

Jesús y el Evangelio

José M^a. Castillo sj

Contenido:

1. El acontecimiento central: Jesús y el evangelio
 1. Significado de la palabra "evangelio"
 - a) Significado original
 - b) En el Nuevo Testamento
 - c) Su sentido profundo
 2. Origen y formación de los cuatro evangelios
 - a) Los autores
 - b) Formación de los evangelios
 - c) El género literario
 - d) La cuestión sinóptica
 3. Los evangelios como narración: la praxis de Jesús narrada por las comunidades cristianas
2. El proyecto de Jesús
 1. El mensaje del Reino en la predicación de Jesús
 2. Significado del reino de Dios para nosotros
 3. La tarea de Jesús
 1. Lo primero que hizo Jesús
 2. Una comunidad, ¿para qué?
 3. La condición de admisión en la comunidad
 4. El programa de vida
 5. La actitud básica en la comunidad
 6. La comunidad como alternativa
 7. La denuncia
 4. La personalidad de Jesús
 1. Hombre libre
 - a) Jesús y la ley
 - b) Jesús y la familia
 - c) Jesús y el templo
 - d) Jesús y el sacerdocio
 - e) Conclusión
 2. Cercano a los marginados
 - a) Marginados propiamente tales
 - b) Los pobres y otras gentes
 - c) Teología de los marginados
 3. Fiel al Padre
 4. La personalidad de Jesús
 5. La muerte de Jesús
 1. Jesús anuncia su muerte
 2. Por qué lo mataron
 - a) El fracaso de Jesús
 - b) El enfrentamiento con los dirigentes
 - c) La razón de la condena
 3. Significado teológico
 - a) El profeta mártir
 - b) El plan divino de salvación
 - c) La muerte expiatoria

4. El camino de Dios
6. La resurrección de Jesús
 1. El hecho de la resurrección
 - a) Un hecho incuestionable
 - b) El sepulcro vacío
 - c) Las apariciones a los discípulos
 - d) ¿Un hecho histórico?
 2. Significado para la comunidad cristiana
 3. La victoria sobre la muerte
 - a) Nuevo horizonte para la vida
 - b) Cómo será la resurrección
 - c) Cuándo tendrá lugar la resurrección
7. Nuestra fe en Jesucristo
 1. El problema
 2. El origen de nuestra fe en Jesucristo
 3. Para entender la afirmación de la fe
 4. ¿Qué se puede decir sobre este asunto?
8. El Dios de Jesucristo
 1. El Dios que se revela en Jesús
 2. El Dios-Padre
 3. El Dios-Espíritu
 - a) El Espíritu profético
 - b) El Espíritu y la Iglesia
 - c) El Espíritu de Dios, Espíritu del hombre
 - d) El defensor de los cristianos
 4. La experiencia trinitaria
 5. El Dios desconcertante.

Presentación

Este folleto, editado en Paraguay, con permiso del autor, es una selección de varios capítulos de su libro "Teología para comunidades". De él se han seleccionado los capítulos 6 a 12. Se trata de una edición sencilla y económica, en la que hemos suprimido las citas a pie de página y hemos corregido un poco el lenguaje español para adaptarlo a nuestra realidad. Cambiamos sólo algunas palabras aisladas, el tiempo de los verbos ("ustedes" en lugar de "vosotros...") y algunos pequeños giros gramaticales.

Los que quieran conocer el texto original, con todo su aparato crítico de notas, así como los demás capítulos, pueden conseguirlo en Ediciones Paulinas de España.

Agradecemos a José M^a Castillo por la generosidad de su servicio y la lealtad de su amistad. Y deseamos a los lectores que esta sencilla publicación les sea útil para conocer un poco más a Jesús, amarlo y seguirlo.

1

EL ACONTECIMIENTO CENTRAL: JESUS Y EL EVANGELIO

En su carta a los Gálatas, dice el apóstol Pablo: "Cuando se cumplió el plazo envió Dios a su hijo, nacido de mujer, sometido a la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la ley, para que recibiéramos la condición de hijos" (Gál 4, 4-5). Con estas palabras Pablo quiere decir que hubo un momento, el momento decisivo, en el que Dios envió a su propio hijo al mundo, nacido como uno de tantos, "nacido de mujer, sometido a la ley", para realizar la liberación definitiva. Esta liberación se expresa diciendo: "para rescatar a los que estaban sometidos a la ley". La sumisión a la ley era, según el mismo Pablo, una auténtica esclavitud (Gál 4,1-3). Y de esa esclavitud es de lo que vino a liberarnos el mismo hijo de Dios. El proyecto de Dios sigue adelante y alcanza su plenitud. En el Antiguo Testamento, Dios inició su obra de liberación sacando a su pueblo de Egipto. Cuando llega la "plenitud de los tiempos", Dios realiza la liberación definitiva, rescatando al hombre del sometimiento a la ley religiosa y haciéndole hijo suyo.

Pero hay una diferencia fundamental entre el antiguo y el nuevo actuar de Dios: en el Antiguo Testamento, Dios actúa a través de mediadores (Abrahán, Moisés, los profetas...); cuando llega la "plenitud de los tiempos", Dios interviene directamente, porque es el hijo mismo de Dios el que se hace presente en medio de la humanidad. Como dice la carta a los Hebreos, "en múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por medio de los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por su hijo" (Heb 1,1-2). Por lo tanto, con la venida de Jesús al mundo, se inaugura una etapa enteramente nueva para la humanidad. Esta se caracteriza por dos cosas: primero, porque es una etapa de liberación total, segundo, porque en esta etapa actúa Dios directamente en la persona y en la obra de Jesús.

Por eso, Jesús y el evangelio constituyen el acontecimiento central en la historia de la salvación. Digo Jesús y el evangelio porque la persona y la obra de Jesús han llegado hasta nosotros a través del evangelio. De ahí la importancia de estudiar detenidamente lo que representa el evangelio y su significación para nosotros.

1. Significado de la palabra "evangelio"

a) Significado original

La palabra "evangelio" viene del griego euaggélion. Y significa literalmente "buen anuncio", "buena noticia". Más concretamente euaggélion significa, en la literatura griega antigua: a) la recompensa que recibe el mensajero que trae una buena noticia, concretamente la noticia de una victoria; b) el mensaje mismo que trae el portador de buenas noticias; c) la noticia que se refiere a las actuaciones del emperador, su nacimiento, su advenimiento al trono, sus discursos, etc. En este caso la palabra tiene un sentido religioso, ya que el culto al emperador tenía ese sentido. Y era lo mismo que anunciar una nueva era, en la que la paz, el bienestar y la felicidad se iban a imponer, de acuerdo con las creencias de aquel tiempo. Este sentido de la palabra euaggélion tiene especial importancia para comprender su significado profundo en el Nuevo Testamento, como vamos a ver enseguida.

b) En el Nuevo Testamento

En los evangelios se presenta el euaggélion como la "buena noticia" que se les da a los pobres (Mt 11,5; Lc 7,22;4,18). Se trata de la gran noticia que anuncia el Antiguo Testamento: Dios, por fin, va a reinar y va a imponer su voluntad (Sal 40,10; 68,12; 96,2ss; Is 52,7;61,1). Este "evangelio" se hace presente en el mundo mediante la persona y la obra de Jesús (Mc 8,35; 10,29), de tal manera que todo el actuar de Jesús es "buena noticia" (Mc 1,11-14). Esta "buena noticia" se refiere al Reino que Jesús predica (Mt 4,23; 9,35) y se expresa, sobre todo, en la enseñanza de Jesús a sus discípulos (Mt 4,23; 9,35; 24,14) y en la pasión del propio Jesús (Mt 26,13).

En la enseñanza de San Pablo, el "evangelio" es un término central. Y se refiere a la "buena noticia" según la cual Dios, por medio de la muerte y la resurrección de Jesús, ha realizado la salvación del mundo (Rom 1,1ss; 1Cor 15,1ss). Este "evangelio" tiene tal fuerza, que donde es predicado (ver 2Cor 11,7; Gál 1,11; 1Cor 9,14) es una palabra eficaz, que crea la fe (Rom 1,16s; Flp 1,27), obra la liberación y la salvación (Rom 1,16s; 1Cor 15,2), revela la justicia de Dios (Rom 1,17) y colma la esperanza de los hombres (Col 1,5.23). Pablo habla, a veces, de "su evangelio" (Rom 16,25; 2Cor 4,3), pero se trata en realidad del mismo evangelio que se predica en Jerusalén (Gál 1,6-9; 2Cor 10,13-16), que anuncia a todos los hombres que han sido liberados de la ley religiosa (Gál 1,16; 2,7-8; Rom 1,15). Por lo tanto, el evangelio es la fuerza salvadora y liberadora de Dios puesta en acción en favor de los hombres.

c) Su sentido profundo

Ya he dicho que, en los evangelios, el euaggélion es la "buena noticia" para los pobres. Ahora bien, la noticia verdaderamente buena que se les puede dar a los pobres es que van a dejar de serlo. El "evangelio", por lo tanto, anuncia la nueva sociedad que Jesús vino a instaurar y de la que trataré en el capítulo siguiente. De esta manera, el "evangelio" se nos muestra no sólo como una esperanza para la otra vida, sino además como una realidad que se tiene que hacer presente en este mundo, en las situaciones de esta vida y en la sociedad actual.

Por otra parte, para comprender lo que significó la palabra "evangelio" entre los primeros cristianos, hay que tener en cuenta el sentido religioso que tenía esa palabra en el culto al emperador. Para las gentes del imperio, el "evangelio" era "buena noticia", porque expresaba una nueva era de paz y bienestar a causa de la nueva política que iba a llevar a cabo el emperador. Pero de sobra sabemos que en aquella política prosperaban las clases dirigentes, mientras que los pobres y marginados tenían que contentarse con su miseria. Por eso, la réplica al "evangelio" del César era el "evangelio" de Jesús, la "buena noticia" para los pobres y pecadores de este mundo, para los "no violentos" (lo contrario de los milites gloriosi), para los que sufren y lloran (no a los que se dedican a los placeres palaciegos), para los que "tienen hambre y sed de justicia" (no deseos de venganza y de revancha), para los que "trabajan por la paz" (no a los que hacen la guerra y ponen en eso su gloria).

Como se ha dicho muy bien, "Dios" había sido secuestrado por los ricos, por los guerreros, por los emperadores, por los verdugos "legales" tanto del sanedrín como del pretorio. Y con esa confiscación de "Dios", los dirigentes de todas

aquellas sociedades estaban seguros de la obediencia y sumisión de las masas, dominadas por la idea del dominio absoluto de "Dios" a través del emperador. Pues bien, Jesús tuvo la audacia de rescatar a Dios de manos de sus secuestradores y de devolvérselo al pueblo, a los pobres, a los que no guerrear, a los que sufren persecución por ser buenas personas, a los que no pueden gozar de los placeres exquisitos de sus amos. De esta manera se comprende lo que significa el "evangelio" en su sentido más profundo, desconcertante y hasta subversivo. El "evangelio" es la "buena noticia" de la salvación y liberación que Dios ha realizado por medio de Jesús el Mesías. Este evangelio es "buena noticia" para todos los despreciados de la tierra, porque anuncia, no sólo el reino futuro en la otra vida, sino además la nueva sociedad que Dios quiere establecer en este mundo, la sociedad en que los despreciados van a dejar de serlo.

2. Origen y formación de los cuatro evangelios

a) Los autores

A partir del siglo II, la palabra "evangelio" se empezó a utilizar para designar a los cuatro libros del Nuevo Testamento que tratan de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Por eso ahora hablamos no sólo del "evangelio", sino además de los cuatro "evangelios".

Estos cuatro evangelios se atribuyen a otros tantos autores: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Mateo es el publicano al que llamó Jesús (Mt 9,9) y que formaba parte de los doce (Mt 10,3). Escribió su evangelio seguramente en Palestina, para los cristianos convertidos del judaísmo.

Marcos, llamado Juan Marcos, fue un discípulo de la comunidad de Jerusalén (Hch 12,12), que acompañó a Pablo en su apostolado (Hch 12,25; 13,5.13; Flp 24; 2Tim 4,11) y también a Bernabé (Hch 15,37.39), del que era primo (Col 4,10); finalmente acompañó también a Pedro (1Pe 5,13). Escribió su evangelio, según una antigua tradición, en Roma.

Lucas nació probablemente en Antioquía, y fue médico (Col 4,14), de origen pagano (ver Col 4,10-14), compañero de Pablo en su segundo (Hch 16,10ss) y tercer viaje (Hch 20,5ss) y durante su prisión en Roma (Hch 27,1ss; 2Tim 4,11). Parece que escribió su evangelio después de Mateo y Marcos.

Finalmente, el cuarto evangelio se atribuye a Juan el apóstol (Mt 10,3), uno de los hijos de Zebedeo (Mt 4,21 par), del que se cree que tuvo una especial amistad con Pedro (Jn 13,23s; 18,15; 20,3-10; 21,20-23), cosa que aparece confirmada por Lucas (Lc 22,8; Hch 3,1-4.11; 4,13.19; 8,14). Este es el discípulo que escribió el cuarto evangelio (Jn 21,24), que fue uno de los más particularmente estimados por Jesús (Mc 5,37; 9,2; 14,33).

b) Formación de los evangelios

Los cuatro autores indicados no se mencionan nunca ellos mismos en la obra que se les atribuye. Eso quiere decir que el autor primero y fundamental de cada evangelio no fue una persona determinada. El autor es, más bien, la comunidad o las comunidades a las que iban dirigidos esos evangelios. En efecto, fue en las primeras comunidades cristianas donde se conservaron los recuerdos, las palabras y los hechos de Jesús. Esos recuerdos se transmitieron de memoria de unos a otros, en forma de frases y narraciones cortas. De tal manera que en eso consistieron los materiales que luego cada autor concreto utilizó y organizó de acuerdo con su visión personal de las cosas y con su propio estilo literario. Pero aquí es de suma importancia insistir en que el autor primero y fundamental de los evangelios es la comunidad primitiva, o mejor el conjunto de las primeras comunidades de creyentes que ha habido en el mundo. Aquellos creyentes conservaron en su memoria los recuerdos del Señor, seleccionaron aquellos materiales, se fijaron en unos más que en otros, pusieron su acento en determinadas palabras o determinados hechos de Jesús y transmitieron para las generaciones futuras el contenido del "evangelio" o la "buena noticia" para los hombres de todos los tiempos.

Este procedimiento no nos debe llamar la atención. Nosotros hemos nacido en la cultura del papel escrito y la imprenta. Por eso nos extraña que los materiales de un libro entero se conserven de memoria en un grupo de personas. En tiempos antiguos las cosas funcionaban de otra manera. Antes de que el arte de la escritura se generalizara, la memorización era la única forma de conservar una frase o un texto. Y este método primitivo demostró ser muy consistente. Entre los maestros judíos de la antigüedad, se observa que la práctica generalidad de los acontecimientos importantes se aprendían en forma de dichos o de textos que se imprimían en la memoria de suerte que llegaban a saberse de corrido.

Este fue el procedimiento en virtud del cual llegaron a formarse nuestros evangelios. En cada comunidad se conservaron los recuerdos del Señor de una manera distinta. Unas comunidades insistieron más en unos puntos, otras en otros. Y es lo que, ante todo, explica las diferencias entre los evangelios.

c) El género literario

Como obra literaria constituyen los evangelios un género nuevo y particular que no se identifica con ninguno de los conocidos hasta la época. No se trata de simples biografías, como las que se usaban en la época helenística, pues su interés principal no está en describir la historia externa del héroe y mucho menos su vida interior o su carácter. Tampoco pueden clasificarse como meros libros de memorias, para mantener vivo el recuerdo de un gran personaje, conservando dichos y

anécdotas de su vida, ni como historias de milagros destinadas a glorificar a un milagrero. No pretenden tampoco suscitar entusiasmo por la doctrina de un gran filósofo, ni admiración por la virtud de un gran hombre, sino despertar la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios (Mc 1,1), para llevar a un compromiso personal con él y a un cambio de vida (Mt 7,24-27; Lc 6,47-49), hecho posible por la salvación que él trae.

d) La cuestión sinóptica

Para comprender mejor todo el problema de la formación de los evangelios, ayudará tener en cuenta lo que se llama la "cuestión sinóptica". A los tres primeros evangelios, Mateo, Marcos y Lucas, se les llama "evangelios sinópticos". La palabra "sinóptico" viene del griego *synopsis*, que significa "perspectiva común". Y se puede decir de esos tres evangelios que son "sinópticos" porque cuentan la vida y la actividad de Jesús de una manera bastante semejante y además porque, en muchas frases y pasajes enteros, coinciden curiosamente hasta el punto de que, con frecuencia, utilizan las mismas expresiones y las mismas palabras. Comparados con el evangelio de Juan, los tres sinópticos ofrecen un estilo muy similar; están ausentes las largas discusiones (cosa que aparece con frecuencia en Juan), mientras se encuentran dichos separados, tajantes; los discursos son breves o compuestos de dichos cortos e independientes y abundan las parábolas. Además los tres ofrecen el mismo esquema al presentar la actividad de Jesús: aparición de Juan Bautista, bautismo y tentaciones, actividad en Galilea, viaje a Jerusalén, pasión y resurrección. A veces la coincidencia es incluso verbal, por ejemplo en Mc 8,34-36 y par; 9,1 y par; 10,13-15 y par, etc.

Aunque en otras ocasiones el paralelismo se da entre dos de ellos, mientras que el tercero omite o cambia tal o cual pasaje; por ejemplo: Mt 4,18-21 con Mt 1,16-19; Mc 1,21-25 con Lc 4,31-35; Mt 23,37-39 con Lc 13,34-35; Mt 20,24-28 con Mc 10,41-45, diferente de Lc 22,24-27; Mc 12,38-40 con Lc 20,46-47, diferente de Mt 23,6-13.

La consecuencia obvia, que se desprende de todo esto, es que existe una dependencia mutua de los tres sinópticos. Pero entonces la pregunta lógica es: ¿quién copió a quién? Y por consiguiente, ¿cuál de ellos tres es el más antiguo y original, del que quizá los otros dependen? La polémica sobre este asunto ha sido larga y todavía sigue en pie en muchas cuestiones. Por eso aquí me voy a limitar a exponer los resultados que se suelen considerar más seguros.

Parece bastante claro que el evangelio más antiguo es el de Marcos, y que Mateo y Lucas lo utilizaron. De hecho, casi todo el material de Mc fue recogido y elaborado por Mt o por Lc. Sólo pequeños trozos de Mc no fueron recogidos por los otros (concretamente Mc 3,20-21; 4,26-29; 7,31-37; 8,22-26; 9,49; 14,51).

Además del material que encontraron en Mc, poseen Mt y Lc considerable cantidad de material común, ausente en Mc. Se supone que ambos lo tomaron de una fuente escrita anterior, que suele designarse con la letra Q (inicial de la palabra alemana *Quelle*, que significa "fuente"). Pero resulta que esa fuente Q no se ha conservado independiente por sí misma, por lo que es muy difícil precisar su contenido exacto.

Además se tiene el convencimiento de que la llamada fuente Q no fue necesariamente el primer documento escrito acerca de la vida de Jesús. Debieron existir otros escritos, entre los años treinta al cincuenta, que circularon entre los cristianos. El mismo Mc parece que depende de alguno de esos hipotéticos escritos.

Aparte del material procedente de la fuente Q, queda una quinta parte de Mt y más de un tercio de Lc que representan material exclusivo de estos dos evangelistas. No existe acuerdo acerca de su origen. En general, los autores se niegan a admitir otras fuentes escritas, aunque eso tampoco se puede demostrar con seguridad.

Muchos detalles de la cuestión sinóptica son prácticamente insolubles; pero, a pesar de eso, la figura de Jesús y su mensaje nacieron de esos tres evangelios con una claridad indiscutible.

3. Los evangelios como narración:

la praxis de Jesús narrada por las comunidades cristianas

Queda por explicar una cuestión importante. A pesar de la profunda semejanza que existe entre los tres evangelios sinópticos, es evidente que también hay entre ellos divergencias muy importantes. Estas divergencias son considerablemente mayores con el evangelio de Juan. Ahora bien, a la vista de esas diferencias, resulta obligado preguntarse: ¿Por qué existen tales diferencias?

Hay algo que está muy claro: cada evangelio, en su forma actual, fue redactado por un autor diferente. Y eso explica, al menos en parte, las diferencias que existen entre los distintos evangelios.

Pero con esa explicación no basta. Porque ya he dicho que también hay, entre los evangelios, profundas semejanzas. Y entonces la cuestión está en saber por qué en unas cosas hay semejanzas y por qué en otras existen tales diferencias.

La explicación de todo esto hay que buscarla en otro hecho. Ya he dicho cómo se formaron los evangelios. De acuerdo con lo que he explicado, sabemos que el verdadero autor de cada evangelio fue la comunidad cristiana. Ahora bien, esto ¿qué quiere decir? Quiere decir lo siguiente: cada comunidad tuvo una experiencia determinada del acontecimiento de Jesús el Mesías. Obviamente esta experiencia no pudo ser la misma en todos los casos. Cada comunidad tuvo su propia experiencia de fe en Jesús. Y es esa experiencia de fe lo que ha quedado recogido y plasmado en cada evangelio. Por eso se explican las diferencias que hay entre los evangelios. Porque responden a experiencias de fe distintas. En cuanto a las

semejanzas, ya se ha dicho que tienen una explicación comprensible: los evangelios, concretamente los sinópticos, dependen de fuentes en común, en el sentido que ya he expuesto.

Por consiguiente, se puede decir que los evangelios son, en definitiva, la expresión de las experiencias de diversas comunidades, concretamente su experiencia de Jesús. En ese sentido se puede decir que son la praxis de Jesús narrada por diferentes comunidades cristianas.

Ahora bien, esto quiere decir dos cosas, ambas de suma importancia. La primera es que lo decisivo para los cristianos es la praxis de Jesús, o sea lo que Jesús hizo y vivió. Eso es lo determinante, lo definitivo para un creyente. Las comunidades en las que se elaboraron los evangelios comprendieron que los cristianos tienen que vivir en conformidad y de acuerdo con lo que fue la praxis de Jesús, su estilo de vida, su compromiso, su actuación, su forma de actuar y de expresarse. Y comprendieron también que todo lo demás interesa en tanto en cuanto está de acuerdo con la praxis de Jesús.

Esto tiene más importancia de lo que parece a primera vista. Por una razón que se comprende enseguida. Seguramente cuando se escribieron los evangelios ya circulaban entre los cristianos otros escritos, otras teorías, que pretendían adaptar el cristianismo a la sociedad, a las costumbres y a las instituciones de la época. Por ejemplo, Pablo aceptaba la esclavitud (1Cor 7,20-24; Flm 13,16; Ef 6,5-8), el poder y el dominio de las autoridades romanas (Rom 13,1-7), la estructura de la "casa" con lo que suponía de sometimiento de todos a la autoridad total del padre y patriarca (1Cor 16; Hch 16,15.33; 18,8; ver Ef 5,21-6,9). Pues bien, todo eso no parece estar muy de acuerdo con la praxis de Jesús, con su vida y sus enseñanzas. Por lo tanto, todo eso debe ser leído desde el "evangelio" e interpretado de acuerdo con el "evangelio" y no al revés. El "evangelio" es la norma fundamental para el cristiano.

La segunda cosa que todo esto nos enseña es que, cuando leemos los evangelios, lo que interesa no es tanto saber cómo podemos compaginar unos relatos con otros, sino comprender la experiencia de fe que se refleja en cada uno de ellos. Los evangelios no son biografías de Jesús, sino relatos en los que recogen las experiencias de fe que vivieron las primeras comunidades cristianas. Y son esas experiencias diversas de la fe en el único Jesús las que deben marcar y determinar nuestra actual experiencia de la fe en Jesucristo.

2

EL PROYECTO DE JESUS

Es evidente para todos nosotros que la sociedad en que vivimos, a pesar de sus logros y de sus muchas ventajas, es una sociedad que no nos gusta, desde muchos puntos de vista. En ese sentido, el malestar, que se percibe por todas partes, es una cosa que salta a la vista de todo el mundo. De ahí la aspiración de tantas personas, que desean, de una manera o de otra, una nueva sociedad. Una sociedad más humana, más fraterna, más solidaria; una sociedad, en definitiva, más digna del hombre.

Ahora bien, habida cuenta de este estado de cosas, mi pregunta es la siguiente: ¿Qué incidencia tiene hoy el cristianismo en esta sociedad? Quiero decir, ¿se puede asegurar que el cristianismo y los cristianos somos un agente de cambio fundamental para transformar la sociedad en que vivimos? ¿Es el cristianismo, por consiguiente, una fuerza revolucionaria que tiende eficazmente a transformar las condiciones injustas que se dan en nuestro mundo y en nuestra sociedad?

A mí me parece que esta pregunta es no sólo importante, sino sobre todo enteramente esencial en este momento. Por una razón que se comprende enseguida: hoy no basta hablar de la verdad (en abstracto) de una cosa; lo que interesa, ante todo y sobre todo, es la significatividad de esa cosa: qué significado tiene esto para el hombre, para nosotros, para cada persona en concreto. Ahora bien, hay significatividad donde hay eficacia. Quiero decir, una cosa puede ser muy verdadera, pero si no sirve para nada, no interesa. Sencillamente porque es algo que no tiene un significado concreto y práctico.

Pues bien, a la luz de esta sencilla reflexión, vuelve mi pregunta de antes: ¿Qué incidencia tiene el cristianismo hoy en la sociedad? O dicho de manera más sencilla: ¿Para qué sirve el cristianismo en nuestro tiempo y en nuestra sociedad?

Al intentar responder a esta pregunta, no hay más remedio que reconocer un hecho que salta a la vista: la moralidad, tanto privada como pública, no es más alta en los países cristianos que en los que no lo son. Es verdad que hay aspectos de la moralidad en los que parece que sí hay diferencia, por ejemplo en la estabilidad de la familia o en ciertos aspectos que se refieren a la sexualidad. Pero también es cierto que existen otros sectores de la vida en los que la moralidad es más baja, en muchos países profundamente marcados por el cristianismo, que en otros pueblos que no son cristianos, por ejemplo en ciertos sectores de la ética como son la práctica de la justicia, el sentido de la responsabilidad en el trabajo o, en general, los deberes cívicos a distintos niveles. En este sentido, pienso que sería interesante hacer un estudio sociológico comparativo entre la sociedad de un país católico y la sociedad japonesa, por poner un ejemplo concreto. Y pienso que los ejemplos, en

esta líneas, se podrían multiplicar sin especial esfuerzo. Con lo cual se vuelve a plantear la misma pregunta de antes: ¿Para qué sirve el cristianismo en nuestro tiempo y en nuestra sociedad?

