,12; 8,9...). Pero otras muchas veces alude a poderes ilegítimos: el poder de Satanás (Hch 26,18; cf. Lc 4,6), el poder del Anticristo o de «la Bestia» (Ap 13,2,4) y el poder de los espíritus o de las tinieblas (Ef 2,2; Lc 22,53).

Pues bien, si sorprendente es esta oposición de significados, es aún más llamativa la unión de ambos en Jesús. *En él, autoridad y libertad son lo mismo: la autoridad de Jesús es precisamente su profunda libertad. Y ésta es la esencia de toda verdadera autoridad evangélica*: una fuerza interior que supera las barreras o coacciones exteriores y que es como una variante de la misma *dynamis* con que Jesús obraba sus milagros.

Así, la autoridad —la fuerza— de la palabra de Jesús proviene de su misma libertad, y esto la vuelve asombrosa para las gentes. Pero, además, la libertad de Jesús proviene de su fuerza frente a los poderes del mal o de la naturaleza. Agrupando los textos evangélicos, encontramos que la *eksousía* se atribuye a Jesús unas veces en relación a la *verdad* de su palabra (Mt 7,29; Mc 1,22-27; Lc 4,32); otras veces en referencia a la libertad de su obrar (Mt 21,23.24.37; Mc 11,28.29.33; Lc 20,2.8); y otras veces en relación a su poder frente al demonio, el pecado o la enfermedad (Mt 9,8; Mc 2,10; Lc 4,32; 5,24)<sup>21</sup>. Por eso, cuando los fariseos reclaman de Jesús una acреди-

20. Etimológicamente, el verbo *eksesti* suele traducirse como «es lícito».

21. En este último punto volvemos a encontrar lo dicho al hablar del verbo *epitimaō*.

tación exterior de su autoridad, Jesús se niega a darla, porque su actuación se legitima por la razón interior de su propia libertad.

Esto, de nuevo, es lo contrario de todos aquellos «poderes de la tierra» (cf. Lc 22,25ss) a los que Jesús ordenaba no imitar, por cuanto su dominio proviene de su falta de libertad. Pero, a la vez, esos poderes mundanos se ponen en evidencia a sí mismos y dan la razón a Jesús cuando a su falso dominio lo llaman «servicial» o «bienhechor». Porque con ello reconocen, sin querer, que *la verdadera libertad del hombre es la libertad para servir, y que en el servicio al hermano es donde coinciden autoridad y libertad.*

Y el último aspecto de este apartado es que, según los evangelios, este poder de la *eksousía* es el que Jesús transmite a sus Apóstoles: «les dio *autoridad* frente a los espíritus inmundos, frente a la enfermedad y la debilidad» (Mt 10,1; Mc 6,7; Lc 9,1), frente a los demonios (Mc 3,15) y frente a las fuerzas de la naturaleza y «del enemigo» (Lc 10,19). Aunque ningún don de Jesús es para el hombre una posesión, sino un camino, en el que sólo se avanza en lucha contra la resistencia de la «calamidad presente», sin embargo, el seguidor de Jesús, sobre todo si está constituido en autoridad dentro de la comunidad de fe, no debería pensar que no ha recibido de Jesús ninguno de esos «poderes» cristológicos y que, en cambio, ha recibido de Él otros poderes «mundanos». Porque esto sería falsificar el Apostolado.

### 3.4. El reflejo del lenguaje en escenas concretas

Todo lo anterior parece encontrar unos ejemplos llamativos en algunos momentos de la conducta de Jesús.

3.4.1. El primero de ellos es la acción simbólica realizada por Jesús en el Templo de Jerusalén (Mt 21,12ss; Mc 11,15ss), una de sus acciones más radicales de poder, y hasta más «autoritarias», si se quiere, que Jesús realiza no «desde arriba» y como autoridad, sino «desde abajo» y como crítica. Cabe reconocer que no es sino muy lógica la reacción de los sacerdotes y los escribas al preguntarle *con qué autoridad* hace aquellas cosas (Mc 11,27 par.). Pero Jesús no quiere ampararse en ningún poder formal o extrínseco, porque entonces, en el mejor de los casos, su actuación habría sido aceptada por la fuerza, y no por la verdad de la enseñanza que Jesús quería

transmitir con aquella actuación: cuál es el verdadero Templo de Dios.

3.4.2. El otro ejemplo voy a titularlo intencionadamente como «las conferencias de prensa» de Jesús. Leamos aquí el capítulo 22 de Mateo, por ejemplo: «presentándose como un hombre cualquiera» (cf. Flp 2,7), sin más autoridad que la de su palabra y la verdad de lo que dice, Jesús no rehuye a un solo interlocutor y accede a todas las preguntas, a pesar de que el evangelista nos informa de la mala intención con que se le preguntaba muchas veces, buscando activar el clásico recurso de acusación de heterodoxia como desautorización de una crítica<sup>22</sup>. Y al final resulta que «nadie se atrevía a preguntarle», no por el mal genio de su poder, sino por la capacidad de convicción de su verdad (Mt 22,46). Claro está que semejante modo de ejercer la autoridad tiene un precio, y es la decisión de «acabar con él» tomada por los poderes de este mundo.

Y hay que añadir, para cerrar este comentario, que Jesús en modo alguno era un presuntuoso, y que nosotros tampoco debemos serlo. Quizá la verdadera diferencia entre Él y nosotros reside en que Él no tenía nada que esconder, y nosotros siempre tenemos algo (o bastante) que ocultar. Pero precisamente esa es la razón por la que su libertad era autoridad y nos sirve de orientación en el camino que Él señala para nosotros.

## 4. Conclusión: la autoridad del amor

En suma, el que tenía poder para mandar a los demonios procuró no mandar a los hombres, sino que trató de convertir su libertad. Y el que será confesado como sujeto de «todo poder en el cielo y en la tierra» procuró no hablar dictando, sino convenciendo, de modo que la gran autoridad de su palabra no brotara de fuera de ella (la Ley o la apelación al mismo Dios, como en los escribas y fariseos), sino de ella misma.

22. Es inevitable la alusión comparativa a esas «conferencias de prensa», tantas veces más o menos amañadas, de muchos poderes «mundanos», políticos o religiosos.

Pero hay que añadir que precisamente así es como Jesús reveló y puso en práctica la relación de Dios con los hombres. Esa renuncia a «retener ávidamente su imagen divina» (Flp 2,6ss) es lo que transparentó a los hombres el amor liberador de Dios. Como escribe Hans Kessler:

«Las categorías de “poder” y “soberanía” sufren de ese modo una inversión radical y una redefinición decisiva. El concepto de *poder* suele designar la capacidad para influir en otros dentro de una determinada esfera, conforme a la propia voluntad, de tal suerte que no pueden escapar a esa influencia. Y la *soberanía* designa el ejercicio de tal poder (independientemente de que sea justo o egocéntrico y represivo). En este sentido, el Crucificado, resucitado y elevado, no posee ningún poder ni señorío. Es posible escapar a su influencia y rehusarla. Es verdad que Él no es impotente ante los hombres y ante el mundo. Pero su poder es de otro género. Es el poder del amor que se despoja y se entrega, que no obliga por la fuerza ni esclaviza, sino que se retrae –impotente en apariencia– y deja libre al otro para hacerse valer, pero al mismo tiempo le busca y solicita un “sí”, una respuesta libre. Este *poder paradójico* (que, oculto bajo su contrario –la extrema impotencia–, procede desde abajo, precisamente como amor) sólo prevalece si los otros se abren a él libremente y, así, comienzan a ser para los demás. Y, sin embargo, este poder –en virtud de su renuncia a la autoimposición y de su apuesta por los otros– posee, paradójicamente, una fuerza persuasiva peculiar, un fuerte carácter vinculante y un poderío interno. El poder de Jesucristo es... “el amor que busca”, el poder de una oferta liberadora, el poder del ruego»<sup>23</sup>.

Y de esta conclusión se siguen las dos reflexiones prácticas que anunciábamos al comienzo de este artículo: una sobre los seguidores de Jesús, y otra sobre los resultados de Jesús.

23. *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1989, p. 289.

#### 4.1. Autoridad y seguimiento de Jesús

En el capítulo 14 hablaremos del seguimiento de Jesús como creador («pescador») de humanidad y liberador de los demonios de lo inhumano. Limitémonos ahora a una reflexión rápida en torno a las siguientes palabras de H. Kessler: «Todo el que invoca y confiesa el nombre del Señor resucitado será salvo. Pero invocar y confesar al Señor implica *transparentar en la propia vida su manera específica de ser señor*»<sup>24</sup>.

Efectivamente, a lo largo de nuestra exposición han ido surgiendo referencias a la vinculación que hay entre lo que Jesús hace, en su concepción o su ejercicio de la autoridad, y lo que Jesús enseña a aquellos a quienes llama y envía. Pero si lo de Jesús implica realmente «un mundo al revés» u «otro mundo posible», ¿cómo podremos nosotros, pobres hombres, habérmolas con ese mundo al revés?

A esa pregunta habrá que responder que, en primer lugar, *no hay que desautorizar a Jesús*, sino dejarse juzgar por Él. La primera actitud sería sólo la respuesta, del Gran Inquisidor de Dostoievsky y, desgraciadamente, ha sido más de una vez la respuesta de la «jerarquía» eclesial y suele ser la respuesta de todos los poderes «sagrados». La segunda actitud es lo que se nos invita a hacer, precisamente porque el juicio de Dios en Jesús es juicio de acogida y de transformación. Dejándose llevar y transformar por el Espíritu de Jesús, es posible comenzar a caminar en su nueva dirección.

Y ese comenzar a *caminar* es el segundo punto de nuestra respuesta. ¿Hasta dónde? No lo sabemos. Pero de lo que se nos pedirá cuentas no es de hasta dónde hemos llegado, sino en qué dirección hemos ido caminando. Ya he hablado varias veces de que la *meta* de Jesús significa para nosotros la *dirección* del camino (o, en formulación teológica más técnica, que la Divinidad de Jesús implica el Don del Espíritu para nosotros). Pues precisamente Aquel mismo que distinguía siempre entre «mi» Padre y «vuestro» Padre no concluía de ahí que vosotros no podéis «ser perfectos como el Padre Celestial», sino, sorprendentemente, lo contrario (cf. Mt 5,48).

Y por eso es preciso comprender que la sacramentalidad de la autoridad no se da por el hecho de que ésta sea poder, sino sólo

24. *Ibid.*, p. 293. La cursiva es mía en esta cita, y del autor en la anterior.

cuando es verdaderamente servicio. Y éste es un punto fundamental para las autoridades eclesiásticas: el Resucitado no delega o transmite aquella *eksousía* por la que Él es Señor, el único Señor. Quienes han recibido de Él la autoridad (como los Apóstoles) son también seguidores y discípulos, nunca señores. La frase evangélica «quien a vosotros oye a Mí me oye» está referida la misión, no a la teología, cuya historia muestra que nunca progresó por decisiones autoritarias, sino por esa difícil senda del diálogo y la confrontación por la que la verdad va abriéndose camino<sup>25</sup>. Jesús delega aquella función coordinadora necesaria para la marcha de Su Comunidad como esposa «sin mancha ni arruga» (Ef 5,27). Pero, porque el discípulo no es más que el maestro, sólo la delega junto con el mandato de ejercerla como Él la había ejercido.

Sólo queda, pues, repetir con el salmista: «Ojalá escuchéis hoy su voz».

#### 4.2. El rechazo y el triunfo del Amor

También, a lo largo de la exposición anterior, se ha ido insinuando cuántas veces la conducta o la enseñanza de Jesús provocaban, paradójicamente, que se tomase la decisión de «acabar con Él». Esto hay que recordarlo también, al concluir, para no caer en ninguna ingenuidad mesiánica como la de los primitivos Apóstoles. De mil modos se nos repite también a nosotros la profecía de que «El Hombre ha de padecer y ser ninguneado» (Mc 9,13)<sup>26</sup>.

El seguidor de Jesús ha de contar con eso sin llamarse a engaño. Ha de saber verlo también como una dura revelación de lo que somos los hombres y que la experiencia histórica confirma. Es posible que, cuando un poder y una autoridad nos afectan *inmediatamente* a nosotros mismos, reclamemos respeto y amor a la libertad. Pero es innegable también que, cuando afecta a los demás, todos los hombres sentimos más admiración por la fuerza que por el respeto y el amor a la libertad. Y quizá tenemos aquí una de esas «op-

25. La doctrina medieval sobre la posibilidad de un papa hereje (que quedaría *ipso facto* destituido) confirma que la autoridad no es transparencia de Dios por el mero hecho de ser poder.

26. «Ningunear» es la traducción literal del verbo griego (*eksoudenêō*) que aparece en este pasaje.

ciones valorales» (o de «normas previas») que, según Kant, configuran después nuestras conductas erróneas y constituyen nuestro «mal radical».

Por eso, a lo largo de la historia han triunfado siempre (aparentemente al menos) los poderes y autoridades contrarios a lo que aquí hemos descrito. Pero precisamente ese triunfo es el que ha llevado a la humanidad al trauma de la autoridad con el que abríamos este capítulo. Jesús, en cambio, con su renuncia al poder, ha obtenido en la historia unas cotas de seguimiento, de obediencia y de entrega muy superiores a las de cualquier otro personaje de esta historia. Aquel que es llamado «El Hombre» obtiene de este mundo, a la vez, verdugos y seguidores incondicionales.

En este contexto, sólo queda repetir a todos los seguidores de Jesús, pero muy especialmente a aquellos que tenemos alguna parcela de autoridad del tipo que sea, no sólo las palabras del salmo con que cerrábamos la conclusión anterior («ojalá escuchéis hoy su voz»), sino también aquellas otras del Maestro que parecen a veces perfectamente olvidadas: «Soy Yo. No temáis» (Mt 14,27).

\* \* \*

#### APÉNDICE: (EN EL OTRO MUNDO)

##### «NO HAY TEMPLO, PORQUE SU TEMPLO ES EL SEÑOR» (Ap 21,22)

Por lo que tienen de atentado contra la igualdad de los hijos de Dios, tanto el tema del capítulo anterior como el de éste inciden en un pasaje evangélico que no vamos a comentar, pero que conviene al menos evocar, porque se da una rara unanimidad en la crítica histórica para afirmar su historicidad y su influjo decisivo en la conflictividad y en la condena de Jesús. Me refiero al choque de Jesús con el Templo.

Por supuesto, cada evangelista ha coloreado el episodio desde su óptica (Lucas, por ejemplo, que ya parece afrontar una larga historia desprovista de las expectativas de un final inminente y que se despliega desde Jerusalén, le ha dado muy poco relieve). Pero, prescindiendo de estos matices, el conflicto con el Templo estuvo pre-

sente no sólo en la vida de Jesús, sino en las primeras relaciones de sus seguidores con el judaísmo, que acusaron constantemente a los primeros cristianos de ser enemigos del Templo.

Y, aun sin analizar el episodio<sup>27</sup>, nos pueden servir ahora tres frases neotestamentarias: por un lado, que la casa de Dios no puede ser una «casa de comercio» (Jn 2,16) o una «cueva de ladrones» (Mt 21,13), con lo que se condena cualquier vinculación del culto con el enriquecimiento personal como una perversión radical de lo que debería ser la relación del hombre con Dios («la oración»). Por otro lado, que la casa de oración es «para todas las gentes» (Mc 11,17), con lo que se vincula el culto del Templo con la acogida universal que era contradicha por la configuración misma del templo judío. Y, finalmente, como lección de estas dos advertencias evangélicas, la frase posterior de Pablo: «el templo de Dios sois vosotros» (1 Co 3,16.17), que puede recoger tanto la intuición del cuarto evangelio de adorar a Dios no aquí o allá, sino «en espíritu y en verdad» (Jn 4,21), como la acusación que aparece en los sinópticos de que Jesús iba a sustituir el Templo por otro «no hecho por manos humanas» (Mc 14,58). La morada de Dios, y el culto que Dios quiere, es una comunidad de hermanos donde ya no haya distinción entre lugares, tiempos u objetos «sagrados y profanos», porque lo único sagrado es la fraternidad de los hijos de un mismo Padre. *La comunidad universal, expresión válida para ese «otro mundo posible» que el género humano no deja de buscar, constituye precisamente el verdadero culto que Dios quiere de los hombres.*

Sin entrar, pues, en más análisis, debe valernos esa conclusión como balance de estos dos capítulos, que retomaremos en la tercera parte al hablar de la primacía de las víctimas y de su presencia también en la oración cristiana. Quizá por su mismo escándalo novedoso nos obliga también a preguntarnos qué vigencia puede tener semejante programa en nuestro mundo viejo, y si el peligro no estará más bien en destruir el templo para construir la comunidad humana y, al final, quedamos sin el uno y sin la otra...

En efecto: el Reinado de Dios, o la utopía del «otro mundo posible», da muchas veces la sensación de inviable cuando se contempla

27. Lo analicé más detenidamente en el capítulo 2 de *La Humanidad Nueva*, pp. 72-82, con el epígrafe intencionado de que allí se expresaba «la religiosidad de Jesús».

en su plenitud y desde nuestro mundo viejo. Algo de eso indicábamos en el apartado 3.3 al hablar de la *eksousía* de Jesús. Por eso, como he dicho otras veces, lo verdaderamente decisivo no es a qué altura del camino estamos, sino si caminamos en esa dirección o en la contraria. Lo principal que hay que sacar de la enseñanza y el ejemplo de Jesús es, sobre todo, *un espíritu y un modo de enfocar las cosas*, no una receta aplicable a cada uno de los problemas actuales.

Por poner otros ejemplos que tocan más directamente al tema de este capítulo: es innegable que uno de los problemas con los que más tropieza el afán de un ejercicio evangélico de la autoridad es la existencia de pequeñas minorías heridas inconscientemente por radicalismos imposibles, resentimientos, protagonismos tácitos o amarguras, las cuales se dedican sin querer a «sembrar cizaña», a desunir al grupo o a poner palos en las ruedas del que gobierna. Éste es un rasgo innegable de nuestra realidad comunitaria con el que Jesús no se enfrentó y que, a lo mejor y por ejemplo, podría ser estudiado en la relación de Pablo con su comunidad de Corinto. Como tampoco se enfrentó Jesús con la necesidad de lugares de reunión para una comunidad de seguidores no reducida, sino masiva. Pero de eso no tratamos aquí.

También se da hoy un problema muy frecuente cuando la autoridad se enfrenta a tareas de arbitraje, tanto entre personas como entre grupos enfrentados. En estos casos (sobre todo si hay dinero de por medio), las diferencias en el modo de ver y presentar un mismo hecho, se supone que con buena voluntad, suelen ser tan abismales que el árbitro puede tener la sensación de que se trata de dos historias diversas y no de la misma historia. Y muchas veces ello no se debe a mala voluntad de falsear las cosas, sino al modo de ver de una razón herida. Por este mismo motivo, es muy frecuente que lo que buscan las partes no sea un arbitraje (por más que sea eso lo que piden), sino tener la razón ellas y, por tanto, llevar al árbitro a su campo (añadiendo otra vez: sobre todo, cuando hay dinero de por medio).

Esto puede ayudar a entender el apotegma que aparece en Lc 12,13, conservado también, con alguna variante, en el evangelio de Tomás y que bastantes comentaristas consideran que es una palabra de Jesús procesada y contextualizada por Lucas. Se trata de la escena en la que, estando Jesús enseñando, alguien le interrumpe para pedirle: «dile a mi hermano que reparta la herencia conmigo». Y Jesús le contesta (¿sorprendentemente?) que nadie le ha constituido árbitro

tro en aquel asunto. Para situar un poco el pasaje conviene saber que en Israel había una clara tendencia a mantener la herencia indivisa; pedir la separación de bienes (como hará el hijo menor de la parábola del pródigo en Lc 15) no estaba prohibido, pero era una práctica mal vista. Sin embargo, esa indivisibilidad de la herencia era más fácil de mantener en una sociedad nómada (que es cuando parece haber nacido la norma) que en una sociedad sedentaria. Jesús no entra en el análisis del caso, pero sí pone en guardia, en cambio, contra «toda codicia» (Lc 12,15), como indicando que la raíz de ese tipo de conflictos suele estar en la codicia, y que en tal caso no hay posibilidad de arbitraje, porque el orden del Reino pide que la propiedad se comparta, y la codicia busca lo contrario...

No da, pues, el evangelio ningún tipo de recetas para esos problemas o casos límite (que, por otro lado, son en nuestro mundo más frecuentes de lo que quisiéramos): sólo advierte de que el afán de servicio puede ser inútil cuando lo que el otro quiere no es ese servicio, sino servirse (o apropiarse) él de la autoridad.

Y podríamos seguir con los ejemplos. Pero ya debe bastar con estos dos para entender algo fundamental: *la conversión (y la inversión de valores) que pide Jesús no afecta sólo a la autoridad, sino también a quienes son servidos por ella*. La pretensión de otro mundo posible tiene mucho de utópico, y sólo se puede afrontar desde esta conciencia, sin que ello signifique que muchos cambios concretos no serían posibles ya ahora.

Por supuesto, una comunidad grande sin lugar donde reunirse o sin responsables es inviable en esta historia nuestra. Pero lo decisivo es la comprensión de que esas son *necesidades nuestras y no formas de gloria de Dios o mediaciones de Dios*. Y, por tanto, hay que aceptarlas con sentido de provisionalidad y no de definitividad, orientándolas en la dirección de la novedad del Reino y no de este mundo viejo. Por ejemplo, para volver al tema de este capítulo, y aunque no sirva de receta, sino de principio orientador, la autoridad nunca debe perder de vista la justificación que la hizo aceptable en el Primer Testamento: existe sobre todo para servicio de los más pobres e indefensos (cf., v.gr., Sal 71,12-14).

**JESÚS Y LOS DEMONIOS**  
 («PASÓ HACIENDO EL BIEN Y LIBERANDO  
 A LOS OPRIMIDOS POR EL DEMONIO»)

*«Los exorcismos de Jesús, aunque lejanos culturalmente, siguen siendo una constante llamada a la mirada crítica a descubrir las manipulaciones del poder, a revertir los mecanismos injustos revestidos de orden y bienestar, a romper el círculo vicioso de mantenimiento del poder, a poner en el centro a la persona, sobre todo a las más excluidas y doloridas. La actitud sanadora y exorcista de Jesús se fija, por encima de todo, en la persona que sufre, llamando la atención sobre la necesidad de ver críticamente y acaso relativizar aquellos mecanismos que causan el sufrimiento, aunque sean "justos"...»*

(R. AGUIRRE, en su contribución a  
*¿Qué se sabe de Jesús de Nazaret?*, pp. 252-253).

**E**L otro mundo posible no llegará sólo a través de cambios sociales o estructurales, por imprescindibles que puedan ser. Dichos cambios deben ir acompañados de una transformación personal que Jesús concibe como liberación de las esclavitudes que nos dominan o, con la formulación de los antiguos, como liberación de los demonios que nos habitan o nos poseen. La acción transformadora de Jesús se volcó también hacia esas transformaciones personales, la más paradigmática de las cuales es la de María Magdalena, de quien dicen los evangelios que la había librado Jesús de «siete demonios» (cifra que indica plenitud, Lc 8,2).

Pero este tema decisivo está mediado por unos parámetros culturales tan distintos de los nuestros que es menester acercarnos antes a lo que eran la cultura y la mentalidad antiguas en este punto.

## 1. Presupuestos imprescindibles

Una de las sorpresas que nos ha ido deparando la crítica histórica sobre los evangelios, en medio de su precariedad y de la modestia de sus logros, es que los criterios de historicidad, establecidos con todo el rigor posible por la investigación histórica, llevan a veces a confirmar como históricos algunos rasgos de la actividad de Jesús que buena parte del racionalismo inicial de la investigación desechaba como mitología. Esta constatación tiene su principal aplicación en lo que toca a la actividad taumatúrgica de Jesús, que hoy parece innegable como quiera que se la explique y sea cual sea el grado de historicidad que se conceda a los diversos relatos concretos de los evangelios<sup>1</sup>.

Pues bien, una parte de esa actividad sanadora de Jesús tiene como beneficiarios a personas que nosotros miramos hoy como enfermos psíquicos y a las que la ingenuidad primitiva solía considerar como «poseídos por el demonio». Este tema, no obstante, suena tan extraño a los oídos del hombre de hoy que, aun a costa de alargar el presente capítulo, me parece necesaria una ambientación tanto histórica como teológica, antes de pasar a examinar la actividad de Jesús.

### 1.1. Poseídos antes que endemoniados

Se puede discutir mucho sobre la posibilidad y realidad de la posesión diabólica (en el caso de que se acepte la existencia de Satanás). Pero no cabe duda de que había cierto tino en la expresión antigua: *poseos*. Pues las personas afectadas por este tipo de enfermedades dan plenamente la sensación de ser marionetas de otras fuerzas que

se han posesionado de ellas, y de no ser «dueñas de sus actos», como decimos nosotros con razón. Hasta el punto de que su enfermedad vale muchas veces como eximente jurídico de responsabilidad.

Curiosamente, *los evangelios no usan el lenguaje de «posesión diabólica»*, sino que suelen hablar de hombres «con un espíritu» inmundo o malo (Marcos), de hombres que «*tienen demonios*» (Lucas), o de «endemoniados» (Mateo) y de «arrojar demonios». Como si se filtrase ahí el optimismo último del Nuevo Testamento sobre el hombre, más allá de su pesimismo inmediato: que *el hombre nunca puede ser plena y radicalmente poseído por el mal* (aunque éste habite en él), sino que *sólo Dios puede poseerlo plenamente*<sup>2</sup>.

Por otro lado, el término «demonio» no era en la antigüedad necesariamente peyorativo: viene del griego *daimon*, que no es necesariamente una figura satánica, sino un ser «semidivino» o una fuerza espiritual que puede ser buena o mala. Sócrates creía tener su *daimon* que le guiaba. Algo parecido ocurre con la palabra *espíritu*.

En cambio los evangelios parecen usar como equivalentes «demonio» y «espíritu inmundo» (o malo). Y es que, como el radical monoteísmo judío no deja lugar a la existencia de seres divinos intermedios, los evangelios asimilan el *daimon* sólo con la maldad y con Satanás o Beelzebul, «príncipe de los demonios».

Satanás origen del mal, «el enemigo», «el acusador», o «el príncipe de este mundo», aparece en la Biblia canónica sin que en ninguna parte se nos dé la explicación de su existencia. No obstante, como la cuestión de «la raíz del mal», allí donde se acepta la existencia de un Dios que es bondad infinita, será siempre una tortura y un obstáculo para el creyente, es comprensible la impaciencia del judaísmo por dar con el origen del mal. Ahora bien, la hipótesis de unos ángeles caídos, rebeldes por no aceptar la dignidad que la creación de Dios concede al hombre, podría suministrar un cierto alivio al escándalo del mal. No obstante, esa hipótesis no forma parte del texto auténtico de la Biblia, aunque tenga para algunos teólogos aspectos muy seductores<sup>3</sup>. Esa hipótesis la proponen los apócrifos

1. J.P. MEIER resume: «por desconcertante que pueda resultar para la mentalidad moderna, es bastante seguro que Jesús, entre otras cosas, fue un exorcista judío del siglo I que, ejerciendo como tal (aparte de su reputación de realizar otros tipos de milagros), obtuvo buena parte de su fama y de su discipulado»: *Un judío marginal*, II, 1, p. 483.

2. Algo de eso mismo refleja el lamento paulino de Rm 7: aunque habita en mí alguien contrario a lo mejor de mí, no me posee tan plenamente que yo no perciba su diferencia conmigo.  
3. Aspectos a los que *El Paraíso Perdido* de J. Milton sacó un gran partido literario, no precisamente teológico.

veterotestamentarios, los cuales, en buena parte, obedecen a un impulso similar al de los apócrifos ncotestamentarios: el empeño por satisfacer la curiosidad —no la fe— en muchos puntos que la revelación de Dios no ha aclarado.

Estas últimas reflexiones nos llevan a la siguiente conclusión: parece claro que *es imposible hablar del demonio si no se parte de una determinada concepción de Dios*. Lo que ésta puede aclarar no es tanto la existencia o inexistencia de Satanás, sino *el significado de las afirmaciones sobre él*. Permítase, pues, antes de entrar en la actividad exorcista de Jesús, una mínima evocación de lo que puede significar el lenguaje sobre Dios en este tema.

## 1.2. Hablar de Dios antes que hablar de Satán

El tema de Dios se le presenta al hombre de dos maneras: como enigma o como Misterio. En el primer caso Dios aparece siempre como una mera *respuesta*; en el segundo, como un *encuentro*. La fe religiosa en Dios, procede del segundo modo de ver. El primero puede llevar a una «creencia» en la existencia de Dios, que no tiene que ser mirada como fe religiosa. La antigua distinción pascaliana entre el Dios «de los filósofos» y el Dios «de Abrahán, Isaac y Jacob» quería decir algo de esto; igual que la distinción zubiriana entre *creencia* en Dios y *fe* en Dios.

- a) Dios como respuesta trata de iluminar intelectualmente las preguntas que conlleva el mero hecho de nuestro existir: ¿por qué hay algo en lugar de nada?; ¿qué finalidad —y qué fin— puede tener ese «algo»?...

En este primer caso, Dios como respuesta podrá ser desfigurado reduciéndolo a los niveles de las respuestas *categoriales*: «ha pasado esto porque Dios lo ha querido», en esa forma de fatalismo teológico muy propia del Islam no místico. Podrá también respetarse elevándolo al nivel de la respuesta *trascendental*: la que no se refiere a nuestras preguntas concretas particulares, sino a la pregunta misma que nos constituye como seres humanos.

Pero, aun orientado en la dirección correcta, Dios como mera respuesta no abarca más que la dimensión *racional* de nuestro existir, y puede agotarse en una imagen de Dios «defsta» o en la mera «natura naturans» de Spinoza: un dios que quizás explique la existencia de las cosas, pero se desentiende de ellas.

- b) En cambio, la concepción de Dios no como mera explicación, sino como «encuentro», afecta a *la totalidad de nuestro existir* humano y no es fruto de una mera deducción racional, sino de una experiencia fundante. No obstante, puede también desfigurarse u orientarse correctamente.

Se desfigura el misterio de Dios cuando se le reduce a la experiencia de *miedo y omnipotencia*, bien presente en la existencia humana. «*Timor fecit deos*» (el miedo creó a los dioses), escribió el poeta latino Lucrecio hace más de veinte siglos: el hombre se encuentra con la vivencia sobrecogedora, quizá también aterradora, de su exposición al poder de la realidad y de su impotencia última ante ese poder: la enfermedad, el dolor, la muerte, la pérdida de seres queridos... recuerdan muchas veces al ser humano que él no es dios, ni es omnipotente, ni es la clave última de la realidad, pese a su tendencia a mirarse así muchas veces (y más desde que inició la aventura de la técnica, que hoy a veces parece escapársele de las manos). La tentación de la magia y la superstición serán los corolarios de este modo falso de concebir.

Frente a esa falsificación del encuentro con Dios, se da también otra forma de encuentro con el Misterio igual de sobrecogedora, pero, además, *salvadora*. Es la experiencia de la Gratuidad, y de la gratuidad como interpelación: la experiencia del «exceso» y del desbordarse del Ser, que tiene su sede en dimensiones como la belleza, la bondad y el amor. Prescindiendo de la belleza, muy falsificada en la moderna cultura del consumo, la bondad, cuando el ser humano la experimenta de veras, tiene siempre el rostro de algo injustificado, en el sentido de «gratuito», que no se justifica por nada ajeno, sino *por sí misma*. Ello es tan increíble que siempre tenderán los humanos a buscar otra «razón» de la bondad: algún interés último camuflado que no hará más que deshacerla como auténtica bondad. Por ese mismo carácter no justificable, la bondad o el amor tienen cierto sabor de ultimidad, y por eso mismo el encuentro con la bondad auténtica resulta interpelación y llamada, como sucede también con la experiencia del amor auténtico: tiene un universo estremecedor de gratuidad, pero también un reverso de interpelación, de llamada y de exigencia.

Éste me parece ser el modo correcto de contextualizar el tema de Dios y la fe en Él. Si prescindimos de los caminos falsos

o imperfectos y nos quedamos con el camino válido (Misterio del Amor y de la Gratuidad), creo que tenemos un marco adecuado para hablar de la otra experiencia humana más contradictoria de la de Dios: la experiencia del Mal. Y entenderemos por qué el lenguaje neotestamentario concede también al mal nada menos que la denominación de «misterio» (2 Tes 2,7). Es una manera de expresar esa «trascendencia del mal», que *tampoco puede ser reducido a un mero problema* que sólo reclame una respuesta intelectual, porque desborda los límites de nuestra existencia racional.

### 1.3. Nuestra situación actual

Hoy tendemos con facilidad a pasar por alto las narraciones evangélicas de liberación de endemoniados, como si no tuvieran nada que decirnos. Y, sin embargo, ese gesto tan simple no acontece sin cierta violencia, puesto que tales escenas –en narración detallada o en sumario esquemático– son más frecuentes de lo que el lector quisiera. La primera mitad de Marcos –que por otras razones podría ser el evangelio más comprensible y más cercano al hombre de hoy– aparece literalmente plagada de tales presencias demoníacas o de alusiones a ellas, para desconcierto del lector: prácticamente una en cada capítulo.

Recordemos también que esas narraciones no pueden despreciarse, porque en ellas tenemos con bastante seguridad una referencia a hechos reales de Jesús. Si prescindimos de sus comidas con los desclasados, quizá no hay rasgo más innegable de la actuación del Jesús histórico que su actividad sanadora y «exorcista». La pluralidad de fuentes que la testifican; las alusiones a exorcismos en dichos (*logia*) tenidos por auténticos; la constatación de que los enemigos de Jesús no negaban su eficacia exorcista, sino que sólo la interpretaban de otra forma, atribuyéndola a Beelzebul o a la magia<sup>4</sup>..., todas estas razones obligan al lector cristiano a enfrentarse con la liberación de endemoniados por Jesús como un dato que no puede pasarse por alto alegremente.

4. Constatación de la que testifican no sólo los evangelios, sino también un conocido pasaje del Talmud.

No hace aún muchos años, se sumó a este contexto de recelo la polémica sobre la existencia de Satán, que fue noticia<sup>5</sup> y tuvo perfiles sensacionalistas, hasta llegar fácilmente a los medios de comunicación e incluso a las negritas de sus titulares, pasando quizá con demasiada facilidad de un «dogma» a su contrario. Y es que los teólogos solemos ser proclives a la certeza y a concebir demasiado la teología como «edificio de dogmas», y demasiado poco como articulación de la experiencia de fe o como «ignorancia docta y esperanzada».

Por eso no vamos a entrar ahora en esa polémica. Y lo que llevamos dicho permite intuir que no necesitamos entrar en ella. Lo decisivo para nosotros no es la existencia o no existencia de Satán (que, en mi opinión, sólo podría testificarla quien hubiese «estado allí» y lo hubiese visto), sino esta doble tarea: a) Por un lado, la necesidad de distinguir, en la Escritura y en el Magisterio, lo que es enseñanza evangélica o «buena noticia» y lo que son elementos culturales que no pertenecen a esa enseñanza, pero que están incorporados a ella como su gramática y su única posibilidad de expresión en un momento dado. b) Por otro lado, la necesidad de detectar cuál fue la experiencia espiritual de anteriores creyentes en Dios, que pudo o necesitó expresarse en el «theologúmenon» del demonio y que, *como tal experiencia espiritual*, seguirá siendo válida para nosotros, aunque haya quedado viejo su vestido cultural.

Pero precisamente estas dos tareas podrían quedar intocadas con el simple juicio, afirmativo o negativo, acerca de la existencia de ese ser extraño. Desde lo que acabamos de decir sobre la fe en Dios, lo único que puede decir la teología sobre el demonio es que, *si existe, está vencido*.

Este conjunto de datos confirma que *el acceso a la actividad exorcista de Jesús debe plantearse de modo que podamos prescindir de la cuestión de la existencia o inexistencia de Satán*, que, como tal cuestión, quizás es meramente curiosa y no parece que pueda ser zanjada por la teología. De lo que no podemos prescindir es de buscar el sentido «evangélico» (es decir, de buena noticia) de al-

5. Como único ejemplo, H. HAAG, *Teufelsglaube*, Tübingen 1974. Y, a modo de balance, la sensata página de K. RAHNER en «Besessenheit und Exorzismus»: *Stimmen der Zeit* 194 (1976), 721-722.

go que tiene una presencia tan abrumadora en las narraciones de los tres sinópticos<sup>6</sup>.

Esta tarea nos obliga a una mínima ambientación sobre la cultura y las mentalidades de la época en que nacen los evangelios. Este debe ser nuestro primer paso. Y ahora estamos preparados para darlo.

## 2. Ambientación cultural

Resumiendo lo anterior, la demonología parece ser un elemento configurador de toda la cosmovisión antigua, incluyendo el judaísmo y el Nuevo Testamento. En el mundo griego era más neutra (ya dije que el *daimon* no tiene un sentido peyorativo), mientras que en el mundo judío, por la fuerza enorme de su fe monoteísta, el sentido de la palabra es claramente negativo<sup>7</sup>. En cualquier caso, el mundo de los «espíritus» es para el hombre antiguo un mundo familiar y casi palpable, y este dato hay que tenerlo muy en cuenta cuando abordamos nuestro tema. Vamos, por eso, a examinarlo un poco más detenidamente.

### 2.1. El mundo antiguo en general

O. Böcher intentó sistematizar toda esa «demonología» antigua, y no es fácil resumir aquí su exposición, que quizás en algún momento cede al señuelo de entender, desde esa clave «demoníaca», detalles o expresiones del Nuevo Testamento que tal vez son susceptibles de una interpretación más trivial y más inocente<sup>8</sup>. Lo innegable es que *el hombre antiguo vive en un mundo poblado de fuerzas desconocidas (ni buenas ni malas)*. Y es un hecho que

6. E insistamos, para prevenir determinadas pseudo-ortodoxias, en que precisamente ese sentido es el que puede perderse con una lectura demasiado literal de las narraciones evangélicas, tanto si considera dichas narraciones por históricas como si las considera mitológicas.
7. Los ángeles, que serían la versión positiva de los buenos espíritus, son meros mensajeros de Dios que nunca actúan por autonomía propia, como hacen los demonios.
8. Cf. O. BÖCHER, *Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im neuen Testament*, Stuttgart 1972; Id. *Das neue Testament und die dämonischen Mächte*, Stuttgart 1972.

- a) La antigüedad conoce lugares de morada de los demonios: el agua y el mar, el vino, el aire, el fuego, el desierto, las cuevas...; conoce sus nombres, voces, números<sup>9</sup>, hasta los modos concretos y las formas en que actúan dichas fuerzas y que pueden ser, por ejemplo, el contacto con el cuerpo (a través de la comida, del trato sexual o del simple contacto de las manos), el contacto con el «de fuera» (el pagano o el samaritano, el impuro, las masas o los cadáveres) y, sobre todo, la enfermedad<sup>10</sup>. Entre las enfermedades, hay algunas que se conectan más fácilmente con lo demoníaco, como la mudez, la ceguera o la parálisis<sup>11</sup>.

Pero son sobre todo las enfermedades psíquicas –las menos conocidas y las más inexplicables– las que más fácilmente son vistas como obra demoníaca. Es incluso muy posible que la doble acusación que encontramos dirigida contra Jesús –la de ser un *loco* (Mc 3,21, en boca de sus familiares) y la de ser un *endemoniado* (Jn 7,20, entre otros, en boca de los judíos)– no sea más que una doble variante de una misma acusación históricamente cierta<sup>12</sup>. En cualquier caso, parece innegable que la pregunta acerca de «qué espíritu movía a Jesús» fue realmente una de las cuestiones más torturantes y más decisivas para sus contemporáneos.

- b) También es un hecho que la antigüedad conoce además determinadas formas de combatir a esos seres extraños cuando son dañinos. Por ejemplo, mediante gritos, conjuros, invocación del nombre de algún exorcista eficaz, o bien mediante alguno de los mismos elementos demoníacos (como el agua<sup>13</sup>), en virtud del principio aquel de que «un clavo saca otro clavo», y porque el

9. No es casualidad, por ejemplo, que sean siete los demonios echados de María Magdalena (Lc 8,2), siete los que recoge el demonio echado para volver al ataque (Mt 12,45), y siete los hijos exorcistas de Escevas (Hch 19,14).
10. Los evangelios aluden a veces a ese origen diabólico de alguna enfermedad física, hasta el extremo de que hay pasajes que parecen identificar «enfermedad» y «posesión diabólica» (cf. Lc 8,2: *curadas* de espíritus inmundos; Lc 4,38-40; Lc 13,16; Mt 9,32-33 y 12,22: demonio mudo).
11. Y éstos son precisamente los enfermos cuya curación narra más los evangelios.
12. Jn 10,20 ha unido ambas acusaciones.
13. Quizá no es casual la presencia de exorcismos en el rito bautismal, cuya materia es precisamente el agua.

reino de lo diabólico es precisamente el reino de la división. También el mundo antiguo conoce determinadas conductas con las que prevenirse contra ellos, como el ayuno, el silencio, la abstinencia sexual<sup>14</sup>, quizá también el velo en las mujeres y el voto del nazireato entre los hombres<sup>15</sup>.

- c) Es también un hecho que *Jesús ha crecido y vive inmerso en esa mentalidad*. Aunque puede tenerse la impresión de que para Jesús todo ese difuso mundo se concentra en la figura de Satán, y aunque él parezca considerar la oración como el único medio válido para precaverse contra el mismo<sup>16</sup>, y aunque él y los suyos acogen a samaritanos y a las masas malditas sin temer el contagio demoníaco con ellas, sin embargo hay detalles innegables (como el *logion* de Mt 12,43-45, que los exegetas se inclinan a considerar como palabra auténtica de Jesús precisamente por su misma extrañeza) que constituyen un indicio de hasta qué punto Jesús está inmerso en esa mentalidad de su época. Algunas de las curaciones de Jesús están narradas con gestos que parecen tomados de exorcismos de la época<sup>17</sup>, aunque se pueda discutir si esos rasgos se han conservado porque eran recuerdos sólidos o si, más bien, han entrado en la narración por el contacto ambiental que condiciona a la tradición.

## 2.2. El judaísmo en particular: de «daimones» a demonios

El judaísmo parece ser el ámbito donde más se lleva a cabo la personificación de estas representaciones –desconocidas para el hombre, pero distintas de Dios– y su decantación exclusiva hacia al mal físico o moral. También Satán, como ser personal, parece ser representación judía veterotestamentaria y, probablemente, tardía<sup>18</sup>.

Pero toda esa terminología no nace en el judaísmo simplemente como explicación que sustituya la falta de otra explicación cien-

14. Cf. 1 Tim 4,3.

15. Pablo todavía parece haber practicado ese voto (cf. Hch 18,18, y 21,23-26).

16. Esa sería la versión original de Mc 9,29, donde «el ayuno» es un añadido posterior.

17. Cf. Lc 4,38-40, con la expresión «imperó (*epetmesen*) a la fiebre», que luego encontraremos como típica de los exorcismos de Jesús y que ya analizamos en el capítulo anterior.

18. El ejemplo clásico es la comparación entre 2 Sam 24 y su posterior versión en 1 Cr 21,1, donde se sustituye «el furor de Yahvé» por «Satanás».

tífica y se vuelva inútil con la aparición de ésta. No pretende explicar sólo cómo suceden determinadas cosas, sino *el porqué último* por el que suceden.

Y esta pregunta sobre el porqué último es casi ininteligible para el mundo científico moderno, que sólo concibe la pregunta por funcionamientos y adivina que toda otra pregunta acerca de los porqués últimos (caso de que llegue a entenderla) es una pregunta sin sentido, puesto que carece de posibilidades de respuesta.

Desde una experiencia «técnica» del mundo, lo decisivo es el *dominio de mecanismos* que, como tales, quedan vestidos de neutralidad. En cambio, desde una experiencia religiosa, que es esencialmente experiencia de *plenitud*, resulta intrascendente la cuestión de si una enfermedad o una catástrofe se produce a través de tales o cuáles agentes o leyes físicas (bacterias o virus, o los «humores» del médico de Molière). Esta respuesta deja intacta la otra cuestión de *cómo es posible o por qué* se producen los procesos mencionados. De modo que un judío piadoso y medianamente ilustrado, si oyera desautorizar su demonología por la ciencia moderna, que ya ha explicado tantos fenómenos y tantos procesos antaño inexplicables, quizá respondería, sin inmutarse demasiado y con cierta ironía «qohelética», citando los versos del poeta: «¡Bueno es saber que los vasos / nos sirven para beber! / Lo malo es que no sabemos / para qué sirve la sed»...

En este marco de preguntas acerca de los porqués últimos, que es un contexto superado para la mentalidad moderna, la demonología antigua había de chocar necesariamente con el *pathos* monoteísta del judío, como ya dije. Quizá no hay en el judaísmo una respuesta uniforme y sistematizada a ese choque, sobre todo por el contacto innegable de Israel con las cosmovisiones circundantes. Pero sí que hay salidas lógicas, como colocar a todas esas «fuerzas» *bajo el dominio de Yahvé* a modo de corte celestial, o colocarlas *frente a Él* como enemigos, para lo cual bastaba, por ejemplo, con identificarlas con los dioses de otras naciones, que los judíos fueron más proclives a tomarlos en serio que a tomarlos por nada y por obra de manos humanas, como les aconsejaban sus hagiógrafos<sup>19</sup>.

19. El Beelzebub que aparece en Mc 3,22 par. podría ser el Baal Zebub, dios de Ecrón, que aparece en 2 Re 1,16, aunque hay exegetas que no aceptan esta identificación.

Y quizás es así como pudo ir fraguándose la distinción entre demonios buenos (ángeles) y malos, que parece a todas luces tardía y que ni siquiera en el Nuevo Testamento tiene una vigencia clara y exclusiva.

### 2.3. El Nuevo Testamento

Con estas consideraciones el judaísmo prepara e inicia una evolución que vamos a encontrar también en el Nuevo Testamento, pero enriquecida y matizada ya por el paso a través de la experiencia de Jesús. Esa experiencia, que analizaremos después, es la de una *victoria sobre los demonios*; y la evolución a que estamos aludiendo, y que ya se ha insinuado en las páginas anteriores, consiste en un progresivo corrimiento, o una interpretación de la demonología, desde lo mágico-ritual hacia lo ético-escolástico. Veamos algunos ejemplos<sup>20</sup>.

Así como, en otro orden de cosas, la circuncisión pasa a ser en el Nuevo Testamento «circuncisión del corazón» (cf. Rm 2,25-29), de igual modo luz y tinieblas pasan a ser designaciones ético-escolásticas, el fuego pasa a ser el valor purificador del dolor (1 Pe 1,7; 1 Co 3,13-15), el sexo es desdemonizado en la condena de los encrematitas (1 Tim 4,3), aunque se reconozca su fuerza para totalizar peligrosamente la existencia humana; se declaran puros todos los alimentos, se convive con gente «impura», y el posible carácter exorcista de los vestidos se convierte en el tema ético de desnudarse del hombre viejo y vestirse de Cristo o del hombre nuevo. Igualmente, el sentido exorcista de la sangre (de toros o de machos cabríos) pasa al valor redentor de la sangre de Cristo; pero esa sangre sólo es sangre redentora porque es *vida entregada hasta el final*: su valor exorcista radica ahora, no en lo mágico, sino en lo ético, por donde llega verdaderamente hasta la santidad de Dios (cf. Heb 9,14; 8,1; etc.).

Esta transformación tan clara se prolonga también en los nombres de que se valdrá el Nuevo Testamento para designar a los demonios. Ahora no aludimos a nombres comunes, genéricos, los cuales son meramente descriptivos o designativos (como el de «po-

testades» o «elementos del mundo» o «espíritus inmundos»), sino a los nombres de alguna manera *proprios* o, al menos, funcionales, en cuanto que la función define a la persona. Hemos de tener en cuenta, además, lo que para un semita representa el nombre como posibilidad de dominio y de posesión de lo nombrado. Pues bien, mientras el judaísmo tardío conocerá una auténtica mitificación de la demonología a través de denominaciones personales, en el Nuevo Testamento son raras las designaciones «personales». Belial, tan frecuente en Qumran, aparece sólo una vez (2 Co 6,15), y Beelzebul sólo aparece dos veces, y ambas reproduciendo el lenguaje de los judíos (Mt 12,27 par. y 10,25). Raras son también las designaciones de corte mitológico, como «la antigua serpiente» o «el dragón» (que, prácticamente, sólo aparecen en Ap 12,9). Pero, en contraste con eso, asistimos a una incipiente floración de designaciones de corte ético, como las de «enemigo», «acusador» o «calumniador», «tentador» o «seductor»<sup>21</sup>, «fuerte», «homicida»<sup>22</sup> y, quizá la más importante de todas, «príncipe (o dios) de este mundo» (cf. 2 Co 4,4; Ef 2,2; Jn 14,30; 12,31; 16,11)<sup>23</sup>.

Pues bien, es en el contexto de este corrimiento hacia lo ético-escolástico donde hay que situar la ambigüedad del nombre de *Satán*, que originariamente sólo es un nombre común que significa «enemigo» (cf. 1 Sam 29,4; 1 Re 5,18) o «fiscal» (Sal 109,6), pero que, al irse produciendo el proceso de personificación de las fuerzas demoníacas, aparece como hipostatizado por medio de un artículo (*hasatan*: el enemigo), entrando así en la evolución ética a la que aludimos. En el Primer Testamento eran frecuentes las alusiones a Satán en las que éste aparece con artículo, lo cual permite sospechar que no se trata de un nombre propio<sup>24</sup>. Los LXX lo traducen

21. Sugerido también en Ap 12,9ss. junto a «serpiente» y «Satanás».

22. Para todos estos nombres, cf. *diábolos* en TWNT.

23. La misma autodesignación que se dan los demonios de Gerasa —«legión»— tampoco es una designación *personal* o un nombre propio, sino que alude a la multiplicidad de esas fuerzas (también en la hipótesis de J. Jeremias de que «legión» traduzca el arameo *lgyotta* —soldado—, por alusión a los soldados romanos).

24. Cf. Zac 3,1.2, donde aparece tres veces, y Job 1,6ss., donde aparece con artículo, en contraste con el nombre de Job, que no lo lleva. En cambio, en el texto citado de 1 Cr 21, Satán es claramente un nombre *proprio* cuya misión ya es conocida: sustituir a Yahvé como tentador de David en 2 Sam 24,1.

20. Para los ejemplos que siguen, cf. O. BÖCHER, *op. cit.*, 138ss.

como «*ho diábolos*»: el calumniador (quitándole el artículo en I Cr 21, 1). Y es una traducción comprensible, dado que el matiz más intenso de *hasatan*, cuando se usaba como nombre común, era el de «adversario» o «acusador» (en un juicio).

Si de este marco pasamos a las tradiciones evangélicas, encontraremos en primer lugar que Marcos y la fuente de Lucas se limitan a transcribir con letras griegas la palabra hebrea (*ho Satanás*). En esta transcripción, el artículo queda ambiguo, puesto que en griego los nombres propios pueden llevar artículo; pero la mayúscula con que ha quedado en nuestras ediciones del Nuevo Testamento lo convierte inequívocamente en nombre propio. Hay además tres pasajes en los que aparece sin artículo, de modo que allí no se puede dudar de su carácter de nombre propio, y son: Mc 3,23; Lc 22,3; 2 Co 12,7<sup>25</sup>. Así, *la función ético-escatológica de «la enemistad última» ha pasado ahora a convertirse en nombre propio*. Y es curioso, además, que en los sinópticos ese nombre de *ho Satanás* aparezca casi exclusivamente en labios de Jesús<sup>26</sup>, como si se tratase de uno de esos rasgos típicos del lenguaje de Jesús que las tradiciones sinópticas han respetado<sup>27</sup>.

Otras tradiciones evangélicas, en vez de transcribir al griego el *hasatan* hebreo, han retomado la traducción de los LXX: *ho diábolos*. Este parece ser el uso típico de la fuente Q, que Mateo habría optado en algún momento por retraducir, de manera más clara, como *ho echthrés* (el enemigo) y *ho ponerós* (el malo), a que ya hemos aludido.

Esta amplitud de límites del lenguaje descubre que no se trata de un simple reduccionismo ético ocasional, sino de un proceso de corrimiento o de una tendencia a *releer la demonología en clave ético-escatológica*, que, como hemos dicho, estaba iniciada ya en el Primer Testamento.

Y, dando un último paso: la «personificación» de lo demoníaco no puede separarse de este dato, puesto que lo ético nos aparece como el campo específico de lo personal. Lo que describe la variedad

25. Se puede prescindir de Mc 8,33 par., donde la falta de artículo es mera exigencia del vocativo.

26. Mc 1,13 y Lc 22,3 son excepciones.

27. Recuérdese, por ejemplo, lo que ocurre con el Hijo del Hombre o con palabras como «hipócritas» o «amén».

de nombres citados arriba es una concepción de Satán como poder opresor o amenazador, como *la fuerza de lo inhumano*; y la designación original de «el enemigo» es la más expresiva en este sentido.

La conclusión a sacar sería, más o menos, ésta: *el hombre es un ser misterioso e increíblemente amenazado, y todo lo que es amenaza para el hombre está «fuera» de Dios. De donde se sigue que la oposición de Satán a Dios no puede separarse en absoluto de su oposición al hombre: ambas son una y la misma oposición*<sup>28</sup>.

Además, se trata de una oposición trágica, porque ese enemigo es «el fuerte» (Mc 3,27), y su fuerza reside en la sumisión del hombre; ese enemigo es el «dios» o el príncipe de este mundo, cuya acción es alienar los corazones (*noemata*: 2 Co 4,4). He aquí su enorme poder, al margen de cómo imaginemos al sujeto de ese poder.

#### 2.4. Consecuencias teológicas

A la luz de cuanto llevamos visto, quizá se pueda intentar describir la experiencia religiosa que late bajo el enunciado teológico del demonio y que, en cuanto tal, es importante. Más allá de la discutible posesión diabólica, es innegable que *el hombre puede verse poseído por fuerzas contrarias a su humanidad y a su libertad, que son fuerzas del mal*.

Alguna vez, tratando con gente joven, se me ocurrió parafrasearles así: lo que los evangelios llaman «poseído» se parece a lo que vosotros llamáis «colocado». Y es innegable hasta qué punto podemos vernos los humanos falsamente «colocados»: no sólo por la droga o el alcohol, que acaban decidiendo por nosotros, sino por el sexo, por el dinero que proporciona comodidad, seguridad y honorabilidad, por el miedo a la opinión de los demás, o por los mil complejos o inseguridades que se adueñan de nosotros sin que sepamos cómo. *Liberar de los demonios es liberar de todas esas fuerzas inhumanas que con tanta frecuencia nos dominan*. Y así se culmina el sendero antes insinuado que llevaba a releer la demonología en clave ético-escatológica.

28. Y en esto sí que tenía razón el mito de los ángeles caídos y su tratamiento en *El Paraíso Perdido* a que antes aludí. San Ignacio hablará también del demonio como «el enemigo de natura humana».

La demonología queda así puesta en relación, no simplemente con la *impotencia* del hombre primitivo, ni tampoco siquiera con la *necesidad de explicar* la existencia del mal, sino más bien con la *magnitud incomprensible* del mal —una magnitud que es cuantitativa y cualitativa— y con *su poder sobre el ser humano*; con la experiencia, por tanto, de que *el mal moral y la alienación humana se hallan vinculados, no tienen sentido posible y se elevan a niveles indiscutiblemente trágicos*.

Hay como un misterio de que el mal es mayor que la culpa humana, un «plus» extrínseco al hombre, que el Nuevo Testamento supo formular mejor y con más sobriedad hablando del «misterio de iniquidad»<sup>29</sup>. Y ese «plus» exterior es realmente el gran enemigo (*satán*) del hombre, la gran fatalidad de la vida, prescindiendo de si a ese «plus» se le personifica o no<sup>30</sup>.

El nombre de Satán debería ejercer, pues, la función de una negativa a olvidar o a cerrar los ojos ante el mal de la tierra y sus dimensiones. Y esta función la ejerce al afirmar que *el hombre está sometido a unas fuerzas del mal* (en sentido primariamente, pero no exclusivamente, ético) *que son superiores a él* y que tan sólo son inferiores a Dios; por eso Satán (el malo, el homicida, el enemigo del hombre) es «el príncipe (o dios) de este mundo», que está «bajo el poder de las tinieblas»<sup>31</sup>.

Vale la pena desarrollar algo más la afirmación que he subrayado. Lo haremos en tres pasos:

29. Ese «plus» está expresado de manera intuitiva en el mito de la caída del Génesis. Adán tiene razón al decir que su mujer le ha engañado, y ésta al decir que lo ha hecho la serpiente: no se trata de meras excusas, sino de que el mal verdaderamente ha llegado más lejos de lo que en sí mismo «era». Aquí queda abierta la posibilidad a otras reflexiones sobre el mal estructural.
30. En mi opinión, por tanto (en contra, cf. H. HAAG, *op. cit., passim*), la afirmación de Satán, en su gestación global, no pretende *explicar el origen* del mal (como tal explicación, ciertamente no aclara nada), sino expresar *la experiencia de su superioridad* sobre el hombre. Y este elemento es el que creo no cabe dejar de lado mediante una desmitificación de Satán que sea meramente «tecnocrática» y no propiamente cristológica.
31. Cf. Jn 12,31; 14,30; 16,11 y Lc 22,53, más los contextos en que son dichas estas frases.

#### 2.4.1. El mal no es Dios

El «theologúmenon» del demonio significa en primer lugar (y ésta fue su misión primera en la historia de la teología) que el mal es, sí, una realidad más fuerte que el hombre, pero *no más fuerte que Dios*. Y, por tanto, que el problema del mal *sólo tiene posibilidades de respuesta a partir de una esperanza de carácter teologal*. Estaba aquí en juego el problema de la postura cristiana ante el maniqueísmo y lo que podríamos calificar como «la dosis de maniqueísmo cristianamente tolerable».

Convendría recordar que el maniqueísmo constituye la gran luz, la gran necesidad y la gran tentación de todo pensar ético o profundo. Se podría corroborar esta afirmación desarrollando el enorme sentido del maniqueísmo en el pensamiento persa (a cuyo imperio perteneció Israel durante dos siglos decisivos para la teología del Antiguo Testamento y cuyo influjo en la Biblia parece mucho mayor del que sospechamos). O también comentando la evidencia con que lo veía Agustín, pese a sus esfuerzos por deshacerse de él. O aludiendo al lenguaje dualista de Juan. O también haciendo una radiografía de nuestros maniqueísmos inconscientes: antes el anticomunismo, o determinadas formas de concebir la lucha de clases, pese a todo el empeño de Marx por superar la ética y por atacar la estructura y la situación en vez de a las personas; ahora, el fundamentalismo con que los partidos políticos «satanizan» (¡nunca mejor dicho!) a sus rivales presentándolos casi como encarnación del mal absoluto.

Pues bien: ante esa fuerza del maniqueísmo no resultaba evidente su rechazo por el cristianismo. Y las derivas, perplejidades (¡y barbaridades!) de un genio como Agustín para explicar el mal tras abandonar el maniqueísmo son prueba de ello. Casi diríamos que el rechazo del maniqueísmo contradice a la experiencia: porque *lo que al hombre se le aparece como todopoderoso no es el bien o el amor; sino el mal y su imperio*. Y, por eso, *que el mal no sea más que una creatura es, al menos en sus orígenes, una afirmación no de experiencia, sino de fe*, como exclusivamente de fe es el optimismo que conlleva: ¡la fuente última y todopoderosa de la realidad es buena! Pero esa afirmación optimista, al negarse a reducir el mal exclusivamente a la realidad experimentable, daba cabida a una dosis enorme de seriedad. A eso le llamo «la dosis de maniqueísmo» que to-

lera la fe cristiana. Y éste es el sentido teológico de la afirmación de Satanás.

Sin embargo, hoy debemos añadir que el maniqueísmo ya no constituye nuestra gran tentación ni nuestro gran peligro a nivel de conciencia, sino más bien lo contrario (y ello a pesar de nuestros maniqueísmos inconscientes antes citados). Por eso, este primer significado de la doctrina de Satán, que teológicamente fue el más claro, debe ser completado por la afirmación que sigue.

#### 2.4.2. *Trascendencia del mal*

El «teologúmenon» del demonio significa, además, que ese mal inferior a Dios *no es, con todo, meramente intrahistórico*, bien sea meramente individual (de modo que puede ser superado a base de ascética, por ejemplo), bien sea meramente estructural (de modo que podría quizá ser domable con una «ciencia de las estructuras») o meramente accidental (de modo que podría ser vencido con buen corazón y una beneficencia bien organizada). La sede última del mal no es la dureza del progreso, en el sentido teilhardiano de la dificultad del «ascenso», ni la compaginación o choque de intereses de los individuos (es decir, no lo es la historia ni la humanidad), sino que lo es *la libertad*; por eso se personifica esa sede al personificar a Satán.

Escribió Kierkegaard que el mayor despliegue de la omnipotencia de Dios no se da en la creación y la magnitud de los mundos, por asombrosas que sean sus abismales dimensiones espacio-temporales o los enigmas de sus constantes (la de la gravedad, la de la velocidad de la luz, la constante de Plank...). El mayor despliegue de la omnipotencia de Dios es *la creación de la libertad*: de un ser que, aparentemente pequeño y desvalido, puede, sin embargo, decirle «no» a Dios. Y más aún porque no se trata de una libertad cualquiera, sino de una libertad condicionada por la materia, condicionada por la historia y por otras libertades y llamada, sin embargo, a llegar hasta la dimensión misma del amor de Dios (cf. Mt 5,48). Ahí se siente desbordada y anonadada la reflexión humana, y recobra la existencia una seriedad y una responsabilidad incomprensibles para la cultura de la banalidad y del pasatiempo en que hoy nos hallamos inmersos.

Entre la trascendencia del mal y la llamada del hombre a la Trascendencia encuentra su verdadero lugar teológico el lenguaje

sobre Satanás. Más allá de toda la mitificación de la demonología, ello implica —como acabo de insinuar— una seriedad última de la vida en dialéctica con el optimismo último de que hablábamos antes: una imposibilidad de trivializar la vida, por grande que sea la dosis de humor o de pasatiempo que quepa en ella. Implica también la llamada a aceptar en profundidad una vertiente trágica, ante la que el hombre no debe cerrar los ojos: el dolor de los niños que sufrieron en Auschwitz no ha quedado ya resuelto por el hecho de que haya pasado el tiempo y esos niños no sufran o no existan ya. Es un dolor que no puede quedar «in-fecto» y que sigue pesando sobre todas nuestras alegrías.

De este modo, el «teologúmenon» del demonio debe realizar una doble desmitificación: *desmitifica el mal convertido en dios* o erigido en principio ontológico último; lo que llevaría, en fin de cuentas, a la resignación definitiva. Pero *desmitifica también el mal como absolutamente idéntico a cualquiera de sus manifestaciones concretas* en las que se encarna, aunque no se agota (el demonio sería exclusivamente, por ejemplo, el capitalismo o el fascismo). Pues esa identificación llevaría a una de estas dos consecuencias falsas: o a una afirmación del progreso intrahistórico totalmente ideológica; o a la creencia ingenua e interesada de que, en la «lucha contra el mal», todo es legítimo, porque el mal está exclusiva y totalmente a un lado de la trinchera, y el bien exclusivamente al otro lado; es decir, llevaría a las mil atrocidades clásicas de la idea de «cruzada», sea quien sea el dios en cuyo nombre se emprende.

En correspondencia con esto, la negación de la existencia de Satanás ha de estar alerta si no quiere caer en el doble peligro que la amenaza de convertirse inconscientemente, o bien en un desconocimiento de la inhumanidad del existir humano (de ese «plus» de inintegramibilidad y de sinsentido mencionado antes)<sup>32</sup>, que en el fon-

32. Al afirmar que el mal sólo puede ser experimentado como sinsentido radical, no negamos que, mediante la fe, se pueda hacer de ese sinsentido un material de construcción de un sentido superior y hasta vivificante (como hizo Jesús con su fracaso en la cruz). Pero esto no significa que el sinsentido o la impotencia dejen de ser tales, o que no hayan de ser bebidos basta las heces por el creyente, en la fidelidad y la obediencia. Lo que negamos, pues, es una especie de «teodicea de pequeño burgués» que cree precipitadamente tener a mano un sentido para el mal en vagas apelaciones a la conversión y a la buena voluntad.

do haría el juego a los sistemas establecidos, o bien en una localización total y adecuada de la inhumanidad del hombre (por ejemplo, el mal es todo y sólo el capitalismo), que en el fondo acabaría bendiciendo la inhumanidad de la lucha contra ella.

#### 2.4.3. *No luchamos sólo contra «la carne y la sangre»*

Según el autor de la Carta a los Efesios (6,12), luchamos además contra poderes tenebrosos y fuerzas espirituales celestiales. O, parafraseando con una formulación teológica clásica: «las fuerzas de ceguera, de envenenamiento y de destrucción —ya se manifiesten de manera existencial, personal u ontológica— son algo transcategorial, transubjetivo y transeúnte. Sin que esto signifique que son trascendentes en el sentido de la trascendencia bíblica»<sup>33</sup>. Lo cual significa que es urgente recuperar el carácter «misterioso» último del mal, y que —como la realidad del Mal a que alude el lenguaje sobre el demonio no es categorizable— *sólo se puede hablar del demonio como de aquello que Dios ha vencido en Cristo*. Hablar de él en un contexto religioso general, al margen de esta experiencia de salud recibida en la vida muerte y Resurrección de Jesucristo en las que el mal está implicado, sería convertirlo otra vez en un principio «ideológico» de conformismo y de resignación, o en un chivo expiatorio sobre el que descarga el hombre los resultados de su propia pereza.

El demonio debe entonces quedar relegado al campo de la creencia, pero no al de la fe (eso quería significar la expresión «teologúmenon» —hipótesis teológica— que he utilizado varias veces). En el demonio no se puede «creer», porque creer sólo se puede en Dios. La existencia del demonio, por tanto, no puede ser objeto de fe por su naturaleza misma: porque objeto de fe sólo lo es el amor salvador y total de Dios al hombre en Cristo. Se puede aceptar que la función del «teologúmenon» del demonio está implicada en esa salvación como su último término de referencia y como expresión de la enorme seriedad de esa salvación. Pero pensar que puede haber o que hay (teológicamente hablando) algo así como un «dogma» de la existencia del demonio me parece que es prostituir definitiva y doctrinariamente la noción de «dogmas». La mayor tenta-

ción del creyente sería creerse capacitado, en nombre de su fe, para saber que existe o que no existe ese personaje extraño. Poner la cuestión en su sitio sería dejarla en la docta ignorancia y en el significado creyente que el «teologúmenon» del demonio expresa.

Esta panorámica ambiental, desde el mundo antiguo y el judaísmo como marco previo a la aparición de Jesús hasta el Nuevo Testamento y la teología posterior, como consecuencias de la aparición de Jesús, quizá nos permita acercarnos ahora al sentido que tiene la actuación de Jesús frente al tema de esos «enemigos de lo humano»; porque es innegable que *los hombres que vivieron en seguimiento del acontecimiento de Jesucristo se sintieron impelidos a situar ese acontecimiento en contraste con la demonología, como su contrapolo iluminador*. Y es innegable que ese impulso obedecía a algo que había ocurrido, innegablemente, al nivel de los hechos, en la existencia histórica de Jesús.

¿Qué fue, pues, lo que ocurrió? Ahora estamos preparados para intentar acercarnos a esta pregunta.

### 3. Jesús y los demonios

Para comenzar, conviene evocar algunos testimonios extraevangélicos sobre los hechos: en el siglo II, en el *Diálogo con Trifón* (n. 69) de san Justino, un interlocutor judío afirma que Jesús había sido ejecutado por brujo y seductor del pueblo. También hay un escrito apócrifo de Pilato en el que se afirma que los jefes de los sacerdotes habían acusado a Jesús de ser un brujo<sup>34</sup>. Y Lactancio, hacia finales del siglo III, reconoce que ésa era la acusación más habitual de los judíos<sup>35</sup>. Cabe sospechar que tal acusación, aun siendo histórica, cobró más fuerza luego de muerto Jesús, porque la de blasfemia quedaba demasiado vaga. Pero, aun así, es un hecho que los «exorcismos» de Jesús no son negados, sino interpretados de otro modo. Lo cual confirma su autenticidad.

34. Ver *Actas de Pilatos* 1.1: «Ellos le dijeron: "Es un brujo y arroja demonios en nombre de Beelzebub, príncipe de los demonios"» (en A. DE SANTOS OTERO, *Evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1956, p. 430).

35. *Inst. div.*, 5.3.

Además, y antes de entrar en los relatos concretos de los evangelios, es importante señalar algunas caracterizaciones de tipo formal: resulta que, en los evangelios, el Jesús que expulsa demonios *no practica ningún exorcismo*, como era práctica habitual en su mundo entorno. Y, además, *vincula a los demonios con aquello que era el motivo repetido de toda su predicación*: la inminencia o cercanía de lo que Jesús llamaba «Reinado de Dios». Vamos por pasos en estos dos puntos.

### 3.1. Rasgos de carácter general

#### 3.1.1. La desaparición del exorcismo

A pesar de la demonología ambiental y de las prácticas exorcistas de la época, a pesar de la actividad sanadora de Jesús para con enfermos diagnosticados como posesos, a pesar de la confesión neotestamentaria de la derrota de todas las potencias demoníacas por Cristo, el primer rasgo sorprendente del Nuevo Testamento es que *ni una sola vez se aplica a Jesucristo la denominación de «exorcista»* ni se califican como «exorcismos» sus actuaciones milagrosas o bienhechoras. Se trata de una constatación meramente terminológica, pero resulta tanto más extraña por cuanto los evangelios parecen haber aceptado sin dificultad el género literario o el esquema narrativo de los exorcismos judíos o griegos<sup>36</sup>.

Pues bien, pese a esa imitación de la falsilla narrativa, el verbo *exorkidsô* y los sustantivos derivados de él desaparecen del lenguaje neotestamentario. La única vez que lo encontramos (Hch 19,13, repetido) se refiere precisamente a la actividad de judíos no cristianos que trataban inútilmente de arrojar demonios. Como si, al salir del ámbito cristiano, el término recobrarla enseguida su naturalidad, su espontaneidad y su frecuencia. Y este uso parece intencionado, por cuanto, precisamente en el versículo anterior, se ha referido el cronista a la actividad (ahora eficaz) de Pablo que «expulsaba espíritus malos» (*pneumata ponerá*: Hch 19,12), y se ha referido a ella sin usar el verbo *orkidsô*, con el que inmediatamente va a calificar la actividad ineficaz de unos exorcistas no cristianos que pretenden

36. Este esquema constaba de cinco puntos fáciles de reconocer en Mc 1,23-28 (o Mc 5,1-20): encuentro, conato de defensa del demonio, expulsión, fenómenos que acompañan a la salida del demonio y extrañeza de los testigos.

expulsar malos espíritus valiéndose del nombre de Jesús. Se da, pues, una clara desautorización del exorcismo, y hemos de preguntarnos por sus razones<sup>37</sup>.

Esta desaparición de la terminología del exorcismo tiene un paralelo neotestamentario privilegiado en lo que ocurre con el término *hiereus* (sacerdote). Ya se ha hecho notar en múltiples ocasiones cómo el Nuevo Testamento rehuye sistemáticamente para el ministerio eclesástico la terminología sacral (sacerdote, etc.), echando mano de vocablos más laicos, como *presbyteros* (anciano) o *episcopos* (supervisor), etc. Este proceso queda, a la vez, coronado y explicado por la forma en que la Carta a los Hebreos aplica a Jesús el título de sacerdote con intención polémica y exclusiva: el sacerdocio de Jesús sólo puede significar la *desautorización radical de cualquier otro sacerdocio*. Jesús ha sido el único verdadero sacerdote, porque ha sido el único que ha logrado realizar aquello que en todos los demás sacerdotes se intentó de una manera vana y figurada: «atravesar los cielos» (Heb 8,1 *passim*), llegar hasta Dios. De modo que la denominación desaparece al ser realizada (de forma semejante a como soñaba el joven Marx que ocurriera con la filosofía)<sup>38</sup>.

Pues bien, algo parecido hay que ver en la ausencia de los términos «exorcismo», «exorcista», etc. del lenguaje del Nuevo Testamento: se trata de una desautorización de todas las pretensiones exorcistas del mundo antiguo y de una confesión creyente de que la victoria sobre los demonios y sobre los poderes opresores del hombre *se ha realizado en verdad y de una vez para siempre en el acontecimiento de Jesús*. El exorcismo es un «hapax» tan irrepetible como el sacrificio<sup>39</sup>. De modo que el problema que plantean la ulterior

37. Las otras dos veces en que aparece la palabra en el Nuevo Testamento no afectan a nuestro tema. Cuando es puesta en boca de Caifás en el proceso de Jesús, tiene un sentido derivado que también admite el castellano «conjurar»: el de una petición hecha con seriedad radical: «te conjuro (*exorkidsô*: Mt 23,63) por el Dios vivo...». Parecido es el significado que tiene en Mc 5,7, en boca precisamente de un demonio que suplica a Jesús: «Te conjuro (*orkidsô*) por Dios que no nos atormentes». Ninguno de estos dos pasajes constituye una excepción ni una dificultad contra la afirmación hecha en el texto.

38. Para un tratamiento más amplio del tema en la Carta a los Hebreos, remito al capítulo 3 de mi obra *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander 2008<sup>2</sup>.

39. *Hapax* o *eph'hapax* son términos griegos que equivalen a «único» o «de una vez para siempre».

presencia de exorcismos o las repetidas apelaciones a los creyentes para que ellos realicen esa victoria sobre Satán ha de enfocarse de forma paralela a como se enfoca el problema del «sacerdocio» y del culto cristiano. Sin excluir una cierta *recuperación* de lo antiguo, en una Iglesia que está presente en una historia desescatologizada por el retraso de la parusía. Pero evitando la *recaída* en la mentalidad veterotestamentaria o «religiosa» ya superada, quitando así toda vigencia a la llegada de la Escatología, como tantas veces ha ocurrido en la teología.

### 3.1.2. La «destrucción» de los demonios

Suprimida la palabra «exorcismo» y sus derivados, son dos los términos que encontramos en los evangelios para aludir a la acción antidemoníaca de Jesús de Nazaret. El primero de ellos, el verbo *ekballō* (arrojar), no pasa de ser una expresión genérica, atenta sólo al efecto de la acción, y no al *modo* de realizarla (como muestra claramente Mc 3,22ss<sup>40</sup> y par.). Carece, pues, de significado teológico.

El otro término es el verbo *epitimaō* (intimar, imponer, en traducción literal), que ya conocemos por el capítulo anterior, donde dijimos que Jesús no lo usa para ejercer su autoridad con los hombres, pero sí con los demonios.

Este verbo nos interesa ahora porque es el que aparece cuando la acción de Jesús se quiere describir técnicamente<sup>41</sup> y porque, en general, se usa para designar el poder de Jesús: así lo vemos en el capítulo 3 al hablar de la autoridad de Jesús. Además, *epitimaō* aparece, significativamente, en Mc 1,25, que tiene un cierto carácter normativo en la tradición sinóptica, por esta doble razón: a) por su *contexto*, pues el capítulo primero de Marcos es una presentación de toda la actividad de Jesús (predicación, discípulos, expulsión de demonios y curaciones: cf. Mc 1,14-33); y b) por el contenido de la *escena*, que es el primer acto específico de Jesús y el que va a sus-

40. «Lanza los demonios en nombre del príncipe de los demonios».

41. Cf. Mc 1,25 y Mc 9,25, con los correspondientes paralelos en los que el término se ha conservado. Con sentido derivado aparece también en Lc 4,39 —dirigido a la fiebre concebida implícitamente como demonio— y en Lc 4,41, y Mc 3,12 par. (pero en estos casos, aunque se refiere a la relación de Jesús con los demonios, parece tener un sentido secundario: se trata del mandato de que no lo delataran).

citar la pregunta por El («¿qué es esto?», en Mc 1,27) y la cuestión de su potestad (*eksousia*).

¿Puede encontrarse algún significado teológico al uso de *epitimaō* en estos relatos? Probablemente, sí<sup>42</sup>.

a) En primer lugar, *epitimaō* no sólo difiere del término técnico griego *exorkidō* y de su uso en las historias helenistas semejantes, sino que se aparta también del profesional hebreo *gadsar*, que aparece en los exorcismos judíos y que designa una función paralela a la de los magos o brujos<sup>43</sup>.

Para esta diferencia terminológica hay al menos una razón negativa: en los exorcismos, la narración apunta sobre todo a *exaltar la figura del exorcista* (Salomón o quien sea) y sus secretos: las fórmulas eficaces que conoce, etc. En cambio, en los evangelios, sobre todo en los estratos más antiguos y más cercanos a lo pre-pascual, se trata más bien del hecho de que someter a los demonios es un elemento necesario y capital del *establecimiento del Reino*. Es comprensible, no obstante, que este enfoque fundamental de los estratos más antiguos fuera cargándose de detalles taumáturgicos en capas redaccionales posteriores en las que, por un lado, ya es explícita la preocupación cristológica (el objeto de la predicación ya no es simplemente el Reino, sino Jesucristo) y, por otro lado, esa preocupación cristológica provoca fatalmente la comparación con otros taumaturgos, lo cual lleva a una semejanza cada vez mayor con otros relatos.

b) Y, en segundo lugar, quizás hay también una razón positiva para esta distinción terminológica. De hecho, *epitimaō* aparece en los LXX como traducción del hebreo *ga'ar*<sup>44</sup>, un verbo que designa el poder sobre las fuerzas que obstaculizan el cumplimiento de los planes de Dios<sup>45</sup> y cuyo sentido, aún más que el de «increpar» o «mandar», sería simplemente el de *someter*.

42. Cf. para lo que sigue H.C. KEE, «The terminology of Mark's exorcism stories»: *NTS* 14 (1967) 232-246.

43. *Ibid.*, 239.

44. Cf. Zac 3,2, traducido en Judas 9: «que te intime [o te someta] el Señor», dicho por Miguel a Satanás.

45. Cf. H.C. KEE, *op. cit.*, 236.

Eso es lo que exigen algunos contextos y una serie de expresiones –como la de «increpar a los uares» (repetida literalmente en Mc 5,39)– que arrancan del antiguo mito de la lucha entre los dioses y las fuerzas del caos y las aguas e intentan decirnos que Dios no tuvo que luchar con ningún caos en el origen de los tiempos para crear el mundo; mientras que, por el contrario, esa lucha entre Dios y las fuerzas del caos se da *en el seno de la historia* para llevar al mundo a su consumación escatológica<sup>46</sup>.

Quizá quepa decir, por tanto, que en su intención última *epitimaō* ejerce una función desmitificadora paralela a la del hebreo «*uaiomer*» (y dijo), del primer capítulo del Génesis, pero ahora *en el interior de la historia*: Dios, que es el único verdadero exorcista, actúa como el Dios creador: «con sólo el poder de su palabra». Y así como no necesitó luchar o entablar combate con los demonios para crear, así también *su sola palabra tiene poder sobre los demonios*. Esto es lo que quieren poner de relieve las expulsiones de demonios por Jesús<sup>47</sup> (cf. Mt 8,16). En cambio, el hombre, asociado por Dios a su obra y que afronta la creación para acabarla y hace frente a los demonios para vencerlos, ha de *traducir con su esfuerzo y su lucha lo que en Dios es el simple poder de Su palabra*. Por eso, de Jesús se dice que «expulsa los demonios *antes de tiempo*» (Mt 8,29).

A este mismo significado que hemos obtenido para el verbo *epitimaō* nos llevaría otra expresión que la predicación post-pascual ha querido poner en labios de los demonios, como labios autorizados, y con la que resume la relación de Jesús con ellos: «viniste a perdernos», *a destruirnos* (cf. Mc 1,24 par: Mc 5,7 par). Los mismos demonios explican también por qué la actividad de Jesús tiene ese contenido: él puede destruirlos porque es «el Santo, el Hijo de Dios»<sup>48</sup>. Aunque ambas expresiones son claramente post-pascuales,

46. A una traducción similar nos llevaría el uso que se hace de *ga'ar* en la literatura de Qumran, donde no puede entenderse como mandato ni como acción exorcista (del tipo, por ejemplo, de una imposición de manos), sino, más radicalmente, como subyugación o acto de someter a los espíritus malos para que el dominio de Dios sea una realidad.

47. Cf. Mt 8,16: «lanzó los demonios *con su palabra*».

48. Recuérdese lo dicho anteriormente: pertenece a la experiencia espiritual que se plasma en el enunciado teológico sobre Satán el que *sólo Dios es más fuerte que las fuerzas del mal que oprimen al hombre*.

responden a otra que pasa por palabra auténtica de Jesús y con la que él mismo resume su actividad: vi a Satanás caer del cielo como un rayo (Lc 10,18).

En conclusión, el uso de *epitimaō* para las curaciones de endemoniados se aparta tanto del léxico exorcista judío como del griego. Se da aquí una clara diferencia que quizá permitiría aplicar el criterio de la discordancia y nos llevaría a algún rasgo que debe ser aceptado como histórico en el Jesús terreno. Ese rasgo no parece ser otro que el sentido que daba Jesús a sus curaciones de endemoniados: *la victoria sobre los demonios no es fruto de ningún poder genérico (mágico o ritual), sino que es la manifestación necesaria y privilegiada de la autoridad específica de Jesús*, porque es mediante esa victoria como el Reino de Dios se acerca.

Esto nos lleva al rasgo más importante de la actividad «exorcista» de Jesús: la vinculación entre las curaciones de endemoniados y el Reino que Jesús predica. Tan importante que reclama un nuevo apartado.

### 3.1.3. Demonios y Reino de Dios

Remontándonos en el tiempo, es posible dar con una fórmula que muy probablemente es, o recoge, una palabra auténtica de Jesús, por dos razones: porque está testificada tanto por Marcos como por la fuente Q, y porque la discusión sobre Beelzebul, en la que dicha fórmula se nos ha conservado, tiene un lugar clarísimo en la vida de Jesús (no así en la vida de la comunidad post-pascual). En esta fórmula es el mismo Jesús quien declara el significado de sus exorcismos: «ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28 par).

Para entender esa fórmula es preciso partir del contexto en que nace: la discusión con los fariseos (Mt), con los escribas (Mc) o con «algunos» (Lc), y la forma de argumentar de éstos. Los oponentes de Jesús no dan a la curación de endemoniados más que un valor de tipo *mágico*: la interpretan en virtud del principio homeopático de que *similia similibus curantur* (al que antes aludí con el refrán castellano «un clavo saca otro clavo»: 2.1.b). Para poder vencer a los demonios importa tener alguna entrada en su mundo, misterioso y desconocido, alguna participación en las fuerzas de ese mundo. Jesús la tiene, según sus contradictores: posee a Beelzebul –o es poseído por él–, y por eso puede actuar sobre los demonios

Una concepción bastante similar –causalista y mágica– la tienen aquellos exorcistas judíos a que antes aludimos y de los que habla Hch 19,13ss, que «empezaron a invocar el nombre de Jesús sobre los endemoniados, diciendo: “Te conjuro por el Jesús ese del que habla Pablo”». Este texto no describe más que una especie de prueba, a ver si da resultado: en él no se trata de la llegada del Reino, sino de pronunciar un nombre que parece tener determinadas virtualidades mágico-terapéuticas. Dicho con otras palabras: allí no se trata de la *destrucción* de los demonios, sino de que, en medio de un mundo poblado de demonios misteriosos, éstos pueden tener algún desconocido talón de Aquiles o punto débil que se intenta alcanzar con el exorcismo. A esta concepción opone Jesús su propia interpretación de su actividad: el Reinado de Dios llega, y ese Reinado supone la destrucción de los demonios; por tanto, «si yo lanzo demonios con el poder de Dios, es que ha llegado el Reino de Dios» (Mt 12,28).

El signo que da Jesús es, por un lado, ambiguo como todo signo: la argumentación de los judíos sólo la refuta Jesús con un argumento «ad hominem» cuya fuerza lógica no es apodíctica, puesto que un mundo que conoce muy bien los «demonios» de la traición, el espionaje y las coartadas divergentes podría aceptar sin dificultad que Satán tenga sus razones para actuar aparentemente en contra de sí mismo. Por eso sigue flotando para los judíos la pregunta interpeladora que exige de ellos una toma de postura y una división de corazones: ¿en nombre de quién arroja Jesús los demonios: en nombre de Dios o en nombre del poder mismo del mal?<sup>49</sup>.