Si no me equivoco, todo esto nos lleva espontáneamente a pensar, o al menos a sospechar, que quizá existe un fallo muy profundo en nuestra manera de entender y vivir el mensaje de Jesús de Nazaret. Es decir, yo creo que todo esto nos obliga a preguntarnos si no será que hemos equivocado el camino en puntos muy esenciales del mensaje cristiano. O dicho de otra manera, todo esto nos obliga a preguntarnos en qué consiste la cuestión esencial que el mensaje de Jesús plantea a los hombres de nuestro tiempo, concretamente a cada uno de nosotros en este momento.

1. El mensaje del Reino en la predicación de Jesús

Hoy está fuera de duda que el centro mismo de la predicación y del mensaje de Jesús está en su enseñanza sobre el reino de Dios. El evangelio de Marcos lo ha resumido muy bien con estas palabras programáticas: "Cuando detuvieron a Juan (el Bautista), Jesús se fue a Galilea a pregonar de parte de Dios la buena noticia. Decía: Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Conviértanse y crean la buena noticia" (Mc 1,14-15). En estas palabras hay dos cosas muy claras: por una parte, que el mensaje esencial de Jesús era su predicación sobre el Reino; por otra parte, que esa predicación sobre el Reino es la "buena noticia", el evangelio que Jesús tenía que proclamar. Por consiguiente, queda claro que el centro mismo del evangelio es la predicación sobre el reinado de Dios.

Pero ¿qué quería decir Jesús cuando hablaba del reino de Dios?

Empecemos por una observación sobre el término. Como ha probado muy bien el profesor Joachim Jeremias, consta con seguridad que, para el oriental la palabra *malkut* tenía un significado distinto al de la palabra "reino" para el occidental. Porque en el Antiguo Testamento sólo muy escasas veces designa *malkut* un reino en sentido local, un territorio. Sino que designa casi siempre el poder de gobernar, la autoridad, el poderío de un rey. Pero no se entiende nunca *malkut* en sentido abstracto, sino siempre como algo que se está realizando. Por consiguiente, el reino de Dios no es un concepto espacial ni un concepto estático, sino un concepto dinámico. Designa la soberanía real de Dios ejerciéndose de hecho. De ahí que la traducción más adecuada no es la palabra "reino", sino más concretamente "reinado" de Dios.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene, en la predicación de Jesús, este reinado de Dios? Una cosa es clara: decir que Dios va a reinar es lo mismo que decir que se va a imponer el designio de Dios, la voluntad de Dios, lo que Dios efectivamente quiere. Porque eso es lo característico del rey, según el concepto antiguo de la realeza: el soberano es el que manda, el que por eso impone su voluntad. Pero ¿en qué consiste eso más en concreto?

Para responder a esta cuestión hay que tener en cuenta que Jesús predicó su mensaje a un pueblo que vivía de las ideas y de las tradiciones del Antiguo Testamento. Por consiguiente, hay que echar mano de aquellas ideas y de aquellas tradiciones para comprender lo que Jesús quería decir. Ahora bien, según las ideas del Antiguo Testamento, existía en Israel una profunda corriente de pensamiento según la cual se deseaba la venida de un rey que por fin iba a implantar en la tierra el ideal de la verdadera justicia (Sal 44,72; Is 11,3-5; 32,1-3.15.18). Porque para los israelitas eso era lo característico del rey: el que establece e implanta la justicia en el mundo, tal como se describe en el retrato del rey ideal en los salmos 45 y 72.

En consecuencia, el significado del rey estaba determinado, para los israelitas, entre otras cosas, por el sentido que la justicia tenía para ellos. Pero ¿de qué justicia se trataba? Aquí es decisivo destacar que no se trataba de la justicia en el sentido del derecho romano: dar a cada uno lo suyo, emitir un juicio imparcial. La justicia del rey, según las concepciones de Israel desde los tiempos más antiguos, consistía en defender eficazmente al que por sí mismo no puede defenderse. De ahí que la justicia consistiera, para Israel, en la protección que el rey prestaba -o debía prestar- a los desvalidos, a los débiles y a los pobres, a las viudas y a los huérfanos. En este sentido, el testimonio más claro es el que nos suministra el salmo 72:

"Dios mío, confía tu juicio al rey,
tu justicia al hijo de reyes:
para que rija a tu pueblo con justicia,
a tus humildes con rectitud.
Que los montes traigan paz para tu pueblo
y los collados justicia;
que él defienda a los humildes del pueblo,
socorra a los hijos del pobre
y quebrante al explotador...,
porque él libraré al pobre que pide auxilio,
al afligido que no tiene protector,
él se apiadaré del pobre y del indigente,
y salvaré la vida de los pobres;

él vengará sus vidas de la violencia,
su sangre será preciosa ante sus ojos"
(Sal 72, 1-4.12-14).

En este texto impresionante se ve el sentido que tenía, para los israelitas, la idea de la justicia. Y la idea también del rey, que era quien tenía por misión implantar en la tierra semejante justicia. Por eso, cuando Jesús dice en su predicación que ya llega el reinado de Dios, lo que en realidad quería decir es que, por fin, se va a implantar la situación anhelada por todos los descontentos de la tierra; la situación en la que va a realizarse efectivamente la justicia, es decir, la protección y la ayuda para todo el que por sí mismo no puede valerse, para todos los desheredados de la tierra, para los pobres, los oprimidos, los débiles, los marginados y los indefensos. Por eso se comprende que, en la predicación de Jesús, el Reino es para los pobres (Lc 6,20), para los niños (Mc 10,14), para los pequeños (Mt 5,19), en general para todos los que la sociedad margina y desestima.

En el fondo, ¿qué es lo que nos viene a decir todo esto? Está claro que aquí se describe lo que podríamos llamar el ideal de una nueva sociedad. Una sociedad digna del hombre, en la que finalmente se implanta la fraternidad, la igualdad y la solidaridad entre todos. Y una sociedad, además, en la que si alguien es privilegiado y favorecido, ése es precisamente el débil y el marginado, el que por sí mismo no puede defenderse.

De ahí que el reino de Dios, tal como Jesús lo presenta, representa la transformación más radical de valores que jamás se haya podido anunciar. Porque es la negación y el cambio, desde sus cimientos, del sistema social establecido. Este sistema, como sabemos de sobra, se basa en la competitividad, la lucha del más fuerte contra el más débil y la dominación del poderoso sobre el que o tiene poder.

Frente a eso, Jesús proclama que Dios es padre de todos por igual. Y si es padre, eso quiere decir obviamente que todos somos hermanos. Y si hermanos, por consiguiente iguales y solidarios los unos de los otros. Además, en toda familia bien nacida, si a alguien se privilegia, es precisamente al menos favorecido, al despreciado y al indefenso. He ahí el ideal de lo que representa el reinado de Dios en la predicación de Jesús.

Por supuesto, este ideal no se reduce a un mero proyecto de justicia social. Porque va mucho más lejos que todo eso, ya que solamente alcanzará su estadio definitivo en la plenitud de la vida, en el más allá, cuando Dios sea todo en todas las cosas. Además, el reinado de Dios supone y exige conversión, cambio de mentalidad y de actitudes (Mc 1,15 par), adhesión incondicional al mensaje de Jesús (Mc 4,3-20 par) y, en ese sentido, interioridad. Pero aquí, es fundamental comprender, de una vez por todas, que ni el estadio último del Reino ni la interioridad que eso exige deben ser justificantes para mantener en este mundo situaciones de injusticia en el sentido que sea. Todo lo contrario, el estadio definitivo del Reino será solamente la consumación de la nueva sociedad que antes he descrito sumariamente y que se tiene que prefigurar en este mundo y en esta tierra, en las condiciones de nuestra sociedad actual.

Ahora bien, de todo lo dicho se siguen algunas consecuencias fundamentales. Y la primera de ellas es que el reinado de Dios, en la predicación de Jesús, no se refería en modo alguno a la idea nacionalista que tenían los israelitas tan metida en sus sentimientos patrióticos, sobre todo los grupos más fanatizados, zelotas y sicarios.

Jesús fue tajante a este respecto. Jamás, en su predicación, dio pie para que el reino de Dios se interpretase en ese sentido nacionalista. Es más, sabemos que Jesús defraudó y hasta irritó positivamente a los fanáticos nacionalistas, como consta expresamente por el pasaje que cuenta el evangelio de Lucas cuando Jesús predicó en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,14-30). Y, en general, sus enseñanzas en el sermón del monte, cuando habló del amor a los enemigos (Mt 5,38-48), eran doctrinas que contradecían frontalmente a los planteamientos de los revolucionarios de aquel tiempo.

Decididamente, los planteamientos de Jesús no van por el camino de ningún nacionalista político, ni tampoco por la vía de las alianzas con el poder de este mundo. Por eso el reinado de Dios no se identifica con ninguna situación socio-política determinada: ni con el ideal del Sacro Romano Imperio en la Edad Media, ni con los modernos proyectos de nacional-catolicismo (casos de Polonia, Irlanda y la España del régimen de Franco), que han perdurado hasta nuestros días.

De ahí que el reinado de Dios (segunda consecuencia), tampoco consiste en una situación que se vaya a implantar por la fuerza de las armas o el poderío de los ejércitos. Ni el reino de Dios consiste en una especie de golpe militar, que por la fuerza haga que las cosas cambien. Todo eso está en el extremo contrario del mensaje de Jesús.

Por otra parte (y ésta es la tercera consecuencia), el reinado de Dios tal como lo presenta Jesús no era, ni podía ser, el resultado de aplicar y vivir al pie de la letra la ley religiosa de Israel. Este ideal de la ley estaba muy vivo en ciertos sectores del pueblo judío en tiempos de Jesús. A eso se reducía, en definitiva, la aspiración de los fariseos. Pero también Jesús defrauda las aspiraciones de su tiempo y de su pueblo a ese respecto.

En el mismo sentido hay que decir (cuarta consecuencia) que el reinado de Dios no es tampoco el resultado de una práctica fiel y observante de las obras religiosas: el culto, la piedad, los sacrificios. Jesús tampoco se refiere a eso en su predicación. Con lo cual defraudó también las ideas y aspiraciones de muchos hombres de su pueblo y de su tiempo: sacerdotes, saduceos, quizá algunos grupos de esenios.

Y todo esto, en última instancia, es así porque el reinado de Dios, como dije antes, es la buena noticia, concretamente la buena noticia para los pobres, los que sufren, los perseguidos y los marginados. Pero es claro que la única

"buena noticia" que se les puede dar a tales gentes es que van a dejar de ser pobres, van a dejar de sufrir y van a salir de su situación desesperada. He ahí la significación profunda del reinado de Dios en la predicación de Jesús y en su sentido histórico y concreto para nosotros.

Por último, me parece importante destacar que, a partir de todo lo que he dicho, se comprende por qué el reino de Dios es algo contra lo que usa la violencia, como dice el propio Jesús (Mt 11,12; Lc 16,16). Es decir, el reino de Dios es algo que tiene que soportar el enfrentamiento y la contradicción. ¿Por qué? Muy sencillo, todos los que disfrutan y se ven privilegiados en la sociedad presente es evidente que no quieren esa otra sociedad. Por eso la predicación del reinado de Dios es una cosa que no se puede realizar impunemente. Porque predicar el reinado es predicar el cambio radical de la situación que vivimos. Y es, por eso, amenazar directamente contra este orden de cosas. Jesús anunció las persecuciones, las cárceles y la misma muerte a sus discípulos (Mt 10,16-33 par). Y tenía que ser así. Porque el reino de Dios, que es la promesa mejor que se puede hacer al mundo, es también, y por eso mismo, la amenaza más radical para el presente orden constituido.

2. Significado del reino de Dios para nosotros

Se trata ahora de deducir algunas conclusiones de todo lo dicho hasta el momento. Y la primera de esas conclusiones es que el mensaje y el proyecto de Jesús, de acuerdo con todo lo que se ha dicho, no se puede reducir ni a una moral individualista ni a la sola religiosidad. Digo esto porque, si no me equivoco, en la práctica, a eso es a lo que se viene a reducir, al menos en buena medida, la acción y la presencia de las Iglesias cristianas, concretamente la Iglesia católica, en la actualidad. En efecto, yo creo que las Iglesias han dejado de ser profundo revulsivo social, en el sentido indicado, y se han reducido prácticamente a ser organizaciones de servicios religiosos puestos a disposición del público. Pero está claro que sólo a base de servicios religiosos no se transforma la sociedad.

En este sentido, no sólo la experiencia, sino además la predicación de Jesús son un argumento definitivo. Jamás se dice en el evangelio que a base de servicios religiosos se va a conseguir que Dios reine efectivamente en el mundo. Es más, a mí me parece que los servicios religiosos, siendo por supuesto necesarios, pueden, sin embargo, entrañar un peligro. El peligro de que las Iglesias, al ver que la gente acude a los templos, se sientan satisfechas y se lleguen a imaginar que así cumplen con su misión en el mundo y en la sociedad. Si no me equivoco, esto ocurre con bastante frecuencia en los ambientes cercanos a las distintas Iglesias. Nuestras liturgias, nuestros sacramentos, nuestras celebraciones nos fascinan y nos entretienen, nos dan la impresión de que la vida cristiana marcha y funciona pasablemente bien, cuando en realidad estamos como ciegos para ver lo lejos que andamos del correcto camino trazado por Jesús de Nazaret. He aquí la primera conclusión que cabe deducir del mensaje del reino de Dios.

La segunda conclusión es también importante. Y se puede formular diciendo que el reinado de Dios tampoco consiste en la sola práctica de la caridad, tal como se suele entender corrientemente. En efecto, la práctica de la caridad, tal como se presenta en buena parte de las predicaciones eclesásticas, se reduce a mantener unas buenas relaciones interpersonales y a la ayuda al prójimo por medio de la beneficencia. Por supuesto, tanto las relaciones interpersonales como la beneficencia son cosas importantes y que debemos tomar muy en serio en nuestra vida. Pero mediante unas buenas relaciones interpersonales y mediante la práctica de la beneficencia es seguro que no se cambia la sociedad en que vivimos. Es más, aquí vuelvo a decir lo de antes: las buenas relaciones interpersonales y la práctica de la beneficencia nos pueden fácilmente engañar, porque nos pueden hacer la ilusión de que las cosas van como tienen que ir, cuando en realidad de lo que se trata es de cambiar la sociedad que tenemos. Decididamente, las exigencias del Reino no se satisfacen mediante la sola práctica de la caridad, en el sentido indicado. Hay que ir hasta la solidaridad, la igualdad verdadera, la fraternidad incondicional, en un sistema de convivencia que haga todo eso realmente posible y viable.

Por otra parte -y ésta es la tercera conclusión-, todo esto que vengo diciendo nos indica claramente que el proyecto del reino de Dios es una utopía, en el sentido más estricto de esa palabra. Utopía, en efecto, según la etimología del término, es lo que no tiene lugar. Pero lo que ocurre es que la ideología del sistema da un paso más y va más lejos al enjuiciar a todo proyecto utópico. Porque, para el sistema establecido, la utopía es no sólo lo que no tiene lugar, sino además lo que es imposible, lo irreal, lo puramente imaginario. De esta manera el sistema descalifica lo que le molesta y lo reduce a la nada y a lo que no puede ser. Sin embargo, de esa manera de pensar hay que decir que es también ideológica, es decir, generadora de falsa conciencia, porque nos presenta las cosas como realmente no son. Quiero decir: la utopía se puede concebir de otra manera muy distinta, ya que se puede entender como la anticipación del futuro, de un futuro mejor, un futuro verdaderamente justo y digno del hombre. Y eso justamente es lo que pasa con el proyecto del Reino que he descrito sumariamente.

Para ayudar a comprender lo que acabo de decir, voy a poner un ejemplo. Todos sabemos las condiciones en que tenían que vivir los trabajadores en Europa cuando la gran revolución industrial, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. A aquellos hombres y mujeres les hacían trabajar hasta dieciséis o dieciocho horas diarias, con unos jornales de miseria, en pésimas condiciones sanitarias y sin seguros de ninguna clase. Pues bien, si a aquellas gentes les dicen que iba a llegar el día en que iban a tener una jornada laboral de ocho horas con el sábado y domingo pagados sin trabajar, que iban a

tener además unas vacaciones anuales de un mes también pagado, que iban a tener seguro de enfermedad y de vejez, y que hasta si se quedaban sin trabajo les seguirían pagando un sueldo suficiente para no morirse de hambre, es evidente que aquellos trabajadores hubieran dicho que todo eso era una utopía formidable. Y sin embargo, esa utopía es ya una realidad en Europa, no obstante las muchas limitaciones que aún tiene el derecho laboral.

Pues de la misma manera se puede afirmar, con todo derecho, que el proyecto del reino de Dios es una utopía. Es decir, se trata de un proyecto que anticipa un futuro mejor. El proyecto de Jesús es posible. Es realizable. Lo que pasa es que no se nos va a dar por arte de magia o como resultado de un prodigio que Dios realiza sin nuestra colaboración. El proyecto del Reino se hará realidad en la medida en que los cristianos tengan fe en que ese proyecto es realizable. Y sobre todo, en la medida en que los creyentes nos pongamos a realizarlo. Aunque cueste sudor y sangre, como ha ocurrido con las reivindicaciones sociales que han logrado los trabajadores a lo largo de la historia del movimiento obrero.

Pero aquí debo hacer todavía una observación importante. El proyecto del reino de Dios será siempre utopía, es decir, será siempre algo no plenamente realizado en la historia. Porque ese proyecto apunta a una meta tan perfecta que será siempre algo irrealizado en la condición histórica del hombre. Siempre nos acercamos a él y siempre será algo plenamente inalcanzado. Porque en su realización total, es un proyecto metahistórico. Siempre habrá hombres que se acerquen a él, que lo vayan logrando más plenamente, pero de tal manera que siempre estarán lejos de su realización total. Por eso he dicho antes que el proyecto del reino de Dios será siempre utopía.

Por lo demás, se comprende perfectamente lo que voy a decir al exponer la cuarta conclusión. Esta conclusión se refiere a que el proyecto del Reino no se puede implantar a nivel de toda la sociedad. Por una razón muy sencilla: el proyecto del reino de Dios no se puede implantar por la fuerza de la imposición colectiva. El proyecto de Reino tiene que venir mediante la conversión de los corazones y de las conciencias. Es decir, el reinado de Dios se hará realidad en la medida en que haya hombres y mujeres que cambien radicalmente su propia mentalidad, su escala de valores, su apreciación práctica y concreta por el dinero, el poder y el prestigio. Ahora bien, eso no se va a dar a nivel de toda la población, es decir, a nivel de toda la sociedad. A no ser que pretendamos caer en el totalitarismo y en la represión.

En este sentido se comprende fácilmente en qué consiste la alternativa que representa el proyecto del reino de Dios con relación a los sistemas establecidos. Quiero decir lo siguiente: la libertad y la igualdad son términos dialécticos. Si se privilegia uno, se excluye el otro, cuando ambos se pretenden imponer a nivel de toda la sociedad. Y así ocurre que en los países del Este europeo se impuso una determinada igualdad, pero fue a base de reprimir la libertad. Mientras que en los pueblos de Occidente se privilegia la libertad, pero es a base de terribles desigualdades. Y a eso no hay más alternativa que el proyecto de aquellos que, con plena libertad, se proponen establecer entre ellos mismos la más plena igualdad. De lo contrario, no tenemos más salida que la represión y el totalitarismo. Pero es claro que eso sería el atentado más brutal y más directo contra el proyecto de Jesús. En este sentido tienen razón los que piensan que las utopías pueden desembocar fácilmente en el totalitarismo. El ejemplo de los regímenes comunistas ha sido elocuente en nuestro siglo a este respecto. Pero aquí debe quedar bien claro que el proyecto de Jesús va por otro camino y tiene un sentido muy distinto. ¿En qué consiste ese camino? De ello trataremos en el capítulo siguiente.

3

LA TAREA DE JESUS

Al final del capítulo anterior ha quedado pendiente una pregunta fundamental: ¿Cómo es realmente posible llevar a efecto la nueva sociedad que Jesús anuncia en su proyecto, el proyecto del reinado de Dios? Ya he dicho que eso no es posible si se pretende implantar a nivel de toda la sociedad. Porque eso sería lo mismo que caer en el totalitarismo y en la represión. Hacer que toda la sociedad viva el ideal utópico del Reino no sería posible sino a base de la imposición colectiva. Y eso no sería ya el reino de Dios, sino la dictadura de los hombres. Por eso, la pregunta que aquí nos planteamos equivale a lo siguiente: ¿Qué hizo Jesús para que el reinado de Dios no fuera sólo un ideal predicado, sino además una realidad divina?

Nos planteamos así cuál fue la tarea de Jesús. Es decir, no nos interesa solamente lo que Jesús dijo, sino además lo que él hizo. Ahora bien, desde esta perspectiva, lo primero que salta a la vista es la sorprendente originalidad de Jesús. En aquel tiempo había diversas respuestas a la cuestión de cómo acercarse a Dios: los saduceos (clero y gente de la clase social alta) se dedicaban al culto y a las obras de la religión; los fariseos ponían todo su empeño en la fiel observancia de la ley religiosa; los esenios se entregaban a la ascesis y a la piedad individual; los zelotas, por último, practicaban la revolución violenta, porque sólo de esa manera creían que se podía remediar la situación.

Pues bien, Jesús no echó por ninguno de esos caminos. El, en efecto, no fue un sacerdote dedicado al culto del templo y a las obras religiosas. Tampoco fue un fariseo moralista que predicaba la observancia de la ley religiosa. Menos

aún se entregó a una vida ascética en la soledad del desierto o en la comunidad de Qumrán. Y, por último, tampoco fue un revolucionario violento y nacionalista, es decir, un zelota o un sicario. Como se ha dicho muy bien, Jesús salta por encima de todos los esquemas, tanto de la derecha como de la izquierda, de una forma provocadora; está más cerca de Dios que los sacerdotes y más libre ante el mundo que los ascetas, es más moral que los moralistas y más revolucionario que los revolucionarios; ha venido a cumplir la voluntad de Dios, norma suprema e inmediata. Y ¿cuál es la voluntad de Dios? Para Jesús la respuesta es bien clara: el bien de los hombres.

Pero ¿cómo se procura, en concreto, este bien del hombre? La respuesta está en lo que fue la tarea fundamental de Jesús.

1. Lo primero que hizo Jesús

Leyendo los evangelios, enseguida se comprende un hecho que en ellos está muy claro: lo primero que hizo Jesús, en cuanto empezó su ministerio apostólico, fue reunir una comunidad, es decir, un grupo de personas que iban siempre con él y vivían como él. Así aparece claramente, tanto en los evangelios sinópticos (Mt 4,18-25; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11), como en el evangelio de Juan (Jn 1,35-51). Por eso se comprende la extraordinaria frecuencia con que la palabra "discípulo" (mzetés) aparece en los cuatro evangelios: 73 veces en Mateo; 46 en Marcos; 37 en Lucas y 70 en Juan. Concretamente, por lo que se refiere a Marcos, tenemos el siguiente dato estadístico: de los 671 versículos que cuenta el escrito de su evangelio, 489 (el 76 por 100 del escrito) relatan palabras y hechos de Jesús en que los discípulos están presentes. Y se debe tener en cuenta que siempre que se habla de los discípulos, en realidad de lo que se está hablando es de la comunidad que Jesús reunió en torno a sí. Se puede, por tanto, concluir que el hecho de la comunidad de discípulos que Jesús reunió constituye un dato de importancia decisiva para la inteligencia del evangelio.

Esta comunidad de discípulos, tal como aparece en los evangelios, era un grupo relativamente amplio. Es decir, no se limitaba sólo a "los doce". Así consta expresamente en Mt 8,21 y 27,57. Lo mismo en Mc 4,10 y 10,32. Es más, se puede afirmar que fue un grupo numeroso: setenta y dos de ellos fueron enviados por Jesús a una misión especial (Lc 10,1.17); en otras ocasiones se habla de un grupo abundante (Lc 6,17; 19,37; Jn 6,60), muchos de los cuales se echaron atrás y dejaron de seguir a Jesús (Jn 6,66). En el grupo había varones, como Leví, el hijo de Alfeo (Mc 2,14); José, apellidado Barsabá, y Matías (He 1,23); también había mujeres (Lc 8,1-2; Mc 15,40-41), seguramente viudas, ya que disponían de su bienes.

En repetidas ocasiones, los evangelios distinguen netamente al grupo de la gente en general (Mt 9,10; 14,22; Mc 2,15; 3,9; 5,31; 6,45; 8,34; 9,14; 10,46). Se trataba, por tanto, de un bloque de personas, diferenciadas del resto de la población, con unos vínculos que les unían muy estrechamente, como enseguida vamos a ver. Se puede, por consiguiente, hablar de una comunidad. Como sabemos, Jesús escogió a doce de entre los miembros de esta comunidad (Mt 10,1-2; 11,1; 20,17; 26,20; Mc 3,14-16; 4,10; 6,6; 9,35; 10,32; Lc 6,13; 8,1; 9,1; 18,31; Jn 6,67-71; 20,24). A estos doce discípulos les confió una misión y unos poderes especiales (Mt 10,7; Mc 1,22-37; 2,10; 11,28-29.33). A ellos les comunicó el Espíritu (He 2,1ss), que el resucitado les había prometido (Lc 24,49; He 1,5.8), para que fueran "testigos" de Jesús en todo el mundo (He 1,8). De hecho, estos "doce" desempeñaron una función de primera importancia en la constitución de la Iglesia (cf. 1Cor 15,5; Ap 21,14).

Pero conviene hacer una advertencia, que a veces no se tiene en cuenta cuando se habla de la comunidad de discípulos que Jesús organizó. Los "doce", además de la función histórica que desempeñaron en la organización y estructuración de la Iglesia, tenían evidentemente una dimensión simbólica: ellos representaban a las "doce tribus" de Israel (Mt 19,28; Ap 21,14-20), es decir, simbolizaban la plenitud del nuevo pueblo de Dios. Dicho más claramente, de la misma manera que el pueblo de Israel había sido como la posteridad, la expansión y la multiplicación de los doce hijos de Jacob, así la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, no era otra cosa que la posteridad y el desarrollo de los doce apóstoles.

De lo dicho se sigue una conclusión: la intención fundamental de Jesús fue constituir una comunidad. Dentro de esta comunidad los doce desempeñaron una misión particular. Pero debe quedar muy claro que lo primordial y básico en la Iglesia es la comunidad toda entera. Los doce no son anteriores y exteriores a la comunidad, sino que surgen dentro de ella y al servicio de ella. La tarea principal de Jesús fue, por tanto, formar una comunidad de discípulos.

2. Una comunidad, ¿para qué?

La incorporación a esta comunidad no es presentada por los evangelios como algo necesario para obtener la salvación eterna. Es decir, la función del grupo cristiano o comunidad no consiste en asegurar la salvación para la otra vida. Esto se ve claramente en el pasaje del joven rico (Mt 19,16-29 par). A la pregunta del joven, "¿Qué tengo que hacer para conseguir la vida eterna?" (Mt 19,16 par), Jesús contesta: "Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos" (Mt 19,17). La respuesta, por lo tanto, no se refiere a la necesidad de entrar a formar parte de la comunidad para obtener la salvación eterna; esa salvación es fruto de la observancia de los mandamientos. En definitiva, lo que Jesús le quiere decir al joven es esto: tú eres judío; y según tu religión judía, lo que hay que hacer para salvarse es observar los mandamientos. Pues bien, haz eso y conseguirás la salvación eterna. Hasta ahora, Jesús no le ha dicho nada de entrar en la comunidad. Eso vendrá después, cuando el muchacho diga que quiere algo más. Entonces es cuando Jesús le habla del "seguimiento" (Mt

19,21 par). Por consiguiente, la entrada en la comunidad no es para conseguir la vida eterna, sino para otra cosa, de la que hablaremos enseguida.

La misma conclusión se deduce del relato en que aquel letrado planteó la pregunta: "¿Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna? (Lc 10,25). La respuesta de Jesús es exactamente paralela a la que dio al joven rico: "¿Qué está escrito en la ley... Haz eso y tendrás la vida" (Lc 10,26-28). Y más claramente aún se advierte este mismo planteamiento - aunque desde otro punto de vista- en el juicio final, el juicio de las naciones (Mt, 25,31-46). La cuestión decisiva, que en aquel momento se va a plantear, no se refiere ni a la fe ni a la pertenencia a la comunidad de Jesús. Es decir, lo que va a decidir el destino definitivo de unos y de otros es el comportamiento del hombre con el hombre, especialmente con el pobre, con el que sufre y con el perseguido (Mt 25,35-36.42-43), lo cual, de alguna manera, ya existía en el judaísmo y en religiones extrabíblicas, concretamente en Egipto.

Por lo demás, este planteamiento no contradice la afirmación de Jesús, según la cual él renegará ante el Padre de aquellos de sus discípulos que le hayan negado en vida (Mt 10,32-33); como tampoco contradice la sentencia de condenación que sobrevendrá a quienes se hayan negado a creer (Mc 16,16). Evidentemente, en estos dos casos se trata de hombres cuya situación religiosa está esencialmente condicionada por la oferta exigente de la fe y por la resistencia consiente ante el don de Dios. En tal situación, la condena es el resultado inevitable del rechazo deliberado que el hombre adopta ante Dios mismo.

El concilio Vaticano II se sitúa en esta misma línea de pensamiento. Porque, en definitiva, lo que decide el destino último del hombre es la aceptación o el rechazo, según la propia conciencia, de la gracia salvadora de Dios. Y eso se puede dar tanto dentro como fuera de la Iglesia.

Ahora bien, supuesto todo lo que acabo de explicar, se plantea una pregunta: Si el fin de la comunidad no es asegurar la salvación para la otra vida -puesto que eso depende, en última instancia, de la fidelidad del hombre a su propia conciencia y de acuerdo con la exigencia de Dios tal como se le manifiesta a él-, entonces, ¿qué pretendió Jesús al formar la comunidad que constituyó en torno a sí? ¿A qué se orientó, por tanto, la tarea de Jesús? Para responder a estas preguntas voy a explicar tres puntos que me parecen decisivos en todo este asunto: 1) la condición de admisión en la comunidad; 2) el programa de vida y acción que se le plantea al grupo; 3) la actitud básica y fundamental que debe reinar en la comunidad.

3. La condición de admisión en la comunidad

Está claro en los relatos evangélicos que la condición indispensable, absolutamente necesaria, para entrar a formar parte del grupo o comunidad es la renuncia al dinero y, en general, a todo lo que se tiene. Así, en efecto, plantea Jesús el ingreso en el grupo desde el primer momento, cuando empieza a reunir discípulos en torno a sí: Pedro y Andrés "dejaron inmediatamente las redes y lo siguieron" (Mt 4,20 par); los hijos de Zebedeo "dejaron inmediatamente la barca y a su padre y lo siguieron" (Mt 4,22 par). Al letrado que le pidió entrar en el grupo, Jesús le respondió: "Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero este hombre no tiene dónde reclinar la cabeza" (Mt 8,19-20 par). Mateo dejó al momento su negocio de impuestos y lo siguió (Mt 9,9 par). Y conviene observar que en todos estos casos lo que realmente ocurrió es que aquellos hombres abandonaron efectivamente todo lo que poseían. Así lo reconoció Pedro más tarde, en nombre de los demás: "Nosotros ya lo hemos dejado todo y te hemos seguido" (Mt 19,27 par). El acento no se pone en el desprendimiento afectivo, sino en el despojo efectivo. Aquellos hombres, efectivamente, se quedaron sin nada.

La misma exigencia inicial de despojo total vuelve a aparecer cuando Jesús envía a los discípulos a misionar, tanto en el caso de los doce (Mt 10,5) como cuando mandó a un grupo más numeroso, los setenta y dos (Lc 10). Las palabras de Jesús son tajantes: "No busquen oro, ni plata, ni moneda para llevarla en la faja, ni tampoco alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón" (Mt 10,9-10), "no lleven bolsa, ni alforja, ni sandalias" (Lc 10,4).

Pero sin duda alguna donde aparece con más evidencia esta condición indispensable de admisión en la comunidad es en el caso del joven rico: el primer paso que se le exige para seguir a Jesús y entrar en el grupo es vender todo lo que tiene y dárselo a los pobres (Mt 19,21). Aquí conviene notar que esta exigencia de renunciar a todo es condición necesaria no para heredar la vida eterna, sino para entrar en el reino de Dios, que es lo que Jesús dice cuando afirma: "Más fácil es que entre un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios" (Mt 19,24). O sea, es imposible que un rico, uno que sirve al dinero (Mt 6,24), entre en la comunidad.

Este ideal de pobreza no consistía en el solo hecho de la renuncia por la renuncia, como un valor ascético aceptable por sí mismo. Consistía más bien en el ideal de compartir lo que se tiene con los que no tienen, sean o no sean del grupo. Por lo demás, sabemos que en la comunidad de Jesús había bolsa común (Jn 12,6). Como también sabemos que Jesús educó a los discípulos en esta nueva mentalidad. Así se advierte claramente en el relato de la multiplicación de los panes (Mc 6,30-46 par). La reacción, humanamente lógica, de los discípulos ante una masa enorme de gente hambrienta es mandar a todo aquel gentío que se vayan a comprar para comer (Mc 6,36). Es decir, se trata, como es natural, del dinero como medio de subsistencia. Frente a eso, lo que Jesús propone es: "denles ustedes de comer" (Mc 6,37). O sea, compartir con ellos lo poco que se tiene. Y a partir de ahí, mediante ese gesto, se produjo el milagro de la abundancia, hasta saciarse todos y sobrar en exceso (Mc 6,42-44). El mismo hecho se vuelve a repetir poco después (Mc 8,1-10; Mt 15,32-39).

En resumen, la condición indispensable de admisión en el grupo cristiano es la renuncia al dinero y a toda atadura humana. Porque la comunidad de Jesús se construye sobre la base del compartir. Sólo a partir de esta base se puede construir la comunidad cristiana. En ella el proyecto de compartir tiene que sustituir al proyecto humano de poseer. Por consiguiente, Jesús quiere una sociedad nueva y distinta, asentada sobre otras bases. De ello hablaremos más adelante.

4. El programa de vida

Jesús presenta al grupo cristiano un programa de vida y acción. Se trata de las bienaventuranzas (Mt 5,3-12; Lc 6,20-26). Tanto Mateo como Lucas sitúan esta proclamación programática de Jesús, dirigida a los discípulos (Mt 5,1; Lc 6,20), en contextos muy significativos: Mateo inmediatamente después de la convocación de los primeros seguidores (Mt 4,18-25) y en el comienzo del gran discurso de proclamación del reino de Dios (Mt 5,7); Lucas a continuación de la elección de los doce (Lc 6,12-16) y cuando Jesús se reúne con otro buen número de discípulos (Lc 6,17). Se trata, por tanto, del programa básico que Jesús presenta a la comunidad.

Ahora bien, lo primero que aparece en este programa es que Jesús promete a sus discípulos la felicidad. Una felicidad que no proviene de los valores que el mundo considera necesarios para ser feliz, sino exactamente de todo lo contrario. Por consiguiente, el programa del grupo cristiano comporta una transmutación de valores. La tarea de Jesús se encamina, ante todo y sobre todo, a rehacer al hombre, devolviéndole la dicha y la paz.

Más adelante tendremos ocasión de analizar detenidamente el contenido de las bienaventuranzas. De momento, como resumen sintético, podemos decir lo siguiente: el programa de vida que Jesús propone a su comunidad consiste, ante todo, en elegir ser pobres (primera bienaventuranza: Mt 5,3; Lc 6,20), para tener de verdad solamente a Dios por rey. Se trata de la condición de admisión en el grupo cristiano. Jesús acepta entre los suyos solamente a quienes no reconocen como absolutos ni al poder, ni al dinero, ni al prestigio, sino únicamente a Dios.

De este planteamiento de base se siguen tres consecuencias: en primer lugar, los que sufren van a dejar de sufrir (segunda bienaventuranza: Mt 5,4; Lc 6,21); en segundo lugar, los sometidos van a salir de su situación humillante y humillada (tercera bienaventuranza: Mt 5,5); en tercer lugar, los que tienen hambre y sed de justicia van a ser saciados (cuarta bienaventuranza: Mt 5,6). Estas promesas de Jesús expresan la abundancia mesiánica, que colma las aspiraciones del hombre hasta rebosar.

Las tres bienaventuranzas siguientes exponen las razones profundas de esta situación desconcertante. Ante todo, lo que se dice en la quinta bienaventuranza: "Dichosos los que prestan ayuda, porque éstos van a recibir ayuda" (Mt 5,7). En la comunidad de Jesús a nadie le va a faltar nada, porque todo va a estar a disposición de todos. Y más en el fondo, la causa que aduce la sexta bienaventuranza: en la comunidad todos serán personas de un corazón limpio (Mt 5,8), es decir, gente sin mala intención, sin ideas torcidas, incapaces de traicionar. Por eso tales personas "van a ver a Dios". Esta expresión -que es netamente cultural- quiere decir que los miembros de la comunidad van a ser personas que existen para servir a los demás.

En la séptima bienaventuranza, Jesús elogia a los miembros de la comunidad porque van a trabajar por la paz (Mt, 5,9). La comunidad cristiana va a ser una fuente de reconciliación y de armonía entre los hombres, de tal manera que así se va a instaurar un orden nuevo, no basado en la represión y la competitividad, sino en la igualdad y en la aceptación incondicional del otro. Aquí se trata de la actividad del grupo en la sociedad ambiente, no sólo a nivel interpersonal (reconciliar a los individuos entre sí), sino además en el ámbito de lo social y político, que tan fuertemente condiciona la convivencia humana.

Finalmente, la última bienaventuranza elogia a los que "viven perseguidos por su fidelidad" (Mt 5,10). La razón de esta persecución está en que el orden presente (el "mundo") no tolera de ninguna manera el programa de vida y acción que la comunidad vive. Ponerse a practicar el programa de la comunidad de Jesús es una cosa que no se puede hacer impunemente. El sistema establecido se siente amenazado por unas personas que comunitariamente no aceptan el dinero, el poder y el prestigio como bases de la organización social.

5. La actitud básica en la comunidad

En la comunidad de Jesús se exige una actitud fundamental: el servicio. Concretamente, el servicio a los demás. La afirmación de Jesús en este sentido es tajante: "Sepan que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen. No será así entre ustedes. Al contrario, el que quiera subir, sea servidor de ustedes; y el que quiera ser el primero, sea esclavo de ustedes. Igual que este hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y dar su vida en rescate por todos" (Mt 20,25-28 par).

El tema del servicio aparece aquí en un contexto doblemente polémico: el servicio de Jesús y de sus discípulos se opone a una doble dominación, la política y la religiosa. Es decir, se trata no sólo de rechazar el estilo y la forma de dominación política, sino también la ambición y el autoritarismo de los líderes religiosos. Porque en realidad ambas cosas se daban en el sistema político-religioso del pueblo judío.

En contraste con lo que pasaba en la sociedad ambiente, y en contraste también con lo que sigue pasando en nuestros días, Jesús no tolera que nadie se imponga a nadie en la comunidad. Todo lo contrario, en el Reino que predica Jesús es condición ponerse el último: "Les aseguro que si no cambian y no se hacen como estos niños, no entrarán en el reino de Dios; o sea, cualquiera que se haga tan poca cosa como este niño, éste es el más grande en el reino de Dios" (Mt 18,3-5 par). En la sociedad judía del tiempo de Jesús, el niño es el ser que no cuenta, el que no tiene ninguna importancia, de tal manera que se les ponía a la altura de los sordomudos y los idiotas. Por lo tanto, Jesús afirma que en la comunidad los primeros tienen que ser los más despreciados, los que no sirven para nada.

Por consiguiente, en la comunidad de Jesús no puede haber ni ambición ni deseo de poder o dominación. Por eso Jesús prohíbe a los suyos la utilización de títulos honoríficos. Y así, "padre", "abad", "papá" (es la misma palabra en tres lenguas distintas) están prohibidos en Mt 23,9; "maestro", prohibido en Mt 23,8; "doctor", en Mt 23,10; "señor", y lógicamente también "monseñor", en Lc 22,25; "excelencia" y "eminencia" no cuadran con Mt 20,26-27; 23,11; Mc 9,35; 10,43-44; Lc 22,25; Jn 15,13-15. Por el contrario, en la comunidad, dice Jesús, "todos son hermanos" (Mt 23,9) y "el más grande de ustedes será servidor de ustedes" (Mt 23,11). De ahí que en el grupo cristiano tiene que reinar la más absoluta igualdad, hasta el punto que ni siquiera Jesús se comporta como "Señor" (Jn 13,13) y llama a los discípulos "amigos" (Lc 12,4; Jn 15,15) y "hermanos" (Mt 28,10; Jn 20,17). Se trata de la igualdad absoluta, de la que luego Pablo va a hablar en términos elocuentes (1Cor 3,21-23; Rom 14,7-9; Gál 3,27; Col 3,11).

6. La comunidad como alternativa

Resumiendo lo que se ha dicho hasta aquí, resulta lo siguiente: el grupo o comunidad que forma Jesús no está pensado primordialmente para asegurar la salvación de las almas en la otra vida, puesto que eso se puede conseguir, y de hecho se consigue, también fuera de la comunidad. Tampoco la comunidad se organizó para santificar a las almas, mediante la conversión individual e interior de los corazones. La conversión de los individuos fue ya el resultado de la predicación de Juan Bautista (Mc 1,5). Pero tal conversión no fue suficiente. Por eso hizo falta la venida de otro "más fuerte" (Mc 1,7).

Este otro "más fuerte" fue Jesús. Más fuerte no sólo porque era superior a todo lo que hizo y dijo el Bautista. En efecto, Jesús no se limitó a convertir a los individuos, sino que desde el primer momento se dedicó a formar un grupo de discípulos a los que, cada vez más y más, dirigió su atención y su mensaje. En el grupo se vivió el despojo total de los bienes, se compartió lo que cada uno tenía, se procuró a toda costa que nadie se impusiera a los demás, se convivió con Jesús, con su estilo y su forma de comportarse ante los ricos y ante los pobres, ante los dominadores y los dominados, ante la religión establecida y ante los poderes públicos.

¿Qué pretendió Jesús con todo esto? Sencillamente, ofrecer una alternativa al modelo de convivencia y de sociedad en que vivimos. Frente a la convivencia y a la sociedad basadas en el tener, el poder y el subir, Jesús ofrece la alternativa de la comunidad cristiana, basada en el compartir, el servicio y la solidaridad. Por supuesto, la pequeña comunidad cristiana no puede ser una alternativa al conjunto de la sociedad en cuanto tal. Porque para eso hace falta la mediación política. Pero la comunidad cristiana tiene que ser una alternativa válida a los principios y valores sobre los que se asienta la sociedad y el sistema vigente. A partir de los principios y valores que propugna la comunidad cristiana, se debe organizar la actuación política de los cristianos.

Por consiguiente, queda claro que la tarea fundamental de Jesús consistió en la formación de la comunidad. Esto quiere decir, obviamente, que Jesús vio claramente, desde el primer momento, que lo más urgente para la implantación del reino de Dios es la existencia de la comunidad cristiana. Ni las prácticas religiosas por sí solas, ni la observancia de la ley por sí sola, ni la ascesis individual por sí sola, ni tampoco la revolución violenta por sí sola son instrumentos adecuados para la implantación del reinado de Dios. Sólo cuando los hombres se ponen a hacer comunidad, reproduciendo el modelo de la comunidad de Jesús, se puede decir que estamos construyendo el reino de Dios. He aquí lo que debe constituir la tarea fundamental de todo cristiano.

7. La denuncia

La tarea de Jesús no se redujo solamente a formar el grupo cristiano, la nueva comunidad de salvación. Su actividad fue mucho más lejos. El sabía perfectamente que el enemigo número uno de su proyecto, el proyecto del reino de Dios, es el sistema establecido sobre el dinero, el poder y el prestigio. Y sabía también que los dirigentes del sistema son, y tienen que ser, los más encarnizados enemigos de su proyecto y de su comunidad. Por todo ello, los enfrentamientos entre Jesús y los dirigentes no tardaron en venir, es decir, se produjeron apenas Jesús empezó a predicar y a poner en acción su proyecto. De ello nos ha dejado buena muestra el evangelio de Marcos: los conflictos empiezan casi desde el primer momento (Mc 2,1-12.13-17.23-28; 3,1-6; 8,11-12 par).

Pero interesa ver todo esto más de cerca. Es verdad que todos tenemos una cierta idea de los ataques de Jesús contra los judíos, contra los fariseos y contra los sacerdotes. Pero seguramente nunca nos hemos parado a reflexionar seriamente sobre este asunto. Por eso interesa hacer aquí una enumeración de las cosas que dijo Jesús contra los dirigentes.

La lista de ataques y hasta de insultos resulta impresionante: Jesús los llama asesinos (Mc 12,1-12) y les dice que Dios les ha quitado el Reino (Mt 21,33-46); compara a los dirigentes con unos niños insensatos e inconsecuentes (Mt 11,16-19; Lc 7,31-35); les dice que son una "raza de víboras" y malas personas (Mt 12,34); los llama "gente perversa e idólatra" (Mt 12,39); les echa en cara constantemente que son unos hipócritas (Mt 6,1-6.16-18; 15,7; 23,13.15.23.25.29; Lc 13,15) y que su levadura es la hipocresía (Lc 12,2); los llama ciegos y guías de ciegos (Mt 15,14; 23,16.19.24); les dice que son unos necios (Mt 23,17) y unos "sepulcros blanqueados" (Mt 23,27) o "tumbas sin señal" (Lc 11,44), insensatos llenos de robos y maldades (Lc 11,39-41) y que además son incorregibles (Mt 19,8), que el culto que practican es inútil (Mt 15,8-9); asegura que los publicanos y las prostitutas son mejores que los dirigentes (Mt 21,31-32), que pasan por alto la justicia y el amor de Dios (Lc 11,42); a los juristas les echa en cara que abruman a la gente con cargas insoportables, mientras ellos ni las rozan con el dedo (Lc 11,46); y denuncia que han guardado la llave del saber engañando al pueblo (Lc 11,52); pone en ridículo a los fariseos y su piedad (Lc 18,9-14), lo mismo que ridiculiza al clero, que queda por debajo de un hereje samaritano (Lc 10,30-37); desacredita a los letrados ante el pueblo, echándoles en cara que "se comen los bienes de las viudas con pretexto de largos rezos" (Lc 20,45-47); denuncia que los saduceos no entienden las Escrituras (Mc 12,24); amenaza a los ricos, a los satisfechos y a los que ríen (Lc 6,24-26).

En el evangelio de Juan, los enfrentamientos entre Jesús y los dirigentes judíos se repiten constantemente. Es verdad que Juan no especifica, como lo hacen los sinópticos, a qué grupos dirigentes se dirige Jesús en sus repetidos ataques. Pero hay que tener presente que cuando Jesús habla de los "judíos", se refiere a los dirigentes, a no ser que el contexto indique otra cosa. Pues bien, a esos dirigentes les dice Jesús que ni escuchan a Dios ni observan su mensaje (Jn 5,38); les echa en cara que sólo buscan honores y no llevan dentro el amor de Dios (Jn 5,41-44); los llama idólatras, lo que ellos interpretan como si les llamara hijos de mala madre (Jn 8,41); les dice que no conocen a Dios (Jn 8,54-55) y los califica de ladrones y bandidos (Jn 10,8).

Es claro que si todas estas cosas no estuvieran en los evangelios, nos resultaría casi imposible creerlas. Nadie se imagina a Jesús hablando de esta manera, porque la imagen que de él nos ha ofrecido la predicación y la literatura religiosa es completamente distinta. Sin embargo, ahí están los testimonios de los cuatro evangelios, para decirnos hasta qué punto la imagen usual de Jesús, como una persona dulce y bonachona, es completamente falsa. Por otra parte, es evidente que si quitamos de los evangelios todo lo que se refiere a los enfrentamientos de Jesús con los dirigentes, mutilamos esencialmente lo que el mensaje del Nuevo Testamento nos quiere transmitir. Y lo que nos quiere transmitir es muy claro: que Jesús fue el más radical de todos los profetas, porque no transigió con la injusticia y la opresión que las clases dirigentes ejercían sobre el pueblo, falseando de esa manera el significado de la religión.

4

LA PERSONALIDAD DE JESUS

Para comprender a fondo el mensaje de Jesús no basta conocer lo que él dijo y lo que él hizo. Además de eso, es necesario saber quién fue Jesús de Nazaret. Es decir, se trata de comprender no sólo sus palabras y sus obras, sino especialmente su personalidad. Es verdad que el misterio profundo que se encierra en la persona de Jesús será objeto de estudio en el capítulo 7. Pero también es cierto que ese misterio no será debidamente entendido sino a partir de lo que vamos a estudiar en el presente capítulo.

Muchas personas tienen una determinada imagen de Jesús, la imagen que mejor encaja con sus inclinaciones personales y con la propia manera de ver la vida. Por eso unos se imaginan a Jesús como una especie de ser celestial y divino, que poco tiene que ver con lo que es un hombre de carne y hueso. Mientras que otros, por el contrario, se figuran a Jesús como si hubiera sido un revolucionario socio-político o un anarquista subversivo, que pretendió luchar contra la dominación romana en Palestina. Evidentemente, Jesús no pudo ser ambas cosas. Lo cual quiere decir que por un lado o por otro se falsea la imagen de Jesús. Pero lo más grave, en este asunto, no es que se falsifique la imagen de Jesús. Lo más importante es que esa imagen falsificada determina de manera decisiva la espiritualidad de las personas y su propia comprensión fundamental del cristianismo. Por eso hay quienes sólo piensan en el dulce Jesús del sagrario, que les consuela en su intimidad y les mantiene alejados de las preocupaciones del mundo. Mientras que en el extremo opuesto están los que sólo tienen en su cabeza al Cristo luchador y violento que golpeaba con su látigo a los comerciantes del templo. He ahí dos espiritualidades diametralmente opuestas, basadas en dos cristologías también diametralmente contrarias.

Por otra parte, esta diversidad de imágenes de Jesús nos da idea de un hecho: la figura de Jesús, precisamente por su extraordinaria riqueza, se presta a toda clase de imaginaciones y hasta de manipulaciones. De ahí la necesidad que tenemos de estudiar a fondo quién y cómo fue Jesús de Nazaret. Es verdad que, a tantos años de distancia, nadie podrá decir, con absoluta objetividad, que él posee la imagen exacta de Jesús. Pero también es cierto que, analizando los evangelios, en ellos se pueden descubrir, con suficiente claridad, los rasgos más característicos de la personalidad de Jesús. Ahora bien, yo creo que esos rasgos son fundamentalmente tres: en primer lugar, su libertad; en segundo lugar, su cercanía a los marginados, y en tercer lugar, su fidelidad al Padre del cielo. El análisis de estos tres puntos será el contenido del presente capítulo.

1. Hombre libre

En el capítulo 5 vamos a estudiar detenidamente por qué mataron a Jesús. Pero ya desde ahora hay que decir algo que es enteramente fundamental: con relativa frecuencia, los cristianos tenemos el peligro de dar una respuesta demasiado simplista a la pregunta de por qué mataron a Jesús. Lo mataron -se suele decir a veces- porque tenía que morir, ya que ése era el designio y la voluntad del Padre del cielo. A mí me parece que eso es una respuesta demasiado simplista, porque aquello tuvo una historia y en aquella historia hubo unas razones, unos hechos, unas causas y unas consecuencias. Para decirlo brevemente: a Jesús lo mataron porque él se portó de tal manera, habló y actuó de tal forma, que en realidad terminó como tenía que terminar una persona que actuaba como actuó Jesús en aquella sociedad. Quiero decir, el comportamiento de Jesús fue de tal manera provocativo, desde el punto de vista de la libertad, que aquello terminó como tenía que terminar en aquel pueblo y en aquella cultura.

Es posible que a más de uno le parezca demasiado fuerte este juicio. Sin embargo, enseguida se comprenderán las razones que tengo para hablar de esta manera. Por eso vamos a analizar el comportamiento de Jesús en relación a las grandes instituciones de su tiempo. Tales instituciones eran cuatro: la ley, la familia, el templo y el sacerdocio. Pues bien, vamos a estudiar la conducta de Jesús ante tales instituciones.

a) Jesús y la ley

Ante todo, la libertad en relación a la ley. Sabemos que la ley religiosa era la institución fundamental del pueblo judío. Este pueblo era, en efecto, el pueblo de la ley. Y su religión, la religión de la ley. De tal manera que la observancia de dicha ley se consideraba como la mediación esencial en la relación del hombre con Dios. Por eso violar la ley era la cosa más grave que podía hacer un judío. Hasta el punto de que una violación importante de la ley llevaba consigo la pena de muerte.

Pues bien, estando así las cosas, el comportamiento de Jesús con relación a la ley se puede resumir en los siguientes cuatro puntos:

1) Jesús quebrantó la ley religiosa de su pueblo repetidas veces: al tocar a los leprosos (Mc 1,41 par), al curar intencionadamente en sábado (Mc 3,1-5 par; Lc 13,10-17; 14,1-6), al tocar los cadáveres (Mc 5,41 par; Lc 7,14).

2) Jesús permitió que su comunidad de discípulos quebrantase la ley religiosa y defendió a sus discípulos cuando se comportaron de esa manera: al comer con pecadores y descreídos (Mc 2,15 par), al no practicar el ayuno en los días fijados en la ley (Mc 2,18 par), al hacer lo que estaba expresamente prohibido en sábado (Mc 2,23 par), al no observar las leyes sobre la pureza ritual (Mc 7,11-23 par).