Pero cuando se ha optado por la primera respuesta a ese dilema, entonces el signo ya no es ambiguo: si los demonios son echados en nombre de Dios, la derrota de los demonios significa necesariamente que llega el Reino de Dios. Al decir que el signo ya no es ambiguo, queremos decir ahora que la vinculación entre la llegada del Reino y la destrucción de los demonios no es convencional o interesada: es una vinculación *intrínseca*. Y esto quiere decir que el

49. Para actualizar el lenguaje: cuando los poderosos de este mundo tachan de comunista a un apóstol del cambio social, está usando el mismo recurso de los poderosos judíos cuando acusaban a Jesús de actuar «en nombre de Beelzebul».

Reino no es otra realidad que, además, se plasma gráficamente mediante la victoria sobre el demonio, sino que el Reino, en su aspecto negativo, *consiste en la destrucción de los demonios*. La expresión «reino de Dios» no significa reinado de Dios *sobre* los hombres, sino más bien reinado de Dios sobre todas las fuerzas opresoras del hombre y, por tanto, *para* los hombres. Así lo expresan lúcidamente dos pasajes de la predicación primera:

- a) El Libro de los Hechos ha resumido la vida de Jesús de forma bastante parecida a lo que hemos dicho en el apartado anterior: Jesús «pasó haciendo el bien y *curando a los oprimidos por el demonio*, porque Dios estaba con él» (10,38). La primera parte de esta fórmula no disocia entre enfermedad y posesión diabólica, rasgo que parece ser típico de los escritos lucanos. El estar Dios con él y pasar haciendo el bien es un modo de sustituir la expresión «Reino de Dios», ininteligible para el mundo pagano.
- b) A este resumen de la vida de Jesús, podemos añadir un conocido pasaje del Apocalipsis: «Ahora ha llegado la hora del Reinado de Dios, porque ha sido derribado el acusador de los hombres, el que los hostigaba día y noche...» (Ap 12,10). Ese acusador ha sido llamado en el verso anterior «diablo», «Satanás» (¡con artículo!) y «el que extravía a la tierra entera». La caída de Satanás equivale a lo que los Hechos describían como sanación de los oprimidos por él. El Reino de Dios llega cuando Dios (único que puede vencerlos) destruye a todos los demonios, sanando así a los dominados por ellos.

Como ya es sabido, Pablo añadirá, aunque con mentalidad similar: «vencido el último enemigo, Jesús entregará el reino al Padre» (1 Co 15,27). Esa victoria del último enemigo es la que espera el judaísmo para el final de los tiempos, y *en el marco de esta esperanza hay que entender la actividad de Jesús*: al predicar el Reino, Jesús anuncia y pone por obra la liberación del hombre de todas las fuerzas hostiles y superiores a él. Jesús, en este contexto, se sabe «el más fuerte» (cf. Mc 3,27), y esta frase traduce la conciencia de Jesús sobre la vinculación total entre su propia historia y la llegada del Reino.

Además, Jesús enseña a los suyos una forma de orar cuyo distintivo es también esa vinculación entre la venida del Reino y la li-

beración del anti-reino<sup>50</sup>. Finalmente, el propio Jesús describe su misión y su actividad a partir de la destrucción del demonio: «yo lanzo demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana; y al tercer día acabarán conmigo»<sup>51</sup>. Ahora bien, misión y actividad de Jesús son precisamente el anuncio del Reino<sup>52</sup>.

En conclusión: *esta pertenencia intrínseca entre el Reino de Dios y las liberaciones realizadas por Jesús de personajes tenidos como endemoniados es el dato históricamente más seguro al que podemos tener acceso. Hay que añadir que también es el más decisivo teológicamente: la designación ya conocida de Satán como «príncipe» o «dios de este mundo» constituye la contraposición perfecta desde la que se define la expresión «Reino de Dios».*

### 3.2. Los hechos concretos

En cambio, al querer analizar más de cerca la actividad de Jesús, nos perdemos en un mar de incertidumbres que –hoy por hoy al menos– no han aclarado los exegetas. La gran mayoría de información sobre la actividad de Jesús está dada en resúmenes o enunciados<sup>53</sup>,

50. Literalmente, «líbranos del mal (o del malo)». El original puede ser masculino o neutro, y no está clara la opción a tomar. Las otras veces que aparece en el Nuevo Testamento (Jn 17,15; Ef 6,16; 1 Jn 2,13) no resuelven nada, porque están en genitivo (*ton ponerou*), que también puede ser masculino o neutro. Sólo en 1 Jn 5,18 encontramos *o ponerós* en nominativo masculino: «al que ha nacido de Dios no le toca el mal». No obstante, como veremos en la tercera parte, comentaristas del Padrenuestro sostienen que en la oración de Jesús no se pide la liberación del maligno (personificado), sino de todo el mal que nos envuelve.

51. Cf. Lc 13,32, que K. KERTELGE considera palabra auténtica de Jesús (*Concilium* 103 [1975] 360). Ver también el resumen de Mc 1,39: «anduvo por toda Galilea predicando en las sinagogas y lanzando demonios». Esta misión de Jesús *se transmite a los suyos* en todos los pasajes sobre la elección y misión de los Apóstoles: Mc 3,15 (Mt 10,1); Mc 6,7 (Lc 9,1).

52. Quizás hay un pálido indicio de lo que decimos en el texto, concretamente en el hecho de que el Jesús de los evangelios aparece más activo ante los «endemoniados» que ante los otros enfermos: ante el endemoniado, Jesús *toma la iniciativa aunque no se le pida*; en los otros casos, la curación suele ir precedida por la súplica o el llanto del enfermo. Y es que las curaciones (aunque sean signos) pueden ser leídas como actos de beneficencia ocasionales, mientras que el lanzar demonios define más específicamente la misión de Jesús.

53. Cf. Mc 1,39; 1,23-26; 3,11-12; Mt 9,33; 17,14-18. La alusión a los «siete» demonios de María tiene un significado de plenitud, no exactamente de

aunque además hay en los evangelios unos seis relatos de posesión-exorcismo (alguno con dos o tres versiones). Vamos a fijarnos un momento al menos en las tres grandes narraciones: la del endemoniado de la sinagoga; la del endemoniado de Gerasa y la del niño encontrado tras la transfiguración.

#### 3.2.1. El endemoniado de la sinagoga

La primera narración está tejida tan limpiamente de acuerdo con el esquema propio del género literario que, más que una información concreta, se convierte otra vez en un enunciado o resumen<sup>54</sup>. Lo que ha interesado a Marcos es: a) presentar la escena en la estructura de su capítulo primero, que describe algo así como una jornada «prototipo» de la actividad de Jesús, para luego ir preparando las reacciones ante su persona; b) vincular, en esa síntesis prototípica, el asombro por la autoridad con que enseña Jesús y por su poder para mandar imperiosamente a los espíritus inmundos<sup>55</sup>; y c) dejar constancia de que esa primera curación la hace Jesús *en la sinagoga* (¡las otras ya no!), como un factor del proceso que describe las relaciones entre Jesús y los judíos.

#### 3.2.2. El endemoniado de Gerasa

Por lo que se refiere a la segunda<sup>56</sup>, constituye uno de los pasajes más extraños de todo el evangelio, como enseguida diré. Antes quisiera destacar que es la única de estas narraciones en que se nos describe, aunque muy someramente, no la reacción de la gente (como en la anterior) ni la impotencia de los discípulos para sanar (como en la siguiente), sino *la reacción del mismo enfermo*: el que antes

cantidad. Añadamos que estos resúmenes se cuentan entre los pasajes que más fiables encuentra hoy la crítica histórica.

54. Véanse los cinco puntos citados en el epígrafe 2.1.1. J.P. MEIER explica que «quizá lo más que se puede decir sobre la historicidad de este exorcismo es que refleja de un modo global el hecho de que Jesús, probablemente, realizó en Cafarnaúm uno o más exorcismos» (*Un juicio marginal*, II, 2, p. 749).

55. «¿Qué es esto? ¡Un modo nuevo de enseñar: con autoridad!; y cuando manda a los espíritus inmundos, ¡le obedecen!» (Mc 1,27).

56. Me atengo al texto evangélico prescindiendo de la opinión de M. Boismard, quien piensa que la cita que de este pasaje aduce Epifanio ofrece un texto más antiguo que nuestro Mateo actual. Cf. *Synopse des quatre Évangiles en français* I, § 142.

andaba desnudo (Lc 8,27), moviéndose sin parar sin que pudieran dominarlo ni con cadenas, y corriendo por los despoblados (Marcos dice que por los sepulcros), aparece ahora vestido, sentado y en su sano juicio (Lc 8,35, con la palabra *sophronumta*, que es mucho más expresiva); incluso pide a Jesús acompañarle, pero acepta tranquilo la negativa y el encargo del Maestro. Este contraste parece pretendido por el redactor de la perícopa. Y hasta puede imaginárselo el lector, sobre todo si ha sido testigo de alguna curación de enfermos psíquicos.

Una vez dicho esto, vamos a los problemas que plantea el pasaje. En primer lugar, no es fácil la opción entre dos opiniones globales. Bultmann considera «indudable» que esta narración es fruto de una evolución que «ha proyectado leyendas populares sobre Jesús» en una dosis mayor de lo que habría sido de desear<sup>57</sup>. Frente a esa opinión, hay quien cree que así no puede explicarse el carácter único de esta narración en todo el conjunto de los evangelios. La propia extrañeza de la narración impediría atribuirle a la misma comunidad que transmitió las otras narraciones, en las que se mostró mucho más sobria. También se arguye que, si los primeros cristianos hubiesen compuesto ese relato, no lo habrían localizado en la Decápolis (Mc 5,20), dado que es en ese pasaje de Marcos donde aparece por primera vez tal toponímico en toda la literatura antigua. Más aún: aceptando que el objetivo del relato sea, como parece, justificar la misión a los paganos frente a los judeocristianos más recalcitrantes, el argumento carecería de valor si pudiera responderse que Jesús nunca había hecho nada semejante.

En este caso, para explicar el pasaje de Gerasa se considera necesario recurrir a algún núcleo histórico que se haya conservado única y exclusivamente por su carácter histórico: un loco, en un ataque de locura, pudo espantar a unos animales mansos y hacerles salir corriendo aterrados; y luego, tras su encuentro sedante con Jesús, se interpretó el hecho como un «traslado» de los demonios, que habían abandonado al enfermo...

Es difícil decidir con algo de seguridad entre esas dos opciones, aunque hoy la mayoría de los exegetas parece inclinarse por la segunda. Los tres sinópticos han conservado el relato, pero Mateo di-

57. *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957, 225.

fiere en cuanto al lugar y al número de curados (dos, según una tendencia típica de este evangelista), y omite además la decisión de Jesús de no admitir entre los suyos al liberado y de encargarle que se quede para anunciar las obras de Dios.

Tampoco es posible resolver con seguridad los problemas que suscita la localización de Gerasa, cuyas posibles identificaciones no quedan precisamente «a la orilla del lago» (Mc 5,1), lo cual, ya en la época de composición de los evangelios, parece haber dado lugar a intentos de sustituirla por «Gadara» (Mt 8,28). Pero, según R. Pesch, Gerasa habría de mantenerse por ser la variante más difícil<sup>58</sup>.

En cualquier caso, podemos al menos quedarnos con el uso que muy probablemente hizo de este pasaje la comunidad primera, leyéndolo como narración etiológica para explicar la misión a los paganos. Tal misión, que fue uno de los caballos de batalla de la Iglesia primera, arrancarías de que también Jesús había realizado entre ellos su actividad salvífica, porque también los paganos son víctimas del dominio del Enemigo. Los cerdos, animales impuros para los judíos, representan la situación de miseria del paganismo vista por un judío. Y a esta situación de miseria también pone fin Jesús con la desaparición de la pira en el mar. Por eso, esta narración no concluye con un mandato de guardar silencio, como es habitual en Marcos: el pagano curado no es admitido entre los discípulos de Jesús, pero recibe la orden de comenzar a misionar entre sus correligionarios anunciándoles las maravillas que Dios ha obrado.

Marcos debió de recibir la narración ya así compuesta, con bastante seguridad. En cambio, Mateo, como he dicho, prescinde de este mandato, pero pone todo su énfasis teológico en la queja de los demonios: «¿has venido a atormentarnos aquí [también en tierra de paganos] y antes de tiempo?»<sup>59</sup>.

### 3.2.3. *El niño epiléptico*

Igualmente difícil me parece reconstruir la tradición y remontarse hasta Jesús en la escena del niño al que Mateo llama «lunático» (Mt 17,15). Como mínimo, el relato parece muy antiguo, por estar lle-

58. *Der Besessene von Gerasa*, Stuttgart 1972, 18-19.

59. La probabilidad de que el nombre del endemoniado («Legión») sea una alusión a la dominación romana tiene menos importancia ahora.

no de semitismos que remitirían a un original arameo. No hay nada «cristológico» en el relato (los demonios no se dirigen a Jesús como «el Santo de Dios» o «el Hijo del Altísimo»); en cambio, hay rasgos ajenos al estereotipo de los relatos exorcistas, como la petición del padre, la incapacidad de los discípulos, la referencia de Jesús a su propia fe y la clara descripción de la epilepsia. Otra vez nos encontramos ante la posibilidad de un núcleo histórico que no podemos precisar más.

La narración de Marcos es, con mucho, la más acabada y completa, de modo que resulta difícil comprender que los pálidos resúmenes de Mateo y Lucas puedan depender de él. Pero tampoco es seguro que Mateo y Lucas provengan de una fuente común, dadas las diferencias entre ellos. De modo que, o bien cada evangelista siguió su propia fuente, o bien los tres provienen de alguna fuente previa (cosa que permiten sospechar algunas expresiones comunes: «la muchedumbre», «mi hijo», «tus discípulos», la increpación de Jesús «generación incrédula»... y el término *epitimaō*). También parece provenir de una fuente anterior a los sinópticos la vinculación de esta escena con la Transfiguración. Pero no sé si es posible llegar a más conclusiones.

Si nos atenemos al estadio actual, parece claro que Lucas —como en él es costumbre— ha puesto el acento de la narración en la bondad de Jesús y en la tragedia del padre del niño. Mateo, quizás en la *oligopistis* (falta de fe), convirtiéndola en un aviso sobre la fe de los dirigentes de la comunidad (un tipo de aplicación que también es bastante típico de Mateo). Y Marcos parece ser quien realmente la ha comprendido como curación de endemoniados, más aún: como *el clímax de la lucha de Jesús con los demonios*. Ésta es la última escena de este tipo que cuenta Marcos: y la victoria de Jesús va a ser seguida por toda la segunda parte de su evangelio, que se inicia en este capítulo y en la que no sólo ya no hay escenas de liberación de endemoniados, sino que Jesús camina pendiente abajo, hacia el drama que bien parecerá su derrota a manos de Satán.

Precisamente por ese carácter cumbre, Marcos, que es el único que ha descrito la curación, la describe intencionadamente con terminología de muerte y resurrección: el niño queda «como muerto», y todos dijeron «que ha fallecido»<sup>60</sup>. Jesús «*egeiren auton kai aneste*», que en el uso lingüístico de la predicación pascual puede sonar a: «Jesús le resucitó, y el niño resucitó».

Por este significado de la narración y por su lugar ante lo que va a seguir en la vida de Jesús, se comprende la segunda característica de la escena en Marcos: es una narración muy vinculada al tema de la fe y culmina también la presencia ascendente de este tema en la primera parte de Marcos<sup>61</sup>. Pero ahora no se trata de la aplicación que hacía Mateo a la impotencia de los apóstoles (y, consiguientemente, a los dirigentes de la comunidad) para curar al niño, sino que el tema de la fe cobra una amplitud inusitada en la patética súplica-confesión del padre («creo, pero ayuda mi poca fe») y en la respuesta de Jesús («todo es posible al creyente»), que quizá no es un principio general, sino que Jesús la aplica a su propia fe.

Ello nos permite decir que los temas de «omnipotencia» de la fe y de falta de fe, que recogen también los otros evangelistas, *tienen su sentido privilegiado en este contexto de la lucha contra los demonios*. La victoria de Jesús no se anuncia como un dato fácil o evidente, sino que se proclama *como palabra de esperanza en un contexto de desánimo* o de claudicación ante la experiencia de fuerzas superiores.

Por eso Marcos cambia aquí el lenguaje de Mateo y Lucas («no pudieron»), para decir que los apóstoles «no tuvieron fuerza» (*ouk ischysan*) para echar al demonio: una expresión que parece aludir a la designación de Satán como «el fuerte» (Mc 3,27: *ischyrós*). A esa palabra de esperanza en un contexto de desánimo, transmitida por la acción «exorcista» de Jesús, ha de responderle la misma fe que Jesús vinculaba intrínsecamente con su predicación del Reino, como presupuesto de la conversión a él: «convertíos y *creed* esta buena noticia» (cf. Mc 1,15).

#### 3.2.4. La mujer sirofenicia

A modo de apéndice, evoquemos que Mateo refiere un exorcismo de Jesús «a distancia», en el pasaje conocido como de «la cananea». Importante en este relato es la localización en «la región de Tiro y Sidón» (Mt 15,21), dado el comentario de Josefo de que «los tirios están en malas relaciones con nosotros; y, de hecho, en la guerra del

60. *Oti apethanen*, ¡como en 1 Co 15,3 hablando de Jesús!

61. Que se puede descubrir en la abundancia de verbos como *ver*, *comprender*, etc.

66 «los tirios masacraron una gran cantidad de judíos, aunque fueron más los que encarcelaron» (*Guerra*, II, 478, 588.89).

Este contexto ilumina un detalle importante de esta narración evangélica: para el Jesús de los evangelios, a la hora de lanzar demonios no cuentan para nada esas hostilidades tan típicas de los colectivos humanos: la fe humilde de aquella mujer la convierte (parafraseando una conocida expresión de Karl Rahner y una convicción típica de Pablo en su Carta a los Romanos) en una «judía anónima». *Y eso serían para Jesús todos los seres humanos que luchan con fe contra las esclavitudes de la vida.*

### 3.2.5. Conclusión

La conclusión de este rápido análisis es que no parece posible un acercamiento más inmediato y más rico en información a las anécdotas concretas de la actividad del Jesús histórico. Podemos prescindir de los enunciados referidos a endemoniados mudos, que no creo que puedan aportarnos algo más. Pero es una lástima que los evangelios no den más detalles de la referencia a María Magdalena «de la cual habían salido siete demonios»<sup>62</sup>. Es lástima, porque esa referencia rápida es la que, según los críticos, tiene más probabilidades de aludir a hechos históricos, dado que es muy improbable que la comunidad primera, que veneraba a María, hubiera tejido esa información tan negativa sobre ella. Pero el caso es que, bien sea por respeto a la mujer, bien porque carecía de más informes, Lucas no concreta más, como tampoco lo hace en el capítulo anterior, en el que describe el encuentro de Jesús con la pecadora. Y, de haber concretado, tendríamos más material para conocer mejor esa indispensable liberación *personal* que completa todos los aspectos sociales vistos en los capítulos anteriores.

Si se quiere, podemos quedarnos, como algo plausible y coherente, con la gran probabilidad o certeza de que, además de transformar vidas pecadoras, Jesús curó a enfermos mentales, y de que la curación se produzca por la experiencia del encuentro auténtico con una personalidad poderosa y con asombrosa capacidad de irradiación.

62. Lc 8,2. con el añadido de que algunas de las otras mujeres que acompañaban a Jesús habían sido también curadas de espíritus malos.

El tema de los «encuentros» de Jesús me parece pertenecer también a lo que podemos afirmar con seguridad sobre el Jesús histórico. Pero sería malentenderlo si lo redujéramos todo a una cuestión de asombrosos poderes hipnóticos o de sugestión: no es en lo paranormal ni en lo antinatural, sino en la *profundidad última de lo natural*, donde quizá deba buscarse la explicación última de los milagros. En el caso que nos ocupa, no se trataría, pues, de acciones parapsicológicas, sino de algo que es a la vez mucho más sencillo y mucho más profundo: *la experiencia del encuentro con otra persona, llevada a su profundidad máxima*; el encuentro en que se hace una experiencia de acogida tan profunda que es capaz de infundir la fe en uno mismo, y de devolver una seguridad psíquica tal que resulta saludable.

Un encuentro humano a esa profundidad tiene una dimensión casi religiosa: para caracterizarlo le brotan a cualquiera palabras religiosas como, por ejemplo, «salvación», «misterio», «gracia»... Rm 5 presentará la acogida incondicional por parte de otro (ahora por parte del Otro) como única forma de salvación. Y esto puede estar en línea con esa experiencia de los encuentros de Jesús: una acogida tan incondicional y tan segura que puede ser experimentada coherentemente como acogida por parte de Dios.

Parafraseando, pues, la expresión «cristología implícita», que se usó para designar la vida del Jesús terreno, cabría decir que en estas curaciones de endemoniados estamos ante una «justificación por la fe implícita»: una salvación que consiste en la liberación del propio ego, que es quien más nos posee y que, en casos extremos, suele resistirse violentamente a toda terapia, como hacían los endemoniados de Jesús. Pero que, en el caso de que, por una profunda experiencia de acogida, se produzca ese abandono del propio ego, orienta al enfermo por el único camino posible de curación plena, distinta de esa «despersonificación» o atontamiento que, según testimonio de muchos enfermos, producen en estos casos las medicaciones.

Al menos éste parece ser, en el fondo, el significado que le da el propio autor de esta acogida: Jesús. Y aquí se insertaría el tema del perdón de los pecados.

Pero como quiera que se entiendan, y aunque no podamos precisarlas más, lo que no pueden perder las narraciones de endemoniados es *su vinculación intrínseca con el Reinado de Dios*. Esto las hace esenciales a la vida de Jesús y explica su presencia tan masi-

va en los evangelios. No son simples victorias accidentales sobre determinados síntomas, sino *síntomas constitutivos de la victoria sobre el mal raíz*: Jesús humaniza y devuelve humanidad por su desbordante calidad humana.

Algo así pueden significar las expulsiones de demonios por Jesús. Y en este sentido debemos seguir ahora nuestra exposición.

#### 4. Demonios y humanidad del hombre

Los seres humanos recibimos nuestra humanidad como una tarea a realizar y una meta a conquistar. Éste es, por ejemplo, el sentido de aquella provocación con que Simone de Beauvoir comenzaba *El segundo sexo*: «no se nace mujer, se llega a ser mujer». La frase no hace más que aplicar a la mujer el viejo axioma de Píndaro («llega a ser lo que eres»), que en nuestra época retomaron Ortega y Gasset y, sobre todo, Heidegger, desde el presupuesto de que nuestra existencia humana es *una existencia caída en la inautenticidad*. El ser humano, hablando en rigor, no es responsable único o último de todo el mal, que es anterior a él (esto significan los lenguajes de «Satán» o del «pecado original» y el «pecado estructural»). Pero sí que es cómplice o consentidor: es, por tanto, seducido y víctima. Ahí radica la inautenticidad de su existencia<sup>63</sup>. Y el Reino de Dios anunciado por Jesús no es más que la realización plena del proyecto de Dios al crear al ser humano.

Por otro lado, ya dejamos constancia de que el mandato de «echar demonios» forma parte también de la misión de los discípulos: Jesús los había echado «antes de tiempo» para que supiéramos que ésa es una tarea que nos incumbe a nosotros, con nuestros medios y nuestras capacidades, que no son las mismas del Maestro. Ocurre aquí lo que los Padres de la Iglesia habían explicado al comentar en general las curaciones de Jesús: Jesús no curó para demostrarnos el poder que tenía, sino para que sepamos que también nosotros podemos (y, por tanto, debemos) curar: sus curaciones no eran solución, sino signo<sup>64</sup>.

63. Ver sobre esto P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, II: «La simbólica del mal».

64. Remito a *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Salamanca 1982, 159-164.

Desde estos presupuestos debemos interpretar la actividad «exorcista» (o «destructora») de Jesús.

#### 4.1. La vida cristiana como realización de la victoria sobre el demonio

La exposición anterior debe haber dejado claro que «victoria sobre el demonio» significa victoria «sobre el poder de lo inhumano». A la actividad liberadora y antidemoníaca del Jesús histórico y a su entronque con la «causa de Jesús» —con el Reino de Dios que Él anunció y para el que vivía— le corresponde en la predicación post-pascual este doble rasgo:

- a) La predicación post-pascual anuncia la victoria definitiva del Resucitado y la superioridad de Cristo sobre todas las «potestades últimas», «elementos del mundo», señores o fuerzas desconocidas del hombre, y que pueden ser enemigos, tiranos u opresores suyos<sup>65</sup>. La supremacía de Cristo sobre ellos significa para el cristiano que el hombre no necesita resignarse ante ellos ni congraciárselos o «domesticárselos», que no ha de reaccionar ante ellos como el esclavo de la dialéctica hegeliana, sino que puede simplemente afrontarlos para destruirlos. La predicación del Resucitado y de la divinidad de Jesús («Último Hombre» u «Hombre Nuevo», según el lenguaje neotestamentario) no puede ser extraída de este marco.
- b) Consiguientemente, la misión cristiana lleva implícita la transmisión a los Apóstoles (ahora en forma de mandato) del mismo poder «exorcista» de Jesús. Todas las narraciones sobre el primer envío de los Apóstoles por Jesús (que están seguramente reelaboradas a la luz de la misión post-pascual) incluyen, junto al mandato de predicar, la alusión a la destrucción de los demonios<sup>66</sup>. Y a esto corresponde, después de Pascua, el final canónico añadido al evangelio de Marcos: la predicación tiene sus «signos», y el primero de ellos es: «en Mi nombre lanzarán demonios» (Mc 16,17).

65. Cf. Ef 1,20-22 y 4,8-10; Col 2,10-15; Heb 2,14 y 10,12-13; Flp 2,9s; etc.

66. Cf. los textos citados en la nota 51.

En correspondencia con este doble rasgo, encontramos en la teología patristica que:

a') En su discurso contra los griegos, Taciano expone toda una demonología más o menos semejante a la de la antigüedad; pero ahora el sentido último que le da es éste: *como los demonios están vencidos, nosotros podemos vencer al mal*, y no hay que recurrir al hado para resignarse ante él, como hacen los griegos, «cultos de lengua pero incultos de mente»<sup>67</sup>. Vista a la luz de la experiencia de Cristo, la victoria sobre el demonio (asimilado ahora al hado) juega un papel antifatalista, contrario a la resignación histórica y, en este sentido, no exclusivamente «religioso», sino «secularizador». ¡Exactamente el papel contrario al que más tarde jugará tantas veces!

b') En la primera apologética cristiana, Tertuliano insiste en el bien que hacen los cristianos al resto de los hombres, los cuales, sin ellos, seguirían *inermes ante «el enemigo que destruye la mente y la salud»*<sup>68</sup>. El contexto de esta afirmación es la discusión siguiente: los cristianos lanzan demonios; pero, en contra de lo que dicen los paganos, no lo hacen por el poder del demonio. Por tanto, la discusión no versa sobre un poder que tengan sólo los cristianos, pues se reconoce que también los paganos pueden haber echado demonios. Lo que se discute es si ese poder es *mediador del Dios cuyo Reino destruye los demonios* o si es un simple caso de aquella homeopatía típica de las demonologías paganas y judía, como ya expusimos.

Desgraciadamente, la iglesia posterior pasó en más de una ocasión, de la afirmación de que el mal es radicalmente «trascendente» a la historia, a un intento de combatirlo *sólo fuera* de la historia y de la comunidad humana. Con ello olvidó que «la alienación radical sólo es accesible en alienaciones concretas, no en sí misma»<sup>69</sup>. Esto explica muchas recaídas de la Iglesia en la sinagoga.

Frente a esa falsificación, es preciso recuperar el doble rasgo a que acabamos de aludir: que la fuente del mal (el demonio) está

vencido por Dios en Cristo; y que es tarea nuestra llevar a cabo esa victoria en la historia humana. Ese doble rasgo configura la predicación cristiana y, consiguientemente, la misión de la Iglesia.

La lucha contra toda fuerza dominadora del hombre no es, por tanto, tarea derivada, o meramente asistencial, o pedagógica. Y si la historia de la Iglesia y de la misión cristiana han estado abiertamente marcadas por esa tarea (aunque sus concreciones históricas hayan de ser seriamente discutidas hoy), éste no es, ni mucho menos, un dato casual, sino que forma parte esencial de la misión y de la estructura sacramental de la Iglesia, pues *la vida cristiana es lucha contra los demonios como expresión de la victoria de Cristo sobre ellos; y esa lucha contra los demonios encarna la existencia para los demás, o existencia en el Espíritu del Resucitado*.

No hay aquí ningún reduccionismo de esos de que con tanta facilidad acusan los sectores espiritualistas y conservadores. Sin duda que, como escribe Bonhoeffer, sería insultar al mundo pretender darle algo menos que Cristo. Pero también sería insultar a Cristo ofrecer al mundo un Cristo no «exorcista». En esta historia poblada de demonios toca a la Iglesia --como dice Mateo de Jesús-- «atormentar a los demonios antes de tiempo» (Mt 8,29), anticipando así la escatología en la historia de una manera simbólica o sacramental que, al anticipar, también anuncia.

Esto explica la importancia de la estructura sacramental de la Iglesia, que se autodefine como «signo y artífice (sacramento) de comunión»<sup>70</sup>. Y aquí han de insertarse, entre otros mil signos, los llamados sacramentos de la nueva alianza, aunque ahora atendamos más a su vertiente negativa o crítica: los sacramentos son gestos reales de participación en esa victoria, y quizá su crisis proviene hoy de que, en su configuración actual, no pueden ser vividos así. Y es que el problema actual del cristianismo consiste en que la Iglesia, que teológicamente se define como sacramento de salvación, sociológicamente no es más que un «sacramento» del *Ancien Régime*; y la figura sociológica que encarnan muchos de sus jerarcas evoca más a Luis XIV que al grupo de hombres que vivía en torno al Nazareno.

67. *Oratio adversus graecos*, 7:19.

68. Cf. *Apol.*, 37.

69. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 237.

70. El Vaticano II dice expresamente: comunión de los hombres «entre sí y con Dios», sin caer en ninguno de los reduccionismos antes citados (cf. LG 1).

Pero, volviendo a los sacramentos, no sería difícil observar en la predicación primera cómo el bautismo, por ejemplo, quiere expresar claramente la capacidad del cristiano para vencer a Satán, hasta el punto de que esta experiencia se traslada al esquema narrativo de la vida de Jesús, quien, tras su bautismo, habría luchado en sus tentaciones contra Satán, dejándolo vencido<sup>71</sup>. Finalmente, la «conversión» a que llama toda la predicación cristiana como consecuencia de la vida y la Resurrección de Jesús, no es un mero cambio de militancia, ni siquiera de conducta, sino un cambio de «modo de ser» (*meta-noeô*) o un cambio de «rumbo» (según el verbo hebreo *Shub*, que se traduce por *metanoeîn*), para orientarse hacia la plena y verdadera humanización.

Concluamos, pues, notando que, como queríamos al comienzo, con todo lo dicho el problema de la existencia de Satán se torna secundario, sin banalizar por ello en absoluto el misterio de la iniquidad operante en la historia. Repito lo antes dicho: *lo decisivo en la predicación cristiana no es el anuncio de que Satanás existe, sino el de que está vencido (en la medida en que exista... él o cualquier otro demonio). Y nosotros hemos de «realizar» esa victoria*<sup>72</sup>.

Pero era preciso subrayar, a la vez, que la victoria de Cristo sobre los demonios no se realiza con una ingenua negación ilustrada de su existencia, que corre el riesgo de ser meramente ideológica y dejarnos inconscientemente en manos de lo menos humano que hay en nosotros. Se realiza mediante *el compromiso por eliminar de nuestro mundo todas las huellas de lo demoníaco (lo inhumano) y de la opresión del hombre, tanto por otros hombres como por poderes desconocidos*, pues ambas opresiones se median la una a la otra<sup>73</sup>. Liberación del demonio es, por tanto, algo más que «despe-

71. Éste era el sentido de los exorcismos y la renuncia a Satanás, tantas veces desfigurados. Para el tema de los sacramentos remito a mi Cuaderno *Símbolos de fraternidad*, Cuadernos «Cristianismo y Justicia», n. 138. La fraternidad es la plena realización de la humanidad del hombre, la cual tiene su raíz trascendente en la filiación divina del ser humano. «Filiación» y «fraternidad» pueden ser hoy también paráfrasis del Reinado de Dios que anunciaba Jesús.
72. Esta formulación me parece más exacta que la de H. HAAG de que tanto el Antiguo Testamento como Jesús «rechazan la creencia en el demonio de su mundo ambiental», y que «Jesús no concibió su obra como una lucha contra Satán» (*op. cit.*, 503-504; y para la segunda afirmación, también 273-318).
73. Muchas formas actuales de expresar la renuncia a Satanás que se dan hoy

dida» del demonio. Pues éste no es meramente un fantasma, sino, al menos, un punto necesario de referencia.

Aquí podríamos cerrar este capítulo. Pero la diabólica situación de nuestro mundo, que ha llevado a tantos a preguntar si «otro mundo es posible», demanda, aunque sea en un apéndice, una rápida mirada al «mundo». Escribo ahora la palabra entre comillas para darle el sentido negativo que tiene a veces en el cuarto evangelio, en el que no hay expulsiones de demonios, que han sido sustituidas por el título general de Jesús como «el que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). Y la palabra «mundo» conserva esa constante ambigüedad por la que designa tanto al objeto máximo del amor de Dios («tanto amó Dios al mundo...») como al enemigo supremo de Dios. Igual que decíamos que el demonio es la perversión de lo humano.

Por eso, aunque en los capítulos anteriores ya han aparecido algunos rostros de ese «pecado del mundo», permítaseme todavía un par de apéndices para cerrar este largo capítulo.

\* \* \*

en bautizos o en la noche pascual y que, curiosamente, comienzan por la «renuncia al dinero y al deseo de tener y poseer más», expresan esto de forma muy válida.

APÉNDICE I:  
LA LUCHA POR LA JUSTICIA  
COMO ACCIÓN EXORCISTA DE NUESTRA HORA HISTÓRICA

En radical oposición a la lógica de este mundo, recomendaba Jesús que, en vez de preocuparse obsesiva y excesivamente por el propio bienestar, hay que «buscar primero la realeza de Dios y la justicia de Dios»<sup>74</sup>. La justicia (*sedaqáh*) es el principal atributo que caracteriza a Dios en toda la tradición veterotestamentaria. Y la realeza (o reinado) de Dios es el modo particular en que Jesús concebía la realización de esa justicia que brota de la misericordia paterna, tal como veremos en el capítulo 12.

Por eso resulta difícil negar que la lucha por la justicia es el nombre que recibe hoy la lucha contra el gran Satán de nuestro momento histórico. El clamor por ella es universal y constituye un auténtico gemido del Espíritu.

La injusticia es en el mundo de hoy, efectivamente, «el príncipe de los demonios», no sólo por el particular impacto que ejerce sobre las conciencias más sensibles (entre las que desearíamos estuviera la Iglesia romana), sino por lo trágica e ilustradora que resulta una mirada honrada a nuestro entorno. En la Tercera Parte retomaré dos frases brutales de grandes pensadores modernos: «el campo (de concentración) es el mundo» y «el estado de excepción es la regla» (para la mayoría). De tal modo que los países que parecen estar fuera de esta doble caracterización sólo lo consiguen a base de armarse hasta los dientes y cerrarse a los demás. Ello obliga, no ya a preguntar si otro mundo es posible, sino a afirmar que otro mundo es absolutamente necesario.

No es momento de dar datos, demasiado conocidos y que cada año renueva el PNUD; pero basta con evocar *tres momentos* de la historia que nos ha precedido inmediatamente:

74. Mt 6,33. La traducción habitual («buscar primero el Reino de Dios y su justicia») desfigura el sentido de la frase original, al dar la impresión de que se refiere a la justicia *del Reino* y no a la de Dios. Pero en griego la palabra «Reino» es femenina (*basileia*), y el pronombre posesivo es inasculino (*autou*), de modo que «su justicia» no puede referirse al Reino, sino a Dios. De ahí la traducción elegida.

- a) Durante la década de los años sesenta, que había sido montada precisamente como la era del desarrollo para los países pobres, la renta per cápita de estos países aumentó en unos 25 dólares, mientras que en los países ricos crecía en casi mil dólares<sup>75</sup>.
- b) Más tarde, el famoso «objetivo del milenio» de reducir la pobreza a la mitad para el año 2005 fue abandonado varios años antes, en vista de que retrocedíamos más que avanzábamos hacia esa meta, de modo que, en 2008, el mapa económico del mundo tenía tres continentes: mil millones de seres humanos con una renta per cápita de 76 euros por día; otros mil millones con una renta de 1,1 euros; y en medio unos 4.600 millones con una renta diaria de 7 euros<sup>76</sup>.
- c) Y es que el espectacular crecimiento anterior a nuestra crisis actual fue sólo de los beneficios del capital, pero no de la participación salarial, que más bien decreció. Tanto en los Estados Unidos como en España, los salarios decrecieron proporcionalmente en la época del crecimiento económico, y las diferencias entre ricos y pobres aumentaron<sup>77</sup>.

75. En Asia creció de 90 a 109 dólares per cápita; en África, de 105 a 123; y en América Latina, de 319 a 374. En cambio, en Italia pasó de 928 a 1.401; en la Alemania Federal, de 1.578 a 2.192; y en los Estados Unidos, de 3.200 a 4.241 (datos de W. BÜHLMANN, *La tercera iglesia a las puertas*, Madrid 1976, 78 y 80). Y actualizando los datos: «en China, a pesar de su asombroso crecimiento, la brecha entre los ingresos de los que viven en las ciudades y los ochocientos millones de pobres que viven en el campo se ha doblado en los últimos veinte años. En Argentina, donde en 1970 el 10% más rico de la población ganaba 12 veces más que el 10% más pobre, los ricos ganaban en 2002 43 veces más. En diciembre de 2006, un estudio de Naciones Unidas descubrió que «el 2% de los adultos más ricos del mundo reúnen más de la mitad de la riqueza de todos los hogares del planeta». El cambio ha sido más claro en Estados Unidos, donde en 1980 los CEO [Chief Executive Officer] ganaban 43 veces más que el trabajador medio; momento en que Reagan inauguró la cruzada friedmanista. En 2005, los CEO ganaban 411 veces más que el trabajador medio» (Naomi KLEIN, *La terapia del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona 2007, 578-579).

76. Datos en [www.worldbank.org](http://www.worldbank.org).

77. En EE.UU., desde el año 2000, el aumento del salario por hora ya no se corresponde con el incremento de la productividad. La proporción de los salarios en los ingresos nacionales ha pasado del 54,9 en el año 2000 a 51,6 en el 2006. Y en los siete primeros años del siglo, el salario real promedio

El mundo está literalmente preso en un círculo diabólico del que *no tiene salida a partir de su propia dinámica*, la cual, a nivel mundial, consiste claramente en que los ricos sean cada vez más ricos, y los pobres cada vez más pobres. Se hace imprescindible, pues, romper ese círculo y esa dinámica. Aquí aparece la lucha por la justicia como acción «exorcista» que debe situarse en el marco de todo lo dicho en ese capítulo.

En otras épocas, el hombre se ha sentido amenazado sobre todo por «demonios» que brotaban principalmente del terreno de la naturaleza: mortandad infantil, pestes, catástrofes naturales, etc. Por eso era tendencia típica de los hombres de antaño convertir en exorcistas a aquellos a quienes creían capaces de combatir esas fuerzas: más allá del médico estaba, por ejemplo, el curandero como persona dotada de poderes menos conocidos y más misteriosos, pero quizá más decisivos cuando el saber humano ya no llegaba. Hoy, por supuesto, no han desaparecido los curanderos ni las catástrofes naturales; pero el hombre no las vive ya como demoníacas, como fuerzas desconocidas y superiores (hasta el más inculto ya no habla hoy de «mal de ojo», sino de microbios). El hombre sabe que ha medido el terreno a su adversario, y vive esas catástrofes simplemente como derrotas o traspies concretos de una gran batalla en la que se siente fuerte. Tengamos o no razón, ésta es nuestra manera de sentir en la era de la tecnología.

En cambio, este hombre de hoy se siente amenazado por verdaderos demonios, por fuerzas fatales, oscuras e invencibles, en todo lo que toca al campo de la *comunicación humana* y sus estructuras de cohabitación y de acceso a los bienes indispensables para sobrevivir. Estas y otras semejantes son las fuerzas que agobian, atenzan y amenazan la existencia del hombre del siglo XXI.

---

creció tan sólo el 0,1, mientras que el ingreso del hogar medio bajó al 0,3, y al 0,7 para los hogares más pobres. (*Le Monde Diplomatique*, marzo 2009, pp. 10ss). Por lo que hace a España, los beneficios del capital han subido en los últimos cuarenta años del 25% del PIB al 40%, mientras que el total de los ingresos por trabajo ha bajado del 75% al 61%. De 1995 a 2004, la participación de los salarios en los beneficios del capital se mantiene invariada (en torno al 54%), pero la población activa pasó del 81 al 85%, lo cual significa que la participación individual bajaba al haber más gente que participa del pastel. Todos estos datos deben sumarse a los que dábamos en el capítulo 2 (notas 28 y 29).

Y lo peor es que los hechiceros del momento (los economistas) no buscan, por lo general, expulsar a esos demonios o, en todo caso, tratan de hacerlo «en nombre de Beelzebub»: *robusteciendo el sistema y culpando personalmente a sus víctimas*, como estamos viendo en las salidas que se buscan a la crisis económica. San Juan Crisóstomo solía decir que la división de la humanidad en ricos y pobres convierte a los unos en inhumanos, y a los otros en infrahumanos. Pero hoy la inhumanidad ni siquiera parece tener rostros concretos (¿que vaya si los tiene la infrahumanidad!): se presenta más bien como obra de un sistema anónimo que lleva a confundirla con una fuerza de la naturaleza y nos hace creer que la economía no pertenece a la obra del hombre (a la cultura), sino a las leyes naturales.

En esta situación cultural, la injusticia debe ser vivida como el gran Satán (el gran «enemigo y acusador») de nuestro tiempo, o como la forma de actuación histórica del demonio en nuestros días. En ella se repite ese «plus» del mal sobre la culpa humana, de que hemos hablado en este capítulo. Nadie es total y directamente culpable de ello, pero todos somos realmente culpables: esos miles de personas que mueren de hambre cada día no son simples infortunados, sino verdaderas víctimas.

Ahí hay algo más que los datos concretos: la tradición cristiana solía decir que *la mayor victoria del demonio consiste en convencernos de que no existe, y eso mismo puede decirse también hoy respecto de la injusticia*. La opresión de la libertad clama siempre al cielo, y a gritos; pero la opresión de la justicia acontece de manera mucho más discreta. El mecanismo es tan satánico que los mismos fautores de la injusticia (que hoy ya no son «en última instancia» los sistemas capitalistas nacionales, sino los grandes poderes transnacionales) se pueden permitir —y se permiten a veces— grandes palabras y algunos gestos en favor de la justicia. Y la tendencia inmediata de los hombres, en todas esas ocasiones, no es luchar contra el enemigo *último* (que así puede pasar como modelo y hasta como bienhechor), sino contra el aparente enemigo inmediato.

Por otro lado, el intento de lucha contra ese enemigo último sería quimérico, pues nada más fácil para cualquier país de los llamados «desarrollados» que tener en sus manos los ejércitos de cualquier país pobre, mediante el canallesco comercio de armas. El dato que, en mi opinión, más diferencia a nuestro mundo del mundo que Marx analizó es el siguiente: Marx contempla a las víctimas de

la injusticia en los países industriales (al proletariado «desposeído, no de cualquier bien, sino simplemente de su ser humano total») como una gran mayoría que tendía a ser cada vez mayor, casi inmensa. Y ahí ve su fuerza. Hoy, en cambio, la habilidad satánica de la injusticia ha consistido en reducir en cada país el número de sus víctimas absolutas a una cifra minoritaria (una minoría puede ser el 15, el 30 o hasta el 49%...) o —si miramos no sólo al mundo desarrollado, sino al mundo en su conjunto— en producir las víctimas fuera de los centros del sistema capitalista: en el llamado «tercer mundo».

De esta forma, al menos dentro de cada nación industrial, los oprimidos ya no son hoy fuertes, sino débiles. Contra lo que decía un título de Gustavo Gutiérrez, los pobres no tienen hoy fuerza «histórica», aunque la tengan teológica. Y esta debilidad no es sólo numérica: se acrecienta por las posibilidades que ofrecen los medios de manipulación de masas. De este modo parece que, objetivamente hablando, no le quedan abiertos al oprimido ni el camino de los votos ni el de los fusiles. La fórmula que acuñó con genialidad Jacinto Benavente, «los intereses creados», ha pasado a ser una de las definiciones más lúcidas de los sistemas capitalistas y de su invulnerabilidad<sup>78</sup>.

Si, hace años, estas observaciones hicieron descubrir a muchos el carácter «salvador» de la política (que corría paralelo con el descubrimiento de la política como «lugar» cristiano, como «locus charitatis», por parte de muchos creyentes), ese supuesto mesías ha sido desenmascarado en nuestros días por la impotencia, la corrupción o la mentira de nuestras políticas «democráticas», que están

78. Cuando España estrenó su ya maltrecha democracia, apareció el siguiente eslogan de propaganda electoral en una de las primeras elecciones: «Si quiere usted conservar su chalet, vote por nosotros». En contra de esos «Mandamientos de la Ley del Capital», los obispos vascos publicaban por las mismas fechas un documento resaltando que el criterio de un cristiano a la hora de votar había de consistir en preguntarse qué partido le parecía con realismo que favorecería más a los pobres. Lo que significa que, para un cristiano, el eslogan electoral citado equivalía a decir: «si quiere usted seguir siendo cristiano, no vote por nosotros». Ahí se ven enfrentadas dos criteriologías: la del príncipe de este mundo y la del Reinado de Dios. Y al formular así, no pretendo negar (como reconoce el evangelio) que muchos pueden «lanzar demonios en nombre de Jesús», aunque «no sean de los nuestros». Para Jesús, éstos son bienvenidos (cf. Lc 9,49-50).

llevando a una despolitización fatalista de las sociedades que presumen de demócratas, con el riesgo innegable de robustecer la injusticia o de provocar por fin reacciones desesperadas violentas.

Además, y para complicar las cosas, la experiencia de un pasado todavía reciente nos enseña que el cristiano debe sentirse llamado a evitar la forma pagana del exorcismo: echar un demonio por medio de otro; por ejemplo: la injusticia por medio de la opresión, o la opresión por medio de la injusticia. Curar el hambre con el terror, o el terror con el hambre. Aprovechar la clamorosa necesidad material de muchos hombres para pedirles que vendan su libertad a cambio de las piedras convertidas en pan y del culto a los salvadores, que ofrecen reinos comprados con la abdicación. Esa ha sido hasta hoy la fórmula pagana del exorcismo.

Aunque ya va quedando lejana, o precisamente por eso, me parece importante la lección que nos legó la anterior división del planeta en dos bloques: el de una libertad arrebatada y el de una libertad comprada: un Este que quitaba al hombre la libertad porque no creía en él, pensando que hay que salvar al hombre a la fuerza y esperando que se podría hacer algo bueno privando a los seres humanos del peligroso don de su libertad; y un Occidente autosatisfecho y ciego donde, de forma más sutil, no se le ha quitado al hombre la libertad a la fuerza, para hacer algo bueno, pero se le ha manipulado para que él la entregue sin conciencia de opresión y en beneficio de unos pocos.

Al igual que los emperadores romanos aseguraban su poder mediante repartos de trigo y sesiones de circo («*panem et circenses*»), los monopolios económicos aseguran su tiranía a base de consumo y diversiones. Donde Marx diagnosticó que la religión era el opio del pueblo, el capital ha sabido convertir el «opio» en religión del pueblo. Si el Este de antaño se parecía a aquellos conventos de las historias medievales donde los padres encerraban a la fuerza a sus hijos o hijas, donde el bien se hacía a la fuerza y donde habitaban la represión y las ganas de saltar la muralla..., hay que seguir diciendo que el Occidente vencedor de la antigua guerra fría se parece a aquellos personajes de la literatura universal que vendían su alma al demonio: lo tiene todo, pero a cambio de su alma, y por eso lo tiene todo... menos «alma»: menos lo más importante.

Pero Jesús fue más lejos, y el cristiano debe ir también más lejos: a destruir al «príncipe de este mundo». Es hora, pues, de apren-

der que democracia y capitalismo son incompatibles. por cuanto la democracia se basa en la igualdad, en la información veraz, en la apelación a la razón o a la fuerza argumental, y en la decisión libre del elector. Mientras que el capitalismo se basa en la desigualdad sostenida por la propaganda, en la apelación a lo que Hitler llamó «fuerzas ocultas en las masas», y en la manipulación del consumidor. Ante esta situación, luchar contra los demonios en nombre del Dios de Jesús debería significar algo así como que *no puede haber anuncio ni promesa de libertad que no sea la de una libertad para la justicia*. Ni puede haber anuncio ni promesa de crecimiento económico que no sea de una «democracia económica»<sup>79</sup>.

Así entendida es como la lucha contra los demonios puede convertirse en presencia sacramental del Reino (Mt 12,28). Y la derrota de este Beelzebul, príncipe de los demonios, que es el Anti-reino del dinero, constituye un factor primario e indispensable para ese otro mundo posible. Pero también la referencia a esa libertad para el don y a esa justicia que brota de la libertad remite al hombre a su propia impotencia y a la necesidad de una paciencia y unas fuerzas que sabe que no posee. Y por eso le remite a la ayuda del Espíritu de Dios, convirtiendo en religioso un tema que parecía meramente ético.

En cualquier caso, eliminar toda la injusticia económica pide, junto a las reformas estructurales insinuadas, una conversión de nuestra codicia en cariño. Y aún queda otra transformación que tiene mucho que ver con la relación humana.

\* \* \*

79. Véase la obra de AA.VV., *Democràcia econòmica. Vers una alternativa al capitalisme*, Barcelona 2009. Está en preparación la traducción castellana.

## APÉNDICE 2: ¿DEMONIZAR LA SEXUALIDAD?

La persona humana es relación, y su mundo es un tejido de relaciones. Quizá por eso, tras haber hablado de las relaciones económicas y de las relaciones de poder, se hace necesario examinar las relaciones sexuales, que tanto campo ocupan en la psicología humana. Y se hace necesario, además, porque, en España al menos, la sexualidad ha pasado, de ser un tabú del que nunca se hablaba, a ser un ídolo al que no se puede tocar. En justa reacción contra una moralización represiva del pasado y contra una Iglesia que parece reducir la moral a este único campo (secundario, a pesar de todo), hemos pasado a una especie de fundamentalismo que recibe cualquier precisión sobre la sexualidad con la misma ira con que reacciona un fundamentalista islámico cuando se toca el nombre de Alá.

Y, sin embargo, la sexualidad es hoy fuente de muchas injusticias y de muchos sufrimientos generados por sus propios demotios. Su problemática reside en que encarna de manera paradigmática la ambigüedad que para el ser humano supone la alteridad: por un lado, parece fuente de promesas increíbles y, por otro, es vívida como una amenaza que devalúa la propia identidad<sup>80</sup>. Ante esa ambigüedad, la reacción del ser humano suele ser eliminar la alteridad: bien sea apropiándose totalmente de ella, de modo que le impida ser lo que es, bien sea destruyéndola simplemente. Aquí están en germen las razones del machismo y de la violencia de género.

Quizá por eso, el noble empeño de una liberación sexual parece haber llevado a otra forma de «posesión diabólica». Dos de esos demonios han cobrado actualidad durante la redacción de estas páginas y mueven a redactar este apéndice, que no figuraba ni en la primera intención ni en la primera redacción: el tema de la violencia contra las mujeres y el de la pederastia. Por lo general, los medios tratan estos temas, sobre todo el segundo, buscando más el morbo o el linchamiento que la verdad y la justicia plenas. Pero, más allá de estos casos de moda, es aún más indignante la pasividad con que nuestra sociedad tolera el tráfico de mujeres que sólo

80. Si no recuerdo mal, algo de eso cantaba Joan Manuel Serrat en su inolvidable canción al Mediterráneo: «eres como una mujer... que se mira y que se quiere, que se conoce y se teme, ¡ay!».

buscaban un trabajo y unos ingresos mínimos y que se ven sometidas a palizas constantes, privadas de documentación, obligadas a «cobrar» un mínimo de euros por noche y sumidas en una desesperación sin salida, mientras los gobiernos que se consideran progresistas y las ministras «de igualdad» han tardado demasiado en interesarse tibiamente por el tema... Y, mientras, los clientes van a buscar su propio placer momentáneo sin considerar para nada que así contribuyen al sostenimiento de la esclavitud de aquellas criaturas. Un día de julio de 2009 me dejó estupefacto la declaración del locutor de una televisión que se considera progresista: confesaba haberse quedado también él «estupefacto» ante las dos historias de violación masiva de una menor por dos pandillas de chavales, menores de edad casi todos ellos, que tuvieron lugar entonces. Mi estupor venía de que eso pudiera dejar estupefacto a alguien: es como quedarse estupefacto por el hecho de que una persona que fumaba tres cajetillas diarias tenga un día un cáncer de pulmón... Y ello no significa que todos los fumadores lo tengan, pero sí que es una de las consecuencias con las que hay que contar.

Por eso creo que tan injustas atrocidades piden una mínima reflexión, que no versará sobre los aspectos de conciencia y convicciones personales, sino sobre lo que tiene que ver con aspectos *estructurales*: con una cultura y una manera errónea de socializar la sexualidad que, además, no está desligada de intereses económicos. Añado, para que se me entienda, que las culturas no crean de la nada, sino que promocionan o subrayan o tratan de un modo especial o absolutizan rasgos que pertenecen a la pasta humana universal. Desde esta aclaración, quisiera comenzar reflexionando sobre la llamada «violencia de género», que nos hiere cada año con más de una mujer por semana asesinada por su presunta pareja «sentimental». ¡Menudo sentimiento!

#### a) Cuando el amor es la guerra

En mi opinión, el escándalo de esas violencias eufemísticamente llamadas «de género» tiene su raíz en una visión de la sexualidad que, so capa de liberación sexual, ha sacralizado el impulso sexual masculino. Es un dato elemental que en el varón la sexualidad tiene que ver primariamente con el impulso físico al placer (y desde ahí debe ser cuidadosamente reconducida al afecto), mientras que

en la mujer tiene que ver principalmente con la afectividad. Hace ahora más de sesenta años, Etty Hillesum anotaba en su diario este comentario a una observación de su psicólogo J. Spier:

«En los hombres todo es casi mecánico, en las mujeres es un proceso», dijo él no hace mucho. El factor sexual no se esparce por todo su ser, sino que simplemente le aprieta, y luego lo olvida de nuevo: todo sucede mucho más deprisa... No debemos juzgar su amor a nosotras por su deseo hacia nosotras, pues éste obedece sus propias leyes mecánicas; su amor debemos buscarlo en otro lugar... El respeto a nuestra propia feminidad no debe basarse en sí y cuántas veces su cuerpo nos desea»<sup>81</sup>.

Este dato tan elemental ha sido cuidadosamente orillado por la moderna cultura de la sexualidad. Se ha sacralizado la forma masculina del impulso sexual desligado del afecto, vinculándola además a otras cualidades (positivas o negativas) de lo que se llama «virilidad»: la fuerza física en primer lugar, y también la energía, la voluntad, etc. Proceder así equivale, simplemente, a «tenerlos bien puestos».

Desde esta sacralización del impulso al margen del afecto (o, en todo caso, llamando «afecto» al impulso), el macho se ve animado a exigir una rendición de la mujer y ve ahí la mayor afirmación de su identidad. Pero esa rendición de la mujer habrá de darse «ante él solo», pues, si no, el macho se quedaría con la sospecha de que la entrega de la mujer no era por admiración rendida *hacia él*, sino por demandas de su propio impulso sexual de mujer; es decir, que él también era utilizado. Esto supondría un derrumbamiento de la identidad del varón, y de ahí las clásicas reacciones de celos masculinos tan irracionales como violentas. En lugar del amor que se ofrece, surge así la entrega que se impone. Y si, por fin, un día la mujer abre los ojos, recobra su dignidad y planta cara, sucede que aniquila esa falsa identidad masculina, reduce al varón «a la nada» y provoca reacciones asesinas de las que nos hablan cada semana los medios de comunicación, no sin cierto regodeo tácito mezclado con el escándalo. La desaparición de la llamada compañera «senti-

81. *The Letters and Diaries of Etty Hillesum. Completed and Unabridged* (19 de junio de 1942). Novalis, St. Paul University, Ottawa 2002.

mental» era tan importante para recobrar la identidad del varón que, luego de ella, está dispuesto incluso a entregarse a la policía o a suicidarse. Son precios que ahora importan poco, a cambio de la propia identidad recobrada.

Esta es, a mi modo de ver, una posible raíz del drama actual de la llamada «violencia de género». Concedamos que las cosas son siempre más complejas que las teorías y que casi ningún hecho social suele tener una causa única. Pero, aun así, creo que semejante drama no podrá ser eliminado meramente a base de leyes. Se hace imprescindible no sólo una nueva cultura del género, sino, concretando más, una nueva cultura del sexo. Una cultura que, lejos de «inocentar» la forma masculina de la sexualidad, reconozca las dos sexualidades diferentes y apele a la necesidad del respeto y el autocontrol como base de la relación.

#### b) Del «todo es gracia» (Bernanos) al «todo es mercado»

Pasando al otro caso de los horribles escándalos de pedercastia, en el caso de los clérigos (desde el monstruo de Marcial Maciel hasta quien sea) lo más impactante no es el hecho de un acto concreto, sino esa decisión de mantener una prolongada doble vida hipócrita (sacrílega, para usar un lenguaje hoy casi en desuso), convertida a veces incluso en un factor de carrera eclesiástica y sin tener el valor ni la honradez mínima para dejar el ministerio. Si, como cabe suponer, Maciel o estos clérigos acudían al confesionario, resulta incomprensible que los confesores no les situaran ante el dilema que reclamaba su conducta: dejar el ministerio (incluso entregarse a la policía) o quedarse sin la absolución.

Y saliendo del ámbito clerical, para mirarla como plaga social, el hecho de que se sienta ese impulso irrefrenable por algo en sí mismo no atractivo (niños, hijos propios, etc.) es síntoma de una *enfermedad* y de un auténtico «demonio».

Otra vez, me parece que la última (y doble) raíz del fenómeno se encuentra en otro rasgo típico de nuestra cultura: a) una concepción de la sexualidad como *mera fuente de placer*; y b) una afirmación sin matices del *derecho al placer*. Esta doble visión empapa, expresa o tácitamente, la mayoría de los mensajes que sobre la sexualidad se transmiten en nuestra cultura ambiental.

A la cultura neoliberal, que todo lo reduce a mercado, le ha ocurrido con la sexualidad lo mismo que con la fruta. Para poder ex-

portarla se la arranca del árbol antes de tiempo, sin que haya madurado. Y luego resulta que esos frutos precoces ya no maduran bien; cuando los comemos, han perdido buena parte de su sabor y de su dulzor. Cuando se trata sólo de «un postre», nos resignamos quizá, pasando al café. Pero si se trata de un ingrediente tan omnipresente en la relación humana y que llega a zonas tan íntimas de nuestro psiquismo como es la sexualidad, entonces se puede acabar en algo similar al cáncer de pulmón de algunos fumadores que, ni aun así, pueden dejar de fumar: una sexualidad que casi nunca cumple su promesa (como esas frutas preciosas de aspecto, pero carentes de sabor) acaba generando frustración, problemas de funcionamiento, adicción o búsquedas de variantes por caminos inexplorados.

La sexualidad inmadura priva a los hombres de hoy de una de las experiencias más profundas que caben en la relación humana. Siempre me llamó la atención el comentario de Unamuno cuando murió Rosa, su mujer: «no se ha muerto mi mujer; se ha muerto “mi costumbre”». La costumbre no designa aquí un simple hábito entre otros, sino algo que constituye «mi vínculo» con la realidad exterior, una especie de cordón umbilical que me une al hecho de vivir y me alimenta las ganas y la fuerza de vivir. Claro está que esa, que es una de las experiencias más serias del humano existir, tiene su contrapartida en el dolor insuperable de la pérdida, que deja tantas veces a quien la padece «en tierras de penumbra» quizá definitiva; o, llorando con otro poeta: «Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería...».

No es cosa de alargarse por estos vericuetos que tocan a los sexólogos y donde el no profesional sólo puede hablar de manera intuitiva. Lo que nos importa en la deriva del «neoliberalismo sexual» o del sexo «de consumo» es que la sexualidad se desvincula totalmente no sólo de la reproducción (la cual pasa a ser un *perccance a evitar*), sino también del amor (a menos que se confunda éste con la *mera atracción corporal*). Esa sexualidad fuente de placer no implica, por tanto, ningún compromiso de fidelidad, ni siquiera temporal, ni implica respeto a la otra parte, ni tampoco una única orientación sexual. Lo correspondiente al «máximo beneficio» que configura la economía capitalista es aquí la mera búsqueda del máximo placer como configuración de la sexualidad (con el engaño también típico de nuestra economía: que «máximo en cantidad» suele equivaler a «mínimo en calidad»). Resulta indignante que se ignore o no

se quiera saber que en muchos contagios de VIH y en muchos embarazos trágicos, no deseados, *ha sido decisiva la negativa del macho a usar un preservativo, porque sin éste resultaba más divertido el negocio. Luego, si la mujer queda embarazada, «es cosa suya». Y entre muchos abortistas supuestamente «progres» hay quienes lo son sólo por esta razón»<sup>82</sup>.*

De este modo, toda la carga espiritual, profunda y simbólica de la sexualidad queda, o bien eliminada<sup>83</sup>, o bien reprinida, y reaparece inconscientemente en forma desfigurada: como poder, como egolatría, como violencia. No es extraño que tal deformación de la sexualidad degeneren en los escándalos que hoy nos aturden. La mentira que envuelve toda injusticia presenta esta deformación de la sexualidad como «liberación» sexual. En realidad, es una masculinización (más exacta sería la palabra «machificación») de la sexualidad, que no libera a la mujer, sino que la somete a mil crisis de identidad y le reprime dimensiones muy suyas y muy hondas, pues parece pertenecer al orden de las cosas el que la sexualidad femenina (siendo, por otro lado, más intensa que la masculina) esté mucho más ligada al afecto que la del varón.

### c) ¿Nada nuevo bajo el sol?

Quizá sea necesario aclarar que lo que estoy diciendo no tiene nada que ver con la postura, tantas veces hostil y poco matizada, de algunos eclesiásticos célibes contra la sexualidad. Si el problema fuera exclusivamente nuestro, sería más fácil de resolver, y no cabría hablar de «demonios». Pero, como dije antes, *las culturas no*

82. Gustavo Bueno, ateo confeso por otra parte, declaraba en *El Mundo* (el 11.07.09) con agudeza y no sin cierta razón que el aborto no es cosa de derechas o de izquierdas, sino «de imbéciles». Pero, para sorpresa del lector, hacía recaer toda esa imbecilidad en la mujer que no sabía protegerse. Suscita cierta perplejidad ese desconocimiento de las circunstancias en que muchas mujeres son obligadas a tener la relación sexual en nombre de una presunta liberación o revolución sexual que no parece haber sido hecha para ellas.

83. «Es como tomarse una coca cola», me decía una vez un amigo. Y habría que añadir que, por lo que se refiere a la Coca, ya sabes que no es «la chispa de la vida», por mucho que te aseguren que lo es. Pero por lo que hace a la sexualidad, sigues esperando en su promesa, porque es intrínseca a ella.

*crean aspectos nuevos, sino que subrayan o reconfiguran rasgos de la pasta humana común. De ahí que, más allá de nuestros escándalos actuales, la sexualidad haya sido un problema irresuelto a lo largo de toda la historia humana. El gran fallo de nuestra cultura ha sido más bien el haber dado ese problema por definitivamente resuelto<sup>84</sup>, mediante el simplismo de volver inocente el impulso masculino del «máximo beneficio» en este campo. Por eso me gustaría saber cómo reacciona el lector ante unas palabras como éstas:*

«El sexo se ha desaforado: se ha convertido en posesión, en manía, en enfermedad... No tenemos en la cabeza más que sexo, que, prescindiendo de otras consideraciones, resulta ser el lugar de descanso menos apto y satisfactorio. Cada anuncio se dirige a nosotros a través del sexo, cada canción trata de él, cada baile lo representa. Cine y televisión nos abrevan de él; las novelas lo convierten en un tema inagotable. Él atraviesa cada rincón de nuestras vidas desde la cuna hasta la tumba... El sexo se ha convertido en la religión de las sociedades económica y culturalmente más desarrolladas... El orgasmo ha sustituido a la cruz como punto clave del anhelo y como ideal de plenitud. La antigua sabiduría pagana (“haz lo que te dé la gana”) ha sustituido a la enseñanza paulina que dice que no debes hacer lo que te apetezca, porque el egoísmo y el amor van en direcciones contrarias... ¿Y qué idea está detrás de esta increíble rendición ante el sexo? ¿Puede ser parte de ese mito de la felicidad que pertenece a la herencia histórica de (Norte)América? Los felices ciudadanos de la tierra de la libertad tienen derecho al sexo, igual que lo tienen al voto. Y esos modos de ver tienen una concepción de la sexualidad que la reduce exclusivamente al placer... Sus contenidos y sus resonancias emocionales quedan reducidos hasta un punto tal que la palabra “amor” queda vaciada de todo significado y contenido».

Atención: este texto no es de ningún eclesiástico moderno. Se publicó en diarios tan serios y laicos como el *Frankfurter Allgemeine*

84. Con la misma ingenuidad de aquella ministra que decía que lo del aborto «ya es un problema resuelto»...

*Zeitung* (10 de agosto de 1965!). Y también en *Le Monde*. Guardo el recorte del primero, y la traducción es mía. Quizá este juicio, de hace más de cuarenta años, sólo debería hoy endurecerse un poco.

Y es en este contexto donde hay que situar algunas enseñanzas de la Iglesia, prescindiendo de sus desviaciones y de las manías de célibes reprimidos que son, además, los únicos con voz. La Iglesia nunca enseñó que el sexo era malo. En los dos primeros siglos del cristianismo tuvo que luchar y condenar con frecuencia todas las herejías llamadas «enkratitas», que, desde una óptica platónica de maldad de la materia, condenaban la sexualidad: óptica platónica errada, pero que al menos se hacía cargo de la magnitud del problema. La verdadera enseñanza de la Iglesia afirma sólo que la sexualidad se nos puede convertir en una especie de caballo desbocado incontrolable, o en un coche a gran velocidad, pendiente abajo y con los frenos rotos. Es lo que hizo una vez preguntarse a san Juan Crisóstomo: «¿Cómo pondremos bridas a esta bestia salvaje?»<sup>85</sup>.

Por supuesto, tanto esa cita del Crisóstomo, con tantos siglos auestas, como la anterior de *Le Monde* pueden significar, no que nuestra época esté peor, como gustan de clamar los viejos, sino simplemente aquello del refrán («la jodienda no tiene enmienda»). Lo que convertiría a la sexualidad en demonio de hoy no sería su fuerza huracanada, sino sólo *nuestra negativa a reconocer ese poder sobre nosotros*, convirtiendo esa negativa en liberación nuestra. Esta condición de nuestra menguada libertad es lo que se niega a aceptar la cultura hoy dominante. Los humanos no aceptamos esa esclavitud que nos es casi constitutiva, y tomamos como acto de libertad y de decisión propia el sucumbir ante ella. ¡Eso sería lo diabólico! Eso... más la doble medida que nuestra cultura suele tener en este campo para juzgar las conductas propias y las ajenas, o las conductas de los ídolos mediáticos y la de los pobres diablos o la de voces incómodas.

Eso sería, pues, lo diabólico: no el sexo ni el placer, sino esa mentira que, al llamar «libertad» a la propia servidumbre, se incapita para salir de ella. Y eso es también lo que no aceptan los «papas mediáticos» de la cultura actual, los cuales son más infalibles

85. Ver la cita y sus fuentes en mi folleto *Sexo, verdades y discurso eclesialístico*, Santander 1993; más los textos y el ejemplo de Gandhi que allí comento.

que el papa de Roma, pues éste (según los textos eclesialísticos oficiales) sólo es infalible en unas circunstancias muy complejas que casi nunca se dan. Mientras que los papas de esa modernidad laica son infalibles en cualquier opinión que emitan (sobre todo si es favorable a ellos). Se cumpliría así otra vez la antigua enseñanza sobre el demonio: su mayor triunfo es hacernos creer que no existe...

Pues bien: es en este contexto donde el encuentro con el Jesús de los evangelios puede decir algo. Jesús parece haber sido severo en los principios y «laxo» con los pecadores concretos<sup>86</sup>. Quizá porque, por un lado, la sexualidad es muchas veces mera debilidad en nosotros, mientras que, por otro, ningún campo humano es tan resbaladizo como ése para convertir nuestra debilidad en auténtica maldad. Por eso hay en los evangelios seriedad en los principios, pero comprensión con las personas. Al revés que en nuestra cultura ambiental, donde la comercialización de la sexualidad nos ha vuelto laxos en los principios, pero, sin embargo, duros con las personas o intolerantes, para poder eliminar enemigos.

En cualquier caso, la llamada al Reino con su capacidad para sacarnos de nosotros mismos y con su manifestación de la acogida de Dios y de nuestra mentira humana, puede convertirse en revelación de que otra sexualidad es no sólo teóricamente imaginable, sino realmente posible<sup>87</sup>.

\* \* \*

86. Recordemos sólo pasajes como los del divorcio, la condena del simple desseo y, por el otro lado, su conducta, socialmente escandalosa, con la mujer adúltera.
87. Permítase una larga nota sobre los recientes escándalos de pederastia clerical, dado que el tema lo respiramos hoy cada día como un polen primaveral omnipresente y causante de molestias diversas. 1) En primer lugar, hay aquí una cura de humildad muy necesaria para nosotros, los clérigos. Porque los hechos denunciados son sencillamente monstruosos. 2) En segundo lugar, esa cura de humildad debe contribuir a no idolatrar la figura del mal llamado «sacerdote» dándole un poder comunitario casi divino e inapelable. Ya sería éste un buen fruto del «año sacerdotal», que más bien parece discurrir por el sendero contrario (y poco evangélico) de sacralizar la casta. 3) En tercer lugar, es incomprensible el silencio de muchos obispos (impelidos a él casi siempre, según parece, por la curia romana). De algo así da testimonio la obra del obispo australiano Geoffrey ROBINSON (*Poder y sexualidad en la Iglesia*, Santander 2008), donde narra precisamente sus dificultades con la curia romana cuando quiso investigar el problema por encargo de la conferencia episcopal australiana, precisamente porque iba llegando a la conclusión de que, más que un problema de se-

## 5. Conclusión

Cabría evocar otros demonios de nuestra hora y de nuestra historia que están conectados y reforzados por el que he llamado «Príncipe de los demonios» de hoy: la injusticia económica (pensemos en la

xualidad, *había allí un problema de poder*. Pero es obvio que los pastores de la Iglesia no pueden poner el buen nombre de la institución por encima de las víctimas... y de las obligaciones para con la justicia de la sociedad. 4) Finalmente, en cuarto lugar, parece deducirse de lo anterior que el problema de la pederastia no era en el clero un simple problema de celibato (sostener eso es uno de los simplismos en que a veces incurre un hombre tan intuitivo como Hans Küng): el cura que quiera ser infiel a su celibato tiene hoy infinidad de facilidades para ello sin tener que recurrir a tamañas monstruosidades de antiguo cuartel. Y en mi limitada experiencia he conocido algunos casos de pederastia en personas que vivía en pareja una sexualidad aparentemente normal.

Dicho todo lo anterior como afirmaciones que me parecen sostenibles, surge una serie de cuestiones que no puede uno comprender por qué no las abordan los medios: a) Los casos afectan al 0,6% de los clérigos, y se suele hablar de ellos sin dar cifras, como si fuese una pandemia clerical. b) En comparación con otros sectores sociales, de 210.000 casos censados en Alemania desde 1995, sólo 94 afectaban a clérigos (datos de *La Vanguardia*, 29-03-2010, p. 17). ¿Por que la sociedad no aborda esta patología tan dañina? A lo largo de mis años me he encontrado más veces de lo que habría sospechado con abusos de niñas por sus padres y con el dolor de esas pobres crías que intuyen que algo ahí «no va», pero que no saben lo que es. Y he podido percibir que semejante monstruosidad no es exclusiva de las familias «miserables» y desestructuradas (como en la película *Prettious*), donde a lo mejor dormían seis o siete en una misma cama porque no había otra. Así acaba uno perdiendo la más elemental confianza en las personas «normales»... c) Aunque de manera quizás algo tibia, ha sido Benedicto XVI quien más activo se ha mostrado tanto en estos casos como en el de M. Maciel. ¿Por qué ha sido también el peor tratado por la opinión pública. Y d) ¿Por qué, tratándose de casos de hace cuarenta o cincuenta años, aparecen todos sumados en el mismo momento histórico? Sobre esta pregunta se han dado dos respuestas: cuando apareció el problema en EE.UU., me dijeron gentes de allí que era el precio que los grandes poderes económicos estaban haciendo pagar a la Iglesia por su negativa a la invasión de Irak. Y la otra, más genérica, la sugería en *La Vanguardia* M. Castells llamando la atención acerca de la coincidencia entre estas informaciones y el hecho de que concluyera la investigación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre los Legionarios de Cristo: «podría ser un ajuste de cuentas interno al Vaticano para que no vaya más lejos en la investigación. De modo que, «como las apariencias engañan, no condene al papa antes de tiempo, porque puede acabar siendo el bueno de la película» (03-04-2010). No puedo pronunciar me yo sobre estos cuatro puntos, pero sí reclamar respuestas y protestar por que éstas no se nos han dado...

amenaza de que la humanidad termine destrozando el planeta, o de que la desesperación de muchos pueda acabar llevando a alguna forma de terrorismo atómico...). Pero el objetivo de este capítulo es llamar la atención sobre el hecho de que los demonios no están sólo «fuera» de nosotros, en estructuras o formas sociales de relación, sino igualmente «dentro» de nosotros. Y que por eso, al menos desde Jesús, el «otro mundo posible» implica que también tenemos la posibilidad de ser «otras personas». Esa inseparabilidad que tienen en Jesús el anuncio del Reino y la demanda de conversión es fundamental en la trayectoria del presente libro.

Dicho esto, no hace falta que nos alarguemos más. Sólo concluiremos diciendo que, en su trabajo por el Reino, el seguidor de Jesús irá haciendo la misma experiencia del Maestro: que el Reino no es de este mundo, porque en esta hora reina otro dios (2 Co 4,4). Como el mal no es adecuadamente identificable con ninguna de sus manifestaciones concretas, la lucha contra los demonios no quedará puesta, sin más, bajo el signo del éxito a disfrutar, sino muchas veces bajo el signo del cáliz a beber, el signo de una historia que fue vivida por Jesús como «la hora del poder de las tinieblas». No obstante, es con esos momentos de fracaso y de crucifixión como el Reino se hará presente e irá haciéndose camino, exactamente igual que en la vida de Jesús.

Por eso, pese a todas sus impotencias y pese a todas las exhortaciones que reciba a no soñar con «implantar ahora el Reino» (cf. Hch 1,6), seguirá en pie y seguirá sicudo válido para el cristiano que aquellos demonios que pueden ser sometidos ya hoy deben ser arrojados hoy mismo, y aquellos que lo puedan ser mañana deberán ser arrojados mañana mismo. Y de aquellos que quizá no puedan serlo hoy ni mañana valdrá todavía que «el capitalismo no es necesario» o el totalitarismo no es invencible, por cuanto ninguno de ellos es «el más fuerte». Y esto no porque el más fuerte sea el ser humano (dos siglos de Ilustración y nuestro propio sufrimiento han sacudido seriamente, si queremos ser sinceros, esa conciencia prometeica que encandilaba al joven Marx en su tesis doctoral), sino porque «el más fuerte» tomó nombre y carne de nuestra historia y decisión humanizadora en la vida entregada de Jesús de Nazaret.

**LA SABIDURÍA DE JESÚS**  
 («ENTRISTECIDO POR LA DUREZA DE CORAZÓN».  
 «SED MISERICORDIOSOS  
 COMO EL PADRE CELESTIAL»)

LA liberación (personal) del ego, la supresión (al menos estructural) de las diferencias en el reparto de los bienes y la inversión (personal y estructural) de la autoridad, tal como las hemos visto en el último capítulo y en los dos anteriores, constituyen toda una sabiduría. En Jesús brotaban de una experiencia de Dios como «Amor que desciende»; pero esa experiencia de Dios implica también una visión del ser humano y de nuestra realidad. De modo que podríamos decir, parafraseando al autor bíblico, que la fe en el amor de Dios es el principio de la sabiduría. «Amad la justicia los que regís la tierra»: así comienza el libro bíblico de la Sabiduría, escrito muy poco antes del nacimiento del Maestro y que algunos han calificado como «el primer tratado de teología política». Ese libro se atreve a llamar *sabiduría a la lucha por la justicia*, porque «la justicia es inmortal» (Sab 1,15).

Es normal, pues, que los capítulos anteriores nos lleven a preguntarnos ahora por la sabiduría de Jesús. Porque también hay cierto consenso en que Jesús armonizó en su enseñanza los registros profético y sapiencial (como parecen mostrar las bienaventuranzas al convertir en receta de felicidad las reivindicaciones proféticas más radicales). No se trata, por supuesto, de presentar un «sistema de pensamiento», pues los evangelios son textos demasiado ocasionales y carentes de toda pretensión sistemática. Además, la concepción bíblica de la sabiduría es bastante diferente de la griega. En

la literatura musulmana se conservó otro dicho de Jesús que, al margen de su historicidad, reproduce bastante bien esa diferencia: «no os he enseñado para que os admiren; al contrario, os enseñé para que trabajéis. [Pues] la sabiduría no consiste en hablar de ella: la sabiduría consiste en obrar»<sup>1</sup>.

Es en este sentido como hablamos ahora de la sabiduría de Jesús: una vida transmite a veces más que un sistema doctrinal sobre el modo de ver el mundo que tenía su protagonista. Y aunque la historicidad de los evangelios no se extienda hasta cada uno de los episodios y palabras, hay un consenso suficientemente amplio en que *transmiten un perfil válido* de su protagonista. Un perfil no es lo mismo que una fotografía, pero permite un acercamiento claro al personaje y a su postura ante la vida. Y, en todo caso, más allá de los problemas de historicidad, siempre es posible intentar ver *qué sabiduría vital brota del texto evangélico tal como está*, con la seguridad de que esa sabiduría tiene su fuente última en la persona y el modo de ser, de pensar y de actuar de Jesús de Nazaret.

Para mí, la fuente de toda la sabiduría de Jesús está en el pasaje de Marcos (12,28-34) donde Jesús responde a la pregunta sobre el mandamiento más importante, evocando el texto de la *Shemá* («Escucha, Israel») que invita a amar a Dios con todo el propio ser; pero yuxtapone a ese mandamiento otro semejante e inseparable: amar al prójimo como a uno mismo. Según la mayoría de los críticos, la autenticidad de estas palabras es más que probable. J. Meier destaca además su originalidad, porque uno dos textos (Dt 6,4-5 y Lv 19,18b) que en el Antiguo Testamento aparecen sólo una vez, y nunca unidos de esa manera<sup>2</sup>.

Aunque Jesús distingue ambos mandamientos sin separarlos, más tarde los escritos joánicos, basándose en su profunda percepción de la inaccesibilidad de Dios, los unifican aún más, haciendo del amor al hermano *el único modo posible* de amar a Dios (1 Jn 4,20). Esto es importante para la vida de los no creyentes. Pero a nosotros ahora nos importa más otra reflexión que conduce también a la unidad entre ambos mandamientos, que resumen toda la tarea y la verdad humanas.

1. En M. ASÍN PALACIOS, *Logia et agrapha Domini Iesu apud moslemicos scriptores*, Patrologia Orientalis XIII, Paris 1916, p. 567.
2. *Un judío marginal IV*, Estella 2010, pp. 505ss.

El amor al Dios revelado por Jesús incluye intrínsecamente el amor al Reinado de Dios que Jesús anuncia. De ese Reinado de Dios, tan poco explicado por el Maestro, hablan sobre todo las parábolas que ocuparán la primera parte de este capítulo (apartados 1-3). Pero el Reinado de Dios es la expresión de la paternidad y el amor de Dios a los hombres. Y ese amor de Dios a los hombres es el fundamento último de nuestro amor a ellos. He dicho «fundamento», no «objeto». A los seres humanos se les ama por sí mismos. Pero son dignos de ese amor, a pesar de toda su miseria, porque el mismo Dios, que conoce su maldad mejor que nosotros, espera de ellos que intenten imitar la bondad del Padre Celestial y los llama a eso (Mt 5,48). Esa lucidez tan esperanzada ocupará la segunda parte del capítulo (apartado 4).

La fuente mayor que tenemos para acercarnos a ese Reinado de Dios donde Jesús veía desplegarse el amor de Dios que se nos ofrece son las parábolas, muchas de las cuales comienzan aludiendo al Reino de Dios y respecto de las cuales hay coincidencia en que conservan bastante material propio del Jesús real. No obstante, esas parábolas han sido reelaboradas al quedar escritas en los evangelios, porque la iglesia del Nuevo Testamento tuvo que ir leyéndolas en una situación diferente de la predicación de Jesús: la espera de un final inminente tenía que ser leída ahora como paciencia histórica; palabras con que Jesús criticó a las autoridades religiosas del judaísmo se aplicaban ahora a los responsables de la naciente Iglesia; la interpelación escatológica del Reino había de convertirse ahora en lección parenética... Y la Iglesia primitiva, probablemente, añadió conclusiones a las parábolas, empalmó algunas de ellas y reelaboró otras hasta convertirlas en alegorías...

Teniendo, pues, en cuenta estas acomodaciones, pervive el dato innegable y comúnmente aceptado de que es quizá en las parábolas donde se ha conservado más material jesuánico auténtico. Según los técnicos, algunas de sus pinceladas (como el hecho de sembrar antes de arar, o el retraso del novio...) reproducen tan exactamente los colores de la vida palestina del siglo I que uno cree casi factible el intento de acercarse a los ojos que miraban aquellos colores.

No es que sea original ni exclusivo de Jesús el hecho de hablar en parábolas, pues el género *mashal* (enigma, parábola, adivinanza, etc.) era utilizado por los rabinos, y Jesús lo toma de la tradición literaria de su pueblo. Pero, a diferencia de los maestros judíos, sus

parábolas nunca pretenden explicar la Ley o ayudar a comprenderla mejor: *no hablan de la Torah, sino del Reinado de Dios*, que es a lo que intentan acercarnos. Y nosotros, de acuerdo con el hilo conductor de esta primera parte, deberíamos leerlas como si dijeran: ese otro mundo posible se parece a...

Finalmente, algunas lecciones que extraeremos de las parábolas es posible encontrarlas también en otros dichos de Jesús (varios de ellos, además, con serias garantías de autenticidad). Por eso intentaré no limitar este capítulo a las parábolas, sino marcar al menos las ventanas por donde sus lecciones nos abren a otras palabras de Jesús.

Es cierto que las parábolas son enseñanzas *ocasionales* vinculadas a la circunstancia de algún momento concreto: a la conversación o a la polémica, por ejemplo. No son capítulos de ningún tratado que puedan ordenarse sistemáticamente. Pero, *tal como están*, late en casi todas ellas una misma chispa, un mismo corazón, unas pocas intuiciones repetidas, a través de las cuales quizá pueda uno sospechar que se acerca al brillo de los ojos de Jesús. Y esta anbigüedad entre cercanía y distancia, entre Jesús y su tradición, nos dice algo fundamental sobre cómo leer los evangelios, que intentaré explicar un poco más para cerrar esta introducción.

Dijimos en el primer capítulo que el lugar donde María ungió a Jesús (Betania) era probablemente una de esas casas de pobres de los esenios donde se hospedó Jesús. No sabemos si es que la familia de Lázaro y María eran los gestores de aquella residencia: eso es sólo una suposición sin pruebas. Pero, si el contexto era ése, resultaba claro que la respuesta de Jesús («a los pobres los tenéis siempre con vosotros») no pretende enunciar una norma *universal* sobre la existencia de pobres, sino que alude a que estaban *allí mismo*, en aquella casa<sup>3</sup>.

Si fuese así, podríamos aprender de una vez por todas que Jesús no habló —ni los evangelios fueron escritos— *directamente para nosotros*, hombres del siglo XXI. Jesús se dirigía a su gente y a su

3. Algo parecido ocurre, como ya dije en la introducción al capítulo 2, con la respuesta a la cuestión del tributo al César, que tantas veces se ha presentado como una norma universal válida para todos los tiempos. Entendido así, lo de dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César no deja de ser una obviedad que no dice nada.

entorno: imaginar lo contrario obedece a una concepción errónea de la inspiración (que me permito calificar de «islámica», aunque esté presente también en muchos comentaristas católicos) y es propio, además, de una psicología adolescente de esas que todavía creen que la historia comenzó con ellos. *Jesús habló para los suyos, y es tarea del creyente y del seguidor ver cómo traducimos a nuestro mundo y a nuestro tiempo lo que Jesús hizo o dijo en el suyo.*

Ya los evangelistas escribieron siguiendo esta norma. Si se quiere, pues, en vez titular este capítulo «la sabiduría de Jesús», podríamos haberlo titulado «la sabiduría del seguidor de Jesús» (sin omitir las dos últimas palabras, para que no se olvide que esa sabiduría brota de Él).