3) Jesús anuló la ley religiosa, es decir, la dejó sin efecto y, lo que es más importante, hizo que la violación de la ley produjera el efecto contrario, por ejemplo al tocar a los leprosos, enfermos y cadáveres. Es llamativo, en este sentido, la utilización del verbo "tocar" en los evangelios (Mc 1,41 par; Mt 8,15; 14,36; Mc 3,10; 6,56; Lc 6,19; Mt 20,34; Mc 8,22; 7,33; 5,27.28.30.32 par; Lc 8, 47). Las curaciones que hace Jesús se producen "tocando". Ahora bien, en todos estos casos, en lugar de producirse la impureza que preveía la ley (cf. Lev 13,15; 2Re 7,3; Núm 19,11-14; 2Re 23,11s), lo que sucede es que el contacto con Jesús produce salud, vida y salvación.

4) Jesús corrigió la ley e incluso se pronunció expresamente en contra de ella en más de una ocasión: al declarar puros todos los alimentos (Mc 7,19) y cuando anuló de manera terminante la legislación de Moisés sobre el privilegio que tenía el varón para separarse de la mujer (Mc 10,9 par).

Como se ve, la lista de hechos contra la ley resulta impresionante. Pero todavía, sobre estos hechos, hay que advertir dos cosas. En primer lugar, en la religión judía del tiempo de Jesús había dos clases de ley: por una parte estaba la torá, que era la ley escrita, es decir, la ley que propiamente había sido dada por Dios; por otra parte, estaba la hallachach, que era la interpretación oral que los letrados (escribas y teólogos de aquel tiempo) daban de la torá. Pues bien, estando así las cosas, es importante saber que Jesús no sólo quebrantó la hallachach, sino incluso la misma torá, es decir, la ley religiosa en su sentido más fuerte, la ley dada por Dios.

Así cuando Jesús toca al leproso, se opone directamente a lo mandado por Dios en la ley de Moisés (Lev 5,3; 13,45-46); cuando permite que sus discípulos arranquen espigas en sábado y justifica esa conducta, se opone igualmente a la ley mosaica (Ex 31, 12-17); 34,21; 35,2). Lo mismo hay que decir cuando toca a los enfermos (contra Lev 13,15) y sobre todo a los cadáveres (contra Núm 19, 11-14); más claramente aún cuando declara puros todos los alimentos (contra

Lev 11, 25-47; Dt 14,1-21) y expresamente contradice a Moisés cuando anula la legislación sobre el divorcio (Dt 24,1). En todos estos casos, Jesús se pronuncia y actúa contra la ley en su sentido más fuerte, llegando a afirmar algo que para la mentalidad judía era asombroso y escandaloso: que no es el hombre para la ley, sino que la ley está sometida al hombre, porque "el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado: así que el hombre es señor también del sábado" (Mc 2,28 par).

Por otra parte, en todo este asunto hay que tener en cuenta que estos actos contra la ley llevaban consigo, muchas veces, la pena de muerte. El caso más claro, en este sentido, es la violación del sábado. El evangelio de Marcos nos cuenta, a este respecto, cómo la primera violación se produce al arrancar espigas en sábado (Mc 2,23-28). Y entonces Jesús es advertido públicamente de su delito (Mc 2,24). Pues bien, a renglón seguido, Jesús vuelve a reincidir y de manera pública y provocadora, en la misma sinagoga, al curar al hombre de brazo atrofiado (Mc 3,1-6 par). De ahí que el evangelio termina el relato diciendo: "Nada más salir de la sinagoga, los fariseos se pusieron a planear con los herodianos el modo de acabar con Jesús" (Mc 3,6).

Jesús ya estaba sentenciando a muerte. Es decir, Jesús ya se había jugado la vida, precisamente por mostrarse soberanamente libre frente a la ley. Además, por si todo esto fuera poco, hay que tener en cuenta que Jesús curaba a la gente preferentemente en sábado. Así se desprende claramente del relato del evangelio de Lucas. Cuando Jesús cura en sábado a una mujer encorvada, el jefe de la sinagoga, indignado por aquella violencia de la ley, le dijo a la gente: "Hay seis días de trabajo; vengan esos días para que los curen, y no los sábados" (Lc 13,14). Esto quiere decir que la gente acudía a ser curada por Jesús precisamente los sábados, cuando eso está estrictamente prohibido. Su comportamiento, en este sentido, es claramente provocador. Y lo hace así por una razón muy sencilla: porque de esa manera demuestra su absoluta libertad frente a una ley que era esclavizante para el hombre, en cuanto que recortaba su libertad en muchos aspectos.

La libertad de Jesús frente a la ley contiene para nosotros una enseñanza fundamental: el bien del hombre está antes que toda ley positiva. De tal manera que ese bien del hombre tiene que ser la medida de nuestra libertad. Así fue para Jesús. Y así tiene que ser también para todos los que creemos en él

b) Jesús y la familia

Las palabras y la conducta de Jesús con respecto a la familia, son casi siempre críticas. Cuando Jesús llama a sus seguidores, lo primero que les exige es la separación de la familia (Mt 4,18-22 par), de tal manera que a uno que quiso seguir a Jesús, pero antes pretendió enterrar a su padre, Jesús le contestó secamente: "Sígueme y deja que los muertos entierren a los muertos" (Mt 8,22 par). Y a otro que también quería seguirle, pero antes deseaba despedirse de su familia, Jesús le dijo: "El que echa mano al arado y sigue mirando atrás, no vale para el reino de Dios" (Lc 9,62). Y es que, como dice el mismo Jesús: "Si uno quiere ser de los míos y no me prefiere a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío" (Lc 14,26-27 par). Evidentemente, todo esto resulta extraño y desconcertante.

Pero la cosa no para ahí. Porque Jesús llega a decir que él ha venido para traer la división precisamente entre los miembros de la familia: "¿Piensan que he venido a traer paz a la tierra? Les digo que no, división y nada más, porque de ahora en adelante una familia de cinco estará dividida; se dividirán tres contra dos y dos contra tres; padre contra hijo e hijo contra padre, madre contra hija e hija contra madre, la suegra contra nuera y la nuera contra la suegra" (Lc 12,51-53). Es más, cuando Jesús anuncia las persecuciones que van a sufrir sus discípulos, concreta esas persecuciones de la manera más desconcertante: "Un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo; los hijos denunciarán a sus padres y los harán morir. Todos los odiarán por causa mía" (Mt 10,21-22).

Sin duda alguna, esta insistencia del evangelio al hablar de las relaciones familiares de una manera tan crítica, se debe a que la familia del tiempo de Jesús era una estructura sumamente opresiva. El modelo de aquella familia era el modelo patriarcal. En ese modelo, el padre o patriarca tenía todos los derechos y libertades, mientras que la mujer y los hijos tenían que vivir en el más absoluto sometimiento. El marido podía separarse de la mujer por cualquier causa, hasta por el simple hecho de que a la mujer, un buen día, se le pegara la comida. El padre era el único que podía casar a los hijos e hijas con quien él quería y sin consultar a los interesados. El sometimiento era total y esclavizante. Y eso es lo que Jesús no tolera.

Por eso las relaciones familiares del propio Jesús con su familia tuvieron que ser enormemente críticas. En este sentido, el evangelio cuenta que sus parientes pensaban que Jesús estaba loco (Mt 3,21). Y en otra ocasión se dice que los parientes y los de su casa despreciaban a Jesús (Mc 6,4). De ahí que el propio Jesús afirmó un día que su madre y sus hermanos eran los discípulos, los miembros de la comunidad que le seguía (Mc 3,35 par).

Para Jesús, la estructura comunitaria basada en la fe está antes que la estructura de parentesco basada en la sangre. Porque la estructura comunitaria era una estructura de igualdad, fraternidad y libertad, mientras que la estructura familiar era una estructura de sometimiento y por eso de opresión de la persona.

Pero hay más. Un día dijo Jesús a sus discípulos: "No se llamen 'padre' unos a otros en la tierra, pues hay un solo Padre, el del cielo" (Mt 23,9). Con estas palabras, Jesús rechaza el modelo de relación familiar de sometimiento como

modelo válido para sus seguidores. Porque en la comunidad de los creyentes todos son hermanos (Mt 23,8), es decir, todos son iguales y no hay, ni puede haber, sometimiento servil de unos a otros. El título "padre" se usaba en tiempos de Jesús para designar a los rabinos y a los miembros del gran consejo. "Padre" significaba transmisor de la tradición y modelo de vida. Jesús prohíbe a los suyos reconocer ninguna paternidad terrena, es decir, someterse a lo que transmiten otros ni tomarlos por modelo. Lo mismo que él no tiene padre humano, tampoco los suyos han de reconocerlo en el sentido indicado. El discípulo de Jesús no tiene más modelo que el Padre del cielo (cf. Mt 5,48) y a él solo debe invocar como "Padre" (Mt 6,9), el Padre lleno de amor y no déspota, del que nos habla ampliamente el evangelio.

En definitiva, ¿qué quiere decir todo esto? Yo tengo la impresión de que, hasta ahora, no se ha reflexionado suficientemente acerca de lo que significa el tratamiento que el evangelio da al tema de la familia. En la reflexión cristiana sobre la familia se ha puesto preferentemente la atención en la doctrina de Pablo sobre este asunto, especialmente en la enseñanza de las llamadas cartas de la cautividad (Ef 5,21-6,9; Col 3,18-4,1). Pero no se ha tenido debidamente en cuenta que la enseñanza del evangelio sobre la familia va por un camino muy distinto. Mientras que Pablo acepta la estructura de la "casa" como unidad básica para la Iglesia, los evangelios se muestran sumamente críticos a este respecto, como acabamos de ver.

Por supuesto, no es éste el momento de hacer una reflexión en profundidad acerca de lo que todo esto significa, ya que eso nos desviaría de nuestro estudio. Pero, en todo caso, debe quedar muy claro lo que el evangelio nos viene a decir, a saber: que el mensaje de Jesús no tolera las relaciones de sometimiento y dominación de unas personas sobre otras. Y es precisamente por eso, porque la relación familiar se basaba en el sometimiento y la dominación, por lo que Jesús rechaza ese modelo de relación como válido para los cristianos. El proyecto de Jesús es un proyecto por la liberación integral del hombre. En la medida en que la familia se oponía a eso, en esa misma medida Jesús rechaza a la familia. He ahí la razón profunda de la libertad de Jesús con respecto a la estructura familiar.

c) Jesús y el templo

Si sorprendente fue la libertad de Jesús con respecto a la familia, más lo es su libertad con relación al templo. Para entender lo que esto significó en aquel tiempo hay que tener en cuenta que el templo de Jerusalén era el centro de la vida religiosa de Israel, como consta por las constantes alabanzas que se dedican al templo en la literatura contemporánea del tiempo. El templo era el lugar de la presencia de Dios. Y era, por eso también, el lugar del encuentro con Yavé. De ahí su inviolabilidad y su sacralidad absolutas.

Pues bien, estando así las cosas, lo primero que llama la atención es el hecho de que los evangelios nunca presentan a Jesús participando en las ceremonias religiosas del templo. Se sabe que Jesús iba con frecuencia al templo, pero iba para hablar a la gente, porque era el sitio donde el público se reunía (cf. Mt 21,23; 26,55; Mc 12,35; Lc 19,47; 20,1; Jn 7,28; 8,20; 18,20). Por la misma razón, Jesús iba a veces a las sinagogas (Mc 1,21 para; Lc 4,16; Jn 6,59, etc.). Pero para orar al Padre del cielo, Jesús se iba a los cerros (Mt 14,23; Lc 6,28-29) o al campo (Mc 1,35; Lc 5,16; 9,18), ya que eso era su costumbre (Lc 22,39).

Pero más importante que todo esto es el comportamiento y la enseñanza de Jesús en lo que se refiere directamente al templo. En este sentido, lo más importante, sin duda alguna, es el relato de la expulsión de los comerciantes del templo (Mt 21,12-13; Mc 11,15-16; Lc 19,45; Jn 2,14-15). Jesús se arroga el derecho de expulsar violentamente del lugar santo a quienes proporcionaban los elementos necesarios para los sacrificios y el culto. Y hasta llega a afirmar que aquel templo se ha convertido en una cueva de bandidos.

El gesto de Jesús resulta especialmente significativo, ya que, como señalan los evangelios, echó por tierra las mesas de los cambistas (Mt 21,12 par), con lo cual se muestra en total oposición al pago del tributo y al culto por dinero que se practicaba allí de tal manera y hasta tal punto que, como es bien sabido, el templo era la gran fuente de ingresos para el clero judío e incluso para toda la ciudad de Jerusalén. De esta manera, el gesto de Jesús vino a tocar un punto neurálgico: el sistema económico del templo, con su enorme aflujo de dinero procedente de todo el mundo conocido, desde Mesopotamia hasta el occidente del Mediterráneo. Es más, cuando le preguntan a Jesús con que autoridad hace todo aquello, él responde con una alusión a su propia persona ("destruyan este templo y yo...": Jn 2,19-21), con lo que viene a decir que el verdadero templo era él mismo.

Sin duda alguna, todo este comportamiento de Jesús produjo una impresión muy profunda en la sociedad de su tiempo, especialmente entre los dirigentes religiosos. Téngase en cuenta que, teniendo aquellos dirigentes tantas cosas contra Jesús, la acusación más fuerte que encuentran contra él, tanto en el juicio religioso como en la cruz, es precisamente el hecho del templo con las palabras que Jesús pronunció en aquella ocasión (Mc 26,61 par; 27,40 par). Y es que todo esto tuvo que resultar para aquellas gentes, tan profundamente religiosas y apegadas a su templo, un hecho absolutamente intolerable.

Por supuesto, Jesús tuvo que ser consciente de que, al actuar y hablar de aquella manera, se estaba jugando la vida. Pero entonces, ¿por qué lo hacía? Sencillamente porque el templo era el centro mismo de aquella religión. Y aquella religión era una fuente de opresión y de represión increíbles. Por eso Jesús anuncia la destrucción total del templo y de la

ciudad santa (Mt 24,1-2). Porque para él todo aquello no era un espacio de libertad, sino una estructura de sometimiento, dados los abusos que en él se cometían.

d) Jesús y el sacerdocio

Aquí la cosa resulta más llamativa, si cabe, que en los apartados anteriores. Por una parte, está claro que los sacerdotes de la religión judía gozaban de la máxima santidad y veneración en Israel. Por otra parte, siempre que aparecen los sacerdotes en los evangelios es en contextos polémicos y normalmente en contextos de enfrentamiento entre Jesús y aquellos sacerdotes. Eso hace que el mensaje global de los evangelios sobre el sacerdocio judío sea un mensaje crítico, incluso provocador. Pero veamos las cosas más de cerca.

Los sacerdotes judíos se dividían en dos grupos: los simples sacerdotes y los sumos sacerdotes. De los simples sacerdotes se ocupan poco los evangelios. Pero, aun así, resulta significativo que, por ejemplo, en la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37), los personajes que pasan de largo, y son por eso el prototipo de la insolidaridad, son precisamente un sacerdote y un levita. La intención de Jesús de desprestigiar a la institución sacerdotal es muy clara. Y algo parecido hay que decir por lo que se refiere al pasaje del leproso, que termina con el envío del hombre curado, para que vaya a presentarse a los sacerdotes (Mt 8,4 par). La intención del evangelio es manifiesta. Y viene a indicar dos cosas: primero, que Jesús está por encima de los sacerdotes; segundo, que mientras lo propio de Jesús es el amor misericordioso que acoge al marginado social, lo que caracteriza a los sacerdotes es el mero trámite ritual.

Pero lo más chocante en todo este asunto es lo que los evangelios nos cuentan de los sumos sacerdotes. De ellos se habla 122 veces en los evangelios y en el libro de los Hechos. Y prácticamente siempre se habla de ellos desde un doble punto de vista: el poder autoritario y el enfrentamiento directo y mortal con Jesús. En este sentido es significativo que la primera vez que aparecen los sumos sacerdotes en el ministerio público de Jesús, es precisamente en el primer anuncio de la pasión y muerte del propio Jesús (Mc 16,21 par), y ahí es Jesús mismo quien los presenta como agentes de sufrimiento y de muerte. Enseguida vienen los enfrentamientos constantes entre Jesús y los sumos sacerdotes (Mt 21,23-45; Mc 11,27; Lc 20,19). Y al final, la intervención decisiva de los sacerdotes en la condena y en la ejecución de Jesús (Mt 26,3.14.47.51.57-59 par).

No hace falta insistir en todo esto, porque ya es de sobra conocido. Lo importante aquí está en comprender por qué Jesús se comportó así con los sacerdotes judíos, es decir, por qué se comportó así con la institución quizá más fuerte del judaísmo. Y por qué, también hay que decirlo, los sacerdotes se comportaron de manera tan brutal con Jesús.

Es evidente que allí hubo un enfrentamiento mortal. Ahora bien, eso no fue caprichoso. Si ese enfrentamiento se produjo es porque Jesús se comportó y habló con una libertad absoluta respecto a los sacerdotes y a lo que ellos representaban. Jesús no los venera. No los adula. Sino que, por el contrario, los desprestigia ante el pueblo y se enfrenta directamente con ellos. ¿Por qué? Otra vez nos volvemos a encontrar aquí con lo mismo de siempre: Jesús se enfrenta directamente a las instituciones de su nación y de su pueblo, que, en vez de servir al pueblo, se enseñoreaban sobre él y lo dominaban brutalmente.

En este sentido, sabemos que en tiempos de Jesús había en Israel dos grupos de familias sacerdotales, las que eran legítimas y las que no lo eran. Pero resulta que las legítimas estaban desplazadas de Jerusalén y del templo, mientras que las ilegítimas eran las que se habían apoderado del poder desde el año 37 antes de Cristo. Además, estas familias ilegítimas, que acaparaban todo el poder, eran sólo cuatro. Y su poderío se basaba en la fuerza brutal y en la intriga. De estas familias de sumos sacerdotes dice un testigo de la época: "Son sumos sacerdotes, sus hijos tesoreros, sus yernos guardianes del templo y sus criados golpean al pueblo con bastones". Se trataba, por tanto, de una fuerza de dominación y de opresión sobre el pueblo. Y eso es lo que Jesús no tolera ni soporta. Por eso él se rebela, toma postura frente a aquellas cosas y se manifiesta en contra de semejantes procedimientos y actitudes. Las palabras de Jesús a este respecto son tajantes: "Sepan que los grandes oprimen" (Mc 10,42 par). Para Jesús, lo propio de aquellos poderes era tiranizar y oprimir. De ahí la severa prohibición que él impone a sus seguidores: "No ha de ser así entre ustedes". De tal manera que "el que quiera subir, sea servidor de ustedes, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos" (Mc 10,43-44 par).

e) Conclusión

Interesa ahora deducir la última conclusión que se desprende de todo lo dicho. Jesús sabía perfectamente que esta manera de hablar y de actuar contra los poderes opresores le tenía que costar muy caro. Es más, él sabía que todo esto le llevaría hasta la muerte. Y eso es precisamente lo más fuerte y lo más llamativo en la figura y en la actuación de Jesús. En este sentido, sabemos que Jesús anunció tres veces el final y la muerte que se le avecinaban (Mt 16,21 par; Mar 9,31; 10,33-34 par). Jesús era consciente del peligro que se le venía encima. Pero él no retrocede ni un paso. Ni acepta componendas o posturas oblicuas. Es más, cuando mayor es la tensión y el peligro, se dirige a Jerusalén, entra en la ciudad santa, donde residían las autoridades centrales, provocativamente expulsa a los comerciantes del templo y pronuncia el discurso más duro contra los dirigentes, a los que llama "raza de víboras" y "sepulcros blanqueados" (Mt 23,33.27). La suerte de Jesús estaba echada. Lo demás ya sabemos cómo se desarrolló y cómo terminó.

Evidentemente, todo esto quiere decir que Jesús fue el defensor más decidido de la libertad que jamás haya podido existir. Su postura y su actuación frente a las instituciones y los poderes de su tiempo y de su pueblo es elocuente en este sentido. Pero en todo esto hay algo mucho más importante. Porque no se trata ya solamente de que Jesús defendió la libertad frente a las instituciones y poderes de aquel tiempo. Se trata sobre todo de que, al comportarse de aquella manera, Jesús se mostró soberanamente libre frente a su propia muerte. Es decir, ante el peligro que se le venía encima, Jesús no retrocedió ni cedió absolutamente en nada. Él se mantuvo firme hasta el final, hasta la misma muerte.

Pero hay aquí una cuestión más delicada y más profunda, que no debemos olvidar. Jesús murió desamparado y abandonado de todos: de su pueblo, de sus discípulos y hasta de sus seguidores más íntimos. Sin embargo, no es eso lo más grave del asunto. El evangelio dice que Jesús murió gritando: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27,46; Mc 15,34). Sea cual sea la explicación que se dé a esas palabras misteriosas, una cosa hay absolutamente clara: en su pasión y en su muerte, Jesús se sintió abandonado hasta del mismo Dios. Es decir, murió sin la recompensa del consuelo divino. Por consiguiente, su libertad fue total. Porque total fue su desamparo. Sin compensación de ningún tipo, su muerte fue el acto más soberanamente libre que puede poner un hombre, precisamente porque fue un acto que no tuvo recompensa alguna.

En definitiva, todo esto nos viene a decir lo siguiente: Jesús entendió que el valor supremo de la vida no es el sometimiento, sino la libertad liberadora, que pone por encima de todo el bien del hombre. Aunque eso lleve consigo el enfrentamiento con las instituciones, tanto sociales como religiosas. Y aunque eso lleve consigo el adoptar comportamientos subversivos y escandalosos para la mentalidad establecida. La libertad de Jesús es la expresión más fuerte de su extraordinaria personalidad. Pero, más que eso, es la manifestación de una nueva manera de entender la vida: una manera que consiste en poner por encima de todo el bien del hombre y su liberación integral.

2. Cercano a los marginados

a) Marginados propiamente tales

En la sociedad y en el tiempo de Jesús, marginados propiamente tales eran los marginados por causa de la religión. A esta categoría de personas pertenecían muchos ciudadanos de Israel: los que no tenían un origen legítimo, como eran los hijos ilegítimos de sacerdotes, los prosélitos (paganos convertidos al judaísmo), los esclavos emancipados, los bastardos, los esclavos del templo, los hijos de padre desconocido, los expósitos; los que ejercían oficios despreciados, como eran los arrieros de asnos, los que cuidaban de los camellos, los cocheros, los pastores, los tenderos, los carniceros, los basureros, los fundidores de cobre, los curtidores, los recaudadores de contribuciones, etc. Pero especialmente se consideraban como impuros, y por tanto eran marginados, los "pecadores", prostitutas y publicanos, y los que padecían ciertas enfermedades, sobre todo los leprosos. Además eran también fuertemente marginados los samaritanos y los paganos en general. Como se ve, mucha gente, gran cantidad del pueblo estaba "manchada" de ilegitimidad por una razón o por otra.

Estas divisiones no eran meramente teóricas. Por supuesto, afectaban al honor de las personas. Pero la cosa era más grave. Porque todas las dignidades, todos los puestos de confianza y todos los cargos públicos importantes estaban reservados a los israelitas de pleno derecho. Los demás eran ciudadanos de segunda clase o incluso de tercera, como era el caso de los pecadores, los publicanos, los leprosos y los samaritanos. Se comprenden fácilmente las divisiones, tensiones y enfrentamientos que todo esto llevaba consigo, sobre todo si tenemos en cuenta que había de por medio grandes intereses de clase y enormes privilegios, que eran defendidos con uñas y dientes por los bien situados.

Pues bien, estando así las cosas, ¿cómo se comportó Jesús ante semejante situación?

Otra vez aquí el comportamiento de Jesús tuvo que resultar, en aquella sociedad, sorprendente, provocativo y escandaloso. Los evangelios nos informan abundantemente en este sentido. Cuando le preguntan a Jesús si era él el que tenía que venir (Mt 11,3 par), ofrece la siguiente respuesta: "Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia" (Mt 11,5 par). Aquí se debe destacar la acción sobre los leprosos, porque ellos eran los más marginados entre los marginados, hasta el punto de que no podían ni tratar con el resto de la gente, ni siquiera vivir en las ciudades, de tal manera que tenían que pasar la vida a la intemperie. Pues bien, sabemos que Jesús curó a varios leprosos (Mc 1,40-45; Lc 5,12-16; 17;11-19), es decir, reintegró a la convivencia social a los que se tenían por marginados. Es más, sabemos también que dio a sus discípulos la orden de curar leprosos (Mt 10,8). Y él no tuvo el menor inconveniente de alojarse en casa de uno que había sido leproso (Mt 26,6 par). La intención de Jesús es clara: para él no existe marginación alguna, ni tolera en modo alguno la marginación. Por eso él actuó en consecuencia con este planteamiento.

Esto se ve, sobre todo, en el comportamiento de Jesús con los pecadores, las prostitutas, los samaritanos, los publicanos y demás gente de mala fama. El evangelio cuenta que Jesús y sus discípulos solían comer con pecadores y gente de mala reputación (Mt 9,10-13 par; Lc 15,1s.). Este hecho es muy significativo. Porque, según la mentalidad judía, comer con alguien era tanto como solidarizarse con él. De ahí el escándalo que produjeron estas comidas de Jesús con gente de mala fama (Mt 9,11 par). Es más, Jesús llegó a decirles a los dirigentes judío que los recaudadores y las prostitutas estaban

antes que ellos en el reino de Dios (Mt 21,31). Lo cual era lo mismo que decir que el reino de Dios no sólo no tolera marginaciones, sino además que los marginados por los hombres son los primeros en el Reino.

Mención especial merece el comportamiento de Jesús con los samaritanos. Esta gente era considerada como hereje y despreciable por los judíos. Y las tensiones entre unos y otros eran tan fuertes, que con frecuencia se llegaba a enfrentamientos sangrientos. Cuando Jesús atraviesa Samaría, no encuentra acogida (Lc 9,52-53) y hasta se le niega el agua de beber (Jn 4,9). Pero, a pesar de todo eso, Jesús pone al samaritano como ejemplo a imitar, por encima del sacerdote y del levita (Lc 10,30-37), elogia especialmente al leproso samaritano (Lc 17,11) y se queda a pasar dos días en un pueblo de samaritanos (Jn 4,39-42). Por eso no tiene nada de particular cuando insultan a Jesús llamándole samaritano (Jn 8,48). Por su cercanía a los marginados, Jesús llegó a ser él mismo un marginado.