Si toda esta introducción justifica el intento de este capítulo, sólo nos queda recordar el desarrollo anunciado para la Primera Parte: arrancaremos de las parábolas, aunque sin limitarnos a ellas. Por eso comenzamos señalando que las parábolas evangélicas, tomadas tal como están, y sin distinciones de fuentes ni de redacciones últimas, entran con relativa facilidad en una triple clasificación.

Un primer grupo de parábolas habla simplemente «*de la vida*», y casi todas van introducidas por la clásica referencia al Reino, que suele ser un giro preferentemente mateano: «el Reino de los cielos se parece a...» (o con otra traducción más exacta: con el Reinado de Dios ocurre como cuando...).

Otro grupo de parábolas trata de visibilizar *la bondad de Dios*. Su incomprensible Misericordia, que desborda las capacidades humanas de comprensión, pero sitúa la dura y difícil existencia humana en un marco último de gratuidad.

Finalmente, un tercer grupo (el más numeroso) se caracteriza por *contraponer dos comportamientos* humanos, de tal modo que aquel que a primera vista parecería más «sensato», más digno de aprobación o «políticamente correcto», es el que acaba siendo desautorizado en la conclusión de la parábola.

Tenemos así una actitud ante la vida, una ventana abierta hacia Dios y una ética «subversiva», si se me permite la expresión. No es ésta la única posible sistematización de las parábolas, pero creo que con ella nos acercamos algo al perfil enseñante de Jesús (por no hablar de sus palabras o enseñanzas concretas).

Vamos, pues, a ver estos tres capítulos, advirtiendo que es posible y normal que una misma parábola entre a la vez en varios de ellos.

## 1. Pesimismo esperanzado

### 1.1. Ambientación mínima

Aunque no de manera exclusiva, la visión de la vida de Jesús parece girar alrededor de la analogía del *campo*, de la tierra. Otras imágenes, como la de la levadura, la perla o la red, no desfiguran esta analogía fundamental.

Ello puede plantear un primer problema cultural de acercamiento: probablemente, cualquier expositor moderno haría girar su filosofía de la vida mucho más en torno a la analogía de la *empresa* que a la del campo. Por supuesto, la transposición puede ser legítima y aun necesaria, como enseguida indicaré, pues parece obvio suponer que Jesús, *hoy y aquí*, no narraría las mismas parábolas de antaño ni tal como las narró hace veinte siglos. Pero esta transposición, sin embargo, no deberá perder los rasgos de *interpretación de la vida humana* que Jesús encontró en la experiencia del campo.

### 1.2. Una mirada pesimista

El primero de esos rasgos es el de un *realismo poco esperanzado*, de ojos muy abiertos y aspiraciones muy modestas.

En efecto, según Jesús, lo que cae en el campo se pierde en sus tres cuartas partes<sup>4</sup>: pisoteado por la convivencia humana, ahogado por las espinas del deseo, o simplemente porque no ha encontrado una tierra bastante rica en la que poder rendir al máximo. Jesús habla, naturalmente, desde su mundo campesino. Pero, dada la inseguridad de nuestro voraz sistema económico, es fácil transcribir la parábola al día de hoy, hablando de un empresario que abre sucursales en tres países distintos o de un inversor que compra en tres firmas distintas y, por la violencia de la competitividad o la volatilidad de nuestro sistema financiero, pierde su dinero en las tres.

Los capítulos anteriores ya suscitaban esa sospecha. Pero el hecho es que, en el trabajo por el Reino, el sembrador (o el empresario

4 Cf. Mc 4,3ss. Mt 13,3ss. Lc 8,4ss. En este caso se trata de una de las pocas parábolas comunes a todos los sinópticos y que *en los tres* inaugura la enseñanza en parábolas que desplieguen (o síguelo a) el anuncio entusiasta del Reino.

o el inversor) ha de contar con que una gran parte de su siembra va a ser estéril. Jesús trabaja y actúa desde ese presupuesto.

Por si esto fuera poco, incluso aquella labor que fructifica en tierra buena se encuentra inesperadamente combatida por una cizaña que pugna por crecer en el mismo terreno (Mt 13,24ss). Aunque la parábola de la cizaña habremos de comentarla en el tercer apartado (porque contrapone programáticamente la *conducta* propugnada por los discípulos y la defendida por Jesús), sin embargo, no cabe duda de que la alusión a la cizaña viene a poner otra nota de pesimismo en la visión jesuánica de la vida. El hombre debe saber que la mayoría de su trabajo «por el Reino» es infecundo, y aun la parte que fructifica está seriamente amenazada<sup>5</sup>.

### 1.3. Esperanza contra toda experiencia

A pesar de todo ese realismo, sigue siendo cierto que *la vida y la realidad están trabajadas por una fuerza discreta e imparable* que es semejante a la de la levadura cuando fermenta una masa, o al vigor de una semilla muy pequeña pero capaz de crecer hasta convertirse en el más grande de los arbustos<sup>6</sup>. A pesar de sus acres pinceladas realistas, Jesús cuenta con que esa fuerza vital de la semilla actúa por sí sola, tanto si el sembrador duerme como si mira el campo. Tiene sus ritmos y sus horas, que no pueden ser forzados (o sólo pueden serlo dentro de ciertos límites). Pero su fuerza es infalible y se convierte en la mejor aliada del agricultor<sup>7</sup>. Ello es lo que posibilita una mirada esperanzada a la vida, aun en medio de todo el realismo descrito.

Esa esperanza toma cuerpo en la otra imagen de un tesoro escondido en el campo de la vida: el tesoro tiene que ser descubierto, porque no es visible; pero compensa con creces todos los esfuerzos invertidos en el inhóspito trabajo del campo (Mt 13,44.45). O con

5 Cf. Mt 13,26ss. La misma lección que de la cizaña parece desprenderse de la parábola de la red: los peces buenos y los malos no se separan hasta el final; y para poder pescar los buenos hay que cogerlos *todos*.

6 Cf. Mt 13,31 y 33ss.

7 Mc 4,26ss. Esta parábola está sólo en Marcos (que no refiere la de la cizaña), aunque es también parábola del Reino. Cabe pensar, pues, que la paciencia para con los ritmos de crecimiento de la semilla se corresponde con la paciencia para con la cizaña.

otra pincelada que quizás estira un poco la parábola hasta lo alegórico (pero que está expresamente subrayada por los tres evangelistas): la escasa cuarta parte de la semilla que fructifica produce un fruto inesperado: cualquier agricultor de la época se habría contentado con un ocho o un doce por ciento; Jesús, en cambio, anuncia un 30, un 60 o incluso un *ciento por ciento*. Jesús parece tomar muy en serio que un grano de amor verdadero tiene más peso *ante Dios* que todo un saco de maldad o de pecado, porque ese grano de amor es de condición divina, como la *teléiosis* (la bondad plena) del Padre, de la que habla Mt 5,48 y que Lucas parafrasea como «misericordia».

En resumen, pues, el primer capítulo de la actitud de Jesús ante la vida parece estar en *esa dialéctica tan difícil de absoluto realismo e inagotable esperanza: de unos ojos brutalmente abiertos que, sin embargo, no logran empañar la ilusión de la mirada*.

## 1.4. Otros ejemplos

### 1.4.1. Desconfianza y fe en el ser humano

Añadamos a lo anterior que esa misma dialéctica está testificada fuera de las parábolas, en el conjunto del material evangélico: Jesús, que «no se fiaba de los hombres», porque «sabía lo que hay en el hombre» (Jn 2,25), y que llama a los hombres simplemente «malos» (Mt 7,11), es el que les propone como proyecto auto-pológico la Bondad absoluta del Padre Celestial (Mt 5,48).

Y notemos cómo, para Jesús, el segundo elemento positivo parece indisoluble del primero negativo: las analogías de que suele echar mano son situaciones vitales bañadas por la idea del riesgo, la paciencia, la esperanza, en lugar de la planificación, la exactitud o el cálculo.

Quizás esto explica su preferencia por el recurso a la imagen del campo. Pues, aunque es verdad que Jesús no vive en una época industrial, sin embargo, como vimos en el primer capítulo, debió de conocer suficientemente las empresas constructoras de los palacios de Herodes, de Pilatos o del mismo Templo, así como el montaje (impresionante para su época) de todo el comercio de aceites, de telas o de animales para el Templo, etc. Sin embargo, este tipo de situaciones casi nunca le suministró material para explicar lo que es una vida verdaderamente humana, dedicada al servicio de esa comunidad humana a la que Jesús llamaba «Reinado de Dios».

En realidad, habrá al menos una ocasión en que Jesús parece echar mano de este otro tipo de situaciones: las rápidas imágenes (de Lc 14,28.31ss) en que habla del hombre a punto de edificar o del rey a punto de entrar en guerra. Pero lo curioso es que, en este caso, Jesús razona, por así decirlo, desde la «óptica del débil», que no podrá soportar aquella guerra y al que, por tanto, le resulta más sensato enviar una embajada de paz. No arguye desde la óptica prometeica del fuerte. Y este cambio de óptica entraña más esperanza que todos los prometeísmos, porque la paciencia forma parte también de la esperanza.

Otra posible alusión a este tipo de situaciones (no parábola en el sentido estricto) la encontramos en la frase final del sermón del Monte (Mt 7,24-28): el que quiere edificar debe asegurarse que lo hace en terreno firme y protegido, al abrigo de terremotos o inundaciones. Pero lo llamativo es que quien edifica en terreno sólido es precisamente aquel que pone en práctica todo el programa de gratuidad (tan poco eficaz, aparentemente) que compone el sermón de la montaña. El demonio del «ego» encierra a los hombres en una «burbuja» que puede ser inmobiliaria o humana, pero que acaba por explotar. En el capítulo 13 volveremos sobre esta sugerencia, que reviste una gran importancia a la hora de considerar nuestro progreso.

Una vez rescatada esta actitud fundamental e imprescindible, es cuando cabe pensar en el traslado de categorías que comentábamos antes. Desde una mentalidad más moderna, más urbana y menos agrícola, cabría hablar de que *el Reinado de Dios se parece a un empresario que invierte, no para ser el más competitivo y obtener el máximo beneficio posible, sino para el mayor bien razonable de sus empleados y de sus consumidores*. Tal actitud, aparentemente, no le enriquecería y sólo le permitiría vivir modestamente. Pero, paradójicamente, esa modestia aparente sería, ante Dios, el mayor éxito de toda tarea inversora.

### 1.4.2. Felicidad afligida

Esta misma dialéctica se refleja en uno de los pasajes más denotativos de la identidad cristiana, que es el de las bienaventuranzas de Mateo. Lo central de ellas, que es el binomio «misericordia y hambre de justicia» —como definidoras de una existencia plenamente humana— se ve envuelto por mil amenazas: de aflicción, de empo-

brecimiento, de impotencia por la «no violencia» (o mansedumbre) que exige aquella doble actitud, y también incluso de persecución. Pero, al lado de eso, Jesús califica toda esa existencia sacudida como *dicha* (como la única felicidad que cabe en este mundo).

Y el fundamento de esta dialéctica es que toda la existencia humana se halla envuelta en una atmósfera (imperceptible mil veces, pero muy real) de Gratuidad absoluta: la Gratuidad de Dios, que es la mejor definición de la auténtica misericordia. Así estamos en el apartado siguiente.

## 2. La gratuidad envolvente (o la bondad de Dios)

Lo que fundamenta para Jesús esa obstinada esperanza es la bondad del Padre, la Misericordia incomprensible de Dios. Otro grupo de parábolas, como ya es sabido, tiene a Dios como tema. Y casi sólo enseñan una cosa.

### 2.1. Narrar lo incomprensible de Dios

Jesús no habla de Dios definiéndolo, porque es indefinible, ni calificándolo, porque a Dios no le cuadra ninguno de nuestros calificativos, ni aun de los más grandes. *Jesús habla de Dios describiendo una conducta*. Y lo que tienen en común todas estas parábolas (las de la oveja y la dracma perdidas, la del hijo pródigo, la de los trabajadores de la viña, la de los dos deudores o la del juicio final de Mateo)<sup>8</sup> es que describen unas conductas que no parecen *humanamente viables*.

Dejar las 99 ovejas, darle al hijo menor la parte de su herencia, pagar lo mismo a todos los obreros con independencia de las horas que hayan trabajado, o perdonar por las buenas una deuda de millones<sup>9</sup>... todas esas no parecen conductas demasiado practicables para nosotros. La parábola de los invitados a la cena la introduce Lucas (14,12-14) con un consejo que luego ni él mismo acaba de

8. Las tres primeras, como es sabido, se encuentran en el cap. 15 de Lucas. Las otras tres son de Mateo (20,1ss; 18,23ss; y 25,31ss).
9. En el capítulo 1, al hablar de los impuestos y de la fortuna de Herodes, apuntamos un cálculo aproximado del montante de la deuda.

cumplir en su relato: cuando des un convite, no invites a amigos y familiares, sino a cojos, ciegos, lisiados... (hoy diríamos: a sidosos, presos, parados...), *porque éstos no pueden pagarte* (en regalos, listas de boda y demás). ¿Quién obra hoy así, por ejemplo, en una primera comunión, una boda «por la Iglesia» o una ordenación presbiteral? Lo inviable de la conducta traduce otra vez la Misericordia de Dios<sup>10</sup>.

Pero Jesús no pretende dar en este momento ninguna lección de pedagogía familiar, de deontología laboral o de conducta social, sino que tan sólo intenta que la sensación de «inviable» que provocan esas conductas descritas nos acerque a la incomprensible gratuidad de Dios, que se justifica sólo por sí misma y que no puede ser clasificada ni medida por nosotros, porque siempre se desmarca de nuestros cánones de eficacia. La única razón para estas conductas reside en las palabras que el propio Jesús pone en labios del dueño de la viña: «¿Por qué miras con malos ojos que yo sea *bueno?*» (Mt 20,15).

### 2.2. Matices del relato

Algunas de estas parábolas las he comentado un poco más en la Cristología<sup>11</sup>. Por eso voy a ser aquí más rápido, destacando sólo un par de cosas de las allí dichas.

#### 2.2.1. Comparaciones que ilustran

En primer lugar, de alguna de estas parábolas se nos conserva otra versión no evangélica (o al menos no canónica), ya sea en escritos del judaísmo o en algún evangelio apócrifo; pues bien, lo característico de estas otras versiones es que en ellas todo está perfectamente clarificado: la oveja que se había perdido era la preferida del pastor; el obrero que sólo trabajó dos horas había hecho en ese

10. He dicho que Lucas no acaba de cumplir el consejo de Jesús al narrar la parábola, porque trata de explicar esa presencia de los excluidos en el banquete de boda apelando a la negativa de los «auténticos» invitados a asistir. Si esta parábola seguía al consejo de Jesús que la precede, entonces hay que pensar que el propio narrador la ha racionalizado para hacérsela «comprensible».

11. Cf. *La Humanidad Nueva*, pp. 96ss.

tiempo todo el trabajo de un día y, además, no llegó tarde al trabajo... Esta necesidad de clarificar las cosas, de hacerlas digeribles, muestra por contraste cómo para Jesús el punto central de la comparación es eso que hemos calificado como «no viabilidad humana» de las conductas allí descritas.

En segundo lugar, merece destacarse la finura psicológica con que se utiliza el amor del hombre a las riquezas, como término de comparación para acercarnos al amor de Dios a los hombres: las riquezas las queremos *todas*, nunca creemos tener ya bastante. Y quien tiene, no diez ovejas o diez dracmas, sino diez fábricas o diez paquetes de acciones, y pierde uno de ellos por una de esas veleidades de la bolsa ahora tan de moda, no se siente contento con lo mucho que le queda, sino que esperará y buscará la forma de reponer lo perdido.

Pues bien, viene a decir Jesús: algo de eso es lo que le ocurre a Dios *con los hombres*. Precisamente por eso, Jesús utiliza algunas de estas parábolas para hacer comprensible su opción por los marginados y su conducta «parcial» para con ellos; ellos son «el millón perdido», que es el que más nos ocupa a los hombres.

En este contexto se comprende lo más novedoso de estas parábolas: varias de ellas terminan con una alusión al *gozo de Dios* (cf. Lc 15,7.10.32): «en el cielo hay más alegría por un pecador convertido que por 99 justos», como el millonario se alegra más por los diez millones perdidos y recuperados que por los miles de ellos que tenía seguros. ¡El mismo Dios que en los profetas del Primer Testamento no temió compararse con el marido burlado que perdona, se compara aquí con el rico ambicioso que recupera!

Es novedoso que *la enseñanza de Jesús sobre Dios no hable de sus atributos metafísicos, sino de dónde está Su gozo*. La razón humana aspiraba más bien a conocer lo primero, pero nadie se atrevía a pretender investigar lo segundo. Sobre todo, porque la enseñanza de Jesús resulta bien desconcertante: no dice que ese gozo de Dios esté en la paz del cielo, sino en la humanidad del hombre en la tierra. Aquí enseña Jesús a los hombres un camino sobre el gozo, semejante al de la dicha en las Bienaventuranzas, mostrando la continuidad entre este segundo apartado y el anterior.

Saliendo ahora de las parábolas, esto es precisamente lo que, según el modo de ver de Jesús, sólo saben percibir los sencillos, no los sabios y poderosos; lo cual es fuente de alegría para Jesús (Mt

11,25ss). No se trata de que los sencillos y los pobres sean más sabios en el sentido humano de la palabra, ni más inteligentes ni mejor desarrollados en sus facultades. Al revés: como gustaba decir san Vicente de Paúl, son los únicos que tienen derecho a ser malducados o menos presentables. Pero en muchas de estas gentes pobres se da una especie de seguridad y de apoyo firme en la bondad de Dios y en la gratuidad de la vida, que las sostiene en situaciones mucho más difíciles y duras de las que son capaces de soportar los «sabios y prudentes».

### 2.3. Conclusión

Aunque el hombre es libre, y el mundo tiene su autonomía y está puesto en manos del hombre, sin embargo, *la vida humana está envuelta en esa incomprensible Bondad de Dios, discreta como los rayos del sol lejano, los cuales no eliminan la necesidad de mil fuegos y mil luces concretas aquí y allá, pero envuelven toda la tierra en una luz y un calor que hacen posible la vida*.

Eso es lo que intentan decirnos estas parábolas. Y, para Jesús, esa Bondad de Dios hace posible la esperanza, en medio del absoluto realismo que expusimos en el apartado anterior. Pero, como acabo de decir, eso mismo hace también posibles otras conductas humanas que son las que se reivindican en el tercer grupo de parábolas que nos queda por comentar: la moral «subversiva» de Jesús se explica porque *a quien comparte el gozo de Dios ya no le importa demasiado la irritación de los poderes de la tierra* (sean económicos, políticos, culturales o religiosos).

### 3. Una ética contracultural

El grupo mayor de parábolas de Jesús es el que se limita a contraponer dos conductas humanas, pero de tal manera que resulta desautorizada aquella conducta que, en una valoración convencional o ambiental, sería la considerada como «buena» y alabada por los hombres. Sin pretensiones de exhaustividad, porque la cosa es suficientemente perceptible, vamos a enumerar algunos ejemplos de esta serie.

### 3.1. Visión general

- a) Mateo (21,28ss) narra una parábola sobre «dos hijos» que encarnan dos modos de comportarse con Dios: el que dice y no hace, y el que dice que no, pero luego actúa. La sociedad y las religiones establecidas acaban siempre valorando más el decir que el hacer, pues a través de la complicada red de mediaciones de la convivencia el decir resulta siempre más audible y más perceptible, mientras que el hacer es más difícil de medir. La parábola de Jesús reduce el problema a un esquema mínimo (un padre y dos hijos), para que la contraposición se haga más patente. Y nos avisa que así es como juzga Dios; que ante Dios no vale decir «soy cristiano» o católico, porque hay muchos que no lo son, pero que trabajan por el Reino de Dios más que los creyentes.
- b) De modo parecido, en la parábola del buen samaritano (Lc 10,30ss) se contraponen la «dignidad» que no se mancha y el amor que se mancha o se aventura. O quizá la contraposición reside en las obligaciones para con Dios y los deberes para con los hombres. En cualquier caso, la conducta que resulta vindicada por Jesús es siempre la segunda de las enunciadas. No hay duda de que la llamada mentalidad «eclesial» es mucho más partidaria de la primera.
- c) La parábola de los talentos, a pesar de las llamativas diferencias entre Mateo (25,14ss) y Lucas (19,11ss), es una de las más «puras» y más características de este grupo. Hay en ella dos rasgos sorprendentes y hasta, si se quiere, irritantes: 1) no se dice que el que es castigado haya malgastado o dilapidado alegremente la riqueza del Señor; en realidad la ha conservado. Pero es que, en la lógica del Reino<sup>12</sup>, *no hacer fructificar la riqueza recibida ya equivale a derrocharla*. Y 2) ni siquiera se acepta la hipótesis de un dinero que, por haber querido invertirlo, se pierda en la operación: en la lógica del Reino parece como si esto

12. Es importante notar que tanto en Mateo como en Lucas (ver 19,11) esta parábola va introducida por una alusión al Reino, cosa menos frecuente en este grupo.

no ocurriese nunca. Y, por eso, en la lógica de Jesús el riesgo siempre es preferible a la seguridad tranquila.

Al igual que ocurre con otras parábolas (oveja perdida o trabajadores de la viña), tenemos también una versión no canónica de esta parábola de los talentos que la clarifica enormemente. Se encuentra en el *evangelio apócrifo de los nazarenos*. Allí, el segundo servidor es el que entierra el capital sin hacerlo producir, mientras que el tercero lo malgasta «con flautistas y prostitutas». Pues bien, al regresar el Señor, es condenado sólo este último, mientras que al que enterró sus talentos se le da simplemente un aviso. Esta lógica tan absolutamente clara (porque es tan *nuestra*) sirve para poner de relieve, por contraste, cuál es la lógica del Reino: esa lógica no está montada sobre la «moralidad», sino sobre la entrega arriesgada<sup>13</sup>. En la lógica del Reino, la seguridad es tentación tan seria o más que la inmoralidad. Y esta lección no deberían olvidarla todos esos promotores de «restauraciones eclesiales» que han elegido la seguridad y el entierro de los talentos para salvar su vida y, por eso mismo, se exponen a perderla.

- d) Complemento dialéctico de la anterior puede ser la parábola llamada de las «diez vírgenes» (Mt 25,1ss), no siempre bien leída por nosotros, porque la palabra «vírgenes» genera otros universos de significado ajenos a la parábola. Tal como antes he insinuado, el retraso del novio es una eventualidad con la que es preciso contar, porque en la sociedad de Jesús no era una práctica infrecuente: cuando se producía, la gente interpretaba que las negociaciones sobre la dote de la novia habían sido largas y difíciles. Lo cual era una manera de valorar a la novia o a sus familiares, que habían bregado por defenderla bien. Ésta es, al menos, la interpretación de J. Jeremías, de acuerdo con la cual la insensatez de las necias radica en *no haber tenido en cuenta este dato habitual de su vida cotidiana*: con la alegría de la fiesta (hoy diríamos: con mentalidad de «botellón»), creen que todo es fácil, descuidan el equiparse y olvidan que el camino es largo y que pueden llegar el cansancio o el sueño o (ya que no

13. Aunque «riesgo» no equivalga, por supuesto, a insensatez; y aunque en las horas de tentación o de enfado uno pueda sentirse inclinado a confundirlos.

la falta de aceite para las lámparas) quizá la falta «de gasolina» para el viaje. La actitud sensata es *aquella que, incluso en la perspectiva de la fiesta, cuenta con la necesidad de esfuerzo y de equipamiento, o con la posibilidad del obstáculo y del retraso*. Jesús era muy radical, pero muy poco iluso.

- e) Parecidas contraposiciones encontramos en la parábola del fariseo y el publicano (Lc 18,9ss): la autoseguridad hinchada frente a la desconfianza abierta en uno mismo. O en la del siervo despiadado (Mt 18,23ss): la eficacia exigente frente al perdón gratuito. O también en la parábola llamada «del administrador infiel» (Lc 16, 1ss), donde Jesús valora *la creatividad de los malos frente a la desesperanza de los buenos* y lamenta que el amor no nos aguce el ingenio tanto como el hambre. O, finalmente, en la parábola de los dos deudores que Jesús le propone al fariseo Simeón para justificar su postura ante la Magdalena (Lc 7,4ss), y en la que el Señor valora más un camino tortuoso, pero que ha acabado por producir mucho amor, que un expediente impoluto que no ha sido capaz de generar amor. Una valoración que se repite con mucha frecuencia en las parábolas evangélicas: en el hermano mayor del pródigo, en el fariseo frente al publicano, etc. Y que resulta de lo más subversivo del Evangelio, pero, a la vez, de lo más típico de Jesús.
- f) Finalmente, en otro grupo de parábolas parece que la comparación que Jesús establece no recae tanto en las *conductas* cuanto en las *situaciones*. Ejemplo privilegiado al respecto es la parábola de Epulón y Lázaro (Lc 16,19ss): no se dice que Epulón fuera malo, ni se le presenta *maltratando expresamente* a Lázaro, sino sólo «haciendo su vida» *ajeno a él*, como tantos de nuestros ricos «honrados» de hoy. Tampoco se dice que Lázaro fuera un escriba piadoso (como afirma otra versión extraevangélica de la parábola), sino sólo que pasaba hambre. Las situaciones condicionan ya el juicio de Dios casi antes de las conductas. Y algo de eso se repite en la parábola del banquete<sup>14</sup> a la que aludimos antes: la posición cómoda (campos, bueyes...) engendrada por la posesión genera, a su vez, *una falta de liber-*

*tad que busca excusas*. Mientras que la posición incómoda del pobre se revela como una fuente de *apertura* y de libertad.

Esta sería, a grandes rasgos, la contraposición de conductas que Jesús se entretiene en ir llevando a cabo. Con esta rápida evocación ya podríamos cerrar el presente apartado. Pero es posible que brote en nosotros todavía una cuestión ulterior, que cabe formular así: supuesta la variedad y la amplitud de ejemplos propuestos por Jesús, ¿cabría encontrar uno o dos principios que *vertebren toda esa dispersión*, una sola actitud o dos que puedan dar raíz a toda esa amplia gama de ejemplos?

Es evidente que la respuesta a esa pregunta sólo puede ser asunto de gustos u opciones personales. En todo caso, en los evangelios no habría otro principio estructurador de las parábolas que el Reino de Dios y la polémica que por ese Reino entabló Jesús con la institución religiosa de su tiempo. No obstante, y visto lo arriesgado de todo este capítulo, me atrevería a sugerir dos conductas que están representadas en otras tantas parábolas, pero que aparecen además expresamente formuladas por Jesús al narrar la parábola. Voy a presentarlas, no sin reconocer previamente las dosis inevitables de subjetividad en mi opción.

### 3.2. Las raíces

Quizá, pues, podamos decir que *hay dos actitudes que son como la clave que configura al hombre del Reino y que permite comprender todas las demás conductas defendidas por Jesús*. Los evangelios las describen como «no atesorar para sí» y «no arrancar el trigo». Y han dejado un breve desarrollo de ellas en la parábola del rico insensato (Lc 12,16-21ss) y en la parábola de la cizaña (Mt 13,24ss).

La primera configura un talante de *desprendimiento servicial*. La segunda, un talante de *paciencia convivencial y esperanzada*. Ambos son, quizá, los dos talantes más difíciles para el hombre, pero también los más humanos.

#### 3.2.1. No vivir «atesorando para sí»

La primera raíz en la que podemos hacer confluir toda la enseñanza de las parábolas se encuentra quizás en la del «rico insensato» (Lc 12,13ss). Éste es uno de los pocos textos evangélicos en que

14. Mt 22,1ss y Lc 14,15ss; también con una alusión (indirecta en Lc) al Reino.

Jesús no habla contra la riqueza en tonos «proféticos», sino con un estilo más bien «sapiencial»: lo malo de este rico no es que haya sido inmoral, sino que ha sido simplemente estúpido. En los evangelios está muy claro que, para Jesús, ambas dimensiones coinciden<sup>15</sup>. Pero coinciden *en el fondo último de la realidad*, no en el nivel de nuestra experiencia cotidiana, donde tantas veces la inmoralidad parece la mayor sabiduría.

Este tono sapiencial nos obliga a leer la parábola como dirigida a algo más amplio que la pura riqueza material: el dinero puede ser un ejemplo privilegiado de la actitud que Jesús combate, pero no es el único. Lo que Jesús desautoriza es ese talante vital de vivir «atesorando para sí». Y esto puede hacerse con riquezas, con poder, con sabiduría... La riqueza económica será, por lo general, la raíz de todo vivir para sí; pero no es, por desgracia, el único camino posible para ello<sup>16</sup>.

Esta extrapolación de la parábola desde el campo de la riqueza material hasta otros que parecerían muy ajenos a él permite captar mejor la conclusión que Jesús añade a esta parábola y que generaliza su ejemplo: «así es todo el que *acumula para sí*» (Lc 12,21). A mi modo de ver, hay aquí una profunda sabiduría, pues en casi toda vida humana se presenta un momento en que al hombre se le abren los ojos, y se dice a sí mismo con enorme vértigo: «en realidad, no he hecho más que vivir para mí». Con las riquezas, con los cargos, con los escritos o con lo que sea, el hombre ha vivido acumulando «para sí», y ahora esa forma de vivir se le revela como estúpida e infecunda. Es éste un momento que puede ser muy duro, pero que puede ser también muy fecundo en la vida del ser humano, si éste logra salir del bache por la seguridad en la acogida de Dios y en que la mano de Dios habrá sabido sacar de su pasta egótica alguna pequeña melodía de desinterés y de fraternidad. Y después de esa experiencia podrá seguir sacando mucho más en lo sucesivo.

15. Como coinciden en la mentalidad del salmista la honradez y la felicidad, dando lugar al desconcierto de muchos salmos cuando experimentan que no es así.

16. Lo cual no quita, evidentemente, que ése sea en la realidad el camino más frecuente. En ese sentido me parece necesario evocar (y remitir a) la magnífica homilía de san Basilio sobre esta parábola (PG 31, 261-277).

En mi opinión, la parábola lucana apunta hacia esa situación «última» de la experiencia humana. Apunta a ella a través de su forma más elemental y menos sutil. Y le ofrece redención a través de esa otra conducta que el hombre teme tan profundamente: ser rico *para los demás*, como dijo Bonhoeffer que Jesús había sido «el hombre para los demás»: que lo propio sea servicio y no propiedad, que no sea tesoro sino don. Y porque el hombre teme tan visceralmente esta conducta, Jesús se la reformula otra vez, en tono sapiencial, desde su significado más profundo: ella equivale a «ser rico para con Dios» (Lc 12,21).

Cabe recordar aquí aquellas gráficas y agudas paráfrasis de los Padres de la Iglesia cuando formulaban diciendo que dar a los demás equivale a «prestar a Dios» (y prestarle, además, «a interés»). No se trata aquí, evidentemente, de que el hombre atesore méritos para sí (¡pues eso sería recaer en la actitud criticada por la parábola!). Se trata tan sólo de expresar sin ningún masoquismo y sin ninguna exageración autopunitiva, pero también sin falsos apegos ni justificaciones mezquinas, que *el don tiene más consistencia ontológica que la acumulación*. Y precisamente porque llega hasta ahí, esta parábola puede convertirse en uno de los principios vertebradores de esa moral «subversiva» que se traslucía en todas las demás parábolas de actitudes contrapuestas. Pero es un principio vertebrador que sólo puede brotar de la experiencia de los dos apartados anteriores: de la seguridad confiada en la bondad increíble de Dios y en que la semilla del Reino trabaja silenciosamente, y casi imperceptiblemente, esta realidad dura y negativa<sup>17</sup>.

17. Espero que lo dicho en el texto haga comprensible la importancia que he dado a esta parábola, que muchos consideran como parábola menor o secundaria, al lado de las otras más famosas. La clave de su valor reside en que el mensaje de esta parábola está más en el adjetivo (qué es lo *insensato* para Jesús) que en el sustantivo (pues es evidente que sobre los ricos hay en los evangelios palabras más serias que ésta, como vimos en el capítulo segundo). Desde esta óptica de «lo insensato», es una parábola «comodín» que puede y debe ser leída por cada cual *desde su situación personal* y desde su riqueza personal. Y podría ser narrada como parábola «del cardenal insensato» (el eclesiástico que utilizó su ministerio para subir y hacer carrera, más que para servir a los hombres, y al final resulta que no ha construido nada eterno con su vida). O como parábola «del teólogo insensato» (que hizo teología para ganarse un supuesto prestigio académico, más que para servir al evangelio y a la causa del Reino), o como parábola «del profesional insensato», «del empresario insensato», «del político insensato», etc., etc.

### 3.2.2. No arrancar el trigo inconscientemente

Si la parábola del rico insensato es, en definitiva, la *Carta de la solidaridad*, la parábola de la cizaña parece ser el más utópico *Canto de la libertad*. Lo que importa para nuestro objetivo es solamente la razón que aduce el dueño del campo para no eliminar la cizaña: «no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis juntamente con ella el trigo» (Mt 13,29)<sup>18</sup>.

Algún comentarista insinúa que la cizaña tiene fuertes raíces que se entrelazan con las del trigo, lo cual ayudaría a comprender por qué es imposible eliminar lo malo sin dañar lo bueno<sup>19</sup>. Si es así, ayudará a comprender la profunda intuición antropológica de la parábola: *el bien moral es algo tan grande, tan frágil y tan gratuito que sólo puede brotar de la libertad*. La libertad, por tanto, podrá ser educada y ayudada y liberada, pero no puede ser *suprimida* (o sólo puede serlo en situaciones límite): el «cinturón de castidad», paradójicamente, no «garantiza» la castidad, sino que la hace radicalmente imposible. Lo que brote de ahí ya no será castidad, sino otra cosa. Además de eso, el bien moral es de tal calidad y tan superior al mal que, aunque pueda ser «cuantitativamente» impedido por la presencia del mal, es cualitativamente superior a éste, porque el mal se quema a sí mismo, mientras que el bien tiene asegurada su perduración definitiva.

Crear esto no es fácil. Vivimos, además, una cultura en la que los «sustitutivos» (el pan bimbo, la hamburguesa, los tomates transgénicos, las flores de plástico, los vinos o los sabores «de laboratorio» y hasta los pechos de silicona) son más fáciles y a veces más rápidos de producir que las realidades auténticas. A la larga, eso estraga el paladar e incapacita para distinguir una castidad que brota de la fidelidad y el amor de otra que brota del «cinturón»: incapaces

18. Los exegetas discuten si Mateo conoció y omitió expresamente la otra parábola de la semilla que crece por sí sola y que es la que Mc 4 pone a continuación de la del sembrador. Y, en el caso de que Mateo haya obrado así, qué es lo que pretendía con ello: sustituir o completar aquella otra parábola. Son detalles importantes, porque ayudarían a contextualizar nuestro texto, pero no son seguros. Y tampoco son imprescindibles para nuestro objetivo. Como tampoco lo es la posterior interpretación de la parábola de la cizaña (Mt 13,36ss), que probablemente ya no es palabra de Jesús.

19. Cf. J. MATEOS - I. CAMACHO, *El evangelio de San Mateo*, Madrid 1981, p. 137.

de distinguir una entrega absolutamente libre de una entrega que derive del precio o de la imposición.

Por eso, la argumentación de la parábola, al igual que en el caso anterior, acaba siendo también de tono sapiencial: Jesús reivindicaba la calidad *divina* del bien y nos advierte del peligro de que, queriendo hacer imposible la existencia del mal, hagamos imposible la calidad del bien; de que, queriendo hacer un socialismo a fuerza de dictaduras, hagamos un «socialismo real».

Pero, a la vez, la parábola permite adivinar lo «subversivo» de la acción de Jesús, porque no realiza una reivindicación «liberal» de la libertad. La parábola reclama la libertad para *el otro* (aun cuando me parezca cizaña), no meramente la libertad *para mí*. Esto es lo que, otra vez, la desmarca de nuestros planteamientos convencionales, por cuanto lo típico de nuestro mundo, de todas las personas y de todas las instituciones sociales, políticas y religiosas, es la reivindicación de la libertad «propia». Aquí, en cambio, no se trata de eso, sino de que la libertad es la única tierra posible para el bien que Dios busca. Mientras que el celo «violento» de casi todos los defensores de la moral acaba por producir un bien «de plástico», por decirlo con una expresión de hoy que quizá traduzca lo que Jesús llamaba «arrancar el trigo».

Baste con pensar –para no criticar a otros<sup>20</sup>– en nosotros, los eclesiásticos, que llevamos más de dos siglos arrancando trigo de la historia, aun cuando lo hayamos hecho con la buena voluntad de arrancar de ella la cizaña (que, además, quizá es lo más visible del campo de la historia). Y que no hemos aprendido la lección, puesto que, con la actual restauración eclesial, estamos volviendo a querer arrancar «cizaña», en vez de cuidar del trigo. Sentimos que nos hundíamos en aquel milagroso caminar «del anatema al diálogo», y estamos regresando del diálogo al anatema. Hasta que nos encontremos con un campo yermo, sin cizaña, pero también sin trigo (o, en todo caso, con un trigo «de plástico»), con una palabra muda de tan segura, un orden estéril de tan ordenado, y una paz de cementerio que han dejado bajo mínimos nuestra credibilidad ante los hombres.

20. Aunque no estaría mal que pensarán en esta parábola quienes pretenden acabar con el aborto a base de meras prohibiciones y sanciones legales y de oponerse a cualquier ley que lo regule.

Al escribir esto no pienso que Jesús (o los evangelios) reivindicuen unilateralmente eso que hoy se llama «una ética de las convicciones» pura y simple, frente a la otra «ética de las responsabilidades»<sup>21</sup>. Jesús conoce tan bien como el que más la dureza de la vida, como intentó mostrar la primera parte de este capítulo. Y las duras inectivas del capítulo 23 de San Mateo, como las escenas provocativas de curaciones en sábado<sup>22</sup>, muestran gráficamente cómo Jesús sabe bien que a veces la responsabilidad *hacia los demás* obliga a combatir «la cizaña» inmediatamente.

Cómo se combinan ambas posturas, queda ya para una casuística ética que no es materia del presente libro. Pero a primera vista se percibe fácilmente que, en la parábola de la cizaña, el Señor está hablando del campo *propio*, mientras que en los conflictos a que acabo de aludir Jesús está defendiendo a *los otros* maltratados. Se percibe también que para combatir «la levadura de los fariseos» Jesús no cuenta con más armas que su palabra y su verdad («¿es lícito o no es lícito hacer el bien en sábado?»), mientras que nosotros solemos recurrir con preferencia a la denuncia anónima, la manipulación o la imposición. Y se percibe, finalmente, que el elemento de «responsabilidad» nunca implica para Jesús una *dirección contraria* con respecto al elemento de «convicción», como ponen muy de relieve los *contenidos mismos* de todas esas diatribas en las que Jesús parece atacar «la cizaña» del campo fariseo, que además «llevaba nombre de trigo»...

Debo concluir aquí, porque, si no, este apartado tomaría la forma de una discusión casuística que lo alejaría de su objetivo primario. Lo importante de esta reflexión sobre las parábolas evangélicas era subrayar que *la ética anticonvencional que ellas parecen propugnar sólo es comprensible desde la fe en los otros dos puntos que constituían la filosofía de Jesús*. Primero: que esta realidad dolorosa está, a pesar de todo, trabajada por *la semilla de algo maravilloso* (el «Reino de Dios»), aunque esa semilla conviva con otra

21. Además, el mismo M. Weber, que es el autor de esta distinción, acaba diciendo que ambas no deberían ser contrapuestas, sino conjugadas. Y para poner eso en práctica han ido apareciendo después la «ética argumentativa» y la noción de «idea regulativa», etc. (cf. A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca 1985).
22. Ver, por ejemplo, Mc 3,1ss; Lc 13,10ss.

de mal y se dilapide en buena parte como el polen de las plantas, y tenga además sus ritmos, que nosotros no podemos forzar<sup>23</sup>. Y, segundo: que lo anterior sólo se sostiene desde *la fe en la increíble Bondad de Dios*. Aquí se ve cómo fe y obras nunca han sido para Jesús realidades enfrentadas, y cómo todas las discusiones de la teología posterior sobre esta cuestión arrancaban en realidad de un planteamiento equivocado: el planteamiento que identifica «fe» con *pura creencia intelectual*, y «obras» con *obras de la Ley*.

Finalmente, y fuera ya de las parábolas, hay otras palabras de Jesús que resumen y engloban –y fundamentan– todo este carácter contracultural de la ética jesuánica: quien quiera salvar su vida la perderá, y quien entregue su vida la salvará (Mt 16,25). La plena realización humana –la salvación– la tiene el hombre «fuera de sí mismo»: su centro no está en él, sino fuera de él, porque su verdad más profunda consiste en la entrega de sí y no en la autoafirmación. Toda inflación del ego, todo autocentramiento, acaba perdiendo al hombre, en lugar de realizarlo como ser humano.

Si esta afirmación tan radical puede asustar, encontramos otra muy cercana en uno de los momentos más tiernos del evangelio: la única vez que los evangelistas consignan un rebotar de alegría en el Maestro (Lc 10,21). Y éste tiene lugar porque las cosas de Dios son más accesibles a los sencillos y humildes que a los sabios y poderosos. Todos nos resistimos a aceptar esa afirmación, porque seguimos sospechando que el tema de Dios depende principalmente de nuestro saber y nuestra inteligencia. Pues bien, en uno de los «Papeles» que acompañan a sus Cuadernos, el Centro «Cristianismo y Justicia» publicó en julio de 2009 un comentario de Víctor Codina a esta sencilla frase de una pobre campesina boliviana: «Diosito nos acompaña siempre»<sup>24</sup>. Prescindiendo ahora del diminutivo, aquella mujer decía sólo que Dios nos *acompaña*. A pesar de lo pobre de su condición y de lo que habría sufrido, aquella mujer no esperaba de Dios soluciones, ni salidas milagrosas o aparatosas, ni

23. Jesús es incluso más pesimista que nosotros en este punto, puesto que para Él las dificultades de la semilla buena no proceden sólo de la dureza de lo real o de la pequeñez de los hombres (como nosotros tendemos a decir), sino del «Enemigo» con mayúscula.
24. *Papeles*, n. 198. Codina comparaba el diminutivo cariñoso y familiar de la mujer con el *Abbá* de Jesús.

verse libre del dolor presente en su vida. Había aprendido que eso no toca a Dios, y que lo que podía esperar de Dios es esto otro: compañía, acompañamiento y fortaleza en la dureza de su vida. Permítaseme decir que aquella pobre mujer sabía más de Dios que intelectuales como Saramago, el cruzado Dawkins y otros que niegan la existencia de Dios por maldades como las de Auschwitz, que no les afectaron a ellos y que, sin embargo, se cebaron en otros que siguieron creyentes.

Pues bien, creo que en algo de esto coincidían (y tienen su raíz) todas las parábolas que hemos evocado en este tercer apartado.

#### 4. La ceguera humana

Saliendo ya de las parábolas, la mayor confirmación de este modo de ver la realidad la tenemos, a mi modo de ver, en una peculiar manera que tiene el Jesús de los evangelios de encarar al ser humano y de concebir lo que nosotros llamamos «el pecado». Optimista impenitente, con un Dios «increíble» y con su radicalidad contracultural, Jesús tenía, sin embargo, una visión más bien negativa de los hombres. Vamos a retomar aquí el contraste apuntado entre «vosotros sois malos» y «sed perfectos [misericordiosos] como el Padre Celestial». Contraste que Juan ha formulado también al contraponer, en la conversación con Nicodemo, la afirmación inaudita de que Dios ama tanto al mundo que ha dado lo mejor que tenía para salvarlo y no para condenarlo, con la constatación de que los hombres prefieren amar más la oscuridad que la luz de ese amor increíble, para que sus obras no tengan que ser llevadas a la luz<sup>25</sup>.

Para Jesús, el pecado radical del ser humano no reside en ninguna de las transgresiones que cometemos los hombres, por muy graves que las podamos imaginar, sino en una especie de actitud previa que Jesús suele denominar *hipocresía*<sup>26</sup>. Ya vimos en el capítulo primero el posible origen de esta palabra en el entorno griego

25. Cf. Jn 3,16-20, que parece recoger la tesis del prólogo: «vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron».

26. En cierto paralelismo con la distinción paulina entre *hamartia* (el pecado propiamente tal) y *paraptomata* (los «pecados» o transgresiones concretas). Comentaré esta distinción más ampliamente en el capítulo 13.

de Séforis y su teatro. En los evangelios, la palabra aparece siempre en labios de Jesús y se dirige —no únicamente, pero sí mayoritariamente— al binomio «escribas y fariseos», que, más allá de su discutible identificación histórica, expresa el «frente moral» al que se dirige el combate de Jesús.

La hipocresía no es para Jesús un engaño particular de un caso concreto en el que el hombre finge ser lo que no es. Es más bien *una actitud humana radical, por la que el hombre tiende a vivir engañándose a sí mismo, mintiéndose a sí mismo* (no simplemente a los otros), hasta llegar a creerse este engaño. Lo cual le convierte en un auténtico «ciego», otra palabra que suele acompañar a la de «hipócritas» y cuyo sentido no estaría lejos del que tiene en el refrán castellano: no hay peor ciego que el que no quiere ver.

El pecado, entonces, sería simplemente «la mentira»: esa mentira por la que el hombre no quiere ver o se niega a reconocer que su verdad y su realización están en la entrega y el olvido de sí, y se convence de que su verdad reside en la autoafirmación de sí mismo. No es Jesús el único maestro de espiritualidad que ha detectado esta mentira radical del ser humano. Pero su denuncia tiene en Jesús unos acentos particulares que merecen ser estudiados un poco más, porque atraviesan buena parte de los evangelios y de las denuncias de Jesús.

Una de las frases más conocidas de los evangelios afirma que «la verdad os hará libres» (Jn 8,32). Cuando Jesús pronuncia esa frase, parece estar refiriéndose a la verdad *de Dios* (como aclara el v. 36: «el Hijo os hará libres»). Esta frase de Jesús plantea el problema de su relación con lo visto en este capítulo sobre la sabiduría de Jesús. Porque, además, esa frase se completa en todo el Nuevo Testamento con otras mil alusiones que hablan de *una liberación de la mentira humana como liberación del pecado* y como necesidad previa y efecto benéfico (a la vez) de la fe en Jesús: «en el Evangelio se revela la desaprobación de Dios porque los hombres desfiguraron la verdad con la injusticia...» (Rm 1,17.18). Y poco después: obedecen a la injusticia y desobedecen a la verdad (2,8).

La justicia —que designa no sólo la que nosotros llamamos justicia «social», sino la plenitud ética del ser humano— *coincide con la verdad*; y la injusticia, con la mentira. El mensaje evangélico aporta algo que tiene que ver con nuestra liberación del engaño: no en el sentido del desengaño que nos libera de determinadas ilusio-

nes y que la vida se encarga de aportarnos, sino en el sentido de *librarnos del autoengaño en que solemos vivir sumidos*. Por ahí debemos comenzar.

#### 4.1. ¿Jesús el desenmascarador?

El gran amigo y teólogo que fue el uruguayo Juan Luis Segundo destaca, como rasgo más definidor y garantizado del Jesús histórico, el de ser un *desenmascarador de mentiras*, sobre todo de la mentira religiosa, que es aquella que falsifica a Dios utilizándolo contra los hombres y en favor de los poderes intermedios de esta historia<sup>27</sup>. Según Juan Luis: la mentalidad de Jesús «es eminentemente anti-ideológica, si se entiende por “ideología” esa trampa en que cae la conciencia social de opresores y oprimidos al justificar consciente o inconscientemente la situación injusta e inhumana de una sociedad»<sup>28</sup>.

Insisto otra vez en que, por importante que sea la injusticia económica, la frase citada no se refiere sólo a ella. Cabría parafrasear la cita de Segundo diciendo que la inminencia del Reinado de Dios que Jesús anuncia es *la cercanía de Su luz*, que desenmascara —como Anti-reino— la mentira establecida en la persona y la comunidad humanas. El hecho es que *todos los conflictos conocidos y atestiguados de Jesús a lo largo de los evangelios parecen tener en su base alguna mentira previa y establecida*.

Algunos ejemplos aclararán lo que decimos:

- *El conflicto con la Ley* no versa sobre la «legalidad» de algunas prácticas concretas, sino sobre si la Ley está hecha «para el hombre» o para provecho de los poderes que la administran, de modo que entonces el hombre haya sido «hecho para el sábado» (cf. Mc 2,27). Cabe decir que, en este sentido, Jesús es más judío que los enemigos a los que combate.
- *El conflicto con el Templo* tampoco versa sobre la moralidad de algunas prácticas religiosas concretas, sino sobre si las

27. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander 1991.

28. *Op. cit.*, 233. Este párrafo aparece al comienzo del capítulo 3 como resumen del capítulo anterior (quizá el mejor del libro), que ha presentado la predicación («parábolas y polémicas») de Jesús.

ideas de «morada de Dios» y de «culto a Dios» pueden ser compatibles con las diferencias (raciales, religiosas, sexistas o económicas) entre los seres humanos.

- *El conflicto con los ricos* no versa sobre el valor del dinero, sino sobre la calidad humana que puede haber allí donde se dan tales diferencias.
- *El conflicto con el judaísmo* no versa sobre la legitimidad de las reivindicaciones anti-romanas, sino sobre la falsedad de un patriotismo que usa los sentimientos nacionales para mantener adictos a los súbditos, mientras luego hace negocios con una moneda que lleva «grabada la imagen y la inscripción del Imperio»<sup>29</sup>.

En suma, la vida de Jesús es innegablemente una disputa sobre Dios, que tampoco versa sobre si hay que adorar a Dios en Jerusalén o en el Garizim, sino *sobre si Dios es un justificador de la injusticia y enemigo de los hombres o es precisamente el Dios de los hombres y, sobre todo, de los excluidos por los hombres*. Un buen ejemplo de esto es la curación del ciego de nacimiento que refiere el capítulo 9 de Juan.

Y este carácter desenmascarador de Jesús tiene sus raíces en una determinada visión del hombre. Este será nuestro segundo paso.

#### 4.2. Raíces antropológicas del tema

Como ocurre bastantes veces con lo más original de Jesús, no hay aquí una novedad absoluta, sino más bien el rescate y la consumación de una línea de la tradición veterotestamentaria en la que se va dando lo que yo suelo llamar «revelación emergente» de Dios. Esa revelación emergente la retoma Jesús, la purifica de condicionamientos «pedagógicos» viejos y la culmina.

No hay espacio aquí para análisis veterotestamentarios. Pero sí conviene evocar un dato que tiene carácter ejemplar y simbólico: con frecuencia, en el lenguaje del Antiguo Testamento lo contrario de la verdad (*emeth, emunah*) no es la mentira, sino la maldad (*reša*). Este atisbo, que culmina en Jesús, se prolonga después en las

29. Cf. Mt 22,20.21

dos conocidas frases de Pablo que acabamos de citar y que establecen una llamativa *interacción entre injusticia y mentira* (o entre nuestra maldad y nuestra mentira): aquella es instrumento de ésta, y ésta es soporte de aquella.

Esta intuición se ve atestiguada por la misma experiencia humana: *para hacer el mal, el ser humano necesita casi siempre mentir y, sobre todo, mentirse a sí mismo*. Raras veces el hombre hace el mal llamándolo «mal», entre otras razones porque entonces se estaría autocalificando de malo y no se soportaría a sí mismo.

Jesús de Nazaret parece haber comulgado con esta profunda intuición psicológica. En el primer apartado de este capítulo hemos visto cómo se le atribuye el dicho de que los hombres «somos malos» (Mt 7,11) y se nos dice que él «sabía lo que hay en el hombre» (Jn 2,25). En coherencia con esto, su lucha contra el Mal y contra el Malo nos es presentada como una lucha *contra la Mentira* (cf. Jn 8,44b-45).

De acuerdo con esto, al decir que los hombres somos malos, Jesús no está queriendo decir que no tengamos grandes dosis de bondad (enterradas o sacadas a la luz), sino que *el ser humano tiende a construirse una mentira-raíz y a implantarse en ella*. La primera liberación que necesita el hombre (aún más que la de sus debilidades y necesidades concretas y particulares) es la liberación de esa raíz. Los psicólogos hablarán después de psicoanálisis o de necesidad de conocer el propio inconsciente. Pero lo que nos importa ahora no es eso, sino que así se entiende mejor el sentido de la frase tan citada de Jn 8,32: la verdad nos hace libres. Y este me parece uno de los rasgos más admirables de la sabiduría de Jesús.

Porque esa tendencia a la mentira-raíz se da en nosotros tanto a nivel personal como colectivo. De ahí que lo que los hombres designamos tantas veces como esclavitud, como si se refiriese sólo a una *situación exterior*, Jesús lo señale más bien con vocablos epistemológicos que aluden a una *descomposición interior*. Así podemos dar un nuevo paso adelante.

### 4.3. Hipócritas y ciegos

En efecto, la palabra más dura de Jesús para expresar esta mentira-raíz es la de «hipócritas», ya citada, a la que se añade la de «ciegos» en aquellos pasajes en que la ceguera no califica enfermedades físi-

cas, sino que tiene claramente el sentido de «autocegados». Ambas acusaciones tienen su raíz en una actitud humana que es la que literalmente desazona a Jesús: el embotamiento o encallecimiento del corazón (*pôrôsis*: cf. Mc 3,5).

#### 4.3.1. Presencia en los evangelios

Ambas palabras («hipócritas» y «ciegos») son mayoritarias en Mateo, que tiende a centrarlas casi totalmente en los «escribas y fariseos», no por razones históricas, como ya dije, sino porque Mateo personifica en estos dos grupos sociales todo aquello de Israel con lo que Jesús entró en conflicto y con lo que el cristianismo naciente debía romper. Además, Mateo prefiere usar estas palabras en vocativo<sup>30</sup>, dirigiéndolas *al oyente* como una acusación. Finalmente, la casi alternancia de ambas palabras en su capítulo 23 evidencia que funcionan prácticamente como sinónimos<sup>31</sup>. Por eso nos entretendremos muy poco al analizarlas por separado.

a) Por lo que toca a «hipócritas», puede ser útil notar que tanto Mateo como Lucas conocen algún momento en que Jesús dirige esta palabra a «las turbas»<sup>32</sup>. Ello permite sospechar que los «fariseos» son en realidad la condensación de una actitud *humana*, no de un defecto judío.

A su vez, Lucas sólo conserva un pasaje, de su fuente propia, en el que Jesús usa la palabra «hipócritas» también en vocativo y dirigida al Jefe de la sinagoga y al público presente en ella (Lc 13,15). Pero, curiosamente, no ha mantenido esa palabra en los pasajes en que Mateo la utiliza<sup>33</sup> (lo que confirma el uso redaccional que hace este evangelista). También Lucas ha conservado él solo otra observación más genérica, en la que afirma que «la levadura de los fariseos es la hipocresía»<sup>34</sup>, y que

30. La de «hipócritas», con la excepción de su cap. 6 («no hagáis como los hipócritas»); y la de «ciego», con excepción de Mt 15,14 («sí un ciego guía a otro ciego...»).

31. Hipócritas: Mt 23,14.15.23.25.27.29. Ciegos: Mt 23,16.17.19.24.26.

32. Lc 12,56 y Mt 7,5, con paralelo en Lc 6,42

33. Compárese Mt 23,14-29 con Lc 11,46-53.

34. Cf. Lc 12,1. Los otros sinópticos se limitan a identificar la «levadura» de los fariseos con su «doctrina». Claro que, si el consejo de Jesús es guardarse de ella, implica igualmente un aviso contra la falsedad de esa doctrina.

podría ser una de las aclaraciones lógicas que Lucas suele introducir en muchas situaciones o palabras enigmáticas de Jesús<sup>35</sup>. De ahí se sigue que «hipócritas» y «fariseos» son, para nosotros, palabras prácticamente sinónimas.

Finalmente, y por lo que se refiere a Marcos, éste ha conservado la palabra en un pasaje común con Mateo, pero en el que éste –siguiendo su costumbre– ha sacado la palabra de la frase para convertirla en un vocativo y darle más fuerza (compárese Mc 7,6 con Mt 15,7).

- b) Si ahora pasamos brevemente al vocablo «ciegos», ya hemos señalado su presencia mayoritaria en Mateo, también en vocativo y dirigido sobre todo a escribas y fariseos, mientras que Lucas lo conserva en un contexto mucho más amplio, donde funciona casi como parábola (cf. 6,39).

Pero quizá mucho más importante que la palabra concreta es el dato de que *los cuatro evangelistas* han puesto en labios de Jesús la expresión «*viendo, no ven*», la cual identifica perfectamente el sentido que tiene ahora la palabra «ciegos», frente a la ceguera como simple enfermedad física<sup>36</sup>.

Y, finalmente –otro dato llamativo con el que cerramos este breve análisis–, Juan ha conservado, además de la frase anterior, otra muy asimilable a ella y en la que aparece el calificativo que ahora estamos comentando: «*he venido para que los que ven se vuelvan ciegos*» (9,39).

#### 4.3.2. Balance doctrinal

Toda esta panorámica permite concluir:

- a) que hay un *testimonio múltiple* por lo que toca al contenido de estas expresiones y, además,  
 b) un elemento innegable de *conflictividad* en su uso.  
 Si a eso añadimos:

35. Compárese con el paralelo de esa frase, en otro contexto, en Mc 8,14ss

36. En este momento es indiferente si la versión más auténtica es la que constata el hecho (Mt 13,13) o la que lo presenta como un designio de Dios («para que, viendo, no vean»: Lc 8,10 y también Mc 4,12), pues en este caso –y según el lenguaje bíblico– Dios no haría más que «entregar al hombre a su pecado» o a su ceguera previa, tal como se deduce de Is 6,9. Para Juan, ver 9,39 y 12,40.

- c) que la palabra «hipócritas» aparece en el Nuevo Testamento *sólo en labios de Jesús*, entonces tenemos razones para sospechar que en ambas palabras nos encontramos con una acusación real (una «*ipsissima accusatio*») de Jesús, aunque quizá no sea posible delimitar con mayor certeza histórica los contornos exactos y los contextos de esa acusación.

Pero eso aquí tampoco lo necesitamos. Más importante es para nosotros acercarnos a los contenidos de esa queja.

Para ello, y como observación previa, es importante señalar el uso *siempre plural* de esta acusación, que nunca aparece en singular. Jesús nunca designa con ella a ninguna persona aislada, ni siquiera a sus mayores enemigos. Se pone aquí de relieve no sólo el exquisito respeto del Nazareno por cada individuo concreto, sino, sobre todo, esto otro: *Jesús denuncia un mecanismo de mentira que está implantado en los diversos ámbitos, climas o estructuras de relación que constituyen a cada ser humano*. Por tanto, no sólo en el interior de cada cual, sino además en todo ese «mundo» sin el que nadie sería hombre. Por eso no designa meramente a individuos aislados, sino a colectivos (fariseos, escribas, turbas...).

Y, tras este marco previo, podemos asomarnos a nuestro último paso, que son los contenidos evangélicos de la hipocresía.

#### 4.4. Contenidos de la hipocresía

Comenzaremos señalando que la hipocresía y la ceguera afectan a todos los ámbitos de las relaciones humanas: en primer lugar, a la relación con uno mismo, pero también a la relación con Dios y con todos los demás.

4.4.1. En primer lugar, se designa ese mecanismo tan clásico de *ver sólo lo que se quiere ver*.

El ámbito de aplicación de este mecanismo es muy amplio, como podemos saber por experiencia propia. Unas veces el hombre sabe ver la paja en el ojo ajeno, pero no quiere ver la viga en el propio (Mt 7,5; Lc 6,42). Es decir, el hombre *se ciega* al tener siempre una medida diversa para medirse a sí mismo y para medir a los demás; y la primera es favorable a sí mismo<sup>37</sup>. Caben aquí tanto la im-

37. El hecho de que Mt 7,5 hable de «hipócrita» en singular («hipócrita, saca

precación de Mt 7,5, que acabamos de citar, como la pregunta dolorida de Lc 13,15 («¡Hipócritas!, ¿no lleváis vosotros los animales a beber, aunque sea en sábado?»).

Otras veces, el hombre sabe ver perfectamente el significado de muchos acontecimientos; pero de otros, «casualmente», ni se entera. Y estos otros suelen ser precisamente aquellos en los que Dios le habla, como son las víctimas de nuestra historia y los signos de los tiempos (cf. Lc 12,56). Cuando nos conviene, entendemos; y cuando no nos conviene, no. Valdría aquí para Jesús el conocido refrán castellano: «No hay peor ciego que el que no quiere ver». O el célebre verso que cantó Bob Dylan: «¿Cuántas veces volverá la cabeza el hombre y pretenderá luego que, simplemente, no se había dado cuenta?».

4.4.2. En segundo lugar, Jesús designa como hipocresía una relación con Dios meramente exterior que no cambia lo profundo de la persona.

En este grupo cabe toda la crítica jesuánica de la religión que aparece en el capítulo 6 de Mateo<sup>38</sup> y que puede resumirse así: que vuestra relación con Dios no sea como la de los «profesionales» de la religión. Aquí entra, además, el pasaje del lavado de manos, en el que Jesús retoma una antigua acusación profética y la califica como hipocresía: «¡Hipócritas!: me honráis con los labios, pero vuestro corazón está lejos de Mí» (Mt 15,7). El hombre sitúa a Dios en los ritos o las abluciones, en la opinión de los demás, en el vestido o en las palabras, pero no en lo que la Biblia llama «el corazón»: la mentalidad o lo más profundo del hombre.

Aquí entra también uno de los pasajes más escandalosos del evangelio y más pertinentes para este estudio, aunque no aparezca allí la palabra «hipócritas». Se trata de la distinción fundamental que hace Jesús y que sus seguidores hemos procurado olvidar cuidadosamente (Él nos diría que «hipócritamente») entre «creer en Dios» y «conocer a Dios»: «Llega la hora en que los que os maten creerán hacer un servicio a Dios. Y obrarán así porque no han co-

primero la viga de tu propio ojo...») no contradice lo que antes hemos dicho, puesto que se trata de un «tú» abstracto, dirigido a todos los oyentes.

38. Cuando hagáis obras religiosas (rezar, ayunar etc.), no hagáis como los hipócritas. Cf. Mt 6,2.5.16

nocido al Padre ni a mí» (Jn 16,2-3). Creer en Dios –con permiso de los sectores conservadores del catolicismo actual– no sirve para nada: lo decisivo es «conocer a Dios». Creyendo en Dios... ¡se puede matar al hermano (incluso a los mismos enviados de Dios), con la conciencia tranquila y pensando que se sirve a Dios! Creyendo en Dios se pueden fundar «legionarios» de un Cristo que rechazó expresamente todas las legiones, aunque fueran de ángeles (Mt 26,53).

Y la diferencia entre creer y conocer viene dada por la experiencia espiritual del amor al hombre, en la cual se hace presente Dios<sup>39</sup>. Mientras que, no pocas veces, la mera creencia en Dios la hacemos funcionar hipócritamente como excusa para dispensarnos de ese amor.

4.4.3. Por último, y como derivado de lo anterior, la hipocresía consiste en utilizar la relación humana para poder condenar, no para poder escuchar, comprender (y, eventualmente, aprender).

Se trata aquí de eso que los evangelistas califican en los interlocutores de Jesús como afán de «pillarlo en alguna palabra» (Mt 22,15; Lc 20,20) y que Jesús desautoriza como hipocresía de la ortodoxia (cf. Mt 22,18). Hipocresía, no sólo por el contraste burdo entre la intención perversa y las palabras untuosas de aquella relación («sabemos que eres veraz, que enseñas el camino de Dios y que no hay en ti acepción de personas...»: Mt 22,17), sino, sobre todo, porque quienes tanto afán tienen de pillarle en alguna palabra pueden verse muy fácilmente atrapados en el planteamiento de sus vidas: el celo por la ortodoxia les entra a la hora de pagar otros el tributo, no a la hora de hacer ellos el negocio.

En conclusión: como se ve por esta rápida panorámica, la hipocresía tiene para Jesús una dimensión más profunda que la simple contradicción entre las intenciones de un hombre y sus obras o palabras. «El hipócrita» de Molière es sólo un reflejo posterior que hace reír porque su contradicción –como comentaba Taylllerand– acaba siendo «un homenaje del vicio a la virtud». Jesús no se contenta con presentar ese burdo contraste, sino que va a la raíz que ha-

39. Es sabido cómo se repite esto en las tradiciones de las que nació el cuarto evangelio: todo el que ama ha conocido a Dios; el que no ama no conoce a Dios (v.gr., 1 Jn 4,7); etc.

ce posible ese tipo de conductas: la mentira que se implanta en el ser humano y en sus constitutivas estructuras de relación.

4.4.4. De todos modos, ese contraste clásico entre palabras y obras se percibe también en el discurso que Mateo compone en su capítulo 23.

Ya hemos comentado la constante presencia, casi alternada, de las acusaciones de hipócritas y ciegos, que permitiría leer este discurso como una ampliación de lo que Lucas había dicho más brevemente: «la levadura de los fariseos es la hipocresía».

Enumeraremos algunas de esas denuncias concretas en las que, por así decirlo, *rebosa o se desborda la mentira inherente a lo humano*. Elijo sólo aquellas en las que aparece expresamente el calificativo «hipócritas»:

- Una severidad que no tiene nada que ver con el bien del otro, sino con mi envidia: ni entran ni dejan entrar (v. 13)<sup>40</sup>.
- Un celo apostólico que no pretende llevar a los hombres a Dios, sino dominarlos uno mismo: hacen prosélitos para esclavizarlos (v. 15).
- Una fidelidad a lo pequeño y secundario que sirve para enmascarar la infidelidad a lo grande y primario (v. 23).
- Limpiar sólo lo exterior y visible, dejando intacto lo interior (vv. 25 y 27). Aquí estaría la definición clásica del hipócrita, antes evocada. Pero Jesús no se limita a decir que lo interior no está limpio, sino que subraya que está profundamente sucio.
- Honrar a los profetas ya muertos, mientras se sigue persiguiendo a los profetas vivos (v. 29)...

Pero no se comprendería nada de la intención que Mateo atribuye a Jesús si se pensara que los escribas y fariseos eran hipócritas simplemente porque «hacían estas cosas». Estaríamos otra vez en la comedia de Molière. Jesús les llama hipócritas *porque habían*

40. Típica de la envidia es esa motivación tan humana que el evangelista describe aquí: ¡prefieren no entrar ellos, con tal de que no entren los otros!

*llegado a hacer esas cosas de buena fe*. Y de aquí se deriva tanto el hecho de que aquellos jerarcas se sintieran ofendidos y buscaran que Jesús pagase caras sus palabras como la interpelación que esas palabras siguen teniendo para nosotros hoy.

#### 4.5. Balance: el oscuro corazón humano

De acuerdo con lo anterior, Jesús no sitúa el mal moral en una serie de acciones pecaminosas o inhumanas (adjetivos prácticamente sinónimos). Lo sitúa más bien en *una actitud interior de la persona* que posibilita la comisión de esas acciones, al hacerlas aparentemente aceptables.

Por esa actitud interior el hombre se miente a sí mismo: se «enmascara» (de ahí el lenguaje de la hipocresía, que nos hace actuar como representando un papel), o se «desdobla» (y así actúa con doblez), o simplemente se «ciega» a sí mismo o se miente deliberadamente. Pero esa mentira radical no tiene que ver meramente con la voluntad, sino con *«el corazón»* del hombre. Y esto es lo más profundo de ella.

##### 4.5.1. La mentira radical

Dicho con otras palabras: antes que el mentir o engañar a otros, existe en el hombre *un mentirse y engañarse a sí mismo* que es mucho más serio. Quizá este proceso comienza exteriormente por un mero engañar a otros respecto de sí mismo; pero el mayor castigo de esta duplicidad es que uno mismo acaba creyéndose a pies juntillas ese engaño. Con el color que hoy tienen para nosotros las palabras usadas en los evangelios, podríamos decir que *uno comienza haciendo el «hipócrita»* (siendo «doble», o actuando con doblez, con alusión al papel en un teatro) y *acaba siendo «ciego»* (autoengañado).

##### 4.5.2. La maravilla del corazón humano

Visto todo lo anterior, lo más sorprendente, como ya dijimos, es que el mismo Jesús, tan lúcido sobre la persona humana, nos llama a «ser buenos del todo como el Padre Celestial» (Mt 5,48): bondad que Lucas concreta un poco más en «sed misericordiosos», cuando la misericordia es una de las conductas que más cuesta al ser humano, si no la confundimos con esas lagrimitas sentimentales de es-

pectador de película. Paradójico resulta en Jesús su conocimiento del ser humano y su exigencia al hombre, su lucidez sobre nuestras personas y su esperanza en nosotros...

En esa propuesta, más allá de su inviabilidad para nosotros, hay algo de lo más sabio que puede decirse sobre el ser humano: dicha propuesta *es una transformación de la conducta humana, que se saca del campo de la moral para llevarla al campo de la bondad*. Eso que la moral siempre ha pretendido y nunca ha conseguido.

Porque la moral impone, mientras que la bondad seduce; la moral obliga, la bondad facilita; la moral exige, la bondad atrae; la moral condena, la bondad no juzga; la moral «cumple», la bondad sobreexcede el cumplimiento; la moral da lecciones, mientras que la bondad da confianza; la moral «engola» a quien la guarda, mientras que la bondad vuelve humilde al que intenta seguirla. Y, en definitiva, la moral es impracticable en su totalidad, con el agravante de que cualquier quebranto parece anular todos sus logros; la bondad también es inalcanzable, pero en cambio conserva sus pequeños logros como pasos de un camino siempre abierto. Esta es para Jesús la diferencia fundamental entre una imposición exterior y el «ser llevados» por el Espíritu, derramado sobre toda carne, como promete infinidad de veces el cuarto evangelio<sup>41</sup>.

Así volvemos a encontrarnos en lo que fue el arranque de todo este capítulo: la sabiduría no está en el pesimismo irredento (como cree el pesimista) ni en el optimismo irreal, sino en esa difícil conjunción de optimismo en el pesimismo que brotaba de las primeras parábolas de Jesús. En eso que Pablo definirá después como «sabiduría de Dios»: la de un Mesías Crucificado, escándalo para los pesimistas y locura para los optimistas (cf. I Co 1).

En fin: no sé si en este punto mi «sabiduría de Jesús» queda muy sesgada por una óptica «ignaciana», tan atenta a que el hombre conozca esta ambigüedad de sí mismo. Pero puedo pensar que fue en la experiencia de Jesús donde aprendió Ignacio esta sabidu-

41. Huelga señalar hasta qué punto esto mismo es enseñado por Pablo en la primera parte de la Carta los Romanos, aplicándolo ahora a toda la humanidad y tipificando esa forma de autoengaño en el hombre pagano y judío (en «los malos» y en «los buenos» desde la óptica de los lectores de Pablo). Traté esto más expresamente en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 2000<sup>3</sup>, 202-216.

ria (aunque haya que reconocer que en algún momento no sirvió demasiado a sus sucesores). Puedo añadir que la óptica de Jesús es, en este punto también, claramente veterotestamentaria: «el género humano es un linaje abyecto; el género humano es un linaje honroso», había escrito la sabiduría de Israel (*Ben Sira*, 10,19). Y, por último, quizá lo más sorprendente es que esta misma visión aparece corroborada por la óptica del cuarto evangelio, tan diverso de los sinópticos, carente de parábolas y tan sospechoso desde el punto de vista de una estricta historiografía anecdótica. Vale la pena verlo como apéndice, para concluir.

#### 4.5.3. La visión joánica

Lo que en la óptica sinóptica y paulina es «la fe» que justifica al hombre, es en el cuarto evangelio el don del Espíritu que enseña y ayuda a vivir y caminar en la verdad. Por eso Juan lo presenta como el don definitivo de Jesús para «no dejar solos» a los suyos.

- a) En primer lugar, el cuarto evangelista parece hablar más de la verdad que de la mentira o la hipocresía. Pero la verdad no es para Juan cosa exclusiva del conocimiento, sino, más radicalmente, *del corazón*: depende de que «se ame la luz o las tinieblas» (cf. 3,19). Y ese amor, a su vez, está relacionado con las obras del hombre: con «hacer la verdad» o «caminar en las tinieblas» (3,20.21). Lo de «hacer la verdad» revela un dato fundamental de la antropología jesuánica: que —en algún sentido— *la verdad y la mentira «se hacen» antes de ser conocidas*.

Por otro lado, la verdad en los escritos joánicos no es un sistema o cosmovisión explicativa del mundo, sino que muchas veces es la revelación del amor incondicional de Dios, que, al ofrecerse, hace nacer en nosotros algo de bondad. Por eso, verdad y bondad parecen coincidir para Juan, como coinciden luz y amor (los dos vocablos que definen a Dios) en la Primera Carta de este autor.

En este mismo sentido, hay otro pasaje donde el Jesús de Juan habla con un tono sapiencial que, por vocabulario y estilo, podría evocar alguna página de Buda:

«Todavía os queda un rato de luz.

Caminad mientras tengáis luz, para que no os enlucen las tinieblas.

Que el que camina en las tinieblas no tiene idea de adónde va.

Mientras tengáis luz, fíaos de la luz, para que seáis partícipes de la luz» (Jn 12,35-36)<sup>42</sup>.

Curiosamente, otra vez, *conocer tiene mucho que ver con caminar*. En este sentido, es muy profundo el lenguaje popular cuando, en momentos en que una persona cambia radicalmente de conducta, la oímos decir: «Realmente, estaba ciego...». Quizá la luz no está siempre a disposición del hombre, y menos aún del hombre solo. Pero algunas veces sí. Y lo decisivo de toda vida humana es ese *fiarse* de la luz y *seguirla* cuando se presenta.

Se trata, pues, en esa luz, de una actitud global de toda la persona, no de algo exclusivamente cognoscitivo. Pero cuando esa actitud no se produce, la mentira queda implantada en el hombre, tal como Jesús denunciaba. Y en este caso, lo que acaba sucediendo no es que el hombre sabe que va por mal camino. Es, más bien, que «no sabe adónde va».

- b) En segundo lugar, conviene evocar aquí otro detalle lingüístico del cuarto evangelio. La raíz del Mal, el «príncipe» del Anti-reino (ahora personificado), es calificado por Juan como «mentiroso y padre de la mentira». Y esta es nada menos que la razón de que Satán sea «homicida desde el principio» (8,44). En sí mismo, será tal vez el padre de la maldad; pero en su actuación con los hombres es definido como «padre de la *mentira*».

No sé si cabe una forma más clara de decir que en la raíz de la maldad humana hay una especie de «mentira implantada». Y si la mentira tiene que ver con la muerte, la bondad (que viene

42. El original no dice «partícipes», sino «hijos de la luz». Pero ya es sabido que en la lengua hebrea, tan pobre en calificativos, la expresión «hijo de» se usaba para designar la cualidad de una cosa. Por eso algún autor traduce «hijos de la luz» por «iluminados», con lo que la evocación de Buda sería mucho más fácil. Se podría objetar que la Iluminación es muy distinta en Jesús que en el Gautama, porque en éste se limita a la mentira de la realidad (*maya*), mientras que en Jesús descubre la «fuerza del Reino» como una semilla presente en la inanidad de lo real. Pero esta oposición no resultaría tan radical si recuperáramos la categoría de la compasión (*karu-na*), que parece muy típica de Buda y muy desconocida en sus versiones occidentales.

a ser su opuesto en este evangelio) tiene que ver con la vida. Ejemplo eximio de esa falsificación implantada puede ser la distinción que hace Juan, y que ya hemos comentado, entre creer en Dios y conocer a Dios. Y en este punto el cuarto evangelista parece reproducir —a través de sus elaboraciones teológicas— la visión del Jesús histórico.

Estos son los datos de los Evangelios. Creo que todo lo dicho en esta última parte del capítulo es muy importante para aterrizar en ese «otro mundo posible». Por eso intentaré sugerir ahora algunos ejemplos a modo de apéndice, reunidos en torno a la última frase que el cuarto evangelio pone en labios de Jesús: la vinculación entre *Verdad*, *Camino* y *Vida* (Jn 14,6). Y en relación con el hilo dominante de estas reflexiones, procuraré hacer este aterrizaje en la pista de la economía.

#### 4.6. Mirada al mundo desde esa óptica

##### 4.6.1. La verdad como «vida»

(o la intolerancia como suprema mentira)

Según testimonio históricamente fidedigno de los evangelistas, Jesús no dirigió las acusaciones aquí comentadas contra los de fuera, contra los que venían «de Oriente y Occidente», sino sólo *contra los suyos*: contra «los hijos del Reino» (cf. Mt 8,11; Lc 13,29). Este modo de proceder tiene una justificación importantísima, pues el peligro de esta visión jesuánica y cristiana del hombre —que a mí me parece enormemente rica y liberadora— reside en la posibilidad de utilizarla mal, como hicieron muchos judíos con la Ley; es decir, convertirla en una ventaja personal con la que condenar a los de fuera. Convertir el camino en arma, en lugar de dejar que nos lleve.

No sé si ha sido para evitar este peligro de convertir el camino en arma (o de ver sólo la paja en el ojo ajeno) por lo que hoy se ha borrado bastante de nuestro horizonte creyente esta visión del hombre, que antaño estaba mucho más presente en la conciencia cristiana. ¿Quién no recuerda aquellas acusaciones tan fáciles de que «el que no cree, es porque no quiere o porque es malo», etc., etc.; cuando, para empezar, sólo Dios sabe quién tiene fe de veras y quién no, puesto que la fe es mucho más que una mera pertenencia jurídica?

Sin embargo, este riesgo tergiversador queda excluido si, como Jesús, aplicamos esta doctrina a nosotros, los creyentes, antes que a los de fuera. Falsificar la relación con Dios (y, de rechazo, con los hombres), convirtiéndolas en una peana desde la que despreciar a los demás, sería otra vez aquello de que Jesús acusaba a *los suyos* y que constituye el contenido de la hipocresía y la ceguera denunciadas por Jesús.

Esto supone que *el creyente en el Dios de Jesús es el que tiene mayor responsabilidad (y a quien se le exige más fe) en el otro mundo posible*: la preocupación, y la ocupación, por ese mundo «otro» al que Jesús llamaba «reinado de Dios» no constituye una reducción ética de lo religioso ni un olvido de Dios, sino un *acto de fe confiada y obediente*. «Dar vida, y darla en abundancia» es una expresión con la que Jesús describía su misión y que designa también la misión del cristiano.

Dicho con otras palabras: precisamente porque en el Dios de Jesús Verdad y Amor coinciden, en nosotros *la intolerancia convierte en mentira nuestra verdad*. Esto lo olvidan, por lo general, los hombres religiosos, quizá porque saben que todos tenemos el peligro de vestir de tolerancia nuestra cobardía. Pero cuando se llega al fondo mismo de la fe en el Dios de Jesús, se comienza a comprender por qué sólo el profundamente convencido puede ser de veras tolerante.

#### 4.6.2. *La verdad como Camino (y búsqueda)*

A lo largo de su vida, Jesús, «aunque era el Hijo, aprendió en sus propios sufrimientos» (Heb 5.8) que el Reino de Dios no tiene cabida en este mundo, aunque deba tener signos internos en la historia y aunque ésta sólo pueda progresar realmente en dirección a él. Por eso fue cambiando de estrategias, buscando lo que podía ser más fecundo para cada momento, pero sin que esa búsqueda de eficacia cediera a tentaciones que ya no transparentarían a Dios en su actuación.

De esta lección cabe hacer ahora una aplicación tanto a niveles personales como a niveles estructurales.

No hace falta recordar que la tentación del Reino en este mundo o (más en sintonía con nuestro lenguaje) del «cielo en la tierra» ha sido una tentación de nuestra Modernidad, provocada quizá por

sus raíces cristianas (o, según otros, por la negación «moderna» del más-allá). Hoy todo el género humano parece estar de vuelta de esas ilusiones a niveles *históricos*. Pero la tentación postmoderna parece sugerir que, si renunciamos al cielo en la tierra a niveles políticos, podremos encontrarlo a niveles *individualistas*. Y, por lo tanto, que cada cual se vuelva a buscar su propio cielo o, al menos, un «cielito lindo» donde no se esté mal del todo.

Por ello conviene recordar que el cielo individual sólo nos puede ser dado —como decía Jesús— «por añadidura», cuando buscamos el Reino y su justicia (Mt 6.33). Pero la renuncia al cielo no implica la renuncia al «camino del cielo». La renuncia a la plenitud de la verdad no implica la renuncia al camino de la verdad, que, *como camino*, es la lucha contra la mentira. La verdad siempre será para nosotros más un camino que una meta, más una búsqueda que una posesión.

O, en conclusión: si no es posible eliminar la injusticia, es al menos posible no aceptar su mentira.

#### 4.6.3. *El camino hacia la verdad y la vida en este mundo falso y criminal*

Desde estos presupuestos (que sólo el ser humano profundamente convencido puede ser de veras tolerante, y que, si no es posible eliminar la injusticia, sí es posible al menos no aceptar su mentira) podemos aterrizar ya en mil ejemplos de nuestra ciudad hodierna:

Desde la óptica humana de Jesús, no se debe hablar asépticamente de «moderación» salarial, ni siquiera aunque se reconozca que es un medio eficazísimo para controlar la inflación o potenciar la inversión: hay que hablar, simple y verazmente, de «*injusticia salarial*»<sup>43</sup>. Desde la óptica de Jesús, no cabe un lenguaje aséptico so-

43. Una de las verdades interesadamente sepultadas en nuestra sociedad neoliberal es que la justicia del salario no viene dada ni por su legalidad ni por su eficacia, ni siquiera porque haya sido aceptado: ya la *Rerum novarum* —que, por lo demás, llegó bastante tarde y era bastante moderada— decía que «si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta una condición más dura porque la impone el patrono o el empresario, esto es violencia contra la cual la justicia protesta» (n. 32). Apoyándose en el número siguiente de esta misma encíclica, I. CAMACHO describe así la justicia del salario: «debe asegurar la cobertura de las nece-

bre beneficios, sin ninguna «ley de hierro», ni siquiera aunque se reconozca que van muy bien para la acumulación de capital, sino que hay que hablar honestamente de «beneficios *injustos*»<sup>44</sup>. Ni se debe combatir el empeño por que los impuestos graven mucho más a las grandes fortunas, alegando que eso fomentará fuga de capitales, pues ese supuesto gravamen (caso de que sea bien gestionado) no es un acto de rapiña de la administración, sino *un acto de justicia y de devolver lo que no es propio*. Se llevará a cabo o no en la realidad cotidiana, pero al menos los cristianos están obligados a *mantener ese lenguaje*.

¿Y para qué sirve este lenguaje? Simplemente, para no quedar atrapados en la mentira. Pues, si habláramos de salarios *injustos* y de beneficios *injustos* —y dado que ambos nos resultan, por otro lado, tan necesarios—, se abrirá nuestra conciencia a lo que no queremos ver: *nuestra eficacia, la eficacia de nuestro sistema, se construye con la injusticia*. La injusticia nos es ontológicamente necesaria, y ello es señal de que algo no funciona en nuestro sistema<sup>45</sup>.

Mantener una conciencia así sería acicate y camino para comenzar a cambiar el sistema. O, al menos, para que nuestros millonarios, que tanto hablan de «moderación salarial», como si hubiesen encontrado la vacuna contra el sida, piensen en hablar también

sidades básicas del trabajador y permitirle un margen de ahorro para ir constituyendo con él un pequeño patrimonio» (*Cien años de Doctrina social de la Iglesia*, Cuadernos FyS, Santander 1991, p. 11). ¿Pensaría León XIII, entre esas «necesidades básicas», en la vivienda...?

44. Entre otras razones, porque, si se reconoce (y esto lo afirman todos) que es precisamente la moderación salarial el aporte indispensable para esas inversiones, parece claro que la inversión se hace con dinero del trabajador, no del inversor. Ello deja pendiente la pregunta de quién es justamente el dueño de lo que produzcan esas inversiones... Vuelvo a citar la *Rerum novarum*, por aquello de que es moderada y centenaria: «Tengan en cuenta los ricos y empresarios que oprimir para su lucro a los necesitados e indigentes y sacar sus beneficios a través de la pobreza ajena (*alienaque ex inopia captare quaestum*) no lo permiten ni las leyes divinas ni las humanas» (n. 14). ¿Que esto es inviable? ¡Claro! Precisamente por eso necesitamos la mentira que enmascare su injusticia...
45. Hace casi cincuenta años, en junio de 1964, Pablo VI declaró a los grandes empresarios de Italia que «ha de tener *algún vicio profundo, una radical insuficiencia este sistema*». Y es curioso que unas palabras tan serias no hayan motivado a quienes se profesan obedientes acérrimos de las palabras del papa a intentar corregir el sistema, sino que se sienten cómodos en él (*Ecclesia*, n. 1.199, p. 889).

de «moderación patrimonial». Tengan la certeza de que entonces serían mucho más escuchados por todos aquellos a quienes la ley asigna 600 euros al mes. Aquí también valdría aquello de «la verdad que libera».

Porque, una de dos: o es una ley *de toda realidad* el que la eficacia se construye con la injusticia, o es una ley *del sistema* que hemos ido montando. Y conviene examinar las consecuencias de cada una de estas dos posibilidades.

En el primer caso, la realidad sería intrínsecamente injusta, y hay que abandonar toda búsqueda de la justicia y aceptar que *no hay otro mundo posible*. Pero entonces lo que hemos dado en llamar «civilización», como ya ha dicho alguien, no podrá consistir en que los hombres dejen de ser antropófagos, sino sólo en que «los antropófagos se merienden a sus hermanos con cuchillo y tenedor». Y con corbata. Entonces tampoco habrá razón alguna para protestar cuando las víctimas intenten responder con una moneda parecida: si la realidad es intrínsecamente injusta, y la injusticia el único camino de eficiencia económica, no queda más que la vuelta a la selva (que, a lo mejor, es sólo el reconocimiento de que ya estamos en ella). En el capítulo 13 volveremos sobre estas reflexiones analizando la postura cristiana ante el progreso.

Pero en el segundo caso, si lo injusto es nuestro sistema, estamos obligados a ir buscando la manera de cambiarlo. Podrá ser un camino lento y difícil, pero lo innegable es que es hacia ahí hacia donde hay que caminar; y que esa debe ser la primera meta de nuestro movimiento.

Esto es lo que no queremos ver. Por eso me pregunto si Jesús no nos diría aquello de que «viendo, no vemos». ¿No sería ésta una de esas verdades que liberan? Nos liberaría al hacernos ver que ese otro mundo posible (lo que Jesús llamaba «reinado de Dios») tropieza con nuestra hipocresía y nuestra ceguera ante él: lo rechazaremos diciendo que es imposible o utópico, o lo manipularemos como elemento para la propia afirmación farisaica. Hasta culparemos de la maldad de lo real a un dios inexistente, desconociendo que, para Jesús, es precisamente la afirmación de Dios la que nos permite experimentar el mal como indebido y rechazable, y no como intrascendente y normal. Por eso es muy coherente que Jesús añada a su anuncio del Reino estas dos condiciones: *crear esta buena noticia y cambiar de vida* (cf. Mc 1,15).

Y, para concluir, otra vez encontramos que la sabiduría de Jesús conjuga un realismo absoluto con una gran esperanza en el hombre. Quizá por eso, nadie ha sacado de los seres humanos dosis de generosidad y bondad como las que ha sacado Jesús de sus seguidores: por esa sabiduría nada ilusa pero esperanzada, subversiva de valores oficiales y contracultural, inmisericorde en su lucidez sobre las oscuridades del corazón humano, pero ilusionada por las posibilidades de ese mismo corazón. Una sabiduría que es, en definitiva, la sabiduría del amor, que se confunde con la fe, y que lleva a esperar siempre y luchar siempre.

---

## SUBIR A JERUSALÉN

(«TOMARON LA DECISIÓN DE ACABAR CON ÉL»)

---

DE cuanto llevamos expuesto parece deducirse que la fe en Jesucristo que llamamos «cristianismo» no es propiamente una religión de la verdad ni una religión del culto, sino una fe en el Reinado de Dios y, por eso mismo, una religión del seguimiento de Jesús y, por tanto, de la misericordia que engendra el hambre de justicia. La verdad puede dar fundamentación a esa misericordia, y el culto puede (debe) dar inspiración y fuerzas para ese trabajo. Pero ambos, verdad y culto, convergen en esa misericordia que lucha por la justicia. En efecto: si no fuese cierto que Dios es Amor que ha «entregado» a su Hijo y nos ha perdonado su muerte, sería muy difícil fundamentar esa misericordia en un mundo donde ésta es tan cara y sus consecuencias pueden ser peligrosas. Y así como el profeta bíblico dijo, y Jesús reasumió: «quiero misericordia y no culto», haría falta hoy un profeta que dijera a las iglesias cristianas: «quiero más misericordia que verdad».

En la Tercera Parte retomaremos estas consideraciones para hablar del seguimiento de Jesús. Ahora basta con haberlas evocado para comprender mejor el destino de Jesús: en un mundo y una hora definibles como «el Anti-reino y el poder de las tinieblas», no es de extrañar que la existencia misericordiosa de Jesús resultara sumamente molesta a todos los poderes contrarios al Dios-Amor. Eso permite comprender el destino de Jesús, que no fue exigencia de una extraña justicia de Dios, sino consecuencia «lógica» de lo que había sido su vida, al margen de que Dios lo hiciera valer como redención para nosotros por el desborde del amor que había acontecido en aquella vida.

Por eso, sin entrar en el destino crucificado del Nazareno, sí que vamos a cerrar esta Primera Parte con una vieja meditación sobre la

conflictividad desatada involuntariamente por Jesús y sobre una de las decisiones más duras de su vida: la de no rehuir ese conflicto, decisión que los evangelistas califican como «subir a Jerusalén». Porque, aunque la muerte violenta y «justificada» no tenga que ser el destino de todos los seguidores de Jesús, una cierta dosis de conflictividad será casi inevitable.

### 1. La conflictividad de Jesús

Hemos insistido en los capítulos anteriores en que, además de los combates que cabe llamar «estructurales» o «exteriores» (por el reparto equitativo de la riqueza y el ejercicio evangélico del poder —principalmente del poder religioso!—), para hacer otro mundo es imprescindible una liberación de los propios demonios y una buena dosis de sabiduría humana.

Y he insistido en ello, porque una vida enfocada hacia otro mundo posible ha de ser, de entrada, una vida conflictiva, en un mundo dominado por los poderes del homicidio y la mentira, que configuran el Anti-reino de Dios. Según los evangelios, Jesús, llegado un momento de su vida y ante la conflictividad que iba desatando, «tomó la decisión de subir a Jerusalén» (Lc 9,51). Prescindiendo ahora de si esa subida fue su única presencia en la capital religiosa (versión de los sinópticos) o si había estado allí otras veces (versión del cuarto evangelio), no cabe duda de que esa decisión de «subir a Jerusalén» es una de las más difíciles en la vida de Jesús... y de quien quiera vivir como Él, aceptando participar de su destino.

Cuando se desata la conflictividad de los poderes sacerdotales y políticos, cabe ignorarla al principio («Yo sigo mi camino», dice Jesús en Lc 13,33). Es posible también el intento de suavizar esa conflictividad cambiando de táctica: por ejemplo, hablando más enigmáticamente para que entienda el que pueda (cf. Mc 4,11,12). O mirando de esperar a ver si pasa, «retirándose una temporada» más allá de las fronteras o al otro lado del Jordán... (cf. Mt 14,13).

Pero puede llegar un momento en que todas estas medidas se revelen insuficientes. La oposición de los poderes sacerdotales y políticos no cambia. Se intensifica incluso. Y es en estas circunstancias cuando Jesús se ve llevado a una decisión oscurísima y solitaria: «tomó la resolución de subir a Jerusalén».

### 2. La decisión oscura

No estaba claro que fuese una decisión acertada, pues «subir a Jerusalén» podía equivaler a «tentar al Señor tu Dios» (Mt 4,7): podía ser algo parecido a aquel «echarse del Templo abajo» que proponía Satán para obligar a Dios a intervenir. Pero, por otro lado, quedarse en la paz de la Perea, dando largas al conflicto, podía equivaler a olvidar la causa del Reino, volviéndose infiel a Dios y a la «identificación humana de Dios» que Jesús revela.

Esto a nivel religioso o creyente. A nivel simplemente humano o psicológico, era fácil preguntarle a Jesús: ¿Para qué quieres subir a Jerusalén? ¿Cómo quieres enfrentarte a ese Sanedrín de hombres ciegos y sin misericordia que han puesto la verdad de Dios a su servicio y ya no tienen más campo de visión que el de su poder, ni más sentimiento humano que el de su autoridad? ¿No tendrán razón, por una vez, tus discípulos cuando piensan que te juegas inútilmente la vida? ¿No acabarás proclamando Tú mismo que esos a quienes te diriges son responsables de la sangre de todos los Profetas? (cf. Mt 23,31.32).

¿Y no parecen dar la razón a este modo de argumentar los hechos que conocemos?

¿Qué hacer, entonces? Presentarse en Jerusalén cuando los jefes han decretado buscarlo para matarlo es un paso que no gozará del apoyo de ninguno de los seguidores de Jesús. Y es natural: precisamente porque lo aman, desean evitarle un peligro tan serio: «¿Cómo quieres ir allí, si están tratando de lapidarte?» (Jn 11,8).

### 3. En total soledad

La decisión hay que tomarla, por tanto, en esa soledad radical en la que el hombre siempre es él mismo ante Dios: «Jesús subía solo delante de ellos, y ellos se asombraban y tenían miedo de seguirle» (Mc 10,32). Habrá que soportar la falta de aceptación de los que le quieren a uno, o exponerse incluso a hacerles daño sin querer, cuando el mismo cariño lleve a algunos a reaccionar como Tomás ante la decisión tomada: «Vamos también nosotros y muramos con Él» (Jn 11,16).

Jesús comprende el cariño de los discípulos, pero le queda la pregunta: ¿es ese el amor de Dios, o es que la «identificación hu-

mana» de Dios ha quedado ahí demasiado mediatizada por la limitación antropomórfica? ¿Podía ser ese su mayor servicio a Dios cuando la causa del Reinado de Dios (que es la causa de la novedad de los hombres) estaba siendo bloqueada y traicionada por todos aquellos hombres «viejos» que, o bien están «en la cátedra de Moisés» (Mt 23,1) o bien, si tienen algún poder, ignoran que es porque «lo han recibido de lo alto» (Jn 19,11)?

Pero Jesús sabía también que decir la verdad es exponerse a no ser creído, cuando aquella lesiona los intereses de las instituciones y de sus defensores. Sabía que, en este último caso, los hombres se vuelven violentos, con una violencia extraña, extrema e impensada. En estas condiciones, subir a Jerusalén no era sólo jugarse la vida, sino exponerse a ver Su verdad (la verdad de Dios, según Jesús) injuriada, falsificada y convertida en blasfemia por una serie de hábiles deformaciones interesadas.

Y por eso decidirá Jesús subir a Jerusalén, pero sin tentar a Dios. No esperando una victoria de Dios que anule la libertad de los hombres, ni creyendo que va a disponer de Dios, sino renunciando a pedirle aquellas «legiones de ángeles» (Mt 26,53) que le defenderían. Pidiendo solamente «la fuerza del Espíritu Eterno» (Heb 9,14) para arrostrar todas las consecuencias de su subida a Jerusalén.

#### 4. Llorar por Jerusalén

Por todo ello, subir a Jerusalén implica, además de una decisión oscura, un doble dolor cuando ya la decisión ha sido tomada: el llanto por Jerusalén y el miedo a la experiencia del abandono. Dos pinceladas fundamentales que están en la historia de todos los profetas y de los discípulos de Jesús que más le han acompañado en su destino.

##### 4.1. El llanto por la propia capital religiosa

Al divisar la ciudad, Jesús llorará (Lc 19,41). Y de sus labios van a salir unas de las palabras más estremecedoras de todo el Evangelio: «¡Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados...!» (Mt 23,37). ¡Cuánto más cómodo para tus propios intereses es premiar a los que te adulan...!

Y, sin embargo, Jerusalén ha cobrado hoy un significado nuevo, gracias al Mensaje y la decisión de Jesús. Hasta el punto de que el evangelio de Lucas cambiará *incluso el sentido histórico* de los hechos para subrayar mejor su significado teológico y presentará a Jerusalén como el punto central desde donde Jesús irradiaba a toda la historia<sup>1</sup>. Pero, en adelante, ya no habrá ninguna Jerusalén que sea únicamente foco de irradiación de Jesús. A sus horas, Jerusalén será también la que mata a los profetas y la que «se queda sola» (Mt 23,38). Y la sangre de los profetas apedreados parece ser la única que, en tales horas negras, puede lavar a Jerusalén...

##### 4.2. Y, además del llanto, el miedo

En Jerusalén está lo que el propio Jesús designa como «vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). Y esto plantea el dilema último de una decisión tan dura: si Dios interviniese aparatosa-mente para disipar esas tinieblas, todo sería demasiado infantil. El cristianismo ya no podría resistir ante la dureza de lo real, y Freud lo habría despachado demasiado bien al preguntarse por «el porvenir de una ilusión». Pero si Dios deja al Hijo del Hombre en poder de las tinieblas, la decisión de subir a Jerusalén parecerá una resolución equivocada, pues se habrá cumplido lo que la sensatez de los amigos temía y aconsejaba evitar.

Y, lo que es peor: Jesús mismo tendrá que asistir al veredicto de inocencia en favor de las tinieblas y a la utilización de toda la justicia de Dios en contra de la nobleza y la transparencia de su propia causa. Jesús se verá oficialmente definido como «el Blasfemo» por antonomasia, el que pretendió tener a Dios de parte de su injusta causa y estar por encima de la Ley y del Templo, en favor simplemente de los hombres. Y este veredicto será pronunciado desde el más alto tribunal religioso de la época: desde «la cátedra de Moisés» (Mt 23,1).

Finalmente, en Jerusalén habrá que contar, además, con la posibilidad de que los amigos fallen, porque la prueba es realmente insostenible. Será la noche (Jn 13,30). Y al profeta ya no le quedarán

1. Es la tesis superconocida de H. CONZELMANN sobre Lucas: *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954.

palabras de profeta, sino aquellas otras desconcertadas del Siervo de Yahvé: «¿Será posible que me haya cansado en vano y haya gastado mi vida en viento y en nada?» (cf. Is 49,4 con Mc 15,34).

Quizás habrá alguna mujer loca y sin crédito que no sólo reconocerá en ese gesto que Jesús es el Ungido (o Mesías), sino que ungirá expresamente a Jesús, ganándose con ello las iras de todos, pero también la promesa de Jesús de que esa forma de «unción» pertenece en adelante a la Buena Noticia (cf. Mc 14,9)...

Quizás. Pero, en definitiva, ése no dejará de ser un gesto muy supererogatorio y muy impotente, pese a toda su simbólica. Jesús habrá de arrostrar solo todo lo que «Jerusalén» supone: la utilización y la falsificación de Dios por parte de aquellos que más deberían transparentarlo. Y la apuesta esperanzada por que la locura del Dios crucificado acabe siendo más fuerte que la sabiduría de los hombres triunfadores...

\* \* \*

Por eso, además de todas las inversiones de valores (económicos y sociales), de todo el desenmascaramiento del corazón humano y la liberación de sus demonios, el otro mundo que es posible desde Jesús requiere la presencia de esos profetas que arrostrean ese tipo de decisiones tan duras, en soledad a veces radical y enfrentándose a aquello que más aman, y que cuenten además con que su decisión de «subir a Jerusalén» nunca tendrá revalidación histórica. Sólo se apoya en esa Realidad metahistórica de la Pascua, la cual tiene de vez en cuando sus pequeños signos intrahistóricos: ¿quién podía decirle a Martin Luther King que, cuarenta años después de su asesinato, su país tendría un presidente negro? Sin que eso signifique que el racismo esté ya vencido, pero sí que hay signos intrahistóricos en ese sentido.

Signos escasos, sí. Pero tan convincentes y tan consoladores que por ellos todavía estamos aquí nosotros. Y por ellos seguimos proclamando que el Reinado de Dios está cerca y que otro mundo es posible si nos decidimos a creer eso y aceptar el cambio que nos supone.

## SEGUNDA PARTE

---

### **LA IGLESIA DEL REINO: OTRA IGLESIA ES POSIBLE**

«La Iglesia actual, por brillantes e ingeniosas que sean las fórmulas que emplea para disimularlo, nunca ha sido menos misionera que hoy... Es verdad, no obstante, que aquí tocamos con el dedo el fatal contragolpe del imperialismo clerical de la Iglesia de ayer en el derrotismo misionero tan sorprendente en la Iglesia de hoy. Durante mucho tiempo, so capa de ganar el mundo para Cristo, de “hacer que reine Cristo”, como se decía con una ridícula y sacrílega fatuidad, se vivía sobre todo con la preocupación de instaurar de hecho, si no dictaduras de sacristía (aunque se intentó siempre que se pudo), sí al menos una sujeción insidiosa de todas las actividades humanas a una autoridad clerical que se confundía ella misma con el reino de Cristo.

La consecuencia que no puede menos de seguirse cuando esta confusión escandalosa se ha visto denunciada y corregida... está en hacer que caiga en ridículo el evangelio. El don de Dios, que había sido confiado a esta autoridad y del cual ella había venido a no preocuparse si no era para aprovecharse ella misma, la abandona entonces, abandonando por fuerza sus pretensiones abusivas e idólatras».

---

**EL DILEMA DE LA IGLESIA:  
¿SERVICIO AL REINO DE DIOS  
O INSTITUCIÓN RELIGIOSA?**

---

**E**L texto que encabeza esta Segunda Parte contiene en germen todo lo que en ella voy a intentar decir, y por eso convendrá no olvidarlo a lo largo de nuestra exposición. Pero antes de entrar en ella, quizá convenga enmarcarla dentro de lo visto sobre Jesús en la Primera Parte y dentro de la comunidad o Iglesia que parecería desprenderse de ahí, también en la actual situación de crisis en la Iglesia. Éstas serán las tres partes de este capítulo introductorio, y me parece importante examinarlas un poco aunque puedan alargarlo. Ellas nos conducirán al dilema de la Iglesia: si es una «comunidad» que actúa como sacramento de comunión para el mundo o si es una sociedad perfecta con poder sobre el mundo.

Con otras palabras: intentamos mostrar que otra Iglesia sería posible desde Jesús. Por eso conviene recalcar que *sólo desde Jesús*; desde una divinidad sin rostro o desde una idea general de Dios es muy difícil que sea posible otra Iglesia en nuestra dura realidad. Desde la revelación de Dios en Jesús (de la cual hay sólo una parte en los capítulos anteriores) no sólo es posible, sino necesaria.

Pero vayamos paso a paso.

### **1. Los pocos para los muchos**

Jesús anunciaba otro mundo posible al que, con el lenguaje de su cultura, llamaba «Reinado de Dios»; y lo anunciaba desde la seguridad del amor de Dios. Tal como hemos visto en la parte anterior, ese otro mundo posible implica una inversión de la riqueza en igual-

dad y solidaridad, una conversión del poder en servicio y fraternidad, y una liberación de todas las ataduras demoníacas que tuercen o condicionan nuestra libertad, aspirando a la máxima realización de la bondad a pesar de la ceguera y la hipocresía humanas.

Jesús sabe, además, que la marcha hacia ese otro mundo es un ascenso lento y difícil, y su entrada una «puerta estrecha». Por eso anuncia que el amor al ser humano consiste en posibilitarle y hacerle grato el ascenso, y no simplemente en transigir con el descenso: porque esa con-descendencia no conseguirá más que hacer más larga la necesaria ascensión (¡sabía palabra castellana, la de «con-descender»!).

Por eso avisaba el Nazareno - como vimos en la Primera Parte - que los seres humanos nos enroscamos en la mentira; y afirmaba, paradójicamente, que quien busca asegurar su vida la pierde, y quien la entrega la gana. Por eso también, Jesús espera con paciente realismo, sin desesperar por la dura constatación de tanta siembra perdida: porque sabe que las pepitas de oro humano son de mucha más calidad y valor que el barro inacabable en que aparecen envueltas.

En todo ello, Jesús aparece en continuidad con una convicción de todo el Primer Testamento: que la acción de Dios suele comenzar *desde lo poco, lo pequeño, lo residual*, para, desde esa poquedad, fermentar toda la masa. Esta función representativa la tienen primero los diez justos de Sodoma; la tiene después el pequeño pueblo de Dios; la tiene «el resto» que permanece fiel cuando la traición del pueblo; y la tiene de manera definitiva Jesucristo, el «uno solo por el que llegó la salvación a todos» (Rm 5,17-19). Por eso, como escribió con tino J. Ratzinger:

«[Dios] utiliza a los pocos casi como el punto de apoyo de Arquímedes..., como palanca con que atraer a todos a sí... A los pocos que constituyen la Iglesia se les ha encomendado —en prosecución de la misión de Cristo— *la representación de los muchos*. Y la salvación de unos y otros acontece únicamente en esa mutua coordinación..., bajo la gran representación de Jesucristo, que los abarca a todos... [Por eso] la incredulidad de muchos debe ser para el cristiano *el más fuerte aguijón para una fe más llena, al sentirse incluido en la función representativa de Jesucristo*, de quien depende la salvación del mundo y no sólo la de los cristianos»<sup>1</sup>.

## 2. La comunidad que brota de Jesús

El grupo de seguidores y creyentes en Jesús se autodenominó enseguida con el mismo vocablo que los seguidores de la primera llamada de Dios a Abrahán y a Moisés: se autodenominó «*pueblo de Dios*», ahora *nuevo pueblo de Dios*, en continuidad con el primero. Y ese pueblo será verdaderamente «de Dios» si aparece en la historia como «luz para todas las gentes» (Is 42,6) y como señal que anuncia salvación.

A ese pueblo nuevo de Dios le llamamos nosotros «Iglesia» (en seguida diremos por qué). Y la sola mención de la Iglesia en este contexto marca ya su tarea y la dirección por la que han de discurrir nuestras reflexiones: la Iglesia como signo o «*sacramento del otro mundo posible*» anunciado por Jesús (cf. LG 1,1). Lo cual, en el contexto de esta obra y en la hora actual de nuestra historia, implica también que «otra Iglesia es posible».

«Otra», porque desde la primera llamada de Dios los llamados han experimentado y confesado que no son una raza de selectos, sino que son un «pueblo de dura cerviz» que demasiadas veces merece el calificativo de «no-pueblo» (o de «no-Iglesia»); pero también que, pese a ello, Dios los sigue manteniendo como sujetos de la llamada y de la misión, porque el amor de Dios no se cansa, porque busca humildemente a la amada infiel y porque sus dones «no tienen vuelta atrás» (Rm 11,29).

Si en esta Segunda Parte hemos de reflexionar sobre esa otra Iglesia posible, deberemos hacerlo en contraposición con toda la vejez humana que anida también en la Iglesia. Por eso nuestras reflexiones tendrán un marcado carácter de comparación. Desde sus comienzos, la Iglesia ha sabido y ha dicho de sí misma que era «la siempre necesitada de reforma»: reforma hacia una comunión cada vez mayor y un egoísmo cada vez menor, tanto personal como estructural; porque sólo esta orientación irá convirtiéndola, poco a poco, en pequeña señal de novedad, liberándola de esa inercia del pecado que tiende a convertir al pueblo de Dios en un «imperio» religioso superior a los demás, o en una sociedad perfecta por encima de todas las otras.

<sup>1</sup> *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, pp. 369-371.

La entraña de esa otra Iglesia posible gira, como ya se ha visto, en torno a estas dos ideas: *sacramento* y *comunidad*. La comunión (que puede expresarse de mil formas) constituye el anhelo último de todos los seres humanos, y por eso es una buena concreción de la palabra «salvación». Mientras que el sacramento, además de significar «señal eficaz», entronca con toda una reflexión teológica de la tradición que distinguía en todo sacramento un «*opus operatum*» (algo que está siempre ahí, aunque vayan mal las cosas, pues es independiente de quienes lo celebran) y un «*opus operantis*»: lo que se pide a los actores para la plenitud de cualquier acción sacramental. Así, el mismo Vaticano II, tras haber declarado que la Iglesia es «sacramento de salvación», añade que «ha sido enviada por Dios a las gentes *para ser* sacramento de salvación» (AG 1). Dicho con otras palabras: el ser sacramento exige no sólo serlo, sino también parecerlo.

Por tanto, *la comunidad de seguidores y creyentes en Jesús está obligada a ser señal de salvación y de comunión*. Y sólo «va bien» si manifiesta y realiza eso, no si su organización es fuerte, o si los medios hablan bien de ella, o si se entiende hábilmente con los poderes de este mundo o consigue grandes plataformas ante la opinión pública (tantas veces desaprovechadas después, por lo poco que tienen que decir algunos eclesiásticos)... La realización de la esencia sacramental de la Iglesia no reside en esas apoyaturas exteriores, sino en la vida misma de la comunidad creyente, como enseñó muy bien la Asamblea del episcopado latinoamericano en Puebla: «la Iglesia evangelizará, *en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida*» (n. 272).

Presentaremos esa otra Iglesia posible mediante una comparación entre dos modos de Iglesia muy presentes hoy: la Iglesia-señal («sacramento») y la Iglesia-sociedad de servicios religiosos (primariamente de carácter cívico).

Para una sociedad de servicios religiosos, todas las apoyaturas que acabo de citar son lo más importante, y el eclesiocentrismo queda justificado; mientras que en una «comunidad-signo» no es así. De acuerdo con lo que acabo de decir, podríamos denominar a esas dos iglesias de esta otra manera: la Iglesia concebida como comunión y la que se quiere concebir como «sociedad perfecta». Pero, para entendernos mejor, vamos a llamarlas: Iglesia *de la fe* e Iglesia *de la seguridad*. Entendiendo la palabra «fe» no en su sen-

tido doctrinal (que implicaría una acusación de heterodoxia a los otros), sino en el sentido bíblico que «sustancia las cosas futuras que no se ven», fijos los ojos en Jesucristo (cf. Heb 11,1 y 12,2), y por eso consigue mantenerse en pie cuando la salida de Egipto la conduce al desierto o cuando la tempestad amenaza y nos asusta la posibilidad de estar caminando sobre las aguas y a punto de hundirnos. Esa actitud que tanta falta le ha hecho a la Iglesia posterior al Vaticano II y la ha llevado, sin pudor alguno, a buscar «los ajos y cebollas del Egipto» preconiliar. Esa es la Iglesia de la seguridad.

Y esta Iglesia de la seguridad no puede aportar nada al género humano, porque, según el Vaticano II, «todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana en este tiempo de peregrinación por la tierra *deriva del hecho de que la Iglesia es sacramento universal de salvación*» (GS 45). Salvación que el mismo Concilio describe con la categoría de «comunión», identificando sacramento de salvación con sacramento de comunión (Cf. LG 1). Por eso la Iglesia de la seguridad nunca podrá ser misionera: sólo llegará a ser proselitista. La Iglesia de la fe es la que con convicción, pero también con modestia y respeto, tratará de cumplir esa dimensión esencial de la Iglesia que consiste en anunciar la mejor Buena Noticia.

Hace ya tiempo, comparé la misión de la Iglesia con la imagen de las dos manos (de Dios y de Adán), tomada del célebre fresco de Miguel Ángel sobre la creación del hombre. La Iglesia está llamada a ser esa «mano» que se acerca al hombre y le hace ser hombre. Y esa mano que se acerca, aunque tenga forma humana, resulta ser la mano misma de Dios. Éste me parece ser el mensaje de la pintura de Miguel Ángel: que ese «encuentro de dos manos», que es el que nos hace ser y crecer como hombres y mujeres (en la amistad, la fraternidad, la maternidad o el amor: en la comunión), resulta ser el encuentro de «la mano de Dios» (el Espíritu de Dios, como sugería Jesús) con esa otra mano que demanda crecer y que, al crecer, se «cristifica». Incluso esta otra mano que recibe resulta ser también mano anónima de Cristo, el Don exterior de Dios, a quien se hace todo cuanto de bien hacemos al ser humano (cf. Mt 25,31ss).

El encuentro de las dos manos es siempre una realidad sacramental. Y la Iglesia resulta ser la porción del mundo en que se actúa esa sacramentalidad anónima de lo real: se actúa porque se hace consciente, pero, sobre todo, porque se convierte en norma de

conducta: «el camino de la Iglesia es el hombre», según la enseñanza esplendorosa de Juan Pablo II (RH 14). Esta es la mejor plasmación de lo que significa la Iglesia de la fe. Mientras que para la Iglesia de la seguridad sucede al revés: el camino del hombre es... la Iglesia.

Y otra aclaración, para completar la exégesis de la pintura de Miguel Ángel: he dicho que la mano anónima de Dios se acerca para ayudar al hombre *a ser hombre*. No he querido decir (al menos no necesariamente) «para hacerlo cristiano o prosélito» ni «para someterlo a la Iglesia». Y conviene subrayar que no se comete con esta afirmación ningún reduccionismo. Simplemente, se subraya que hoy sólo podrá evangelizar aquel que (más allá de la esclavitud paulina de la Ley) haya hecho la profunda experiencia de la fuerza humanizadora del Evangelio. Ahí, en esa experiencia, radica el intrínsculo de la frase tan citada de K. Rahner: que el cristiano del siglo XXI sólo podría serlo si, de algún modo, era un «místico». Y aquí me temo también que radica la gran diferencia entre los Apóstoles antiguos y algunos de sus sucesores de hoy.

### 3. La crisis actual de la Iglesia

Esa dolorosa y prometedoras realidad de las dos iglesias me parece que da razón de la rapidísima evolución que sufrió la visión de la Iglesia a lo largo del siglo pasado. Al comienzo del siglo, Guardini se atrevía a profetizar que el siglo XX se caracterizaría por «un despertar de la Iglesia en las almas»<sup>2</sup>. Hacia la mitad del siglo (1947), aquella figura señera que fue el cardenal Suhard, de París, planteaba en una carta pastoral el dilema entre «resurgimiento u ocaso de la Iglesia». Y la segunda mitad de la centuria se movió desde los momentos de Juan XXIII y el Vaticano II —en los que la Iglesia alcanzó una de las cotas más altas de credibilidad y significatividad de su historia— hasta las últimas décadas y el comienzo del nuevo siglo, cuando Metz calificó los sentimientos que inspira la Iglesia como «una caricatura de aquella compasión que se tiene con los

2. En la obra *Vom Sinn der Kirche* (El sentido de la Iglesia), que ha tenido posteriormente varias ediciones, pero cuya primera edición es de 1922.

moribundos»<sup>3</sup>. Que algo de verdad debe de haber en diagnóstico tan duro lo muestran estas palabras de Juan Pablo II: «El gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza es hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión»<sup>4</sup>: decir que se trata de un desafío y de algo que hay que hacer implica un reconocimiento de que las cosas hoy no son así y que, por tanto, el proyecto eclesial del Vaticano II no se ha cumplido.

Esta curiosa evolución histórica parece tener que ver con los dos esbozos de Iglesia presentados: el que se atisbó cuando el Vaticano II (al que parecen aludir las citadas palabras del papa Wojtila) y el proyecto de restauración eclesial y regreso al Egipto preconciliar. En este segundo caso, «habrá que volver al catolicismo de hace cincuenta años», como proclamó no hace mucho un conocido obispo español (según testimonio que recibí de un hermano suyo allí presente). En el primer caso, el llamado «despertar de la Iglesia en las almas» significaba un descubrimiento del carácter intrínsecamente comunitario de la fe cristiana. Y lo que ha ocurrido es que ese afán de comunión no ha encontrado caminos en la configuración actual de la institución eclesiástica.

Dicho ahora en rápida síntesis: *la Iglesia del Vaticano II prefiere definirse como un «sacramento» o señal, más que como una institución; se define también como una comunión, más que como una sociedad perfecta; y se considera servidora del Reino de Dios, y no su poseedora ni expendedora de entradas para el reino de los cielos.*

De esta triple forma de definirse derivan todas las contraposiciones que vamos a hacer. Y creo que es posible estructurar la comparación entre esas dos eclesiologías en torno a la tríada clásica con que suele describirse a la Iglesia: Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Morada (o templo) del Espíritu. El pueblo es una realidad de nuestra vida cotidiana elegida por Dios, como lo es la «materia» de todos los sacramentos (agua, pan, aceite, manos impuestas...). Pero esa realidad sociológica, por su íntima vinculación a Cristo, queda «incorporada» a Cristo como la cabeza de la que se convierte en

3. Citado por H. FRIES en *Mysterium Salutis* IV/1, p. 290, quien remite a *Reform und Gegenreformation heute*, y comenta así: «El despertar de la Iglesia en las almas ha cedido su puesto a un morir de la Iglesia en los hombres, en la sociedad y en la opinión pública».

4. *Novo millennio ineunte*, 43.

cuerpo. Y, por esta vinculación intrínseca, lleva dentro siempre la levadura o el fermento de esa utopía que es, a la vez, un espíritu de amor y de verdad, de justicia y libertad, de paz y de vida, un espíritu de renovación total y constante: en definitiva, el Espíritu Santo de Dios.

Con esta introducción estamos preparados para la comparación anunciada como materia de esta Segunda Parte. El dilema que ha sugerido esta introducción se irá reflejando en cada uno de los tres calificativos (pueblo, cuerpo, templo) a que acabamos de aludir.

Sólo queda añadir que a lo largo de los tres capítulos siguientes mantendré continuada la enumeración de los (quince) puntos de comparación entre ambas iglesias, dado que la asignación de un punto a uno u otro capítulo es en buena parte arbitraria.

## LA IGLESIA-PUEBLO: ¿DE DIOS O INFIEL?

Todo don de Dios es a la vez una tarea del hombre: el pueblo elegido puede llegar a convertirse en no-pueblo si es infiel a la elección de Dios (cf. Oseas 1,9). Y esa misma tarea de «llegar a ser lo que ya es» afecta al *nuevo* pueblo de Dios.

### 1. ¿Pueblo verdadero o mera institución?

En una obra reciente y muy recomendable, señala Pedro Trigo que la lucha por la libertad de la institución eclesial frente a las estructuras políticas tuvo que pagar un precio «cristianamente injustificable» y que «consistió en la identificación de la Iglesia con la institución eclesial». Y apunta como tarea urgente superar esa reducción y «desandar el camino hacia la Iglesia pueblo de Dios, que se reúne en comunidades y a cuyo servicio están los elementos institucionales»<sup>1</sup>. En esta misma línea apuntan algunas de las reflexiones que siguen en este apartado.

*1.1.* Para la Iglesia de la fe, su autodesignación como «pueblo» es la primaria y más importante, pues es la que mejor cuadra con la antigua descripción de la Iglesia como congregación de los que han sido fieles a la llamada («*congregatio fidelium*») y es, además, el

1. *El cristianismo como comunidad de comunidades*, Convivium Press, Caracas 2008, pp. 38 y 29.

presupuesto para que la Iglesia pueda ser Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. Es también el título que dio J. Ratzinger a una de sus mejores obras (*El nuevo pueblo de Dios*). Y fue, además, la definición preferida por el Vaticano II, haciendo comenzar con ella la Constitución *Lumen Gentium* (LG) para declarar el misterio de la Iglesia: éste es el misterio de *la profunda vinculación y sensación de mutua pertenencia que crea la fe* entre todos los que la abrazan y que los une con un lazo superior a cualquier otro vínculo de raza, lengua o tierra compartidas. La fe compartida crea una hermandad tan grande que la comunidad de ahí resultante ya no es un pueblo cualquiera, sino un pueblo *de Dios*.

Para dar este paso, como es ya sabido, la asamblea conciliar del Vaticano II cambió el orden de los capítulos 2 y 3 del esquema presentado por la curia romana, el cual respondía a la mentalidad de la seguridad: el misterio de la Iglesia (de que habla el cap. 1) era el poder sagrado (cap. 2), y luego aparecía el pueblo como la materia necesaria sobre la que ejercer ese poder sacro (cap. 3). Pero el Concilio cambió ese orden: el misterio de la Iglesia es, sencillamente, el misterio de ese pueblo de Dios, en el que Él muestra su voluntad de no salvar individualmente y en el que se pone de relieve la intensa capacidad de comunión que crea la llamada a la fe. Éste es el segundo capítulo de la Constitución sobre la Iglesia. Y *sólo después de nacido el pueblo*, brotan de la Iglesia unos ministerios necesarios para servirlo.

1.2. En cambio, para la que hemos llamado «Iglesia de la seguridad» la noción de «pueblo de Dios» queda desacreditada como si fuera un «reduccionismo sociológico». El pueblo es menos importante que la jerarquía, de la que se presupone tácitamente que constituye la verdadera Iglesia, hasta llegar a la herejía de Egidio Romano, para quien la Iglesia es simplemente el papa: «*papa qui potest dici ecclesias*»<sup>2</sup>.

2. En el libro III del *De ecclesiastica potestate*. El argumento de Egidio es que «el que ocupa la cima puede ser tenido por el todo»; una visión que depende mucho de Bonifacio VIII y que pretende fundamentar la tesis de que «el papa es señor (*dominus*) de todos los bienes temporales» (II, 4). Vale la pena comparar esta concepción con lo dicho sobre Jesús y la autoridad en el capítulo 3. Y no deja de sorprender que esta auténtica herejía no haya sido nunca condenada por el magisterio eclesiástico.

La acusación de reduccionismo sociológico no deja de ser extraña, puesto que explícitamente se nombra a Dios en esa definición. Igual podría decirse que la noción de «cuerpo de Cristo» comete otro reduccionismo biológico... Probablemente, lo que se teme al hacer esta acusación es el fuerte acento en la comunión y la igualdad que sugiere la noción de «pueblo» y que choca con las pretensiones verticales de la Iglesia de la seguridad, la cual comparte la tesis de los tradicionalistas franceses del siglo XIX: «hay que sustituir la autoridad de la evidencia por la evidencia de la autoridad».

Pero este temor, por comprensible que sea desde una óptica «realista», desvincula a la Iglesia de su primer significado etimológico. El término griego *ekklesia* traduce la designación que se dio al pueblo de Israel en sus asambleas durante el trayecto por el desierto: *kahal Yahvé*: asamblea de Dios. Desvinculado de esos orígenes históricos, el término «Iglesia» se convierte en una palabra sin analogías lingüísticas, sobre la que se pueden proyectar, sin demasiado rigor, significados sacros o numinosos.

En resumen, pues, *el verdadero misterio de la Iglesia no es el misterio del poder sagrado, sino el de la comunión* entre iguales que trata de reflejar la comunión de las personas divinas en la Trinidad<sup>3</sup>. Por eso la Iglesia de la seguridad tiene el peligro de incurrir en la misma infidelidad del pueblo de Israel cuando pide al profeta: «danos un rey como tienen todas las naciones» (I Sam 8,4), rompiendo así el carácter igualitario que hacía a aquel pueblo «luz para las gentes». Esa decisión suele traer esplendores davídicos a corto plazo, pues el poder, a la corta, es más eficaz que la búsqueda de comunión; pero, a la larga, lleva implícito el germen de la división y de la ruina del pueblo.

Para volver de la teología a la dura realidad, es preciso reconocer que no es fácil reformar a la Iglesia en este sentido. La mayoría de sus miembros están demasiado acostumbrados a –y socializados en– la idea de ser meros consumidores de servicios religiosos y prefieren reducirse a eso antes que asumir su responsabilidad eclesial.

3. «Una muchedumbre reunida *por la unidad* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», escribe LG 4; y cita a san Ambrosio, san Agustín y san Juan Damasceno, declarando el misterio de la Iglesia como designio del Padre, misión del Hijo y misión del Espíritu, para aludir finalmente al Reino de Dios (LG 2-5).

por pequeña que sea. Por esta falta de habituación, los intentos asamblearios (en el mejor sentido del término) no acaban de funcionar en mil esfuerzos de consejos parroquiales o de presbiterios diocesanos. Habrá que contar, pues, con esta lentitud del tiempo y del acostumbramiento, recordando que lo importante no es a qué meta se ha llegado, sino en qué dirección se intenta caminar.

Pero, si es verdad lo descrito en este apartado, nos vemos llevados necesariamente al segundo.

## 2. ¿Eclesiología o jerarcología?

**2.1.** Lo que más directamente se opone a la iglesia «pueblo de Dios» es la identificación entre la Iglesia y la jerarquía sola. Esta identificación es en sí misma una proposición herética, contraria a algo muy esencial en la fe cristiana. Esa herejía tiene en parte disculpa y puede ser comprendida desde una tendencia casi imparable del lenguaje humano, que tiende a identificar los colectivos con sus autoridades o, al menos, con sus representantes autorizados. «La iglesia son los curas», suele decir la gente con la mejor buena fe. También en los años pasados nos cansamos de oír frases como «España enviará tropas a Irak», «España se retira de Irak»... En ambos casos, el sujeto gramatical es el mismo y, sin embargo, aparece como sujeto de proposiciones *opuestas*. La clave de la contradicción está simplemente en la ambigüedad con que se designa al sujeto: en el primer caso se trataba de un determinado presidente del gobierno y, en el segundo, de otro presidente distinto. Sociológicamente hablando, se podrá añadir que en el segundo caso la expresión resultaba más exacta, puesto que una mayoría del pueblo español deseaba esa retirada. Pero este tipo de apreciaciones no importan ahora: he querido resaltar sólo la inevitable ambigüedad inherente a todo lenguaje en este campo de los sujetos colectivos.

Sin embargo, un instinto creyente y un afán de fidelidad deberían haber llevado a la Iglesia de Dios a ser más cuidadosa en este punto. Hace cosa de siglo y medio, el gran eclesiólogo de Tübingen que fue J.A. Möhler ya había denunciado este error al ridiculizar así a la eclesiología vigente en su época: «Dios creó la jerarquía, y con eso la Iglesia ya tiene más que suficiente hasta el fin del mundo»<sup>4</sup>. Por eso Congar calificó críticamente los tratados sobre la Iglesia de

los siglos anteriores, tildándolos de mera «jerarcología», en lugar de ser auténticas *eclesiologías*<sup>5</sup>.

Teológicamente, hay algo decisivo en este punto, que se relaciona con la vinculación que hace el Vaticano II entre Iglesia y Trinidad: si, como decíamos en el epígrafe anterior, la Iglesia es, antes que nada, el pueblo de Dios, y si Dios es «comunidad infinita», parece evidente que la reflexión sobre la Iglesia no puede agotarse en un esfuerzo por justificar y magnificar los poderes de la llamada «jerarquía». Si tomamos en serio la definición dada por el Vaticano II, la *eclesiología* sólo puede ser un tratado sobre la comunión entre todos los creyentes y seguidores de Cristo. Quizá no es casual que el Credo alinee la mención de la Iglesia con «la comunión de los santos». Esa reflexión sobre la comunión deberá prolongarse con lo que la Palabra de Dios y la vida misma de la Iglesia enseñan para estructurar y salvaguardar esa comunión.

La misma palabra «jerarquía» (= poder sagrado) está totalmente ausente del Nuevo Testamento, y sólo entra en el lenguaje hacia el siglo V, desde el platonismo de Dionisio, el llamado «areopagita»<sup>6</sup>. Por eso, sólo desde una recuperación del significado de la palabra «Iglesia» podrá llevarse a cabo una auténtica *teología* de la Iglesia como comunión, en la línea y en el camino reabiertos por el Vaticano II. Ahí reside la gran importancia de esta recuperación, aún a medio hacer.

**2.2.** En cambio, en la Iglesia de la seguridad, el término «la Iglesia» sufre un corrimiento semántico y pasa a designar únicamente a la autoridad eclesiástica y, a veces, exclusivamente al papa, según la frase de Egidio Romano antes citada. Y lo importante es que esta reducción no se limita a «tolerar» un desvío sociológico del len-

4. Citado por M. KEHL, *La Iglesia*, Salamanca 1996, p. 71, nota 22. Mehl remite a *Theologische Quartalschrift* 5 (1823), 497. Al parecer, se trata de la recensión de un libro.

5. Por ejemplo, en *Ministères et communion*, p. 10.

6. Por confusión con el Dionisio de que hablan los Hechos de los Apóstoles (17,34). El «Pseudodionisio» fue un místico indudable, aunque muy lastreado por el platonismo y ajeno, por tanto, a las cosas de la tierra. En él la palabra «jerarquía» apunta mucho más al orden *metafísico* de los seres que a la convivencia humana. Y quiere que ese orden se repita en todos los niveles, sin percibir el cambio cualitativo que se da en la evolución con la aparición del ser humano, «imagen y semejanza de Dios».

guaje, típico de quienes están fuera y no conocen a la Iglesia, sino que se hace desde dentro mismo de ella. Y no sólo en la época medieval de Egidio Romano: «la Iglesia y el papa son *una misma cosa*», escribía aquel grupo mafioso de denuncias anónimas que se llamó *La Sapinière* («El Abetal») y que fue subvencionado por el mismo Pío X<sup>7</sup>.

Así, esta concepción habla de «amor a la Iglesia», «obediencia a la Iglesia», «sentido eclesial», «comunidad»... como modos de blindar al Vaticano y a la curia romana frente a toda posible crítica o disidencia interna, aun a costa de anular la opinión pública en la Iglesia que reivindicó decididamente Pío XII, tachando su ausencia en la Iglesia de enfermedad, como recordaremos más adelante. Lo de «enfermedad» puede sonar a palabra dura y fuerte. Pero su explicación se percibe desde una sencilla consideración de lo que supone para cualquier autoridad absorber y suplantar al todo al que debería servir. Esas consecuencias se reflejan bien en este breve análisis de John McKenzie:

«La superestimación de la autoridad está íntimamente relacionada con la pérdida del prestigio [de la Iglesia] que analizábamos en el capítulo anterior... La supervaloración crea, tanto en la jerarquía como en los demás miembros, una idea exagerada de su competencia; y, al no poder mantenerse a esta altura, se desacredita. Tales exageraciones son especialmente perjudiciales para la autoridad de la Iglesia. Como diría Pablo (Rm 12,13), la autoridad se sobreestima más de lo debido, alejándose del juicio sobrio. Un falso ideal de la competencia de la autoridad se forma en la mente de los miembros de la Iglesia, y éstos quedan desilusionados al comprobar que la autoridad —como es natural que ocurra— no llega a realizar este ideal»<sup>8</sup>.

7. «L'Église et le Pape c'est tout un»: *La Vigie*, 05-12-1910. «El Vigía» era el título de un semanario de estos integristas. Remito a *Memoria de Jesús, memoria del pueblo*, Santander 1984, pp. 155ss: un estudio sobre *La Sapinière* que vale la pena releer hoy, porque la teología de aquellos hombres perdura aunque se hayan suavizado algo sus procedimientos. Y no parece que a los defensores de la ortodoxia les preocupe demasiado esta auténtica herejía.

8. *La autoridad en la Iglesia*. Bilbao 1968, pp. 129-130.

Será difícil negar que el proceso ahí descrito explica buena parte de la crisis en que se ve metida la Iglesia de hoy. Y, como siempre, lo peor es que ese texto tiene ya casi cincuenta años. Este corrimiento del lenguaje, que no dudo en calificar de herético, no es un mero desliz verbal, comprensible e inevitable, sino que da pie a infinidad de reivindicaciones prácticas. Y si he hablado de lenguaje herético, es porque, en este punto al menos, la Iglesia de la seguridad no puede ser «imagen de la Trinidad»: más bien presupone una especie de «arrianismo eclesiológico» que niega la absoluta igualdad y reciprocidad de las personas en la Trinidad de Dios.

Pero todo tiene su reverso, y sería un simplismo tranquilizador reducir las culpas a un único personaje o estamento. La sobrestima de la autoridad suele estar muy relacionada con la irresponsabilidad o la comodidad de los súbditos. La Iglesia sólo dejará de ser una «jerarcología» cuando el pueblo de Dios se tome en serio su responsabilidad eclesial, por más que a nivel individual ésta pueda ser desechada —con una expresión ya célebre de Pascal— como «*quantité négligeable*». Lo cual nos lleva a un nuevo apartado.

### 3. Responsabilidad de los laicos

3.1. En una magna obra del siglo XIX (*Kirchenlexikon* o diccionario de la Iglesia), en el tomo VIII aparecía la palabra «laicos», y el diccionario se limitaba a decir: «véase “Clero”». En reacción contra esa mentalidad, el siglo XX fue anunciado también en más de una ocasión como «el siglo de los laicos» en la Iglesia. Yves Congar fue en este punto un precursor, como en tantos otros campos (reforma de la Iglesia, ecumenismo, colegialidad...)<sup>9</sup>. También el Vaticano II intentó abrir caminos en esta dirección y, aunque no consiguiera aquí una de sus mejores enseñanzas, fue el primer concilio que habló de los laicos y tuvo la intuición de titular su Decreto sobre el laicado como «*Apostolado del Pueblo de Dios*»<sup>10</sup>. Así vinculaba a todos los cristianos con la característica más esencial de la Iglesia, que es la evangelización; y vinculaba también la fe perso-

9. Cf. *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961.

10. El Decreto se titula *Apostolicam actuositatem populi Dei*.

nal con la llamada a una misión, que le es intrínseca. El decreto conciliar señaló además, como campos privilegiados para la fe y la tarea del pueblo de Dios, no sólo el personal y el familiar, sino también el orden social nacional e internacional (nn. 13-14), en colaboración incluso con los no cristianos (n. 27), e insistió en la necesaria formación para esa tarea (nn. 28ss). En la misma dirección apuntaba, en otros textos del Concilio, la recuperación de un dato bien tradicional, como es el «*sensus fidelium*» (o el modo en que los fieles sienten la fe), por más que se trate de una evocación demasiado vaga.

Indudablemente, se formula aquí uno de los caminos más necesarios para el futuro de la Iglesia y que de ningún modo implica, como se acusa desde la otra postura, una iglesia «paralela». Algún rasgo que hoy resulta prometedor y novedoso, como la presencia de laicos (ellos y ellas) en el campo de la teología, parece un fruto claro de toda aquella siembra: los laicos son verdaderamente «*sujetos*» de la Iglesia.

3.2. Pero hoy da la sensación de que la autoridad eclesiástica siente temor hacia los laicos, a los que sólo se permite ser meros peones de segunda fila<sup>11</sup>. Esta otra concepción de la Iglesia parece reflejada en la frase de J.A. Möhler citada en el apartado anterior (nota 4) o en la opinión de Pío X, para quien el laico no tenía en la Iglesia más derechos que los de «obedecer y pagar».

Naturalmente, este modo de ver resulta más seguro y más tranquilizador. Pero, inevitablemente, el miedo tiende a excluir aquello que se teme. Y esa exclusión provoca en el pueblo de Dios un sentimiento de no-pertenencia, sin el cual difícilmente puede darse el sentido de responsabilidad, porque el hombre de las sociedades modernas sólo alimenta *sentimientos de pertenencia* allí donde goza de *experiencias de participación*.

11. Una prueba de ese temor es la pretensión de negar la comunión a políticos cristianos porque no votan de acuerdo con los deseos del episcopado en una determinada ley que no trata de *enseñanzas morales*, sino de disposiciones *penales* que ya no entran en la responsabilidad episcopal (y eso sin esperar a que la ley fuera discutida y cerrada tras el debate parlamentario). Por muy formado que pueda estar, parece que el político no tenga más conciencia que la que le conviene al obispo.

Esta situación ha acabado llevando a muchos miembros del pueblo de Dios a una desconexión respecto de sus responsabilidades eclesiales que, en unos casos, significa una desvinculación táctica, y en otros una retirada a la figura de ser en la Iglesia meros «consumidores de servicios religiosos», lo cual constituye la tentación de comodidad más típica del cristiano<sup>12</sup>. Pero da la sensación de que esta figura del consumidor religioso es la preferida por la que hemos denominado «Iglesia de la seguridad». Así, se ha llegado incluso a negar el derecho del pueblo de Dios al mayor don del Señor, que es la celebración eucarística: si este derecho ha de poner en cuestión la obligatoriedad del celibato ministerial, se preferirá negar tal derecho (no ya práctica, sino teóricamente) con el débil argumento de que la eucaristía es un regalo de Dios. ¡Extraño regalo que sólo es para unos privilegiados y que contradice así la pretensión universalista y «*kat-hólica*» típica de todo obrar de Dios!

En cualquier caso, esta otra postura llegará a reconocer una cierta participación a algunos laicos «*probados y de confianza*», pero sólo como peones de la jerarquía. Y esa confianza no derivará tanto de su comunión *con la fe* de la Iglesia, sino de su identificación *con la política de la institución* eclesial. Un doloroso ejemplo al respecto lo constituyen las pasadas y criminales dictaduras sudamericanas, donde aparecieron cristianos muy creyentes en lucha por los derechos humanos que se arriesgaron no sólo a perder su profesión, sino incluso a padecer la tortura y perder la vida; pero aparecieron también sedicentes católicos apoyando (o simplemente ejerciendo) aquella inmoralidad dictatorial. Naturalmente, los primeros crearon muchos e inevitables problemas a la autoridad eclesiástica, mientras que los segundos no ocasionaban ningún conflicto. Pero hoy es muy triste para un católico recordar dónde y cómo estuvo situada la autoridad eclesiástica.

Hasta ahí puede llegar lo que está en juego en esta responsabilidad de los laicos. Pero, por más que hablemos del pueblo de Dios como definición fundamental de la Iglesia, todo pueblo necesita una estructura y unos servicios; lo cual nos lleva a un nuevo apartado.

12. Queda para reflexionar en otro momento la serie de consecuencias negativas que esta mentalidad de mero «consumidor religioso» ha acabado produciendo en toda la actividad sacramental de la Iglesia: si la Iglesia pierde su fuerza sacramental (de signo eficaz de comunión), también los diversos sacramentos languidecen en su fuerza simbólica y sacramental.

#### 4. Ministerio como verdadero servicio

Dios respeta las leyes de su creación, y esto significa que ningún pueblo y ninguna comunidad pueden funcionar bien sin la existencia de unas tareas de responsabilidad particular sobre ellos. Esto vale también para el pueblo de Dios y es la razón de la necesidad de la autoridad en la Iglesia. Ser pueblo «de Dios» no es un privilegio, sino una llamada a más. Lo que marcará entonces la pertenencia a Dios de ese pueblo es la vigencia que tiene en él la inversión que realiza el evangelio con respecto a la autoridad (cf. Lc 22,24-27) y a la que Jesús daba tanto relieve, como vimos en el capítulo 3. Ello nos lleva a la necesidad de mirar cómo deben ser esos servicios en el pueblo de Dios para que se cumpla el precepto jesuánico: «no sea así entre vosotros...».

4.1. Desde antiguo, la tradición bíblica ha hablado de una «triple potestad» de enseñar, regir y santificar<sup>13</sup>. Lo decisivo –o lo cuestionable– en ese lenguaje no es la palabra «potestad», sino si los tres vocablos que la describen se entienden en su sentido bíblico o en univocidad con el significado mundano (e incluso «religioso») de tales palabras. Vaticano II habló con nitidez de «su autoridad y sacra potestad, de la que usan *únicamente* para edificar a su grey en la verdad y en la santidad, *teniendo en cuenta* que el mayor ha de hacerse como el menor, y el que ocupa el primer puesto como el servidor» (LG 27, con referencia al texto de Lucas antes citado): poder para crear comunidad y para buscar los últimos puestos.

Es, pues, momento de recordar que la palabra «ministerio» (tan desfigurada e invertida hoy por sus resonancias de grandeza política) significa precisamente eso y sólo eso: servicio o, más exactamente, «lugar del menor».

Lo que hace «sacra» esa autoridad no es, pues, el boato ni la dureza, sino lo que sugieren las dos palabras subrayadas en el texto de LG («únicamente para» y «teniendo en cuenta que»), porque la verdad y la santidad son cosas que no pueden nacer como fruto del poder y la imposición, sino sólo de la libertad y la convicción. Por eso, lo único «sacro» en el cristianismo es el amor (cf. 1 Jn 4,8), y todo

13. El Vaticano II mantiene ese lenguaje en LG 20.

lo que no provenga de ahí será sólo una potestad pseudo-sacralizada e idolátrica.

Una buena parte del pueblo de Dios considera que eso no se cumple en la Iglesia de hoy. Y la raíz de esa infidelidad radica, como acabo de sugerir, en una intelección no bíblica de las palabras que definen esa triple potestad: enseñar, regir y santificar, o sus referentes sustantivos: profetas, reyes y sacerdotes. Este malentendido merece un desarrollo algo más amplio.

- a) Comenzando por el último, el ministerio en la Iglesia no debe ser una potestad de carácter cúllico, sino mistagógico: de iniciación en la experiencia creyente. El «culto» no tiene cabida en el cristianismo sino como recuerdo y celebración de que en Jesucristo recibió Dios el único culto posible, el único capaz de «atravesar los cielos» (Heb 8,1). Por eso es Cristo el *único* sacerdote, y esta palabra queda excluida del lenguaje neotestamentario referido a los responsables de la Iglesia, igual que la palabra «jerarquía». Así se cumple lo que enseñaba Jesús evocando al profeta Oseas: «Aprended lo que significa “quiero misericordia y no culto”» (Mt 9,13). Todo lo que engloba el denominado «culto cristiano» existe para la conversión y santificación del creyente, no para halagar o aplacar a Dios, el cual, según el más clásico lenguaje bíblico, «no necesita para nada de todas nuestras ofrendas». El acto de comer, central en la eucaristía, puede poner esto de relieve: la eucaristía no da ningún culto a Dios si no «alimenta» al pueblo creyente.
- b) A su vez, la potestad regia es muy diferente en las monarquías de la tierra y en la tradición bíblica, según la cual la misión de la autoridad consiste en «librar al pobre que clama y al afligido que no tiene protector, apiadarse del humilde e indigente y salvar la vida de sus pobres» (Sal 71). Sólo esta tarea de crear igualdad a partir de los más desiguales y excluidos justificaba para la Biblia la ambigua existencia de la monarquía, como ya dijimos. El término que a veces sustituye al de rey, el de «pastor», resulta hoy para nosotros menos comprensible, pero tiene también un claro significado igualitario, pues no alude propiamente a la «minoría de edad» del rebaño, sino que, al marcar la enorme distancia entre el verdadero Pastor y las ovejas, deja a todas éstas igualadas ante Él, sin que quepa en el rebaño ningun-

na forma de superioridad jerárquica: *el pueblo de Dios tiene servicios, pero no tiene privilegios particulares*. A la vez, la palabra «pastor» pone magníficamente de relieve algo que hoy hemos perdido en las civilizaciones urbanas: las ovejas son *lo más querido* del pastor: él conoce a cada una, y ellas reconocen su voz; y el que ellas vivan mejor es lo que da sentido a la vida y la tarea pastoral. Ambos significados están sugeridos en el cuarto evangelio, cuando llama a Jesús «el buen Pastor» y lo contrapone a los «mercenarios» (Jn 10,11ss).

- c) Finalmente, la potestad de enseñar empalma lógicamente con la mistagogía citada al hablar de la santificación: iniciación en la experiencia creyente, pero que debe ser asentada, consolidada y traducida luego a la vida cotidiana del cristiano. El Nuevo Testamento la describe como «enseñar a guardar» (Mt 28,20) y como capacitación para «dar razón de vuestra esperanza» (1 Pe 3,15). En efecto, la experiencia de fe necesita una fundamentación razonable y una articulación adulta, precisamente porque la grey no es un rebaño de menores de edad.

En la Iglesia del Nuevo Testamento, estos tres poderes no aparecen concentrados en un único sujeto, como ha ocurrido luego a lo largo de la historia de la Iglesia. Pablo presenta una terna de ministerios «puestos por Dios» a cuyos sujetos él denomina «Apóstoles», «Profetas» y «Doctores» (1 Co 13,12), marcando la diferencia entre tres formas de enseñanza: *Apóstoles* son aquellos que tienen la supervisión (*episkopè*) suprema y la responsabilidad de decir una última palabra autorizada, pero que no podrá ser tal si no ha sabido respetar los otros dos carismas. *Profetas* son aquellos sobre quienes «sobreviene el Espíritu de Dios», que sopla donde quiere y que no es propiedad privada de la autoridad; y éstos son verdaderos profetas, no por decir simplemente lo que halaga a la autoridad, sino por poner la voluntad de Dios por delante de la voluntad de los hombres. Finalmente están aquellos (los *Doctores*) que han dedicado su esfuerzo al estudio y la comprensión de la revelación y al lento auscultar el sentido creyente de los fieles: se les podrá llamar «teólogos», si se quiere, pero lo fundamental no es el nombre sino el hecho de que Dios no quiere actuar más que a través del esfuerzo humano. El teólogo no recibe ese nombre para que se le invoque como «doctor» o «profesor», sino para que consolide y robustezca la fe de la Iglesia.

Comentando este texto paulino, una persona tan ponderada como el cardenal A. Dulles llegaba a hablar de una triple forma de sucesión apostólica<sup>14</sup>. Pero, aun cuando prescindieramos ahora de la concentración de las diversas potestades en un solo sujeto (la cual no aparece en el Nuevo Testamento), no puede haber duda alguna de que hay una diferencia entre ese modo paulino de concebirlo y la imagen que da la Iglesia católica de hoy. Lo cual parece llamar a una reforma cuya necesidad entrevió y quiso alumbrar el Vaticano II.

4.2. Era imprescindible extendernos algo más en la primera de las dos eclesiologías que estamos contraponiendo, precisamente porque, paradójicamente, hoy resulta novedosa, y conviene garantizar la rectitud creyente de sus planteamientos. La otra eclesiología es mucho más conocida: al calificar de «servicio» a la autoridad, no pretende convertir el ejercicio de ésta, sino tan sólo su nombre (olvidando que eso ya lo había criticado Jesús en Lc 22). Ese cambio de nombre no proviene del cambio en el modo de ejercicio de la autoridad, sino sólo del cambio de *su finalidad*: ahora, lo que pretende la autoridad es «defender a Dios», que es el más santo de todos los objetivos. Y por eso se le permite lo que sea más útil y eficaz para un fin tan elevado.

Sin necesidad de recurrir a Maquiavelo, es un dato elemental que el poder totalitario resulta mucho más eficaz que la difícil grandeza del Evangelio, con sólo que consiga evadir el clamor de la opinión pública. Esto es algo que ya formularon de mil maneras los ultramontanos del siglo XIX (sobre todo, J. de Maistre) con la citada propuesta de «pasar de la autoridad de la evidencia a la evidencia de la autoridad». Se dirá entonces que lo más grandioso del evangelio (por ejemplo, el «Sermón del Monte») sólo vale para los individuos particulares, pero no para la Iglesia<sup>15</sup>; y se concluirá que la

14. Ver *Concilium* 168 (1981), 248-257. Según este autor, «Jesús mismo como Señor de la Iglesia es, en un sentido singular y preeminente, apóstol de Dios (Heb 3,1), profeta (Mt 21,11) y maestro (Mt 8,19)». Creer que «las rupturas eclesiales son producto habitualmente de una falta de diálogo y corrección mutua entre los tres ministerios que acabamos de analizar... Cualquier intento de uno de los ministerios por absorber o dominar a los otros sólo servirá para agravar los actuales distanciamientos» (pp. 248 y 257).

15. La cita no me la invento, aunque prefiero no dar a conocer a su autor. Y es evidente que a las personas individuales se les puede exigir mucho más que

«jerarquía» (aquí conviene poner un fuerte acento en el carácter *sacral* del poder *por sí mismo*) no está obligada a respetar derechos humanos en el ejercicio de su autoridad, puesto que defiende la verdad de Dios. Pero esa presunta «defensa de Dios» olvida la casi cínica advertencia de Jesús: «llegará un tiempo en que quienes os maten creerán haber un servicio a Dios...» (Jn 16,2).

Las dolorosas consecuencias que esta eclesiología ha tenido a lo largo de la historia del cristianismo ni siquiera merecen ser evocadas: la barbarie de la Inquisición puede ser suavizada desde la observación innegable de que los tiempos y las mentalidades eran otros; pero ello no impide que la sensibilidad evangélica debería haber percibido ya entonces hasta qué punto contrariaba a la voluntad de Dios, como supieron percibirlo Francisco de Asís, Martín Lutero o san Juan de Ávila<sup>16</sup>. La simpatía callada (y a veces no tan callada) de un sector del obispado alemán y de la curia romana hacia el nazismo brotó de la ingenua convicción de que ambos coincidían en el aprecio de la autoridad... Y, finalmente, me permito evocar otra anécdota más reciente: las palabras de J. Moltmann en septiembre de 1990 en el congreso que celebró el 25 aniversario de la revista *Concilium*. El teólogo alemán se limitó a decir que «el Vaticano es el último estado totalitario que queda en Europa». Palabras muy duras, pero que nos obligan a escucharlas y nos ayudan a poner de relieve el contraste de las dos eclesiologías en este punto.

Pero son también palabras que resultan muy próximas al mismo concilio de Trento en su sesión XIII de reforma: «recuerden los

a las instituciones o grupos. Pero eso no significa que éstos deban moverse en dirección contraria a la de las personas, porque también en las estructuras puede enquistarse el pecado. La observación de ese obispo me recuerda la tentación del pueblo de Israel cuando, por afanes de seguridad, pidió a sus profetas una estructura monárquica, como si el señorío de Yahvé tuviera lugar sólo en la vida individual, pero no en la constitución del pueblo. Ya he recordado lo que pasa cuando se cede a estas tentaciones: gran eficacia a corto plazo y desastre a la larga...

16. El primero, con su empeño en ir a dialogar con el Sultán, en lugar de ir a las «cruzadas». El segundo, con la proposición de que «quemar herejes va contra el Espíritu Santo» (proposición que León X condenó). Y el tercero, con la afirmación de que los quemados por la Inquisición no eran herejes, sino mártires, lo que le valió ser procesado por la misma Inquisición... Sobre los papas y la Iglesia anteriores (y contrarios) a la Inquisición, véase el pequeño esbozo que trazo en *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesialístico*, Santander 2006<sup>2</sup>, cap. 10.

obispos que *son pastores y no agresores* («*percussores*»), y ejerzan la autoridad de tal manera que *no dominen sobre sus súbditos*, sino que los amen como hijos y hermanos»<sup>17</sup>. Esto es quizá lo que nos jugamos entre estas dos eclesiologías y los que nos lleva al último apartado de este capítulo.

## 5. La estructura colegial de la Iglesia

La Colegialidad episcopal fue la aportación más decisiva del Vaticano II a la eclesiología, aunque hay que añadir que es una aportación todavía casi del todo inédita y prácticamente sepultada en el nuevo Código de Derecho Canónico. Al «colegio» de los Apóstoles que recibe de Jesús la misión y los poderes le sucede el «colegio» episcopal, y no sólo una persona aislada. Este grupo apostólico tiene su cabeza en Pedro, pero Pedro no es nada sin el colegio apostólico.

Pero esto no lo entienden todos del mismo modo.

5.1. La *colegialidad* es la mejor puesta en acto de la concepción de la Iglesia como comunión. El Vaticano II reconoció la insuficiencia y la analogía del término «colegio», que en el lenguaje habitual puede tener un significado casi exclusivamente jurídico, pero no encontró otra palabra más inteligible. Y es que la colegialidad episcopal se corresponde con el hebreo *kahal*, que, como ya dijimos, designaba al pueblo de Dios y que puede decirse *del acto mismo* de congregarse (cf. por ejemplo, Dt 9,10; Jc 20,2) o *del resultado* de esa reunión: una congregación reunida en un campamento, una asamblea o un pueblo (Dt 23,2; 31,30)<sup>18</sup>. Israel era definido como el *kahal Yahvé*, el pueblo de Dios. Y la Iglesia es el nuevo *kahal Yahvé*, pueblo de Dios en marcha por el desierto de la historia. «Colegialidad», entonces, resulta ser sinónimo de «eclesialidad».

Y aún cabe otra sutil distinción lingüística: el hebreo conoce también la palabra *'edah*, que significa «asamblea» y que suele tener un sentido más puritano que *kahal*: es la asamblea de los justos

17. COED, p. 674.

18. En todos los casos citados, los LXX traducen: la *ekklesia* de Israel, o la *ekklesia* del pueblo de Dios, o la *ekklesia* del Señor.

o la asamblea divina (Ex 12,19; Sal 82,1)<sup>19</sup>. Por eso los LXX suelen traducir esta palabra, no como *laos*, sino como *synagogê*, que tiene resonancias más cúllicas. En cualquier caso, la colegialidad episcopal no alude a una asamblea cúllica o de justos, sino a un pueblo que camina por la historia.

Con la colegialidad, el Vaticano II completaba lo que no pudo tratar su «predecesor» (Vaticano I), debido a la entrada de Garibaldi en Roma y la supresión del concilio: *situar la figura de Pedro como cabeza del colegio apostólico y no como absolutamente desvinculado de éste*. Pero, además de eso, Vaticano II pretendía que la colegialidad episcopal era sólo un primer paso que había que trasladar a todos los estamentos eclesiales, convirtiéndola en un principio estructurador de la Iglesia. Porque la Iglesia es comunión, cabe decir que es ante todo «asamblearia»: no monárquica ni democrática, sino, antes que eso y más que eso, *koinonía*.

Por supuesto que el vocablo «asamblearia» no es hoy políticamente muy correcto, y no faltan razones para ello: el asamblearismo está amenazado, de una parte, por la cantidad de gente que es demasiado perezosa (o demasiado insegura) para atreverse a participar en él y, de otra, por la aparición de liderazgos secretos camuflados que suelen decantar o desviar la asamblea en la dirección propia.

Sin embargo, y pese a estas dificultades demasiado reales, la concepción colegial o asamblearia de la Iglesia-comunión es más evangélica que la otra que expondremos a continuación, aunque también se parezca más a la «puerta estrecha» que a la puerta amplia de que habla el evangelio. Precisamente, la tarea de aquellos que son o actúan como «cabeza» de los organismos colegiales es mantener la comunión conjurando la tentación ya aludida de las manipulaciones y liderazgos ocultos, pero fomentando además la participación y el sentimiento de pertenencia responsable de todos. Dicha tentación no es muy distinta de la que amenaza a los sistemas democráticos, aceptados hoy como la mejor estructura posible de la sociedad, pero que topa con el fenómeno de la abstención: unas veces, por el desinterés de quienes «no saben, no contestan»; otras,

por el orgullo de quienes no soportan que su responsabilidad y su participación sean tan mínimas, y que participarían mucho más si su voto, en lugar de ser «un voto más», fuera un voto privilegiado (por eso el nivel de abstención suele tomarse como índice de la calidad democrática de una sociedad); y otras veces, en fin, por la incapacidad de los actuales líderes políticos para generar entusiasmo, tanto si ello se debe a su falta de talla política como si es producto de la complejidad de las sociedades modernas.

Pero prescindamos de estas dificultades innegables y limitémonos a recordar que nunca se nos dice que el Evangelio sea el camino más fácil; sólo se dice que es el más rico, moralmente hablando. Y esto vale tanto a niveles personales como de grupo.

5.2. Precisamente estas dificultades facilitan la tentación de la seguridad. Caminando sobre las aguas de la comunión, la Iglesia puede sentir muchas veces que se hunde, como Pedro cuando trataba de ir hacia el Señor (Mt 14,30). La tentación será ahora mirar la colegialidad no como una estructura decisiva de la Iglesia, sino como una concesión o un embellecimiento supererogatorio e innecesario. De modo que el recurso a la misma resulta absolutamente libre y arbitrario, dado que para la Iglesia se seguirían mayores males de la manifestación de diversidades a armonizar que del hecho de ignorarlas y no concederles beligerancia. En todo caso, y con cierta hipocresía de cara a la opinión pública, podrá ser útil recurrir a ciertas pantomimas de colegialidad como, por ejemplo, apelar a ella sólo cuando se tiene segura la respuesta deseada; o recabando adhesiones; o solicitando peticiones y premiando las respuestas deseadas. Prácticas de este tipo han sido puestas en juego en temas tan vidriosos como el de la ordenación sacerdotal de la mujer o el del celibato obligatorio para los clérigos. Ello hizo, como ya indiqué, que la colegialidad casi haya desaparecido en el nuevo Código de Derecho Canónico, que debía poner en juego al Concilio.

Todo esto venía ya de una resistencia que se hizo presente en el mismo Concilio y que O. Cullmann comentó de este modo:

«Nos encontramos ante una situación paradójica: en este capítulo [el 3 de LG, que trata de la colegialidad] el dogma del primado papal se menciona más veces que en el texto del Vaticano I de 1870. Con una insistencia que cansa, más

19. En ambos casos, los LXX traducen 'edah por *synagogê*. De todos modos, este uso lingüístico no es constante

bien cómica, cada declaración sobre la colegialidad de los obispos se encuentra doblada con la advertencia de que esta colegialidad no atenta para nada contra la primacía papal... En realidad, sólo se da aquí una yuxtaposición de dos tesis, no una síntesis propiamente dicha»<sup>20</sup>.

Esta paradoja puede percibirse, por ejemplo, en la sospecha que manifiesta cada vez más la curia romana ante las Conferencias episcopales, o en el hecho de que al Sínodo de obispos, que fue la primera institución postconciliar llamada a activar la colegialidad, se le arrebatara no sólo el poder deliberativo, sino incluso la posibilidad de redactar un documento *propio*, como había hecho en sus primeras sesiones; el documento se redacta sólo en Roma, en teoría recogiendo todo lo que han dicho los padres sinodales, pero en la práctica expurgándolo y decantándolo hacia lo que Roma quería que se dijera.

En suma, y para concluir este capítulo, los dos últimos epígrafes me parece que justifican sobradamente el título de Iglesia *de la seguridad* que hemos dado a la segunda de las eclesiologías expuestas. No están muy lejos de otro par de títulos de dos cardenales que se publicaron cuando comenzaban a insinuarse estas dos eclesiologías. El famoso cardenal Ottaviani, que representó la mayor resistencia al cambio durante el Vaticano II, fue autor de una obra titulada *El Baluarte*. A su vez, el cardenal Suhard, arzobispo de París y gran figura de la época, denominó a la obra que trató de llevar a cabo con el nombre de *La Misión*. Creo que los dos términos, «misión» y «baluarte», coinciden bastante con las dos visiones que he intentado presentar.

20. *Vrai et faux oecumenisme*, Neuchâtel 1971, pp. 17-18.

---

**CUERPO DE CRISTO:  
¿REAL O MERAMENTE JURÍDICO?**

---

**P**ARA no salirnos de la terminología del Vaticano II continuaremos destacando que, si la designación de la Iglesia como «pueblo de Dios» que hemos visto hasta ahora tiene que ver con la *comunión*, la de «cuerpo de Cristo», que vamos a intentar exponer, tiene que ver con su carácter de *sacramento*. También aquí es posible detectar dos modos de concebir la Iglesia.

### 6. Sacramento: significatividad de la Iglesia

**6.1.** Aquel gran orador que fue el obispo Bossuet definía a la Iglesia como «Cristo expandido y comunicado»<sup>1</sup>. Hay en esa frase una intuición acertada, aunque ninguna definición de la Iglesia puede ser buena si en ella no entra el Espíritu Santo. Dos siglos más tarde, D. Bonhoeffer hablaba de la Iglesia como «Cristo existente como comunidad»<sup>2</sup>. También se da ahí una intuición válida, aunque la definición del mártir alemán tenga el mismo peligro de «cristomomismo». Igualmente, J.A. Möhler habla de la Iglesia como «amor corporificado»<sup>3</sup>.

Todas estas expresiones pueden emparentarse fácilmente con la paulina de «Cuerpo de Cristo»: el cuerpo es lo que visibiliza a la

---

1. *Oeuvres*, vol. XXXVIII, p. 386.

2. *Sociología de la Iglesia* (en alemán, *Sanctorum communio*), Salamanca 1969.

3. *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus*, § 64.

persona y la comunica, es como un «sacramento» de la persona. Y la tarea de la Iglesia como cuerpo de Cristo es precisamente ese dar visibilidad y comunicar a su Señor. Tan seria es esta analogía que en el primer milenio cristiano se miraba a la Iglesia como el cuerpo *real*, y a la eucaristía como el cuerpo *místico* del Señor: no porque se negara la presencia real eucarística, sino porque el pan y el vino no tienen entidad suficiente para visibilizar a Cristo, mientras que la armonía de una comunidad tiene más capacidad para significar la armonía del Amor. Que más tarde la Iglesia pasase a ser llamada cuerpo «místico» se debió a una pérdida de su significatividad, por lo que se recurrió a esa palabra —«místico»—, bien sonora, pero de un significado enormemente vago<sup>4</sup>.

Llamar a la Iglesia «cuerpo de Cristo» concuerda con la enseñanza tradicional de que el sacramento no es sólo algo visible, sino *significante*. La visibilidad de la Iglesia no es simplemente la de una entidad de grandes dimensiones («como la república de Venecia», decía Bellarmino), porque entonces sería visible ella, pero no transparentaría a Cristo. Es más bien la visibilidad de un *signo* que remite a algo, como el cuerpo remite al misterio de la persona.

Llamar a la Iglesia «cuerpo» no es, pues, aludir a una entidad jurídicamente constituida (como el cuerpo de bomberos, etc.), sino a una entidad *significante* que remite a aquello que significa: al Jesucristo que ella intenta encarnar. La teología del Nuevo Testamento (en san Pablo, sobre todo) percibió esa significatividad en la armonía del cuerpo humano. Y esa referencia la analiza Pablo, como es de sobra sabido, poniendo de relieve el carácter «comunitario» del cuerpo, en el que hay una gran diversidad de miembros y funciones, pero todos conspiran a lo mismo: a la mejor vida de la persona; los miembros más débiles son tratados con más cuidado, los menos honrosos son cubiertos; el dolor de un miembro es dolor de toda la persona, y ningún miembro puede decir a otro que no necesita de él... (1 Co 12, 12ss). Llamar entonces a la Iglesia «cuerpo de Cristo» es decirle que está obligada a hacer visible una comunión real y verdadera, no meramente fingida y proclamada, una comunión en medio de la diversidad y que se perciba por sí misma; la Iglesia está lla-

4. Algo de esta evolución lo expone Y. CONGAR en *Eclesiología desde san Agustín a nuestros días*, Madrid 1976, pp. 29ss y 99-100.

mada a ser algo de eso que modernamente han calificado algunos como «comunidad de contraste» o «comunidad alternativa».

Cuando la Iglesia del Vaticano II eligió llamarse «sacramento de salvación» y localizó esa significatividad del sacramento en la comunión (LG 1), estaba embarcándose en una difícil aventura evangélica: estaba profesando públicamente que aspira a ser escuchada por el mundo, *no mediante la apelación a una autoridad divina extrínseca, sino por lo que ella significa y lo que interpela*. Dicho sencillamente: la Iglesia declara que ella sólo desea ser oída si el mundo encuentra en ella un modelo de comunión en la diversidad. Y si en estas descripciones se hace entrar a la historia (sacramento *histórico* de salvación, cuerpo de Cristo *en la historia*, como gustaba decir Mons. Romero), entonces tenemos el espacio abierto para dar entrada al Espíritu en la reflexión sobre la Iglesia.

Algunos eslóganes que brotaron en el lenguaje eclesialístico inmediatamente después del Vaticano II (como el paso «del anatema al diálogo» o «del bastón a la misericordia»...) recogen o detallan ese paso más radical que pretendió dar el Concilio (y que implica una fe de esas que «mueven montañas»): el paso *del triunfalismo al significado*. La Iglesia optaba por invitar a ver, en lugar de dictaminar o imponer; manifestaba su voluntad de ser «luz de las gentes», en lugar de autoridad sobre las gentes, y su deseo de ser una comunidad que no busca audiencia porque habla triunfalmente de sí misma, sino porque intenta transparentar en su vida la salvación de Dios.

Como tantas supuestas «novedades», esa intuición recogía algo muy tradicional y muy viejo en la autocomprensión de la Iglesia. Ya aludimos a san Pablo y al Nuevo Testamento. Pero incluso el anterior concilio (Vaticano I), que pasa por ser más conservador, había sugerido algo de eso al hablar de la Iglesia como una señal levantada entre los pueblos (*signum levatum in nationibus*). Pero daba por supuesto que esto acontecía de manera casi mecánica<sup>5</sup>, sin pararse a pensar cuántas veces la Iglesia había sido, de hecho, más que una señal, un «escándalo levantado entre los pueblos».

Con la significatividad estamos, por tanto, ante un rasgo decisivo en cualquier reflexión teológica sobre la Iglesia. Un rasgo en el

5. «Por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda clase de bienes» (DH 3.013), decía el Vaticano I con un lenguaje que hoy no suena precisamente a humildad.

que la Iglesia se juega realizar (o traicionar) una de las definiciones neotestamentarias que más ha amado a lo largo de su historia: el ser cuerpo de Cristo. Una tarea que la supera y la remite constantemente a la fe en su Señor y a la ayuda del Espíritu, porque la pasta humana de que está hecha la Iglesia santa es una pasta pecadora, y la Iglesia casta fue llamada también desde los principios (y no al-ternativa, sino simultáneamente) Iglesia prostituta.

**6.2.** Esta dificultad, literalmente vertiginosa, permite comprender mejor lo que piensa la «Iglesia de la seguridad» y que se acerca más a la manera en que concebía la significatividad de la Iglesia el Vaticano I: como algo dado ya para siempre, y no como una tarea.

Por eso, una de las cosas que más molestaron a la facción curial durante el Vaticano II fue la acusación de triunfalismo que (unida a la de juridicismo) hicieron muchos obispos a los textos presentados por la Curia. Acusación que acabó imponiéndose y arrumbando aquellos esquemas previos. Por eso no es de extrañar que la tentación triunfalista rebrote cada vez con más fuerza en esta postura. Esa tentación se convertirá en convicción con sólo que se deje de escuchar al mundo y de «conocer a las ovejas» (como decía Jesús del buen pastor), o se dé por supuesto que toda crítica o toda disensión sólo puede provenir de las fuerzas del infierno.

Esta Iglesia hablará cada vez más de sí misma y de la obediencia que se le debe, y cada vez menos de «los gozos y las esperanzas y dolores de todos los hombres, sobre todo de los más pobres» (GS 1). Cultivará eslóganes fundamentalistas (y casi idólatras) que parecían definitivamente superados (el famoso «*totus tuus*» no es el único ejemplo). Y si la sociedad civil sólo funciona a base de una manipulación cada vez mayor de los individuos, esta Iglesia parece pensar que sólo puede «competir con el mundo» usando las mismas armas que él.

A la larga, esta eclesiología infliere grandes daños a la Iglesia, aunque a corto plazo haya proporcionado a veces tranquilidad y seguridad. Uno de esos daños, que ya evocábamos al hablar del pueblo de Dios, es que la opinión pública desaparece prácticamente del cuerpo de la Iglesia, porque siempre se la mira sólo como disidente o «paralela» respecto de la verdadera Iglesia. Pero esa desaparición, como destacó un texto famoso de Pío XII, revela una enfermedad en el cuerpo de la Iglesia cuya responsabilidad recae princi-

palmente sobre los pastores<sup>6</sup>. Otro daño es el que reflejan estas palabras escritas por el cardenal Tisserand al arzobispo de París en 1940 (en plena guerra mundial) y que podrían repetirse a propósito de otros momentos históricos: «temo que la historia reprochará a la Santa Sede el haber practicado la línea política de la comodidad en su propia y exclusiva ventaja»<sup>7</sup>. Comodidad y ventaja propia es algo de lo que Jesús calificaba como «buscar la propia vida» para acabar perdiéndola.

## 7. ¿Unidad o uniformidad?

**7.1.** Según Vaticano II, el supremo modelo y principio de unidad en la Iglesia es la comunión trinitaria de Padre, Hijo y Espíritu Santo en un solo Dios (cf. UR 2). Es sintomático que eso se diga hablando del ecumenismo y de la *búsqueda de unidad* de los cristianos. De acuerdo con ello, la unidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo implica una unidad pluriforme *de diversidades*, como acabamos de ver al analizar la imagen del cuerpo: porque ninguna forma humana puede encarnar totalmente el abismo de riqueza del Recapitulador Universal (Ef 1,14). Por eso el evangelio es también plural y las eclesiologías del Nuevo Testamento son plurales, pero no enemigas, porque uno solo es el Señor y uno solo el Espíritu que da vida, a cada cual según sus posibilidades. Una unidad que no fuera la comunión de las diversidades no transparentaría al Dios trino, sino al Dios «monarca» del concepto general de Dios. Ese monarquismo fue condenado por la Iglesia en la disputa arriana, cuando las pretensiones «verticalistas» de las autoridades (del emperador y de muchos obispos) se inclinaban a negar la absoluta igualdad de las personas divinas en el ser de Dios; por eso hablamos antes del «arrianismo eclesiológico» como llamada de atención a algunas concepciones de la Iglesia.

6. «Faltaría algo de su vida si careciera de opinión pública; y la culpa de este defecto recaería tanto sobre los pastores como sobre los fieles» (*L'Osservatore Romano*, 18-02-1950).