Aquí será importante hacer la aplicación de todo este planteamiento a nuestra situación actual. Porque también hoy entre nosotros existen marginados. Piénsese en los indígenas, los negros, los homosexuales, las madres solteras, etc. Como se ha dicho muy bien, el comportamiento de Jesús frente a los marginados debe interpelarnos seriamente. Pienso que lo que de verdad nos acusa a los cristianos de hoy no son los ritos vacíos, ni nuestra diversidad de opiniones en materias dogmáticas -el así llamado pluralismo teológico-, ni nuestra tardía incorporación, más o menos selectiva, al proceso de la modernidad. La acusación realmente sustantiva contra nosotros la constituye el aspecto que ofrece el mundo, ese mundo en el que tenemos la misión de ser sal y luz, fermento poderoso de transformación integral en una línea de justicia, misericordia y fraternidad. ¿Lo somos?

b) Los pobres y otras gentes

Los pobres no eran marginados religiosos. Pero sí lo eran desde el punto de vista social, como ha ocurrido y ocurre en todos los pueblos y sociedades. Se sabe que en Jerusalén abundaban los mendigos. Y junto a los mendigos, los tullidos, lisiados, vagabundos y otras gentes de ínfima condición.

¿Cómo se comporta Jesús con estas personas?

Cuando Jesús anuncia su programa (Mt 11,5; Lc 4,18), indica que su ministerio y su tarea se dirige a los ciegos, sordos, rengos, leprosos, pobres, cautivos y oprimidos. Lo que Jesús hace con estas gentes no es una simple labor de beneficencia. Es verdad que Jesús exige, a los que le van a seguir, que den sus bienes a los pobres (Mc 10,21 par; Mt 9,20.22; Lc 5,11.18; 18,28; Mt 19,27); y se sabe que en la comunidad de Jesús existía esta práctica (Mc 14,5.7; Jn 13,29; cf. Lc 19,8). Pero la acción de Jesús va mucho más lejos: se trata de que los pobres y despreciados de la tierra son los privilegiados en el Reino. Teniendo en cuenta que, en todos estos casos, no se trata de pobres "de espíritu" (ricos con el corazón despegado de los bienes), sino de pobres reales, las gentes más desgraciadas de la sociedad. En el banquete del reino de Dios entran "los pobres, los lisiados, los ciegos y los rengos", no además de los que tienen campos y yuntas de bueyes, sino en lugar de éstos (Lc 14,15-24). Y Jesús recomienda que cuando se dé un banquete, se invite precisamente a los pobres (Lc 14,12-14), es decir, con ellos es con quienes debe estar nuestra solidaridad.

Por lo demás, sabemos que Jesús proclama dichosos a los pobres (Mt 5,3; Lc 6,20). Pero en este caso se trata de los discípulos que toman la opción de compartir con los demás.

c) Teología de los marginados

¿Por qué actúa Jesús de esta manera con los marginados? Hay una primera respuesta, que es muy clara: la nueva sociedad, que proclama el mensaje del reino de Dios, es una sociedad basada en la igualdad, la fraternidad y la solidaridad. Por consiguiente, en el reino de Dios no se toleran marginados de ningún tipo. Por eso no está de acuerdo con el mensaje del reino de Dios, ni una religión que margina a la gente, ni una sociedad que tolera tales marginaciones. Por el contrario, la sociedad que Jesús quiere instaurar es de tal manera solidaria y fraterna que en ella el que quiera ser el primero debe ponerse el último (Mc 9,35 par; Mt 19,30-20,16; Lc 13,30). Y por eso en esa sociedad los preferidos son los más despreciados. De esta manera, Jesús pone el mundo al revés, trastorna las situaciones establecidas y proclama la excelsa dignidad de todos los que el orden presente margina y desprecia.

Pero, en todo esto, hay algo más profundo. Porque la actuación de Jesús con los marginados entraña una profunda teología (palabra sobre Dios). En efecto, con estas acciones salvíficas en favor de los marginados, Jesús revela cómo actúa Dios y cómo es Dios. Él es el Padre de todos los hombres. Y de sobra sabemos que un buen padre no quiere ni soporta marginaciones entre sus hijos. Es más, para un buen padre, si alguien es privilegiado, éste debe ser el más infeliz, el más despreciado por la razón que sea. De ahí que, según los evangelios, el hecho de sentarse a la mesa con los pecadores o curar a los enfermos tiene el valor de una nueva revelación de Dios (cf. Mt 11,19.25; 20,1-16; Lc 15,1-32).

Este aspecto teológico se pone de relieve cuando se trata de los marginadores, es decir, los ricos. El dinero es el competidor de Dios, porque exige servicio total y exclusivo; es como un ídolo, el ídolo "Mammón" (que significa riqueza privada) y que tiene sus fieles seguidores (cf. Mt 6,24 par; Lc 16,9.11).

En definitiva, todo esto quiere decir que, en el asunto de los marginados, nos jugamos nuestro conocimiento de Dios. Aquí la ortodoxia se hace ortopraxis, es decir, el verdadero conocimiento de Dios depende del grado de solidaridad con los

pobres y marginados. No conoce mejor a Dios el que más lo estudia y el que mejor se ajusta a determinadas fórmulas teóricas, sino el que vive la cercanía solidaria con los hombres y mujeres que la sociedad más desprecia. He ahí el secreto del verdadero conocimiento de Dios.

3. Fiel al Padre

La libertad de Jesús y su postura ante los marginados tienen una raíz, un origen: la profunda religiosidad del propio Jesús. Con lo cual venimos a tocar lo más hondo de la personalidad de Jesús. Si él se comportó tan soberanamente libre frente a las instituciones, y si, por otra parte, se comprometió en la más total solidaridad con los marginados, todo eso tenía su explicación en la profunda experiencia de Dios que vivió Jesús. Para él Dios era el único absoluto. Por lo tanto, todo lo demás es relativo. He ahí el sentido de su libertad. Además, Jesús vivió a Dios como Padre de todos. De ahí su solidaridad con los marginados.

Pero vengamos al asunto: ¿cómo fue la relación de Jesús con Dios?

Tenemos un dato seguro: la cercanía, la familiaridad y hasta la intimidad de Jesús con Dios ha quedado reflejada en su forma de orar. Jesús tenía por costumbre llamar a Dios Abbá (Mc 14,36; cf. Gál 4,6; Rom 8,15), de tal manera que esta palabra aramea era la invocación usual en labios de Jesús al dirigirse al Padre (Mt 11,25-26; 26,39.42; Lc 10,21; 11,2; 22,42; 23,34-46). Además, en doce textos de los evangelios (sin contar los paralelos) se dice que Jesús, al orar, se dirigía "al Padre": en la acción de gracias por la revelación de Dios a la gente sencilla (Mt 11,25-26; Lc 10,21; cf. Jn 11,41); en Getsemaní (Mc 14,36; Mt 26,39.42; Lc 22,42), en la cruz (Lc 23,34.46); en la oración sacerdotal (Jn 17, 1.5.11.21.24.25). Se trata, por tanto, de un material muy abundante, que expresa un hecho prácticamente cotidiano en la experiencia de Jesús.

Ahora bien, sabemos que la palabra Abbá era la expresión familiar de mayor intimidad entre el hijo y su padre. En tiempos de Jesús, esta palabra era utilizado por todos los hijos, fueran niños o adultos. Pero su origen provenía del lenguaje balbuciente de los niños pequeños cuando empiezan a hablar. Equivalía a "papá" o "mamá" en castellano. De ahí que a un judío jamás se le hubiera ocurrido utilizar esa palabra para dirigirse a Dios, porque eso sería, en la mentalidad de ellos, una falta de respeto. Sin embargo, ésa era la palabra con que Jesús se dirigía al Padre del cielo. La intimidad entre Jesús y el Padre era total.

Pero esta intimidad no era mero sentimiento. Era una intimidad efectiva, que se traducía en hechos. Concretamente esta intimidad se traducía en la fidelidad más absoluta. Jesús educó a sus discípulos en esta fidelidad: "Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo" (Mt 6,10 par). Porque era la actitud constante que mantuvo Jesús durante toda su vida, como ha quedado reflejado en numerosos textos evangélicos: "Mi comida es hacer la voluntad del que me ha enviado" (Jn 4,34); "aquí estoy yo para hacer la voluntad" (Heb 10,9); "no busco mi voluntad, sino la voluntad de aquel que me ha enviado" (Jn 5,30); "no he venido para hacer mi voluntad, sino la de aquel que me ha enviado" (Jn 6,38). Pero, sobre todo, está la oración que Jesús dirigió al Padre en Getsemaní: "No se haga mi voluntad, sino la tuya, Padre" (Lc 22,42; Mt 26,42).

Por eso Jesús habló como habló y actuó como sabemos que actuó. Porque en eso él veía el designio del Padre del cielo. Y aunque él vio claramente que todo aquello le llevaba a la muerte y al fracaso, sin embargo no retrocedió ni vaciló un instante. Así hasta soportar la persecución, la tortura y la muerte. En el capítulo siguiente podremos comprender el heroísmo y la fidelidad que todo esto supuso.

4. La personalidad de Jesús

Si ahora hacemos un balance de todo lo dicho en este capítulo, el resultado es ver con claridad la sorprendente personalidad de Jesús. Esta personalidad está marcada por tres características: su originalidad, su radicalidad y su coherencia.

La originalidad de Jesús se advierte claramente si se tiene en cuenta que él no se adaptó ni se pareció a ninguno de los modelos existentes en aquella sociedad. Me refiero a los modelos establecidos de acercamiento a Dios. 1, en efecto, no fue funcionario del templo (sacerdote), ni piadoso observante de la ley (fariseo), ni asceta del desierto (esenio), ni revolucionario violento en la lucha contra la dominación romana (zelota). Jesús rompe con todos los esquemas, salta por encima de todos los convencionalismos, no se dedica a imitar a nadie. De tal manera que su personalidad es irreductible a cualquier modelo humano. Esta originalidad tiene su razón de ser en el profundo misterio de Jesús. Porque en él es Dios mismo quien se manifiesta y quien se da a conocer. "Quien me ve a mí está viendo al Padre" (Jn 14,9). Ver a Jesús es ver a Dios. Por eso, en la medida en que Dios es irreductible a cualquier modelo humano, en esa misma medida Jesús rompe todos los esquemas y está por encima de todos los modelos preestablecidos. Y ésa es la razón por la que Jesús nos sorprende constantemente y hasta nos desconcierta con demasiada frecuencia. Es más, si Jesús no nos desconcierta ni nos sorprende, seguramente es que hemos intentado adaptarlo a nuestros esquemas simplemente humanos, a nuestros sistemas de interpretación y a nuestros convencionalismos. Todo encuentro auténtico con Jesús comporta la sorpresa y hasta el desconcierto. Porque su originalidad es absolutamente irreductible a todo lo que nosotros podemos saber y manejar.

Esta originalidad se pone de manifiesto, sobre todo, en la asombrosa radicalidad de Jesús. 1, en efecto, fue absolutamente original porque fue absolutamente radical. Pero radical, ¿en qué? Solamente en una cosa: su total dedicación

y entrega para buscar el bien del hombre, sobre todo el bien y la liberación de los pobres y oprimidos por el mundo, por el sistema establecido. Por eso Jesús quebrantó leyes, escandalizó a los piadosos observantes de la religión convencional, se enfrentó a los dirigentes, soportó la persecución y murió como un delincuente. En ese sentido y desde este punto de vista, la radicalidad de Jesús no tuvo límites. Porque no tuvo límites su amor y su fidelidad. Por eso Jesús no fue un fanático, sino un apasionado radical por el bien del hombre. El fanatismo consiste en anteponer ideas o proyectos a lo que es el bien del hombre. Pero Jesús no tuvo más absoluto que la voluntad de Dios. Y la voluntad de Dios es el bien de los hombres, sobre todo el bien y la liberación de los pobres y oprimidos.

Y por último, su coherencia. Me refiero a la coherencia con el plan de Dios. Todo en Jesús fue coherente porque todo estuvo en él determinado por su profunda experiencia de Dios, hasta el punto de que Dios mismo se reveló en Jesús, en su persona, en su vida y en sus actos. En los hombres muchas veces falla esta coherencia. Porque se entregan a Dios de tal manera que eso entra en conflicto con el bien del hombre (a veces se ha llegado a torturar y matar por fidelidad a Dios); o por el contrario, se entregan a ciertas causas humanas olvidándose de Dios y marginando a Dios. En Jesús nada de esto ocurrió: él fue absolutamente fiel al Padre y absolutamente fiel al hombre. Una fidelidad le llevó a la otra. Porque sabía muy bien que cuando una de esas dos fidelidades falla, se termina absolutizando lo relativo, lo cual es tanto como caer en el fanatismo y quizá en la barbarie.

5

LA MUERTE DE JESUS

Es evidente que la pasión y la muerte de Jesús ocupan un lugar importante en la vida de muchos cristianos. ¿Quién no tiene un crucifijo en su casa? ¿Quién no se ha sentido conmovido ante una procesión de semana santa con el Cristo agonizante tenuemente iluminado por los cirios que le acompañan? ¿Quién no ha experimentado una cierta emoción religiosa al pensar en las escenas de la pasión y muerte de Jesús? Todo esto es bastante conocido y nos resulta incluso familiar. Prueba evidente de que, en efecto, la pasión y la muerte de Cristo ocupan un lugar de primera importancia en la vida de los cristianos.

Sin embargo, a poco que se piense en este asunto, enseguida se comprende que aquí falla algo. ¿Cómo es posible que la pasión y la muerte de Cristo sean cosas tan importantes para mucha gente, pero luego resulta que eso no se nota en la vida de tantas personas? Veneramos el crucifijo, contemplamos con devoción la cruz en semana santa, leemos con respeto las escenas de la pasión; pero luego, a la hora de la verdad, nada de eso transforma nuestra vida y nos hace mejores. ¿Qué falla aquí?

Hay una cosa evidente: nosotros hemos sacralizado la cruz, es decir, la hemos convertido en un objeto sagrado, que merece todo nuestro respeto y nuestra mayor veneración. Sin embargo, originalmente la cruz no fue algo sagrado o religioso. La cruz era, en tiempos de Jesús, el tormento, la humillación y la vergüenza que sufrían los esclavos, los delincuentes más peligrosos, los revolucionarios y subversivos que se rebelaban contra el Estado. Cicerón dijo: "Todo lo que tenga que ver con la cruz debe mantenerse lejos de los ciudadanos romanos, no sólo de sus cuerpos, sino hasta de sus pensamientos, ojos y oídos". Por eso iba contra la buenas costumbres el hablar en presencia de gente decente de una muerte de esclavos tan repugnante. Y es que, en realidad, la cruz era "la más vergonzosa de las penas". Pero hay más, porque para los judíos no sólo se trataba de un tormento espantoso, sino que además era una maldición divina: "Maldito el que cuelga del madero" (Gál 3,13; Dt 21,23). Apartado de entre los vivos y de la comunión con Dios, el que moría en la cruz sólo podía ser un blasfemo indeseable, que merecía semejante reprobación y desprecio.

Esto era la cruz en tiempos de Jesús. Y así la sufrió él, gritando en el momento final: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27,46; Mc 15,34). Y sin embargo, nosotros hemos convertido la cruz en una reliquia santa y sagrada, la hemos metido en los templos, la hemos colocado sobre los altares y de esa manera le hemos quitado toda su fuerza subversiva y revolucionaria. Es más, nosotros hemos hecho de la cruz un objeto de honor y prestigio, la hemos puesto coronando nuestras majestuosas catedrales, sobre el pecho de los grandes de este mundo y hasta como condecoración de dictadores y tiranos. De esta manera la cruz ha venido a perder su significado original. De un instrumento de tortura y reprobación hemos hecho un distintivo de honor, grandeza y poder.

Por eso, la cruz nos inspira respeto y veneración, pero ya no significa para nosotros lo que de hecho fue para Jesús y para los primeros cristianos. Para Jesús la cruz fue el destino de muerte y fracaso al que le llevó su forma de entender la vida y su comportamiento ante los grandes de este mundo. Para los primeros cristianos la cruz fue un escándalo y una locura (1Cor 1,18-25). Pero después, con el paso del tiempo, esa misma cruz se ha convertido en el adorno más precioso que remata la corona de los emperadores. He ahí el indicio más patente de la perversión radical que ha sufrido el cristianismo en la conciencia de muchas personas.

Pero hay más. Porque no sólo hemos sacralizado la cruz. Además de eso, la hemos manipulado en beneficio de los instalados y poderosos. Como se ha dicho muy bien, pocos temas de la teología han sido tan manipulados y tergiversados en su interpretación como el de la cruz y la muerte de Jesús. Especialmente, las clases opulentas y poderosas han utilizado el símbolo de la cruz y el hecho de la muerte redentora de Cristo para justificar la necesidad del sufrimiento y de la muerte en el horizonte de la vida humana. Así, oímos decir, piadosa y resignadamente, que cada uno debe cargar con sus cruces de cada día, que lo importante es vivir con paciencia y resignación y, lo que es más, que por la cruz llegamos a la luz y reparamos la infinita majestad de Dios, ofendida por nuestros pecados y los del mundo.

De esta manera se ha desarrollado, dentro del cristianismo, una mística de la cruz que, en definitiva, ha dado pie para considerar a la religión como "opio del pueblo". No cabe duda que esta falsa mística de la cruz ha hecho mucho daño en la Iglesia. Se ha abusado mucho de la teología de la cruz y la mística del sufrimiento por parte de la Iglesia en interés de aquellos que han causado el sufrimiento. Con demasiada frecuencia se exhortó a los campesinos, los indios y los esclavos negros a aceptar el sufrimiento como "su cruz" y a no rebelarse contra él. Por eso se comprende que Marx llegara a decir: "La religión es el gemido de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación carente de espíritu". Es la consecuencia inevitable de una mística de la cruz radicalmente desorientada y desorientadora.

Por eso es necesario analizar con alguna detención el sentido y el significado de la pasión y la muerte de Jesús. ¿Por qué anunció Jesús su muerte y qué es lo que eso nos quiere decir? ¿Cuáles fueron los motivos por los que Jesús llegó a terminar su vida como de hecho terminó? ¿Qué sentido tiene para los cristianos la muerte de Jesús? He aquí las cuestiones que vamos a tratar en el presente capítulo.

1. Jesús anuncia su muerte

Los evangelios sinópticos dicen que Jesús anunció tres veces lo que le iba a pasar al final de su vida (Mc 8,31 par; 9,31 par; 10,33s par). Por lo tanto, según los evangelios, Jesús sabía de antemano lo que le iba a suceder. Ahora bien, aquí se plantea un problema: ¿Sabía Jesús efectivamente todo eso de antemano y con tanto detalle? ¿O no será, más bien, que los cristianos, al saber todo lo que había pasado, después de la muerte y resurrección de Jesús, pusieron en boca del propio Jesús todo lo que iba a pasar, para ensalzar la figura del maestro?

En principio, no hay que extrañarse de estas preguntas. En el capítulo 7 vamos a ver hasta qué punto Jesús era un hombre como los demás. En todo igual a los demás hombres, menos en el pecado. Por lo tanto, Jesús tenía las limitaciones propias de la condición humana. Y una de esas limitaciones es no saber de antemano lo que nos va a suceder en el futuro. Por consiguiente, tiene pleno sentido la pregunta que antes he planteado: ¿Sabía Jesús realmente el final que le esperaba?

Leyendo los evangelios, se advierte una cosa que en ellos queda muy clara: el curso exterior de su ministerio tuvo que obligar a Jesús a contar con una muerte violenta. Es decir, tal como fueron ocurriendo las cosas, Jesús se tuvo que dar cuenta de que su vida terminaba mal. Hubiera sido un ingenuo si no advierte que esto, más que una probabilidad, era un final irremediable. Como se ha dicho muy bien, no hacía falta que Jesús fuera el Hijo de Dios para que pudiera tener conciencia de la inevitabilidad de su muerte. En realidad, si Cristo era un hombre medianamente inteligente y sensible, podía prever con bastante seguridad la posibilidad de su muerte violenta. Todos los datos coincidían en la predicción: por un lado, el testimonio de los profetas del Antiguo Testamento, la misma muerte de Juan Bautista, la creciente violencia de las autoridades con las que se enfrenta y que en repetidas ocasiones quieren atacarle y capturarlo, la reflexión del Antiguo Testamento sobre el justo oprimido y el siervo sufriente, que tan viva estaba en el pueblo desde el exilio (sobre todo desde el tiempo de los Macabeos). Todo esto eran datos coincidentes que venían a confirmar el destino de muerte que le aguardaba a Jesús.

Pero veamos las cosas más de cerca. Me refiero a que la conducta de Jesús fue de tal manera provocativa, que en repetidas ocasiones se puso al margen de la ley, y por cierto de una ley cuya violación se sancionaba con la pena de muerte. Cuando a Jesús se le hace el reproche de que con ayuda de Beelzebub expulsa los demonios (Mt 12,42 par), quiere decir que está practicando la magia y que ha merecido morir a pedradas. Cuando se le acusa de que está blasfemando contra Dios (Mc 2,7), de que es falso profeta (Mc 14,65 par), de que es un hijo rebelde (Mt 11,19 par; véase Dt 21,20s), de que deliberadamente quebranta el sábado, cada uno de estos reproches está mencionando un delito que era castigado con la pena de muerte.

Merece aquí especial atención la violación del sábado. Ya hemos hablado de este asunto en el capítulo anterior. Pero hay algo más concreto que debe retener nuestra atención. Tenemos numerosos ejemplos de que Jesús quebrantó el sábado (Mc 2,23-28 par; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-18; 9,1-41; ver Lc 6,5). Para comprender la situación hay que tener en cuenta que un crimen capital no llegaba a ser objeto de juicio sino después que el autor había sido advertido notoriamente ante testigos. Y entonces, si reincidía, era condenado a muerte. Bueno, pues esto justamente es lo que se cuenta ya en los primeros capítulos del evangelio de Marcos. Cuando los discípulos arrancan espigas en sábado, Jesús es advertido públicamente de la falta (Mc 2,24; ver Jn 5,10), a lo que Jesús respondió que lo hacía por convicción (Mc 2,15-28). Pero, casi a renglón seguido, Jesús vuelve a quebrantar el sábado cuando cura, en plena sinagoga, al hombre del brazo seco (Mc 3,1-6). Por eso se dice que los dirigentes, que estaban al acecho (Mc 3,2), enseguida decretaron su muerte (Mc 3,6).

Además, hay que tener en cuenta que esto ocurrió en Galilea, donde el rey Herodes podía ejecutar sentencias de muerte, como se ve por el asesinato de Juan el Bautista (Mt 14,9-11 par). Por consiguiente, hay que tomar muy en serio la advertencia que le hacen a Jesús: "Herodes quiere matarte" (Lc 13,31).

Estando así las cosas, merece especial atención el gesto de Jesús cuando expulsó a los comerciantes del templo (Mc 11,15-16 par). Sin duda alguna, este hecho fue visto como lo más grave que Jesús realizó contra las instituciones judías. De hecho a eso se redujo la acusación definitiva que aportaron contra él en el juicio (Mc 14,58 par), así como las cosas que le echan en cara cuando estaba en la cruz (Mc 15,29-30 par). Es evidente que Jesús, al realizar el gesto simbólico del templo, se estaba jugando la vida.

Por lo tanto, la cosa está clara: Jesús había perdido, por muchos conceptos, el derecho a la vida; se veía constantemente amenazado, de tal manera que sin cesar debía tener presente que su muerte habría de ser una muerte violenta. Hasta eso llegó la conducta de Jesús. De ahí el riesgo en que puso su vida. La libertad de Jesús fue provocada. Y así terminó. Como tenía que terminar un hombre que se comportaba de aquella manera.

2. Por qué lo mataron

a) El fracaso de Jesús

En contra de lo que algunos se imaginan, la predicación y la actividad de Jesús en Galilea no terminaron en un éxito, sino más bien en un fracaso, por lo menos en el sentido de que su mensaje no fue aceptado. Es verdad que al principio del ministerio en Galilea los evangelios hablan con frecuencia de un gran éxito de la predicación de Jesús (Mc 1,33-34.38; 2,1.12.13; 11,20; 4,1; 5,21.24; 6,6.12.33-34.44.55-56). Pero también es cierto que a partir del capítulo 7 de Marcos estas alusiones a la gran afluencia de gente empiezan a disminuir (Mc 7,37; 8,1-4; 9,14.15; 10,1-46; 11,8-10.18). Se nota que la popularidad de Jesús va decreciendo. De tal manera que se tiene la impresión de que él se centra cada vez más, no en la atención a las masas, sino en la formación de su comunidad de discípulos. Por eso les insiste en que se retiren a descansar (Mc 6,30-31), lejos de la multitud (Mt 14,22; Mc 6,45).

En realidad, ¿qué ocurrió allí? Hay una palabra del propio Jesús que nos pone en la pista de lo que allí pasó: "Dichoso el que no se escandaliza de mí" (Mt 11,6; Lc 7,23). Esto supone que había gente que se escandalizaba de Jesús, de lo que decía y hacía (ver Mt 13,57; 15,12; 17,27; 26,31.33; Mc 6,3; 14,27.29; Jn 6,61; 16,1). Lo cual no nos debe sorprender. La amistad de Jesús con publicanos, pecadores y gente de mal vivir tenía que ser una cosa escandalosa para aquella sociedad. Y sobre todo las repetidas violaciones de la ley tenían que hacer de Jesús un sujeto sospechoso desde muchos puntos de vista.

Por eso, en torno a la persona y la obra de Jesús llegó a provocarse una pregunta tremenda: la pregunta de si Jesús traía salvación o más bien tenía un dominio dentro (Lc 11,14-23; Mt 12,22-23; ver Mc 3,2; Jn 7,11; 8,48; 10,20). De ahí que hubo ciudades enteras (Corozáin, Cafarnaún, Betsaida) que rechazaron el mensaje de Jesús, como se ve por la lamentación que el propio Jesús hizo de aquellas ciudades (Lc 10,13-15; Mt 11,20-24). Y de ahí que el mismo Jesús llegó a confesar que ningún profeta es aceptado en su tierra (Mc 6,4; Mt 13,57; Lc 4,24; Jn 4,44). Además, sabemos que las cosas llegaron a ponerse de tal manera, que un día el propio Jesús hizo esta pregunta a sus discípulos más íntimos: "¿También ustedes quieren abandonarme?" (Jn 6,67). Señal inequívoca de que incluso los seguidores más cercanos a Jesús tuvieron la tentación de abandonarlo definitivamente.