7. Citadas en J.M. LABOA, *La larga marcha de la Iglesia*, Madrid 1985, p. 295.

Hoy, en un mundo que se ha vuelto, a la vez y trágicamente, tan plural y tan defensor de las idiosincrasias y, por otro lado, tan uniformador, indiscriminadamente (y a veces hasta violentamente) uniformador, una Iglesia que confunda la unidad con la uniformidad nunca podrá parecer alternativa o contraste ni, por tanto, «sacramento de salvación», porque unificará según la carne y no según el Espíritu, contra lo que enseña LG 9. Sólo una Iglesia verdaderamente unida en su diversidad daría al mundo la señal de salvación que éste necesita.

No es casual, pues, que después del Vaticano II se haya recuperado y citado en infinidad de ocasiones aquel sabio consejo de San Agustín: «unidad (sólo) en lo necesario, libertad en lo dudoso y caridad en todos los casos».

**7.2.** Pero el respeto a la diversidad siempre parece amenazar a la unidad y crea innegables problemas. De ahí la idea de que la obligación de salvaguardar la unidad se mantiene más segura en una Iglesia uniforme cuya uniformidad sea cada vez mayor, de modo que las diversidades que se han tolerado por un tiempo corto acaban siendo absorbidas. De ahí el ideal de una Iglesia que nivele todas las diferencias y evite las angustias de lo distinto.

Los más radicales en este campo anhelarán incluso la uniformidad del latín, prefiriéndola a la posibilidad de que sean comprendidas la oración de la Iglesia y la palabra de Dios (estos radicales, naturalmente, serán siempre eclesiásticos de países latinos, en los que el latín fue matriz de varias lenguas). Sin llegar a ese extremo, la llamada «Iglesia de la seguridad» tenderá a pensar que lo que unifica las diversidades no es el Espíritu que las hermana en la referencia al mismo Señor, sino la ley que las suprime.

Pero, por más comprensible que sea este modo de pensar y por muy inclinada que sea la pendiente que conduce hasta él, habrá que recordar siempre que una Iglesia así no sería verdaderamente un «cuerpo vivo». La uniformidad quita la vida al cuerpo y lo convierte en máquina, en un mero mecanismo donde todo está programado y previsto para que funcione sólo de una manera. La uniformidad pervierte así el concepto de comunión —tan querido al Vaticano II y a las eclesiologías modernas—, despojándolo de sus colores fraternos e igualitarios y convirtiéndolo en una comunión exclusivamente de abajo arriba, cuyo nombre exacto sería más bien el de

«sumisión». Todo lo que el término «comunión» implica de encuentro, de respeto mutuo y de igualdad entre las partes (y que debe pervivir incluso cuando la dureza de la vida o el respeto al grupo implique la necesidad de someterse), todo eso desaparece ahora del concepto de «comunión».

Finalmente, la uniformidad choca con la enorme pluralidad del Nuevo Testamento, reconocida hoy por todos los exegetas (y que pudo ser tan plural precisamente porque fue naciendo atravesado por la referencia al único Señor Jesucristo que integra todas sus diversidades). Por eso la uniformidad se ve obligada a una lectura «concordista» de las páginas de la Escritura que intenta hacer decir lo mismo a todas ellas, perdiendo así la enorme riqueza que puede ir generando la pluralidad de los textos bíblicos.

En una palabra: si antes evocábamos el dicho de san Agustín sobre unidad, libertad y caridad, ahora parece como si ese consejo se relevara del siguiente modo: unidad en todo (porque todo es igual de necesario), libertad en muy poco (porque la libertad crea problemas a los dirigentes), y caridad sólo con «los buenos»...

## 8. Importancia de la iglesia local

«Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de iglesias» (LG 26).

**8.1.** Así se expresaba el Vaticano II, de forma bien matizada, intentando recuperar la eclesiología de Pablo, que no concibe las iglesias locales como meras «partes» de un todo ni como iglesias de segunda fila, sino como presencias o formas de la única Iglesia: «la iglesia de Dios que está en...» es expresión constante en las cartas más directamente paulinas. Y es significativo, en mi opinión, que la idea de la Iglesia universal no aparece en el Nuevo Testamento hasta las cartas posteriores deuteropaulinas, cuando ya están constituidas las iglesias locales.

Este dato previo lleva a una concepción de la Iglesia universal como una «Iglesia de iglesias», según la bella expresión de J.M.

Tillard<sup>8</sup>. Pedro Trigo llega a decir que «no proclamaremos el evangelio de Jesús si renunciamos a constituirnos en comunidad y, por tanto, en comunidades», pero comunidades «cuyo secreto estriba en participar de la pasión de Dios por el mundo»<sup>9</sup>. En esta misteriosa comunión de las iglesias, la iglesia de Roma tiene la misión de ser algo así como el corazón del pueblo, que no suplanta a ningún miembro, pero es fuente de la salud y la movilidad de todos. J. Ratzinger expresó todo esto de forma bien nítida:

«La Iglesia única se compone de muchas “iglesias” en los lugares y regiones del orbe, y sólo la variedad de las *iglesias* que mantienen la mutua comunión en el vínculo de la unidad y de la caridad y de la paz constituye la unidad cumplida de la *Ecclesia catholica*... [Esta tesis] lleva a la intuición concreta de la mutua responsabilidad de las iglesias particulares entre sí: la responsabilidad por los miembros no es asumida únicamente por la cabeza (con la que en este caso se significa al papa y a la iglesia principal de Roma), sino también por los miembros mismos, es decir, que las iglesias particulares asumen la responsabilidad de unas para con otras»<sup>10</sup>.

Esto tiene, naturalmente, unas consecuencias importantes de descentralización que se reflejan, por ejemplo, en la importancia de los concilios o sínodos locales a partir del siglo V (para citar una época en que la autoridad de la iglesia de Roma ya está definitivamente asentada y subrayada). Roma interviene, pero nunca para suplantar a las demás iglesias, sino para arbitrar y buscar la comunión en casos de conflicto. Y la vitalidad de todos esos sínodos antiguos se muestra, por ejemplo, comparando los concilios de Toledo, París, Rouen, Reims... con los actuales intentos descafeinados de un concilio local, como ocurrió en Barcelona a finales del siglo XX con el

8. *Iglesia de iglesias. Eclesiología de comunión*, Salamanca 1991. Del mismo autor: *La iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca 1999. Ambos me parecen imprescindibles. Y es además significativo cómo el autor se ve llevado a introducir el término «comunión» en ambos títulos sin temor a ser repetitivo.
9. *Cristianismo como comunidad*, Miami 2008, pp. 54 y 120.
10. *El nuevo pueblo de Dios*, pp. 423-424.

concilio catalán, que supuso un brote de esperanza y de vitalidad en su celebración, pero de cuyas conclusiones, una vez terminado, «nunca más se supo». Por ello será bueno recordar que también el Vaticano II (en un decreto dedicado precisamente a las obligaciones pastorales de los obispos) insiste en que «cobre nuevo vigor la venerable institución de los sínodos y concilios» (n. 36).

Un contraste parecido al que se da entre los sínodos antiguos y los actuales puede percibirse en la intervención romana ante las asambleas sinodales de América Latina o de África, donde se pretende dictar desde Roma el plan de esos concilios, eludir temas importantes para aquellas iglesias y culturas o, al menos, corregir después sigilosa y disimuladamente los documentos emanados de aquellas asambleas... Como ocurrió con el texto definitivo de los documentos del CELAM en Puebla o en Aparecida, que acabaron sufriendo misteriosos recortes o censuras, presentados falsamente como meros retoques de estilo, pero que en realidad tenfan mucho más que ver con el sentido que con el estilo<sup>11</sup>. Quizá fue sólo Medellín, por su proximidad cronológica al Vaticano II, la única asamblea de un conjunto de iglesias locales verdaderamente independiente, sin perder por ello la comunión con Roma y con el resto de las iglesias del mundo. En otros sínodos y actuaciones, temo que cabría hablar, no de «la iglesia de Dios que está en...», sino de «la iglesia de Roma que está en...». Y, curiosamente, de todos esos sínodos locales fue Medellín el acontecimiento más importante y significativo.

Creo conveniente añadir que este rasgo tiene una importancia ecuménica decisiva, sobre todo para aquellas iglesias que no niegan el primado o la misión especial de la iglesia de Roma sino que lo

11. El biblista argentino Eduardo de la Serna mantuvo a este respecto una confrontación con el cardenal Errázuriz, quien había afirmado que, de haber en el documento de Aparecida alguna modificación posterior a su aprobación, sería simplemente cosa de «un punto o una coma». De la Serna encontró más de 50 modificaciones: unas veces suprimiendo alguna frase, y otras añadiendo párrafos enteros. Ignoro si esta confrontación fue publicada en algún medio; yo la recibí por correo electrónico. De la Serna añadía su sospecha de que «el texto fue modificado antes de que el Santo Padre diera su aprobación al mismo, y creo que eso abusa de la confianza del Santo Padre en la Colegialidad». Leídos comparativamente a doble columna los cincuenta párrafos modificados, no cabe duda de que las correcciones no dan más fuerza evangélica al texto, sino que pretenden aguarlo.

conciben «de otra manera»<sup>12</sup>. Y esta importancia se dejó sentir también en el texto del Vaticano II que encabeza este apartado y que hoy parece relegado al olvido.

Pero esta importancia de las iglesias locales quedará desfigurada si éstas, a su vez y como indicaba Ratzinger, no sienten una profunda vinculación y responsabilidad respecto de todas las demás iglesias. Cosa que será muy difícil si los cristianos de esas iglesias locales sólo se sienten «consumidores de servicios religiosos» sin responsabilidad alguna sobre su comunidad y sin saberse llamados a vivir y poner en juego esa comunión que transparenta al Dios revelado en Jesucristo. Cuando no se dé esa apertura, la iglesia local correrá el gran peligro de convertirse en iglesia «nacional», y la inculturación se convertirá en particularismo, con la amenaza intrínseca de que la eclesiología de comunión degenera en una eclesiología de conflicto. El sabio consejo de «pensar globalmente y actuar localmente», que debería ser fundamental para cualquier teología de las iglesias locales, se verá desobedecido.

8.2. Quizá por ese peligro, la otra eclesiología percibe la pluralidad de las iglesias locales más como una amenaza que como una posibilidad de enriquecimiento: porque es innegable que la comunión desde la libertad es mucho más difícil que la uniformidad impuesta. Estamos otra vez en la metáfora jesuánica de «la puerta estrecha», que es la que conduce a la salvación.

Desde esta otra visión, un poco imperial, cabría decir que las iglesias locales son vistas como «el patio trasero» del Vaticano, por utilizar una expresión bien conocida en la historia profana del siglo XX. Y quedaría anulado el famoso «principio de subsidiariedad» como rector de la Iglesia universal y, sobre todo, de las relaciones entre Roma y las demás iglesias. Quedaría anulado a pesar de que ese principio fue formulado principalmente en la enseñanza de la Iglesia: Pío XI y Juan XXIII dijeron de él que es «un principio muy serio de toda filosofía social, que no puede ser cambiado ni quebrantado»<sup>13</sup>; y papas posteriores lo presentaron como fundamental para regular las relaciones entre la autoridad y las colectividades so-

ciales. Últimamente, lo ha vuelto a propugnar Benedicto XVI en la *Charitas in veritate*, vinculándolo a la solidaridad.

Se arguye a veces, para justificar esta incoherencia, que la Iglesia tiene un carácter «sobrenatural» que la distingue de cuanto vincula a las sociedades naturales. Pero con ese modo de argumentar no se hace más que tergiversar el auténtico sentido de lo sobrenatural. Más de una vez se ha oído a algún monseñor de la curia romana lamentarse de que las iglesias particulares «no tienen sentido de la Iglesia universal». Y no niego que pueda haber parte de verdad en esa acusación; pero lo que la desvirtúa es que quien la profiere confunde los intereses de la iglesia de Roma con la Iglesia universal. Y Roma no es más que una iglesia local, aunque con una misión única y muy especial.

Incluso cabe decir que con este modo de ver se desvirtúa no sólo el carácter bíblico de la Iglesia como comunión, sino su mismo carácter de sociedad. Y que la seguridad que parece garantizar esta eclesiología deriva mucho más de la inercia de «la carne» que de la llamada del Espíritu.

## 9. Identificación parcial entre la iglesia romana y la Iglesia de Jesucristo

9.1. La Constitución sobre la Iglesia (y precisamente cuando habla de la Iglesia como misterio), tras establecer que Cristo «mantiene continuamente a su Iglesia santa como comunidad de fe, de esperanza y de caridad»... y que «ésta es la única Iglesia de Cristo, que en el Credo confesamos como una, santa católica y apostólica»..., enseña explícitamente que esta Iglesia de Cristo «subsiste en la Iglesia católica». Es sabido que el texto presentado a los obispos para su aprobación decía que esta Iglesia es la Iglesia católica, y que los obispos cambiaron intencionadamente la palabra para no prejuzgar ningún exclusivismo y dejar abierta la puerta a tareas ulteriores.

En efecto: este cambio tiene una intención ecuménica no sólo en el sentido de aproximación y apertura a las otras iglesias cristianas, sino, aún más profundamente, en el sentido de reconocer una cierta mutilación en la iglesia católica, por la falta de las riquezas de las otras iglesias separadas. La palabra «es» indicaba una identi-

12. Cf. O. CLÉMENT, *Roma de otra manera*, Madrid 2004.

13. MM 53, QA 79.

ficación plena y total entre la iglesia católica y la Iglesia de Jesucristo, mientras que la palabra «subsiste» asegura una continuidad histórica (que es el valor principal y decisivo de la iglesia católica), pero permite una identificación parcial. Y, consiguientemente, espolea a la búsqueda de la unidad.

Consecuencia de todo ello es una importante revolución en el lenguaje: si antes del Vaticano II se hablaba de los cristianos no católicos como herejes y, en lenguaje más progresista, como «hermanos separados», el Vaticano II llama expresamente «iglesias» a todas las confesiones no católicas. La expresión más usada fue la de «iglesias y comunidades eclesiales», y su empleo más específico se da en el decreto sobre el ecumenismo<sup>14</sup>. Este paso audaz tiene una vertiente eclesiológica: el reconocimiento de que la voluntad del Señor de la Iglesia («que todos sean uno») pasa por delante de otras consideraciones y nos obliga a todos los cristianos a sentirnos en pecado. Y tiene, además, una vertiente misionera: sin una suficiente unidad de todos los cristianos, el cristianismo no podrá afrontar el reto del siglo XXI. Y todos los eslóganes de «nueva evangelización», si no pasan por aquí, se convierten en «bronce que suena o cimbalo que retiñe» (1 Co, 13,1).

**9.2.** Pero esas consecuencias ecuménicas del Vaticano II siguen inéditas, aunque se hayan dado innegables pasos importantes. Desde la «Iglesia de la seguridad» se ha intentado recuperar la identificación plena y *exclusiva* entre Iglesia de Cristo e iglesia católico-romana. Se ha argumentado que el «*subsistit*» del texto original debe ser entendido como un «*est*» puro y simple, haciendo caso totalmente omiso de lo que ocurrió en la asamblea conciliar.

De este modo, la Iglesia se convierte en única y total mediación de Dios, identificándose prácticamente con Él y excluyendo todas

14. *Unitatis Redintegratio* (UR): ver el título del cap. III («Las iglesias y comunidades eclesiales separadas de la sede apostólica romana»), más los números 13, 14 y 19. Es también significativo que se hable de la *sede apostólica romana* situándola como una sede apostólica entre otras, pues en el principio fueron llamadas apostólicas todas aquellas iglesias que se reconocían fundadas por algún apóstol (en Occidente, sólo la de Roma, pero en Oriente algunas más). De este modo se reconoce que *la iglesia de Roma no posee la apostolicidad en exclusiva*, pese a la preeminencia indudable de sus «fundadores» Pedro y Pablo.

las otras posibles mediaciones de Dios (otras religiones, la conciencia humana, el clamor del pobre, la dignidad del ser humano, el «libro» de la creación...). Y la prueba de ello es que, si llega a admitirse el conflicto entre alguna de esas otras mediaciones y la Iglesia, siempre (y por principio) habrá de resolverse en favor de esta última (entendida, además, como sola la jerarquía).

Por otra parte, se niega a todas las confesiones cristianas el carácter (aun parcial) de Iglesia de Cristo. Y el duro y grave imperativo del ecumenismo queda reducido a una espera de que los «separados» vuelvan a la casa paterna, dispensando a la iglesia católica del paciente, esperanzado y caritativo esfuerzo del diálogo y la búsqueda de encuentro.

La unidad de la Iglesia se declara entonces como ya existente (lo que implícitamente señala como herejes o cismáticos a los que están en otras confesiones). No se atiende a la observación que hizo Congar hace ya años: «por sus frutos los conoceréis»; y es innegable que las otras confesiones cristianas, pecadoras también como nosotros, han dado frutos innegables e impresionantes de calidad evangélica que nos obligan a reconocer la acción del Espíritu en ellas. Desde aquí se acusará de irenismo a todo camino de unión que no sea un simple retorno. Y se irán dando pasos hacia atrás: la iglesia católica, tras estar presente en la importantísima asamblea de Basilea, volvió a estar prácticamente ausente en la continuación de la misma en Seúl. Y documentos de acuerdo conseguidos en materias concretas (Lima, Dombes...) han quedado perdidos por algún cajón, aguardando reconocimiento oficial...

En mi modesta opinión, *todas* las iglesias cristianas son culpables en este punto. Pero ahora estamos tratando de la iglesia católica. El resumen es que, mediante su identificación plena y absoluta con la Iglesia de Cristo, ella se libera de toda necesidad de reforma y de las amargas y sinsabores que ésta puede reportar.

## 10. Distinción entre Iglesia y Reino de Dios

En efecto: hay que preguntar si esa identificación total entre Iglesia de Cristo e iglesia católico-romana no se funda en otra identificación plena entre la Iglesia y el Reino de Dios. Lo que aquí está en juego es si la Iglesia es una *servidora del mundo desde Dios* (y, por

tanto, para el reinado de Dios) o si es una institución que posee las llaves o los secretos del Más-allá (al que se considera como único verdadero espacio del Reino) y los administra a sus fieles. Es decir, está en juego la pregunta de si la escatología sólo se merece *individualmente* o si, por el contrario, tiene «anticipaciones parciales» en esta historia a nivel comunitario y socio-político. Si la Iglesia se identifica con el Reino de Dios, ya no hay otro mundo posible, como no sea el de la entrada de todo el mundo en la Iglesia...

**10.1.** Pues bien, toda la eclesiología de la Constitución sobre la Iglesia en el Mundo (*Gaudium et Spes*: GS) está fundada sobre la primera de estas dos concepciones. La Iglesia no es el Reino de Dios, sino sólo su anunciadora y servidora, aunque pueda decirse que tiene un papel particular en ese anuncio y en ese servicio, precisamente porque le ha sido revelado ese proyecto de Dios que consuma la creación. Algo así como también, en la conciencia del Jesús histórico, se daba una clara convicción de su papel privilegiado con respecto al Reino.

Y porque sólo es servidora del Reino, la Iglesia tampoco dispone de él: sólo puede pretender transparentarlo para acercar a los hombres a él, pues sabe que la semilla del Reino anida en las mejores utopías de la historia humana («la tierra sin males» o los distintos «paraísos futuros» de diversos proyectos históricos).

Por eso la Iglesia concibe su relación con el mundo, no desde el imperio, sino desde el servicio fraterno: quiere ser «iglesia samaritana» (expresión usada por Pablo VI en la clausura del Vaticano II) y no iglesia que pasa de largo al lado del mundo. Se reconoce como una parte del mundo, embarcada en la misma aventura que éste: «íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia». Por eso no quiere más que «ofrecer al género humano su sincera colaboración para lograr la fraternidad universal». Sabe que el hombre que yerra sigue conservando la dignidad de la persona, y que la verdad «no se impone de otra manera más que por la fuerza de ella misma, que penetra suave y fuertemente en los espíritus»<sup>15</sup>.

Esta Iglesia sabrá reconocer «los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano» y (en vez de

buscar atribuirse paternidades sobre ellos), alabará a Dios por ellos, sobre todo por «el dinamismo de la época actual en la promoción de los derechos humanos (que brotan del Evangelio)... y en el proceso de una sana socialización civil y económica». Y aunque está convencida de que «puede ofrecer una gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia», reconoce también su insuficiencia a la hora de abordar algunas cuestiones: pide incluso a los fieles que «no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poder darles inmediatamente solución concreta a todas las cuestiones, aun graves, que surjan». Por eso agradece «la ayuda que pueden prestarle hombres de toda clase o condición, sean o no creyentes». Incluso confiesa que «le ha sido de mucho provecho y puede serle útil todavía la oposición y aun la persecución de sus contrarios». Y está dispuesta a renunciar «al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos, tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio». Porque lo que más le preocupa sería «parecerse a aquel rico que se desprecupó por completo del pobre Lázaro». Y todo eso es así porque «*los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de todos los hombres, sobre todo de los más pobres, son gozos y dolores de la Iglesia*» (GS 1)<sup>16</sup>.

Por ser sólo servidora y sacramento del Reino, la Iglesia no pretende ser «objeto de fe», pues objeto de fe sólo es el Dios Padre, Hijo y Espíritu. Creer «en» la Iglesia (en el mismo sentido que en el Dios Unitrino) sería creer en una creatura y, por tanto, idolatría. La Iglesia sólo pide que se la acepte como consecuencia de la fe en el Dios de Jesucristo, que es una fe intrínsecamente comunitaria o, en todo caso, que se crea en la acción del Espíritu Santo en ella: éste es el sentido de las dos fórmulas del Credo (*credo ecclesiam* o *credo [in Spiritum Sanctum] in ecclesiam*) que nuestras traducciones castellanas ocultan<sup>17</sup>.

Precisamente por eso, tal como escribió Ratzinger hace años, «el mundo debe ser aceptado y respetado como tal por la Iglesia...

16. Todos los textos entrecomillados y sin otra referencia de estos dos párrafos están tomados también de la misma constitución GS.

17. Ver todo esto un poco más desarrollado, y con textos importantes de la tradición teológica, en «'Creo en la Iglesia' ¿Podemos creer en la Iglesia?»: *Sal Terrae* 86/6 (junio 1998), pp. 465-473. Más resumido, en el capítulo 4 del Cuaderno 121 de «Cristianismo i justicia»: *Para qué la Iglesia* (pp. 19-21)

15. Decreto sobre la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*), 1

por la sencilla razón de que la Iglesia no es Cristo». Por eso «no es posible entenderla como fin en sí misma, sino que pertenece esencialmente al orden de los medios»... Por eso también, «la autoridad eclesiástica no puede suplir la pericia en los órdenes respectivos de la realidad, sino únicamente reconocerla»... Ni tampoco «puede suplir la competencia científica de la teología, sino que debe también reconocerla y darla por sentada como tal»<sup>18</sup>.

Algo de esto sería una Iglesia al servicio del Reino de Dios: una Iglesia que, como Jesús, no considera como un botón irrenunciable su imagen divina, sino que se vacía de ella y asume una imagen de servidora (cf. Flp 2,6ss). Precisamente esta humildad de la Iglesia, al volverla a su sitio, produjo los mayores acercamientos ecuménicos del Vaticano II.

**10.2.** La «Iglesia de la seguridad», por muy buena voluntad que tenga, difícilmente será una Iglesia samaritana: se parece más al sacerdote y al levita de la parábola de Jesús, que no consideran que la ayuda a un mundo en dificultad sea misión suya. O lo será si se pretende convertir el mundo a la Iglesia, de manera que la frase ya citada de Juan Pablo II («el camino de la Iglesia es el hombre»: RH 14) quede ahora convertida en que «el camino del hombre es la Iglesia». Así, sin darse cuenta, esta eclesiología pide una fe tal en la Iglesia que, prácticamente, sustituya y absorba toda la fe en Dios, con la misma incondicionalidad y totalidad que esa fe implica. Ahora no será la fe en Dios la que imponga una aceptación amorosa de la Iglesia, sino que es ésta la que impone la fe en Dios.

Para ello se hará una lectura sesgada del conocido axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», que tiene dos lecturas posibles. En Occidente lo esgrimió san Cipriano como argumento en favor de la necesidad de rebautizar, si querían retornar a la Iglesia, a quienes habían sido bautizados por herejes. En cambio, Agustín sostenía que el bautismo de los herejes era válido. Y tenía razón. Cuando Agustín usa ese axioma, en diversas formulaciones, habla unas veces en sentido positivo, como si fuera un principio *universal* que definiera las relaciones de la Iglesia con el mundo; pero entonces se refiere a una iglesia que existe «desde Abel» (*ecclesia ab Abel*), am-

pliando enormemente la noción de Iglesia. Otras veces lo esgrime como una advertencia contra cismáticos que estaban ya dentro de la Iglesia y pretendían separarse de ella para buscar una Iglesia «de los puros»: si os vais de la Iglesia, no hay salvación para vosotros, es lo que quería decir san Agustín a los donatistas. Fue más tarde Fulgencio de Ruspe el que dio una interpretación muy estricta de ese axioma, de donde pasó al concilio florentino. Y Vaticano II volvió a situarlo en su sitio afirmando que «no podrían salvarse quienes, sabiendo que la iglesia católica fue instituida por Dios por medio de Jesucristo como necesaria, desdeñaran entrar o no quisieran permanecer en ella» (LG 14). A éstos se aplica el axioma de que «fuera no hay salvación».

La «Iglesia de la seguridad» prefiere la lectura de san Cipriano a la del Vaticano II. Cristo no puede ser entonces «cabeza de todo lo creado», como dice repetidas veces el Nuevo Testamento.

18. *El nuevo pueblo de Dios*, p. 330.

**TEMPLO DEL ESPÍRITU:  
¿DEL ESPÍRITU DE DIOS O DEL PROPIO?**

Lo que añade esta designación a las dos anteriores podría ser caracterizado como la *atención a la historia concreta de esta humanidad*, y lo encontramos expresado en el adjetivo que Mons. Romero agregaba algunas veces a otras definiciones clásicas: la Iglesia es sacramento *histórico* de salvación, o el cuerpo de Cristo *en la historia*. En estas designaciones se funde la historia con la revelación de Dios en Jesucristo, y ésta es la tarea del Espíritu Santo. La palabra «templo» designa en adelante esa morada del Espíritu, tanto si es un habitáculo religioso como secular. En el capítulo 13 hablaremos del Espíritu más bien al nivel de la vida personal del creyente. En éste no interesa más bien el nivel eclesial.

Una Iglesia donde more el Espíritu será *viento* que empuja, aunque el Espíritu sopla como quiere y no es controlable; será *fuego* que quema y se propaga; y será también *armonía* en la que todos se entienden siendo cada cual como es. Naturalmente, esta caracterización (tomada de Hch 2,2-6) describe una utopía (el Espíritu Santo y la utopía son a veces palabras sinónimas), pero una utopía que, aunque no cabe tal cual en nuestra historia, tiene, como la experiencia amorosa y la mística, sus momentos extáticos, que sostienen y confirman el camino por el que se discurre.

A mi modo de ver, los hitos que definen ese camino son otros cinco, inspirados también en el Vaticano II.

## 11. Iglesia «siempre necesitada de reforma»

**11.1.** Esta verdad, de tan profundas raíces patrísticas, había sido expresamente rechazada por Gregorio XVI con el argumento de que Dios ha dado a la Iglesia toda la santidad y perfección: «¡como si pudiera pensarse siquiera que la Iglesia está sujeta a defectos, a ignorancias o a cualquier otra intervención...!»<sup>1</sup>. Estas palabras suenan hoy más a soberbia que a amor a la Iglesia. Estamos en el mismo siglo en que Rosmini publicaría *Las cinco llagas de la Iglesia*, que fue puesta poco después en el «Índice de libros prohibidos». Y puede ser bueno recordar eso hoy, cuando Rosmini tiene introducida su causa de beatificación, quizá por aquello que le gustaba decir a Teresa de Jesús: «la verdad padece, mas no perece».

En cualquier caso, la presencia constante de este tema en la primera tradición teológica hizo que se fuera abriendo camino cuidadosamente entre los teólogos, para acabar siendo reasumido por el Vaticano II de forma muy explícita: «la Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esa *perenne renovación* de la que necesita constantemente en cuanto institución terrena y humana»<sup>2</sup>. Ratzinger fundamenta teológicamente esta necesidad en que «es falsa, ante todo, la divinización del sistema y de las instituciones. Ni el sistema ni la observancia de un sistema salvan al hombre; sólo lo salva lo que está por encima de todos los sistemas y lo que representa la apertura de todos los sistemas: el amor y la fe»<sup>3</sup>.

Por eso la postura contraria, pese a que busca sobre todo la divinización del sistema y de las instituciones, no negará el axioma, sino que tratará de aguarlo o esterilizarlo con comprensibles apelaciones al realismo.

**11.2.** Para esa esterilización se recurre a denominar simplemente «experimentos» lo que pretendía ser una búsqueda de caminos con-

1. *Mirari vos*, n. 6

2. UR 6. También en LG 8: «santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación».

3. *El nuevo pueblo de Dios*, p. 394. En consecuencia, el autor se pregunta si a la Iglesia de hoy «no habrá que reprocharle que, por exceso de solicitud, *declare demasiado, reglamente demasiado*; y tantas normas y reglamentos han contribuido más a *abandonar el mundo a la incredulidad* que a salvarlo de ella» (p. 294; la cursiva es mía).

cretos de reforma; y no sin algo de razón, puesto que toda reforma debe ir siendo experimentada y, quizá, «reformada» a su vez. De este modo, será fácil decir que «ya pasó la época de las experiencias» cuando muchas de éstas ni siquiera se han llegado a estrenar y cuando el fallo de un experimento no significa necesariamente que haya que volver a lo antiguo, sino quizá, más bien, que hay que seguir buscando.

Entonces se reducirá la reforma de la Iglesia a la sola reforma de los individuos de la base: reforma absolutamente indispensable, pero también absolutamente insuficiente. Y se pretende canonizar las actuales estructuras de la Iglesia como si fueran expresión de la santidad misma de Dios. Con lo que, sin querer, la Iglesia resulta ser totalmente antisacramento, por antisigno o no-significante.

La referencia a la historia enseña, en mi opinión, dos cosas: a) que muchos creyentes, tocados de veras por el Espíritu de Dios y de vidas ejemplares, clamaron por la reforma de la Iglesia de su época (citemos a san Bernardo o a santa Catalina de Siena, entre otros mil)<sup>4</sup>. Y b) que cuando el clamor por la reforma se hace común y no es atendido, puede acabar llevando a la ruptura (por injustificada que ésta pueda ser), como ocurrió en el caso del protestantismo. No estaría mal, por tanto, concluir con unas lúcidas palabras de J. Ratzinger: «lo que necesita la Iglesia de hoy y de todos los tiempos no son panegiristas de lo existente, sino hombres... que amen a la Iglesia más que a la comodidad e intangibilidad de su propio destino»<sup>5</sup>.

## 12. Iglesia peregrina en la historia

El ya citado decreto sobre el ecumenismo del Vaticano II fundamentaba la necesidad constante de reforma en que la Iglesia es «peregrina en este mundo». Recordemos, además, que la expresión «pueblo de Dios» (*kahal Yahvé*) nace sobre todo en la marcha por

4. Recogí algunos textos impresionantes en *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología. Antología comentada*. Santander 1984.

5. *El nuevo pueblo de Dios*, p. 292. Y el autor remacha esta afirmación explicando que «la verdadera obediencia no es la obediencia de los aduladores... que evitan todo choque y ponen su intangible comodidad por encima de todas las cosas».

el desierto, mientras que la palabra *edah* (sinagoga) parece apuntar más a la congregación de un grupo establecido. La Iglesia es un pueblo que peregrina por el desierto de la historia. Pero también ante esta afirmación parecen dividirse las eclesiologías.

**12.1.** La conciencia de ser un pueblo que «camina en medio de las tentaciones y de la dificultad» (LG 9) a través del «desierto» de la historia fue una de las actitudes del Vaticano II que más acercaron la Iglesia a los hombres y más credibilidad le granjearon. La Iglesia sabe que comparte la común búsqueda del género humano con servicialidad y sin complejos, porque, sabiéndose regalada con la Manifestación de Dios, cree poder ayudar a encontrar soluciones más humanas (GS 40). Sabe también —y lo confesó expresamente en el Concilio— que no tiene soluciones hechas para muchos problemas humanos, aunque ello no la dispensa en absoluto de buscarlas y de ayudar a encontrarlas. Sabe también que el desierto es el lugar de la tentación: tentación de cansancio y de desconfianza; tentación de buscarse ídolos fáciles que parecen más visibles y más accesibles; tentación de batallas por el poder ante la impotencia de los líderes...<sup>6</sup> Pero, sobre todo, sabe que, «como signo del amor divino, la Iglesia... no puede ser círculo esotérico, sino que es esencialmente un *espacio abierto*... una realidad dinámica»; y que precisamente «el no estar ligada a una forma de este mundo le da fuerza para dirigirse a todo el mundo»<sup>7</sup>.

Este modo de verse a sí misma es uno de los factores que más pueden hermanar a la Iglesia con todo el género humano: ambos inmersos en esta misma historia, donde se camina entre avances y retrocesos, entre búsquedas y desorientaciones, con la necesidad de la unión y la ayuda mutua. La Iglesia sabe que esa marcha oscura está movida por una Promesa que aguarda como meta. Y el género humano, quizá sin compartir esa misma fe en la promesa, es llevado por la inquietud y el afán de grandes o pequeñas utopías: un afán que ningún fracaso consigue arrancar de su corazón. Por tanto, Iglesia y mundo hermanos, parte de una misma familia humana. Nunca enemigos.

6. Cf. Ex 16,2-3; 17,3; 32,1-6 y 19-24, entre otros muchos.

7. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, pp. 399 y 422.

Este modo de concebirse inspiró también al Vaticano II la recuperación de otra enseñanza evangélica: la necesidad de saber evaluar «los signos de los tiempos» como saben los hombres evaluar las señales «del tiempo» en la meteorología<sup>8</sup>. La atención a los signos de los tiempos no se da porque todos ellos sean buenos y positivos, sino porque, aun en el caso de que lo sean, deben ser evaluados y discernidos, pero no rechazados de entrada.

**12.2.** Desde el otro punto de vista, la Iglesia (más cercana ahora a la sinagoga, y entendida prácticamente como «la jerarquía») se presenta, ante todo, como propietaria y depositaria de toda la verdad sobre el hombre: como la única institución que no falla cuando decepcionan todas las empresas humanas. Parece como si lo que constituyera su tesoro y le da su autoridad fuera esa posesión de la verdad de las cosas, mucho más que el ser testigo del Amor manifestado y de la Promesa salvadora de Dios a los hombres. No se considera peregrina junto al género humano a través de la historia y, por eso, cree que la apelación a los signos de los tiempos no es más que un recurso hábil para introducir novedades inconvenientes.

Esta Iglesia no acepta haberse equivocado, no acepta pedir perdón o, en todo caso, lo pide por fallos ya muy lejanos (como la Inquisición medieval) y no por pecados del presente (como su ceguera ante los crímenes de las dictaduras chilena o argentina); y no acepta rectificar, porque cree que, si lo hiciera alguna vez, dañaría irremediablemente su misión y su credibilidad<sup>9</sup>. Con este argumento de no perder credibilidad convencieron a León XIII para que declarase inválidas las ordenaciones presbiterales anglicanas, a pesar de que la comisión que había estudiado el tema se hallaba dividida<sup>10</sup>. Lo mismo ocurrió, como es sabido, con el problema de la

8. La expresión «signos de los tiempos» (que es empleada por Jesús, según Mt 16,1-4; Mc 13,1-23 y Lc 12,54-56) fue muy querida para Juan XXIII, que pasa por ser quien la introdujo en el Vaticano II, donde aparece principalmente al tratar de la relación de la Iglesia con el mundo (cf. GS 4 y 11).

9. Tengo para mí que esa obsesión por no decepcionar es la que, con la mejor buena voluntad, movió a muchos obispos irlandeses a ocultar los casos de pederastia que luego han salido a la opinión pública. Con lo cual no se atajó el problema, y esos obispos acabaron teniendo que dimitir o siendo depuestos.

10. De sus ocho miembros, cuatro las consideraban inválidas; y de los otros cuatro, dos ciertamente válidas, y otros dos dudosamente válidas.

*Humanae vitae*, pese a que la comisión que estudió el tema estaba muy mayoritariamente a favor de un cambio. El resultado parece haber sido que, por no cambiar, la Iglesia perdió más credibilidad que si hubiese sabido rectificar.

### 13. Reconocimiento de carismas y profecía

En esa difícil marcha a través de la historia la Iglesia necesita, además de unos mínimos institucionales ágiles, una inyección periódica de esos ingredientes intuitivos y con arrojo que pueden resultar difíciles, pero que son los que abren caminos en la historia. Esos dones suelen tener en la Biblia los nombres de «carisma» y «profecía», y siempre se subraya en ellos la presencia de una particular actuación o inspiración de Dios. Ante ellos se reflejarán nítidamente los dos calificativos que dimos a la Iglesia del Vaticano II y a la preconciliar: la fe y la seguridad.

**13.1.** En la eclesiología que reflejan las comunidades de Pablo en el Nuevo Testamento tienen más relieve los diversos carismas de cada parte del cuerpo que los rasgos institucionales. Esta actitud deriva de lo dicho anteriormente sobre la responsabilidad de *todos* con respecto a la marcha de la Iglesia y la fidelidad a su Señor. Deriva también del dato neotestamentario de que el Espíritu no es propiedad privada de los responsables de la Iglesia, sino que es libérrimo como el viento, que «sopla donde quiere». Contra todo lo que cabía esperar, la Iglesia del Nuevo Testamento se encontró con la aparición carismática del apóstol Pablo fuera de la institución de los Doce, la cual provenía del propio Jesús. Habría sido fácil, y demasiado comprensible, el rechazo de aquel intruso que tantos problemas creaba; así lo exigían muchos judíos convertidos, aunque la autoridad apostólica supo negarse a esa exigencia. Cabe decir que gracias a esa valentía se salvó la propagación del cristianismo, aunque esa misma valentía le creara a aquella Iglesia primitiva muchos problemas y mucha necesidad de aprender. Imaginemos qué habría sucedido si los Apóstoles, sintiéndose ya constituidos por Jesús, hubiesen negado a Pablo la autoridad y la palabra...

En una línea parecida, la iglesia del Vaticano II reconoce expresamente que ella no tiene ni la exclusiva ni la disposición del

Espíritu<sup>11</sup>. Intenta por eso unas posturas de escucha atenta, de oración prolongada, de aceptación de la crítica, de diálogo y, en ocasiones, de superación paciente y conjunta de las tensiones. Todo ello supone para la Iglesia una forma de vida que es quizá menos cómoda, pero que resulta mucho más rica y enriquecedora.

Pero tampoco se ven así las cosas desde la otra orilla.

**13.2.** Dado el respeto que, a pesar de todo, merecen las palabras «carisma» y «profecía» ya desde los textos fundacionales de la Iglesia, se prefiere no desautorizar esas palabras, sino más bien ponerlas a disposición de los *intereses* de la institución, en lugar de ponerlas al servicio de sus *finés*. Se podrá entonces recurrir a estas palabras para calificar de proféticas algunas actitudes de autoridades eclesiásticas que son, simplemente, cerradas; o para justificar una doble medida demasiado habitual entre los dirigentes de la Iglesia, pues éstos, evocando el respeto al pluralismo, suelen tolerar comportamientos que fustigan y desautorizan como «contrarios a la comunión» cuando circulan en dirección contraria.

Un caso paradigmático de esta doble medida fue la distinta actitud de la Iglesia del siglo XX ante Ch. Maurras (el fundador de la *Action Française*, ateo confeso, pero de extrema derecha y protector de la institución eclesial) y ante el movimiento *Le Sillon*, lleno de promesas, pero que fue ahogado y reducido al silencio, con obediencia ejemplar de su fundador<sup>12</sup>. Pero luego de él no han faltado otras incoherencias bien lamentables: son bastantes los eclesiásticos que, cuando los ricos torturan y asesinan a los pobres, se limitan a llamar piadosamente a la «reconciliación»; mientras que cuando los pobres protestan desesperadamente contra los ricos, condenan severamente las amenazas «comunistas». Esa doble medida se practicó en España ante la rebelión y la dictadura de Franco, pues ya entonces había cristianos en ambos bandos, pero pareció que sólo estaban en el bando vencedor. Y se practicó aún más clamorosamente cuando, en 1986, los obispos argentinos amenazaban con la excomunión a los diputados y senadores que no se desolidarizaran de la ley del divorcio, mientras que antes no había habido ni una

11. Ver GS 43: LG 32-34

12. Algo más de información sobre esos episodios en *La autoridad de la verdad*, Santander 2006<sup>2</sup>, 249-250.

amenaza de excomunión contra torturadores, masacradores, «desaparecidos» y asesinos militares que, además (por lo menos en el caso de Argentina), eran menos anónimos que en ningún otro sitio. También aquí se pretendió arreglar el problema con llamadas abstractas a la reconciliación.

Son demasiados los casos en que eclesiásticos que parecen colar mosquitos menos significativos «del diezmo y el comino», y tragarse camellos impresionantes de injusticia y crueldad, deberían recordar aquellas palabras de Jesús: «esto había que haber hecho, sin olvidar lo otro» (Mt 23,23). O los casos tan frecuentes de desautorización de las *causas* válidas de los profetas por los defectos humanos de éstos. Sobre lo cual escribió ya hace años J. Mckenzie, hablando de Savonarola: «no comprendo exactamente por qué esos defectos deben convertir a un profeta en ilegítimo, cuando las mismas limitaciones no privan a los jefes de la Iglesia de su jurisdicción»<sup>13</sup>.

#### 14. Iglesia en convivencia con las religiones de la Tierra

Este punto y el siguiente pueden verse como dos ejemplos de esos signos de los tiempos que citamos en el apartado 12. Aclarado ya el problema de la salvación *individual* de quienes están fuera de la Iglesia, este pueblo de Dios y este Cuerpo de Cristo movido por el Espíritu (y que sabe que el Espíritu de Dios ha sido «derramado sobre toda carne») debe dar todavía un paso más, que afecta no sólo a las personas concretas, sino a las otras religiones de la tierra.

**14.1.** Sin pretender resolver todos los problemas teológicos de un tema que está en sus comienzos, me parece posible señalar algunas tareas de las que no parece poder dispensarse la Iglesia. Por ejemplo:

13. *La autoridad en la Iglesia* (cit.), p. 181. Todavía un último ejemplo sangrante: cuando el doloroso conflicto entre el arzobispo Romero y «sus propios hermanos de báculo y de mesa» (P. Casaldáliga), siempre fue Romero el reprendido y el conminado a no romper la unidad (y de esas reprensiones, del dolor y las reflexiones que le producían, quedan huellas frecuentes en su diario). Pero cuando otro conflicto dividió a las carmelitas que habían aceptado la reforma impulsada por Pablo VI y las que se habían negado a ella con uñas y dientes, se resolvió la división en favor de estas últimas con el argumento de que «la Iglesia respeta la pluralidad»...

- Reconocer que las otras religiones pueden ser caminos de salvación para quienes nacieron y fueron educados en ellas.
- Amarlas, orar con ellas (como hizo Juan Pablo II en Asís) y, como camino de esos dos pies, trabajar junto a ellas por la causa del hombre, sin buscar papeles de dirección ni de protagonismo, sino de servicio profético.
- Conocerlas y aprender de ellas sin miedo (como aprendió el pueblo judío durante su exilio de las culturas y religiones de su entorno).
- Y finalmente, como tarea hacia el interior de la Iglesia, elaborar una «teología de las otras religiones». Ésta me parece una tarea propia (y quizá exclusiva) del cristianismo, que siempre deberá conjugar dos frases bíblicas aparentemente opuestas: que «Dios quiere que todos se salven» y que «no hay otro Nombre en el que podamos salvarnos» (1 Tim 2,4 y Hch 4,12). Valga esto a niveles institucionales más prácticos; a niveles de lo que son las convicciones creyentes personales, retomaré el tema en el capítulo 15 de este libro, donde ampliaré el imperativo de la oración conjunta como exigida no sólo al cristianismo, sino a todas las otras religiones.

Luego de estos pasos surgirán inevitablemente problemas y crisis (como surgieron tras la aparición del heliocentrismo, de la crítica histórica de la Biblia y del evolucionismo). Cabrá reconocer que se ha dado algún paso en falso, pero también que eso es inevitable y que los pasos en falso no se corrigen frenando, sino marcando la dirección verdadera. Y la Iglesia debe considerar que quizá, después de la globalización (y por imperfecta que sea ésta), el tema de las religiones de la tierra puede plantear unos problemas absolutamente nuevos, parecidos a lo que fue para la iglesia del Nuevo Testamento la admisión de los paganos. Por eso el texto bíblico podrá ser aquí inspirador en su espíritu, pero quizá no en soluciones concretas. Y hasta cabe esperar que, si Dios suscita algún Pablo que sea verdadero apóstol en este campo, los «fariseos fanáticos» de la otra postura intenten matarlo, como hicieron con el Apóstol de los gentiles.

Intentemos ver por qué, examinando la otra postura.

**14.2.** Este tema, naturalmente, asusta a la mentalidad preconiliar. En la versión más extrema de esta eclesiología seguirá invocando-

se el que fuera de la Iglesia no hay salvación. En versiones más suavizadas se apelará, sobre todo, a dos argumentos para mantener eso que se llama un eclesiocentrismo:

- a) Se dirá, y se dice, que la actitud anterior fomenta el relativismo. Algo de eso se dijo después de la reunión orante de Asís, para impedir al papa Wojtila que repitiera el gesto. El miedo al relativismo puede ser exactamente el mismo miedo que obligó al trabajador de la parábola evangélica a enterrar el talento recibido; con la diferencia de que lo que la Iglesia posee no es, en mi opinión, un único talento, sino una buena cantidad de ellos. Una Iglesia que fuera cobarde en este punto merecería el mismo reproche de Jesús: «siervo malo y haragán, deberías haber invertido mi dinero para que yo lo recobrará multiplicado a mi retorno» (Mt 25,26-27).
- b) O bien se argumentará que, desde esa actitud «irenista», la Iglesia desobedece el mandato de evangelizar. Creo haber dejado claro en estas páginas que la evangelización constituye la misión y el ser de la Iglesia. Sin embargo, me parece que esa objeción está aquí mal plantecada, porque confunde evangelización con proselitismo, olvidando lo que dijo Juan Pablo II en *Ecclesia in America*: que, para evangelizar, la Iglesia tiene que evangelizarse a sí misma, cosa que no concibe siquiera la «Iglesia de la seguridad».

Por otro lado, a estas alturas de la historia, me parece evidente que las llamadas «conversiones» ya no pueden ser efecto de la presión política, ni siquiera de la presión ideológica, sino tan sólo fruto del ejemplo llamativo (del «ser sacramento») de una comunidad. El impulso evangelizador brota cuando la alegría y la gratitud por el privilegio de haber conocido a Dios nos hacen desear que otros se enriquezcan con ese don y nos llevan a comprender que nuestra fe es un regalo absolutamente indebido que sólo se nos da para ser compartido y comunicado, de modo parecido a como hablaban los Padres de la Iglesia de la propiedad material: «no es en modo alguno una posesión tuya, sino algo que se te da para que lo compartas con los que no lo tienen».

Ello no siempre llevará a una conversión, en el sentido de una «fe militante» en la Iglesia, pero sí que lleva muchas veces a un

cambio de mentalidad<sup>14</sup> en el interlocutor y a una nueva valoración del cristianismo y aceptación de los valores cristianos. Y a esas gentes cabe aplicarles las palabras de Jesús a alguien que no era discípulo suyo: «no estás lejos del Reino de Dios» (Mc 12,34).

Finalmente, en la hora actual, y vista la trayectoria de nuestra historia, es legítimo pensar que Dios, en su diálogo con la historia humana, no quiere hoy que todos los hombres sean cristianos, aunque tampoco renuncia a que cada cual saque la mejor versión de sí mismo y sea «pescado como hombre» por la fuerza del Evangelio, desde la posición en la que se encuentre.

Y otra vez hay que decir que esta visión de la evangelización es mucho más dura y costosa para la Iglesia que la mera indoctrinación con amenazas del infierno. Pero estamos otra vez en la observación de Jesús: la puerta que conduce al Reino de Dios no es la más amplia, sino la más estrecha.

## 15. Iglesia de los pobres

Ser «Iglesia de los pobres» es lo mismo que ser «Iglesia de Cristo», ya que los pobres son los más auténticos vicarios suyos. Esto tal vez sea reconocido sin dificultad de una manera teórica, dado el enorme peso que tiene en lo mejor de la tradición cristiana. El problema es cómo llevarlo a la realidad.

**15.1.** «Vosotros sois para mí Cristo», tuvo el valor de proclamar Pablo VI en Colombia ante una gran masa de miserables<sup>15</sup>. «La Iglesia

14. *Metanoia*, la palabra griega que traducimos como «conversión», significa literalmente «cambio de mentalidad».

15. «Discurso a los campesinos en Mosquera» (AAS, LX [1968], pp. 619ss). La frase venía precedida por estas otras: «sois un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo... La eucaristía nos ofrece su presencia escondida... pero vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor entre nosotros..., un reflejo visible de su rostro humano y divino». Y cuatro años antes, en el discurso a los empresarios (08-06-1964), citado en la Parte anterior, describía Pablo VI su misión como «defensor de los humildes, abogado de los pobres, profeta de la justicia, heraldo de la paz, promotor de la caridad». Cualquier reflexión sobre la Iglesia no podrá dejar de preguntarse si esas son sólo bellas palabras o realidades auténticas.

reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente», proclamó el Vaticano II precisamente al hablar del misterio de la Iglesia (LG 8). Y cuando Juan XXIII proclamó antes del Concilio que la Iglesia debía salir de él «*como lo que es: Iglesia de los pobres*», la máxima fuerza de la expresión no radicaba en el sustantivo, sino en la preposición *de*. Se trata de reconocer quiénes son los señores y los rostros de Cristo en la Iglesia, para comenzar a caminar en esa dirección. Se trata de reconocer que toda la verdad del cristianismo pasa por —y culmina en— el reconocimiento de que los señores del Reino de Dios anunciado por Jesús no son los creyentes ni los obispos ni los papas, sino los pobres y los que sufren: las víctimas de esta historia. Y que, por ello, para el cristianismo coinciden verdad y caridad, y no hay verdad fuera de la caridad, ni tiene sentido tratar de contraponerlas.

Este camino implica una libertad que la Iglesia todavía no tiene y una serie de problemas que todavía no están plenamente resueltos y en los que no se puede proceder ingenua o precipitadamente. Pero, a la vez, es preciso reconocer la enorme distancia que aún separa a la Iglesia de esa meta.

En efecto, una rápida panorámica nos permite afirmar que hoy se da:

- Una iglesia de los ricos que intenta *ayudar* caritativamente a los pobres desde la distancia. A esa Iglesia hay que repetirle seriamente las palabras de Jesús: lo que hacéis «¿qué gracia tiene? ¿No hacen también lo mismo muchos paganos?» (Mt 5,46).
- Una iglesia más minoritaria que *clama* proféticamente por unas estructuras mundiales que faciliten la paz y la justicia (reformas de la ONU y de nuestro sistema económico, ambas más vinculadas entre sí de lo que parece): por una estructura económica global que no produzca tantos pobres y, a la vez, produzca algunos pocos tan riquísimos.
- Y otra iglesia, más minoritaria aún, que intenta *convivir* con ellos: que sean vecinos, hermanos, compañeros, más que meros objetos desconocidos de atención benefactora o de reivindicación profética. Una iglesia que ha palpado la verdad de aquellas palabras de san Ignacio: «la amistad con los pobres nos hacer amigos del Rey Eterno». Esa amistad es la

única que nos reforma a nosotros, porque nos pone en nuestro sitio: el contacto con los pobres y los enfermos (protagonistas de los evangelios, como veremos) nos lleva a percibir la absoluta e inmerecida gratuidad de todo aquello que tenemos, nos impide quejarnos por nuestras carencias y enfría nuestra codicia. Sólo ese contacto lo consigue, por cuanto hace que «se haga carne» en nosotros la convicción de que lo que tengo es sólo para el servicio fraterno y no para la autoafirmación egoísta.

El mero ponerse en marcha hacia esa meta le daría a la Iglesia una significatividad para el mundo que hoy no tiene y le haría prestar al mundo un enorme servicio que la Iglesia sabe que no llevará a cabo sin persecuciones. Pero la realidad de Dios sólo podrá ser creíble para nuestro mundo si la Iglesia es verdaderamente de los pobres.

Pece a esta lejanía de la meta, el tema de los pobres es quizás el que más ha influido en la Iglesia como fruto del Vaticano II. La evidencia de las fuentes cristianas es aquí tan abrumadora<sup>16</sup>, y el pecado de la Iglesia era tan grande, que hoy nadie se atreva a negar sin matices la importancia del tema.

Pero, como ahora veremos, también hay otro sector de la Iglesia que no piensa así. Y en muy buena parte, no por falta de caridad (que a veces sí), sino por exceso de miedo y afán de seguridad.

**15.2.** La diferencia con la postura anterior ya no puede consistir en negar su realidad, porque eso sería muy grave. Lo que se busca es, al menos, tratar de hacerla más tibia. En lugar de caminar oscuramente hacia una iglesia *de* los pobres (saliendo incluso de Egipto al desierto), se pretende tranquilizar la conciencia mediante una Iglesia que prodiga ciertas atenciones a los pobres, lo cual es históricamente muy necesario en un mundo tan criminal, pero a la vez es evangélicamente muy insuficiente.

Se buscan excusas acusando a la Iglesia de los pobres de ser «reduccionista» (y cuando alguien busca excusas, nunca le faltarán ejemplos a los que agarrarse). Pero se desconoce así que el mayor

16. Remito otra vez a la antología citada: *Vicarios de Cristo: los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*.

reduccionismo del evangelio y del ministerio de la Iglesia estaría en que no quisiera ser Iglesia de los pobres.

Aun sin llegar a esas acusaciones, da la sensación de que las nuevas generaciones de eclesiásticos y movimientos eclesiales (movidos quizá por la sensación de ser pocos) se sienten más atraídos y se dedican más a lo que ellos llaman «pastoral», alegando a veces, literalmente, que «la Iglesia no es una ONG»... ¡Como si pudiera haber auténtica pastoral fuera de las bienaventuranzas y del seguimiento de Jesús...! ¡O como si esa tentación de cuidar de las pocas ovejas restantes y descuidar las demás perdidas fuese compatible con la célebre parábola de Jesús, en lugar de ser más bien un camino hacia la secta...!

Un camino hacia la secta: ésa es la gran tentación de la Iglesia de hoy. Tentación que no se compensa con la preparación de grandes actos multitudinarios y momentáneos. Y muy típico de todos los guetos y todas las sectas suele ser la posesión de su propia jerga, de su propio lenguaje esotérico y difícilmente comprensible para los de fuera. Por esta razón, creo que valdrá la pena insinuar (sólo) un breve apéndice sobre el lenguaje eclesial de hoy.

\* \* \*

## APÉNDICE: EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

El actual lenguaje eclesiástico, sobre todo el de la liturgia, hace difícilísimo entender lo más elemental de la fe. Puede haber palabras venerables e insustituibles, porque proceden del mismo texto neotestamentario. Pero ¡qué poco las hemos explicado! No hace mucho, en una carta a Benedicto XVI que corrió por Internet como un reguero de pólvora, el jesuita egipcio H. Boulard, escribía: «el lenguaje de la Iglesia es obsoleto, anacrónico, aburrido, repetitivo, moralizante, totalmente inadaptado a nuestra época». Esta experiencia es tan general que sólo la niegan aquellos que creen renunciando a entender. Me limitaré a evidenciar algunos ejemplos para marcar una tarea posible en una futura Iglesia.

«Carne» no equivale en los textos bíblicos a lo que nosotros llamaríamos «la materia» o «el sexo», sino a eso que llamamos «el ego»: la oposición entre «la carne y el Espíritu» no es contraposición entre material e inmaterial, sino entre el ego y la apertura amorosa (o respetuosa) al otro. Y «sangre» no evoca en el mundo hebreo el dolor, como nos sucede a nosotros, sino la vida (que para los hebreos residía en la sangre), de modo que el hecho de que Jesucristo nos liberase «con su sangre» no significa que lo hiciera con su dolor (como en la película de Mel Gibson), sino con la entrega de su vida.

Podríamos entonces (yo diría que deberíamos) respetar esas dos palabras si nos tomamos la molestia de explicarlas o de parafrasearlas a veces. Pero hay otros casos mucho más discutibles, de los que sólo citaré algunos a vuelapluma (o vuelatecla, porque eso de la pluma es otro ejemplo de un lenguaje ya pasado).

Y cabría empezar por el lamentable «Dios de los ejércitos». El sentido de la repetida expresión bíblica es el de Dios o Señor *de las multitudes*. Los ejércitos eran en aquellos tiempos casi la única experiencia que tenían los humanos de una gran multitud. A los astros se les califica a veces del mismo modo («el ejército de los astros»), porque sugieren otra experiencia de multitud. La liturgia latina, al menos, conservaba la palabra hebrea y nos hacía cantar «*Dominus Deus shebaot*»). La traducción castella-

na nos obliga a recitar que «Santo es el Señor Dios de los ejércitos»... ¡Como para bendecir la «cruzada» de Frauco!

- Cabría seguir con la palabra «reducción». Este término, con un significado antaño «material» (la liberación física de los esclavos), fue asumido como expresión de la obra de Cristo; era una metáfora que ampliaba su significado pasando a sugerir la liberación de todas las esclavitudes humanas. Hoy, en cambio, en la palabra «redención» sólo resuena la doctrina anselmiana de la expiación, que da la imagen de un Dios terrible y que sobrealza el dolor *por sí mismo* (no porque pueda ser signo de hasta dónde es capaz de llegar el compromiso amoroso). Cuando, con elemental sentido común, se ha tratado de sustituirlo por «liberación» (otra vez: metáfora a ser superada, pero de profunda raíz neotestamentaria), Roma se opuso tachándolo de materialista o reduccionista. Resultado: hoy la gente no se sabe liberada de nada por la vida de Jesús y, para entenderlo como Salvador, ha de recurrir a una visión hamartiocéntrica y de una justicia inmisericorde.
- «Sacrificio» era otro término casi idolátrico cuando lo asumió la Iglesia primera, pero al que también se libera de su significado pagano, desautorizando todos «los sacrificios» del hombre y reservando la palabra *sólo* para la vida entregada de Jesús, única ofrenda capaz de agradar a Dios. Hoy, en cambio, la gente le da una significación más próxima a la del antiguo paganismo que a su sentido cristiano.
- «Todopoderoso» es una palabra que llena casi toda la liturgia católica y que desfigura, si no el ser, sí al menos la relación de Dios con nosotros como Amor que ha renunciado a su poder. En el Nuevo Testamento, el «*Pantocrátor*» no aparece hasta el Apocalipsis, como modo de recordar, *en una hora de persecución* y derrota en que Dios parece ausente, que Él sigue siendo dueño de todo y Señor de la historia. De esa palabra, que pasó luego a los credos y ha invadido la liturgia eclesiástica, se sigue además una profunda deformación de la oración de petición. La Biblia hebrea no contiene ningún término que pueda traducirse como «omnipotente». Los LXX tradujeron por «*pantocrátor*» el

*Yahvé Shebaot* (o *El Saday*), porque era un término que servía para los emperadores y un modo de expresar que Yahvé estaba por encima de ellos. Tampoco en el NT hay ninguna alusión directa a La Providencia (sí, en cambio, al Espíritu Santo)<sup>17</sup>.

- «Salvados por la muerte de Jesús» es también una expresión constante en las oraciones de las misas. Su verdadero sentido es que hemos sido salvados «por la vida de Jesús entregada hasta la muerte», donde el acento está en la entrega, que señala los límites insospechados del amor. La formulación actual deja otra vez el imaginario de un Dios vengador, sádico, que sólo se aplaca con la muerte...
- ¿Y qué decir de todas esas «colectas» tardías en la génesis de la liturgia y en las que, por así decirlo, se le da a Dios una clase de teología antes de pedirle nada? ¡Qué tranquilo debe de quedarse el Altísimo cuando le explicamos en un prefacio que Él es uno, pero «no en la singularidad de una persona, sino en la sustancia de una trinidad»...! O cuando le aclaramos en una «colecta» que, en previsión de la muerte de su Hijo, preservó a María de todo pecado, o que su Hijo, al nacer, no disminuyó la integridad de su madre. ¡Qué contraste entre la sobriedad de las primeras «colectas» romanas, que intentaban recoger («*colligere*») y presentar a Dios los deseos y necesidades del pueblo, y las posteriores «colectas» barrocas que, en lugar de recoger, parece que pretendían iluminar a Dios con nuestro saber teológico...!
- Finalmente, está el Credo. La Iglesia primitiva se hartó de componer credos en los tres primeros siglos, porque comprendía que toda profesión de fe es imperfecta y que la fe sólo se confiesa en relación a unas circunstancias determinadas, que suelen ser cambiantes. Hoy, en cambio, se obliga al paciente cristiano de cada día a recitar una profesión de fe contra los arrianos, a los que ni conoce ni sabe qué decían..., mientras que los grandes enemigos actuales de la ortodoxia quedan intactos en todas

17. Remito a J. LISON, *¿Dios proveerá? Comprender la Providencia*, Santander 2009.

nuestras profesiones de fe. Y la «Congregación de ritos» sólo se decide a dar un decreto, no para hacer que comprendamos mejor lo que se nos dice, sino para que nos pongamos en pie medio minuto antes...

He señalado aquí sólo unos pocos vocablos. Pero el lenguaje es mucho más que un diccionario o colección de palabras inconexas. Es una estructura mental, un imaginario, un «chip» o modo de abrirse a la realidad, de modo que, sin una mínima empatía de «lenguajes», serán muy poco útiles todos los cambios «de lengua». Y la estructura mental de muchos eclesiásticos de hoy me parece ser una especie de «burka» que hace enormemente difícil una comunicación como la que tenía Pablo con sus comunidades. El resultado es que la mayoría de nuestras liturgias merecen la crítica que hacía Pablo a los que hablaban «en lenguas»: «tú sin duda darás gracias a Dios sinceramente, pero los otros no se edifican... Y, en la Iglesia, mas prefiero hablar cinco palabras con sentido que ayuden a los otros, que diez mil palabras en lenguas» (1 Co 14,17.19). Todo este sabio discernimiento del Apóstol debería aplicarse al lenguaje de nuestras liturgias.

En fin, como escribió una vez Ratzinger: ¡qué fácil es confundir nuestra propia pereza con la inmutabilidad de la verdad...! Y para mostrar que no se trata de criticar por criticar, quisiera cerrar este apéndice evocando otro modelo de lenguaje eclesiástico oficial: el de la llamada «Plegaria eucarística V», que es asequible, ungido y alentador. La tercera parte de este libro debe no poco a esa plegaria. Pero antes urge cerrar esta Segunda Parte.

---

## CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

---

**D**ECIR que la Iglesia es esencialmente misionera y evangelizadora es lo mismo que decir que la Iglesia es servidora del mundo. La evangelización no es una imposición ni un lavado de cerebro, sino un servicio y una oferta. Si la Iglesia no sirve, no evangeliza por mucho que hable, porque es el servicio lo que le da su carácter de signo (sacramento). Y si no hay signos, las palabras son incomprensibles. Tenía razón, pues, el célebre título del obispo Gaillot: «Una Iglesia que no sirve, no sirve para nada».

En mi humilde opinión, la crisis actual del cristianismo en Occidente (que evocábamos en la Introducción a esta Segunda Parte) arranca de la falta de servicialidad de la institución eclesial, sobre todo de la curia romana y buena parte del episcopado, que dan la sensación de creer que su servicio al mundo consiste en el mero ejercicio de su poder y en la imposición, nunca dialogada, de sus puntos de vista sobre los problemas y las preguntas que acosan al mundo. En esto, la institución eclesial se parece hoy a los poderes mundanos desenmascarados por Jesús, como vimos en el capítulo 3, y ha sido infiel al mandato del Maestro, más allá de la probable fidelidad personal de muchas personas.

También Vaticano II enseñó que la misión de la Iglesia se deriva de su origen en las misiones del Hijo y del Espíritu (AG, 2). Pero hoy en día, la actuación de muchas autoridades eclesiásticas no se parece en nada a la actuación misionera de Jesús ni a la del Espíritu. El Espíritu respeta libertades y da fuerzas; la institución eclesial impone y no ayuda: sólo condena. Jesús, en su misión, sana, usa medios mínimos, no utiliza a Dios en beneficio propio, rehuye el po-

der, acoge, a los de fuera, denuncia a los ricos y a los poderes religiosos... Muy poco de esto parecen hacer hoy la institución eclesíástica y sus representantes.

Por todo ello, una pregunta inevitable hoy es si la misión de la iglesia-institución es estéril precisamente porque no conecta ni puede conectar con la misión de Jesucristo. Son palabras fuertes, sin duda. Y no deben apoyarse en otra autoridad que la de la verdad que contengan.

Dicho lo anterior, soy consciente de que, tras la comparación hecha en esta segunda parte, es probable que se me acuse de parcialidad, por haber idealizado una de las dos posturas y reducido la otra a un craso realismo. Parcialidad inútil e injusta, porque todo el mundo sabe que los idealismos son inviables y que sólo es sabio el realismo. Acepto la acusación, pero creo que puede reformularse de otro modo. Dedicaré a eso esta conclusión.

### 1. Doble dimensión

Hasta cierto punto, la dualidad descrita es intrínseca a la Iglesia y responde a una dualidad constitutiva de ella. Los títulos que describen a la Iglesia tienen un sustantivo claramente *terreno* (pueblo, cuerpo, casa, morada...) y una determinación que *desborda* esa terrenalidad (de Dios, de Cristo, del Espíritu). O, dicho ahora de manera más global, la Iglesia es a la vez escatológica e histórica. Y esa realidad es tensa. La Iglesia nace de la llegada de la Escatología que tiene lugar en la Resurrección de Jesús. Pero nace porque la Escatología no ha llegado aún hasta todo el mundo que Cristo encabeza y recapitula. La frase tan traída de A. Loisy («Jesús anunció el Reino, y lo que vino fue la Iglesia») tiene un sentido perfectamente asumible que quizás es el que quiso darle su autor, más allá de acusaciones simplificadoras. A saber: porque el Reino de Dios se hizo presente en Jesucristo, nació la Iglesia como sacramento de ese Reino.

El Vaticano II denunció como el gran mal del catolicismo actual *el divorcio entre la fe y la vida diaria* (GS 43). Quizá esa separación se debe a una doble visión de la vida: hay una iglesia de la que se dice que «sólo le interesa la vida intrauterina y la escatológica». Al Jesús de los evangelios le interesaban, por supuesto, esas dos

formas de vida, pero le interesaba primariamente *la vida del ser humano en esta tierra*, donde, por más fugaz que sea nuestra vida, se genera el Reinado de Dios, que culminará en el más-allá. En seguimiento suyo, la Iglesia del Vaticano II quiso volver la mirada del creyente hacia la vida en esta historia, que no es sólo una «estación» de paso, sino una auténtica «gestación» del Dios «todo en todas las cosas» y que —desde el plan de Dios— comienza por la supresión de todas las esclavitudes humanas (personales y sociales) para que, una vez vencidas todas ellas, sea vencida finalmente la muerte y entregue Jesús el Reino al Padre para que sea Él todo en todas las cosas (1 Co 15,24-28).

En este sentido, la frase citada de Loisy cobra un significado nuevo; y la acusación de parcialidad se convierte más bien en un afán de totalidad.

### 2. ¿Doble medida?

Vistas así las cosas, se puede comprender que la intención de todas las comparaciones anteriores no era desprestigiar a una parte y privilegiar a la otra, sino describir las dos eclesiologías, anterior y posterior al Vaticano II. Este concilio recuperó el carácter escatológico de la Iglesia, demasiado perdido entre el cansancio, la suciedad y las heridas de una prolongada inmersión en la difícil historia humana. Por eso vio a la Iglesia, ante todo, como «sacramento» o señal de un Más-allá, y no como simple sociedad de servicios religiosos con los que comprar ese Más-allá.

Por eso creo que puede retorcerse la objeción con que abríamos esta conclusión: esa inviabilidad de todo lo ideal ¿no es quizá la misma inviabilidad del Evangelio cuando nos llama (a nosotros, humanos y pecadores) a ser perfectos y misericordiosos como el Padre Celestial? Y esa sabiduría del realismo ¿no podría ser aquella sabiduría «del mundo» que Pablo consideraba como estúpida ante Dios, mientras que la sabiduría de Dios resulta locura para el mundo?

Si es éste el lugar exacto de nuestro dilema, la primera de las iglesias descritas no tiene por qué ser una iglesia imposible e inexistente. En ella se marca sólo la orientación hacia la que debe enfocarse y en la que debe intentar caminar la Iglesia en este mundo, sin importar ahora tanto si en esa dirección se está más cerca o más

lejos de la meta, o si se avanza a mayor o menor velocidad. Y la segunda describe sólo la dirección por la que no debe caminar la Iglesia, ni siquiera amparándose en el imprescindible realismo. En este mismo sentido habían dicho los clásicos: «*in magnis voluisse satis est*» (en las empresas gigantes, ya es mucho el haberlo intentado). Y de lo que se trata aquí es del *velle* (del querer), sin renunciar a querer y a buscar lo grande con la excusa de que no es viable.

Porque, por otro lado, cabe preguntar si ese realismo nuestro no se tropieza ante Dios con la seria advertencia evangélica: la Iglesia «que quiera salvar su vida la perderá; y si busca entregarla, la salvará» (Mc 8,35). En el bien entendido de que esa salvación trasciende en general la experiencia inmediata de lo que es la entrega. Creo que esta misma advertencia fue hecha, hace ya bastantes años, por el papa actual cuando escribía:

«¿No ha intentado la Iglesia, en el movimiento que se hizo efectivamente claro desde Pío IX, salirse del mundo para construirse su propio mundillo aparte, quitándose así en gran parte la posibilidad de ser sal de la tierra y luz del mundo? El amurallamiento del propio mundillo, que ya ha durado bastante, no puede salvar a la Iglesia ni le conviene a una Iglesia cuyo Señor murió fuera de las puertas de la ciudad, como recalca la Carta a los Hebreos, para añadir: “salgamos, pues, hacia él delante del campamento y llevemos con él su ignominia” (Heb 13,12). “Afuera”, delante de las puertas custodiadas de la ciudad y del santuario, está el lugar de la Iglesia que quiera seguir al Señor Crucificado»<sup>1</sup>.

Con otras palabras: quizá lo único que ha pretendido hacer nuestra comparación es poner en acto concreto una célebre plegaria de la primera Iglesia que nos ha conservado la *Didajé* (10,6): «Venga la Gracia y pase el mundo»; venga la Iglesia de la Gracia y pase la del mundo. La Iglesia, para ser fiel a su misión, ¿ha de procurar referirse a la Gracia o al mundo? Y procurar la primera referencia ¿no es verse totalmente remitido a la fe que alababa Jesús? Y la referencia al mundo ¿no obedece a ese afán de absoluta seguridad, tantas veces contrario a la fe?

1. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, p. 307.

Si estas preguntas tienen una respuesta afirmativa, no extrañará que muchos piensen que nuestra iglesia católica (tras algunas infidelidades institucionales, como el poder temporal, la negativa a toda reforma cuando más necesaria era, etc.) está, desde hace cosa de un milenio, demasiado petrificada en el segundo de los polos descritos y tiene una dispepsia crónica respecto del otro. No se duda aquí de la buena voluntad de nadie; tan sólo se pregunta dónde debe inspirarse esa buena (¡buenísima!) fe: si en el acontecimiento de Cristo o en la sabiduría de este mundo.

Por eso puede ser bueno recordar un célebre dicho de Tertuliano: «Cristo dijo: “yo soy la verdad”, pero no dijo: “yo soy la costumbre”». Este dicho lo recogía el primer Derecho Canónico de la Iglesia<sup>2</sup> bajo el título de que «toda costumbre debe ser pospuesta a la verdad». Y le añadía además el comentario de san Cipriano: «la costumbre sin verdad no es más que un error envejecido»<sup>3</sup>.

No se trata, pues, en la comparación presentada, de rechazar totalmente un polo para quedarse con el otro (lo cual, dicho sea entre paréntesis, es lo que suele hacer la «Iglesia de la seguridad» frente a la que hemos llamado «Iglesia de la fe»). Se trata de equilibrar las dos corrientes, distribuyendo justamente las dosis de acuerdo con la verdad más profunda de la Iglesia: ella es, como ya vimos, carisma e institución, pueblo y autoridad... Pero de tal manera que la institución no ahogue ni extinga al Espíritu jamás, y la autoridad no suplante nunca al pueblo. Como he dicho otras veces, el retraso de la parusía permite una cierta recuperación de las realidades de esta dimensión caduca, pero de tal modo que esa *recuperación* no se convierta en una *recalca*, porque entonces la Iglesia traicionaría su misión evangelizadora, la cual se realiza precisamente a través de la categoría sacramental de la *anticipación*<sup>4</sup>.

Si he hablado, pues, de «Iglesia de la fe», es porque la fe anticipa, pero no idealiza: Lucas es modelo de esta anticipación, como Pablo es modelo de esa no idealización. Y, en este mismo sentido,

2. El llamado «*Decretum Gratiani*». I, d, VIII, c, V.
3. Carta 74, IX, 1 (en la edición de sus obras en la BAC, p. 700). En mi humilde opinión, entran en esas costumbres tanto la ordenación de hombres casados como el acceso de la mujer al ministerio.
4. Sobre la importancia de esta categoría de la anticipación, véase lo que escribió en *La Humanidad Nueva* (9ª ed.), pp. 163-166.

los escritos joánicos, cuyo evangelio ha sustituido los demonios por el «pecado del mundo» y ha narrado la pasión como «victoria», pueden hacer eso porque (como formulará la Primera Carta) «nuestra fe es la victoria que vence al mundo» (1 Jn 5,4).

Decir que ese inevitable realismo —que ha de recuperar algo de lo viejo— no debe, sin embargo, ahogar la capacidad de anticipación de lo nuevo equivale a reconocer que todás las posibilidades evangelizadoras de la Iglesia están en la primera de las dos figuras descritas a lo largo de toda esta Parte: en esa que hemos llamado «otra Iglesia posible». Pues, *para crear*, los hombres no necesitan instituciones más rígidas, sino señales de otras posibilidades humanas, que son las posibilidades de Dios. La misma historia de la Iglesia confirma esta tesis, por cuanto ya en el cristianismo naciente se dibujó algo parecido a esas dos iglesias (en Jerusalén y en Antioquía), y esta segunda fue la verdadera creadora de la misión cristiana (aunque la primera fue decisiva para que la Iglesia universal no perdiera el Primer Testamento).

Por eso, un proyecto evangelizador no será tal si la Iglesia no incorpora todos los elementos y actitudes que su sacramentalidad exige; se limitará entonces a ser un proyecto de reconquista o de neo-cristiandad que, en mi opinión, carece de sentido hoy en día. Y sin esta conversión, el verdadero peligro de hoy no será tanto que la Iglesia se quede vacía<sup>5</sup>, sino que vaya poblándose casi en exclusiva de fundamentalistas y de obsesos por la seguridad (la cual es demasiadas veces lo contrario de la fe). Grupos que además, y como ya estamos viendo a veces, tienden a hacer de su militancia y de su fidelidad una patente de corso para descarga de agresividades. ¡Sin duda es muy humana esa tendencia! Pero precisamente la Iglesia debería enseñar al mundo que el hecho de ser militante no autoriza a ser impositivo ni autoritario.

Esa sería la «marcha hacia el gueto» que pronosticó Rahner.

5. Tal como anunciaba Jesús a su iglesia judía: «se quedará desierta vuestra casa» (Mt 23,38).

### 3. Un único ejemplo

Aunque los puntos que se derivan de este modo de ver los he tocado en otro lugar y los han formulado muchas voces<sup>6</sup>, permítaseme terminar esta conclusión con un ejemplo muy concreto que ha vuelto a ponerse de actualidad en los días en que escribo. Me refiero al nombramiento de los obispos.

La praxis eclesial (de las dos iglesias) a lo largo de la historia desde los orígenes, y entendida como *legado de los Apóstoles* —según los testimonios que nos quedan—, pone en juego el principio electivo. Y lo hace en formas diversas, pero sin temor a las innegables dificultades de una época con comunicaciones mucho más difíciles y de una pasta humana, la nuestra, tan ansiosa de poder y tan inclinada a manipular cualquier elección en provecho propio. Pese a ello, la Iglesia resistió a estas dificultades realistas y mantuvo el principio electivo. Esa práctica es recogida en lo que podría llamarse primer «derecho» eclesiástico, y hoy forma parte del volumen titulado *El Magisterio de la Iglesia*<sup>7</sup>. A partir del siglo V, lejano ya el recuerdo de los Apóstoles, son precisamente los papas los grandes defensores de ese principio, insistiendo además en que los obispos salgan de las comunidades a las que han de regir y oponiéndose al deseo aparentemente legítimo de algunos obispos que buscaban nombrarse el mejor sucesor posible, acudiendo a veces para ello a iglesias vecinas. Estos papas (San Celestino, San León y San Gregorio Magno), en cartas a diversos obispos, acuñan algunas frases que hoy siguen siendo célebres, pese a su inutilidad: «No se imponga a nadie un obispo contra su voluntad»; «el que ha de presidir a todos debe ser elegido por todos»... Y cuando la práctica electiva degenera o peligra por el pecado humano o por la complejidad de lo real, Inocencio I escribirá una carta al obispo de Rouen quejándose de que «muchas cosas están manchando la Iglesia, y yo

6. Véase «Para una reforma evangélica de la Iglesia», en la obra de AA.VV., *Iglesia ¿de dónde vienes?, ¿adónde vas?*, editada por Cristianismo y Justicia, Barcelona. Además, J.A. ESTRADA, *La iglesia. ¿institución o carisma?*; G. ROBINSON, *Poder y sexualidad en la Iglesia* (cap. I), Santander 1908; G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986; K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia...*, como simples botones de muestra de una literatura inmensa.

7. Conocido vulgarmente como «Denzinger» (cf. DH 325).

no quiero ser cómplice de ellas» (PL 20, 471). Si estos papas interviene en alguna designación, no es para nombrar ellos al candidato, sino (porque les han llegado apelaciones) para declarar nula alguna votación; y entonces se limitan a pedir que la elección se repita. Por eso cabe preguntar que, si la misma Roma hace tan poco caso del «Magisterio de la Iglesia», ¿qué obediencia puede pedir al resto del pueblo de Dios?

En la segunda mitad del primer milenio, las iglesias orientales restringen la elección a sólo el clero o los obispos cercanos, mientras el Occidente medieval acuña la otra fórmula famosa: «*clerus populusque*» (el clero y el pueblo) para nombrar a los que deben designar al obispo. Pero la exagerada verticalidad del sistema feudal pronto hará que «el pueblo» quede reducido a los pocos «poderosos», que acabarán siendo los reyes o los señores feudales. Se pone así de relieve la dificultad de los criterios evangélicos en esta realidad tan opaca. Y es para evitar la subordinación del obispo al monarca que lo designaba por lo que Roma, desde comienzos del segundo milenio, va reservándose muchas elecciones... hasta llegar a la apropiación total que conocemos hoy, sin consideración alguna a las iglesias locales.

Este centralismo cuaja totalmente en el concilio de Trento y se mantiene hasta hoy, precisamente cuando la sociedad ha adquirido cada vez más conciencia de la importancia de las elecciones, por más que la realidad empafie tantas veces esa importancia<sup>8</sup>. Pero, como dije en otra ocasión, la democracia debe ser preferida, no por ser más eficaz (que no siempre lo será), sino por ser más ética. Así ocurre hoy que el sentir del pueblo de Dios se ve totalmente desatendido, y la Iglesia (que en los primeros siglos había sido una interpe- lación para algún emperador romano por su modo de designar a sus

autoridades) resulta hoy un escándalo en este punto para quienes tienen una sensibilidad que no es simplemente más «moderna», sino más humana, más ética y más evangélica.

Y al escribir esto, creo ser muy consciente de las dificultades, peligros y quebraderos de cabeza que implicaría hoy poner en práctica ese legado que procede de los Apóstoles. Pero esos peligros existen también en la fórmula actual. Porque en la segunda mitad del segundo milenio, cuando ya los papas habían absorbido el nombramiento de casi todos los obispos, su situación de monarcas terrenos los fue llevando a devolver o regalar ese poder a los monarcas por intereses políticos. Así se pasó de las investiduras a las reservas, y de las reservas a las regalfas. Y suprimidas éstas por el Vaticano II, queda todavía por superar el vicio que denunciaba no hace mucho el venerable Daniel Berrigan (a sus 88 años) con una diafanidad absoluta: «nombran obispos por su lealtad a la Santa Sede, no porque sean fieles al evangelio»<sup>9</sup>. Eso es más grave que las dificultades previsibles de un retorno a la mejor tradición eclesial; y es algo que la práctica confirma casi cada día.

Por eso, la única pregunta que quiero dejar es si acaso no fue también enormemente difícil para Abrahán salir de su entorno y de su comodidad ambiental, y si no fue muy difícil para Moisés preferir el oprobio de su pueblo en lugar de la comodidad del Faraón. Pero, a pesar de esa dificultad, es por ahí por donde fue la llamada de Dios a estos dos personajes, a quienes la Biblia nos presenta como modelos de creyentes (cf. Heb 11)<sup>10</sup>.

#### 4. «Contra spem in spe»<sup>11</sup>

Si las cosas son así, hemos de terminar pidiendo a todos los hombres que sufren no sólo *por* la Iglesia, sino también *por causa* de ella, una opción cada vez más seria y profunda por la militancia

8. No obstante, para quienes apelan a Trento como autoridad definitiva, ese mismo concilio reafirmó el canon del Calcedonense que prohíbe las llamadas ordenaciones «absolutas», es decir, consagrar obispo a alguien sólo como dignidad personal y sin que tenga iglesia o diócesis a la que esté vinculado (sesión 23 de reforma, c. 16: *COED*, pp. 725-726). Y, de hecho, uno de los primeros actos de Benedicto XVI, apelando precisamente a este canon, fue enviar a una diócesis polaca al antiguo secretario de Juan Pablo II, que había recibido el episcopado como premio por los servicios prestados. Pero luego la Curia romana le ha impedido seguir por ese camino, por motivos demasiado comprensibles...

9. Entrevista en *El Ciervo*, enero 2010, p. 20.

10. Para todo el tema de la designación de los obispos remito a mi obra *Ningún obispo impuesto. Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*, Santander 1992.

11. Frase que Rm 4,18 aplica al patriarca Abrahán y que suele traducirse como «esperar contra toda esperanza», pero que mi colega Josep Vives suele parafrasear como «esperanza contra toda experiencia».

eclesial. Y una opción *creyente* «contra toda esperanza», como dice Rm 4,18 hablando de Abrahán. Pero no porque las perspectivas históricas sean hoy esperanzadoras: tengo para mí que en un futuro inmediato la Iglesia puede radicalizar su involución, víctima de esa carrera de huidas adelante que parece haber emprendido (y ojalá me equivoque en esta apreciación). No por optimismo histórico, por tanto, sino porque los portazos nunca han resuelto nada en la tarea de tejer la historia. Porque quizás es todo un milenio de historia lo que debe ser superado, y eso no se realiza de la noche a la mañana. Y, sobre todo, porque su propia historia enseña que la Iglesia sólo ha podido sostenerse en pie, no gracias al pragmatismo de quienes intentaban «salvarla» acomodándose a los criterios de eficacia de este mundo, sino gracias al dolor de los mártires que ella misma produjo. Aquí parece haber algo que enlaza con el misterio de la redención o con lo que el autor de la Carta a los Colosenses describía como «completar en nuestra carne lo que falta a la pasión de Cristo» (1,24).

Pero, más allá de eso, hay algo que la experiencia histórica parece confirmar. Y como muestra, ahí queda la pregunta con la que voy a concluir: ¿quién sirvió más a la iglesia del siglo XIX: los ultramontanos (De Maistre, Bonald, Maning...), que más bien se sirvieron de ella, o los maltratados por ella (Newman, Lacordaire, Dupanloup...)? En mi opinión, la respuesta no ofrece dudas. Y la misma cuestión puede plantearse para el siglo XX (entre Péguy, Congar, De Lubac, Rahner, J. Sobrino, H. Küng... y sus hoy ya casi desconocidos inquisidores). Y puede plantearse también para otros muchos siglos, como el llamado «siglo de oro» español...

De eso se trata, pues, en la «Iglesia de la fe»: de, a imitación del patriarca Abrahán, salir de la iglesia de Ur de Caldea en busca de la iglesia de la promesa. Y, en seguimiento de Jesús, «teniendo posibilidades de más comodidad, soportar la cruz sin que importe que nos humille» (Heb 12,2).

**TERCERA PARTE**

---

**EL HOMBRE DEL REINO:  
«ANTE DIOS SIN DIOS»**

---

## INTRODUCCIÓN:

### LA HONRADEZ CON LO REAL, FUENTE DEL AUTÉNTICO CONOCER

---

COMENZÁBAMOS la Primera Parte con una mirada al mundo de Jesús. Al hablar ahora de la existencia cristiana, convendría también comenzar con una mirada previa a nuestro mundo.

Pero la mirada puede no ser neutral. Vimos en la Primera Parte como Jesús fustiga a quienes «viendo, no ven». Y el idioma está lleno de refranes alusivos a «ojos que no quieren ver» o al «sordo que no quiere oír». «La honradez con lo real» (Jon Sobrino) es en realidad un dato previo a todo conocer, porque no sólo el ver, sino incluso el mismo preguntar, que parece exponerse más pasivamente a recibir la respuesta sin construirla uno mismo, puede no ser neutral y condicionar hábilmente la respuesta o, al menos, los silencios de la respuesta.

Las enormes divergencias que pueden derivarse de esta honestidad previa las pone de relieve una comparación que me resulta ilustrativa.

En una de sus obras más clásicas (*Opción creyente*), Antoni Benué introducía al mundo de la fe hablando del ser humano como una especie de «ojal» que lleva a inferir la necesidad del botón. En agudo contraste con este modo de plantearlo, un conocido humorista catalán (J. Perich) publicó, hace ya bastantes años, un chiste que decía simplemente: «La religión sirve para responder a unas preguntas que no existirían si no existiese la religión».

¿Quién lleva razón entre las dos definiciones citadas? ¿Qué ha pasado con esas preguntas a que aludía el Perich? El cristiano, que comparte la visión de Benué, está obligado a preguntarse *qué ha podido ocurrir para que las cosas se hayan desfigurado de una ma-*

nera tan radical. Y anticipando las reflexiones de esta Tercera Parte, cabe decir que lo que ha sucedido es que hemos ido dando respuestas sin saber a qué preguntas correspondían, repitiendo fórmulas hechas, pero sin mirar primero honestamente la realidad humana y sin escuchar primero las preguntas humanas. Ése es el peligro de todos los catecismos. Y ese peligro nos avisa de la necesidad de mirar honradamente al mundo y al ser humano.

Porque no es que el ser humano no tenga cuestiones. Ni siquiera sucede eso que tanto teme el papa Ratzinger: que la postmodernidad haya preferido limitarse a preguntar, con Pilato, qué es la verdad, y haya decidido no preguntar más, porque cree que esa pregunta no tiene respuesta. Yo sospecho que la postmodernidad está cargada de preguntas escondidas y no teme a la verdad; a lo que teme de manera instintiva y visceral es «al sistema», o a lo que el hombre es capaz de hacer cuando se siente en posesión exclusiva de la verdad. Y en esto, con permiso de Benedicto XVI, la postmodernidad no deja de tener razón<sup>1</sup>.

Los seres humanos se plantean a veces cuestiones de las que podríamos llamar «predicamentales» y que les parece que tienen relación con la fe religiosa: ¿qué habrá después de la muerte?; ¿de dónde venimos y adónde vamos?; ¿por qué me pasa esto a mí o «qué he hecho yo para merecer esto»?... Pero esas preguntas concretas brotan de otra pregunta última que nos constituye y que permitiría definir al mismo ser humano como una pregunta ontológica: «me había convertido en una gran pregunta», recuerda Agustín en sus

1. En una página de su diario que no figura en la edición habitual, Etty Hillesum escribía el 13 de diciembre de 1941, con su característica penetración: «La vida no puede ser forzada a entrar en un sistema. Ni la gente; ni la literatura. Y a veces los hombres sacrifican la realidad y la verdad a sistemas contruidos con gran rigor. Sería mejor dejar la palabra "verdad" fuera de este modo de proceder. La urgencia del hombre por sistematizar, por combinar un amasijo de contradicciones en una estructura sólida, es también una busca de la verdad, y por eso necesitamos algún sistema para escapar del caos muchas veces. Pero también hemos de ser capaces de salirnos luego fuera de él»: *The Letters and Diaries of Etty Hillesum. Completed and unabridged*, St. Paul University, Ottawa 2002, p. 180 (la cursiva es mía). Del mismo Ratzinger recuérdese el texto que citamos en el capítulo anterior (apartado 11.1.), donde criticaba la divinización del sistema y las instituciones...

2. Curiosamente, muy pocos se preguntan, al revés: «¿Por qué no me sucede a mí una serie de desastres que veo que les suceden a otros?»

*Confesiones*<sup>3</sup>. Esa pregunta última la denominan algunos «pregunta-raíz», porque alimenta todas nuestras preguntas ulteriores.

Pues bien, a la hora de formular esa que cabría llamar pregunta última o pregunta-raíz de nuestro existir, el cristianismo inculturado en el mundo grecolatino pareció inclinarse por aquel interrogante originario de la filosofía griega que más tarde retomaría Heidegger: «¿por qué hay ser en lugar de nada?». Según y cómo, no habría nada que objetar a esa formulación. Pero el haberla constituido en única pregunta-raíz ha debilitado profundamente al cristianismo occidental. Por dos razones:

1. No quiero negar la radicalidad y fundamentalidad de esa cuestión griega: a fin de cuentas, griegas eran las maderas con que se construyó mi cuna humana. Pero si reducimos a ella todo el punto de partida, se nos desfigurará radicalmente el anuncio cristiano. Porque el que haya algo y no nada debe provocar una reacción de admiración agradecida, más que una pregunta por el porqué<sup>4</sup>. Querer atrapar el porqué de esa gratuidad es querer posesionarse del misterio. Pero el misterio sigue siendo más misterio cuanto más te adentras en él. En todo caso, reducir nuestra raíz humana a esa cuestión nos llevaría a una actitud más de contemplación (*theoría*, en griego) que de vida. Y el anuncio de Jesús era: «he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10). Por ahí puede entenderse el significado de la distinción pascaliana entre «el Dios de los filósofos y el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob».

2. Pero, incluso dentro del campo de la filosofía, la pregunta de Heidegger y de los griegos no debió olvidar nunca que al ser se le define como «lo bueno» (*omne ens est bonum*) y que, por tanto, la pregunta por el ser debería ser otra forma de preguntar *por qué existe el bien y no el mal*.

Y si la planteamos así, la pregunta se vuelve absurda, por cuanto nuestra experiencia más elemental es que el mal sí que existe.

3. *Factus eram ipse mihi magna quaestio...* (*Confesiones*, IV, 4,9).

4. Jon Sobrino habla a este respecto de «ser cargados (o llevados) por la realidad» como una determinación del ser humano que hay que añadir a la triple fórmula de Zubiri-Ellacuría: hacerse cargo de la realidad, encargarse de la realidad y cargar con la realidad.

Tanto que, a veces, casi parece que la pregunta se nos invierte: ¿por qué existe el mal y no el bien?, o ¿por qué parece existir más mal que bien?

La filosofía tradicional, desde Agustín sobre todo, eludió ese absurdo negando entidad al mal. El mal no es nada realmente existente, sino tan sólo una privación del bien (o del ser) debido. La respuesta quería ser bien matizada: «privación de bien *debido*» se contrapone a la mera limitación o carencia de un bien indebido, que no es ningún mal: que una piedra no vea no es un mal, pero que un hombre no vea sí que lo es...

Esta explicación agustiniana puede valer a niveles abstractos, metafísicos<sup>5</sup>. Pero a niveles reales, concretos, olvida que la privación es algo más que la mera carencia, no sólo porque se refiere a bienes debidos, sino porque *implica una acción positiva que prive de ese bien debido*. En cuanto pasamos de la mera teoría a la vida, se percibe esto con facilidad: a la piedra nadie le ha quitado los ojos, pero al hombre cegado se los ha quitado alguien. Y que a alguien se le prive de un bien *debido* (¿que pertenecía al ser mismo del sujeto que no lo tiene y que, por tanto, no es una mera ausencia o carencia de un bien indebido!) constituye una acción positiva y real que es realmente mala (al menos en parte). Dicho gráficamente otra vez: para la planta no es un mal carecer de inteligencia, pero sí lo es carecer de clorofila.

De esta forma, para el «ser de realidades» (Zubiri) que es el hombre, el mal se vuelve un elemento positivo de nuestra realidad, al margen de lo que se diga sobre él a niveles ontológicos. Por eso, *la pregunta por el bien y el mal no puede quedar como subsumida (y camuflada) en la pregunta metafísica por el ser y la nada*. Hacer eso es, sencillamente, una falta de honestidad radical. Obrando así se desfigura la pregunta. Y para acercarse a la verdad será preciso entonces corregir la pregunta.

5. En realidad, en el conjunto del pensamiento agustiniano esa respuesta constituyó más bien una maniobra para escapar del maniqueísmo, que fue la gran tentación del Agustín convertido. Pero el hecho de que la necesidad de un dios malo le obsesionase de ese modo indica que, en la experiencia de Agustín, el mal era algo más que una simple privación de ser...

Desde esta reflexión, que me parecía imprescindible, leamos ahora un famoso texto de D. Bonhoeffer escrito en la prisión nazi de Tegel:

«Nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo “como si Dios no existiera”. Y precisamente eso lo reconocemos ¡ante Dios! Es Dios mismo quien nos obliga a dicho reconocimiento. Nuestra situación de adultos nos lleva así a un reconocimiento de nuestra verdadera situación ante Dios. El mismo Dios nos hace saber que debemos vivir como hombres que logran superar la vida sin Dios. El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona.... Ante Dios, y con Él, vivimos sin Dios. Dios se deja echar fuera del mundo, a la cruz...»<sup>6</sup>.

*Ante Dios – sin Dios*. Y según el mártir de Hitler, esto tiene que ver con la voluntad misma de Dios y con nuestro ser adultos. Lo cual quiere decir que, si no intentamos vivir de esta manera, dejaremos de estar «con Dios», desobedeceremos la voluntad de Dios y frenaremos nuestra adultez humana. Precisamente por todo esto, Bonhoeffer añadirá poco después que el Dios que se revela en Jesucristo no es el de «una creencia general en Dios»<sup>7</sup>. Este dato es decisivo para todas las reflexiones que van a seguir.

Todo esto era para Bonhoeffer una cuestión de «honestidad» («no podemos ser honestos»...). Y esa falta de honestidad es la que parece reflejarse en ese dar respuestas a preguntas que nadie ha hecho (a que aludía la frase del Perich antes citada). En ese Dios que se deja echar del mundo vuelve a hacérsenos presente la cuestión del mal que acabamos de evocar; pues si la constatación admirada de que «existe algo y no nada» podría abrirnos las puertas a Dios, la constatación de que existe el mal parece privarnos de Dios, como apuntaba Bonhoeffer. Por ahí deben comenzar nuestras reflexiones, porque ahí reside la honestidad de todo preguntar y de todo mirar

6. Carta del 18 de julio de 1944: *Widerstand und Ergebung*, München 1951, pp. 177-178. Como ya es sabido, la frase entrecomillada, que Bonhoeffer cita en latín («*etsi Deus non daretur*»), es una cita del jurista del Renacimiento H. Grotius que Bonhoeffer saca aquí de contexto.

7. *Ibid.*, p. 191.

que no se limite a cerrar los ojos; ahí está esa «honradez con lo real» que Jon Sobrino sitúa como base de todo su pensamiento.

Eso implicará, por supuesto, que todo lo dicho en la Primera Parte no debe trasladarnos a una especie de paraíso virtual, ni debe sonarnos como un cuento de hadas ajeno a nuestro mundo real. Al revés: en lugar de huir de nuestra realidad, debe enfrentarse honradamente con ella.

Por eso, en esta Tercera Parte quisiéramos regresar desnudamente a esa dureza de la existencia humana, al igual que en la Parte anterior encaramos la decepción de la institución eclesiástica. Convencidos además —como en la Parte anterior, y porque esa fe brota de Jesús— de que podemos encararla desde un horizonte utópico y no desde la desesperación o la decepción habituales.

Con otras palabras: enseñan muchos neurólogos que el ser humano apenas aprovecha una décima parte de las posibilidades de su cerebro. No sabemos qué podrá implicar esto en un futuro próximo o lejano. Pero la alusión al cerebro puede servir para suscitar la convicción (o al menos la sospecha) de que también *la existencia humana tiene todavía posibilidades inéditas* y que, en la cárcel innegable de su dureza, se abren ventanales amplios que permiten vislumbrar horizontes insospechados.

En los capítulos siguientes intentaremos decir algo sobre la existencia cristiana desde ese horizonte bonhoefferiano del «ante Dios, sin Dios». Trataremos así de abrir camino entre la dureza y la esperanza o —con las palabras clásicas de Bonhoeffer— entre la resistencia y la sumisión. Ello nos obliga a tomar como punto de partida de todas las reflexiones que siguen una mirada honesta a nuestro mundo, tantas veces espantoso, y a la escandalosa presencia del mal en él, para situarnos así en lo que suele llamarse «el horizonte de las víctimas».

## 11

## PREGUNTA POR (Y HORIZONTE DE) LAS VÍCTIMAS EL «ANTI-REINO» Y EL ECLIPSE DE DIOS

PARA orientarnos por el camino que acabamos de señalar como justo, convendría atender por un momento a aquella escena evangélica en que se le pregunta a Jesús cuál es el primer mandamiento de la Ley judía, y Jesús se niega a responder con un solo precepto: hermanado e inseparable del mandamiento primero («amar a Dios...»), está el segundo mandamiento: amar al prójimo como a uno mismo... (Mc 12,28ss.)

Algo parecido a esa inseparabilidad se da también aquí: tal como acabamos de decir en la Introducción, la pregunta por el origen de la reflexión teológica no puede ser sólo esa de «por qué hay algo en lugar de nada», sino que esa pregunta es inseparable de esta otra, que es la que dificulta o impide el ser y la vida: «¿por qué existe el mal y por qué triunfan siempre los malos?».

Si la pregunta griega se hace al margen de la cuestión del triunfo del mal y pasando de largo ante esta otra cuestión, como el sacerdote y el levita de la parábola, entonces la respuesta que se busca acaba siendo violadora y posesiva de la realidad, por negarse a hacerse cargo de ella y encargarse de ella. Mérito indeleble de la teología de la liberación, con permiso de sus detractores romanos y más allá de sus defectos humanos, es haber hecho de esta pregunta un punto de partida imprescindible para cualquier teología que aspire al nombre de cristiana: «¿Por qué el mal tiene poder?», formulaba hace tiempo Jon Sobrino. ¡Y tantísimo poder!

Con eso estamos en la cuestión del Reinado de Dios, que abordamos en la Primera Parte de este libro y que es un dato insepara-

ble de la revelación de Dios en Jesús. Cabría reformular preguntando por qué Jesús anunció el Reino de Dios, cuando lo que existe es el Anti-Reino. Es otra manera de poner en acto la intuición que hermanaba a Walter Benjamin y a Theodor Adorno: sólo se piensa bien si se piensan las cosas «desde la redención».

### 1. Dios mío, ¿por qué?

Lo más sorprendente de la fe en Dios propia de la tradición judeo-cristiana es que está toda ella atravesada por esa pregunta por el triunfo del mal. Es una fe que ha nacido *dentro de esa pregunta y no al margen de ella*, mientras que tal pregunta está prácticamente ausente tanto de la cultura griega (donde el hado o la *moira* impedían ese tipo de cuestiones) como de otras confesiones religiosas.

Por ejemplo, la pregunta por el triunfo del mal y por las víctimas ocupa más de la mitad de la oración de los salmos<sup>1</sup>; y se supone que los salmos deben configurar la plegaria cristiana. El profeta Jeremías reproduce crudamente la misma cuestión angustiada: «¿Por qué prospera el camino de los impíos y tienen paz los hombres desleales?» (12,2). Y Jesús muere dirigiendo a Dios esa misma pregunta: «¿Por qué me has abandonado?»<sup>2</sup>. Incluso el papa Gregorio VII cambia la frase optimista de un salmo regio («amaste la justicia y odiaste la iniquidad, y por eso Dios te ha ungido por encima de tus enemigos») convirtiéndola en esta otra desesperada: «porque amé la justicia y aborrecí la iniquidad, *por eso* muero en el destierro».

Todo ello equivale a preguntar por qué han de triunfar siempre o casi siempre la iniquidad y la injusticia. El «por qué» suena de modo muy distinto cuando aspira a satisfacer una curiosidad, por muy legítima y seria que sea («por qué hay ser en lugar de nada»), que cuando brota del rechazo y el desconcierto del ser humano ante el absurdo triunfo del mal.

1. Junto a otra mitad constituida por los afectos más profundos y bien formulados de la experiencia creyente que pueden brotar de esa admiración agradecida, porque «existe algo en vez de nada»: mi alma tiene sed de Dios; el Señor es mi luz y mi salvación; mi roca y mi alcázar; alabad al Señor por su inmensa grandeza; etc., etc.
2. Que es lo mismo que preguntar por el triunfo de los malos, pues el abandono de Dios consiste precisamente en eso.

Esa fue también la pregunta lacerante en el Holocausto: no sólo Dios no pudo cambiar el corazón de Hitler y los suyos (punto en el que podría intervenir el misterio de la libertad humana), sino que hay algo más: incluso los diversos intentos de eliminar a Hitler fallaron por pura mala suerte. De aquí nació la fórmula bonhoefferiana tan profundamente creyente: «ante Dios, sin Dios».

Vivir sin Dios no es otra cosa que vivir *con el mal*, algo fácil de percibir desde una prisión nazi. Vivir *ante Dios* equivale a vivir *contra el mal*. Más adelante intentaremos ver cómo.

Ahora baste con ver cómo eso nos lleva al tema de este capítulo: el cristiano no puede vivir *al margen de las víctimas*, en algún supuesto paraíso donde el mal estuviera ausente, o como si las víctimas no tuvieran nada que ver con él. Se trata de vivir *combatiendo el mal* que impedirá siempre la santificación del Nombre de Dios por la que rezan los cristianos.

Pero vivir ante Dios *sin Dios*... Hay pocos resúmenes mejores de lo que debe (y puede) significar el cristianismo en este mundo de la delincuencia establecida, del capitalismo devastador, del narcotráfico y la trata de blancas, del nazismo invertido en el Likud y en Olmert o Netanyahu, del odio de Hamas por el otro lado, del Congo, de Sudán, y del imperio de los clanes que encontraron en G.W. Bush un rostro ingenuo para travestir sus intereses inconfesables...

Y es que la pregunta por el ser y la nada, si se la separa de esta otra tan acuciante, puede ser hecha desde la complicidad con el nazismo, como la hacía Heidegger. Aristóteles, más honesto o más agudo en esto que el alemán, ya había intuido veinticinco siglos antes que esa otra pregunta sólo brota *allí donde el hombre no sufre*. Ello no significa que no pueda ser una pregunta profundamente humana y que nos constituye. Pero *no puede ser planteada si no se añade la otra* y muy a su lado: ¿por qué el mal tiene tanto poder, produce tanto sufrimiento y permite triunfar a quienes le sirven?

### 2. Jerusalén antes que Atenas

Todo lo dicho nos obliga a reconocer que, como ya señaló J. Delumeau, la evangelización de buena parte de Europa, sin negar la gigantesca hazaña inculturadora, tuvo un precio imponente que hoy estamos obligados a reconocer: hecha desde la sabiduría griega, a

partir de Constantino y de Carlomagno, y desde el poder temporal de los papas, buscó una cristianización *al margen de esta segunda pregunta* por el perenne triunfo de los malos. Cayó así en las tentaciones que Jesús había rechazado<sup>3</sup>, y el resultado fue que la Cristiandad resultante tuvo de cristiana menos de lo que parecía. Por eso, al llegar los vientos de la Modernidad, resultó barrida con relativa facilidad.

Con otras palabras: en la Cristiandad europea se cumplió aquello que tanto temía Pablo: se «evacuó la cruz de Cristo» (1 Co 1,17). Y sólo evacuarla hubiera sido un mal menor, porque muchas veces *se la desfiguró*, convirtiéndola en «cruzada», en un arma para agredir a los de fuera e imponer a los de dentro limitaciones de «aquella libertad para la cual nos liberó Jesús» (Ga 5,1ss).

El reformador Lutero fue uno de los primeros en intuir esa deformación, y su aportación definitiva fue la que él llamó «teología de la Cruz», la cual no es una teología justificadora de la abnegación o la mortificación, sino más bien una erección de la Cruz de Jesucristo en *elemento imprescindible del conocimiento de Dios*. ¡Lástima que la vinculación de este descubrimiento de Lutero con su drama individual y sus torturas psicológicas le impidiera percibir todos sus alcances...!

Si de Europa pasamos a América Latina, quizás aquí las cosas sucedieron de otra manera: a pesar de tanta pseudo-evangelización hecha desde el poder y la violencia (a pesar y también *como consecuencia* de ella), la cristianización de buena parte de América Latina se hizo *soportando la pregunta por el triunfo de los malos*, que en aquel caso eran, sin duda, los españoles. La pregunta que tantas veces se hicieron infinidad de apóstoles del llamado «nuevo mundo»: Bartolomé de las Casas, Antonio Valdivieso, Vasco de Quiroga, Toribio de Mogrovejo, Juan del Valle, Juan de Zumárraga, Cristóbal de Pedraza, Huamán Poma, y otros mil... Ellos, con su dolor, salvaron y sembraron el germen de lo mejor que ha ido dando más tarde el cristianismo latinoamericano.

3. Sobre las tentaciones de Jesús como tentaciones *de la misión*, véase el capítulo de mi obra *La teología de cada día* (Salamanca, 2ª ed. 1977) titulado «Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana». Más resumido, en el cap. 4 de *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología* (Santander, 2000<sup>4</sup>).

Podemos concluir, pues, que si el cristianismo ha de tener algún futuro en el mundo global, que ha roto ya sus cordones umbilicales con Occidente, su tarea habrá de ser evangelizar y *anunciar la fe en Dios desde la pregunta por el triunfo del mal y desde el horizonte de las víctimas*: enseñar a los hombres y mujeres del futuro a vivir sin el Dios que es una prótesis intelectual o una prótesis práctica (tapa-agujeros le llamó Bonhoeffer) y que nos impide encarar la realidad del mal. Pero vivir así, «ante Dios».

### 3. Aguijón y caricia

Una aclaración antes de seguir: sería demasiado fácil objetar a lo dicho que el cristianismo no es una religión de cruz, sino de resurrección. ¡Naturalmente! Pero eso sólo tendrá valor como objeción cuando se hace de la cruz una forma de ascetismo y de dolor sin rostro; no cuando se le da a la cruz el rostro del Crucificado. Pues el cristianismo es una religión de resurrección *¡precisamente porque es la religión de los crucificados!* El amor a la resurrección y a la vida puede servir para corregir ciertas formas exageradas y casi masoquistas de ascética, pero no corrige en absoluto, sino que reafirma, el amor hacia todos los que carecen precisamente de vida, víctimas tantas veces de aquellos que «siempre triunfan» y, encima, hasta «dan gracias a Dios» por ello. No cabe olvidar que Cristo, según el Nuevo Testamento, es recapitulador de todos (Ef 1,14).

En esa misma dirección apunta lo mejor, no ya de la teología, pero sí del cristianismo occidental del siglo XX. Desde Péguy y Charles de Foucauld hasta el abbé Pierre, hay una larga lista de testigos impresionantes de la fe que constituirán el legado del cristianismo occidental al futuro, como he comentado otras veces<sup>4</sup>.

Pero si aceptamos esta forma de plantear, nos veremos llevados a reconocer que el único modo de ser cristiano y seguidor de Jesús hoy en día es vivir en este mundo con una especie de dolor (o de «mala conciencia») como el que podría tener en la época de Hitler

4. E. Mounier, Madeleine Delbrêl, Dorothy Day, los obispos Romero y Angelelli, Maria Skobtsov –en la iglesia ortodoxa– y Dorothee Sölle en la protestante... hasta Simone Weil y Etty Hillesum –ya en las fronteras de la Iglesia– son sólo ejemplos de una lista mucho más larga.

un ciudadano alemán que viera que su nivel de vida había mejorado, que Alemania había salido de la crisis económica, había construido autopistas, había progresado en ciencia y tecnología (armamentista preferentemente...), había sido reconocida mundialmente en los juegos olímpicos de Berlín..., pero, además de todo eso, supiera que esa misma Alemania estaba creando campos de concentración para acabar con todos los judíos (y con otros pocos seres humanos cercanos a ellos o alistados con ellos) de una manera cruel, planificada con toda frialdad y humanamente degradante.

Sin ese aguijón no se puede ser cristiano hoy y, menos aún, hacer teología cristiana. Por mucho que se pretenda rezar y por mucho que se presuma de fidelidad al papa. Ese aguijón equivale a la bienaventuranza de Mateo («dichosos los afligidos»), que es distinta de la de Lucas («dichosos los que lloran»), como veremos más adelante, y que expresa más bien la reacción humana y fraterna ante la realidad del mal y de sus víctimas: hacer nuestro el llanto ajeno. Y ese aguijón nos permite dar la siguiente pincelada del existir cristiano: el cristiano cree en el Dios del *Magnificat* de María: el que derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, el que colma de bienes a los hambrientos y despidе vacíos a los ricos. Cree también que sólo ese Dios puede acabar incorporando otras imágenes más genéricas o «religiosas» de Dios, sin negarlas, pero negándoles la primacía en el universo religioso; porque, a la inversa, esas otras imágenes no pueden integrar, y tienden a excluir, al Dios del *Magnificat* y de Jesús.

Vale la pena entretenerse aquí un poco más.

#### 4. El Dios de los pobres

Toda la revelación de Dios es una especie de lucha con el hombre para que éste le acepte allí donde Dios quiere revelarse: en lo último y en lo escondido, desde lo último y entre los últimos. A pesar de esa revelación, el ser humano—incluso el cristiano—prefiere seguir buscando a Dios en aquello que es lo primero, deslumbrante, avasallador... Dios se revela en el amor, y el hombre se empeña en buscarlo en el poder. Aceptar el cristianismo supone aceptar esto tan difícil: «tan absurdo para unos y tan escandaloso para otros» (1 Co 1,18.23).

En efecto, Jesús es la revelación («La Palabra») máxima de Dios, decimos los cristianos. Pero ¿qué nos dicen los evangelios sobre Jesús? Basten unas pinceladas rápidas.

- *No tuvo un linaje «inmaculado»* (en su genealogía, tal como la refiere Mateo, hay dos prostitutas y un adulterio). *Nació de una manera sospechosa*: «de padre desconocido», diríamos hoy. Eso será leído luego, desde la fe en Jesús, como «nacimiento virginal», pero los de fuera no lo leyeron así: los judíos le acusan una vez diciéndole «nosotros no somos hijos bastardos» (Jn 8,41); y Marcos comenta ingenuamente en su capítulo 6 cómo le llamaban «el hijo de María», cuando entre los judíos sólo se designaba a alguien por el nombre de la madre cuando no se conocía al padre. Pero sigamos con Jesús.
- *Vino al mundo en un establo*, porque no había otro lugar para Él. *Se acercaron a Él gentes de dos gremios despreciados*: los pastores no eran esas figuritas edulcoradas de nuestros belenes, sino una de las profesiones más despreciadas. Y los «magos», además de ser extranjeros y paganos, tenían un oficio que Israel castigaba incluso con la muerte. Nosotros les hemos llamado «reyes» para disimular, pero eso no lo dice el evangelio, y con ello estamos diciendo sin querer que recibiremos a Dios si viene a nosotros como un jeque árabe o como un Gadaffi con su séquito, pero no si viene en una patera...<sup>5</sup>
- *Vive la mayor parte de su vida en un pueblo miserable y desconocido*, del que las gentes del entorno comentaban que no podía salir nada bueno (Jn 1,46).
- *Comienza su vida activa en la fila de los pecadores*, alineado como uno más junto a ellos para ser bautizado por Juan.

5. Soy consciente de que los llamados «evangelios de la infancia» suscitan hoy a la crítica infinidad de dudas razonables sobre su historicidad. No hablo, por tanto, «al pie de la letra» de esos evangelios, pero sí quisiera hablar «de la mano de su espíritu», porque no es fácil entender que, si se compone la narración de Lucas para hacer que Jesús naciera en Belén y marcar así su origen davídico, se derive esa narración de pretensiones triunfales hacia el establo y la falta de sitio en la posada... Ningún hagiógrafo que se precie cometería semejantes fallos....

- Muy desde el principio, nos dirá Marcos que hubo tres reacciones frente a Él: el pueblo sencillo le seguía y llenaba su casa; «los suyos» *venían a recogerlo, porque creían que estaba loco; y los sabios y letrados dictaminaban que estaba endemoniado* y que ésta era la única explicación del éxito que comenzaba a tener (Mc 3,21-22). Más tarde, incluso ese mismo pueblo le irá dejando, porque no le busca a Él en realidad, sino las ventajas inmediatas que de él puede sacar (Jn 6,26); entonces se le desautoriza como «amigo de pecadores y prostitutas» (cf. Mt 11,9).
- Al final, los mismos «representantes de Dios», los sentados en la cátedra de Moisés, le declaran *blasfemo*, y los representantes de la civilización y de la paz romana le declaran *terrorista*. Muere violentamente, a manos de los poderes políticos y religiosos, con la más humillante de las muertes conocidas entonces y «fuera de la ciudad» (lo cual, en Heb 13,11-13, no es sólo una indicación geográfica, sino una ligera ironía de tipo social: muere fuera de nuestra civilización).

Son numerosos rasgos que trazan un perfil inconfundible. Por eso es tan raro que, poco después, se creyera en Él como ¡la revelación de Dios! y se le siguiera con una radicalidad tal que fue capaz de superar la oposición de los tres grandes poderes de la época: el político del imperio romano, el religioso del sanedrín judío y el cultural de la sabiduría griega.

Raro es que así se creyera entonces, y aún más raro que así sigan creyendo muchos todavía hoy. Lo único «comprensible», en todo caso, es que tamaño escándalo tratemos de adulterarlo nosotros vistiéndolo de rey y proyectando sobre Él nuestra falsa idea de Dios, en lugar de dejar que se revele en Él ese Dios a quien no esperaríamos... Porque ¿adónde nos lleva semejante revelación?

Pues a constatar que, decididamente, Dios «no es de los nuestros». Pensamos que el problema del rechazo de Dios es cosa sólo de ateos, socialistas y demás. No nos damos cuenta de que, a lo mejor, quienes presumimos de «dejarle predicar en nuestras casas y sentarle a nuestras mesas» (Lc 13,26) lo estamos rechazando tanto como quienes no creen en Él. San Juan ya lo dijo claramente: no sólo que el mundo no lo conoció, sino también que «los suyos» no lo recibieron (1,10.11).

Y Dios no es de los nuestros, por algo que expresaron muy gráficamente los primeros creyentes mirando a Jesús: no tomó su divinidad como una razón para su propia dignidad, un fundamento para su propio poder y una riqueza para su propio provecho; al contrario: renunció a ella para presentarse con figura de esclavo y como un hombre cualquiera (Flp 2,7ss). Por eso, aunque era el Hijo, aprendió en la dureza de su vida lo más difícil de la condición humana (Heb 5,8). Pero precisamente en ese hecho de que la Comunicación de Dios se hiciera fragilidad humana («carne», en los términos semitas de la época), *precisamente ahí* «hemos visto la Gloria» de Dios (Jn 1,14). Ahí está la gloria de Dios: no en nuestro incienso, nuestras sedas y nuestras músicas (por más bellas que puedan ser), ni mucho menos en que los llamados «príncipes de la Iglesia» se revistan de seda, sino en Su solidaridad increíble con lo menos aparente y lo más despreciado de la condición humana.

Y de todo eso los primeros testigos de la fe sacaron dos conclusiones que nosotros también procuramos olvidar.

- a) La primera es que «a Dios nadie lo ha visto nunca». Ni lo puede ver ni conocer. El único modo de acercarse a Él es «un relato» (Jn 1,18)... y el intento de que nuestras vidas reflejen ese relato. Y ese relato es el de la vida de Jesús: el de la trayectoria de anonimato, ultimidad y desprecio que acabamos de evocar. Los cristianos hemos olvidado que, con frecuencia, un buen relato nos hace pensar mucho más que una espléndida arquitectura conceptual.
- b) La segunda conclusión fue que, porque a Dios nadie lo ha visto nunca, todo aquel que pretenda amarlo y conocerlo y hable de Él al margen de ese relato es un mentiroso. Y que lo único que nos cabe hacer para entenderle un poco y acercarnos algo a Él es dar de comer al que tiene hambre y dar de beber al que tiene sed, vestir al desnudo, visitar y aliviar al enfermo y al preso, acoger al forastero... (Mt 25,31ss). Porque en la hora de la verdad no se nos dirá algo así como «estuve en el sagrario y vinisteis a comulgar», sino «tuve hambre y Me disteis de comer»...

Y eso, ¡por supuesto!, no para sentirnos así mejores que los demás o superiores a ellos, sino para que, al acercarnos a todos esos

pobres de la tierra. pueda nacer en ellos una sonrisa y se abra un camino para que salga la mejor dimensión de ellos mismos. Para eso... y porque ése es el único modo de paladear un poco lo que nos dijeron los primeros testigos que se nos ha revelado: «la ternura de Dios y su amor a los seres humanos» (Tito 3,4).

«Vos sos un Dios de los pobres», cantaba la misa nicaragüense. «Señor de toda la historia, que acompaña a nuestro pueblo, que vive en nuestra lucha», entona el *Sanctus* de la misa salvadoreña... Nosotros procuramos apartar de ahí nuestra vista y darle otro culto: ofrecerle incienso y oro y ropas bordadas y catedrales lujosas... y todo eso que sólo será útil si en algún momento nos ayuda a comprender lo anterior, pero que resulta ridículo si con ello pretendemos ganarnos a Dios, porque entonces Dios nos repetirá lo que no se ha cansado de repetir a lo largo de toda la revelación bíblica: no necesito esas ofrendas vuestras, me río de ellas; lo único que os pido es un corazón lo suficientemente puro como para estremecerse ante mi Palabra y tratar de llevarla a la práctica en el modesto relato de vuestras vidas.

Y esto se puede proclamar en un par de páginas. Pero sólo se llega a aprender desde una cercanía larga y paciente con aquellos a quienes la primera tradición había llamado «Vicarios de Cristo» y que fueron los pobres, mucho antes que los papas. Es un proceso oscuro y cansado como una noche de los místicos. Pero, como esas noches, es «amable, más que la alborada» de nuestros esplendores cúltricos. Al final del proceso comienza uno a entender eso que se dice de que «los pobres nos evangelizan». No porque sean más santos y mejores (son más bien los únicos que tienen derecho a ser maleducados y maleducados), pero sí porque el servicio a ellos es casi lo único que puede cambiar nuestro corazón de piedra en corazón de carne; y la evangelización es, en buena parte, un anuncio de ese cambio.

Lo quieran o no todos esos que creen estar con Dios precisamente porque no están con los últimos, éstos son el primer lugar teológico. Y si algo necesita urgentemente la Iglesia de Dios no son doctores en derecho canónico (que tampoco hacen demasiada falta), ni siquiera doctores en teología (por mucha falta que hagan), sino aquellos que podríamos denominar «doctores en pauperología»: un doctorado que no conceden las universidades romanas ni extranjeras. Pero, como ya he dicho, Dios nos regaló a lo largo del si-

glo XX con una legión de doctores titulados en esa escuela de las víctimas y de los últimos. Varios de ellos, además, mártires: quizá no mártires «canónicos», pero sin duda mártires «cristológicos». También, como Jesús, poco reconocidos hasta el momento.

Pero todos ellos, como Jesús, reflejados en estas palabras de otro santo ya aceptado y canonizado por la Iglesia, tras una vida de bastante conflicto con ella (Vicente de Paúl):

«Pronto te darás cuenta de lo pesado que es llevar la caridad. Mucho más que cargar con el jarro de sopa y con la cesta llena... Pero conservarás tu dulzura y tu sonrisa. No consiste todo en distribuir la sopa y el pan. Eso también pueden hacerlo los ricos. Tú eres la insignificante sierva de los pobres, la "hija" de la caridad siempre sonriente y de buen humor. Ellos son tus amos. Terriblemente susceptibles y exigentes, ya lo verás. Pero cuanto más repugnantes sean y más sucios estén, cuanto más injustos y groseros se muestren, tanto más deberás darles tu amor. Sólo por tu amor, por tu amor únicamente, te perdonarán los pobres el pan que tú les das»<sup>6</sup>.

No son palabras ingenuas. Y debemos añadir que, una vez aceptadas, también en esa casa del Padre que es la casa de los pobres «hay muchas moradas» (Jn 14,2) y muchos carismas. Lo decisivo no es que todos estén y actúen ahí, sino que todos actúen siempre desde ahí. Entonces se completarán esas palabras con estas otras de Henri de Lubac, uno de los grandes teólogos del pasado siglo: «Si yo fallo en la justicia y en el amor, me aparto de Ti infaliblemente, Dios mío, y mi culto es mera idolatría. Para creer en Ti he de creer en la justicia y en el amor. Es mil veces mejor creer en ellas que pronunciar Tu nombre con mis labios. Sin ellas es imposible encontrarte a Ti, y los que las toman como guías andan por el camino que lleva a Ti»<sup>7</sup>. Porque la falta de la justicia y de amor es lo que

6. Estas palabras se encuentran a la entrada del comedor de la residencia de los Paúles en Salamanca. Según parece, pertenecen más a la leyenda o a «la tradición» del santo que a la literalidad de sus textos. Pero, si es así, reflexionan otra vez lo que puede llegar a ser el impacto de un testigo privilegiado (como hemos dicho que ocurre con los evangelios).

7. *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1966, p. 127.

acaba siempre construyendo un mundo que, por mil grandezas deslumbrantes que tenga, es un mundo repleto de víctimas, de pobres y de excluidos que sustentan toda la grandeza del resto.

¡Qué fácil resulta, a la luz de lo dicho, comprender por qué el anuncio jesuánico del Reino reclamaba de los oyentes una «conversión»...! ¡Y qué fácil resulta rezar sencilla y sinceramente aquello de «Señor, ten piedad de nosotros, porque hemos pecado contra Ti»...!

Y esa conversión es ante todo una conversión *de nuestra mirada* que nos devuelve esa «honradez con lo real» que hemos pedido al comienzo de esta Tercera Parte, nos libera de la acusación jesuánica de ciegos o hipócritas, que comentábamos en la Primera Parte, y nos obliga a desembarcar en la constatación que cerrará este capítulo.

### 5. Auschwitz como parábola

No sé si fue Walter Benjamin o Giorgio Agamben quien acuñó por primera vez la frase «el campo es el mundo», refiriéndola a los campos de concentración nazis. Ha sido Jon Sobrino quien deja como herencia a la teología futura el eslogan «honradez con la realidad». Esa honradez es la que nos obliga a sostener, como *punto de partida de todo pensar teológico* (y añadiría yo: de todo pensar simplemente humano), la visión de *Auschwitz como una parábola de nuestro mundo*. Un mundo poblado por infinidad de «campos de exterminio» cuya enumeración sería inacabable: en casi toda África (por causa del coltán en la franja que va desde Ruanda hasta el Congo; por causa de los diamantes en Sierra Leona; por causa del petróleo en Guinea... y, simplemente, por causa del hambre en los mil desesperados que acaban tantas veces muriendo en el intento de una travesía alucinante hasta Europa); también en casi toda América Latina; en casi toda Asia, pese a algunos crecimientos económicos tan espectaculares como deformes en cuanto a su distribución. En las mil guerras de Irak, Afganistán, Somalia... En la serie de genocidios que han poblado el pasado siglo y que sus autores se niegan a reconocer, como el de los kurdos en Turquía, el del Pol Pot en Camboya, el de los palestinos por Israel... Y en la crisis económica mundial que hoy nos envuelve, la cual tuvo lugar por tanto

triunfo de los malos... y amenaza resolverse de modo que casi no afecte a los más malos, sino sólo a sus víctimas.

Querámoslo o no, Auschwitz es una parábola de todo nuestro mundo. Pocos años antes, Albert Camus había imaginado una parábola semejante en su más famosa novela, que intentaba presentar la sociedad humana como una ciudad infectada por *La Peste*. Esta parábola de Camus es más suave, porque en ella la causa de la peste no parece ser la conducta de los malvados, sino una de tantas desgracias naturales. Pero acaba también planteando el mismo problema: *qué hacer y cómo comportarse en una ciudad dañada por la peste*. ¿Tiene uno derecho a ser feliz en esa situación o, al menos, a intentar evadirse de la epidemia, procurando sólo que no le afecte a él? ¿Qué postura tomar ante la mayoría de infectados?...

«El campo es el mundo». «La peste» ha invadido toda nuestra «aldea global». Sin un reconocimiento lúcido y sereno de esta gran verdad no es posible ser honrados con lo real. *Y sin esa honradez no puede plantearse auténticamente el tema de Dios*.

Desde ese reconocimiento habrá que ver si aún es posible la fe en Dios, o qué tipo de fe es la que sigue siendo posible, o si no queda más salida humanamente digna que la que se propone el protagonista de la novela de Camus: «cómo ser un santo sin Dios», dado que toda otra postura no lleva más que a colaborar con el triunfo de los malvados. Y cuáles habrán de ser los caminos de eficacia de esa santidad...

En cualquier caso, resulta normal que cuanto acabamos de exponer lleve al verdadero creyente a una forma de plegaria típica de la tradición bíblica y que hoy necesitamos recuperar: esa plegaria que incluye la pregunta, la queja y hasta la protesta ante Dios. Eso es lo que parece brotar inevitablemente cuando, luego de conocer la lucha de Jesús contra los ricos y su inversión del poder en servicio, nos encontramos otra vez en un mundo donde siguen triunfando todas las formas de riqueza y donde el poder ha sido revertido otra vez desde el servicio al dominio.

Y eso es lo que nos mostrará el capítulo siguiente.

**«SE CREE BIEN SI SE REZA BIEN»  
(LEX ORANDI, LEX CREDENDI)»**

COMO confirmación de lo dicho en el capítulo anterior, comenzaremos evocando una serie de interrogantes, provocados todos ellos por los Salmos y que reflejan ese mismo punto de partida, aunque a niveles más reducidos: unas veces, sólo *personales*; otras, limitándose únicamente al *pueblo* de Israel. Pero el hecho es que aquel que ha creído en el Yahvé misericordioso y libertador e identificado con la palabra «justicia» (*shedaqà*), y que cree haber experimentado esa acción liberadora del Dios «que escucha el clamor de su pueblo y decide bajar a liberarlo» (Ex 3,7,8), se tropieza después con una serie de experiencias y de preguntas angustiosas.

### 1. Los Salmos

Haciendo una lectura sincrónica de la oración del salterio, y prescindiendo de análisis de autores y fechas, nos encontramos con que los Salmos comparten el presupuesto de la correspondencia entre justicia y felicidad: lo explicitan muchas veces y constatan la experiencia de que ese presupuesto no se cumple, pues a los impíos les van mejor las cosas (e incluso parece que el destino de los profetas es ser perseguidos).

De ahí brota la oración del creyente, que se expresa más o menos del siguiente modo:

### 1.1. Dios es justo y misericordioso, y en el mundo triunfa la injusticia

Si Dios es justo y liberador, parece que la fidelidad y la obediencia a la Ley de Yahvé deberían procurarle al hombre una vida de bienestar material y espiritual, y viceversa: al hombre que desobedece a Dios no deberían irle bien las cosas, porque «el Señor ama el camino de los justos, pero el camino de los impíos acabará mal» (Salmo 1). Pero el creyente se tropieza continuamente con que no es así. Esta experiencia es central en la fe judeocristiana.

Al principio cabe esperar que se trate tan sólo de una prueba, y que lo que hay que hacer es no perder la fe en esos momentos. Pero a la larga se va imponiendo otra evidencia que contradice aquel principio elemental: «tan sólo abre los ojos y verás la plaga de los malvados» (Salmo 90).

Ante la presencia de los malvados, se le pide entonces al creyente «que no se exaspere ni les tenga envidia» (Salmo 37), porque entonces se expone a obrar como ellos; que confíe en el Señor y practique el bien, porque Él «hará tu justicia como un amanecer, y tu derecho como un mediodía». Pero la realidad obstinada sigue siendo que «el malvado intriga contra el justo, desenvaina la espada y asesta el arco para abatir a pobres y humildes, para asesinar a los honrados»; que «pide prestado y no devuelve, mientras el justo se compadece y perdona»; y que incluso «espía al justo para darle muerte»...

Ante esas constataciones, la fe insiste en que «el Señor salva a los justos, los protege y los libra de los malvados»; que «nunca se ha visto a un justo abandonado»; y que los malvados enemigos del Señor «se marchitarán como la belleza de un prado y se disiparán como el humo»<sup>1</sup>.

Esa plegaria podría haberse escrito ayer mismo y, sin embargo, es de hace más de 25 siglos. La fe que ora allí, igual que la que debería orar hoy, se siente desmentida una y otra vez. Será normal entonces que el orante, tras contemplar la espléndida obra de Dios en la creación inanimada, acabe pidiendo «que desaparezcan los pecadores

de la tierra y que los malvados no existan más» (Salmo 104, 35). Con ello la plegaria se irá deslizando por unos senderos cercanos al odio y al deseo de aniquilación<sup>2</sup>, y éstos acaban llevando al creyente a decidir tomarse la justicia por su mano y realizar él esa obra de exterminio del malvado que, sin duda, es grata a Dios. En este momento la fe en Dios ha venido a travestirse insensiblemente en violencia e intolerancia...

Esta forma de oración (prescindiendo ahora del peligro de violencia invocado en último lugar) atraviesa todo el salterio. Ya en el Salmo 1 se afirma que el hombre justo que no sigue el camino de los malvados será como un árbol frondoso, y los impíos serán como paja que arrebata el viento... Lo que este salmo promete a niveles personales lo recoge el siguiente a niveles sociales: aquí los malvados son las naciones y reyes que planean un fracaso contra «el ungido del Señor» (el rey de Israel), pero «el que habita en el cielo sonrío y se burla de ellos». Y en lo sucesivo, ambas líneas surcan todo el salterio, aunque mucho más la personal.

### 1.2. ¿Hasta cuándo?

«Agotado de gemir y con el alma en delirio», el salmista le pregunta a Dios «hasta cuándo triunfarán los culpables (Salmo 94,3)», mientras espera «que se aparten de mí los malvados, porque el Señor escucha mis sollozos» (Salmo 6). Pero el malvado «concibe el crimen, está preñado de maldad y da a luz el engaño» (Salmo 7), «su boca está llena de engaños y fraudes, su lengua encubre maldad y opresión; se sienta en el zaguán al acecho para matar a escondidas al inocente, sus ojos espían al pobre y acechan para robarle» (o para colocarle una hipoteca de alto riesgo): porque «desprecia a Dios pensando que no le pedirá cuentas».

Ante toda esa experiencia, el orante suplica: «levántate, Señor, extiende tu mano, no te olvides de los humildes, que el hombre he-

1. Todas son frases del salmo 37 (hebreo), que recoge y sistematiza afectos de otras muchas plegarias. En adelante, las cifras entre paréntesis remiten al salmo hebreo de donde proceden. A veces he tenido que cambiar algo el género o la sintaxis para hacerlas entrar en la dinámica de mi texto.

2. El espléndido Salmo 139, tantas veces rezado, tiene unas frases estremeedoras (que no figuran en la oración oficial de la Iglesia), en las que el salmista declara odiar «con odio implacable» a los enemigos de Dios. Pero resulta que Dios no odia a sus enemigos y que el salmista no tiene otro criterio para discernir ese odio a «Dios» que el mal trato que «él» (el orante) recibe. Por eso acaba pidiendo tranquilamente que Dios «mate al malvado», en contra de toda la revelación de Dios...

cho de barro no vuelva a sembrar su terror» (Salmo 10); porque el peligro lógico es que, de tanto ver el triunfo de los malvados, «mi pueblo se vuelve a ellos y se bebe sus palabras» (Salmo 72).

Pero el barro humano ha seguido sembrando su terror desde entonces: en trata de mujeres; esclavitud de niños; refinadas torturas científicamente estudiadas; trabajos-basura con salarios mínimos y despidos máximos; venganzas crueles entre mafiosos, que muchas veces se dirigen a los familiares, más que a los enemigos personales; bombas racimo; guerras provocadas entre tribus para aprovecharse de sus riquezas naturales (coltán, diamantes...).

El barro humano sigue sembrando su terror; y el justo comienza a preguntarse «qué puede hacer... cuando los malvados tensan el arco para disparar en la sombra contra los buenos» (Salmo 11). La esperanza de que Dios diga: «me levantaré por la opresión del humilde y por el gemido del pobre» (Salmo 12) sigue en pie, mientras los malhechores «devoran a mi pueblo como pan»; porque el creyente sabe que Dios es «su alcázar y su roca firme» (Salmo 14). Pero esa esperanza se ve desmentida, y la angustia del creyente crece hasta hacerle formular la célebre frase que rezó el mismo Jesús en la hora de su muerte: «Dios mío ¿por qué me has abandonado?» (Salmo 22).

Esa angustia le insiste a Dios para que recuerde de una vez «que Tu ternura y Tu misericordia son eternas... y que no quede defraudado de haber acudido a Ti» (Salmo 25). Entre tanto, la maldad va mostrando cada vez más su verdadero rostro, que ya no será de hostilidad, sino de hipocresía: «hablan de paz con el prójimo, pero llevan la maldad en su corazón» (Salmo 28); «con la lengua bendicen, con el corazón maldicen»<sup>3</sup> (Salmo 62). Y luego «cantan victoria los traidores y hacen guiños a costa de los buenos, se ríen a carcajadas», mientras el Señor parece «no verlo, o callarse, o estar distante» (Salmo 35). ¿Cómo no exasperarse entonces, como recomendaba el Salmo 37 con el que hemos arrancado este comentario?

La vida de fe y de oración oscilan entre momentos de reposo confiado, en que parece que el Señor escucha esas plegarias y el

3. En paráfrasis para hoy: dicen que sólo quieren la paz, o servir a su país, o crear puestos de trabajo... Pero su corazón busca adueñarse de todo el planeta o aniquilar a los distintos; y olvidan que tanto la Declaración de Derechos Humanos como la enseñanza social de la Iglesia hablan del derecho a un trabajo «digno y justamente retribuido».

creyente se pregunta: «¿por qué te acongojas alma mía, por qué te me turbas?» (Salmo 41)... y nuevos momentos de desesperación que le llevan a gritar: «¡Despierta Señor!: ¿por qué duermes?» (Salmo 44). Y esta dialéctica se vuelve constante: por un lado, «la diestra del Señor está llena de justicia» (Salmo 48), pero, por otro lado, los malvados «confían en su opulencia y se jactan de sus inmensas riquezas» (Salmo 49) y hasta tienen en su favor todos los medios de comunicación y la administración de justicia, a los que pueden comprar o amordazar.

La fe dice que el justo saldrá siempre a flote, porque «hay un Dios que hace justicia en la tierra»; pero la experiencia muestra que «los poderosos dan sentencias injustas y planean delitos en su corazón e inclinan la balanza a favor del violento» (Salmo 58). Más adelante, ya en el destierro, se preguntará el cantor «cómo cantar un cántico del Señor en tierra extraña» (Salmo 137); pero antes de eso se había preguntado muchas veces cómo podrá «cantar la fuerza y la misericordia del Señor» que es su alcázar, mientras los traidores van tranquilos a sus negocios y, una vez y otra, «vuelven por la tarde ladrando como perros y vagando por la ciudad» (Salmo 59) en sus coches de lujo.

### 1.3. Sin salida

En cierto paralelismo con el drama del libro de Job, el salmista sabe que él no es del todo inocente, que «nuestros delitos nos abruman» (Salmo 65) y que, ante la santidad de Dios, nadie puede subsistir en pie. Pero comprende también que lo que le ocurre es de tal desmesura que no puede leerlo como un justo castigo de Dios, sino como una injusticia incomprensible, ante la que Dios calla y parece convertirse en cómplice o contribuir a que «queden defraudados los que esperan en Ti, Señor» (Salmo 69).

Y el salmista «sigue esperando y redoblando la alabanza a Dios y contando con su auxilio» (Salmo 71), con la ilusión de que llegue un poder, ungido por el Señor, que «defienda a los humildes del pueblo, socorra a los hijos del pobre y quebrante a los explotadores» (Salmo 72), a quienes «les rezuma la maldad, les rebosa de malas ideas su corazón, y se visten de violencia con un collar de orgullo» (Salmo 73), o «discursean profiriendo insolencias y se jactan mientras asesinan a indefensos, con la convicción de que Dios no lo ve» (Salmo 94).

Pero, como si «se hubieran agotado la misericordia y la promesa de Dios» (Salmo 76) y como si el Señor hubiera «olvidado sin remedio la vida de sus pobres», el orante no consigue evitar «que el humilde se marche defraudado» (Salmo 74) y con la sensación de que deben de tener razón los que piensan que «el cielo no se ha fijado en esta tierra para escuchar los gemidos de los cautivos» (Salmo 102)...

No vale la pena seguir y analizar los esfuerzos de la oración por recordar las acciones iniciales y la experiencia primera de liberación que dio origen a la fe, evocando las historias de Abrahán, de José y de Moisés, para conseguir que se mantenga en pie la verdad fundamental: que «el Señor hace justicia al afligido y defiende el derecho del pobre» (Salmo 140); que Él «arroja desprecio sobre los príncipes y los descarta por una soledad sin caminos, mientras levanta a los pobres de la miseria» (Salmo 107)<sup>4</sup>...

Lo importante era destacar que *todas esas frases describen nuestro mundo y podrían escribirse hoy*, y que más de la mitad de la plegaria bíblica está hecha de estos afectos o de esta lucha entre la desesperación y la confianza.

Hay que proclamar entonces que *mutilar la plegaria cristiana de todo este ingrediente reduciéndola a una especie de analgésico que, en lugar de vencer la causa del dolor, atonta la conciencia de éste, es falsificar radicalmente el sentido de la oración*. Como también lo falsificaría el olvido de la otra parte del salterio, que contiene quizá las mejores expresiones de confianza, admiración y gratitud que ha podido expresar la fe orante. Pero esto no hace falta recordarlo.

Desgraciadamente, la antigua denominación de toda esta colección de salmos sólo como «plegaria del justo sufriente» desfiguraba su sentido, porque parecía reducirlo al dolor o a la dificultad o a la soledad individual (que podrían deberse simplemente a la inevitable limitación humana), cuando la causa de ese dolor son casi siempre *acciones de carácter social*. Ello ha contribuido a que la injusticia del mundo y el dolor de los inocentes se conviertan hoy en un arma decisiva contra la fe en Dios, olvidando que esa fe nació, *no al margen, sino dentro* mismo de esa injusticia y ese dolor. Jesús lo de-

4. Frases en las que se percibe fácilmente el influjo sobre el *Magnificat*, que constituye el canto de la identidad cristiana.

finió mucho mejor cuando habló de que «ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53): por eso, como decía Pascal, la pasión de Cristo perdura de algún modo en toda la historia.

En resumen: el salmista no cesa de pedir estas dos cosas: «que el pobre y el humilde no se marchen defraudados» (Salmo 73) y «que se acaben los pecadores en la tierra» (Salmo 103). Este contexto del salterio es imprescindible para comprender la oración típica de Jesús, que comentaremos enseguida.

## 2. Otros ejemplos

He analizado un poco más el salterio, pero podríamos haber hecho lo mismo con otros textos bíblicos: con el libro de Job, por ejemplo, que mantiene la fe dejando sin responder esa pregunta tan acuciante, hasta el extremo de que se le añadieron más tarde los últimos capítulos, con final feliz, para evitar tamaño escándalo. Pero, aun sin esa respuesta plena, el libro deja claro al menos que, *ante el dolor de los inocentes, es más blasfemo el que intenta justificar a Dios que el que se queja y protesta desesperado*; y que toda teología que se desentienda del dolor humano o intente justificarlo como un castigo queda desautorizada.

También Job preguntaba: «¿Por qué siguen vivos los malvados y al envejecer se hacen más ricos?» (21,7). Pero, como escribió con razón Hugo Echegaray, «protestando contra la injusticia que se comete contra él, Job es un testigo mucho más veraz de la fe en Yahvé que todos los que “se acostumbran” a la injusticia hasta convertirla en un hecho necesario al interior del sistema humano»<sup>5</sup>. Porque a través de su noche fue adquiriendo Job la difícil experiencia de gratitud confiada en su relación con Dios<sup>6</sup>.

5. *Anunciar el Reino*, Lima 1982, p. 58.

6. Sobre Job es obligatorio remitir a G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, que, pese a su brevedad, me parece uno de los libros de teología más importantes de todo el siglo XX. Hay que tomar muy en serio su insinuación de que casi toda la teología que se hace en el mundo desarrollado no sea más que teología «de los amigos de Job». Pues, como dice Gutiérrez citando a C. Westermann, «toda teología que no se vea afectada por el incomprensible sufrimiento del mundo se hace cuestionable» (pp. 64-65 de la edición peruana).

También la deliciosa novelita de Tobías está escrita para mitigar el escándalo de que trata el libro de Job: el padre del protagonista es el justo fiel que asiste al triunfo constante de los malos, mientras procura al menos enterrar a sus hermanos muertos jugándose el tipo; que soporta la misma incitación que le había hecho a Job su esposa: maldice a Dios y olvídate de Él; y que, para acabar de arreglarlo, es víctima de una ceguera desafortunada que parece confirmar aquello de que «una desgracia nunca viene sola». En los pocos capítulos de la novela asistimos a una intervención tácita de Dios, que va llevando la trama hasta un merecido final feliz. La novela es alentadora y edificante, pero son incontables los creyentes para quienes la realidad no resultó tan edificante.

Lo sorprendente, pues, de la fe judeocristiana es esto: que *en Auschwitz se creyó en Dios y se le rezó*. Y que en este mundo, del que dijimos que Auschwitz era sólo una parábola, hay gente que sigue creyendo en Dios sin cerrar los ojos y viéndose llevados por su fe a identificarse con las víctimas de la historia. Esto es lo que da hoy a esa fe, si no su verdad (que ésta depende de una respuesta personal), sí al menos su relevancia, que es precisamente lo que más parece haber perdido hoy. Por culpa nuestra en buena parte, como ya confesó el Vaticano II y como la Iglesia parece haber olvidado totalmente después.

### 3. El Padrenuestro

Ese mismo fondo del salterio y del Antiguo Testamento está latente, aunque con mucha más esperanza, en la oración cristiana por excelencia: el Padrenuestro. Es el momento de recordar todo lo dicho en los capítulos 2 y 3 de este libro: la conducta de Jesús ante los ricos, que empalma con toda la tradición veterotestamentaria, y su postura ante la autoridad, que tiene mucho que ver con la concepción jesuánica de Dios como Padre.

El Padrenuestro consta de una serie de peticiones que siguen a la audaz invocación de Dios como *Abbá* (Padre, en un sentido muy particular). Desde hace unos años, se ha cuestionado mucho en España el sentido o la utilidad de la oración de petición<sup>7</sup>. Aunque pienso que Torres Queiruga exageró algo en su crítica a la oración de petición, tenía más razón que sinrazón, y su escrito debió servir

al menos para que comprendamos que el hecho de pedir algo a Dios, la inmensa mayoría de las veces no pretende conseguir que «nos lo haga Él», sino que nos ayude a hacerlo nosotros, de acuerdo con el principio general que se refleja en toda la creación y en la historia de la salvación: por lo general, *Dios sólo actúa haciendo que actuemos*.

Leído desde este paradigma elemental, el Padrenuestro deja de ser una retahíla de peticiones poco comprensibles o rutinarias<sup>8</sup>, para pasar a convertirse en *un programa de vida* y un compromiso activo. Vale la pena desarrollar esto un poco más.

#### 3.1. Marco previo

Se han conservado dos versiones del Padrenuestro. La más breve es de Lucas, que se considera más original, y la más larga es de Mateo. Ambas parecen haberse mantenido en la oración de las primeras comunidades; debieron de ser traducidas al griego por separado, y así las recibió cada uno de los dos evangelistas. Muy probablemente, la versión aramea más primitiva no contenía ni el adjetivo «nuestro» (innecesario en la forma llamada «arameo enfático») ni la explicación «que estás en los cielos», muy típica de todo el evangelio de Mateo. Tampoco parece pertenecer al texto original la tercera petición de que se cumpla la voluntad de Dios, que no es más que una declaración de las dos anteriores.

En general, pues, resulta más original la versión lucana; y los añadidos de Mateo parecen tomados de otras palabras u oraciones de Jesús; por ejemplo: «vuestro padre que está en los cielos», para la invocación; o «no se haga mi voluntad, sino la Tuya», para la ter-

7. Véase A. TORRES QUEIRUGA, «Más allá de la oración de petición»: *Iglesia Viva* 152 (1991), 157-193. Y la respuesta de J.A. ESTRADA. *La oración de petición bajo sospecha*. Madrid 1997.

8. Hiere positivamente mi sensibilidad creyente el que algunas gentes de las pocas que todavía vienen a confesarse (y que suelen proceder de los estratos más conservadores) me pregunten al acabar: ¿cuántos padrenuestritos rezo de penitencia? Suelo responder que el Padrenuestro no es un quitamanchas y que no les voy a imponer ningún Padrenuestro. Y trato de hacerles ver que, desde ese modo de concebir, arranca una pendiente que lleva con facilidad a la hipócrita mentalidad de quienes dicen: «lo haces, y luego te confiesas; y ya está».

cera petición; y la súplica de que «los libres del mal», para la última petición<sup>9</sup>.

Hay además una discusión amplísima sobre el significado del adjetivo *epiousion* que califica al pan en la cuarta petición, tanto en Mateo como en Lucas, y que es una palabra única (*hapax*) en todo el Nuevo Testamento. El significado literal (superesencial) admite mil interpretaciones. Pero si tenemos en cuenta que la palabra que designa al pan en arameo (*laham*) significa en general «alimento», podemos sospechar que el adjetivo amplía el significado del pan refiriéndolo a todo el sustento humano.

Tampoco parece original la última petición de Mateo, lo cual confirma que Lucas parece haber conservado la versión más auténtica. Aquí, de todos modos, analizaremos la versión mateana, por ser la que se ha convertido en oración habitual de la Iglesia y de los cristianos.

### 3.2. Contenido

En ambas versiones, la oración de Jesús arranca desde el «atrevisamiento» (conservado por la monición que le acompaña en nuestra celebración eucarística<sup>10</sup>) de llamar a Dios con el mismo nombre con que le llamaba Jesús: *Abbá*, Padre. Esto sólo lo hacemos inducidos por Él y (según la aclaración de Mateo, que escribe para una comunidad que va constituyéndose con judíos y paganos) explicitando el adjetivo «nuestro»: de todos. San Juan de Ávila comentaba escuetamente que, «si no hay nuestro, no hay Padre». Y es que esa forma inaudita de relación filial con el Dios «inalcanzable»<sup>11</sup> tiene inmediatamente unas serias consecuencias, como iremos viendo ahora en las sucesivas peticiones.

3.2.1. La primera es la necesidad de que ese nombre materno (o paterno) de Dios *se transparente en nuestra realidad*, que muchas ve-

9. Para la primera, ver: Mt 5,16; 7,11; 10,32; 16,17; 18,14 y 23,9. Para la segunda, Mt 26,32fin. Y para la tercera, Jn 17,15.

10. «Siguiendo su divina enseñanza, *nos atrevemos* a decir».

11. Eso es lo que en el lenguaje antiguo quería decir «el cielo»: un modo de expresar lo que nos trasciende. Y un modo de hablar que debería ser cambiado para no perder su sentido, porque hoy ese cielo no nos parece más que un conjunto de nubes muy fácil de alcanzar y de trascender. Se trata de un Dios que es Padre, pero que está por encima de todo.

ces da más bien la imagen contraria. «Santificado sea» equivale a «glorificado» (la gloria es, para la Biblia, no el homenaje que yo le doy a Dios, sino el resplandor objetivo de la santidad de Su ser<sup>12</sup>); se trata de que el nombre paterno de Dios resplandezca en la realidad, como resplandece su grandeza en la naturaleza<sup>13</sup>.

Gramaticalmente, el «santificado sea...» es, con gran probabilidad, eso que se llama «un pasivo divino», un giro al que los judíos recurrían para no pronunciar el nombre de Dios, pero que para nosotros es mejor traducirlo en voz activa y poniendo como sujeto a Dios: «Padre, glorifica Tu Nombre», como dice literalmente Jn 12,28<sup>14</sup>. Desde el presupuesto frecuente de que pedir a Dios una cosa no significa pedirle que la haga Él solo, sino que nos ayude y nos enseñe a hacerla nosotros.

Y una buena herramienta para entender esa glorificación (o santificación) del nombre paterno de Dios nos la ofrece el capítulo 20 de Ezequiel, cuando describe situaciones de muerte, injusticia y violencia y pone en labios de Yahvé estas palabras: «mi Nombre está siendo *profanado*». Efectivamente, en la realidad descrita al comienzo de esta Tercera Parte —un mundo que es casi un inmenso *apartheid* o campo de concentración—, el Nombre paterno de Dios no resplandece; más bien aparece negado o desfigurado.

Pero, entonces, pedirle a Dios que «resplandezca ese Nombre» que acabamos de darle *sólo es honesto desde nuestro empeño por trabajar para ello: para hacer de este mundo no un campo de exterminio, sino un hogar fraterno y filial*.

3.2.2. El verdadero resplandor de la paternidad-maternidad de Dios estaría en que su Reino llegue a esta tierra, que merecería más bien la designación de Anti-Reino. Por eso la segunda petición es una declaración de la primera y equivale a un compromiso por poner en

12. «Los cielos narran (o proclaman por su mismo ser) la gloria de Dios», cantará el salmista.

13. Así también J. MEIER: «Probablemente, “santificado sea tu nombre” no es una súplica de que la gente honre y alabe el nombre de Dios ni una especie de autoexhortación del orante a hacer eso mismo... Lo que se ruega al Dios a quien los discípulos son enseñados a invocar como “Padre mío querido” (Abbá) es que se revele como Padre de una vez por todas en el tiempo final» (*Un juicio marginal*, II, 1. p. 362).

14. También los añadidos de Mateo («nuestro», «hágase Tu voluntad»...) parecen recoger otras palabras de Jesús conservadas dispersas en los evangelios.

nuestras vidas esos signos de los que decía Jesús que muestran «que el Reino de Dios está llegando a vosotros» (Lc 11,20), precisamente porque permiten entrever o sospechar que quizás haya un Amor último que lo mueve todo.

Ese reinado de Dios (cuyos propietarios privilegiados son los pobres: Lc 6,20) no es más que *la derrota de todos los poderes, de todas las realidades inhumanas que esclavizan al hombre*: la superación del reparto inicuaamente desigual de la riqueza, la superación de la tiranía de la violencia, del individualismo o del sexo. Esto ha sido comentado tantas veces que no merece más desarrollo.

Sí es posible que valga la pena recordar esta otra indicación que ya apuntamos en el capítulo 2: la expresión *malku JHVH* (reinado de Dios) es conocida en la apocalíptica judía; pero la exégesis considera hoy muy probable que, mientras en tiempo de Jesús se oponía más bien a un nacionalismo judío que sostenía a los ricos en sus sedes y no integraba a «las ovejas perdidas de la casa de Israel», en cambio luego, para los cristianos, todos los títulos de señorío que se dan en el Nuevo Testamento a Jesús (Señor, Salvador, Rey, Hijo de Dios...) reciben allí el color de una clara oposición al emperador y al imperio romano<sup>15</sup>. El señorío de Jesús es así el camino hacia el Reinado de Dios; o bien: otro mundo es posible desde Jesús.

3.2.3. Esa llegada del Reino significará que, ¡por fin!, la voluntad de Dios se cumpla en esta tierra. Esta tercera petición es sinónima de la anterior, y por eso no figura en Lucas. Pero debería ayudarnos a percibir que, en este mundo que es «el campo», la voluntad de Dios está tan lejos de cumplirse que, ya desde la primera experiencia creyente, el hagiógrafo percibió que Dios podría «arrepentirse de haber creado al hombre y decidir borrarlo de la faz de la tierra» (Gn 6,6.7).

Una concepción griega, y no bíblica, de Dios como Omnipotencia automática nos ha llevado a creer que en esta tierra se cum-

15. La bibliografía es cada vez más amplia y ha interesado incluso a filósofos no cristianos (Slavoj Žižek; Alain Badiou; G. Amgoben...). Ciñéndome al campo bíblico, remito sólo a R. HORSLEY (*Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella 2003) y a J.D. CROSSAN (*En busca de Pablo: el imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente*, Estella 2006; y, junto con M. BÖRG, *La primera navidad*, Estella 2009).

ple siempre la voluntad de Dios y a tragarnos que muchos sufrimientos humanos y muchas injusticias como las que describían los salmos son «voluntad de Dios», ante la cual no cabe más reacción que un resignado «hágase Tu voluntad». Dicha expresión sonaba entonces como aceptación de la injusticia o el dolor, cuando, desde Jesús, debería sonar como provocación a eliminar esa injusticia y esos dolores. Nunca se insistirá bastante hasta qué punto este modo de ver ha desfigurado el cristianismo y ha justificado muchas críticas como las de Nietzsche. Una buena amiga no creyente y de gran sensibilidad me explicaba, no hace mucho, que el proceso de su pérdida de fe había pasado más o menos por estos pasos: un alejamiento de la comunión, por culpa de la píldora anticonceptiva; mil informaciones que se le habían ocultado (era catedrática de historia); y, finalmente, lo que (pidiéndome perdón por la expresión) calificaba ella como «las maldades de Dios» (Haití, el terremoto de Chile, la bomba atómica y diez mil más)<sup>16</sup>. Y añadía que, «si alguna vez rezo el Padrenuestro será para decir: que se cumpla Tu voluntad en el cielo, pero no en la tierra, por favor». Es uno de tantos casos en los que (como reconoció el Vaticano II) la Iglesia ha fomentado el ateísmo convirtiendo al Dios del cambio que anunciaba Jesús en un Dios de la resignación.

Todo lo anterior no es obstáculo para que haya un sentido en el que tiene vigencia la interpretación antigua del «hágase Tu voluntad»: en toda vida humana se presenta algún momento comparable al Getsemaní de Jesús; alguna dificultad que acaba revelándose más fuerte que nosotros y ante la que sabemos que la voluntad de Dios es no intervenir en la marcha del mundo a base de milagros. Sanar nuestra relación interior con la calamidad es, pues, más importante que evitar dicha calamidad. En estos casos, *la aceptación acaba convirtiéndose para nosotros en terapéutica, como le sucedió a Jesús en el huerto de los olivos*. Etty Hillesum anotaba sorprendida en su diario que el primer paso de la pedagogía de su psicólogo, J.

16. Lo cual no significa que no haya un dolor que deba ser aceptado, como le ocurrió a Jesús en su Cruz. Pero las imperfecciones y limitaciones de nuestra realidad no son «Cruz de Cristo», aunque hablemos de «nuestras cruces», sino peldaños de nuestro crecimiento. Sobre este punto, ver lo que dije en *La Humanidad Nueva* (9ª. ed.), pp. 519-520.

Spier, era hacer que el enfermo aceptase su enfermedad<sup>17</sup>. Esta aceptación era un punto de partida indispensable para lidiar con el problema. Aceptación no es lo mismo que resignación. Y, como decían los antiguos, «todo tiene su tiempo».

Aclarado esto, volvamos al Padrenuestro: *esa voluntad de Dios que no se cumple en esta tierra la despliegan las dos peticiones siguientes* que abren la segunda parte y que se extienden a nuestra relación con los bienes materiales y con los demás seres humanos.

3.2.4. Si, como dijimos, «el pan de cada día», desde el significado de la palabra aramea subyacente, puede traducirse mejor como «el sustento cotidiano» para todos (porque Dios es Padre de todos), ello parece implicar el compromiso por aquello que Ignacio Ellacuría llamó «una civilización de la pobreza» y que yo prefiero reformular como *civilización «de la sobriedad compartida»*.

Ya aludí antes a la difícil y discutida traducción de la palabra *epiousion* (que ha oscilado desde «cotidiano» hasta «sobrenatural»). Personalmente, creo que hay una posible traducción casi literal que pediría «el pan de nuestra supervivencia». Lo que estaría en consonancia con el hecho de que tanto Lucas como Mateo digan, cada cual a su modo, que el pan que pedimos es «para hoy» (Mt) o el «de cada día» (Lc). Aún recuerdo que, de niño, me enseñaron a recitar en la catequesis: «decimos dánosle hoy para quedar necesitados a pedirlo mañana y *corregir nuestra codicia*». Todo nuestro inicuo sistema económico, montado sobre la codicia, queda cuestionado por esta petición, que mucha gente dice verbalmente para luego irse a buscar aquello que no necesita y que necesitarán otros.

Por eso, cuando la gente a la que le sobra el dinero reza esta petición, debería ser consciente de que está pidiendo a Dios que les desposea de todo aquello que les sobra, para que todos puedan tener el sustento cotidiano. Todos, porque el «nuestro» de esta petición tiene exactamente la misma extensión que el «nuestro» de la primera invocación de «Padre».

17. «Por muy paradójico que pueda parecer, S cura a la gente enseñándola a aceptar su sufrimiento» (14-12- 1941; NB: esta cita no figura en las ediciones habituales del diario).

3.2.5. Pero el compromiso por el reparto equitativo de los bienes materiales que se refleja en esa petición no cuajará bien si no va acompañado por el *reconocimiento y la aceptación mutua*: si la paternidad-maternidad de Dios lo han convertido para nosotros en un Dios acogedor y perdonador, los humanos –como hijos de Dios– no tenemos otro camino que intentar ser eso también.

En esta petición hay también una pequeña diferencia de vocabulario entre Lucas y Mateo. Mateo dice: «perdona nuestras deudas (*ofeilemata*) como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Lucas, en cambio, dice: «perdona nuestros *pecados (humartías)* como nosotros perdonamos a nuestros deudores», estableciendo así una diferencia de lenguajes que Mateo desconoce.

Conviene saber que, *sólo en arameo*, el mismo verbo (*shabq*, que significa soltar) era usado para el perdón de los pecados y también para la remisión de las deudas. Es, pues, muy probable que aquí estemos asomándonos al lenguaje original de Jesús. La comunidad que transmitió el Padrenuestro a Mateo (bien sea por respeto al lenguaje de Jesús, o quizá porque sus miembros eran bilingües) parece no haber querido eliminar la ambigüedad y nos obligó después a traducir «perdonanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores», asimilando también el pecado a una deuda y violentando el lenguaje al traducir. La reforma litúrgica se limitó a sustituir la palabra «deudas» por «ofensas».

Lucas, en cambio, ha aclarado para sus lectores griegos que la palabra aramea significaba también «pecado» en el primer miembro de esta petición. Pero, en cambio, ha mantenido el término «deudas» en la segunda frase, referida a nuestro perdón: perdona nuestros pecados como nosotros perdonamos a nuestros deudores.

En Mateo, por tanto, parecen concebirse nuestras malas acciones como una deuda ante Dios. Por eso, si nuestras ofensas son perdonadas, debemos perdonar a los que nos ofenden<sup>18</sup>. En cambio, la distinción que hace Lucas entre pecados y deudas sugiere que nuestra acción de perdonar quizá no se refiere a las ofensas que los demás nos hacen, sino a *la condonación de las deudas materiales*, que

18. En continuidad con el Antiguo Testamento (Ben Sira 28,1.2): «ei que se vengue experimentará la venganza de Dios... Perdona a tu prójimo y, cuando tú implores el perdón, lo recibirás...».

en el mundo antiguo eran tantas veces causa de esclavitud y contra las que tanto luchó el Primer Testamento. En esa misma línea parece apuntar el hecho de que Lucas no diga «perdónanos como nosotros perdonamos» (Mateo), sino «perdónanos, *puesto que* nosotros perdonamos». Lo cual favorece la sospecha de que la acción del hombre no se refiere al perdón de las ofensas que se nos hacen, sino al perdón de las deudas materiales<sup>19</sup>. Así se evita, además, la extraña impresión de que el perdón humano es una especie de modelo para el perdón de Dios. En cambio, proponer la abolición de deudas como una condición para ser perdonados empalma perfectamente con lo que enseñaba Jesús en la parábola del servidor inmisericorde (Mt 17,23ss) y con todo lo expuesto en los dos primeros capítulos de este libro sobre el peso de las deudas en el mundo de Jesús.

De todos modos, no pretendo resolver esto aquí, ni sabría resolverlo. Podemos quedarnos, simplemente, con lo que escribe una obra reciente sobre Jesús: «si el hombre es capaz de perdonar, es porque imita a Dios en la actitud misericordiosa que mantiene de una forma continuada con él. Esto corresponde a la *actitud primera* que Dios tiene para todo el que se le acerca a recibir el perdón de sus pecados»<sup>20</sup>. Y esta prolongación del perdón de Dios en *nuestro* pequeño perdón la visibiliza el autor con una cita sublime de la *Misná* judía: «las transgresiones del hombre contra Dios, el día del perdón las perdona. Pero los pecados *contra el prójimo*, el día del perdón no los perdona en tanto no lo consienta su prójimo»<sup>21</sup>.

Queda así bien claro que *rezar el Padrenuestro y llamar a Dios «Abbá» implica un compromiso de aceptación incondicional del otro*.

19. Lo que no parece lógico es traducir equiparando los dos términos, como hace la traducción litúrgica: «perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden». Esto no lo dicen ni Lucas ni Mateo. La traducción antigua equiparaba ambos términos, pero seguía el lenguaje mateano: perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores. Más fiel me parece, por tanto, la versión catalana: «perdoneu les nostres culpes, així com nosaltres perdonem els nostres deutors».

20. F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*, Murcia 2007, p. 506.

21. *Yomá* 8.9. 354 (en la obra citada en nota anterior, p. 535).

3.2.6. Finalmente, esa doble actitud, de sobriedad material y acogida incondicional del otro, no será posible si la fuerza de Dios no nos libra de la fuerza del mal impidiéndonos caer en la tentación que nos envuelve.

«El mal» de la última petición no parece referirse al demonio o al «maligno», que nunca es designado así sustantivado en el mundo antiguo, sino siempre en forma adjetival (espíritu malo, etc.), y que, en cambio, es una expresión típica del Mateo redactor<sup>22</sup>. Esto no decide sobre la traducción mejor para la mentalidad de Mateo; pero la vinculación a la petición anterior me lleva a creer que, para nosotros hoy, es mejor pensar en *ese mal que nos envuelve desde dentro y por fuera*. Y por eso la tentación no describe una prueba particular a la que Dios nos somete, sino esa circunstancia que nos constituye y nos envuelve y que (con lenguaje muy posterior de la teología) podríamos calificar como «pecado original» o «pecado estructural»<sup>23</sup>.

Así pues, las dos últimas peticiones son prácticamente sinónimas, y por eso la versión más breve de Lucas no contiene la última. Lo que sí conviene destacar es que el compromiso que implica la plegaria de Jesús no brota simplemente de la voluntad humana, sino de la alegría de saberse acogido, perdonado, ayudado, amado y liberado por Dios.

En suma, llamar a Dios «Padre», como enseñó Jesús, será sólo un *flatus vocis*, a menos que signifique un compromiso y conlleve un empeño en lograr que ese Nombre resplandezca en nuestro mundo, que el Reinado de Dios se haga presente y que deje de incumplirse en esta tierra la voluntad fraternizadora de Dios. Y, en consecuencia, el compromiso por una civilización de la sobriedad compartida y del perdón y el reconocimiento mutuos, que brotan de la conciencia de la propia maldad y la propia necesidad de perdón. Pero ese compromiso sólo resultará factible si la acogida y la fuerza de Dios nos libran del poder del mal que nos domina y evitan que caigamos en la tentación de incumplirlo.

22. De sus 78 apariciones en el Nuevo Testamento, Mateo tiene 26, Marcos 2, Lucas 13, y Juan 3. (J. MEIER, *Un judío marginal*, IV, p. 239).

23. Remito a lo dicho en la nota 50 del capítulo 4. Y he de añadir que, para los aspectos lingüísticos de este comentario, debo mucho al estudio de J. LUZÁRRAGA, *El Padrenuestro desde el arameo*, Roma 2008.

Todo eso brota, natural e irrefrenablemente, del hecho de llamar a Dios como Jesús nos enseñó a llamarlo. Es posible que, si fuéramos más conscientes de ello, rezaríamos menos «padrenuestros» y más «el» Padre Nuestro. Quizás así evitaríamos tomar el Santo Nombre de Dios en vano. Y entenderíamos mejor que el Padrenuestro no es una mera fórmula a recitar, sino todo un programa de vida.

Tras este análisis, me atrevo a proponer una breve paráfrasis de la oración de Jesús, por si a alguien le ayuda a rezarla con más sentido (me apoyo, en parte, en la obra de Luzárraga que acabo de citar, aunque a veces compongo por mi cuenta):

*Padre (nuestro) que estás por encima de todo,  
Que resplandezca tu Nombre paterno.  
Que llegue a nosotros Tu soberanía,  
Para que así se cumpla tu voluntad en esta tierra como se  
cumple en el más-allá.  
Danos hoy el sustento cotidiano.  
Y perdona nuestras ofensas, puesto que también nosotros  
queremos perdonar a los que nos deben algo.  
No permitas que caigamos en la tentación  
que nos envuelve:  
Y líbranos de la maldad.*

Y permítaseme cerrar este capítulo de reflexión sobre la plegaria con una alusión bien cotidiana que puede servir para iluminar otros muchos casos.

\* \* \*

#### APÉNDICE:

#### LA BENDICIÓN DE LA MESA Y OTRAS PRÁCTICAS DE PIEDAD

Ya hace años, critiqué con cierta dureza la forma en que se desarrolla, en las pocas familias creyentes que aún quedan, la llamada «bendición de la mesa». Y proponía como única plegaria posible para quienes comemos en un mundo como éste una que dijera más o menos: «Señor, perdónanos porque no sabemos si tenemos derecho a comer; haz que lo hagamos principalmente para poder servir a los demás».

No es que quiera ser un aguafiestas, y comprendo que una dureza excesiva puede ser contraproducente. Pero San Pablo dice claramente: «tanto si coméis como si bebéis, hacedlo *a gloria de Dios*» (1 Co 10,31); y si «la gloria de Dios es la vida del hombre» (San Ireneo), es inevitable la paráfrasis: tanto si coméis como si bebéis, hacedlo para dar vida a los hombres. Por eso pienso que, si de veras «nos hacemos cargo de la realidad», debería darnos cierta vergüenza esa especie de «kamasutra culinario» que se practica en el llamado Occidente desarrollado de este mundo.

Eso nos ayudaría a comprender que el rezar antes de comer sólo tiene sentido si es para tener siempre en cuenta a aquellos que no comen: ¿cómo rezar, si no? Y de ahí brotará alguna forma de pedir que Dios nos ayude a comer *justamente lo necesario y para poder ayudar a los demás*, en la misma línea de las peticiones cuarta y quinta del Padrenuestro. Nosotros, en cambio, hablamos de «benedicir la mesa» como si se tratara de atraer un especial favor de Dios sobre lo que comemos, olvidando que, en la Biblia, el gesto de bendecir va vinculado al de compartir («tomó el pan, *lo bendijo, lo partió y lo pasó...*»). Y después «damos gracias» por la comida, olvidando que para la Biblia la acción de gracias implica un compromiso de hacer llegar a los demás el don recibido, porque ninguna gracia de Dios es para exclusivo provecho personal, sino para que repercuta en los demás.

De este modo, y con una buena voluntad que no cabe negar, la plegaria antes de las comidas (que podría ser una manera pedagógica de ir acordándose de Dios a lo largo de todas las horas del día) se convierte en un tranquilizante de la conciencia que nos permite luego «ir a lo nuestro» y perder de vista la obligación fraterna que acompaña al hecho de comer, en un mundo donde decenas de millones de hermanos nuestros mueren de hambre cada año. Y así como mucha gente toma algún «orfidal» para dormir bien, bastantes cristianos, antes de comer, tomamos un «orfidal espiritual» para adormecer nuestra conciencia.

Lo cual es una pena, porque la buena voluntad de esos cristianos no cabe negarla. Pero hasta ahí pueden llegar las diferencias en la formulación de aquello que llamábamos la «pregunta raíz»: si sólo preguntamos «por qué hay ser y no nada», o si más bien deberíamos preguntar por qué existe y triunfa el mal en lugar del bien.