¿Qué nos viene a decir todo esto? La respuesta parece clara: durante el ministerio público de Jesús no todo fueron éxitos populares. Más bien hay que decir que allí se produjeron conflictos y enfrentamientos, de manera que paulatinamente las grandes masas fueron abandonando a Jesús, hasta el punto de que incluso sus discípulos más íntimos llegaron a tener la tentación de abandonar el camino emprendido junto al maestro. La pasión y la muerte de Jesús fueron el resultado del conflicto que provocó su vida. Este conflicto se apunta ya en su relación con la gente en general. Pero, sobre todo, se puso de manifiesto en su enfrentamiento con los dirigentes y autoridades.

b) El enfrentamiento con los dirigentes

Ya hemos visto que los enfrentamientos con los dirigentes judíos se produjeron relativamente pronto. El evangelio de Marcos dice que, apenas Jesús había quebrantado el sábado por segunda vez, los fariseos y los del partido de Herodes se pusieron a hacer planes para ver cómo lo podían matar (Mc 3,6). Además, sabemos que la policía de Herodes andaba buscando a Jesús "para matarlo" (Lc 13,31). Por lo tanto, las cosas se pusieron bastante feas para Jesús casi desde el primer momento. Pero lo peor del caso es que esta tensión, en vez de disminuir, fue en aumento. Cada vez más problemas, de manera que el ambiente se fue poniendo cada vez más difícil. Un día Jesús preguntó claramente a los dirigentes: "¿Por qué quieren matarme?" (Jn 7,19). Y aunque ellos respondieron que estaba loco y que no querían matarlo (Jn 7,20), el hecho es que algo después por poco lo meten en la cárcel (Jn 7,44) y en otro momento faltó casi nada para que lo mataran apedreándolo (Jn 8,59), cosa que se volvió a repetir poco después (Jn 10,31), de manera que a duras penas pudo escapar con vida (Jn 10,39).

Por consiguiente, está claro que la vida de Jesús se veía cada día más amenazada, en mayor peligro. Y si no lo mataron antes es porque todavía una parte del pueblo estaba con él y los dirigentes no querían provocar un levantamiento popular (Mc 11,18; 12,12; 14,2; Lc 20,19;22,2).

Ahora bien, estando así las cosas, lo más impresionante, en todo este asunto, es que Jesús se dirige a la capital, Jerusalén, muy consciente de lo que le iba a pasar (Mc 8,31 par; 9,31 par; 10,33s par), y allí se pone a hacer las denuncias más fuertes que uno pueda imaginarse contra las autoridades centrales. Les dice que el templo es una cueva de bandidos (Mt 21,13 par), les echa en cara que sólo buscan su propio provecho (Mt 23,5-7) y que se comen los bienes de los pobres con el cuento de que rezan mucho (Mc 12,40). Les llama en público asesinos y malvados (Mt 21,33-46 par) y les anuncia que Dios les va a quitar todos sus privilegios (Mt 21,43 par). Jesús no pudo estar más duro con aquella gente. Por eso aquello terminó como tenía que terminar: la condena y la muerte de Jesús fueron el resultado de su vida. Es decir, Jesús se comportó de tal manera que acabó como tenía que acabar una persona que adoptaba semejante comportamiento.

A veces se dice que Jesús murió en la cruz porque eso era la voluntad del Padre, porque Dios necesitaba ser aplacado en su ira contra los pecados mediante la sangre de su hijo. Es verdad que frases de ese tipo pueden tener un cierto sentido verdadero, como vamos a ver en la última parte de este capítulo. Pero hay que tener mucho cuidado con esas afirmaciones. Porque fácilmente podemos dar una imagen de Dios que resulte inaceptable y hasta blasfema. Porque, en realidad, ¿qué es lo que Dios quiso? Dios no podía querer el sufrimiento y la muerte de su hijo. Ningún padre quiere eso. Lo que Dios quiso es que Jesús se comportara como de hecho se comportó. Aunque eso le tuviera que acarrear el enfrentamiento y la muerte. Así, sí. Entonces la muerte de Jesús no es el resultado de una decisión del Padre (¡cosa espantosa!), sino la consecuencia de una forma de vida, la consecuencia de su ministerio y de su libertad; en definitiva, la resultante de un comportamiento de compromiso incondicional en favor del hombre.

Como se ha dicho muy bien, Dios no quería la muerte de Jesús. Dios no es ni un ser vengativo que exige una víctima por el pecado del hombre, ni un padre despiadado que condena a su propio hijo, ni una divinidad fatídica que establece una ley histórica que tiene que cumplirse inexorablemente y que lleva a Cristo a someterse ante su destino. Ninguna de esas presentaciones de Dios son compatibles con la imagen que Jesús nos ofrece del Padre y con la significación que el mismo Jesús, da a su muerte. Dios no desea la pasión y la muerte de Jesús, sino que, por el contrario, busca que el pueblo se convierta y que escuche su mensaje. Dios no quiere ese final, pero lo acepta y asume como la respuesta del hombre al ofrecimiento que él hace en su hijo.

c) La razón de la condena

A Jesús le hicieron un doble juicio: el religioso y el civil. Y en cada uno de ellos se dio una razón distinta de la condena a muerte. Por eso los vamos a analizar por separado.

En cuanto al juicio religioso, está claro que la condena se produjo desde el momento en que Jesús afirmó que él era el Mesías, el Hijo de Dios bendito (Mc 14,61-62 par). Los dirigentes religiosos interpretaron esas palabras de Jesús como una auténtica blasfemia (Mc 14,63-64 par). Pero el fondo de la cuestión estaba en otra cosa. Al decir esas palabras, Jesús estaba afirmando que Dios estaba de su parte y que le daba la razón a él. Y, por tanto, estaba afirmando que les quitaba la razón a los dirigentes. Ahora bien, eso es lo que aquellos dirigentes no pudieron soportar. El verse descalificados como representantes de Dios fue lo que les impulsó a condenar a Jesús.

Pero la cuestión es más complicada. Porque hoy no son pocos los exegetas que afirman que seguramente las palabras de Jesús "yo soy el Mesías, el Hijo de Dios bendito" (Mc 14,61-62) son una añadidura, puesta por los cristianos después de la resurrección para enaltecer a Jesús. Y entonces, lo que tenemos es que Jesús, ante el interrogatorio solemne del sumo sacerdote (Mc 14,60 par), se quedó callado y no respondió nada (Mc 14,61 par). Ahora bien, ¿por qué lo condenaron si la cosa sucedió así? La respuesta parece estar en lo siguiente: los judíos tenían una ley según la cual "el que por arrogancia no escuche al sacerdote puesto al servicio del Señor, tu Dios, ni acepte su sentencia, morirá" (Dt 17,12). Esto quería decir que resistirse al sumo sacerdote en el ejercicio de su función judicial se castigaba en Israel con la pena de muerte. Por lo tanto, el desacato a la autoridad, sobre todo cuando ésta examinaba la ortodoxia de los "maestros de Israel", era un motivo jurídico para condenar a muerte. Sin embargo, eso justamente parece ser lo que ocurrió allí. El silencio de Jesús ante el interrogatorio del sumo sacerdote fue una postura crítica ante el tribunal que, según la ley, tenía la facultad de juzgar su doctrina y su vida. Jesús rehusa someter su doctrina y su vida a la autoridad judía. Guarda silencio. Esto cae evidentemente bajo la sentencia de Dt 17,12. Por consiguiente, Jesús se negó a someter a la autoridad judía la cuestión de su misión y su actividad. Y ése parece que fue el motivo por el que los dirigentes religiosos de Israel condenaron, en último término, a Jesús a muerte.

Después vino el juicio político. Pero ahí la cosa está más clara. Por lo que pusieron en el letrero de la cruz, sabemos que a Jesús lo condenaron por una causa política: por haberse proclamado rey de los judíos (Mt 27,38 par; Jn 19,19). Pero aquí es importante tener en cuenta que el gobernador militar confesó que no veía motivo para matar a Jesús (Lc 23,13-16) y además declaró que era inocente (Lc 23,4). Por otra parte, Jesús explicó ante el gobernador que su reinado no era como los

reinos de este mundo (Jn 18,39; 19,4.6). En realidad, el gobernador militar dio la sentencia de muerte porque los dirigentes religiosos lo amenazaron con denunciarlo al emperador (Jn 19,12).

3. Significado teológico

a) El profeta mártir

En el Nuevo Testamento hay tres corrientes de pensamiento cuando se trata de interpretar teológicamente la muerte de Jesús. La primera de esas corrientes es la que se refiere al profeta mártir. Esta interpretación aparece principalmente en Hechos 4,10 y, ya mezclada con otros motivos, en Hechos 2,22-24; 5,30-31; 10,40. También aparece en la tradición propia de Lucas, concretamente en Lc 13,31-33; 11,47-48.49s.

¿Qué nos quiere decir esta interpretación? Para responder a esta pregunta, conviene recordar, ante todo, que Jesús fue considerado como profeta durante su ministerio público (Mt 13,57; 21,11.46; 26,68; Mc 6,4.15; 14,65; Lc 4,24; 7,16.39; 13,33; 22,64; 24,19; Jn 4,19.44; 7,52; 9,17). Es más, él fue tenido como el profeta definitivo, el que tenía que venir para poner las cosas en orden (Jn 6,14; 7,40; Hch 3,23; 7,37). Pero, por otra parte, se tenía también el convencimiento de que "Israel mata a sus profetas" (Mt 5,11-12; Lc 6,22-23; Mt 23,29-36; Lc 11,47-51; 13,31-33.34-35; Mt 23,37-39; Lc 11,49ss). Por consiguiente, desde este punto de vista, Jesús fue considerado por las primeras comunidades cristianas como el último y definitivo profeta que Dios había enviado al mundo, y que, al igual que los demás, fue asesinado por la maldad de Israel.

Pero, en realidad, la cosa resultó más problemática. Porque también es cierto que Jesús fue considerado como el "gran adversario", el falso profeta, que engañaba a la gente. Había quienes decían que Jesús era un seductor (Mt 27,62-64; Jn 7,12), que además "blasfemaba contra Dios" (ver Mc 14,64; Lc 5,21; 22,65). Lo cual quiere decir que la vida de Jesús tuvo un sentido ambivalente, positivo y negativo al mismo tiempo. Por eso a partir de la resurrección Jesús fue presentado como el verdadero profeta, el auténtico enviado por Dios, el mensajero fidedigno.

A la vista de esta interpretación, se trata de comprender lo siguiente: Jesús es el que enseña el camino de Dios y, por eso, es la solución que Dios ofrece a los problemas de la vida. Por consiguiente, para estar con Dios hay que estar con Jesús. Porque, hay que decirlo con toda claridad, el conflicto que planteó la vida de Jesús sigue hoy planteado. Y por eso hoy también nos vemos abocados a la opción: o tener a Jesús por un seductor o tenerlo por el verdadero profeta de Dios, el verdadero camino, la auténtica solución. Teniendo en cuenta que esta solución es tanto más arriesgada cuanto que se trata de la solución que ofrece un crucificado, es decir, un perseguido, un calumniado, un condenado, un ajusticiado. Pero ahí, precisamente en eso, se manifiesta la sabiduría de Dios y el poder de Dios (1Cor 1,18-31).

b) El plan divino de salvación

Una segunda corriente de pensamiento en el Nuevo Testamento, interpreta la muerte de Jesús desde el punto de vista del plan divino de la salvación. Aquí no se trata ya de una descripción de los hechos, tal como ocurrieron, sino de una reflexión de los primeros cristianos sobre lo que había ocurrido para dar una explicación de ello.

¿Por qué era necesaria esta explicación? Por una razón que se comprende enseguida: en el Antiguo Testamento se dice que "ser crucificado es una maldición divina" (Dt 21,23; Gál 3,13). Por consiguiente, los primeros cristianos tuvieron que demostrar que Jesús, a pesar de ser un crucificado, no era un maldito. Ahora bien, para llegar a esa demostración echaron mano del siguiente argumento: La muerte de Jesús en la cruz responde al plan divino de la salvación; es decir, se trata de que Dios mismo ha sido quien ha querido y quien ha dispuesto que las cosas sucedieran como de hecho sucedieron. Pero aquí -hay que decirlo otra vez- ya no se trata de una descripción de los hechos tal como ocurrieron, sino que se trata de una interpretación o explicación teológica que los primeros cristianos encontraron para esos hechos.

Esta corriente de pensamiento tiene su palabra clave en la expresión "debía" suceder así. Es decir, la muerte de Jesús "debía" suceder como de hecho sucedió. Esto se encuentra en dos series de textos:

a) Mc 8,31; 9,12; Lc 17,25. La forma original de esta tradición es: "Este hombre tiene que padecer mucho y así ser glorificado". Lo esencial, para esta tradición, es "padecer mucho" y "ser glorificado". Aquí Jesús aparece, por decirlo así, pasivo entre dos sujetos agentes: los judíos y Dios.

b) Mc 9,31; 14,41; Lc 27,9. Aquí la expresión es: "Este hombre va a ser entregado en manos de los hijos de los hombres". Aquí Jesús no está ya entre dos sujetos, sino que la acción parte exclusivamente de Dios. Es Dios mismo quien entrega a Jesús a la muerte.

Así pues, la pasión y la muerte de Jesús se interpretan, en esta corriente de pensamiento, como un hecho que Dios mismo puso en movimiento y en el que es perceptible la intervención divina. Por otra parte, aquí los hombres aparecen no como los destinatarios o beneficiarios de la muerte de Jesús, sino como aquellos en cuyas manos es entregado el mismo Jesús.

En definitiva, ¿qué es lo que todo esto nos viene a decir? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta lo que, en aquel tiempo y en aquella sociedad tuvo que significar y representar la muerte de Jesús, tal como ocurrió. Para aquellas gentes, un crucificado era un maldito, un condenado, un desautorizado total por parte de Dios y de sus

representantes en este mundo. Y Jesús murió así. Para nosotros hoy esto representa un heroísmo supremo. Pero entonces no era así. Representaba, por el contrario, el fracaso y la reprobación más absoluta. Por eso se imponía la necesidad urgente de demostrar que tal fracaso y tal reprobación significaban paradójicamente para los cristianos un "acontecimiento querido por Dios". Y un acontecimiento, además, que los creyentes tenían que imitar (Mc 14,27.38.66-72).

La cuestión ahora está en comprender que, en el fondo, a nosotros nos sigue pasando exactamente lo mismo que a las gentes del siglo I. Nosotros tenemos un crucifijo en casa o lo llevamos en el pecho. Pero, a la hora de la verdad, reaccionamos ante el crucificado, es decir, ante el sufrimiento y el fracaso, como las gentes de entonces. "Ser crucificado" es lo mismo que "sufrir y morir por el pueblo", estar dispuesto a ser tenido por un maldito y un condenado por la sociedad. Y entonces reaccionar con el convencimiento de que "eso es lo que Dios quiere". Porque los caminos de la liberación del hombre pasan inevitablemente por el sufrimiento que nos acarrea el enfrentamiento con los poderes de este mundo.

c) La muerte expiatoria

La tercera corriente de pensamiento que hay en el Nuevo Testamento sobre la muerte de Jesús interpreta este hecho como una muerte expiatoria en favor de los hombres; es decir, como un sacrificio que Jesús sufrió en lugar de los demás, para salvarlos y redimirlos a todos.

Esta corriente de pensamiento se basa en las fórmulas que, en griego, utilizan la preposición hyper (por, en favor de): muerto "por" nosotros, "por" nuestros pecados. Los textos en los que esto aparece son los siguientes: Gál 1,4; Rom 4,25; 5,8; 8,32; Ef 5,2; 1Cor 15,3-5; Mc 10,45; 14,24; 1Pe 2,21-24. Esta interpretación supone que el hombre se encuentra, de una manera inevitable, en una situación de desgracia y de perdición, que se debe a la propia condición humana (lo que se llama teológicamente el "pecado original") y al pecado personal, en cuanto que es ruptura con Dios. Ahora bien, esta situación sólo puede ser remediada por Dios mismo, que en Jesucristo se hace como uno de nosotros, y mediante su entrega total a Dios en la muerte hace posible lo que para el solo hombre era imposible: el acercamiento a Dios, la participación de su vida divina, la superación de la muerte y el destino feliz para siempre.

Pero aquí es fundamental tener en cuenta que todo esto es el resultado de la reflexión cristiana sobre lo que fue de hecho e históricamente la muerte de Jesús. Es más, los exegetas del Nuevo Testamento suelen decir que esta tercera interpretación es un desarrollo secundario en el conjunto de la doctrina del Nuevo Testamento sobre la muerte de Jesús. Se trata, por tanto, de una manera de considerar la muerte de Jesús que pertenece al conjunto de la fe cristiana, pero que es secundaria con respecto al hecho principal: la muerte del profeta mártir tal como ya ha sido explicada.

4. El camino de Dios

Dios no quiere el sufrimiento humano. Dios no quiere que el hombre fracase y se vea machacado, literalmente triturado. Dios es Padre de todos los hombres. Y eso quiere decir que Dios quiere la felicidad y la realización plena del hombre, de cualquier hombre. Lo que pasa es que Dios quiere esa felicidad y esa realización del hombre en una sociedad en la que unos hombres atropellan a otros y los esclavizan. Y entonces, precisamente porque Dios no quiere el sufrimiento humano, por eso exactamente él quiere que todo hombre se revuelva contra la opresión, el atropello y la esclavitud. Pero de sobra sabemos que, en este mundo, luchar contra la opresión y la esclavitud es caer inevitablemente en el conflicto y en la contradicción. Porque los que oprimen y esclavizan no están dispuestos a soltar su presa, lo mismo cuando se trata de pueblos enteros que cuando los opresores y esclavizadores son individuos o grupos sociales. Ahora bien, es desde este planteamiento desde donde hay que entender el sentido histórico y concreto que tiene la cruz de Cristo, el destino y la muerte de Jesús. Por eso seguir a Jesús es ir derechamente a la cruz, como tendremos ocasión de ver más adelante. Por eso el camino de Dios es el camino de la cruz.

Esto quiere decir que soportar la cruz no es aguantar con paciencia y resignación la injusticia de este mundo, sino que es rebelarse contra esa injusticia. Para que en el mundo no haya más atropellos ni más esclavitudes. Ahora bien, esto quiere decir que existe una relación esencial entre la cruz de Cristo y la situación de todos los crucificados de esta tierra: los pobres, los oprimidos, los marginados y los humillados. Optar por la cruz es optar por esas personas, es ponerse de parte de ellas, colocarse a su lado, para que su situación cambie. En definitiva, para que en este mundo haya paz, solidaridad y amor.

Por eso comprendemos ahora que se adultera la cruz de Cristo cuando se hace de ella un instrumento de resignación y paciencia ante los males que aquejan al mundo. La cruz es todo lo contrario. Porque es el signo de la más sagrada rebeldía contra el sufrimiento que unos hombres imponen a otros. La cruz no puede ser nunca la condecoración que lucen en su pecho los satisfechos y los arrogantes. La cruz es el símbolo de los que luchan para que en esta tierra haya más igualdad entre todos, más solidaridad con los crucificados de la historia y más fraternidad entre todos los hijos de Dios.

La resurrección de Jesús es el hecho más importante de toda la historia de la salvación. Es, por eso, el hecho central de esa historia. Porque es el acontecimiento decisivo en la existencia de Jesús; y en la vida y en la fe de los cristianos. Tan decisivo, que sin resurrección, ni la existencia de Jesús tendría sentido, ni la fe de los cristianos su más elemental consistencia.

¿Por qué digo estas cosas? Jesús se presentó como enviado de Dios para anunciar la salvación de todos los hombres. Pero, en contra de lo que se podía esperar de él (Lc 24,21), murió en una cruz, abandonado por todos y con ese grito en la boca: "¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15,34). De esta manera, la muerte de Jesús vino a enterrar todas las esperanzas que se habían puesto en él. La fuga de los apóstoles (Mc 15,50), la decepción de los discípulos de Emaús (Lc 24,21) y el miedo a los judíos (Jn 20,19) nos sugieren con claridad la sensación de fracaso que invadió a los primeros creyentes.

Sin duda alguna, aquellos hombres se sintieron decepcionados, porque pensaban que Jesús había fracasado totalmente. Esto indica claramente que si no llega a acontecer la resurrección, el fracaso de Jesús se habría confirmado plenamente. Y con el fracaso de Jesús habría fracasado también su proyecto y el incipiente movimiento que él originó. Como dice el apóstol Pablo, si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación no tiene contenido, ni la fe de ustedes tampoco (1Cor 15,14). Es más, si no hay resurrección, "somos los más desgraciados de los hombres" (1Cor 15,19), porque habríamos puesto nuestras esperanzas en un pobre fracasado, que terminó en la muerte como todos los mortales y además de la peor manera.

Por consiguiente, es claro que el hecho de la resurrección es decisivo para la causa de Jesús; y para la causa también de todos los que hemos puesto nuestra fe y nuestras esperanzas en Jesús. Hablar, por tanto, de la resurrección es hablar de la cuestión decisiva para nosotros. Porque es la cuestión decisiva que afecta al mismo Jesús. Pero resulta que la fe en la resurrección ha sido discutida desde los tiempos de los apóstoles hasta nuestros días. La certeza que la Iglesia tiene es un certeza de fe. Hay una constante en los relatos sobre la resurrección: el sepulcro vacío y las apariciones no son de tal naturaleza que excluyan la duda. Por eso en los últimos años se ha levantado toda una polémica, tanto en la teología protestante como en la católica, acerca del sentido, la significación y hasta la certeza que podemos y debemos tener en cuanto se refiere a la resurrección de Jesús. Por ello interesa sumamente analizar los diversos argumentos y las cuestiones que se han planteado acerca del hecho de la resurrección. Es lo que vamos a hacer en este capítulo.

1. El hecho de la resurrección

a) Un hecho incuestionable

Algunos días después de la muerte de Jesús resonó en Jerusalén una noticia asombrosa: Dios ha resucitado al que fue crucificado (Hch 2,23; 3,15; 4,10; 10,39-40). Nadie había visto el hecho mismo de la resurrección, pero la cosa se presentaba como incuestionable. Los seguidores de Jesús afirmaban que está vivo, porque ellos lo habían visto, se les había aparecido. En este sentido, llama la atención la cantidad de testimonios que se acumulan todos en torno al mismo hecho (Mc 16,1-8; Mt 28,1-10; Lc 24,1-12; Mt 28,16-20; Lc 24,36-50; Jn 20,11-18.19-23.24-49; 21,1-23; 1Cor 15,3-8). Por otra parte, es significativo que nadie pudo rebatir ese hecho. Y menos aún demostrar su falsedad.

Es verdad que el relato de Mateo da a entender una cierta polémica en torno al hecho: el sepulcro está vigilado por soldados (Mt 27,62-66), los cuales son sobornados por las autoridades judías, para que propalen el rumor de que los discípulos de Jesús han robado el cadáver (Mt 28,11-15). Además, la custodia oficial del sepulcro debía durar tres días (Mt 27,63-64), y se puso un sello al mismo sepulcro (Mt 27,65-66). Pero también es cierto que nada de esto pudo impedir la constatación de que el sepulcro estaba vacío (Mt 28,15; ver Jn 20,15). Y si las autoridades no denunciaron y castigaron el presunto robo del cadáver, es que evidentemente reconocieron el hecho incuestionable: allí había algo que humanamente no tenía explicación.

Ahora bien, a partir de este hecho se plantea una pregunta elemental: ¿En qué argumentos se basa la certeza de este hecho? Los argumentos, como enseguida vamos a ver, son fundamentalmente dos: el sepulcro vacío y las apariciones del resucitado. Pero antes de entrar en esos argumentos debo hacer una observación importante. La predicación de la Iglesia primitiva sobre la resurrección expresa tal claridad y contundencia, que indica un hecho que se impuso a los primeros creyentes con plena objetividad. En este sentido hay que recordar las fórmulas de fe que aparecen en 1Cor 15,3-5 y en los capítulos 2 al 5 de los Hechos de los Apóstoles. La estructura formal de estas afirmaciones de la fe es siempre la misma: a) Cristo murió, fue sepultado; b) fue resucitado (o Dios lo resucitó: Hch 2,4); c) según las Escrituras; d) se apareció a Pedro y después a los doce ("y de eso nosotros somos testigos": Hch 2,32). Como se ha dicho muy bien, las fórmulas de 1Cor 15 y de Hch 2,5 dejan entrever, por su rígida formulación, que la resurrección no es un producto de la fe de la comunidad primitiva, sino el testimonio de un impacto que se les impuso.

b) El sepulcro vacío

Se ha dicho muchas veces que el primer argumento para afirmar la resurrección de Jesús es el hecho del sepulcro vacío. Sin embargo, si nos fijamos más de cerca veremos enseguida que ningún evangelista aporta, como prueba de la resurrección, el hecho del sepulcro vacío. Porque este hecho, en vez de provocar la fe, causa miedo y espanto, hasta el punto de que "las mujeres salieron huyendo del sepulcro" (Mc 16,8; Mt 28,8; Lc 24,4). Por su parte, María Magdalena interpreta este hecho como robo del cuerpo del Señor (Jn 20,2.13.15). Y para los discípulos la cosa no pasa de ser un chismorreo de mujeres (Lc 24,11.22-24.34).

Sin embargo, aquí conviene hacer dos observaciones. La primera es que la repetida proclamación del sepulcro vacío no tendría sentido si quienes hacían esa proclamación no tuvieran la certeza de la resurrección. Porque, en caso contrario, cualquiera podría haber demostrado su falsedad, si es que el cuerpo estaba en alguna parte. Por lo tanto, desde este punto de vista, las afirmaciones sobre el sepulcro eran, en el fondo, afirmaciones de la fe en la resurrección.

Por otra parte -ésta es la segunda observación-, parece que las afirmaciones sobre el sepulcro vacío estaban asociadas con una práctica, en la primitiva Iglesia, de peregrinación y culto al santo sepulcro. Los cristianos recorrían los diversos lugares de Jerusalén que les recordaban el viacrucis de Jesús. Como final de esta piadosa peregrinación visitaban también el santo sepulcro. Su veneración religiosa alcanzaría su punto culminante cuando, llegados al lugar, el guía pronunciara estas palabras. "Y éste es el sitio donde lo depositaron" (Mc 16,6).

Todo esto quiere decir que la tradición del sepulcro vacío expresa, de manera indirecta, una fe sólida y profunda en la resurrección. De todas maneras, hay que afirmar con toda claridad que la fe en la resurrección no tuvo su origen en el descubrimiento del sepulcro vacío ni en el testimonio de las mujeres, sino en las apariciones a los apóstoles. De ahí la preocupación de Mc 16,7 en que las mujeres vayan a Pedro y a los discípulos y les comuniquen el mensaje del ángel. Sin duda alguna, el argumento decisivo, para afirmar la resurrección de Jesús, es el hecho de las apariciones a los discípulos. Lo del sepulcro vacío no pasa de ser un signo de una fe previa en el hecho de la resurrección.

c) Las apariciones a los discípulos

El argumento definitivo para afirmar la resurrección de Jesús se basa en las apariciones del mismo Jesús a su comunidad de discípulos. Como ya he indicado antes, las fórmulas más antiguas sobre las apariciones (1Cor 15,5; Hch 2,32; 3,15; 4,10; 5,32) indican, por su formulación estricta y desapasionada, que estas apariciones no fueron visiones subjetivas, sino hechos objetivos, que se podían afirmar con toda seguridad.