De todos modos, soy consciente de que en este tema hay una dimensión que desborda lo dicho aquí, y es *la inseparabilidad de lo religioso y lo cultural*, en la que tanto y tantas veces ha insistido J. Ratzinger. Esa inseparabilidad la percibimos mucho mejor en diversas formas de religiosidad popular, como pueden ser las semanas santas andaluzas. No soy yo quién para juzgar un fenómeno tan amplio con el que reconozco no sintonizar demasiado, espiritualmente hablando. Seguramente, si se preguntara qué hay debajo de todas esas procesiones, imagerías, saetas y blancas palomas, el balance sería una parte mínima de auténtica fe y oración cristiana, una parte mayor de fenómeno cultural con un trasfondo religioso tomado del cristianismo, y una gran mayoría de simple folklore cultural que ha perdido ya su vena religiosa o la ha deformado en superstición.

Ahora bien, si desde esta visión la autoridad eclesiástica prohibiera esas procesiones, seguro que la protesta mayor (y las mayores acusaciones de espíritu inquisitorial) vendrían, curiosamente, de todas las voces laicas y laicistas de aquella sociedad, tan deseosas de suprimir símbolos religiosos públicos... Hago esta suposición improbable porque creo que ayuda a poner de relieve esa inseparabilidad entre sentimientos religiosos o creyentes y expresiones culturales. Por eso resulta tan simplista la pretensión de prohibir el velo en las escuelas alegando razones de laicidad social y oponiendo, aberrantemente, laicidad y cultura.

\* \* \*

**En conclusión.** La trayectoria seguida hasta ahora ha sido la siguiente: buscamos una mirada a lo real hecha con la mayor honradez posible, y nos encontramos con la presencia del dolor injusto como dato primario. Desde ahí intentamos echar una mirada a lo más auténtico de la experiencia creyente que se expresa en la oración. Desde esa mirada honesta y orante, se volverán fácilmente nuestros ojos a la realidad para preguntarnos por dos dimensiones de ella: por todo ese rasgo de nuestra realidad que llamamos «progreso» y por aquello que la experiencia creyente suele calificar como «pecado».

El proyecto es que el preguntar bien (cap. 11) y el rezar bien (cap. 12) nos ayude a pensar bien o a participar de la sabiduría de Jesús. Éste es el capítulo que va a seguir.

**PROGRESO, MALDAD Y BONDAD.  
NUESTRA TRAYECTORIA HISTÓRICA**

**D**ESDE la oración bíblica que vimos en el capítulo anterior (Salmos y Padrenuestro) se ilumina de manera decisiva nuestra visión de la realidad: adquirimos honradez con lo real y podemos esperar que se cumpla en nosotros la promesa de Jesús para el que edificó sobre roca: «...vinieron lluvias y riadas, soplaron vientos, y la casa no cayó, porque estaba edificada sobre la roca» (Mt 5,25).

En este capítulo quisiera hacer una aplicación de esa honradez con lo real al tema del progreso, que es a la vez uno de los «mandatos» de Dios y uno de los ídolos de nuestra cultura hodierna.

Se puede discutir si la visión del mundo como «campo» (de concentración<sup>1</sup>) es optimista, pesimista o «realista». Pero lo decisivo es que es un modo honrado de hacerse cargo de nuestra realidad. Y desde esa honradez con lo real tiene pleno sentido preguntar de esta otra manera: ¿qué enseña esa visión del mundo sobre ese gran dios del progreso, en nombre del cual se justifica todo (y no sin parte de razón)?

En los comienzos del cristianismo escribía san Ireneo que Dios creó al hombre para que creciera y progresara<sup>2</sup>. Cinco siglos antes, ya se había preguntado el dramaturgo Eurípides de qué nos sirve el

1. La palabra alemana *Lager* tiene un sentido mucho más negativo y menos usual que la castellana «campo». Por eso el autor de la frase «el campo es el mundo» no necesitó más precisiones ni paréntesis aclaratorios como nosotros al traducirla.
2. «In augmentum et incrementum»: AH, IV, 11, 1.

empeño por progresar tanto, por surcar mares y descifrar misterios, si no logramos avanzar un ápice en bondad. Y casi dieciocho siglos más tarde, uno de los grandes testigos de nuestra hora, una mujer que hizo una radical experiencia cristiana (Simone Weil), anotaba en sus escritos del tiempo de guerra que «en estos momentos ya no podemos tener la misma confianza ingenua en el progreso que tenían nuestros padres y nuestros abuelos»<sup>3</sup>. Pero, paradójicamente, el escepticismo de nuestra postmodernidad desengañada parece seguir teniendo esa misma confianza ingenua; ésa sería quizá la única confianza que le queda.

Simone Weil no está sola en la acusación que antes citábamos. Otro judío (Walter Benjamin) escribió que el progreso se ha convertido en el regreso a la barbarie<sup>4</sup>. Theodor Adorno escribirá algo muy parecido: «no hay historia universal que guíe desde el salvaje al humanitario; pero sí de la honda a la bomba atómica»<sup>5</sup>. Algo que el biblista Lohfink parafraseó con una frase bien gráfica: «hasta ahora, nuestro progreso no ha consistido en que los humanos dejemos de comernos unos a otros, sino en que nos devoremos con cuchillo y tenedor».

Ni Benjamin ni Lohfink escriben cegados por el impacto momentáneo de la barbarie nazi, pues un siglo antes que ellos Eça de Queiroz compuso la impresionante metáfora de nuestra humanidad como «una inmensa caravana que camina hacia la nada» o «inmensa desbandada hacia la muerte». Y lo más impresionante es que la sencilla consecuencia que sacaba el portugués de esa constatación («sólo nos queda, para dar alguna belleza y dignidad a ese torbellino, el secular precepto: ayúdaos unos a otros») apenas alcanza una mínima dosis suficiente para sostenernos, mientras nos seguimos hundiendo en la práctica del «devoraos unos a otros». Dos mil millones de hambrientos, dos guerras mundiales, centenares de guerras «locales» (entre comillas, porque la mayoría están movidas desde

3. Ver la cita en J. ORÓN, *Simone Weil: el silencio de Dios*, Barcelona 2008, pp. 119-120.

4. Ver las Tesis sobre el concepto de historia, publicadas y comentadas por M. REYES MATE en *Medianoche en la historia*, Madrid 2006. Walter Benjamin llega a hablar del progreso como «caldo de cultivo del fascismo».

5. *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, p. 318. El original dice «superbomba», que he preferido traducir por «bomba atómica».

fuera por intereses ambiciosos), dos crisis económicas fruto de la avaricia de los mejor situados... parecen confirmar esta conclusión<sup>6</sup>.

Tenemos así una veloz ojeada histórica, con afirmaciones e interrogantes sobre el progreso. Weil no hablaba de «abandonar» la apuesta por el progreso, sino de no tener en ella «la misma confianza ingenua» que nuestros mayores. Quizá matizaba allí lo que también ella había escrito por aquellos días: «el cristianismo hizo entrar en el mundo la noción de progreso, desconocida hasta entonces; y esta noción se ha convertido en el veneno del mundo moderno, lo ha descristianizado. Es preciso abandonar esa noción»<sup>7</sup>.

¿Con cuál de las dos recetas nos quedamos: matizar o abandonar? Sospecho que, en la segunda cita, realiza Simone una inversión en el «orden de factores» que altera decisivamente el producto, pues habría que dilucidar mejor si fue la noción de progreso la que descristianizó al mundo o si, por el contrario, fue una *asunción no cristiana de la noción cristiana de progreso* la que ha resultado ser veneno para el mundo moderno. En este segundo caso, la conclusión no sería tanto «abandonar» cuanto *resituarse* la noción de progreso, no poniendo en ella esa «confianza ingenua» que le otorgó la Modernidad naciente.

Y cuando hablo de «una asunción no cristiana de una idea cristiana», no estoy culpando de ello a nuestra Modernidad o, al menos, no sólo a ella. Es imprescindible evocar una aguda observación del cardenal Congar que me gusta recordar: cuando la Iglesia olvida una verdad del evangelio, Dios hace crecer esa verdad fuera de la Iglesia<sup>8</sup>. En este contexto se ilumina el dicho del portugués Antero

6. El texto de EÇA DE QUEIROZ lo evocé ya en *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, sin poder dar más referencia que la novela del mismo título (*Esta oscura desbandada*, de J.A. Zuzunegui), de donde yo lo había tomado. Más tarde, un buen amigo, Mario de Oliveira, me informó que se encuentra en la «Correspondência de Fadrique Mendes», en *Memórias e Notas*, I<sup>o</sup>, IV.

7. *Carta a un religioso*, Madrid 1998, p. 42 (la cursiva es mía). Conviene no olvidar que el libro es una carta auténtica y que, por tanto, expone más preguntas e intuiciones que conclusiones definitivas. Personalmente, siempre me hizo gracia (por ingenua) la frase con que concluye: «¿cuánto cambiaría nuestra vida si se viera que la geometría griega y la fe cristiana han brotado de la misma fuente...!».

8. Ver en *Cristianos desunidos* (Estella 1967) las páginas 53-75, sobre todo la nota de la página 61, donde Congar ve con simpatía la tesis de Ritschl y Harnack según la cual, a lo largo de su historia, tras cada afirmación de or-

de Quental: si hace diecinueve siglos la revolución fue el cristianismo, hoy el cristianismo es «la revolución».

Y, sin embargo..., queda otra frase por citar, y es la archiconocida de G.K. Chesterton: «el mundo moderno está lleno de ideas cristianas que se han vuelto locas».

## 1. ¿Progreso o reconstrucción?

Importa, pues, delimitar cuál es la verdadera noción de progreso y cuáles son sus deformaciones o sus locuras. En mi opinión, la mejor ayuda para situar la noción de progreso es una buena teología de la creación y de la historia que forma parte de esa creación.

### 1.1. Lecciones de la historia

Una reflexión en línea con la importante afirmación de muchos científicos actuales empezará por recordarnos que la Palabra de Dios no está sólo en la Biblia, sino también en la creación<sup>9</sup>. En este punto, la visión evolucionista aportada por las ciencias suministra apoyos fundamentales para una recta concepción del progreso. Por ejemplo:

- a) El progreso no acontece de una manera *mecánica*, sino a través de una senda *tortuosa* de «ensayo y error» (*trial and error*). Así es como ha ido avanzando el cosmos desde la gran explosión inicial, pasando por la formación de moléculas cada vez más variadas y complejas, hasta la aparición de la vida y su ulterior perfeccionamiento desde organismos unicelulares hasta pluricelulares, y desde la vida vegetativa hasta la animal y la humana. Ese proceso no está ya clausurado sin más, aunque a nosotros nos lo parezca.

todoxia contra las sucesivas herejías, la Iglesia se ha ido endureciendo y empobreciendo. Véase también lo que decía en *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*: «a falta de oído prestado a los profetas, Dios... nos envía a veces maestros rudos» (Madrid 1953, p. 137).

9. Por ejemplo, K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Estella 2005, pp. 18-36.

- b) Precisamente por eso, el progreso es enormemente lento y no puede ser adecuadamente experimentado por la conciencia humana. Cualquier inmediatez y cualquier falta de esa fe perseverante y paciente que camina hacia las promesas sin conseguir verlas (Heb 11,40) acabará siendo contraproducente, como un paso en falso de la evolución. O, parafraseando una tesis de Josep Ramoneda, la ilusión por traer el cielo a la tierra acaba dejándonos sin cielo y sin tierra<sup>10</sup>.

- c) El progreso no acontece de manera mayoritaria, sino *minoritaria*. Su improbabilidad es tan grande que sólo una pequeña –o ínfima– parte de la realidad dada llega a dar el salto o el paso adelante hacia la mayor complejidad, que permite una forma más perfecta de ser. La gente no sabe (o se niega a aceptar) que casi la totalidad de la materia que hay en este universo inmenso está formada únicamente por átomos de hidrógeno y helio. Los pasos adelante en el progreso son minoritarios, porque son enormemente improbables; pero, pese a su carácter minoritario, acaban influyendo sobre todo el entorno. Esta observación aparece en sorprendente consonancia con un dato muy querido a la Biblia y que ya hemos evocado: siempre es una minoría («un resto», en terminología bíblica) la que salva y reconstruye al pueblo y le permite seguir caminando; y Dios parece actuar a través de «los pocos para los muchos».

- d) El progreso no se lleva a cabo por la línea de lo más fácil, sino de lo más *difícil* y *esforzado*. Entre los pensadores que conozco, el uruguayo Juan Luis Segundo es uno de los que más han insistido sobre esa tendencia del ser finito y del ser humano a lo más fácil: la facilitonería es, pese a su comprensible atractivo, una pendiente abajo que conduce a despeñarse. Algo que Adorno dejó ya profetizado al hablar de «la cultura como tapadera de la basura»<sup>11</sup> y que hoy –con todos los medios de masas– ha recibido una confirmación impresionante.

La visión evolutiva del mundo formula esto mismo contraponiendo la tendencia «a la expansión», que va poco a poco en-

10. Véase «¿Tiene futuro la religión? Sobre la crisis de la religión y del laicismo»: *Iglesia Viva* 237, pp. 81ss.

11. *Dialéctica negativa* (cit.), p. 368.

- friando y evaporando el universo, con la tendencia a la concentración o unión que acontece gracias a la fuerza de la gravedad y que va llevando hasta la conciencia y la libertad. La ley de la entropía, con la presencia de la llamada «neguentropía».
- e) Los auténticos pasos adelante son, pues, *pocos, lentos y costosos*. Lo que ocurre es que esos pequeños pasos tienen un valor tan superior a la situación anterior que implican un verdadero salto cualitativo: el pequeño planeta Tierra, con su atmósfera, sus árboles y sus condiciones para la vida, difiere cualitativamente de ese inmenso universo formado casi únicamente por átomos de hidrógeno y helio. Y, ya dentro de la tierra, los seres vivos en medio de un desierto infértil de arenas, o la aparición de la conciencia en medio de una selva, o la aparición de los santos en medio de una humanidad violenta y cruel, significan saltos inesperados hacia una novedad radical. Esto permite recuperar tranquilamente el geocentrismo, que es lo que la Iglesia pretendía defender al enfrentarse a Galileo, pero no un geocentrismo que se fundamente en la forma de moverse los astros, sino, más seriamente, en la fortuna o la *calidad del planeta Tierra*. La Iglesia debería aprender de aquí en adelante a distinguir entre los valores evangélicos que ella cree deber defender y la plasmación cosmológica o cultural de esos valores. Pero la institución eclesial se viene revelando últimamente cada vez más «dura de cerviz», como el pueblo judío.
- f) Y más difícil todavía: esos pasos adelante están siempre amenazados por el orgullo de quien consigue darlos: el ser humano, al llegar a la conciencia, se sintió no hermano, sino dueño y señor del resto de la creación. Y, con la aparición de la ciencia, se sigue sintiendo autorizado e impelido a poner por obra todo aquello que se le autoja como simplemente posible, sin ninguna consideración ajena a su voluntad<sup>12</sup>. Esa especie de conciencia farisaica es el virus o el cáncer (o el veneno, que decía Simone Weil) que amenaza con devorar todo el progreso humano y convertir lo que el Nuevo Testamento llamaba «la ciudad fu-

12. Es lo que en otro lugar calificué como «el imperativo tecnológico», que sustituye al imperativo categórico de Kant. Véase *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Santander 2006, p. 179.

tura», en lo que se ha llamado simplemente «el campo» (de concentración).

Quizá, pues, el gran pecado original de la noción moderna de progreso, al romper su cordón umbilical con el cristianismo, ha consistido simplemente en *confundir nuestra tendencia a lo más fácil con la innegable dinámica de progreso inscrita en la creación*. Un ejemplo gráfico de ello nos lo ofrece la siguiente constatación: tenemos una «Declaración de los derechos del hombre» de la que nos sentimos muy ufanos, y con razón. Pero aún no hemos conseguido promulgar una Declaración de *los deberes* del hombre, pese a la insistencia de Simone Weil en este punto. Y unos derechos sin deberes corren el enorme peligro de convertirse en derechos, no ya «del hombre», sino, con la aguda expresión de K. Marx, «del hombre alienado». Por eso sospecho que los grandes rapsodas dieciochescos de un progreso mecánico, mayoritario y fácil se quedarían hoy extrañados (y repetirían las afirmaciones citadas de Simone) si pudieran comparar las descripciones «proféticas» de algunos de ellos con la realidad de nuestro mundo de hoy<sup>13</sup>.

En conclusión: el otro mundo posible no se alcanzará simplemente continuando nuestro progreso, sino resituándolo reconstruyéndolo, incluso desandándolo en parte.

## 1.2. Fundamentos del progreso humano

Toda esa decepción de los antiguos sueños tiene, en mi opinión, mucho que ver con algo que nuestra Modernidad se negará, sin duda, a aceptar, pero que no sé si la marcha de las cosas va poniéndonos sobre el tapete. La Modernidad creyó que los derechos humanos brotaban de esa «razón universal» común a todos los seres humanos y erigida como diosa. La globalización y el enorme contacto con gentes ajenas a la historia de Occidente han convencido a muchos de que los derechos humanos no brotan de una razón uni-

13. Termino esta reflexión remitiendo a un texto propio que, por su longitud, no puedo copiar íntegro aquí: «Mito de la descreación del mundo»; apareció primero en la prensa, y luego en el pequeño volumen *Parábolas, cartas y ensueños del rabino Ben Shalom*, Santander 1987, pp. 11-14. También a la antología de textos de los «padres» de nuestra Modernidad, recogida en el Cuaderno 113 de Cristianismo y Justicia: *¿Abjurar de la Modernidad?*

versal y pueden «sonar a chino» (nunca mejor dicho) en otras culturas del planeta, razonables y sabias en su herencia, por otro lado.

¿Quién tiene razón? Me inclino a decir que los dos, si sabemos activar algo imprescindible cuando usamos la razón: *poner de relieve los presupuestos implícitos desde los que comenzamos a razonar*; unos presupuestos que ya no brotan de nuestra razón, sino que son un dato previo a ella. En este caso, los derechos humanos serán una verdad simplemente racional, *según se acepte o no una determinada concepción de la historia*. Pero esta pregunta por el sentido de la historia ya no puede responderla la razón universal, sino algún tipo de fe o de opción «creyente».

En efecto, la historia humana puede ser concebida como *llamada* a un progreso ofrecido y posibilitado, que se funda en la concepción del hombre como imagen de Dios: una llamada a la que hay que responder desde la responsabilidad humana. Ésta sería la visión cristiana de la historia y del progreso que hemos intentado exponer aquí.

Pero la historia puede ser concebida también:

- como *marcha mecánica* hacia un progreso infalible (tal como soñó la Modernidad)<sup>14</sup>;
- como un simple *sueño irreal* en el cual –lo mismo que cuando soñamos– muchas cosas nos parecen reales aunque no lo sean (el *shamsara* del hinduismo y de algunos budismos);
- como un *eterno retorno* de lo mismo por siempre (esa visión que tanto estremecía a Nietzsche);
- como *sometida al hado*, o al destino, o a un dios... que actúa como una causa immanente privilegiada dentro de la historia;
- como un mar inmenso donde van y vienen, aparecen y desaparecen, se levantan y se deshacen, multitudes de olas grandes o pequeñas que a nosotros nos parecen marcha de las aguas hacia delante;
- de una manera totalmente estática, donde sólo interesa conservar lo que se tiene y congraciarse para ello con la divinidad...

14. Recordemos a Adorno: «la divinización de la historia era de lo que se trataba en los hegelianos ateos Marx y Engels» (*Dialéctica negativa* [cit.], p. 319).

Pues bien, desde estas otras concepciones de la historia pueden aparecer como perfectamente racionales determinadas prácticas que a nosotros nos parecen flagrantes negaciones de los derechos humanos más elementales, como la existencia de las castas o los parias en el mundo hindú, y hasta los sacrificios humanos de los mayas.

El problema, pues, del progreso –y de los derechos humanos, que son su condensación más expresiva (libertades democráticas, garantías básicas de la existencia en alimentación, sanidad, educación...)– no reside exclusivamente en un uso correcto de la razón universal, sino en *la concepción previa que tengamos de la historia*. Una concepción del progreso como llamada y oferta a la responsabilidad humana dará vigencia a la frase de Pablo: «obrad vuestra salud con temor y temblor»; y exigirá –con Simone Weil– una Declaración de los deberes humanos que complete nuestra declaración de derechos y nos haga comprender que los derechos humanos no son sólo una reivindicación mía frente a los demás, sino además una reivindicación de los demás frente a mí. Mientras que una concepción mecanicista de la historia como marcha infalible hacia el progreso nos empujará a dar siempre pasos adelante, sin saber en realidad en qué dirección los estamos dando.

Por haber tenido esa concepción mecanicista de la historia, la razón de nuestra Modernidad creyó no necesitar de Dios para progresar, y se ha encontrado luego con la razón postmoderna, que nos está llevando a una amenaza innegable contra todo el edificio de nuestro progreso.

En mi modesta opinión, los derechos humanos brotan únicamente y están radicados exclusivamente en el Evangelio de Jesús. Que el ser humano pueda tener y tenga un «*anima naturaliter evangelica*» (parafraseando a Tertuliano) no obsta para que el evangelio de Jesús sea sólo una propuesta y una oferta (la mejor, creo yo) que se hace a su libertad: «*convertíos*, porque el Reino de Dios está próximo».

Ello puede, sin duda, poner de relieve el gran pecado de la institución eclesial cuando los rechazó en su aparición primera, contraponiéndoles unos derechos «de Dios» que no eran más que una defensa de los poderes de la Iglesia. Puede también ayudar a comprender la espléndida constatación de Simone Weil que me gusta citar: «no es por la forma en que un hombre habla de Dios, sino por la forma en que habla de las cosas terrenas, como se puede discernir mejor si su alma ha permanecido en el fuego del amor a

der distinguirla del trigo a la hora de la siembra o a la hora de hacer un balance<sup>17</sup>.

Para evitar intelecciones moralistas de lo que voy a decir, quisiera comenzar subrayando que, a pesar de sus exigencias, el cristianismo no es una religión de héroes o de kamikazes. Podrá haber en él, y ha habido siempre, personas –o épocas en la vida de una persona– en que sea muy intensa la llamada (y la respuesta) a un servicio más radical a la causa del Reino y de la Paternidad de Dios; incluso llamadas a convertir *toda una vida* en servicio a la comunidad humana y de fe<sup>18</sup>. Pero al creyente en Jesús, a eso que solemos llamar con tino «la gente normal», que acepta que «se ha manifestado la bondad de Dios y su amor a los hombres», lo único que le pide el Nuevo Testamento es que «aprendamos a vivir de manera sobria, justa y piadosa» en este mundo sibarita y desmesurado (cf. Tito 2,11). Los tres adverbios griegos (*sôfrônôs kai dikaiôs kai eusebôs*) tienen una perfecta coherencia con el compromiso del Padre nuestro de vivir con «el pan de cada día», y perdonándonos, porque Dios es Padre de todos.

Esta fe no ruidosa la viven todavía pacificadamente muchas gentes sencillas que no tienen presencia ni son noticia para ningún medio de comunicación.

Y, sin embargo, el cristianismo tiene –y debe conservar– un sentido profundo de lo que llama «pecado». La palabra está hoy enormemente desprestigiada y, con frecuencia, ridiculizada. Y la historia enseña que cuando alguna enseñanza cristiana cae en el desprestigio o en el desprecio, puede ser por culpa de los hombres que no aceptan a Dios, pero con la misma frecuencia suele ser debido a que la Iglesia había desfigurado esa enseñanza o ese lenguaje al anunciarlos.

Hay que tener muy seriamente que eso mismo ocurra con el tema del pecado. Desde hace bastantes años, la jerarquía católica es amiga de repetir que «el mundo moderno ha perdido el sentido del

17. Hablo sólo de «conocer» la cizaña, no arrancarla, pues esto daría lugar a mil malentendidos.
18. Que es lo que debería ser el ministerio eclesial, en lugar de convertirse en una divinización del presbítero que le hace apropiarse de la dignidad de Cristo, «único sacerdote». Remito a mis apuntes *Hombres de la comunidad*. Apuntes sobre el ministerio eclesial. Santander 1988. Reeditado en Convivium Press (Venezuela / Miami) en 2010.

pecado». No habría nada que objetar a esa acusación si se nos permitiera completarla con la pregunta de si también la jerarquía católica ha perdido el sentido del pecado, aunque quizás en un sentido contrario al modo en que lo ha hecho el mundo moderno.

### 2.1. Qué es propiamente el pecado

Como esta acusación –o esta cuestión– puede sonar muy grave, quisiera recurrir a un gran obispo católico para tratar de situar y delimitar la noción de pecado<sup>19</sup>. En su discurso en Lovaina cuando recibió el doctorado «honoris causa», monseñor Romero proclamó:

«Ahora sabemos mejor lo que es el pecado. Sabemos que *la ofensa a Dios es la muerte del hombre*. Sabemos que el pecado es verdaderamente mortal, pero no sólo por la muerte interna de quien lo comete, sino por la muerte real y objetiva que produce. Recordamos de esa forma el dato profundo de nuestra fe cristiana: pecado es aquello que dio muerte al Hijo de Dios, y pecado sigue siendo *aquello que da muerte a los hijos de Dios*... No se puede ofender a Dios sin ofender al hermano. Y la peor ofensa a Dios... es convertir a los hijos de Dios y templos del Espíritu Santo, al cuerpo histórico de Cristo, en víctimas de la opresión y de la injusticia, en esclavos de las apetencias económicas...».

Las dos frases subrayadas tienen una gran coherencia con la conocida afirmación de san Ireneo, que Romero también utilizó en aquel discurso: «la gloria de Dios es la vida del hombre»<sup>20</sup>. Si es así,

19. Para un tratamiento más global y sistemático del tema del pecado, remito a *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 2000<sup>3</sup>, capítulos 4 a 7.
20. «La vida del pobre», dijo Romero en su discurso, radicalizando la frase de Ireneo, quien añade además: «y la vida del hombre es la visión de Dios». La grandeza de la frase está en que *habla de Dios arrancando de lo mínimo* («la vida») a partir del cual hay un amplio espacio de crecimiento en la gloria divina. Pero, a la vez, *habla del hombre señalando lo máximo* (la visión de Dios), que no excluye los pasos anteriores. Como si dijera: la gloria de Dios *comienza* con la vida del hombre; y la vida del hombre *culmina* en la visión de Dios. Por eso no tienen ninguna razón quienes acusan de reduccionismo interesado a los que citan sólo la primera parte de la frase de Ireneo. Diríase que son ellos los que parecen argüir interesadamente.

parece seguirse que *la muerte del hombre es la mayor ofensa o el mayor insulto a Dios*, sobre todo esa muerte injusta que convierte al ser humano en víctima y esclavo de apetencias egoístas. Y no se trata de una invención de Mons. Romero. Eso mismo dice ya el primer libro de la Biblia, como ahora intentaré mostrar.

El estatuto que Dios da al barro humano recién modelado es alimentarse de todos los frutos de la creación menos «del árbol del conocimiento del bien y del mal» (Gn 2,16-17). Una lectura superficial del Génesis ha hecho de ese precepto eximio una prohibición arbitraria que decanta nuestra visión del pecado hacia la idea de la transgresión<sup>21</sup>. Pero el conocimiento del bien y del mal es precisamente *lo que distingue al humano del animal*, para el que no hay bondad ni maldad moral. El árbol del conocimiento del bien y del mal es, sencillamente, *el árbol de lo humano*. Esto quiere decir que la prohibición de Dios a Adán, en el Génesis, significa simplemente: puedes disponer y alimentarte de toda la creación, menos «de lo humano»; lo que afecta al ser humano no puede ser un objeto del que aprovecharse, devorándolo o degluténdolo.

Y aún hay que añadir otro detalle importante: sólo cuando Adán ha recibido ese estatuto, se le da una ayuda que es, a la vez, igual a él pero que está «enfrente» de él<sup>22</sup>. Y *sólo entonces* la criatura «del día sexto» dejará de ser simplemente Adán (barro humano), para pasar a ser varón o mujer (*ish* e *isha* en hebreo): dejará de ser barro humano para pasar a ser persona humana.

Pecado es, pues, simplemente, el daño a lo humano, que es el objeto máximo del amor de Dios y la meta de su creación: daño a uno mismo o al otro o la otra<sup>23</sup>. Cabe entonces reformular diciendo

21. Y que está resumida en la estúpida frase tantas veces oída: «Eva se comió la manzana... y así empezó todo». Prescindiendo de si era manzana o pera, lo que transmite tal modo de hablar es la sugestión de una prohibición arbitraria por parte de Dios.
22. La partícula hebrea *neqed* de Gn 2,18 no significa «a su lado», sino «enfrente de». Eva ha brotado de lo profundo del barro humano (el costado, y no la costilla —que es otra traducción posible, pero que tiene mucho menos sentido—) y es igual a Adán; pero no es simplemente una clonación de Adán. Se marca así la gran riqueza de la alteridad, pero también su problemática y dificultad.
23. Para estas últimas observaciones remito al espléndido libro de Marie BALMARY, que hace una lectura psicoanalítica del Génesis: *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris 1993.

que el pecado no es más que la falta de amor o el acto contra el amor. Y que, precisamente porque Dios es Amor, toda ofensa al amor será ofensa a Dios. Ello resulta perfectamente coherente con el dato que la experiencia humana nos va haciendo descubrir: más allá de nuestros errores y nuestras maldades, los seres humanos son buscadores del amor: en esa búsqueda se juegan su realización y la aprobación de Dios.

Sin negar para nada la frase del profeta Jeremías («nada más turbio y complejo que el corazón humano»: 17,9), cabe completarla en positivo con el canto de Aimé Duval: «le coeur de l'homme et son mystère». Ese misterio del corazón es lo que más embellece nuestro interior, y radica en ser buscadores del amor. A veces pésimos buscadores, sin duda. Pero por esa búsqueda es quizá por lo que Dios soporta a los humanos y no reniega de ellos.

Ernesto Cardenal, en más de un capítulo de su «Cántico cósmico», describe una especie de inmenso baile de partículas puestas en movimiento a partir del estallido inicial, buscando todas ellas (desde los átomos hasta los seres más complejos) uniones que sean fecundas y hagan crecer, o vidas que se entregan dando vida. Teilhard de Chardin creía que, vista toda esa trayectoria hacia uniones cada vez más profundas<sup>24</sup>, cabía pronosticar la marcha de la humanidad hacia formaciones sociales cada vez más comunitarias o socialistas, pese a que serán siempre minoritarias, pero que acabarán fecundando a todo el resto.

Y estos modos de pensar resultan plenamente coherentes con el dato innegable de que *toda la enseñanza moral de la Biblia acaba resumida en estos dos principios: «el amor cubre la multitud de los pecados» y, aunque yo tenga todas las virtudes, «si no tengo amor no me sirven de nada»* (1 Pe 4,8; 1 Co 13,1ss).

Estas reflexiones dan toda la razón a las palabras de Mons. Romero en Lovaina. Y quizá lo que nos queda por comentar es la afirmación inicial de que «ahora sabemos mejor lo que es el pecado». Lo cual parece indicar algún cambio en una concepción tradicional.

24. El «parámetro de complejidad», como lo definió él desde una visión más cosmológica.

## 2.2. El amor de los amores

El único problema, al enfrentarse con este modo de ver, es que no hay palabra más falsificada que la palabra «amor». Por eso, al Amor —«que mueve el sol y otras estrellas», según Dante— le es sumamente difícil mover nuestros corazones de piedra. Ello merece ser analizado un poco más detenidamente.

- a) El camino del amor no es sencillo. Que en la vida humana hay una regla universal según la cual todo lo que vale cuesta, es una verdad elemental: la conocen los escaladores, la convirtieron en refrán los clásicos antiguos («*per aspera ad astra*») y la repite con frecuencia la Biblia. Ahora bien, el amor es sin duda el mejor tesoro que cabe en nuestra humana constitución. Pablo dijo que todo perecerá menos el amor, y que sin él todos los valores humanos se devalúan radicalmente.

El amor se insinúa con una vocación semejante a la de Abrahán («sal de ti y de lo tuyo») y llama hacia una «tierra prometida» que está más en el camino que en una meta definitiva. Pero la marcha, por apasionante que pueda ser, es también dura, costosa y desconcertante. Por eso, en la búsqueda del amor comete el ser humano infinidad de errores, precipitaciones y hasta monstruosidades: ¡tantos senderos falsos, sabe Dios si dispensados por el objetivo de buscar el amor...!

No dejaba, pues, de tener razón Albert Camus cuando decía que el drama de nuestro mundo consiste en que *la justicia es insuficiente, y el amor imposible*. Pero, aun así, no pocas veces, a través de mil parajes sórdidos y caminos perdidos, aparece una pequeña luz de ternura auténtica, una mínima mancha de aceite puro que sobrenada en nuestras aguas turbias. Como en alguna película de Almodóvar, o como la hojita que florecía en el olmo seco de Antonio Machado y que puede ser una promesa de esperanza.

La vida humana no es más que un lento aprendizaje de esa maravilla que es el amor. «Al atardecer seremos juzgados del amor», decía Juan de la Cruz. Quien no supere ese examen quedará en el panorama de la historia como uno de esos desiertos inhóspitos —gélidos de noche y tórridos de día— que afean el paisaje de la tierra. Quien haya aprendido a querer, aunque sea poco, quedará como una de esas flores, humildes quizá y efíme-

ras, pero que alegran nuestros ojos y que, en el paisaje humano, alegran también los ojos de Dios.

Desde aquí parece brotar una consecuencia para todos los hombres y otra para la comunidad de creyentes.

- b) Los seres humanos somos creados para aprender a amar. Y desde este horizonte se entiende por qué, para el Nuevo Testamento, parece que lo que más daña al ser humano no es el sexo, sino el *dinero*. El sexo podrá ser, y es infinidad de veces, una falsificación espantosa del amor, pero puede ser más inmediatamente perceptible como tal. Y, no pocas veces, su misma tragedia y su mismo desengaño acaban enderezándolo, con sólo que tengamos el difícil valor de llamar a las cosas por su nombre. Ety Hillesum, tras una relación llena de ambigüedades con su psicólogo J. Spier (en las que a ambos les ayudó el esfuerzo del otro por controlarse), escribió en una página no publicada en la versión oficial de su diario:

«No debemos pretender expresar físicamente todo lo que sentimos por otra persona. Precisamente por eso, me quedo siempre tan triste después de un contacto físico. Se puede expresar mucho más con un gesto bien pequeño que con la más salvaje y apasionada noche de amor. Yo me arrojaba contra él casi con desesperación; ahora las cosas no van, ni mucho menos, tan mal como solían ir. Me hacen feliz sus caricias, aunque siempre temo que, de repente, alcancemos un límite que ya no nos permita ir más allá» (25 de abril de 1942).

- c) ¡Qué grande sería la Iglesia (la comunidad de los que creen que Dios es Amor) si apareciera ante el mundo como una mistagoga del amor, y no como una institutriz gruñona...! Porque lo que deben afirmar con más fuerza los creyentes en el Dios de Jesús es lo que acabo de evocar de san Pablo: *pasará todo, pero el amor no pasará* (1 Co 13,8).

Pues bien: este marco es imprescindible para entender el lenguaje del pecado. Sin él, ese lenguaje resulta sólo moralista, culpabilizador e ininteligible. Pecado es la ofensa al amor: o porque se le niega o porque se le falsifica, y aunque las exigencias del amor lle-

guen mucho más lejos de lo que sospechábamos. Desde este marco, cabe concluir que pecado es sólo el daño del hombre (propio o ajeno), disfrazado a veces de falso amor.

En cambio, la autoridad eclesiástica parece tener desfigurado ese marco y presenta con demasiada frecuencia una concepción del pecado como transgresión o infracción, más que como daño al amor y al hombre. Lo cual encierra una parte de verdad, pero desfigurada, y contradice además a Santo Tomás y la mejor tradición católica<sup>25</sup>. Por eso me atreví a preguntar si no habrá caído en lo mismo de que acusa al mundo, perdiendo ella también el sentido del pecado.

Esa parte de verdad consiste en que el precepto puede indicarnos cuál es la conducta del amor y del bien del hombre, dada nuestra capacidad de autoengaño; aunque eso no autorice a sustituir el «ama y haz lo que quieras» de san Agustín por un «haz lo que nosotros te decimos, y amarás». El verdadero sentido de toda ley es ser una guía, un camino o una luz ante nuestra dificultad para amar. Pero eso significa que la misma ley cesa cuando se convierte en un obstáculo para el amor. Las presuntas transgresiones de Jesús que presentan los evangelios (del sábado, de las leyes de pureza, etc.) no tenían otro sentido. Entendida así, como «pedagoga» hacia el amor, cabe decir que la ley sólo manda lo conforme a la naturaleza humana, si es que se entiende al hombre como el ser creado para aprender a amar.

### 2.3. Pecado y transgresión

Pero de no entender así la ley se seguirán algunas consecuencias lamentables que debemos enumerar ahora:

- a) La primera de ellas es la *falta de atención a los llamados «pecados de omisión»*. La omisión no tiene forma de transgresión positiva, y por eso puede deslizarse sin sentir por las laberínticas estancias de nuestro egoísmo. Entonces, la llamada del amor es muchas veces silenciosamente desoída, en forma de omisión. Cuando la reforma litúrgica del Vaticano II, la autoridad docente de la Iglesia pareció percibir esto y añadió la pala-

bra «omisión» en el acto de arrepentimiento que introduce la celebración litúrgica. Pero fue una golondrina que no ha hecho verano y ha dejado casi intactos los paradigmas del mundo católico, sobre todo de las clases altas.

- b) Por otro lado, la «conformidad con la naturaleza humana» no debe olvidar el carácter *dinámico* de esta naturaleza, que no es en modo alguno una realidad fija e inamovible. Dolorosamente, la «jerarquía» católica tiende a concebir esa naturaleza de modo fixista, cerrado e inmutable, más cómodo para la pereza institucional. Aquí creo que está su error, dado que la naturaleza humana es en parte moldeable, sobre todo si atendemos al carácter social del ser humano<sup>26</sup>. Entonces, separada la ley del daño del hombre, se deforma totalmente el pecado y se infunde la idea de un Dios más celoso de su poder que del bien de los hombres...
- c) Además, la concepción transgresionista del pecado elimina también, y casi por completo, el carácter *dinámico*, no ya de la naturaleza, sino ahora del mismo pecado. Importa saber que tanto la palabra griega como, sobre todo, la palabra hebrea que traducimos por «pecado» no significan propiamente cometer una infracción, sino dar un paso en falso, entrar por una senda desviada, meterse por un mal camino. Se trata de un error, pero de un error culpable, en el que lo decisivo no es el acto puntual de la infracción, sino el proceso de ceguera por el que puede ir llevándote<sup>27</sup>.

Y este matiz, ausente en la concepción transgresionista del pecado, desfigura además el sentido del perdón y de la penitencia: el perdón es algo que se celebra agradecida y responsable-

25. «A Dios no podemos ofenderle a menos que actuemos contra nuestro propio bienestar», escribe TOMÁS DE AQUINO en *Contra gentes*, 3,122.

26. Por ejemplo, hoy el divorcio no significa lo mismo que en tiempos de Jesús (por algo los evangelios hablan de «repudio» más que de separación); la separación entre reproducción y unión ha modificado parcialmente la naturaleza de la sexualidad; el interés en el préstamo cambió al pasar de una economía de subsistencia y trueque a una de producción e intercambio; etc. Este último punto acabó siendo reconocido por la Iglesia, aunque otra vez de manera fixista y sin haber sabido detectar los excesos de ese cambio cuando éstos comenzaron a producirse.

27. Véase para esto el capítulo 4 de *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 2000.

mente, pero no algo que se compra; y la penitencia, en su original hebreo, significa propiamente «cambio de rumbo» (no mera paga de una multa).

Así, por obra y gracia de la visión transgresionista, ha quedado totalmente desfigurado el sacramento de la penitencia: y una expresión patente de ese desenfoco es el hecho de que ya no lo llamemos «penitencia» –cambio de rumbo<sup>28</sup>–, como se le llamaba en la Iglesia antigua, sino «confesión» (aludiendo únicamente al acto de la auto-acusación). Es triste la banalización mercantil que se percibe a veces entre las pocas personas que todavía acuden a este sacramento y que, quizá con una intención que no es sólo bromista, dicen: «la ventaja del catolicismo es que puedes hacerlo y luego te confiesas»<sup>29</sup>. Esa monstruosidad convierte el sacramento, no en una celebración del perdón, sino en una especie de farmacia espiritual en la que pagas a cambio del medicamento adecuado que te quita la gastroenteritis o el resfriado. O en una especie de cajero automático del que puedes sacar mecánicamente lo que necesitas para pagar una deuda. *La penitencia deja de ser entonces la decisión de cambiar de rumbo, para pasar a ser una simple multa sobreañadida destinada a poner en orden las cuentas propias.*

Se me podrá objetar que, si se toman en serio las cinco condiciones que, según el catecismo clásico, eran necesarias para una buena confesión, será imposible llegar a estas consecuencias. Lo

28. De la palabra hebrea *shub*, que solemos traducir como «conversión» y que significa «revertir el camino emprendido».

29. Permítaseme una anécdota autobiográfica para mostrar que no es tan inaudita esa manera de concebir. Andaba yo por los catorce o quince años cuando tuvo lugar en Valencia la «Santa Misión», en la que participé con toda la buena fe de un adolescente que quería ser un buen cristiano. Por aquellos días de la misión se había producido en Valencia uno de esos actos violentos en que un grupo de jóvenes destruyó unos anuncios de ropa interior femenina. Prescindamos de lo que podrían ser esos anuncios en la España de los años cuarenta... Lo que deseo contar es que, hablando en grupo con uno de los padres misioneros en la parroquia, salió a relucir ese modo de proceder, con cierta duda por parte nuestra. Y el cura nos respondió: «Bien, esas cosas son de las que suele decirse: “eso se hace... y luego se confiesa”». Todos reímos y jaleamos la respuesta. Pero esas palabras me produjeron una profunda sensación de desconcierto (su autor, además, me había entusiasmado en alguna de las pláticas que le oí), y no sé si es prueba de ello el que no las haya olvidado. No sé si por ahí comenzó a cuartearse en mí la visión nacional-católica en la que fui educado.

concedo. Pero no he intentado describir un proceso lógico, sino tan sólo *un modo de ver que, de hecho, se da* y que, en mi opinión, está en la raíz de la crisis del sacramento de la penitencia<sup>30</sup>.

Y lo peor es que esa crisis tiene una seria repercusión en la mentalidad de muchos creyentes, pues hoy pocos viven su vida desde la actitud –agradecida y humilde– de ser alguien perdonado gratuitamente: unos, porque creen no necesitar el perdón; otros, porque creen que ese perdón se lo han ganado... En cambio, la visión aquí presentada no sólo me parece la más conforme con la teología paulina, sino que, además, libera de mil angustias innecesarias que han separado a mucha gente de la práctica sacramental: libera de esas angustias sin rebajar por ello ni un ápice la radicalidad de la ética cristiana.

Y todo esto tiene, además, otra consecuencia muy importante.

#### 2.4. Consecuencia: del dolor al pecado

Todos estos desvíos han llevado a ese trágico desplazamiento desde el dolor hacia el pecado, que Metz puso de relieve y que retomó luego José María Castillo en un estudio expresamente dedicado al tema<sup>31</sup>. La intuición fundamental de la denuncia de Metz es que, *mientras la Biblia está primariamente interesada por el dolor humano, su significado y su remedio, a la enseñanza eclesial parece interesarle sólo el pecado como transgresión.*

Por supuesto, hay una relación íntima entre sufrimiento y pecado: éste, como falta de amor, es causa de infinitos dolores humanos que la Biblia denuncia y contra los cuales truenan los profetas de Israel. Los pecados más decisivos que fustiga Jesús (junto al de hipocresía) aparecen en la parábola del buen samaritano y en la del juicio final de Mt 25,31ss. Significativamente, en ambos casos estamos ante pecados *de omisión*: el sacerdote y el levita de la parábola de Lucas no cometen ninguna infracción positiva; y uno sospecha que la moral católica oficial no encontraría nada de que cul-

30. Eso, junto a una concepción cuantitativa y consumista de la gracia, que llevaba a practicar sacramentos mecánicamente y sin demasiado sentido, contando con que «a más sacramentos, más gracia».

31. Véase J.B. METZ, *Memoria passionis*, Santander 2006, pp. 178-183, donde recoge artículos anteriores. J.M. CASTILLO, *Víctimas del pecado*, Madrid 2004.

parles; sin embargo, no han estado a la altura del amor. Mientras que «los publicanos y las prostitutas» eran transgresores oficiales, pero Jesús no teme decir que entrarán en el reino de los cielos antes que los oficialmente no transgresores (Mt 21,31).

Desde esta visión del pecado como daño a la trayectoria del amor y daño al hombre, no sorprenderá la afirmación, tan repetida en este libro, de que uno de los mayores daños que se infligen hoy al hombre tiene que ver con los temas económicos, más aún que con los sexuales: si Jesús concibe como enemigo de Dios al Capital (como vimos en el capítulo 2), Pablo llama «idolatría» a la codicia. Y ambos pudieron tener principios estrictos en el campo sexual, pero no hicieron de este tema el centro de su mensaje moral.

Y es que en la acumulación de dinero siempre hay falta de amor, y más en un mundo como el nuestro; sin embargo, la Iglesia pasa inocentemente de puntillas por este campo del dinero. Por supuesto, también puede haber esa falta de amor, y mucha, en determinados usos de la sexualidad, aunque otras veces sea más bien una busca equivocada que sólo lleva a «abrazos rotos». Las aberraciones sexuales suelen encontrar un claro rechazo social: pederastia, violaciones, violencia de género<sup>32</sup>. Incluso en las cárceles, este tipo de delincuentes pueden necesitar protección para evitar «castigos» de parte de los otros presos.

En cambio, las mismas aberraciones se comenten con el dinero: con el dinero se maltrata al débil, se viola al indefenso, se mata al hambriento..., y todo ello es fuente de aprecio social. Se proclama —y se alaba— la necesidad de pagar salarios injustos, se publican en revistas y periódicos las listas y las fortunas de los mayores ladrones del mundo... En el momento de redactar estas líneas, la prensa concede un enorme relieve a los abusos sexuales por parte de presbíteros o religiosos que ya comentamos. Profundamente escandaloso, sin duda. Pero más escandaliza el que, por esos mismos días, la prensa publique también, sin el más leve tinte de censura, listas de las mayores fortunas del mundo, incluso presumiendo de que «ya hay un español» entre los diez primeros...

32. Ello puede explicar el injusto maltrato infligido tantas veces a la homosexualidad cuando se conocían menos sus orígenes. El desajuste que ella supone hacía que se la asimilara indebidamente con las otras aberraciones citadas y que se la quisiera tratar como a éstas.

Pues bien, desde el evangelio de Jesús (y sin quitar ni un ápice de degeneración y de maldad a los abusos sexuales), es tan criminal —o más— el poseer una fortuna particular de miles de millones de dólares que esos otros abusos. Y ni las izquierdas ni esos medios de comunicación que se autoconsideran «progresistas» parecen tener el más mínimo interés por combatir esa otra lacra social.

Esto nos lleva a un último subapartado.

## 2.5. Dios y el dinero

El dinero, en cambio, ciega mucho más los corazones humanos, y no se le percibe tan inmediatamente como falsificación del amor, porque sólo lo es de una manera mediata. La célebre y dura frase de Jesús comentada en la Primera Parte («no podéis servir a Dios y al Capital») tiene una traducción simplemente humana: «no podéis servir al amor y al dinero», al menos para quienes profesan que Dios es Amor, con mayúscula. Estas no son consideraciones de hoy: el Nuevo Testamento y los primeros escritos cristianos repiten que «la raíz de todos los males es el ansia de dinero» (1 Tim 6,10).

Y tampoco se trata de consideraciones exclusivas para cristianos. La sabiduría del viejo poeta Horacio —buen vividor, por otro lado— dejó en su primera sátira unos versos memorables: «me silba la gente, dicen los avaros / me silba la gente, pero yo me aplaudo / y al mirar mis cofres, llenos en mi cuarto / en cada billete veo mi retrato». No sé si cabe describir mejor la incapacidad para el amor. Del dulce poeta Virgilio siguen resonando los versos que he citado demasiadas veces: «hambre sagrada del oro, ¡a qué cosas obligas a los corazones humanos...!»<sup>33</sup>. Y quizá no hay testimonio más auténtico en el mundo clásico que el de la magnífica *Antígona* de Sófocles: «No hay entre los hombres institución peor que el dinero, capaz de saquear ciudades, obligar a los hombres a abandonar sus casas, aleccionar las mentes honestas y torcerlas para que se dediquen a torpes fechorías, e enseñar a las gentes a cometer maldades y a ser maestras en toda clase de hechos impíos»<sup>34</sup>. Son palabras escritas en una Europa que presume de sus raíces griegas y en una época en la

33. «Auri sacra fames, quid non mortalia pectora cogis»: *Éneida*, III, 56-57

34. *Antígona*, 295-302.

que el dinero no tenía en la estructura económica el enorme significado que tiene hoy día.

X, sin embargo, no sólo en amplios sectores del mundo no cristiano, sino en el seno mismo de la Iglesia, no se percibe hasta qué punto hay en el afán de dinero algo que mata todos los amores: hermanos que se pelean por el dinero; parejas que se amaron y deciden separarse no consiguen hacerlo de manera amistosa por culpa del maldito dinero... Susan George tiene razón cuando describe esa fría lógica según la cual los grandes adinerados del mundo calculan y aceptan la necesidad de eliminar a dos mil millones de seres humanos para seguir gozando de su estatus<sup>35</sup>.

Todo esto acaba de comprenderse si tenemos el valor de llamar al dinero por su nombre más significativo: «capital». En el tema del dinero no se trata de un inocente medio de trueque, como pretendió interesadamente Michael Novak, sino de una fuente —la mayor, tal vez— de poder y de autoengrandecimiento. Además de facilitar el acceso a todos los bienestar materiales, el dinero pone al ser humano por encima de todos los demás y le facilita el loco afán de «ser como Dios» con que el Génesis describe el pecado. Sensualidad y orgullo, las dos grandes pasiones humanas, se abrazan y se besan en el dinero. Y se besan y abrazan con una tranquila inocencia que no ve nada censurable. Las comodidades que tengo «me las puedo permitir...», y la envidia de los demás me da una dignidad con la que debo estar en consonancia... Realmente, acertaba el Nuevo Testamento al hablar del Capital como contrario a Dios y raíz de todos los males.

Otra prueba, por contraposición, puede ofrecerla un libro testimonial que acaba de salir mientras redacto estas páginas: *Curas obreros* (selección de 28 testimonios de entre los centenares que hubo dispersos por el Estado español). Los testimonios son breves y no contienen, por lo general, grandes intuiciones teológicas o místicas espléndidamente formuladas, pero sí permiten entrever cuán fácil resulta esa «honradez con lo real» que constituía nuestro punto de partida cuando el ser humano se ha liberado de la esclavitud del dinero y ha abrazado de veras la pobreza: la mayor experiencia mística que acaba transmitiendo el libro es que, *cuando se opta por*

*«no servir al dinero», Dios no desaparece, sino que se hace más accesible y nuevo»<sup>36</sup>.*

La experiencia de la pobreza, que, como escribe A. Pieris, es común a todas las religiones de la tierra, y a la que el cristianismo añade la revelación de la opción de Dios por los pobres, es el único camino para una limpieza de corazón que nos permita ser honrados con la realidad y, por eso, entrever la verdad de Dios (Mt 5,8). De ahí puede arrancar el camino hacia esa civilización de la sobriedad compartida (o «civilización de la pobreza», si se prefiere la fórmula provocativa de Ignacio Ellacuría) tantas veces citada y que es el único camino para otro mundo posible.

Ello da razón de lo que suele llamarse «privilegio hermenéutico de los pobres» y que hace también de hilo conductor de esta Tercera Parte: verlo todo desde los ojos de las víctimas es verlo todo con los ojos de Dios, porque «Dios siempre pone a su propia persona en el lugar del oprimido». Esto enseñaba san Basilio hace ya casi 1.800 años<sup>37</sup>. Esta óptica es fuente de una libertad enorme, porque *desde la óptica de las víctimas se relativizan infinidad de falsos absolutos nuestros*. Y ahí se cumple, una vez más, aquello de que los pobres nos evangelizan.

Quizás ahora se comprenda por qué en la Primera Parte de este libro se analizaba la conducta de Jesús con los ricos y la relación del mismo Jesús con nuestra mentira. Ellos fueron sus dos grandes enemigos. Y en el rechazo de esos enemigos está el punto de partida para la fe en Dios hoy y la liberación de nuestros demonios históricos.

Quizá se comprenda también la importancia dada en este escrito a la oración de Jesús: el Padrenuestro constituye, seguramente,

36. La obra está editada en Herder, y recomendaría al menos el testimonio de Romà Fortuny, pp. 267-277. De los curas que allí dan testimonio, casi un tercio acabó abandonando el celibato. Esto puede suponer un lastre tático, pues arroja piedras a un tejado que ya era de vidrio a causa del rechazo ambiental y suministra una confirmación gratuita al rechazo de la iglesia oficial. Pero en sí mismo pudo ser menos grave que el abandono del otro «celibato» de la pobreza, tantas veces traicionado por muchos de nosotros. Además, por la experiencia que tuve de contacto con algunos de estos hombres, ese abandono pudo ser psicológicamente inevitable, por la increíble tensión agotadora que supuso para muchos de ellos el camino que intentaron abrir con su andar.

37. *Homilía VIII: en tiempo de hambre*, n. 6 fin. PG 31, 321.

uno de los mejores accesos a la intimidad de Jesús y a lo que vivieron los hombres en su entorno. Recordemos: la seguridad del amor de Dios, la necesidad de que ese Nombre amoroso (*Abbá*) brille y se manifieste un poco más en este mundo desastroso. Y para ello la petición a Dios de que «reine», porque Él ha decidido renunciar a Su poder para relacionarse con los hombres a través del amor y la libertad. De esa petición se derivará el compromiso de quien la hace para trabajar por el reinado de Dios y el resplandor de Su Nombre, desde la libertad humana que Dios quiere respetar y potenciar..., buscando el sustento para todos y la reconciliación con todos. No cabe acceso más «honrado» a lo real, fundamentado ahora cristianamente en el núcleo de la fe, que es el amor paterno (o materno) de Dios.

Finalmente, quizá se comprenda ahora también la insólita escena del capítulo 5 de los Hechos (la historia de Ananías y Safira): aunque el episodio no fuera histórico, el autor del libro le dio con su forma literaria una importancia enorme y sugirió para sus protagonistas un castigo desproporcionado, para hacernos ver que defraudar en este campo rompe las posibilidades de formar comunidad. Ananías y su mujer pudieron haberse quedado su dinero, pues la comunidad de bienes de aquella iglesia era libre. Pero cabe suponer que retener el dinero les haría perder cierta honorabilidad ante el grupo de creyentes. Recurren entonces a defraudar, y *a la vez mentir*; para conservar juntos dinero y honorabilidad. Y bien, ¿a cuántos políticos, banqueros, empresarios, eclesiásticos quizá, que dicen estar «sirviendo al pueblo», estar «creando puestos de trabajo»... y en realidad están destruyendo la comunidad humana, no les vendría nada mal la lección de Ananías y Safira, si Dios no fuese paciente hasta lo increíble?

Es también en este punto donde el cristianismo debe mostrarse más contrario a la Modernidad y donde se ilumina mejor lo dicho en la parte anterior de este capítulo: *la causa de la ambigua trayectoria del mundo moderno ha sido la adoración del becerro de oro, enmascarada de progreso humano*, no las demás libertades personales o políticas que la Modernidad fue conquistando. En cambio, como escribe Daniel Rops criticando a Pío IX, este papa tuvo voz para condenar todos los liberalismos... menos el liberalismo económico, que es el único que debería haber condenado<sup>38</sup>.

En cualquier caso, valga como conclusión de este apartado decir que nuestro progreso está seriamente empecatado por omisiones profundas; por haberse guiado más por el egoísmo del dinero que por el amor al hombre, sacrificando a muchos seres humanos en el altar de su orgullo; por haberse erigido en única ley de sí mismo; y, en definitiva, por *no haber sido el progreso el motor del hombre, sino el dinero el motor del progreso*. Por tanto, si quiere llegar al buen puerto de ese «otro mundo posible», nuestro progreso necesita ser reconvertido, navegando en la dirección del «Viento de Dios», sin dejarse arrastrar por corrientes que pueden acabar haciéndole naufragar.

Lo cual nos lleva al último epígrafe de este capítulo.

### 3. «Consolador» y «Espíritu de la verdad»

Una característica constante de todo el lenguaje bíblico es la presencia de eso que en hebreo se llama la «*ruah haElohim*»: el viento, el soplo o el espíritu de Dios. La visión de la creación que tiene el autor del Génesis, más allá de su cosmología primitiva, divide la realidad en «cielos y tierra», palabras que, liberadas de sus imaginarios geográficos, significan el orden y la armonía (o lo divino), por un lado, y el caos por otro<sup>39</sup>. Y ahora vamos por pasos:

- a) Sobre todo este amasijo de cielo y abismo, de orden y caos, «sobrevuela el viento de Dios» (el Espíritu: Gn 1,3). Y allí donde está el aliento de Dios, resulta que Dios *habla*: Denis Edwards define al Espíritu, citando a san Basilio, como «el aliento que acompaña a la palabra»<sup>40</sup>. Por eso continúa enseguida el relato del Génesis: «y dijo Dios...».
- b) Así comienza la creación. Palabra y Aliento de Dios ponen en marcha un proceso de miles de millones de años que, a través de mil lentas tentativas, va ordenando el caos hasta que aparece

38. *La iglesia de las revoluciones*, Barcelona 1962, p. 569. No cabe citar esas palabras sin quedarse con la pregunta estremecida y desgarradora de si nuestra querida Iglesia, en sus aspectos y bastantes de sus actuaciones institucionales, no estará anunciando a un Dios falso...

39. Lo no celestial era en el principio «un caos informe»: *tohu uabohu*, según las dos famosas palabras bíblicas

40. *Aliento de vida*, Estella 2004, p. 55.

en él (y desde él) la materia; y va ordenando la materia hasta que aparece en ella (y desde ella) la vida; y sigue ordenando la vida hasta que aparecen en ella (y desde ella) las personas y la historia humanas.

- c) Ya en la historia humana, el Espíritu parece tener, según el lenguaje del Primer Testamento bíblico, dos tareas principales: *un-ge e inspira*. La unción se refiere a la capacitación interior para más: en concreto, para más fuerza y más belleza. El ungüento de Dios capacita al sujeto para crecer, facilitando la integración hacia dentro y la acción hacia fuera. La unción hacia dentro provoca la inspiración hacia fuera.
- d) Y, otra vez como en el relato del Génesis, la presencia del Espíritu pone en acción a la Palabra de Dios. Por eso, cuando el Espíritu de Yahvé sobreviene o irrumpe en la persona del profeta (le «unge»), le inspira un lenguaje que suele ser de denuncia y de esperanza; intenta abrir ventanas de humanidad para el futuro y cerrar las heridas de inhumanidad del presente. El lenguaje de los profetas de Israel es, a la vez, obstinadamente duro y tiernamente consolador: el Espíritu se hace presente en los profetas «para anunciar una buena noticia a los pobres y para sanar a los contritos de corazón». Y la presencia más privilegiada de ese Espíritu se da en Jesús, que por algo es llamado, a la vez, «el Ungido» (el Cristo) y «la Palabra» de Dios.
- e) Ejemplos de esa unción del Espíritu cuando éste es don de Jesús, podemos encontrarlos parafraseando algunas frases del Nuevo Testamento:
- Nadie puede decir «los pobres son Cristo» si no es en el Espíritu; nadie puede decir que Dios es un Dios de los pobres si no es en el Espíritu... (por ahí va la «plenitud de verdad» que enseña el Espíritu, según la promesa de Jesús).
  - Además, la capacidad para no hundirnos ni desanimarnos cada vez que constatamos que no hemos estado a la altura de lo que nos habíamos propuesto.
  - También es don del Espíritu la actitud que capacita para sufrir: que el sufrimiento no ocupe todo el horizonte de nuestro talante fundamental (cosa quizá imposible ante algunos dolores físicos, pero más posible ante dolores morales, que

pueden ser más fuertes que el físico, pero que deben ser menos absorbentes); o que el Espíritu nos dé la suficiente apertura para percibir que, cuando yo sufro, no desaparecen la belleza y la bondad del mundo, sino que siguen presentes.

- Y que el Consolador nos dé la suficiente fuerza para mirar el dolor, ante todo, como una posibilidad de crecimiento o de «parto» de algo mejor. Algo de esto es *la paz* como don del Espíritu: no meramente la ausencia de problemas, sino ese «más que los problemas».
- f) Precisamente por eso, para el Libro de los Hechos el Espíritu se convierte en *el don y la forma de presencia* que deja Jesús cuando desaparece esa limitación de Dios que implica su encarnación en nuestra carne; es decir, cuando Jesús resucita. Entonces el Espíritu es derramado «sobre toda carne» (Hch 2,16.17), y su tarea principal es ahora *la creación de comunión*: la unión íntima entre todo aquello que parecía ser lo más diverso y lo más separador (lenguas, religiones, razas, sexos, culturas...). De este modo, Dios, que, bíblicamente hablando, es lejano e inaccesible en su «rostro» y en su «nombre»<sup>41</sup> (en su ser y en sus atributos), es cercano e íntimo en la presencia de su Espíritu, de su «brisa», que hace nacer en nosotros la bondad y crea comunión. Creer de veras y a fondo en la bondad es, inevitablemente, creer en Dios, aun para aquellos que no pueden creer en Él con ese nombre.

Los Hechos de los Apóstoles narran como fruto de esta plenitud del don del Espíritu la ruptura de las barreras del judaísmo y la ida a los de fuera (a los gentiles), que supone y pone en acto la universalización de la elección de Dios. Y es sintomático que el Nuevo Testamento no presente ese paso revolucionario *como consecuencia de unas normas* dadas por Jesús en su despedida, sino *como fruto de la presencia del Espíritu tras la marcha de Jesús*. Lo mismo ocurre con casi todas las novedades que el cristianismo naciente va creando con relación a su herencia veterotestamentaria (supresión de la circuncisión, anulación de los alimentos impuros, mesa compartida...): Dios actúa en la historia, no meramente «legislando», sino inspirando,

41. Cf. 1 Re 19,11ss; Ex 6,3.

en línea con su forma de crear; no haciendo Él, sino haciendo que las cosas se hagan.

- g) Todo esto nos lleva a la enseñanza más eximia de cuantas ofrece el Nuevo Testamento sobre el Espíritu: no hemos recibido un espíritu de siervos, para seguir o recacr en el temor, sino un Espíritu de hijos que nos hace llamar a Dios «Padre» (cf. Ga 4,6). La religión servil del miedo sigue siendo la religión de muchos que se consideran cristianos veinte siglos después de estas palabras. Y de ello no habrá que culpar simplemente a una autoridad que ha preferido la vía del poder a la de la verdad y la libertad; hemos de culparnos también a todos nosotros, para quienes *la religión del temor es más cómoda*, porque da seguridad y sentimiento de seguridad, mientras que la fe responsable de la filiación da vértigo, y cualquiera adivina que no sabe por dónde podría llevarle...
- h) Como punto final de esta progresión, el cuarto evangelio, que es uno de los últimos escritos del Nuevo Testamento, establece una relación muy importante entre tres actores, relación que va tejiéndose desde el capítulo 3 hasta el discurso de la Cena. Los tres actores son Dios, el mundo y los seguidores de Jesús. Dios ama tanto al mundo que ha enviado a su Hijo, no para condenar al mundo, sino para salvarlo. El mundo es, efectivamente, un mundo empecatado y digno de condena. Por eso, muy probablemente, el mundo odiará y perseguirá a los seguidores de Jesús, y Él rezará por ellos, no para que Dios los saque del mundo, sino para que los libere del espíritu del mundo (que también anida en ellos).

Una parábola viva y particular de esta relación global he creído presenciaria algunas veces en los casos de padres con un hijo drogadicto. Por un lado, el amor de los padres, que luchan lo indecible por salvar o cuidar al hijo que se autodestruye; por otro lado, la conducta, a veces brutal, del hijo drogado, que puede agredir a sus padres, robarles, insultarles... Y en medio los otros hermanos, que no son mejores que el enfermo, pero han tenido más suerte; y que, unas veces en defensa de los padres y otras por comodidad propia, se sienten llevados a dejar de amar a ese hijo que ahora se ha vuelto el más importante para sus pa-

dres, que intentan no separar afectivamente a los otros hermanos del hermano perdido. Era un escenario semejante al de la parábola del Hijo pródigo, que podía proyectarse a la relación del creyente con Dios, que es su padre, y con el «mundo», que es su hermano.

La vida tiene, en este terreno, no pocas historias tan duras como estremecedoras. Y esas historias resultan una parábola de lo que llevamos visto en este capítulo: la perversión de nuestro progreso, que era un don de Dios; la realidad del mal del mundo convertido en «campo»; y la fuerza del Espíritu para afrontar esa dura situación desde el amor que busca salvar, no desde el odio que condena rápidamente.

- i) Si las cosas son así, desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana parece que el Espíritu debería ser uno de los elementos fundamentales de la predicación, de la catequesis y de la iniciación al cristianismo. Moltmann tituló muy acertadamente su tratado sobre la Iglesia: «Iglesia en la fuerza del Espíritu»<sup>42</sup>. Y sorprende lo poco que ha sido así en los últimos siglos. La excesiva identificación entre la bíblica «palabra» de Dios y el «logos» griego, junto con la caída de los sucesores de Pedro en la tentación del poder político, parecen haber llevado a un Logos «sin Espíritu», haber roto la «circumincisión» de la Trinidad en la Historia (aunque se la confesase a nivel de la intimidad divina), y haber hecho del Espíritu no tanto un guía del pueblo de Dios cuanto un arma y un recurso de la autoridad eclesial para exigir al resto de la Iglesia<sup>43</sup>.

El Espíritu deja entonces de soplar donde quiere y se ve constreñido a «soplar» donde la autoridad le dicte. Pero el Espíritu es inmanipulable, y esta jugada no puede cuajar. El imprescindible discernimiento o discreción de espíritus desaparece de los horizontes de la praxis eclesial, pese a que ha sido una recomendación constante (con un lenguaje u otro) en todos los

42. *Kirche im Kraft des Geistes*.

43. De ahí la gran importancia de la reflexión del capítulo tercero sobre la autoridad de y en Jesús.

maestros del Espíritu. Ello lleva, como reacción comprensible, a que el pueblo de Dios acabe creyéndose muchas veces propietario del Espíritu y confunda el viento de Dios con el soplo de cualquier novedad. Y borra del horizonte de la Iglesia la tarea dura y lenta de buscar la comunión (o al menos el compromiso, como primer paso hacia ella), que había sido tan típica del primer milenio eclesial<sup>44</sup>.

Para concluir, quizá sea útil evocar cómo, desde esta pneumatología elemental, puede entenderse el sentido de la palabra «providencia», tan típica de la religiosidad humana, cuando esa palabra es leída cristiana y cristológicamente: algunas veces he dicho de forma provocativa que «en el cristianismo no hay Providencia, sino Espíritu Santo». ¿Qué quiero decir con esto?

Simplemente, que el cristiano no debe mirar lo que le ocurre –bueno o malo– como enviado *inmediatamente* por Dios, de tal manera que, visto que es Dios quien me lo manda, no queda más que resignarse si es doloroso, o darle gracias si es bueno. La actitud más verazmente cristiana no es en absoluto ésa, sino la que dice: de esto que me ha venido dado por la realidad (o por «la poderosidad de lo real», hablando a lo Zubiri) *puedo, con la ayuda del Espíritu, sacar un bien mayor*: si se trata de algo malo, encontrando el modo de hacerle frente, aliviarlo y crecer en ello; si se trata de algo bueno, no limitándome a agradecerlo y quedármelo, sino entendiendo que mi misión es difundirlo al máximo, de modo que sirva también para los demás<sup>45</sup>. El tópico «gracias a Dios, todo me va muy bien»,

44. No quisiera alargarme en palabras críticas, y voy a procurar que ésta sea la última. Pero sorprende mucho que la autoridad eclesiástica se haya opuesto expresamente a aplicar el discernimiento a temas como el celibato ministerial, la ordenación de la mujer o el control de la natalidad. ¡Se trataba sólo de discernir todos ante Dios y pedir su Espíritu *sin perjudicar el resultado!* Aplicar el discernimiento puede llevar tanto a cambiar como a confirmar. Mientras que la prohibición incluso de discernir y discutir esos temas no puede menos que suscitar la sospecha de que latía en la autoridad un temor inconfesado a que la voluntad de Dios fuese contraria a sus posturas previas.

45. Como he notado en otros lugares, éste es el sentido bíblico de la palabra «elección», la cual nunca es elección para el sujeto, sino elección para los demás. Cf. *Proyecto de hermano* (citado), pp. 671ss.

que a veces oímos decir a gentes más bien-estantes que bien-creyentes, no es un tópico cristiano, por muy piadoso que parezca. Lo cristiano es más bien preguntarse por qué tengo yo esta suerte, y no otros, y convertir esa suerte en una responsabilidad de compartir, en la medida de lo posible.

De este modo es como la fórmula de Bonhoeffer con que abríamos esta Tercera Parte («vivir ante Dios sin Dios») puede ser releída pneumatológicamente: «vivir sin Dios con el Espíritu de Dios». Y ese Espíritu de Dios sólo se da para el cristiano siguiendo expresamente a Jesús. Lo cual nos lleva al capítulo siguiente.

**D**ECÍAMOS en el capítulo 6 que el cristianismo —si puede llamarse «religión»— no es una religión de la verdad ni una religión del culto, sino una religión del Reino y, por eso, del seguimiento creyente. Según el Nuevo Testamento, nadie puede llamar «Padre» a Dios creyentemente (y no sólo de boquilla), es decir, implicando la llegada del Reinado de Dios, «si no es por obra del Espíritu de Jesús». Y nadie puede decir (creyentemente también) que Jesús *es el Señor* si no es por el Espíritu<sup>1</sup>. De aquí cabe concluir que *el Espíritu Santo nos lleva al seguimiento incondicional de Jesús*, porque nadie podrá decir con verdad que Jesucristo es el Señor, si no se decide a ese seguimiento incondicional del Maestro.

En efecto, la existencia cristiana se constituye en torno a estos dos polos: el seguimiento de Jesús y la fe en Jesús como el Ungido de Dios por excelencia. Desde este doble polo puede darse verdadero seguimiento de Jesús sin fe plena en él<sup>2</sup>. Pero no puede darse verdadera fe en Jesucristo sin seguimiento, ni puede convertirse la ortodoxia creyente en una excusa contra el seguimiento de Jesús, como a veces sucede. Pues al Reinado de Dios no se accede por decir «Señor, Señor», sino por cumplir la voluntad del Padre (Mt 7,21).

El seguimiento de Jesús es, a la vez, una conducta personal y comunitaria; Jesús llamó a personas concretas («sonriendo has di-

1. Ga 4,6; 1 Co 12,3.

2. Pues la fe puede faltar inculpablemente, por ausencia de evangelización, por la presencia de una mala evangelización (tan frecuente en los últimos años) o por el escándalo de los mismos creyentes.

cho mi nombre», cantarán los cristianos); pero, además, «constituyó» (Mc 3.14) un grupo de doce.

No sólo cada persona particular, sino también la comunidad de creyentes ha de ser seguidora de Jesús. Y la necesaria institucionalización de todo grupo numeroso se da en la Iglesia para facilitar que la comunidad creyente sea seguidora de Jesús y no para obstaculizar ese seguimiento. Pero el aspecto comunitario del seguimiento queda suficientemente abordado con lo dicho en la parte anterior sobre la Iglesia del Reino. Aquí vamos a fijarnos preferentemente en los aspectos individuales.

### 1. Aclarando términos: ¿seguimiento o acompañamiento?

Con la palabra «seguimiento» ocurre algo de lo que decíamos en el apéndice a la Segunda Parte sobre los cambios del lenguaje. La experiencia, tan frecuente en los últimos tiempos, de líderes despersonalizadores (caudillos, «padrecitos», «grandes hermanos», papalatrás, o el eslogan aquel de los primeros años de la revolución *nica*: «Dirección general, ordene»...) nos ha vuelto sospechosa la expresión «seguir a alguien».

Por eso conviene recuperar la etimología, señalando que los evangelios equiparan siempre la expresión «venir detrás de mí» con el verbo griego *a-kolouthēin*<sup>3</sup>, el cual deriva de una palabra que significa «camino» y una partícula (*a*) que no es aquí privativa, sino conjuntiva. Platón explica ese significado en el *Cratilo*, comparando la «a» inicial con el prefijo «homo» que usamos para indicar compañía igualitaria, homogeneidad, etc.<sup>4</sup> De acuerdo con esto, lo que nuestros evangelios traducen como «seguir» quedaría mejor

3. En Mt 10.38 y 16, 24; Mc 8.34; Lc 9.23

4. Escribe Platón: «en muchos casos, la "a" significa "junto con", por ejemplo en las palabras acompañante (*akolouthos*) o concubina (*akoitis*); y así, quien sigue el mismo camino (*homokeleuthos*) y quien se acuesta con otro (*homoklitis*) son llamados "compañero" (*akolouthos*) y "concubina" (405 c.d)». Tomo la cita de Marie BALMARY, *L'origine divi* (citado), Barcelona 2008, p. 304. A esta obra debo también bastantes de las reflexiones que siguen. Y como ejemplo vivo de las degradaciones del lenguaje tenemos, con esta misma raíz, la palabra «acólito», que, según lo dicho, significa en realidad acompañante y que nuestro lenguaje litúrgico ha reducido a un mero sirviente de rango inferior.

traducido como «caminar con», caminar junto a, o acompañar. Y así, Ignacio de Loyola, desde una experiencia muy radical del seguimiento de Jesús, eligió para su grupo, no el nombre de «seguidores», sino el de «compañeros» de Jesús.

No obstante, algunos textos evangélicos pueden dificultar esta traducción, porque hablan de seguir (o ir) *detrás*, sin asimilarlo al verbo acompañar y, por tanto, en un sentido que puede sonar más gregario o despersonalizador<sup>5</sup>. Después de varios análisis lingüísticos que aquí no puedo reproducir, la psicoanalista Marie Balmory interpreta esos textos como invitación a desprenderse de ese seguimiento «pedísecuo», cómodo y ciego, y a caminar junto al Señor afrontando –o cargando con– la cruz de la vida (que es la mortalidad para todo hombre y la posibilidad de persecución para el compañero más cercano). De modo que la traducción habitual –«quien quiera seguirme (o venir) detrás de mí, que se niegue a sí mismo, cargue con su cruz y me siga»– se transforma, más o menos, en esta otra: «quien quiera seguirme detrás de mí, que renuncie a esa comodidad, que cargue con su condición y me acompañe». Es algo que la espiritualidad cristiana ha explicado muchas veces de manera bien sencilla: seguir a Jesús no es repetir lo que Él hizo, sino hacer lo que Él haría hoy. De esta manera, el seguimiento y el don del Espíritu quedan estrechamente vinculados.

Sin entrar ahora en las sutilezas de la lingüística y del psicoanálisis de textos, para las que no estoy preparado, sí cabe decir al menos cuatro cosas:

- a) que esa traducción es mucho más coherente con la idea del Dios bíblico y de Jesús, que nunca crea ni actúa dejando las cosas perfectamente cerradas y acabadas, sino suscitando procesos que se hacen a sí mismos;
- b) que el mismo Jesús da a la expresión «detrás de mí» (*opisō mou*) un sentido muy negativo cuando reprende a Pedro: «vete detrás de mí Satanás» (Mt 16,23);
- c) así se entienden también mucho mejor las palabras que suelen seguir a esa advertencia en los textos evangélicos aludidos:

5. Por ejemplo, Mc 1.17: venid detrás de Mí; Lc 14,27 (si alguno viene detrás de Mí...).

«pues quien quiera salvar su vida la perderá, y quien pierda su vida por mí la salvará»; es decir, quien quiera *asegurar* su vida la perderá, y quien la *entregue* creativamente la reencontrará. Precisamente porque «asegurar su vida» designa la comodidad de un mimetismo «pedísecuo», Jesús estaría queriéndonos decir que el afán de seguridad engendra idolatría, mientras que la entrega fructifica también en la recuperación de nuestra verdadera identidad. Y como último matiz, cabe añadir...

- d) que ese paso de meros seguidores a acompañantes no es, sin más, un derecho nuestro o cuya última fuente esté en nosotros. Es una puesta en acto de la frase del mismo Jesús: «ya no os llamaré siervos, sino amigos» (Jn 15,15).

El seguimiento de Jesús es, pues, un acompañamiento recibido gratuitamente que transforma al seguidor en compañero.

Aprovechando esta última observación, y para cerrar este apartado, notemos que una ambigüedad semejante a la que hemos analizado con el término «seguir» se da también en nuestras lenguas con la palabra «servir», que puede oscilar desde una degradación despersonalizadora impuesta (y quizás aceptada por esa dialéctica curiosa del amo y el esclavo), hasta una entrega amorosa y libre (quizá también menos amorosa si uno busca obsesivamente la retribución o la correspondencia por esa entrega).

Establecido esto, podemos analizar los rasgos que ofrecen los mismos evangelios sobre esa condición del discípulo.

## 2. Características del seguimiento

Me parece que estos rasgos caben en dos capítulos: uno se refiere al *sujeto que llama* (y que hoy no será inmediatamente Jesús, sino a través de alguna mediación), y el otro a los *contenidos de la llamada*:

### 2.1. El sujeto que llama

El cuarto evangelio señala algunos rasgos a este respecto:

- A) *Intermediación* de alguien que, como el Bautista, nos diga señalando a Jesús: «Éste es el regalo de Dios que hace posible

otro mundo»<sup>6</sup>. Respetando Su absoluta libertad, debemos decir que Dios suele llamarnos valiéndose de nosotros mismos, sin intervenir con cortocircuitos en nuestro mundo relacional, tal y como manifiesta haber actuado en su creación. La labor de este intermediador es simplemente ésta: *señalar*; no imponer; eso que decía el Bautista de su propia misión: «preparar el camino al Señor».

- B) *Transparencia*. Pero sólo puede ser señalado aquello que no está cerrado, que es capaz de decir simplemente —y antes de cualquier argumentación—: «venid y veréis» (Jn 1,39), provocando alguna experiencia que impacte e invite a buscar más. Cuando Jesús estaba entre nosotros, esta transparencia la irradiaba Él. Cuando Jesús se nos ha ido corporalmente, esa transparencia se le pide al mismo intermediador que lo anuncia.

Sorprende que, en esa narración de san Juan, no haya interesado al evangelista explicarnos de qué hablaron y qué explicó Jesús a aquellos candidatos a discípulos. Prefiere destacar, simplemente, que fueron y *vieron* y, a partir de ahí, volvieron diciendo: «hemos hallado al Mesías». Huelga decir cuánto tiene esto que ver con lo que dijimos en la parte anterior sobre la Iglesia como signo (o «sacramento»).

Estas dos pinceladas las da el cuarto evangelio. De los sinópticos podemos añadir otros trazos sobre el seguimiento en sí mismo:

### 2.2. Contenidos de la llamada al seguimiento

- A) *Totalidad de la respuesta*: «dejadas todas las cosas, le siguieron»<sup>7</sup>. En otros pasajes se desglosan todas esas cosas más o menos así: la profesión (barcas o redes), las relaciones familiares (padre, madre, hermanos, parientes...), el matrimonio...

Sobre esa totalidad habría que reflexionar un poco más. Pues, aunque dejaran todas las cosas, parece que los apóstoles seguirían de algún modo con su profesión, como sugieren los

6. Quiero hacer así una traducción muy libre de las expresiones «cordero de Dios» y «quitar el pecado del mundo» (Jn 1,29), que hoy son imposibles de entender.  
7. Mt 19,27; Mc 10,28; Lc 5,11.

mismos evangelios. Ello incide en lo tantas veces dicho sobre una *recuperación* de cosas viejas, impuesta por la necesidad y las leyes de este vivir, pero que de ningún modo puede equivale a una *recatada*. Un seguidor de Jesús puede tener su profesión, puede estar casado (de Pedro no se nos dice que dejara a su mujer)..., pero actuará con aquel matiz que Pablo calificará después de «como si no...» (1 Co 7,29ss).

Y ese matiz paulino en el modo de relacionarse con el mundo brota de otra característica muy sugerida por los evangelios:

B) *Desinstalación*. Bajo este epígrafe caben diversas actitudes o formas de vida.

a) Comenzando por la desinstalación *económica*: dejar las redes y la barca, o vender lo que se tiene y ponerlo al servicio de los pobres (Mc 1,18.20 y 10,21): ambas frases se cierran con una alusión a seguirle.

Traducidas a nosotros, parece claro que ambas frases apuntan a la necesidad de una vida claramente sobria en el seguidor de Jesús. Cada discípulo debe saberse una pieza de esa tantas veces citada «civilización de la pobreza», que Ignacio Ellacuría presentaba como único camino de salvación para este mundo.

Ya he dicho que esa frase de Ellacuría puede ser reformulada como una civilización «de la sobriedad compartida»: no de la necesidad, pero sí de la sobriedad. Ello es suficiente para que podamos decir, si se me permite concretar con términos de hoy, que un empresario o un banquero pueden ser seguidores de Jesús, pero sólo con esta condición: que se propongan *no ganar personalmente más de lo que cubría en esa civilización de la sobriedad*; y que todo el resto de sus beneficios no sea personal o patrimonial, sino social: es decir, dedicado a inversiones para crear puestos de trabajo dignos o a aumentar las retribuciones de sus empleados hasta el nivel de la justicia salarial. Algo de esto se lo indicó Pablo VI a los empresarios en 1964, en un discurso tan importante como olvidado<sup>8</sup>. Sin esto, podrán llamarse Díaz Fe-

8. Intenté rescatarlo en un artículo de *La Vanguardia* («A los potentados») publicado en abril del 2010.

rrán o Botín, pero lo que no pueden llamarse es «seguidores de Jesús», por más que se las den de católicos.

Éste es sólo un ejemplo hiriente o cumbre. Pero cada uno de nosotros debe preguntarse con seriedad cómo le afecta a él ese enfoque de radicalidad. Porque la desinstalación va más allá de lo económico.

b) Además de la económica, hay otra desinstalación *psicológica* o afectiva. «El Hijo del Hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Lc 9,58), y sus acompañantes tampoco. Una almohada física la tiene hoy casi todo el mundo. Pero todas esas almohadas o butacas mentales en las que nos sentimos cómodos (nuestras síntesis personales, nuestro saber «cómo han de hacerse» las cosas, nuestro creer que ya tenemos respuesta para todo) son «propiedades» que nos cuesta mucho más relativizar.

Y no es que no debamos apreciar esa fuente de saber que es la experiencia. Pero sí se pide al seguidor de Jesús que toda esa riqueza que constituye nuestro mundo mental la deje abierta a preguntas nuevas y a búsquedas nuevas, que quizá no la negarán si era experiencia auténtica, pero sí acabarán matizándola, abriéndola a dejar sitio a otras verdades y, en definitiva, enriqueciéndonos en el camino del Reino. Por eso, a la frase «reclinar la cabeza» añade Lucas otras que van en la misma línea: mirar siempre al futuro y no al pasado (Lc 9,62); o, mejor: al pasado se puede mirar, pero no para añorarlo, sino para aprender de él, como acervo de experiencias. Pero como horizonte añorado sólo miramos al futuro.

Esa desinstalación es una desinstalación liberadora: da soltura y facilidad de movimientos. Y a eso parece referirse Jesús cuando le dice a quien, antes de seguirle, proponía aguardar a que muriera su padre: deja a los muertos enterrar a sus muertos (Lc 9,60). Pensando en nuestro hoy, he imaginado a veces esa escena de esta otra manera: Señor, quiero seguirte, pero déjame antes ver el partido del Barça (o del Madrid)... Y la respuesta de Jesús se entiende mucho mejor: deja a esos muertos que entierren a sus muertos...<sup>9</sup>

9. Hago esta transposición confesándome futbolero y sabiendo también cuál

c) Por eso, y finalmente, además de la desinstalación económica y la psicológica, el seguimiento reclama una desinstalación *afectiva* que los evangelios formulan de manera brutal para poner de relieve lo que tiene de impensable: «castrarse por el reino de los cielos» (Mt 19,12). Esto tiene su rasgo más visible en lo que se llama «celibato por el Reino», pero es una desinstalación que vale también para todos. En efecto, el dicho paulino antes evocado («los que tienen mujer [vivan] como si no la tuvieran»: 1 Co 7,29) no aconseja una falta de amor a la esposa, sino una relativización de la propia necesidad de ella; significa, pues, que la sexualidad ha de ser, no un derecho ni una propiedad, sino una forma de entrega. Siempre en el contexto de aquellos versos de Casaldáliga sobre el celibato: «habréis de amarlos todo, todas, todos / discípulos de aquel que amó primero».

Todo esto cabe en la desinstalación que se pide al que acompaña a Jesús en su difícil camino. Sigamos ahora con los datos evangélicos:

C) *Gratuidad*. Lo anterior no se fundamenta en una criteriología moral racional de tipo kantiano, sino que brota como respuesta a un amor que se ofrece, único contexto en el que puede tener un sentido. Las respuestas al amor no son codificables en un tratado de moral, aunque quizá son las que nos hacen más verdaderamente personas, porque parten de una experiencia de gratuidad. La llamada ha descubierto para nosotros el tesoro escondido. Y ese tesoro entrevisto es el que nos llama a la desinstalación anterior.

Nos ponemos en camino con Jesús, no como salvadores de nadie ni como pertenecientes a ninguna «tropa de élite», sino con la sorpresa agradecida de que Él «llamó a los que quiso» (Mc 3,13). Esto es fundamental para evitar todo sentimiento de superioridad. Tan fundamental que, al uenos hoy en día, quien no haya asimilado profundamente esa experiencia de gratuidad

es nuestra necesidad de descanso. Pero con la experiencia a cuestas de que esa necesidad tan real nos funciona muchas veces como excusa para quitar urgencia al Reino y atarnos afectivamente.

no debe considerarse llamado al seguimiento. Porque eso tiene sus repercusiones en la misión de la Iglesia.

En efecto, es fácil percibir que el lenguaje de los Apóstoles en el Libro de los Hechos no tiene nada de gruñón ni de aires de superioridad ni de reprensión, ¡incluso cuando están dirigiéndose a los mismos que mataron a su Señor!<sup>10</sup> Y es inevitable comparar ese lenguaje de los Apóstoles con el que suelen tener aquellos que se consideran sus sucesores: un lenguaje regañón, de mal genio, con pretensiones de superioridad y de unicidad total... La raíz de esa diferencia me parece que está en este sencillo punto: los Apóstoles se sabían todos perdonados, y actuaban *desde ahí*. Algunos de sus «sucesores» dan la sensación de no sentirse perdonados, y por eso se consideran sólo «perdonadores».

Esta experiencia de gratuidad agradecida es indispensable para comprender el rasgo que sigue y el carácter de envío que está implicado en toda llamada al seguimiento.

D) *Misión*. Los sinópticos describen esta misión como un envío a «pescar hombres». Como he dicho muchas veces, creo que el sentido de esta frase no es propiamente cuantitativo («cuantos más, mejor»). Se trata, más bien, de ayudar a sacar *la mejor versión de esa persona en gestación que somos todos los humanos* o, como suelo decir, sacar la mejor calidad humana de esta mar turbia de inhumanidad que somos los hombres. Pero ello no como salvadores de nadie, sino desde la libertad del otro y desde esa relacionalidad constitutiva que nos vincula a los humanos unos con otros. Me gusta evocar aquí cómo San Ignacio sale de su llamada inicial y de su conversión o reestructuración personal con un único propósito, vago al principio pero muy decidido: «ayudar a los prójimos» (o ayudar a las almas).

Precisamente por esto, la llamada al seguimiento comporta la posibilidad y el imperativo de poner signos. Marcos (3,14-15) da esta triple característica a la primera constitución de los Apóstoles por Jesús: estar con Él (vivencia de gratuidad), anunciar el evangelio (envío) y capacidad para echar demonios (se-

10. «Sé que lo hicisteis por ignorancia, hermanos, como también vuestros jefes» (Hch 3,17).

ñal que interpela). Es importante recordar aquí lo que dijimos en la Primera Parte al hablar de los demonios: no se trata necesariamente de «ángeles caídos», sino de *toda fuerza que se posesiona de nosotros mermando o anulando nuestra libertad*, porque sólo cuando es Dios quien habita en nosotros va posesionándose de nosotros la libertad.

Por eso, el seguidor que camina con Jesús está llamado a ser factor de libertad para los demás. Ese será el signo que puede hacer brotar la pregunta ulterior, como decíamos al hablar de la transparencia.

E) *Experiencia de la pobreza y contacto con la enfermedad.* Al seguimiento pertenece la misión. Y, curiosamente, todas las escenas de misión de los evangelios tienen estas dos características: la misión se hace *en pobreza* (con lo justo, por así decirlo). Y la misión implica algún contacto liberador con los enfermos y poseídos para liberarlos de sus «demonios»<sup>11</sup>. Estas dos constantes no son sólo condiciones para acompañar bien a Jesús en su misión, sino que son como las puertas de entrada del seguimiento y del envío. Tanto que, como veremos en el capítulo siguiente, constituyen los goznes sobre los que puede girar el otro mundo posible desde Jesús. Baste con evocar la condición que pone Jesús al joven rico para poder seguirle: «da a los pobres» (pon al servicio de los pobres) todo lo que tienes de más (Mc 10,21).

No me entretengo más en este punto, dado que vamos a dedicarle todo el capítulo próximo. Pero era necesario ponerlo de relieve ahora, como factor importante del seguimiento de Jesús.

F) *El seguimiento no es una ventaja.* Dos cosas parecen haber preocupado seriamente a Jesús respecto de aquellos que le seguían, y ambas caben en lo que dice este subtítulo: la tentación de hacer del seguimiento una ventaja, y la de utilizar la llamada en provecho propio como justificación de las propias descargas pasionales.

11. Mt 10,8; Mc 16,8; Lc 9,2.

Ambas se reflejan al menos en dos escenas de los evangelios: por un lado, las peleas algo rastreras entre los Apóstoles por conseguir algún puesto de privilegio a la llegada del Reino (Mc 10,35-41). Por otro, la utilización de la cercanía a Jesús como título que justifique una reacción agresiva, facultándonos para «hacer bajar fuego del cielo» contra aquellos que no nos reciben o nos maltratan (Lc 9,54). Vale la pena examinarlas un poco más.

En el primer caso, responde Jesús con una llamada al servicio, la cual empalma con lo dicho en el capítulo 3, cuando hablábamos de Jesús y la autoridad: el seguidor de Jesús no es llamado a ser servido, sino a servir (y quizás incluso a dar su vida por los demás). En el segundo caso responde con la dura frase con que intitulamos el apartado sobre el pecado en el capítulo anterior («no sabéis de qué espíritu sois»): pretender que la conciencia de ser seguidores de Jesús autorice para descargar anatemas significa un abandono del seguimiento, porque implica ser llevado por un espíritu distinto del de Jesús.

En el primer episodio llama la atención que los inculpados por ambiciosos sean precisamente dos de los apóstoles más queridos por Jesús: Juan y Santiago. En el segundo, los discípulos han sido efectivamente tratados de una manera injusta: tienen razón en su queja, pero eso no les autoriza a esa venganza que piden contra los samaritanos, en línea con algunas reacciones de los salmos que comentábamos en el capítulo 12.

No es necesario documentar cuántas empresas cristianas se han visto dañadas por nuestros mezquinos afanes de protagonismo (explicables quizá desde nuestra innata necesidad de reconocimiento, pero nunca justificables desde Jesús). Hoy, quizá sería importante recordar que la otra tentación de lo que cabría calificar como «el orgasmo del anatema» es de las más frecuentes entre quienes se consideran seguidores de Jesús. Y, además, por ambos lados, pues no sólo asistimos al rosario de excomuniones contra los supuestos «infieltes» (que sólo son los que no piensan como nosotros), sino que percibimos a veces otra guirnalda de excomuniones contra supuestos «reaccionarios». ¡Que quizá lo sean! Pero el problema, como casi siempre, no radica en la razón que podamos tener nosotros, sino en *el uso que hacemos de esa razón* que quizá nos asiste.

Concluamos, pues, que ni la superioridad sobre los demás ni la agresividad contra el disidente son distintivos del seguimiento de Jesús, sino más bien lo contrario. Y esto por más que la denuncia profética sea típica del lenguaje de Jesús.

Todo lo cual nos lleva a un nuevo distintivo.

G) *Seguimiento comunitario.* J. Meier observa con razón que «el hecho de que recaudadores de impuestos, pecadores y Simón se codeasen en el entorno de Jesús nos dice algo sobre Jesús mismo y sobre sus seguidores. La diversa naturaleza de éstos cuadra perfectamente con la llamada de Jesús a *todo* Israel»<sup>12</sup>. El seguimiento de Jesús es comunitario por su misma exigencia interna y por aquello que quiere significar.

Precisamente por brotar de la más total libertad, el seguimiento de Jesús es intrínsecamente comunitario, pues con la libertad humana sucede lo mismo que con la fe: en ella, *lo personal y lo comunitario no se contraponen, sino que son directamente proporcionales*. Jesús llama a cada uno desde lo más profundo de su ser, pero Jesús llama y «constituye» (Mc 3,15) un grupo. Y esta grupalidad está llamada a ir desplegándose en círculos concéntricos, tal como decíamos en la Segunda Parte al hablar de la colegialidad en la Iglesia.

La concepción de Harnack de que el individualismo es característico del mensaje de Jesús y del cristianismo no es, a mi modo de ver, más que una prueba de hasta qué punto nuestra cultura (y nuestra estructura económica) condicionan incluso nuestra lectura de la Palabra. Como vimos en la Parte anterior, la Iglesia no es primariamente una institución ni un conglomerado, sino una llamada comunitaria; y es sintomático que la palabra *kahal* (ya en el Antiguo Testamento) fuera traducida en griego por *ek-klesia* que significa (el pueblo) «de la llamada». El esquema veterotestamentario de que la llamada de Dios apunta a la creación de un pueblo se mantiene en el Nuevo Testamento. Y hace ya treinta años profetizaba Marcel Légaut que «el porvenir del cristianismo depende del nacimiento incesante de pequeñas comunidades espirituales»<sup>13</sup>. Eso no deriva sólo de

una necesidad sociológica de nuestro presente, sino de la entraña misma de la llamada al seguimiento.

Esto significa además (o implica inevitablemente) que en la Iglesia ha de haber conflictos, pluralidad, opinión pública, incluso disensiones<sup>14</sup>. Y quizá tendrá que haber también figuras semejantes a las del Siervo de Yahvé, trituradas por el desprecio y la condena del colectivo, pero que de este modo cargan sobre sí los pecados de la comunidad y, como decía Pablo de sí mismo, «cumplen en su carne lo que falta a la pasión de Cristo en su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

H) *Seguimiento del Crucificado.* Finalmente, el rasgo más duro: quien quiera venir en pos de mí... tome su cruz y sígane. O «no es el discípulo más que el Maestro, y si al señor de la casa le llamaron Beelzebul ¡cuánto más a los de su casa!» (Mt 10,25). Ello nos lleva a concluir hablando de la cruz como lote inevitable del seguimiento: primero, por el verse «afligido» al mirar al mundo tal como está y sin cerrar los ojos o apagar la tele. Y luego, por la enorme probabilidad de que quien se meta a redentor quede crucificado: se considerará que no es un negociante de categoría, que es «un castrado», un populista, un comunista..., quizás hasta un peligro público. Todo ello puede acabar costándole desde la fama hasta la vida.

Aquí el seguimiento pierde pie constantemente: se hunde como Pedro en las aguas agitadas de la vida. deja aflorar nuestra incapacidad de comprensión (cf. Mc 8,17), nos hace merecedores de la censura amistosa del Maestro («¡hombres de poca fe!») y nos descubre necesitados del apoyo y el impulso del grupo. Pero, a la vez, puede permitirnos constatar aquello que Marcel Légaut escribió sobre los primeros seguidores de Jesús y que ha sido referente para muchos cristianos de hoy: *la irradiación de Jesús acaba siendo más fuerte que las dificultades*<sup>15</sup>.

Más allá de esas dificultades, el seguimiento puede acabar llevando a una suerte similar a la del Maestro: como mínimo, le

12. *Un judío marginal*, III, p. 225.

13. *Pasado y... ¿porvenir? del cristianismo*, Estella 1972, p. 399.

14. «*Oportet haereses esse*», escribió Pablo (1 Co 11,19). Como ya es sabido, *haereses* no significa aquí «herejías», sino «disensiones», que, por incómodas que sean, acrisolan y enriquecen infinidad de veces.

15. *Op. cit.*, pp. 60-61.

acompañará en la subida a Jerusalén con que cerrábamos la Primera Parte de este libro. En este contexto, el seguidor de Jesús se verá impelido en algún momento a rezar como el salmista, preguntando a Dios si ha roto Su alianza o «¿dónde está Tu antigua misericordia?» (Sal 88,50); tal vez incluso preguntando, como el Maestro, por qué (parece que) Dios le ha abandonado. Todo lo dicho sobre la oración en el capítulo 12 cobra ahora particular relevancia.

Éste puede ser el momento de recordar que, ante la pasión de Dios en el mundo de hoy, se dan entre los seguidores posturas semejantes a las del tiempo de Jesús: unos huyen (hoy son los que se niegan a reconocer al Señor condenado injustamente y maltratado; hambriento, sediento, desnudo), y otros intentan acercarse allí (por *interés* hacia el Condenado, y prescindiendo ahora de los que se acercaran por mera curiosidad). Entre estos segundos hay todavía dos posibilidades: la de Juan, que está junto a la Cruz y no niega, y la de Pedro, que tiene el mérito de intentar estar, pero acaba negando al Maestro. Todos están perdonados; pero habría que añadir que vale más la negación de Pedro (aunque, evidentemente, hay que procurar evitarla) que la huida silenciosa y cobarde de los otros. A Pedro su negación le hizo llorar, pero le permitió amar más a Jesucristo.

Digamos, en un esquema muy rápido y selectivo, que la mística del seguimiento tiene una condición (darse a los pobres); una finalidad (humanizar o «pescar» humanidad); un estilo (desinstalación, mirar al futuro y dejarse de cosas secundarias); una característica (pertenecer a una comunidad quizá demasiado heterogénea); y una fisonomía muy primaria: vivir todo eso como un regalo recibido y una llamada inmerecida. Este último punto nos lleva al apartado siguiente.

### 3. Seguimiento y mística apofática

Otro mundo es posible desde Jesús. Pero ese otro mundo no vendrá por un proceso de crecimiento armónico y progresivo ni por una revolución sangrienta y cruel que elimine disidentes. Al revés: resulta fecundado por la entrega total de unas vidas aparentemente perdidas en una búsqueda impenitente del Reino de Dios: cuando, a

mis años, miro hacia atrás creo poder constatar que detrás de cada revolución conseguida (y frágil) que he podido presenciar, había algún mártir de aquella causa concreta: Nelson Mandela, Gandhi, Martín Luther King, Óscar Romero... Ese es el misterio último de esta historia nuestra, estructurada no sólo como «divina» por la Encarnación, sino también como maldita por la Cruz, que convierte esa maldición en promesa de resurrección.

Así se nos hace más comprensible la observación fundamental con que quisiera cerrar este capítulo: escribí antaño que todo el claro cristocentrismo del Nuevo Testamento apunta a un teocentrismo escatológico o posterior<sup>16</sup>. Eso significa ahora lo siguiente: *toda la mística del seguimiento de Jesús está siempre referida a Dios*, al Misterio insondable del que casi no sabemos nada y al que renunciamos a apresar con nuestras explicaciones y nuestros conceptos... Sabemos sólo que es Amor y que nos ha revelado eso dándonos a «su propio Hijo» y «derramando su Espíritu sobre toda carne». Pero, como escribe un conocido exegeta alemán:

«Muchos no quieren aceptar que el Dios del amor tenga algo que ver con el poder y la política. Preferirían que Dios les dejara tranquilos en el uso que hacen del poder y se limitara a preocuparse de las “víctimas accidentales” del sistema, sanándolas con todo amor. Que el discurso sobre Dios como Amor es [NB. Yo preferiría decir: puede ser] una reducción de graves consecuencias se hace palpable precisamente en este punto. Pues resulta imposible reducir su pretensión a lo “terapéutico”, mientras en lo demás se procede sin inhibiciones según las reglas del poder y la libre competencia financiera. Si Dios tiene algo que ver con el uso del poder y el dinero, eso significa que es ahí, no en el plano de lo terapéutico, donde se reconoce quién reconoce su señorío y quién no. El poder y el dinero no son inocentes: su mero incremento es indicio de una rivalidad con Dios»<sup>17</sup>

Porque poder y dinero no son inocentes, dedicamos los primeros capítulos del libro a verlos en Jesús. Recordándolos ahora, po-

16. Ver *La Humanidad Nueva*, p. 282, comentando la fórmula neotestamentaria: «Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo».

17. K. BERGER, *Jesús*, Santander 2009, p. 676.

demos seguir diciendo que, en la medida en que la teología y la vivencia de fe se vuelvan mucho más a la vida y al dolor de los hombres, y a la protesta de Dios contra esa vida y ese dolor, en esa misma medida la teología se volverá menos orgullosa y menos pretenciosamente segura de poder encerrar a Dios en su pequeña verdad. Será lo que Urs Von Balthasar llamó «teología arrodillada». Pero no arrodillada ante el vacío ni ante el propio ego, sino ante los hermanos sufrientes. Y arrodillada como expresión no sólo de adoración, sino también de gratitud ante la experiencia de haber pasado de la muerte a la vida, precisamente «porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3,14). Ahí se expresa delicadamente la radical inversión que acaba produciendo en nuestras vidas el seguimiento de Jesús: porque nuestro ego tendería a decir que pasamos de la muerte a la vida cuando sentimos que nos quieren los demás.

Sólo así tratará la teología a Dios (en formulación de Josep Vives) como «voz» y no como «ídolo»: como llamada y no como objeto, como misterio y no como saber<sup>18</sup>. Porque el «Dios amor» puede ser también un ídolo humano. Esa es una buena paráfrasis de la frase bonhoefferiana que nos ha venido acompañando: «vivir ante Dios sin Dios». Y esta frase, otra vez, da razón de la dualidad que introduce este último epígrafe en el presente capítulo: un seguimiento radical de Jesús como llamada de Dios puede y debe convivir con aquello que los antiguos llamaron una teología «apofática»: que prefiere callar más que abusar de la palabra, aun sabiendo que ésta es a veces indispensable. Porque está hondamente transida por la humildad que inspira su incapacidad ante el Misterio insondable de Dios.

Hoy hay un cierto renacer de la búsqueda y el interés por la mística. Como todos los fenómenos sociales, éste puede ser efecto de una moda, o bien expresión de una necesidad provocada por un voluntarismo impositivo de los pasados empeños revolucionarios, cuyo peligro fue el de un fariseísmo de la justicia. En el primer caso, la moda pasará tal como vino; en el segundo, habrá que decir que hoy esos afanes místicos pueden incurrir en lo que Klaus Berger calificaba en el texto antes citado de «reducción a lo terapéutico».

18. Cf. J. VIVES, «El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia», en (Aa.Vv.) *La justicia que brota de la fe*, Santander 1982, pp. 63-127.

Y es que, desde el seguimiento del Crucificado, lo que brota es una mística callada («apofática», hemos dicho) y de ojos abiertos. Una mística que contempla sin palabras esos «rostros de Cristo» que describió insuperablemente la asamblea episcopal de Puebla y en la que la contemplación de esos rostros de Dios deja al sujeto sobrecogido, estremecido, compadecido y, no obstante, esperanzado. Porque su figura material de necesidad (hambre, dolor, cansancio o desesperación...) se convierte en un auténtico icono que nos lleva a ver más allá: hacia la historia concreta, los sentimientos, la lucha y la dignidad cristológica de aquellos ante quienes tendíamos a «apartar el rostro» (Is 53,3).

No es éste un anuncio creíble, reconocía el profeta (Is 53,1), pero si llegamos a creerlo y experimentarlo podremos completar ese versículo del Deuterio: «se ha revelado el brazo del Señor»<sup>19</sup>. Luego, con esa misma experiencia, unos serán más activos, y otros menos (según temperamentos, posibilidades y etapas de la propia vida); pero lo importante y lo primario es que todos *sientan* así.

Y tras todas estas catas por la maldad del mundo, la oración bíblica, la ambigüedad de nuestro progreso y el seguimiento de Jesús, quizás hemos reunido material suficiente para pergeñar una maqueta de esa nueva humanidad que brota de la Humanidad Nueva de Jesús y, desde ella, hace «otro mundo posible». Ésa será nuestra última etapa.

19. Recuérdese el magnífico párrafo de la asamblea episcopal de Puebla, en 1979, que habla de «rostros en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo: rostros de niños golpeados por la pobreza antes de nacer..., de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad..., de indígenas marginados en situaciones inhumanas..., de campesinos relegados y a veces privados de tierra..., de obreros mal retribuidos..., de subempleados y desempleados por las duras exigencias de crisis económicas..., de marginados y hacinados urbanos con carencia de bienes frente a la ostentación de otros sectores sociales..., de ancianos marginados por la sociedad del progreso» (2.062ss). Que hoy podemos completar con los rostros de mujeres oprimidas por partida doble como pobres y como mujeres, víctimas de engaños y secuestros por los monstruosos traficantes de mujeres; de emigrantes que desembarcan de las pateras (si es que llegan a desembarcar) ateridos y medio muertos; rostros de doscientos millones de niños esclavos y de los miles de niños de la guerra... Es muy difícil que algún cristiano se dedique a orar contemplando esos rostros de Cristo y que su vida no cambie en absoluto.

**«FRATERNURA»<sup>1</sup>**  
**LA EXISTENCIA CRISTIANA**  
**EN UN MUNDO EMPECATADO**

### 1. El anuncio cristiano

**L**A médula y lo inaudito de la fe cristiana está en la Encarnación de Dios: no cualquier encarnación, sino una encarnación *anonada* (kenótica, en el lenguaje oficial: donde Dios se desnuda de su ser divino), *histórica* (de modo que, como indicaba ya san Ireneo, sólo queda consumada en la Resurrección de Jesús, primicia de la resurrección de todos) y *recapituladora* de toda la humanidad<sup>2</sup>.

#### 1.1. El Cristo del cristianismo

En el cristianismo helenizado, la encarnación de Dios fue principalmente una fuente de problemas intelectuales. Pero en el cristianismo naciente la encarnación significaba, sobre todo, estas dos cosas:

- a) *La asunción por Dios de la miseria de nuestra «carne» es el fundamento de la solidaridad humana con los sufrientes llevada «hasta el extremo».*

1. Este precioso título está plagiado de un libro de Joan Casañas subtítulo «*Mis vivencias con los traperos de Emaús de Sabadell*». Allí comenta el autor (que vivió varios años en Chile) que «la palabra la escuché, años ha, en medio de los intentos revolucionarios de América Latina» (p. 10).
2. Además del texto de GS 22, citado en otro momento de este libro, cabe recordar las palabras del cardenal Cayetano comentando la *Summa* de Tomás: «la encarnación es la elevación de todo el universo hacia una persona divina» (in III, q. 1, a 1).

Ya en el Nuevo Testamento, la Primera Carta de Juan anatematiza como «anticristo» a quien niegue que la Palabra de Dios ha venido «en la carne» (que no alude, sin más, a la materia, sino a los aspectos más humillantes de nuestra humanidad). Y de ahí saca la carta una conclusión inesperada: si alguien tiene bienes materiales y no ayuda a quien los necesita, no está con él el Espíritu de Dios (cf. 3,17).

Casi por las mismas fechas, el obispo Ignacio de Antioquía, escribiendo a la iglesia de Esmirna, refutaba a quienes, por salvar la dignidad de Dios, sostenían que la carne de Jesús no había sido real, sino aparente. Y los refutaba con este argumento: basta ver cómo no se preocupan de quien padece necesidad.

Este mismo modo de ver sigue latente en la condena de Arrio, que nosotros ya no entendemos: si el Hijo es «de la misma naturaleza que el Padre», entonces no es el mismo Dios quien ha asumido solidariamente el sufrimiento humano<sup>3</sup>.

- b) Y, a la vez, *la encarnación de Dios fundamenta y garantiza la libertad*.

Se trata de la encarnación «de Dios» (no de un ser superior más o menos impreciso); y se trata de la libertad humana, que es el único hontanar de una auténtica solidaridad: todo acto cariñoso o solidario que no nazca de la más profunda libertad, sino del miedo, el interés, la obligación o la pasión, no será acto de amor.

Irneo acusa a los ebionitas de que «se enquistan en el fermento de la antigua raza... perseverando en el hombre viejo que está vencido» (*Adv. Haer.* V, 1,1), porque «no perciben lo que significa el regalo de la adopción como hijos de Dios e impiden así el crecimiento del hombre» (III, 19,1).

La dignidad –y la novedad– de la filiación, en aquella sociedad de esclavos, consiste en la libertad, tal como enseña la Carta a los Gálatas. Por eso, el historiador Sócrates de Constantinopla comenta que estos sectores judaizantes no fueron capaces de aceptar la revolución paulina de la libertad y su relativización de la Ley, sino que consideraron hereje a Pablo<sup>4</sup>, igual que los sectores «griegos» no eran capaces de entender la solidaridad.

3. Ver *La Humanidad Nueva*, pp. 446-450.

4. *Historia eclesiástica* III, 27, 2.4

Así pues, *La encarnación* de Dios es el fundamento de la solidaridad con los hombres. Y la encarnación *de Dios* es el fundamento de la verdadera libertad humana.

De este modo, divinidad y humanidad de Jesús (*verdadero Dios y verdadero hombre*) abren para nosotros el espacio de una libertad y una solidaridad inseparables. La humanidad de Cristo es la raíz última de nuestra solidaridad, y la divinidad de Cristo es la raíz última de nuestra libertad. Con otras palabras: el hacerse Dios hombre es la solidaridad pura; y que el hombre sea Dios es la libertad máxima. Éste fue, en el cristianismo naciente, el sentido principal y primario de esa profesión de fe, que hoy debe ser recuperado.

Más tarde, al inculturarse la fe en la cultura griega, este enfoque fundamental se fue difuminando, y la reflexión *se orientó más bien a la pregunta teórica* de cómo era posible afirmar simultáneamente la divinidad y la humanidad. La Iglesia empleó muchas energías y libró muchas batallas en torno a esta cuestión. Y dio una respuesta más que suficiente, pero que, de acuerdo con el concilio de Calcedonia, debe ser entendida sobre todo como una *defensa* contra las herejías, más que como una *explicación* adecuada de un misterio inexplicable, una defensa contra todas aquellas afirmaciones sesgadas (heréticas) que llevaban a una falta de amor al ser humano o a una excesiva seguridad en las posibilidades de la libertad humana sola, para ese amor<sup>5</sup>. La patrística, en medio de sus especulaciones, nunca perderá el interés soteriológico de los dogmas. De este modo, la ortodoxia podía ser el fundamento de una ortopraxis y recibir su significado pleno, que no es el de la «opinión correcta» sino el de la «gloria correcta» que Dios se merece<sup>6</sup>.

La escolástica posterior abandonó ese interés soteriológico (dando la salvación por evidente en una situación de cristian-

5. Remito para esto a los capítulos 10 y 11 de *La Humanidad Nueva*. El primero de ellos establece como principio de interpretación el interés soteriológico que había guiado estas reflexiones, pese a lo sutil de su lenguaje. Y el otro intenta rescatar las aportaciones soteriológicas de cada enseñanza, que hoy, por desgracia, quedan totalmente fuera de la lectura que suele hacerse de la dogmática cristológica.
6. La palabra griega *doxa* significa, a la vez, «opinión» y «gloria».

dad), con lo cual la ortodoxia ha ido pasando a ser muchas veces una excusa para «heteroprácticas» evidentes.

En este sentido, la cristología constituye el punto de partida (o la cumbre) de toda reflexión teológica. Pero se trata de una cristología que es inseparable del conocimiento y el seguimiento del hombre Jesús como Autodonación de Dios; una cristología que nunca se aleja de Jesús para enrocarse en sabias especulaciones conceptuales. Por eso este libro (diría que como casi todos los míos) no podía comenzar más que desde una mirada a Jesús.

### 1.2. «El hombre nuevo», condición de posibilidad de otro mundo nuevo

De una cristología así entendida se aprende algo imprescindible a la hora de pensar en otro mundo posible: me refiero a la *convergencia entre amor y libertad*, dos determinaciones totalizadoras que coinciden en Dios, pero que entre nosotros suelen discurrir por caminos muchas veces opuestos, aunque siempre buscan encontrarse, como intuye fácilmente nuestra misma experiencia humana.

«Vosotros sois malos», decía Jesús (Mt 7,21; 12,34). Y equivale a decir: sois incapaces de amar (en el sentido agápico –desinteresado– del término). Pero la capacidad de amar no se nos puede dar desde ningún estímulo o aliciente exterior, pues entonces nuestro amor no habrá logrado superar la dimensión del eros y será menos libre de lo que pretendemos. *El ser humano sólo es verdaderamente libre cuando se mueve él a sí mismo desde lo más profundo de sí mismo*. Pero, a la vez, es incapaz de moverse hacia el amor desde esa dimensión.

Y, sin embargo, hemos dicho que, por más duros de corazón que seamos, ese mismo Jesús nos invita a «ser misericordiosos como el Padre Celestial». Esa invitación es a la vez oferta de un don, porque sólo el amor es capaz de mover al hombre desde dentro de él mismo, y de moverlo *libremente*, no disminuyendo, sino consumando su libertad. Precisamente por eso, sólo el amor es capaz de movernos asintóticamente a amar, en el sentido más pleno y rico del término.

El cristianismo confiesa que «Dios es Amor» y que así ha querido revelársenos. Ahora se ve la importancia que tiene esta célebre

definición de la carta de Juan: sólo Dios interiorizado en nosotros por la presencia de su Espíritu nos mueve desde lo más profundo de nosotros, llevándonos a actos o momentos que son, a la vez, del máximo amor y de la máxima libertad. Santo Tomás lo percibió muy bien cuando escribía: «lo que hacemos movidos por el amor es lo que hacemos más libremente»<sup>7</sup>.

Cualquier otro intento de buscar aquello que barruntamos que es lo mejor del hombre (el amor o la solidaridad desde la libertad), al margen de otro amor que se nos da y que, al dársenos, va capacitándonos porque nos va liberando, degenerará en una forma de amor teñida de moralina, egoísmo, posesividad o búsqueda de autoafirmación: falta de libertad, en suma. Una solidaridad que no brote de ese amor acogedor y perdonador que se nos da, no logrará superar los niveles de la indignación ética, la cual es necesaria como punto de partida; pero, si nos quedamos sólo en ella, puede amenazar, comprensiblemente, con llevarnos hasta el odio contra tanto verdugo como puebla nuestro planeta y convertir todas las revoluciones en simples «vueltas de la tortilla».

No quiero decir *de ningún modo* que esos niveles primeros del eros o de la indignación ética sean absolutamente desechables. No. Señalo tan sólo que son primeros pasos o plataformas desde las que somos llamados a una inaudita conversión del amor, nunca alcanzable, pero hacia la que estamos llamados a dirigirnos. Dios nunca viola nuestra condición, sino que se vale de ella para hacer que se supere a sí misma. Y la visión evolutiva de la creación parece poner esto de relieve.

Esta convergencia de amor y libertad constituye una meta inasequible en esta dimensión, pero a la que podemos ir acercándonos asintóticamente. Y esa búsqueda del mejor amor y la más inalcanzable libertad sirven para designar lo más profundo de la identidad cristiana: *el seguimiento de Jesús, junto a la fe en Jesucristo como Presencia del amor de Dios a nosotros*.

Por eso, *humanidad de Dios*, y *encarnación de Dios*, no son sólo verdades teóricas para gusto de talentos especulativos, sino el marco ineludible en el que la fe cristiana sitúa toda la existencia humana.

7. STh, 1ª 2ªe, q. 114, a 4, c.

De esta manera (en la armonía de Dios y en la dialéctica nuestra) se unifican las dos verdades que más veces se han presentado —demasiado separadas, eso sí— como definidoras de la identidad cristiana: la justificación por *la fe* y el *mandamiento* del amor. Veámoslo para cerrar este apartado.

### 1.3. Experiencia de Dios: compromiso con el hombre

Es de sobra conocido que fe y ley moral (o justificación por la fe y mandamiento del amor) son presentadas por Pablo como casi contradictorias, porque la obsesión por guardar el mandamiento lleva al hombre, bien a la desesperación (cuando no puede), bien a la presunción farisaica que le hace sentirse superior y despreciar a los otros. En cambio, la fe no es para Pablo una mera afirmación o creencia teórica de la existencia de Dios, sino la confianza en el amor de Dios, que nos ama y acoge tal como somos, liberándonos así de las inevitables angustias por no estar a la altura de aquello que lo mejor de nosotros mismos entrevé como mandato o llamada.

Y, sin embargo, ni el mismo Pablo que las contrapuso creía en la contradicción entre fe y obras de amor, puesto que en sus cartas no se cansa de expresar manifestaciones cariñosas, de criticar obras egoístas, de recomendar el amor e incluso de organizar una colecta de ayuda a las iglesias judías..., ¡que eran sus enemigas y sus perseguidoras!, pero que atravesaban una época de gran necesidad material. Lo único que enseña Pablo es que las obras humanas sólo son auténticamente *humanas* si nacen de la experiencia de saberse amado. A eso le llama Pablo «justificación» del hombre, con una palabra que hoy ha perdido casi todo su brillo.

Tras darle muchas vueltas, debo confesar que me es muy difícil traducir bien la palabra «justificación». La versión que voy a dar se apoya en dos datos: el primero es la experiencia de que la inhumanidad de los hombres brota de lo que la tradición cristiana llamaba «nuestro corazón volcado hacia nosotros mismos» (*cor curvum in se*), y nosotros designamos hoy como la inflación de nuestro ego; mientras que la mayor calidad humana que conocemos viene de la capacidad de relacionarse bien con los demás. El segundo dato es que la palabra griega *dikaïosyne* (que solemos traducir por «justicia» y de donde proviene el término justificación) tiene un significado más amplio que el de nuestra justicia social, aunque de ningún

modo la excluye: significa propiamente *rectitud*. De modo que, desde lo antes dicho, la justificación podría traducirse como un «enderezamiento» o «rehabilitación», un devolver al hombre, caído o encogido, su auténtica figura humana, que es la vertical. El hombre sólo es auténticamente tal cuando se sabe aceptado o querido: esta experiencia es la que de veras nos pone en pie<sup>8</sup>.

No hace falta ponderar ahora la enorme importancia pedagógica de estas observaciones. De ello sabe bien cualquiera que haya trabajado como educador o en contacto con figuras deshumanizadas (en cuya historia casi siempre se encuentra una raíz decisiva de falta de cariño). Lo intuyen también los que proponen como finalidad de las cárceles la rehabilitación del preso, aunque luego nuestra práctica se olvida de esa bella declaración.

Pablo no prescindiría en absoluto de esas aplicaciones pedagógicas, que pueden constituir lo que los antiguos denominaban «*praeparatio evangélica*». Pero, ya dentro del evangelio, lo que nos falta subrayar es que esa experiencia de ser queridos, que nos capacita para ser humanos de veras, le viene dada al cristiano por la fe en un amor de Dios no genérico ni inconcreto, sino volcado en cada cual en su más decisiva particularidad.

Dios me ama y me acepta y me acoge tal como soy (como mostró Jesús en la parábola del hijo pródigo). Si acaso desea mi cambio, no es por orgullo suyo y para demostrarse a Sí mismo que es Él quien manda, sino para reconstruirme a mí mismo, por mi propio bien. Y, paradójicamente, de esta certeza experimentada comienzan a brotar en nosotros todas las obras del amor que el mandato (o la ley) no era capaz de sacar de nosotros. Esa es la fe «configurada por la caridad» (por la caridad de Dios y por la propia): una fe en el hecho de ser amado que no puede reaccionar más que amando. Y amando lo que Dios ama (y que para nosotros es bien visible), como única forma de amar al Dios al que no podemos ver.

Decíamos en el capítulo 13 que el pecado no es más que el daño al ser humano; y ahora podemos añadir que la moral, o la virtud,

8. Juan Mateos intentó traducir la justificación paulina como «amnistía» en los momentos de nuestra transición política, cuando esa palabra estaba en labios de todos. Pero la traducción se me queda corta, porque la amnistía sólo es global y externa. La justificación tiene un cierto formato personal y judicial: soy declarado justo en un juicio. Y eso no lo da la amnistía.

no son más que la plena humanización del ser humano en todas sus dimensiones. Decíamos también, al acabar el capítulo anterior, que hoy aparecen efluvios y afanes místicos que buscan una «salida de uno mismo», y eso puede ser inobjetable como programa; pero a veces hay que recordarles la pregunta de la primera carta de Juan: quien no sale de sí para ir al hermano a quien ve, ¿cómo sabe que ha salido de sí para ir al Dios al que no ve?

Los grandes testigos del cristianismo fueron todos ellos personas con una particular experiencia creyente de ese amor de Dios. Y es de lamentar que la identificación excesiva y sesgada del Dios de Jesús con el Dios de lo que Bonhoeffer llamaba «una idea general de Dios» haya desfigurado infinidad de veces la inaudita novedad de la revelación de Dios en Jesús. Como ya insinué, una de las cosas que más deberían preocupar a la Iglesia no es el posible anuncio de un Jesús no concebido virginalmente, o cosas así, sino el peligro de anunciar un dios falso. Ahí se juega el cristianismo su futuro y ahí tiene su tarea lo que el Vaticano II llamó «jerarquía de las verdades de la fe».

Y de aquí, de esta íntima vinculación entre Encarnación y antropología, brotan cuatro conclusiones que serán las partes restantes de este capítulo.

## 2. Enfermos y pobres como protagonistas: privilegio hermenéutico

Si se leen los evangelios con un cierto detenimiento y sin darlos ya por sabidos, hay una cosa que llama poderosamente la atención: *los personajes más frecuentes, los verdaderos protagonistas de esos relatos, son los enfermos y los pobres*; los primeros, como personas concretas: los segundos, como colectivo. En correspondencia con este dato, las dos expresiones más frecuentes en relación con Jesús, como vimos en la Primera Parte, son «las entrañas conmovidas» y la libertad-autorizada (*eksousía*) de su palabra y de su proceder. Y, en igual correspondencia, la plegaria eucarística V comienza su prefacio confesando que el amor de Dios se ha manifestado «principalmente a los enfermos y oprimidos».

Este es un punto fundamental para definir la existencia cristiana en este mundo, en el discipulado de Jesús y en el trabajo por el

Reino de Dios. Ya vimos en el capítulo anterior que al seguimiento de Jesús pertenecen la experiencia de la pobreza y el contacto con la enfermedad. Ello significa que ese doble colectivo debe ser también protagonista en la vida del cristiano: el centro sobre el que gira o para el que gira nuestro vivir creyente. Sin que podamos mirar la enfermedad ni la pobreza como meros accidentes pasajeros y marginales de nuestro itinerario vital, que es la forma en que suele presentarlas la cultura ambiental, moderna o premoderna. Hace ya más de treinta años, escribí sobre este punto:

«Para hacer un mundo algo más humano, deberíamos tener el valor de poner sobre la mesa de la familia humana todo el dolor que hay en el planeta, que el dolor esté más a la vista y que su presencia nos moleste menos..., que, en definitiva, deje el mundo moderno de parecerse a los palacios de los antiguos emperadores romanos, en cuyos espacios visibles brillan jaspes, antorchas, fuentes y hermosas mujeres, y se escuchan poemas de vates mediocres, pero en cuyos sótanos y mazmorras se ven manchas de sangre de esclavos y se escuchan quizá sus gemidos» (*Acceso a Jesús*, p. 110).

### 2.1. La enfermedad

Huelga decir que los años no hacen más que confirmar ese tipo de diagnóstico. El dolor y la enfermedad son la radiografía de esa «invalidez» que pertenece a la existencia humana tanto como la vitalidad de que disfrutamos en otros momentos. Cuando somos jóvenes, la enfermedad no pasa de ser un episodio pasajero. Pero, aun así, es posible hacer la experiencia de cuán distintos somos en el momento en que estamos en plenitud y en el momento en que la enfermedad o la fiebre consumen nuestra energía. O la experiencia de lo que puede ser la sala de espera de una quimioterapia, ya sea para uno mismo, ya sea para algún ser querido a quien acompañamos. Esta y otras experiencias nos descubren que la enfermedad es algo más que un breve paréntesis, y que un elemento de ella nos constituye a todos: minusválidos, tetrapléjicos, ancianos incapaces ya de valerse por sí mismos ni para comer, y que esperan la muerte en una existencia casi casi vegetativa...

No hablo ahora del dolor —que debe ser eliminado a toda costa—, sino de eso otro que es simplemente la propia invalidez. Sin

quererlo, el enfermo nos hace un doble favor: nos descubre que ése puede ser –será quizá– nuestro mismo destino y, por otro lado (sobre todo cuando se trata de personas a las que pudimos conocer en la plenitud de sus fuerzas), inspira en nosotros una ternura gratuita que muchas veces saca de nosotros lo mejor que tenemos.

Conozco casos de familias que han tenido la desgracia de un hijo ciego o con síndrome de Down. Creo saber, o al menos barruntar, lo que cuesta tragarse un golpe así. Por eso resulta más sorprendente encontrarse luego con padres que han acabado dando gracias al cielo por aquel episodio. Con su invalidez, con su sensibilidad y su capacidad de ternura (no afectadas por la enfermedad, sino quizá más despiertas por ser casi las únicas armas de relación que le quedaban al niño), la criatura sacó de ellos una sensibilidad, una ternura y una forma de ver las cosas que no sospechaban hasta qué punto poseían. En casos más extremos, cabe citar el ejemplo del filósofo y politólogo francés E. Mounier, con una hija víctima de parálisis cerebral desde su nacimiento, que vivió la relación con la chiquilla como una auténtica experiencia mística.

No estoy abogando en absoluto por un dolorismo o por una forma camuflada de masoquismo. Ni tampoco por un falso providencialismo monstruoso que cree que «Dios me envía» está enfermedad para purificarme, etc., confundiendo así la voluntad *inmediata* de Dios, que no quiere el dolor, con lo que sería su voluntad *mediata* (permissiva, decían antes) en un mundo creado a través de la indeterminación, la autonomía y la libertad. Siempre habrá que repetir que el primer imperativo que provoca la enfermedad es el de vencerla. Karl Barth lo expresó muy bien valiéndose de la actividad sanadora de Jesús<sup>9</sup>. Sólo cuando ese imperativo sea irrealizable, cabe contar con el Espíritu de Dios, que acompaña para sacar del trauma un bien todavía mayor.

Desde ese contexto, ahora sólo estamos abogando por que no se oculte la enfermedad, que el primer plano de nuestra mirada sea ella

9. «La enfermedad es una expresión de la sublevación del caos contra la creación... [Por eso] frente a la enfermedad, lo mismo que frente a todo ese reino de lo siniestro, [el cristiano] ha de querer precisamente lo que Dios quiso desde siempre: unido a Dios, ha de decirle “no”. Capítular frente a ella no puede ser nunca una obediencia a Dios». En la breve antología *Instantes*, Santander 2001, p. 74.

y la lucha contra ella, que no apartemos de nuestra vista al enfermo, ni siquiera con la excusa de estudiar la enfermedad. Que ellos sean de verdad los primeros, y no los estorbos que nos impiden vivir como nos gustaría. En una palabra, que actuemos un poco como Jesús según algunas narraciones evangélicas: deteniendo nuestra marcha (Mc 12,49) allí donde un enfermo nos sale al paso. Ese mismo sentido tiene la afirmación de que Jesús había curado «en sábado» (más allá de la discusión sobre la historicidad de cada perícopa), así como la afirmación de que en sábado está permitido curar (incluso al animal accidentado), en contra del rigorismo de los esenios y de Qumran. Y lo mismo se refleja en este otro episodio:

El capítulo segundo de Marcos refiere una escena casi estrambótica que refleja algo de eso: unos amigos llevan a un parálítico a la casa donde estaba Jesús y, no pudiendo llegar hasta él por causa del inmenso gentío, recurren a levantar una parte del tejado y descolgar desde allí la camilla con el enfermo. Si la escena fuese histórica tal cual, o en la medida en que lo sea, cabe imaginar el desbarajuste, las protestas y demás que pudo provocar una conducta así. Y lo sorprende de la narración es –otra vez– que, en cuanto tiene al enfermo delante, a Jesús no le interesa más que éste, y mira y valora la situación desde los intereses del enfermo, no desde los propios ni los del grupo. Es una aplicación de eso que hoy llamaríamos «privilegio hermenéutico».

Por supuesto que, de actuar como Jesús, las industrias farmacéuticas no tendrían beneficios tan astronómicos. Quizás acabarían incluso como dijimos en el capítulo 3 al comentar la escena de Gerasa: rogándole a Jesús que se marche porque les supone un grave perjuicio económico... Quizás. Pero, de todos modos, si la humanidad actuase así, el mundo sería otro.

## 2.2. Pobres

Y la principal razón para que no actuemos así la suministra, a la larga, el otro colectivo protagonista de las narraciones evangélicas. Junto a los enfermos, los pobres, es decir, aquellos que carecen de dinero o de medios y a quienes la búsqueda del mayor enriquecimiento personal, que es el eje en torno al cual gira nuestro mundo, necesita olvidar, ningunear y hasta producirlos.

*Sólo a partir de este centro olvidado puede construirse el otro mundo posible, el cual no es un «cielo en la tierra», aunque podría*

ser una tierra que visibilice —y haga esperar— esa plenitud posterior que llamamos «cielo». Pero «el engaño de la riqueza» (*ê apatê tou plotou* [Mc 4,19], expresión muy probablemente jesuánica) impide que esta semilla cuaje en nosotros, o le impide crecer si ha llegado a cuajar.

Lo que está en juego en este punto es Dios mismo, no un mero imperativo de ética racional. Lucas, que es el evangelista más atento a este punto, recurre a colocar como comienzo de la vida pública de Jesús un conflicto en el que se ven contrapuestas la idea de la religiosidad que quiere Jesús y la de las religiosidades sociológicas oficiales. Jesús entra un día a leer en la sinagoga, recita la promesa de Isaías (Dios me ha ungido con su Espíritu para anunciar la buena noticia a los pobres, la liberación a los oprimidos, la libertad a los cautivos...) y declara que aquello se ha cumplido allí. Esa declaración desempeña aquí el mismo papel que el anuncio clásico de Jesús en los otros sinópticos: que el Reino de Dios está cerca.

Pero he aquí que ese anuncio provoca una gran decepción en aquellos judíos religiosos que acudían a la sinagoga: ellos (como, en general, toda la religión sociológica) querrían un Dios milagrero o vengativo que no renunciara al día de su venganza contra los paganos<sup>10</sup> y «que hagas aquí, en tu tierra, las cosas que se cuenta que hiciste en Cafarnaún» (Lc 4,23). Pero Jesús anuncia un Dios que pone del revés esa concepción: no sólo omite el verso de Isaías sobre el día de la venganza, sino que, además, evoca las maravillas de Dios para con gentes de Sidón o de Siria (y no de Israel). No es difícil imaginar a qué podrían sonar tales palabras en aquel ambiente, y entonces resultará muy lógica la reacción popular que describe el evangelista: intentaron despeñarlo. Como resultado de un «primer encuentro» con los suyos, resulta bien significativo.

Y es que no se trataba simplemente de una discusión exegética o de una curiosidad insatisfecha; lo que, según Lucas, se produjo en la sinagoga de Nazaret fue *el choque de dos paradigmas, o dos imaginarios, en el tema de Dios*: el Dios que está en la gracia y la liberación de los sufrientes contra el Dios a la carta, del que el creyente puede disponer para saciar sus afanes maravillosistas o sus deseos de venganza.

He eludido hacer alusiones personales y he buscado deliberadamente una descripción quizá demasiado formal del conflicto, para hacer ver que *es un conflicto de siempre* y que hoy se puede re-encuentrar en mil episodios y personajes de nuestro cristianismo, los cuales, leyendo quizás ese pasaje con frecuencia, no parecen haber percibido hasta qué punto nos afecta.

### 2.3. Balance

Este es el camino jesuánico hacia el otro mundo posible. De entrada, puede desengañar incluso a los militantes del altermundialismo. Su dificultad está en que la eficacia sólo le vendrá a largo plazo.

En cambio, será una eficacia firme, al revés que la de la monarquía israelita, la cual contradecía la idea de Dios, pero a corto plazo fue un éxito que casi convirtió al pequeño Israel en un imperio. Sólo que el gozo duró poco, e inmediatamente comenzaron a aparecer los abusos de poder: la corrupción, las envidias e intrigas... hasta llevar al pueblo elegido a la división primero, y al exilio después. Realmente, como escribió Pablo, la sabiduría de los hombres es locura para Dios, y la sabiduría de Dios es locura para los hombres... (cf. 1 Co 1,25).

También la historia de la Iglesia permitiría trazar un esquema muy semejante a ese de la historia de Israel y recoger más de una reacción igual de airada en sus representantes oficiales cuando algún seguidor de Jesús aparece por alguna «sinagoga» católica, y sus palabras llevan la misma música que la del Nazareno en el episodio comentado.

Pero no he evocado la historia de la Iglesia en sentido negativo, sino para hacer un comentario positivo. La historia de la Iglesia está plagada de páginas, personas, palabras y gestos de un valor incalculable, que enriquecerían enormemente lo que este apartado sólo ha podido insinuar. Ojalá la institución no traicione lo mejor de su tradición y de su historia y descuide todos esos regalos de Dios... amparándose en el Dios al que la institución cree poseer privadamente<sup>11</sup>.

11. Como única referencia sobre este punto, remito a la antología ya citada: *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*, Barcelona 2006<sup>1</sup>, donde hay recogidos verdaderos tesoros (hay además una edición mexicana de abril de 2010).

10. Tal como narra Lucas la escena, Jesús, en su lectura de Isaías, omite el «día de la venganza» que pertenece al texto original del profeta (Is 61,2).

Por eso, a pesar de todo lo que hay de admirable, por rigor y ecuanimidad, en la obra de J. Meier, uno lamenta que, en sus más de tres mil páginas en cuatro volúmenes (uno de ellos doble), no haya sentido el autor la necesidad de dedicar un estudio minucioso e igualmente extenso a la relación de Jesús con ricos y pobres<sup>12</sup>. Por eso quisiera lanzar una leve sospecha sobre el proyecto del autor, tal como él lo describe: una especie de cónclave no papal en el que se reúnen un católico, un protestante, un judío, un musulmán y un agnóstico, «todos historiadores serios y versados en historia antigua y movimientos religiosos...», que quedan sometidos a una dieta espartana y bajo llave hasta que elaboren un documento consensuado sobre el Jesús histórico<sup>13</sup>... Mi sospecha es que quizás habría que dar entrada en ese conclave a otro grupo parecido, pero *del tercer mundo*.

Porque es cierto lo que escribió Habermas sobre el influjo del «interés» en nuestro conocimiento, sin entender ahora la palabra «interés» en sentido negativo, sino en el que le da el filósofo alemán: algo que forma parte de los inevitables condicionantes «previos» (situación, historia...) de nuestro conocer<sup>14</sup>. Sin duda, no es lo mismo un libro sobre el Jesús histórico que un libro de espiritualidad cristológica como éste. Pero, a menos que caigamos en una especie de monofisismo o de fideísmo a lo M. Kähler, ésta necesita basarse de algún modo en aquél.

Lo anterior queda dicho, no como una crítica, sino como expresión de una nostalgia ante un autor que ha sido capaz de escribir: «la acción culminante de Jesús, de entre todas aquellas con las que anuncia el tiempo final [N.B.: el Reino], la que Él reserva para redondear su lista, no es ninguna curación, sino la proclamación de la buena noticia a los pobres»<sup>15</sup>.

12. Ver *Un juicio marginal*. De los enfermos se habla más al tratar de la historicidad de los milagros de Jesús. Meier, por supuesto, reconoce claramente que «Jesús siempre se mantuvo crítico con la riqueza, viéndola como una tentación peligrosa. Dirigió una gran parte de su ministerio a los pobres de Palestina y les felicitó a ellos, no a los ricos, como destinatarios del reino» (III, 530). Mi única objeción es que el párrafo citado es de una capacidad explosiva tan enorme, a la hora de «reunir a todas las ovejas dispersas de este mundo de Dios», que bien merecería un estudio ex profeso.

13. V.gr., *ibid.*, IV, p. 40.

14. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M. 1968. Creo que ha habido al menos dos traducciones castellanas del libro.

15. *Un juicio marginal*, II, 1, p. 476.

Dicho esto, y volviendo a nuestra trama, como es natural, esta atención prioritaria a enfermos y pobres no nos quitará la capacidad de gozar, pero pondrá siempre una gota de moderación en nuestros afanes placenteros. Este debe ser el paso que sigue.

### 3. «Dichosos los afligidos» (Mt 5,5)

«Sólo le pido a Dios que el dolor no me sea indiferente», cantaban Violeta Parra y Pablo Milanés. Esa canción orante es, además, condición de posibilidad para cualquier vida cristiana y para cualquier reflexión teológica sobre el cristianismo.

La expresión «condiciones de posibilidad» es de origen kantiano: alude a esos requisitos sin los cuales el otro mundo posible se vuelve simplemente inviable. Y uno de esos requisitos es que tengamos el valor de mirar el dolor del mundo tal como está ahí ante nosotros y dejarnos afectar por todo ese sufrimiento, sin pensar que no nos atañe porque nos creemos llamados a empresas más importantes. O pensando simplemente que ese dolor es el medio indispensable para conseguir un mundo idealmente soñado (y ahora tan poco importa si a ese medio indispensable se le llama «dictadura del proletariado» como «dictadura del mercado»).

Esa aflicción ante el dolor de Dios en tantos hijos suyos nos impedirá ir únicamente en busca de nuestro propio y máximo interés, quizá con el tranquilizador propósito de que después ya atenderemos a la miseria del planeta. En las bienaventuranzas de Mateo, el término «los afligidos» es distinto del que emplea Lucas: «los que lloran»<sup>16</sup>. Y es que ahora no se trata del llanto de las víctimas, sino de un sentimiento de aflicción, por empatía con ese llanto. No se trata, pues, de actitudes masoquistas, sino de actitudes misericordiosas. Esa aflicción empática de que habla Mateo puede coexistir con el sentimiento de alegría y de amor por la vida, que llevará precisamente a luchar por la vida y la dicha de las víctimas.

Fue un grave error de Nietzsche confundir esa simpatía con debilidad o amor al sufrimiento: un error derivado, más que del cris-

16. En Lucas, el verbo *klaiō*, que significa simplemente «llorar», «llamar». En Mateo, el verbo *pentheō*, «deplorar», que se usa frecuentemente en el sentido de «estar de duelo».

tianismo en sí, de la religión puritana y hosca de su padre, que era pastor protestante, así como de la limitada vida afectiva y la soledad del filósofo.

Aclarado esto, añadamos que ahora se trata, ante todo, de empalmar con lo dicho al comienzo del capítulo y dejarse afectar por el *estado del mundo*: en un universo donde lo que nosotros llamamos «estado de excepción» es la ley de la mayoría, y lo que los nazis llamaron «campos» es la situación de los más, la aflicción no es reacción de debilidad ni de masoquismo, sino de simple y mera humanidad. Aflicción por los inmensos desastres que provoca el hambre idólatra del dinero y que se estereotipan en hambre de pan en unos y hambre de afecto en otros.

Esa afectación no es un mero sentimiento interno, sino una fuerza que sale al exterior para paliar o evitar el dolor. El artículo de Guerrero que enseguida citaré evoca aquí la fuerte expresión de Oseas (13,8): «caeré sobre ellos como una osa privada de sus cachorros». Empalmamos así también con la evocación que hicimos en el prólogo del libro de Susan George: «Otro mundo es posible sí...». Pero, entre todas las condiciones o caminos invocados, faltaba el previo a todos ellos: si lo quiere la mayoría de la humanidad<sup>17</sup>. Difícil condición, porque seguramente ésta es una exigencia que nos sobrepasa a casi todos los humanos. Y, sin embargo, Jesús la consideraba fuente de dicha.

En un artículo muy recomendable explica P. Guerrero que el único poder sacerdotal es el poder de la cruz, y atribuye a ese poder tres características: es el poder *de la mirada*, el poder *de la compasión* y el poder *de reconocer lo humanizador* (frente a las constantes tentaciones deshumanizadoras a que se ven expuestos los hombres y las instituciones humanas)<sup>18</sup>. Pues bien, el poder de la mira-

17. Lo mismo podría decirse del estogan woytiliano de «la nueva evangelización»: el fracaso de esa empresa (que muchos redujeron a un «más de lo mismo» o a un «sueño de Compostela») pone de relieve, en mi opinión, que lo que faltó en ella fueron simplemente las condiciones de posibilidad. Y, dado que el contenido de la buena nueva de Jesús es ese otro mundo (Reino de Dios) que llega, esa condición de posibilidad converge bastante con la que quiere comentar este apartado: la afectabilidad —y la inevitable aflicción subsiguiente— por el estado de este mundo, al que la Iglesia está para servir y que tan contrario es a la voluntad de Dios.

da viene a ser lo que, al comenzar, llamábamos «honradéz con lo real», y en el apartado anterior «primacía de las víctimas»: el poder de no cerrar los ojos o mirar a otra parte. El poder de la compasión tiene que ver con lo dicho en este apartado y ayuda a comprender lo antes dicho de que no se trata de un dolorismo absurdo (que demasiadas veces hemos predicado los cristianos). Porque hay en el existir humano pocas experiencias más hondas que la de las lágrimas que acompañan a una faz sonriente, o viceversa: la sonrisa que brota de unos ojos llorosos.

De ahí nacería el tercer poder: esa capacidad para reconocer lo humanizador es lo que tendríamos si nuestra mirada interior se invirtiese, centrándose más en los «vicentes ferrer» de la historia que en los «fernandos alonso». Pues, efectivamente, un Vicente Ferrer fue probablemente más feliz que muchos de nuestros ídolos envidiados de hoy, como Mourinho o Rafa Nadal, cuyas vidas, presentadas por mil informaciones e imágenes hagiográficas nos invitan tácitamente a mirar y atender más y a dar más lugar en nuestro corazón a los grandes circuitos y pistas de este mundo que al rosario de «haitís» al que podemos asomarnos cada día.

Sucede entonces que ni hacemos posible otro mundo ni nos hacemos más dichosos nosotros mismos. Porque, si los protagonistas de nuestro interés son esas figuras iconizadas por los medios de comunicación, entramos en contradicción con uno de los datos más fundamentales de los evangelios y de la vida de Jesús: nos ha faltado, sencillamente, poder para «reconocer lo humanizador».

Pero, si no queremos ser ingenuos, habrá que reconocer que ese espléndido poder humanizador se ve constantemente agredido en nuestro mundo por la tremenda fuerza de lo inhumano. Un Ignacio Ellacuría podrá haber sido más feliz que un Tiger Woods, pero eso no significa que las cosas le hayan sido más fáciles. Lo cual nos lleva a un nuevo apartado.

18. Cf. P. GUERRERO, «¿Funcionario de una sociedad perfecta o servidor de la comunión?»: *Sal Terrae* 98/3 (marzo 2010), 263-272. El autor aplica sus reflexiones al ministerio presbiteral a propósito del 2010 como «año sacerdotal». Pero son reflexiones que valen igualmente para ese «pueblo sacerdotal» que es el pueblo de Dios.

#### 4. Respeto y memoria de los mártires

Hace un tiempo, me comentó una amiga japonesa a quien acompañé en una tesis doctoral que sus paisanos, cuando vienen por España y visitan iglesias, se quedan desconcertados: en Japón, los templos son, incluso espacialmente, ámbitos de paz, invitaciones al silencio y al recogimiento, vacíos de imágenes... Las iglesias españolas, cargadas de imágenes o presididas por la figura de un hombre clavado en una cruz, les desconcertaban.

Los paisanos de mi amiga tenían una buena parte de razón... y otra de sinrazón. Su razón es evidente: el barroco que envuelve a la mayoría de nuestros templos (aparte del gusto discutible en algunos casos) es como una traca visual que no favorece el recogimiento ni el silencio interior. Y, encima, es un barroco caro. La historia de las pinturas de la catedral de La Almudena en Madrid induciría a pensar que las autoridades eclesíásticas no pretenden que la gente vaya al templo a intentar orar, sino que sólo buscan congregarse al pueblo para que les oigan y entretenerlo un poco...

Formúlese de manera más correcta si se quiere; espero, no obstante, que se entienda lo que intento decir.

Pero a esa razón de los turistas japoneses le acompaña, desde el punto de vista cristiano, una importante sinrazón: *los mártires y las víctimas no deben estar ausentes de la búsqueda cristiana de esa paz interior tan necesaria*. Quizá no todos deban estar, y sin duda sobran en nuestros templos infinidad de imágenes, aunque sean de mártires. Pero sí al menos debe estar presente aquel que, en palabras de san Ireneo, es la «recapitulación de toda injusticia» y de todas las víctimas.

Porque en el mártir se da una coincidencia dialéctica particular, que es la que lo convierte para nosotros en una de las palabras más importantes del evangelio: un *testigo* muy serio de Aquel a quien el Apocalipsis denomina «Testigo fiel» (1,5).

Se entenderá mejor esa dialéctica con otro ejemplo que contrasta con la anécdota de mi amiga japonesa:

En la capilla de la UCA de San Salvador hay unos dibujos en escorzos hábiles que representan escenas de tortura. No precisamente agradables. Al lado de ellas es posible contemplar algunas fotos de Ignacio Ellacuría o algunos de sus compañeros con la cabeza perforada por una bala. Así mismo, cuando visité la capilla del

hospital donde asesinaron a Mons. Romero, me mostraron algunas fotografías bastante duras del arzobispo mártir con el rostro ensangrentado tras el disparo que acabó con él...

Esas fotos no invitan precisamente a contemplarlas (y otros tendrán sin duda cuadros similares que evocar aquí). Pero son consoladoras en un sentido bien preciso: pues si, por un lado, muestran hasta dónde puede llegar la capacidad canalla del ser humano, por otro muestran también, y *testifican*, que la capacidad amorosa del seguidor de Jesús llega a ser más fuerte que la misma maldad humana. El rostro ensangrentado de Óscar Romero está gritando que su amor al pueblo salvadoreño fue mayor que la maldad cruel de todos los que odiaban a ese pueblo, porque para ellos su único «pueblo» era su propia fortuna. Son imágenes cuyo mensaje concuerda con el del «ecce homo» del evangelio de Juan: ¡hasta ahí puede llegar el hombre! en su maldad —como verdugo—, pero también en su generosidad —entregando su vida por los humanos.

Y esta dialéctica brota de ese mar infinito que es la solidaridad de Dios con los hombres, hecha visible en el Crucificado. Esto es lo que debemos a los mártires, lo que ellos nos testifican y lo que no puede desaparecer de ninguna búsqueda personal de la paz interior: que «en el hombre hay más cosas dignas de admiración que de desprecio», por recurrir a la preciosa y ya manida frase de Albert Camus. Sin la presencia de tantos testigos, sería muy difícil creer tal cosa.

Por eso los mártires son imprescindibles en la conciencia cristiana, prescindiendo ahora de si están o no en las listas «oficiales» de santos<sup>19</sup>. Y mártires o testigos *de todas las confesiones*: Mandela, Gandhi, Luther King, Enrique Angelelli, María Skobtsov..., gente que pudo tener (y tuvo) sus defectos o imperfecciones, porque eran de nuestra misma pasta, pero a quienes su entrega de la vida violentamente perdida convierte en puntos de referencia y en testimonios de que lo mejor del cristianismo es, paradójicamente, el anuncio del Crucificado. Y que ese tesoro escondido del cristianismo no es exclusivo suyo, porque el cristiano sabe que el Crucificado es

19. Manchadas últimamente por algunos nombres no demasiado ejemplares, canonizados más en defensa de la negativa a reformar el tejido eclesial que en busca de un ejemplo a seguir para todos y con procesos donde el dinero ha tenido tanto que ver como la supuesta virtud del venerable.

también el Resucitado, y que el Espíritu del Resucitado ha sido derramado «sobre toda carne»<sup>20</sup>, prescindiendo de cuál sea su sistema de convicciones.

Los testigos son una muestra de lo que el espíritu de Dios puede hacer con nuestro barro y una llamada a no cerrar a ese Espíritu de Santidad nuestro yo egoísta y temeroso.

Aquí, en mi opinión, podrían y deberían unirse también todas las religiones, como veremos en el apartado siguiente, pues esta serie de mártires (o «confesores», en el sentido antiguo) es una muestra del antropocentrismo pneumatológico antes evocado. Y para ello necesitamos declararlos «santos», con la ambigüedad actual del vocablo; basta con que nos sean testigos fuertes, porque sus vidas confesaron públicamente aquello que más nos cuesta creer: que en nosotros hay todavía más capacidad de amar que odio o capacidad de temer. Su presencia puede hacer con nuestra carne flaca que los cristianos vayamos siendo cada vez más incorporados a ese 80% de la humanidad, tan distante del otro 20% que es señor de todo, aunque nunca tiene bastante, y que se cree por ello verdaderamente humano.

«Sólo le pido a Dios que el dolor no me sea indiferente», evocábamos al comienzo de estas enumeraciones. Y debemos cerrarlas añadiendo otra petición: también le pedimos a Dios que el recuerdo de todos aquellos que entregaron sus vidas por amor a los sufridos tampoco nos deje indiferentes; y que no se borre de nuestra memoria con la misma facilidad con que desaparecen las huellas en la orilla del mar.

Esa es la importancia insustituible de los mártires. ¡Ay de la Iglesia que se olvide de ellos!

Y desde esta triple característica del hombre del Reino —primer puesto para las víctimas; moderada aflicción permanente mientras ellas existan; y atención intensa a los mártires— brota una última reflexión sobre la presencia del cristianismo en medio de un mundo poblado de cosmovisiones no cristianas. Una reflexión que quisiera ir mucho más allá de la tópica tolerancia que se supone indispensable en cualquier otro mundo posible.

20. Joel 3,1; Hch 2,16.17.

## 5. El cristianismo entre las religiones

El tema es tan actual que parece hay que tocarlo «porque sí». Y, sin embargo, no es por imperativos de moda por lo que le dedico este apartado final, sino porque tiene mucho que ver con el otro mundo posible (que será un mundo muy plural), con el seguimiento de Jesús (que transgredió sus propias fronteras judías, dejándonos muchos caminos abiertos) y con la misma evangelización (que no tiene nada que ver con un proselitismo obsesivo). Y porque, vista la trayectoria de este libro, hay para el cristiano un rasgo irrenunciable que debe ser compatible con la plena apertura al problema de la pluralidad de religiones. Y ese rasgo absolutamente irrenunciable es *la cruz de Jesús y su significado para todas las víctimas de la tierra*.

Desde todos estos presupuestos es desde donde han de partir nuestras reflexiones. Y, en mi humilde opinión, ellos nos avisan de que, en un tema tan de moda y a la vez tan enormemente complejo, será preciso evitar dos desenfoques que suelen andar parejos: caer en simplismo o pretender resolverlo de golpe, respondiendo ya hoy a todas sus preguntas y sin «hacer camino al andar». Ambos desenfoques facilitarían mucho las cosas, pero nunca se ha dicho que la facilidad sea madre de buenas soluciones. En ninguno de ambos casos se llegaría más que a romper el nudo gordiano de las religiones, tal como hizo Alejandro Magno, pero sin haber conseguido deshacerlo.

Ejemplos de ese simplismo que pretende resolverlo todo antes de tiempo me parece percibirlos en el mismo planteamiento («diálogo» de religiones), así como en la típica clasificación de soluciones: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. El auténtico diálogo (como me he cansado de decir) es más punto de llegada que de partida. Y la clasificación citada ya da la cuestión como resuelta, pues es evidente que la solución a ese problema no puede menos de ser pluralista.

Pero *el pluralismo no es una solución, sino una realidad. El problema está más bien en cómo se fundamenta y se articula teológicamente*. Por eso vamos a desarrollar un poco más estos dos ejemplos, comenzando por el segundo.

5.1. Sobre la clásica división de las diversas respuestas al problema de las religiones, se recurre con frecuencia al tópico de que todas

las religiones coinciden en el tema de Dios, con la única diferencia de que cada una lo expresa de una manera diversa y en una cultura distinta. Todas las religiones hablarían el mismo lenguaje, pero con dialectos diferentes...

Sin embargo, me temo que lo visto en este libro nos obligue más bien a argüir con una dura frase cuya dureza le viene de ser paráfrasis de otra frase célebre... ¡de Ronald Reagan!: «Dios no es la solución, sino el problema»<sup>21</sup>. Pues las visiones de Dios no sólo son diversas y complementarias, sino a veces excluyentes.

Me parece también, no obstante, que esa respuesta pluralista ha tocado un punto fundamental, aunque quizá no lo expresa bien. Diría que lo que une a todas las religiones no es la *idea* del Dios en el que creen, sino la *búsqueda de Dios*. Eso es lo verdaderamente común. De modo que no se trata de «la misma verdad con diversos lenguajes», sino de la misma búsqueda por diversos caminos.

Y esa comunidad de la búsqueda sólo es posible desde una determinada actitud común que no puede presuponerse. Sorprende aquí la penetración de estas palabras de Kierkegaard: «cuando una persona deshonesto reza al Dios verdadero, y otra persona ora a una imagen con todo el fervor del Infinito, la primera reza en realidad a un ídolo, mientras que la segunda se dirige en su corazón a Dios»<sup>22</sup>. Las religiones no coinciden, sin más, en *el tema* de Dios: están obligadas a coincidir en *la actitud* con que lo buscan, respetuosamente y «como en un espejo».

En este sentido, más que hablar de teocentrismo, cristocentrismo o eclesiocentrismo (o pluralismo, inclusivismo y exclusivismo), sospecho que deberíamos poner lo común de las religiones en una especie de «*antropocentrismo pneumatológico*» como punto de encuentro. Llámesele como se quiera, creo que lo fundamental está en un sustantivo («antropocentrismo») que se refiere a la voluntad salvífica de Dios, que es *universal* (por eso el problema es antropológico), y en un adjetivo que alude al modo de relacionar esa universalidad con la *particularidad* de la revelación (en este caso, la revelación cristiana, de donde tomo la palabra «pneumatológico»).

21. Reagan, evidentemente, no hablaba de Dios sino de «el Estado»...

22. Citadas sin referencia en M. LÜTZ, *Dios. Una breve historia del Eterno*. Santander 2009, p. 174. (N.B. El título original no habla del «eterno», sino del «Grösste», que sería mejor traducir como el Infinito o el Inabarcable).

Ciféndome ahora a creyentes cristianos, creo que esa clasificación tópica (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) debería ser sustituida por otra más cristológica. En *La Humanidad Nueva*, historiando la aparición de los llamados «dogmas cristológicos», intenté mostrar que, cuando los hombres tratan de explicar cómo es posible afirmar a la vez humanidad y divinidad en un mismo sujeto, van surgiendo constantemente una derecha y una izquierda cristológicas: la primera consiste en afirmar a Dios a costa del hombre, y la segunda en afirmar al hombre a costa (o al margen) de Dios. A la vez, esa oscilación tiene su contexto más amplio en la manera en que suele progresar el espíritu humano, que casi nunca es lineal, sino dialéctica o por oscilaciones: intentando recuperar cada vez el fragmento de verdad que dejó al margen el paso anterior; lo que hace que todo progreso se decante un poco hacia el otro extremo.

No es momento de repetir todo aquello, sino tan sólo de retomar un lenguaje que también vale ahora: la «derecha cristológica» se proyectaría aquí afirmando la revelación particular de Dios a costa de la totalidad de los hombres; y la izquierda, afirmando la voluntad salvífica universal de Dios a costa de su revelación particular, yendo a dar así, o bien en un concordismo que elimina las diferencias (porque Dios se habría manifestado por igual a todos), o bien en un reduccionismo que elimina el carácter particular de la revelación de Dios (para que nadie tenga su propia verdad, sino sólo un modo diferente de decir la misma verdad).

Vale la pena añadir que, al igual que sucedió en la historia de la Cristología, ambos desenfoces conducen a una paradoja inesperada: la derecha, queriendo defender a Dios, lo pierde (pues un Dios cuya voluntad salvadora no es universal ya no es el Dios cristiano); y la izquierda, queriendo salvar al hombre, lo pierde (pues el Dios cristiano se revela como fuente de toda verdadera humanidad). Valdría aquí el célebre axioma dialéctico de san Ireneo: «la gloria de Dios es la vida del hombre, pero la vida del hombre es Dios» (*Adv. Haer.* 4, 20,7).

5.2. Finalmente, me gustaría aclarar la otra posible simplificación a que he aludido ya varias veces en otros escritos: la que se da en el término «diálogo», que ha pasado a ser el que describe todo este problema de las diversas religiones. El diálogo dice a la vez demasiado y demasiado poco.

Dice demasiado, porque quiere comenzar la casa por el tejado: el verdadero diálogo es la meta adonde habría que llegar cuando se den las situaciones y actitudes que lo hacen posible; no es el camino por donde hay que comenzar, pues no se puede dialogar si antes no se ama. Y dice demasiado poco, porque además, y antes del diálogo, las religiones han de aprender a *convivir*; a *trabajar juntas* por el hombre, porque ahí aprenderán a *amarse*.

El diálogo auténtico presupone unos interlocutores que se conocen y que se quieren; no es cosa de unos desconocidos que sólo conocen la «etiqueta» del otro y que un día se sientan en torno a una mesa para ver si se ponen de acuerdo... sobre el sexo de los ángeles o sobre la pluripersonalidad de Dios: da lo mismo. Para el cristianismo, al menos, no hay verdad sin caridad (Ef 4,15); y al hablar de caridad recuerdo casi siempre una frase de J. Guitton que Y. Congar cita en algún lugar: «la simpatía, ese humilde nombre de la caridad».

Todas las personas creyentes, de la confesión que sean, deben preguntarse si sienten simpatía por los fieles de otras religiones; pero no una simpatía abstracta hacia lo no conocido, sino la simpatía concreta hacia lo conocido y distinto. Sin estas condiciones previas, todo presunto diálogo no pasará de ser una conversación de eruditos, una exhibición de figuras, un mero ejercicio de esgrima intelectual o una batalla tácita por alzarse con la victoria. No logrará ser un encuentro de personas.

El cariño supone, además, conocimiento. Y cuando ese conocimiento se da, creo que un cristiano medianamente formado puede llegar a preguntarse cómo sería posible no amar tradiciones religiosas que han transmitido ese atisbo de no dualidad entre *Atman* y *Brahman* (el espíritu humano y el de Dios, en el hinduismo); o esa lucidez sobre el deseo humano y la vuelta a la compasión (*karuna*), tan típicas del budismo; o el absoluto respeto por el nombre de Dios y los supuestos dichos de Jesús citados en esta obra (como hace el islam)...

**5.3.** Desde aquí puede atisbarse un primer acercamiento importante entre las llamadas «religiones monoteístas» y las religiones de Oriente.

Para las primeras, Dios es un término de relación personal: por eso puede conocer, amar, juzgar y ser amado o invocado. Si fuese impersonal, Dios sería más imperfecto que nosotros, los seres per-

sonales. Y, sin embargo, esta concepción muestra una tendencia inevitable a la falsificación de Dios, porque los humanos no tenemos experiencia de relación personal que no sea *con individuos* (nadie se relaciona personalmente con el mar ni con el ambiente..., como no sea en la poesía del romanticismo). Ahora bien, Dios no es un individuo ni está sujeto a las limitaciones de lo individual.

Para el Oriente, en cambio, Dios es primariamente (y no sé si exclusivamente) un «ambiente», una atmósfera, un océano inabarcable en el que sumergirse o un piélago inmenso en el que nos perdemos; algo de lo que decía san Pablo en su discurso de Atenas: «en Él vivimos, nos movemos y existimos». Pero, a su vez, esta concepción puede falsificar mucho a Dios, privándole de atributos personales.

El encuentro entre ambas religiosidades obligaría a fusionar las dos concepciones de Dios, por incomprensible que ello nos resulte. Se comprende así la espléndida caracterización de Dios como «armonía de contrarios» (Nicolás de Cusa) y la profunda expresión paulina según la cual, cuando se trata de Dios, «conocer es ser conocido», y relacionarse con Dios es sumergirse en Él.

Se percibe también cómo, desde una concepción exclusivamente oriental, se ve muy amenazada la dignidad suprema de la persona, y Dios parece desvinculado de dimensiones como la justicia, el amor o la moral, para focalizarse en una especie de quietismo pacificado. Mientras que, desde la otra concepción, el valor supremo que reciben tareas como el cambio del mundo y la lucha por la justicia soporta una amenaza constante de moralismo.

No es momento de desarrollar ahora la utilidad de esta síntesis para situar la doctrina cristiana de la Trinidad. Lo que nos importaba destacar es que la imprescindible fusión de ambas concepciones crearía un círculo admirable que completa la conocida frase del profeta —«la paz es fruto de la justicia»— con ésta otra: «la justicia es fruto de la paz». La justicia y la paz se besan, como decía el salmista.

Y después de esto no cabrá decir que ya conocemos a Dios; simplemente, hemos intentado describir su inabarcable Misterio.

**5.4.** Ya para terminar: en toda esa gama que constituye la convivencia y acaba suscitando el afecto, hay otro punto que no querría dejar pasar, porque me parece primario: *las religiones deben rezar juntas*.

Deben rezar, sobre todo, pidiendo conocer y cumplir la voluntad de Dios. Sin presumir que ya la conozco del todo, y deducien-

do de esa presunción que, si Dios se me ha revelado a mí, los otros sólo pueden ser infieles a los que hay que convertir (o perseguir...). Y sin pensar que, si la voluntad de Dios es que todos los hombres se salven, no puedo creer que se me ha revelado particularmente a mí (o a mí y a los míos).

Pretender que esta oración conjunta lleva necesariamente al relativismo, como argumentan algunas autoridades eclesíásticas, no es más que negarme a relativizarme a mí mismo. Pero relativizarme a mí mismo no es relativizar la verdad. Sería, pues, muy de desear que se repitiera el magnífico gesto de Juan Pablo II en Asís, que luego la curia romana le impidió proseguir.

Para orar juntos quizá no haga falta invocar ni pronunciar palabras (como no sean aquellas de «hágase Tu Voluntad» en nosotros). Basta con contemplar juntos la realidad, en silencio y ante el Misterio y el escándalo que la envuelven. Permítaseme, para concluir, una sugerencia sobre este punto.

Últimamente, muchos cristianos han descubierto el Zen, y algunos lo han incorporado a su plegaria. Éste ya podría ser un punto de encuentro, pero quizás insuficiente. Esa forma de contemplación, que un jesuita indio describe como «escuchar el silencio», debe prolongarse en un ejercicio de atención similar, pero que no va dirigido al propio misterio y sus sorprendentes armonías, sino *hacia fuera*, en algún sentido. No es una oración «ensimismada» (por necesario que esto sea a veces, y sin dar ahora un sentido peyorativo al adjetivo<sup>23</sup>), sino una oración que busca esa «fraternura» con la que hemos encabezado el presente capítulo: una inmersión en la ternura anónima, pero presente y envolvente, de nuestra realidad.

Para explicarla podemos valernos de una forma clásica de contemplación que propone san Ignacio en sus *Ejercicios*: contemplar toda la realidad de la tierra (unos naciendo, otros muriendo, unos en paz, otros en guerra...) y a la vez la mirada de la Santa Trinidad sobre este mundo. Pero, a diferencia de la oración ignaciana, en este caso no se trata de contemplar el aspecto irredento de nuestro mundo, sino más bien sus aspectos redimidos: contemplar esa inmensa bondad que circula discreta y anónima –pero a raudales– por los caminos del mundo.

Se trata de contemplar una serie de realidades presentes y envolventes de la situación en la que rezamos: grupos admirables de «médicos sin fronteras» que sacrifican parte de su vida para ir a ayudar a enfermos en África; niños y muchachos latinoamericanos que se esfuerzan por estudiar de noche, porque durante el día han de trabajar: religiosas atendiendo a enfermos terminales y ya desahuciados de SIDA; voluntarios allí donde sólo entrar ya casi marea: en La Cañada Real de Madrid (y en todas las Canalladas Regias del planeta); sindicalistas entregados a la causa obrera; enfermeras superdelicadas en hospitales, pese al agotamiento diario; madres asombradas por la total referencia a ellas de la vida y el futuro del recién nacido; eclesíásticos que arrostran la marginación por ejercer su ministerio en favor de las víctimas del plancta y no en busca del ascenso propio; enfermos que, en medio de su postración, tienen alma para saber que el sol sigue saliendo y las flores siguen floreciendo...

Los ejemplos puede buscárselos cada cual; de lo que se trata es de contemplar esa corriente subterránea que vigoriza y mantiene la salud de este planeta enfermo y esta humanidad enferma. Contactar con esa corriente, dejarse nutrir por ella y, más allá de las palabras con que la exprese cada cual, salir de esa contemplación convertidos en «contemplativos en la relación». Esta paráfrasis de otra fórmula atribuida a san Ignacio («contemplativos en la acción»), y que algún día me gustaría tratar más detenidamente, me parece la mejor definición de la oración común que debería unir a todas las religiones de la tierra (y ojalá que también al mismo ateísmo).

Luego, desde este punto de encuentro y de la forma de relacionarse que brota de él, se abriría el camino para que las religiones constituyan una especie de «foro mundial» reivindicador de la justicia para las víctimas, la paz para el género humano y la integridad para la creación. Creo que entonces estaríamos en el buen camino hacia el diálogo.

En resumen, y con otras palabras (ahora intracristianas): un cristiano debe estar convencido de que *las religiones pueden encontrarse en el seguimiento de Jesús, aunque no coincidan en la fe en Él como Hijo de Dios*. El seguimiento tiene trazos universales asumibles por todas las religiones. Luego de un seguimiento más o menos común, será hora de pasar a dialogar sobre la fe.

Y es hora de concluir.

23. Que quizá resulta menos ambiguo en su versión catalana: «en-tot-solat».

---

## CONCLUSIÓN

---

OTRO mundo es posible. Pero ello no significa que sea fácil ni seguro. Para dar probabilidad a ese otro mundo posible es necesario un cambio de mentalidad que nos lleve a mirar honradamente la realidad sin cerrar los ojos a sus aspectos más dolientes, convencidos de que la configuración actual de este mundo es profundamente contraria a la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento pedimos en el Padrenuestro, y que el cambio del mundo depende de nuestra libertad y no es fruto de unas leyes mecánicas e infalibles de la naturaleza. De ahí la conocida ambigüedad de la palabra «mundo» en los evangelios: significa tanto el objeto del gran amor de Dios como lo opuesto a Él.

Ese «otro mundo posible» habría de ser un mundo donde el crecimiento económico no se produjese a costa del crecimiento humano, pues hoy ya no se sostiene la ingenua convicción de los padres de la Modernidad de que el crecimiento económico traía consigo mecánicamente un progreso en humanidad. Eso tuvo algo de verdad en los comienzos, pues se trata de una condición casi indispensable, pero que de ningún modo es una causa infalible. Y hoy nos ha devuelto más bien a aquella división de la humanidad que había hecho san Juan Crisóstomo: inhumanos unos, e infrahumanos los otros.

Habría de ser también un mundo donde la creación de riqueza no se hiciese a costa de su reparto y donde el avance tecnológico no se realizase a costa del respeto a «la hermana-madre tierra» (Francisco de Asís). Un mundo en el que la legítima seguridad que necesitamos los humanos no se buscase a costa de vidas inocentes. Y

donde la indispensable autoridad que necesitan los colectivos humanos no existiese en absoluto como privilegio de quienes la ejercen, sino sólo para beneficio de los gobernados...

Todo ello deberá hacernos conscientes no sólo de nuestras posibilidades, sino también de nuestra responsabilidad y nuestra debilidad. Nos llevará entonces a buscar la ayuda del Espíritu de Dios, que nos irá marcando las huellas del camino por donde transitó Jesús de Nazaret y que se condensa en esa bienaventuranza de la misericordia que genera hambre de justicia y purifica los ojos y el corazón humanos, para mostrarnos el camino hacia la ternura fraterna, única fuente de paz posible para este mundo nuestro.

Estas páginas han sido escritas preferentemente para lectores cristianos. Por eso he añadido la Segunda Parte sobre la reforma de la Iglesia que, personalmente, considero urgente e imprescindible y en la que todos tenemos una pequeña responsabilidad personal, de la que no debemos abdicar por pequeña que sea. También por eso las abrí con los versos del entrañable Pere Casaldàliga que marcaban aquel hilo conductor: «guerrillero del mundo, de la Iglesia y de mí mismo».

Y por eso quisiera cerrarlas ahora con la interpelación que nos dirigió una figura señera del pasado siglo, ya que, en el mismo año en que las concluyo, se está celebrando el cincuentenario de su muerte:

*«Si los cristianos se decidieran, millones y millones de voces se sumarían en este mundo al grito de un puñado de solitarios que, sin fe ni ley, gritan hoy por todas partes y sin cesar en favor de los niños y los hombres (sufrientes)»*

— Albert Camus.

Merci, Albert, «mon semblable, mon frère»...