¿Cuántas fueron las apariciones? Resulta muy difícil responder a esta pregunta. Porque los datos que poseemos son inevitablemente fragmentarios e incompletos. Pablo nos da cuenta de cinco apariciones del Señor vivo (1Cor 15,3-8). Marcos no conoce ninguna aparición (Mc 16,1-8), aunque indica que Jesús se dejará ver en Galilea (Mc 16,7). Mateo conoce una sola aparición a los once (Mt 28,16-20). Lucas refiere dos apariciones (Lc 24,13-53). Juan relata tres manifestaciones del Señor (Jn 20,11-18.19-23.24.29), a lo que hay que añadir la aparición en Galilea de Jn 21. Pero a esta lista hay que sumar otras apariciones, como, por ejemplo, la que tuvo Esteban mientras era martirizado (Hch 7,56). Si a esto unimos la aparición a Pablo (Hch 9,4-6; ver 1Cor 15,8), se puede decir con seguridad que las apariciones de Jesús a los suyos duraron varios años.

En cuanto al modo, las apariciones son descritas como una presencia real y hasta carnal de Jesús. Come, camina con los suyos, se deja tocar, dialoga con ellos. Su presencia es tan real que puede ser confundido con un caminante (Lc 24,14-46), un jardinero (Jn 20,15) o un pescador (Jn 21,4-6). El hecho es que los discípulos que lo vieron tenían la seguridad de que no era un "espíritu" (Lc 24,39) ni un "ángel" (Hch 23,8-9). El que murió y fue sepultado era el mismo que resucitó (1Cor 15,3-5). De ahí la preocupación por acentuar el hecho de las llagas (Lc 24,39; Jn 20,20.25-29), de que él comió y bebió con sus discípulos (Hch 10,41) o de que comió delante de ellos (Lc 24,42).

Por lo demás, en los relatos de las apariciones se nota una evolución: de una representación más espiritualizante como es la de 1Cor 15,5-8; Hch 3,15; 9,3; 26,16; Gál 1,15; Mt 28, se pasa a una materialización cada vez más marcada, como ocurre en los relatos de Lucas y Juan; y mucho más en los evangelios apócrifos de Pedro y los Hebreos.

Como conclusión de los relatos de apariciones se puede decir que tales relatos constituyen una base sólida de la fe en la resurrección. Efectivamente, Jesús fue visto por los suyos, que convivieron con él y aseguraron con toda firmeza el hecho de la resurrección como incuestionable y seguro.

d) ¿Un hecho histórico?

Para entender correctamente la resurrección hay que hacer una distinción elemental: una cosa es resucitar y otra cosa es revivir. Jesús no revivió, sino que resucitó. Revivir es volver a la vida que se tenía antes de la muerte. Por lo tanto, el que revive vuelve a ser un hombre mortal, porque vuelve a estar en este mundo, como uno de tantos. Eso es lo que ocurrió en el caso de Lázaro (Jn 11,43-44) o en el del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,15). Por el contrario, resucitar es vencer definitivamente la muerte y, por consiguiente, escapar ya para siempre de ella. En consecuencia, se puede decir que quien revive vuelve a este mundo, mientras que quien resucita traspasa para siempre las fronteras de este mundo.

Ahora bien, a la luz de esta distinción elemental, ¿se puede decir que la resurrección fue un hecho histórico? Depende: si por hecho histórico se entiende lo que acontece realmente, sin duda alguna la resurrección fue un hecho histórico; pero si por hecho histórico se entiende lo que se puede comprobar en el espacio y en el tiempo, entonces hay que decir que la resurrección no fue un hecho histórico. Porque Jesús resucitado no estaba ya en el espacio y en el tiempo, es decir, no estaba en este mundo, sino que había rebasado definitivamente las condiciones de la historicidad. Por eso, desde este punto de vista se puede decir que lo único histórico que ocurrió allí es que los discípulos experimentaron la presencia viva de Jesús y así lo manifestaron a los demás.

Por esto se comprende que los evangelios no cuentan el hecho mismo de la resurrección. Se cuentan las apariciones después de la resurrección, pero no la resurrección misma. Por eso el evangelio apócrifo de Pedro (escrito hacia el 150 d. C.), que en lenguaje fantástico cuenta cómo resucitó Jesús, fue rechazado por la Iglesia, porque la conciencia cristiana percibió enseguida que no se puede hablar de la resurrección en sí misma.

2. Significado para la comunidad cristiana

La muerte en la cruz era considerada en aquel tiempo como una maldición divina (Dt 21,23; Gál 3,13). Además, Jesús había muerto gritando su desamparo total: Dios lo había abandonado (Mc 15,34). Por eso, ante los ojos de aquella sociedad, muerto de aquella manera y sepultado era un fracasado total, un desecho del que no vale la pena hacer caso. Así se cumplió la palabra del mismo Jesús: "Todos ustedes se van a escandalizar de mí" (Mc 14,27; Mt 26,31). En consecuencia, los discípulos regresaron a Galilea (Mc 14,50; Mt 26,56), sin duda alguna decepcionados, como les pasaba a los de Emaús (Lc 24,19-21).

Ahora bien, con la resurrección todo cambia: Jesús es visto por los suyos como el hombre cabal y perfecto del que habla Daniel 7. Más aún, Jesús es para los creyentes el Señor (Hch 1,6.21; 2,20.21.34.36.47; 4,33; 5,14; 7,59.60; 8,16; 9,1.5.10.11.13.15.17.27.28.35.42; 10,36; 11,16 etc.), "sentado a la diestra de Dios" y "constituido Hijo de Dios con poder" (Rom 1,4; Hch 13,33; Mt 28,18). De tal manera que las confesiones de fe que presenta el Nuevo Testamento en Jesús como Señor y como Hijo de Dios tienen su fundamento en la resurrección (Jn 3,16-17; Rom 1,3-4; 4,25; 6,5; 8,3.34; 14,9; 1Cor 15,3-5; 2Cor 5,15; Gál 4,4; Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1Tim 3,16; 2Tim 2,8; Heb 1,3; 1Pe 1,20; 3,18; 1Jn 4,9). A partir de entonces los discípulos predicaban con gran valentía delante de los judíos: "Ustedes lo han matado... Dios lo resucitó" (Hch 2,22s; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39s). Hasta el punto de que una de las características más acusadas de la predicación cristiana a partir de entonces es la valentía, la audacia, la seguridad y la libertad (parresía) para proclamar el mensaje de la resurrección (Hch 2,29; 4,13.29.31; 9,27.28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 26,26; 28,31; 2Cor 3,12; 7,4; Ef 6,19.20; Flp 1,20; 1Tes 2,2; 1Tim 3,13; Flm 8; Heb 3,6; 4,16; 10,19.35).

Pero hay otro aspecto en la predicación de la resurrección que conviene resaltar. Según el testimonio del libro de los Hechos, cuando los apóstoles proclamaban la resurrección eran perseguidos y encarcelados (Hch 401-3; 5,30-33.40-41; 7,54-60). Esto quiere decir, obviamente, que el tema de la resurrección era un tema peligroso, que provocaba el enfrentamiento y que representaba una amenaza para quienes lo predicaban. Ahora bien, ¿por qué sucedía eso así? La pregunta es lógica, porque hoy no representa ningún tipo de amenaza la predicación sobre la resurrección. Ahora es, más bien, un tema inocuo, sin implicaciones de ninguna clase. Entonces, ¿por qué en aquel tiempo era un asunto tan peligroso?

Jesús había muerto a causa de un enfrentamiento dramático con los dirigentes judíos. Y en aquel enfrentamiento, él había sido el perdedor, el fracasado y el maldito. A partir de entonces la causa de Jesús estaba perdida y derrotada. Pues bien, a los pocos días de semejante fracaso, los seguidores del ajusticiado se ponen a decir que Dios lo ha resucitado. Evidentemente, eso tenía que resultar peligroso en aquellas circunstancias. Porque era lo mismo que decir a los dirigentes judíos: Dios está de parte del que ustedes han matado; y por eso, Dios está a favor de él y en contra de ustedes. Este tono polémico se nota perfectamente en la predicación de Pedro: "Ustedes han rechazado al santo, al justo, y han pedido la libertad para un asesino; han matado al autor de la vida, pero Dios lo resucitó, nosotros somos testigos" (Heb 3,14-15). Por lo tanto, Dios le había dado la razón a Jesús; y se la había quitado a todos los que no están de acuerdo con Jesús. Por consiguiente, Jesús tenía razón. Y su causa es el camino que salva al hombre. La cosa estaba clara: el enfrentamiento entre Jesús y los dirigentes judíos se prolonga en los discípulos del resucitado. Predicar la resurrección era tomar partido en una causa enormemente conflictiva.

Ahora bien, esto tiene dos consecuencias. La primera es muy clara: cuando se predica la resurrección y eso no acarrea ningún tipo de persecución, hay que preguntarse si lo que se predica es la resurrección de Jesús o es más bien otra cosa. Porque hoy el mundo sigue siendo hostil a la causa de Jesús, como lo era en aquel tiempo. Por eso una predicación de la resurrección que no acarrea problemas es, sin duda alguna, una predicación viciada por su misma base. Porque es una predicación que no produce la confrontación inherente al mensaje profundo de la resurrección.

De ahí la segunda consecuencia: predicar la resurrección no es solamente decir que Jesús vive. Es mucho más que eso. Es persuadir a la gente de que Jesús tenía razón. Y, por consiguiente, es persuadir a la gente de que el camino de Jesús es el verdadero camino. Por lo tanto, predicar la resurrección es convencer a la gente de que la vida tiene que ser vista como la vio Jesús, que nos tiene que gustar lo que le gustó a Jesús, y que tenemos que rechazar lo que Jesús rechazó. La vida de

Jesús terminó en un enfrentamiento: el enfrentamiento entre el evangelio y el orden establecido. En la resurrección, el evangelio triunfa; y el orden establecido queda descalificado. Por eso proclamar hoy la resurrección es ponerse de parte del evangelio. Y enfrentarse inevitablemente al sistema, al orden presente.

3. La victoria sobre la muerte

a) Nuevo horizonte para la vida

El mensaje del Nuevo Testamento sobre la resurrección se refiere no sólo a Jesús, sino también a los cristianos. Ese mensaje nos viene a decir lo siguiente: si Jesús ha triunfado sobre la muerte, también nosotros los cristianos tenemos resuelto el problema de la muerte. Porque el destino de Jesús es también nuestro destino y por eso, si Jesús ha vencido a la muerte, nosotros también la hemos vencido. La muerte ya no debe ser objeto de miedo, porque es simplemente un paso, cuestión de un instante, ya que enseguida tenemos la vida que no se acaba.

La afirmación más clara, en este sentido, es del apóstol Pablo: "Si de Cristo se predica que resucitó de la muerte, ¿cómo dicen algunos que los muertos no resucitan? Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado; y si Cristo no ha resucitado, entonces lo que predicamos no tiene sentido ni la fe de ustedes tampoco (1Cor 15,12-14). Por consiguiente, la gran novedad, el nuevo horizonte para la vida está en que si Cristo resucitó, también nosotros hemos de resucitar. Porque "todos somos vivificados en él" (1Cor 15,20-22; Rom 8,29; Col 1,18). La resurrección de Jesús no fue un hecho aislado, sino que afecta a toda la humanidad, porque él es el nuevo Adán (Rom 5,14). De ahí la constante afirmación del Nuevo Testamento según la cual si Cristo ha resucitado, nosotros también resucitaremos (Rom 8,11; 1Cor 6,14; 15,12-17.20,32,42-44.52; 2Cor 1,9; 4,14; Ef 2,6; Col 2,12; 3,1; ver Rom 6,5; Ef 5,14; Flp 3,10-11; 1Tes 4,14).

Como se ve, la documentación del Nuevo Testamento, en este sentido, es extraordinariamente abundante. Lo cual quiere decir que se trata de una de las grandes convicciones del Nuevo Testamento. Por consiguiente, la fe en la resurrección es una parte absolutamente esencial de la fe cristiana. En consecuencia, para el hombre de fe la muerte no es ya un problema. La muerte es simplemente el paso a la resurrección.

El problema concreto que aquí se plantea es que esta certeza de la resurrección solamente la poseemos en la fe. Y la fe es esencialmente oscura, es decir, no se basa en la evidencia, ni de ella podemos tener nunca evidencia alguna. Más bien hay que decir que la evidencia que se nos impone es la evidencia de la muerte con todo su poder destructor. Por eso la muerte será siempre un problema para el creyente, el problema decisivo de la vida. Un problema que sólo puede ser superado a través de la oscuridad de la fe, entre tanteos, dudas e inseguridades. De todas maneras, el testimonio de la fe es cierto. Y eso quiere decir que en la medida en que la fe sea fuerte, en esa misma medida la certeza del creyente será capaz de superar las dificultades y evidencias contrarias a la resurrección.

b) Cómo será la resurrección

El apóstol Pablo se hace esta pregunta: "¿Y cómo resucitan los muertos?, ¿qué clase de cuerpo traerán?" (1Cor 15,44). Y da la siguiente respuesta: "Se resucita con un cuerpo espiritual". Ahora bien, ¿qué quiere decir eso del "cuerpo espiritual"?

En la teología de San Pablo, "cuerpo" designa al hombre entero, interior y exterior, cuerpo y alma (2Cor 4,16; Rom 7,22-23; 1Cor 9,27; 13,13; Flp 1,20). Por su parte, la "carne" designa lo débil, mortal, transitorio, lo propio humano con sus limitaciones (1Cor 5,5; 7,28; 2Cor 10,3; 11,18; Flp 3,3-4); por eso expresa también la debilidad moral, el estrato del ser donde arraiga el pecado (Rom 7,25) y, en definitiva, la situación humana rebelde contra Dios (Rom 2,28-29). Finalmente, "espíritu" se opone, no a cuerpo, sino a carne: "Las tendencias de la carne son la muerte, pero las del espíritu son vida y paz" (Rom 8,6).

Todo esto quiere decir que el hombre, según el pensamiento bíblico, no se compone de cuerpo y alma, como dos realidades separables. El hombre entraña esencialmente corporalidad. Por tanto, la verdadera liberación del hombre no está en el abandono del cuerpo, sino en la orientación total de toda la persona hacia Dios. Por consiguiente, con la expresión "cuerpo espiritual" Pablo quiere decir que, por la resurrección, el hombre entero queda radicalmente lleno de la realidad divina y así es liberado de todas sus alienaciones y limitaciones, como la debilidad, el dolor, la incapacidad de amar y comunicarse, el pecado y la muerte.

En consecuencia, el hombre resucita, no a la vida biológica, sino a la vida eterna, ya nunca amenazada por la muerte, ni aun siquiera por cualquier tipo de limitación. Esta certeza acaba con el carácter dramático de la muerte. La muerte no es la última palabra sobre el destino humano. La última palabra sobre el destino del hombre es la vida. Y por cierto, la vida sin ningún tipo de limitación.

c) Cuándo tendrá lugar la resurrección

Según la concepción de la teología tradicional, la resurrección tendrá lugar al final de los tiempos, cuando venga el fin del mundo y se consume la historia. Esta concepción tiene su fundamento en tres afirmaciones básicas: a) la muerte no

es total: afecta sólo al cuerpo del hombre; b) la resurrección tampoco es total: afecta solamente al cuerpo; c) el hombre es fundamentalmente un compuesto de dos sustancias incompletas, cuerpo y alma.

Ahora bien, esta concepción no tiene su fundamento en la Biblia, sino en la filosofía griega, concretamente en el pensamiento platónico. Porque, como ya he dicho, según el pensamiento bíblico, el hombre entraña esencialmente corporalidad. Por lo tanto, la idea de un hombre sin cuerpo es completamente ajena a la revelación bíblica. ¿Qué quiere decir esto en consecuencia? Quiere decir que la idea de un hombre gozando de Dios en el cielo, pero sin cuerpo (aunque sólo sea por algún tiempo, hasta el fin del mundo), es una idea que tiene su fundamento más en la filosofía platónica que en la revelación bíblica. O, mejor dicho, tiene su fundamento simplemente en la filosofía platónica, pero no en la revelación de la Biblia.

Entonces, ¿qué nos dice la Biblia sobre este asunto? Según el pensamiento de San Pablo, el bautismo nos hace participar de la muerte y la resurrección de Cristo (Rom 6,1-11; Col 2,12). Esta participación en la resurrección se presenta como un acontecimiento futuro, en los primeros escritos de Pablo (1Tes 4,15-17; Rom 6,5). Pero en los escritos posteriores se llega a presentar como un acontecimiento ya realizado (Col 2,12; Ef 2,6). Por consiguiente, según el pensamiento de Pablo, la resurrección (que implica también corporalidad) se ha realizado ya. Lo que llamamos la muerte es el paso a la resurrección definitiva. En consecuencia, se puede decir, con todo derecho, que la resurrección acontece en el mismo momento de la muerte.

Esta idea está aún más clara en la enseñanza del evangelio de Juan. Es verdad que en ese evangelio se afirma la resurrección para el último día, como creían los judíos (Jn 6,39-40.44.54.11,24). Pero también es cierto que quien cree en Jesús tiene ya la vida eterna (Jn 5,24; 6,40.47), ha pasado de la muerte a la vida y ya no muere más (Jn 5,24-25; 11,26). De ahí la lapidaria afirmación de Jesús: "Quien haga caso de mi mensaje no sabrá nunca lo que es morir" (Jn 8,51).

Por lo tanto, lo que llamamos la muerte no es propiamente una muerte, sino una transformación o, mejor dicho, una resurrección. Por eso el cadáver no es ya el cuerpo de la persona. Es la materia, el último despojo que queda de lo que fue esa persona en su condición carnal. Téngase en cuenta que la materialidad biológica no es lo mismo que la corporalidad. Nuestro cuerpo renueva casi todas las células cada siete años, o sea, cambia su realidad biológica. Pero sigue siendo el mismo cuerpo. Por eso cabe hacer la distinción, que hemos hecho, entre materialidad y corporalidad.

7

NUESTRA FE EN JESUCRISTO

Este capítulo nos enfrenta al problema central de nuestra fe: la fe en Jesucristo como verdadero Dios y como verdadero hombre. Los cristianos afirmamos esta fe con una cierta connaturalidad: es algo que se nos ha dado, se nos ha transmitido; y algo también que nosotros repetimos como la cosa más natural del mundo. Es más, con frecuencia afirmamos esa fe como algo absolutamente intocable, es decir, como algo en lo que ni aun siquiera debemos pensar demasiado, para no inquietarnos o para no incurrir en posibles desviaciones que nos apartarían de la verdadera fe. Ahora bien, al proceder de esta manera corremos un doble peligro: primero, el peligro de ignorar cuál es el verdadero origen de esa fe; segundo, el peligro de no comprender el verdadero sentido y las consecuencias que entraña esa fe. Todo esto, en la medida en que se da así, representa un desconocimiento de quién es Jesús para nosotros. Y sobre todo, de quién y cómo es el Dios en el que creemos.

Por eso, aun a riesgo de inquietar a algunas personas, voy a intentar responder, en este capítulo, a dos preguntas esenciales. Primera pregunta: ¿Cuál es el origen de nuestra fe en Jesucristo como verdadero Dios y como verdadero hombre? Segunda pregunta: ¿Cómo podemos entender esa afirmación esencial de la fe? Pero antes debemos tomar conciencia del problema que todo esto representa. Por lo tanto, voy a dividir este capítulo en tres partes: en la primera presentaré brevemente el problema que representa la Cristología para nosotros; en la segunda expondré cuál es y dónde está el origen de nuestra fe en Jesucristo; en la tercera, por fin, quiero explicar cómo podemos entender esa afirmación esencial de nuestra fe.

1. El problema

La doctrina oficial de la Iglesia católica sobre Jesucristo se basa en una afirmación esencial: Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Esta afirmación tiene su fundamento en numerosos datos del Nuevo Testamento y en la definición del concilio de Calcedonia (año 451). Tanto en esos datos como en esa definición aparece, por una parte, que Jesús de Nazaret fue un hombre de verdad; pero, por otra parte, aparece también que Jesús, el Cristo, fue verdadero Hijo de Dios y, por eso, Dios como el Padre del cielo.

Más concretamente, según la definición de Calcedonia, Jesucristo, Logos (Verbo, Palabra) de Dios hecho hombre, es una persona en dos naturalezas, que se dan en esa persona de manera inconfusa, inmutable, indivisa e inseparable. Es decir,

en Jesucristo existe una sola persona y dos naturalezas, la naturaleza humana (propia del hombre) y la naturaleza divina (propia de Dios). En esto consiste, dicho en pocas palabras, el dogma central de nuestra Cristología.

Pero es claro que esta doctrina, a poco que se piense en ella, entraña una dificultad enorme: ¿Cómo es posible que un mismo ser personal sea, a un tiempo y esencialmente, verdadero Dios y verdadero hombre? Esta dificultad es, ante todo, teórica, porque lógicamente resulta muy difícil conciliar en la unidad de un ser personal dos realidades tan infinitamente distintas y distantes como son Dios y el hombre. Pero además es una dificultad práctica, porque ¿cómo puede ser modelo para el hombre otro hombre que tiene la sabiduría de Dios, la impecabilidad de Dios, la seguridad de Dios y el poder de Dios? Un hombre así sería objeto de admiración, pero no de imitación. Y, sin embargo, los cristianos sabemos que en Jesucristo tenemos el modelo perfecto al que debemos seguir (Mt 8,22; 9,9 par; Mc 2,14; Lc 5,27; Mt 19,21 par; Mc 10,21; Lc 18,22; Jn 1,43; 21,19) y hasta incluso imitar (1Cor 11,1; 1Tes 1,6). ¿Cómo se resuelve esta dificultad?

En este capítulo se trata de responder a esta cuestión. Pero antes debo hacer mención de algo que me parece importante. La dificultad (teórica y práctica) que acabo de indicar ha desencadenado dos corrientes de pensamiento: Por una parte, la corriente de los que han acentuado la divinidad, con el consiguiente detrimento de la humanidad, por ejemplo los docetas y, sobre todo, el monofisismo (Cristo es Dios con apariencia de hombre). Por otra parte, la corriente de pensamiento de los que han puesto el acento en la humanidad, con el consiguiente detrimento de la divinidad, por ejemplo, el adopcionismo (Cristo fue un hombre adoptado por Dios, pero no era Dios).

Estas dos corrientes se dan en nuestros días entre los católicos. No en forma de doctrinas teóricas, sino más bien bajo la forma de comportamientos determinantes de la vida cristiana en su totalidad. Y así tenemos, de una parte, los que podemos llamar el monofisismo práctico y, de otra parte, lo que podemos llamar el cristianismo ateo. Voy a explicar brevemente lo que significa todo esto.

El monofisismo como doctrina teológica fue condenado en el concilio de Calcedonia. Pero como tentación práctica ha pervivido y pervive en muchos cristianos. Por la sencilla razón de que son muchos los sacerdotes y los fieles que hablan de tal manera de Cristo, que tienen muy buen cuidado en no decir nada que atente contra la divinidad, pero resulta que, al mismo tiempo, se dicen cosas que son difícilmente conciliables con lo que es la condición humana, la condición de un hombre como los demás. Lo cual es perfectamente comprensible. Porque, según la definición de Calcedonia, en Cristo hay una sola persona, que los teólogos han interpretado como la persona divina. Ahora bien, esto les puede hacer pensar a algunas personas en dos cosas: 1) que Cristo fue Dios antes que hombre (de ahí las fórmulas del Nuevo Testamento que hablan de la preexistencia del sujeto que actúa en Cristo); 2) que Cristo fue más Dios que hombre, ya que en Cristo no hay persona humana (como la hay en todos los hombres), mientras que sí hay persona divina (cosa que no se da en ningún hombre).

Por supuesto, esta manera de hablar comporta una mala inteligencia del dogma de Calcedonia. Pero el hecho es que en la mentalidad de muchos cristianos se infiltra de algún modo esta manera de pensar. Además, si tenemos en cuenta que, en definitiva, Dios es Dios y el hombre es el hombre, es decir, Dios es infinitamente superior al hombre, no nos debe extrañar que, en el caso singular de Cristo, la divinidad predomine sobre la humanidad y finalmente termine por absorberla.

Ahora bien, desde el momento en que muchos cristianos conciben así a Cristo (de una manera más o menos confusa), se comprende fácilmente que toda la inteligencia del cristianismo se vea orientada en la línea de una profunda divinización, con detrimento de lo humano: interesan más los derechos de Dios que los derechos del hombre, preocupa más la religión que la justicia, se insiste más en el poder y la gloria que en la solidaridad y el compromiso, se pone más el acento en salvaguardar dogmas que en liberar personas, y así sucesivamente.

El talante de la predicación y de la pastoral se ven con frecuencia profundamente marcados por esta manera fundamental de ver a Cristo. Y de ahí toda una Eclesiología que se preocupa mucho por Dios y por la eterna salvación de las almas, pero que se desentiende, quizás escandalosamente, de los asuntos de este mundo, bajo el pretexto de que su misión es pura continuación de la de su divino redentor. Los movimientos sociales del siglo pasado nos han enseñado que debajo de todo ese modo de pensar se oculta la ideología de las clases dominantes y el "opio del pueblo". Pero el hecho es que así ha sucedido. Y así sigue sucediendo en no pocos casos. Las preocupaciones de ortodoxia y de culturalismo que caracterizan a bastantes clérigos tienen también su fundamento en esa manera de entender a Cristo y de leer su evangelio.

La reacción opuesta al monofisismo práctico es lo que podemos llamar la corriente de pensamiento que caracteriza al cristianismo ateo. Se trata de la manera de pensar que en Cristo ve a un hombre ejemplar, pero nada más que eso. En unos casos en forma de doctrina sistemáticamente formulada (esto es lo menos frecuente); en otros casos en forma de comportamientos concretos, que tienden a presentar a Cristo más como un revolucionario socio-político y menos como el hijo de Dios del que nos hablan los autores del Nuevo Testamento.

Por poner un ejemplo concreto en este estudio, en la novela de Pasternak el Doctor Zivago se lee lo siguientes: "He dicho que hay que ser fiel a Cristo. Voy a explicar esto enseguida. Usted no comprende que se puede ser ateo, que se puede ignorar si existe Dios o para qué sirve, y sin embargo saber que el hombre vive, no en la naturaleza, sino en la historia, y que la historia tal como se la entiende hoy ha sido instituida por Cristo, y que el evangelio es su fundamento". Seguramente muchos cristianos no llegan a hacer semejante afirmación. Pero no cabe duda de que son muchos los que se sienten

fuertemente atraídos por los presupuestos que subyacen al planteamiento de Pasternak: "Primero el amor al prójimo, esa forma evolucionada de la energía vital, que llena el corazón del hombre, que exige una apertura y una donación; después, los principales elementos constitutivos del hombre moderno, esos elementos sin los cuales no se le conoce ya, a saber: la idea de la persona libre y la idea de la vida como servicio".

No cabe duda de que actualmente hay mucha gente, sobre todo entre las generaciones jóvenes, que vive intensamente estos presupuestos. Por otra parte, parece bastante claro que si hay tanta gente que vive estas cosas de esta manera, eso quiere decir que para esas personas la idea de Dios entra en conflicto con la idea del hombre, los intereses de Dios con los intereses del hombre. Además, no olvidemos que muchos ciudadanos de nuestro tiempo tienen la impresión de que la idea de Dios responde a la ideología de las clases dominantes, lo que agrava la dificultad. Por eso se comprende el atractivo que ejerce la figura de Jesús sobre muchas personas, sobre todo entre los jóvenes, mientras que todo lo que se refiere a Dios (la religión, el culto, la Iglesia) se va quedando como cosas marginadas que interesan menos o incluso, a veces, nada. Por lo demás, aquí también se puede decir que esta forma fundamental de entender el evangelio inspira a muchos sacerdotes y militantes cristianos en lo que dicen y en lo que hacen.

2. El origen de nuestra fe en Jesucristo

El origen de nuestra fe en Jesucristo se encuentra en los escritos del Nuevo Testamento. Más concretamente, en las abundantes confesiones de fe que aparecen en los varios autores y tradiciones del Nuevo Testamento. En efecto, leyendo los escritos del Nuevo Testamento, se encuentran con frecuencia afirmaciones fundamentales de la fe cristiana, afirmaciones que se refieren a Jesucristo, y que de forma condensada y breve nos presentan el núcleo central y esencial de la fe. Estas confesiones de fe se pueden dividir en dos grandes bloques: por una parte están las confesiones que afirman que Jesús es el exaltado a la gloria; por otra parte están las confesiones que representan determinados desarrollos de las anteriores confesiones de fe. En el primer bloque hay hasta 50 confesiones de fe; en el segundo bloque se encuentran 20 afirmaciones de la misma fe. Se trata, pues, de material abundante, que en su conjunto expresa un hecho incuestionable, a saber: la fe en Jesús como Dios y como hombre es el constitutivo central y esencial de la fe cristiana.

Pero todavía sobre estas confesiones de fe hay que hacer algunas indicaciones importantes.

En primer lugar, se trata de frases predicativas, en las que se afirman de Jesús tres predicados: Jesús es el Señor (Hch 2,36; Rom 4,24; 10,9; 1Cor 6,14; 8,6; 12,3; Ef 4,5; Flp 2,11; Heb 13,20), Jesús es el Mesías (Mt 16,16.20; Mc 1,1; Jn 7,41; 9,22; 11,27; 20,31; Hch 2,36; 4,10; 5,42; 9,22; Rom 8,11.34; Gál 1,1; Ef 1,20; Flp 1,11; 1Tim 2,5; 2Tim 2,8; 1Jn 2,22; 3,23; 4,2; 5,1; 2Jn 7), Jesús es el Hijo de Dios (Mt 16,16; Mc 1,1; 3,11; 15,39; Lc 4,41; Jn 1,49; 10,36; 11,27; 20,31; Hch 9,20; 13,33; Rom 6,4; 1Tes 1,10; 1Jn 2,23; 3,23; 4,15; 5,5).

En segundo lugar, esos tres títulos se refieren a Jesús. Lo cual quiere decir lo siguiente: había y hay ideas falsas sobre mesianismo, sobre señorío y sobre filiación divina. Pues bien, para corregir tales ideas falsas hay que remitirse a Jesús, es decir, el conocimiento de Jesús de Nazaret es el criterio para la fe. Esto tiene una importancia decisiva para lo que vamos a decir más adelante.

En tercer lugar, esos tres títulos conectan con la resurrección de Jesús, es decir, Jesús es el Señor, es el Mesías y es el Hijo de Dios por su exaltación en la resurrección. Y éste es el sentido más original y primitivo de la fe. De tal manera que esos tres títulos, en su estadio más original y primitivo, se refieren al resucitado.

Esta mención del resucitado se hace especialmente en las confesiones del segundo bloque, es decir, en las que representan determinados desarrollos de las anteriores confesiones de fe (Jn 3,16-17; Rom 1,3-4; 4,25; 6,5; 8,3.34; 14,9; 1Cor 15,3-5; 2Cor 5,15; Gál 4,4; Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1Tim 3,16; 2Tim 2,8; Heb 1,3; 1Pe 1,20; 3,18; 1Jn 4,9). Sólo más tarde, en un estadio posterior de la fe cristiana, se aplican esos títulos al Jesús terreno, es decir, a Jesús en su vida antes de la muerte y resurrección (por ejemplo: Mt 16,16.20; Mc 1,1; 3,11; Lc 4,41, etc.). Por último, en algunas confesiones de fe, que habría que situar más bien en el segundo bloque, aparecen afirmaciones que conectan con la encarnación y en ellas se dice que Jesús, el que se encarnó y se hizo hombre, es preexistente a su encarnación misma (por ejemplo, Gál 4,4; Rom 8,3; Jn 3,13; 5,23.37; 6,38.44; 7,28.33; 8,42; 16,27 y también Flp 2,6-7).

Por consiguiente, el origen de nuestra fe en Jesús como Dios y como hombre está en las abundantes confesiones de fe que nos presenta el Nuevo Testamento. Pero aquí se vuelve a plantear la segunda pregunta que ya he formulado antes: ¿Cómo debemos entender esa afirmación esencial de la fe?

3. Para entender la afirmación de la fe

Seguramente la Cristología es la rama de la teología que más ha progresado en los últimos veinte años. Prueba de ello es la abundante producción teológica que circula sobre este asunto. Por supuesto, no se trata aquí de hacer una exposición de todas las orientaciones que de hecho se dan en este importante ámbito del saber teológico. Se trata, más bien, de ir directamente al centro de la cuestión, para ver, en la medida de lo posible, cuáles son las corrientes fundamentales. Ahora bien, desde este punto de vista se puede afirmar que existen dos corrientes contrapuestas, que marcan las dos

orientaciones clave de la Cristología. Se trata de la Cristología descendente o "desde arriba", por una parte, y de la Cristología ascendente o "desde abajo", por otra parte.

La Cristología descendente parte de Dios, es decir, es una Cristología que parte "desde arriba". Dios desciende al mundo y se hace hombre, es decir, asume una naturaleza humana, mediante el misterio que se llama de la "unión hipostática". En consecuencia, el momento clave de esta Cristología es la encarnación, de tal manera que el resto de la vida de Jesús no añade nada esencial a su ser y a su obra. De donde se deduce lógicamente que la Cristología (doctrina sobre Cristo) y la Soteriología (doctrina sobre la salvación) están desvinculadas y hasta pueden estar perfectamente separadas. Como se comprende fácilmente, esta Cristología es la tradicional. Y como tal, da perfectamente cuenta del misterio de la divinidad de Cristo y de los textos que en el Nuevo Testamento hablan de la preexistencia del Logos (el Verbo, el Hijo de Dios).

Pero esta Cristología tiene el peligro evidente de ser interpretada en categorías míticas y monofisitas. Y sobre todo, tiene el inconveniente de que no da suficiente explicación de las fórmulas del Nuevo Testamento en las que se dice que Jesús fue hecho Señor y Mesías (Hch 2,36; ver 10,36; Rom 14,9; Flp 2,11) precisamente por su vida de obediencia al Padre y concretamente por su muerte y resurrección. Es más, esta Cristología tampoco da cuenta de las abundantes confesiones de fe, en las que, como ya hemos visto, se dice que Jesús fue constituido Señor, Mesías e Hijo de Dios exactamente por su muerte y resurrección.

Por el contrario, la Cristología ascendente parte del hombre, es decir, se trata de una Cristología que parte "desde abajo". Según esta manera de enfocar las cosas, Jesús fue un hombre singular y único (en el sentido de irreplicable), que vivió la existencia amenazada e insegura de todo hombre, que se comprometió en la más radical obediencia a Dios para liberar al hombre, puesto que para eso había sido elegido por Dios, y después de realizar exactamente el plan trazado por Dios fue resucitado y constituido Señor.

En este planteamiento están necesariamente vinculadas la Cristología y la Soteriología, ya que la una no se puede comprender sin la otra. Además, esta manera de ver las cosas tiene la ventaja de que salva a la Cristología de todo peligro de monofisismo o de infiltraciones míticas, de la manera que sea. En esta Cristología aparece claro que Cristo fue un hombre enteramente igual a los demás hombres, menos en el pecado (Heb 4,15; ver Flp 2,7-8). Por otra parte, en esta Cristología se explican sin dificultad toda una serie de cosas que los evangelios nos cuentan de Jesús: que aprendía (Lc 2,40.50), que se extrañaba y se sorprendía (Mt 8,10; Lc 7,9; Mc 6,6), que no sabía ciertas cosas (Mc 13,32), que tenía tentaciones (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13; 22,28), que sufrió el miedo ante la muerte y el fracaso (Mt 26,38; Mc 14,34; Lc 22,43-45; Heb 5,7). En definitiva, Jesús aparece de esta manera como alguien a quien se puede seguir y a quien se puede imitar. Igualmente en esta interpretación Jesús aparece como un ciudadano que se da cuenta de la verdadera situación de su pueblo, y se compromete hasta el fondo para liberar a los hombres de sus múltiples cadenas y esclavitudes (morales, religiosas, humanas) por obediencia al Padre del cielo, que es el Dios liberador que se había revelado en el Antiguo Testamento.

Pero esta Cristología tiene el inconveniente de que, al menos en principio, no explica suficientemente toda una serie de afirmaciones del Nuevo Testamento en las que se habla de la preexistencia de Cristo y de la conciencia de su propia divinidad que tenía Jesús, tal como de ello se habla especialmente en el cuarto evangelio. De ello ya hemos tratado y volveremos a hacerlo más adelante.

En consecuencia, nos encontramos con el hecho siguiente: en el Nuevo Testamento aparecen claramente delineados dos cristologías, que hemos designado como Cristología descendente y Cristología ascendente. Cada una de ellas tiene sus ventajas y sus inconvenientes, como he explicado hace un momento. En cuanto a las ventajas, no hay que olvidar que cada una de ellas cuenta con una serie de textos del Nuevo Testamento que la apoyan sólidamente. Y en cuanto a los inconvenientes, simplificando mucho la cuestión, se podría decir que mientras la Cristología descendente tiene el peligro de incurrir en el monofisismo práctico, la Cristología ascendente corre el riesgo de caer en el cristianismo ateo. Por lo demás, en todo este asunto es importante tener siempre en cuenta que cada una de estas cristologías desencadena una determinada forma de leer el evangelio: una forma más sobrenaturalista y espiritualista, en el caso de la Cristología descendente; y una forma más encarnada y, si se quiere, más comprometida con la realidad humana, en el caso de la Cristología ascendente. Y es que, en definitiva, se trata de dos formas fundamentales, y de alguna manera contrapuestas, de entender el mensaje de Jesús, la fe en ese mensaje y la vida cristiana en general.

4. ¿Qué se puede decir sobre este asunto?

1. Está claro que la fe en Cristo tiene que tomar muy en serio la humanidad de Jesús. Es decir, la fe tiene que afirmar que Jesús fue un hombre verdadero, un hombre como los demás hombres. Por consiguiente, toda afirmación de la fe o toda presencia del mensaje que atenta contra la humanidad de Cristo tiene que ser desechada radicalmente, porque se trataría de una afirmación con sabor a herejía o sencillamente herética. En ese sentido conviene recordar la afirmación del concilio de Calcedonia, según la cual Jesucristo es "perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre, con alma racional y cuerpo. Ese uno y el mismo es consustancial con nosotros por su humanidad, se hizo en todo

semejante a nosotros menos en el pecado (Heb 4,15)". Es claro que esta afirmación del concilio de Calcedonia tiene que ser aplicada no simplemente a la "naturaleza humana", sino más concretamente al "hombre", a un hombre determinado, el hombre que de hecho fue Jesús de Nazaret. Porque es evidente que la naturaleza humana en sí no existe, ya que eso es una abstracción que nosotros hacemos. Lo que existe es el hombre. Y en ese sentido afirmamos que Jesús fue un hombre en el pleno sentido de la palabra, un hombre igual a los demás hombres menos en el pecado. Está en consonancia con numerosos pasajes del Nuevo Testamento el decir que Jesús fue un hombre, que igual que los demás hombres sufrió de la ignorancia, del miedo, de la inseguridad y, en general, de las limitaciones propias del hombre, todo eso que hace la existencia humana verdaderamente dura y difícil. Desde este punto de vista se debe leer cada página del evangelio.

2. Vistas las cosas de esta manera, el seguimiento y la imitación de Jesús adquieren su significación más plena. Es decir, de esta manera Jesús es un modelo a la medida del hombre y al alcance del ser limitado que es cada uno de nosotros los hombres. Por eso hay que defender con todo rigor la humanización total de Jesús, a partir de su total vaciamiento de todo rango que no le hiciera aparecer como uno de tantos, como un simple hombre (Flp 2,7). Además, si se comprende así la existencia de Jesús y su quehacer como hombre, el evangelio adquiere una fuerte ejemplaridad.

Por poner un ejemplo: los evangelios nos cuentan que Jesús murió gritando: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27,46; Mc 15,34). En realidad, ¿qué quiere decir ese grito sorprendente de Jesús en el último instante de su vida? Hoy hay teólogos que, a partir de una Cristología ascendente, interpretan esas palabras de Jesús en el sentido más radical. Jesús se sintió realmente abandonado por Dios y completamente fracasado. Como ha escrito Leonardo Boff, "nos encontramos ante la suprema tentación soportada por Jesús; podemos formularla así: ¿Todo mi compromiso ha sido en vano? ¿No va a venir el Reino? ¿Habrá sido todo una pura ilusión? ¿Carecerá de sentido último el drama humano? ¿Es que no soy realmente el Mesías? Han caído por tierra las ideas que Jesús, verdadero hombre, se había formado. Jesús se encuentra desnudo, desarmado, absolutamente vacío ante el misterio". ¿Por qué se llegó hasta tal situación? La cosa resulta comprensible. Jesús predicó el reino de Dios. Pero no sólo eso. Porque Jesús anunció, además, que el reino está próximo (Mc 1,15; Mt 3,17) o incluso ya "entre nosotros" (Lc 17,21). Es más, Jesús dijo estas cosas en el marco de la mentalidad apocalíptica de su tiempo, que esperaba el reino en el sentido de una inminente e inesperada intervención de Dios (ver Mt 13,30; 14,25; Lc 22,15.19-29). Pero el hecho es que esa intervención de Dios no se produjo. Y no solamente no se produjo, sino que, además, lo que Jesús vio que se le venía encima era su propia muerte. En ese sentido, Jesús pensó que Dios realmente lo había abandonado y se sintió completamente fracasado, sin futuro y sin sentido. Tal fue el motivo de su grito en la cruz y la razón de su total entrega a Dios.

3. Por otra parte, en todo este asunto hay que tener muy en cuenta el sentido que tienen la mayor parte de las confesiones de fe que aparecen en el Nuevo Testamento. Como ya hemos podido ver, esas confesiones de fe afirman que Jesús fue constituido Señor, Mesías e Hijo de Dios mediante su resurrección. Desde este punto de vista, se ve claramente que las confesiones de fe más originales y más abundantes del Nuevo Testamento van decididamente en la línea de una Cristología ascendente.

4. En el fondo, todo esto quiere decir que no podemos dissociar la Cristología (doctrina sobre el ser de Cristo) de la Soteriología (doctrina sobre la obra realizada por Cristo). Porque la Soteriología es esencialmente constitutiva de la misma Cristología. Conocemos quién es Jesús a partir de lo que hizo el propio Jesús. Por consiguiente, está claro que no podemos hablar de Cristo en tales términos que, en la práctica, se venga a separar la Cristología de la Soteriología. Es evidente que de esa manera no salvamos la significación fundamental de las confesiones de fe en las que se afirma que Jesús, mediante su obra salvífica, llegó a la plenitud del señorío. Por tanto, si elaboramos una Cristología en la que desde la encarnación ya está todo hecho, elaboramos una reflexión falseada por su misma base. De ahí la inexactitud de ciertas afirmaciones que se hacen a veces, por ejemplo cuando se dice que un suspiro del niño Jesús habría bastado para redimir al mundo. Quien hace semejante afirmación olvida que la Cristología está determinada soteriológicamente, es decir, que la significación de la persona de Jesús es inseparable de la historia y de ese destino del propio Jesús. Por consiguiente, aislada de esa historia y de ese destino, la persona de Jesús pierde su verdadera significación para nosotros.

5. La Cristología ascendente parece tropezar con una dificultad insuperable: las afirmaciones del Nuevo Testamento que hablan de la preexistencia de Cristo. Por ejemplo, en Gál 4,4: "Cuando cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo". O en Rom 8,3: "Dios envió a su Hijo en una condición como la nuestra, pecadora". Más claramente aún en el evangelio de Juan: Jesús fue enviado por el Padre (5,23.37; 6,38.44; 7,28.33), ha venido del cielo (3,13; 6,38.51), ha venido "de arriba" (8,23), ha salido del Padre (8,42; 16,27). También es importante en ese sentido el texto de Flp 2,6-7. Parece lo más obvio decir que estas afirmaciones van claramente en la línea de una Cristología descendente. ¿Qué se debe pensar a este respecto?

Para responder a esta cuestión hay que tener en cuenta que esas afirmaciones del Nuevo Testamento tienen su razón de ser y su explicación en un acontecimiento que es sin duda el acontecimiento más importante de la revelación cristiana, y que con frecuencia no es tenido en cuenta por los creyentes o incluso, a veces, ni por los teólogos. Este acontecimiento consiste en que Dios se ha revelado, se ha dado a conocer en Jesús. Así lo afirma expresamente el evangelio de Juan: "A la divinidad nadie la ha visto nunca; el único Dios engendrado, el que está de cara al Padre, él ha sido la explicación" (Jn 1,18). Eso quiere decir que la revelación verdadera de Dios se ha realizado en Jesús. Por tanto, hay que desaprender lo que

se sabía de Dios para aprender de Jesús, que es su explicación. Por consiguiente, no conocemos a Jesús a partir de Dios, sino que conocemos a Dios a partir de Jesús. De ahí que la afirmación "Jesús es Dios" tiene su razón de ser y su explicación en otra afirmación previa, que es más fundamental: "Dios es Jesús".

Téngase en cuenta que no se trata de un juego de palabras. En toda frase predicativa, la función del predicado es explicar al sujeto, es decir, lo conocido es el predicado y lo desconocido es el sujeto. Por ejemplo, si yo digo "Pedro es rubio", se supone que yo sé lo que es un hombre rubio, y mediante eso me entero de cómo es Pedro. Pues de la misma manera, si yo digo "Jesús es Dios", se supone que yo sé quién es Dios y cómo es Dios, y mediante eso conozco quién es Jesús y cómo es Jesús. Pero no es eso lo que, en realidad, se debe decir como afirmación fundamental. Porque según el texto de Jn 1,18, a quien conocemos es a Jesús, mientras que lo desconocido es precisamente Dios. En consecuencia, podemos afirmar que toda imagen de Dios que no se ajuste a Jesús es inexacta. "Quien me ve a mí está viendo al Padre... ¿No crees que yo estoy identificado con el Padre y el Padre conmigo?" (Jn 14,9-10).

Ahora bien, en la medida en que Jesús nos revela a Dios, en esa misma medida se puede afirmar, con todo derecho, que Jesús pertenece a la definición de la esencia eterna de Dios. Es decir, el sentido de lo que es Jesús se fundamenta en la esencia eterna de Dios, porque lo más profundo de esa esencia eterna se nos ha dado a conocer en Jesús. Por consiguiente, nada tiene de particular que se pueda hablar de Jesús en términos de preexistencia, como preexistencia es Dios mismo a todo lo creado. Por lo demás, la afirmación del prólogo del evangelio de Juan, según la cual "al principio ya existía la Palabra" (Jn 1,1), se ha de entender en el sentido del proyecto fundamental de Dios. Es el designio primordial, la palabra divina absoluta, original, que relativiza todas las demás palabras. Y es ese proyecto el que se hizo realidad histórica concreta en la persona de Jesús.

6. Pero, por otra parte, de la misma manera que no se puede separar la Soteriología de la Cristología, también hay que decir que no se puede dissociar la Soteriología de la Cristología. Esto quiere decir lo siguiente: Cristo actuó de tal manera, durante su vida mortal, que tuvo que ser considerado por sus seguidores como verdadero Dios. Es decir, si Jesús hizo tales cosas es porque él era Dios. Según la Cristología ascendente, Jesús alcanzó una dignidad que no había tenido en su ministerio. Como se ha dicho muy bien, este punto de vista es comprensible teniendo en cuenta que sus primeros discípulos aprendieron con la resurrección algo que antes no habían conocido con claridad. Pero tal perspectiva resultó inadecuada cuando los cristianos reflexionaron después sobre el misterio de la identidad de Jesús. Cuando se escribieron los evangelios, dominaba una perspectiva más desarrollada, según la cual se estimaba que Jesús era Mesías e Hijo de Dios ya durante su ministerio, de modo que la resurrección no hizo más que manifestar públicamente lo que ya era antes. Marcos dice que ya en el bautismo Jesús era el Hijo de Dios (Mc 1,11).

Pero los discípulos nunca reconocieron la identidad gloriosa de Jesús durante su vida mortal; ni Jesús se lo reveló abiertamente nunca a los discípulos, probablemente porque no habrían sido capaces de entender semejante revelación. Esta falta de comprensión se advierte en la escena de la transfiguración: cuando Jesús toma aparte a sus discípulos predilectos y les descubre su majestad, y cuando la voz de Dios declara que Jesús es su Hijo, ellos tienen miedo y no entienden (Mc 9,2-8). En el evangelio de Marcos, únicamente después de la muerte de Jesús es descubierto el misterio por un testigo humano: "Verdaderamente, éste era Hijo de Dios" (Mc 15,39). Marcos, por tanto, ha conservado en parte la perspectiva más antigua. Insiste en que Jesús era ya Hijo de Dios y Mesías durante su vida mortal, pero no se sabía públicamente; así se entiende por qué los cristianos pueden decir que ha llegado a ser Mesías e Hijo de Dios en virtud de la muerte y la resurrección.

7. Queda por decir algo acerca de la definición del concilio de Calcedonia. La definición, en su parte más fundamental, dice lo siguiente: "Debemos creer en uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor y Unigénito, subsistente en dos naturalezas de forma inconfundible, inmutable, indivisa e inseparable. La diferencia entre las dos naturalezas jamás queda suprimida por causa de la unión; antes bien, lo propio de cada naturaleza queda preservado, concurriendo ambas a formar una sola persona o subsistencia. Creemos en Jesucristo, no en dos personas separadas o divididas, sino en uno y el mismo Hijo unigénito, palabra de Dios, Señor Jesucristo, como antes los profetas creyeron en él y el propio Jesucristo nos enseñó y el credo de nuestros padres nos transmitió".

Acerca de esta fórmula quiero demostrar que la intención de Calcedonia no fue metafísica o filosófica, sino soteriológica. Es decir, no se trataba de hacer una declaración sobre lo que Cristo es y nada más, sino sobre lo que Cristo hizo. Lo que ocurre es que para eso era necesario afirmar quién era Cristo, para poder saber exactamente lo que hizo Cristo. En este sentido, lo que pretendía la definición era afirmar que al hombre le fue otorgada plenamente la salvación. Pero eso sólo podía ser realizado por quien fuera de verdad Dios y de verdad hombre. Porque era salvación plena (de Dios) para el hombre. Ahora bien, para llegar a esa afirmación, el concilio se sirvió de los conceptos de "naturaleza" y "persona". "Naturaleza" divina y humana es simplemente el nombre que designa todo lo que constituye el ser humano y el ser divino; expresa, por tanto, lo que Jesucristo tiene en común con el Padre (divinidad) y en común con nosotros (humanidad). El concilio entiende la naturaleza en sentido abstracto, como sinónimo de esencia o sustancia. "Persona" (hipóstasis), en la fórmula dogmática, quiere sólo expresar el principio de unidad del ser, aquello que hace que algo sea uno: que aquel que nació de Dios y de la Virgen es uno y el mismo y no dos. La persona no es un ente o una "cosa" en el hombre, sino un modo de existir del hombre.

Mediante estos conceptos, el concilio quería expresar dos cosas: 1) que a Jesús no le faltaba nada para ser perfecto hombre; 2) que Jesús-hombre, debido a su unión con Dios, es sustentado con la misma sustentación ontológica de Dios, es decir, Jesús está de tal manera unido a Dios, que en él el ser humano recibe su sustentación del absoluto. En lo cual se nos revela lo más profundo y admirable que hay en la existencia de Jesús. Porque se abrió y se entregó a Dios con absoluta confianza y entrega, Jesús, como enseñó el concilio de Calcedonia, no poseía la hipóstasis, la subsistencia, el permanecer en sí mismo y para sí mismo.

Pero aquí hay que insistir, un vez más, en que eso no constituye imperfección en Jesús, sino su máxima perfección. Él se vació de sí mismo hasta tal punto que pudo crear espacio interior para ser llenado por la realidad del otro (Dios). Porque estaba totalmente lleno de Dios y por Dios, por eso de él se puede decir que no tenía subsistencia humana. Por lo demás, aquí me parece que se debe recordar la atinada observación de W. Kasper: "El dogma cristológico de Calcedonia significa también una limitación respecto del testimonio cristológico total de la Escritura. El dogma se interesa exclusivamente por la constitución interna del sujeto humano-divino. Saca esta cuestión del contexto total de la historia y el destino de Jesús, de la relación en que Jesús se encuentra no sólo con el Logos, sino con su 'Padre', y hace echar de menos la panorámica total escatológica de la Cristología bíblica. Aun siendo, pues, el dogma de Calcedonia exégesis perennemente obligatoria de la Escritura, tiene que ser integrado, sin embargo, también en el testimonio global bíblico y se ha de interpretar a partir de éste".

8. Por último, quiero indicar algo acerca de lo que sería la tarea de una "Cristología desde abajo". Por todo lo que se ha dicho en este capítulo se comprende perfectamente que tal Cristología es posible. Y no solamente posible, sino además aceptable, si tomamos realmente en serio el sentido más elemental que tienen la mayor parte de las confesiones de fe que nos muestra el Nuevo Testamento. Pues bien, supuesto este planteamiento, se trata ahora de formular los presupuestos teológicos y antropológicos que hacen verdaderamente posible esa "Cristología desde abajo".

La aportación de K. Rahner en este sentido ha sido decisiva. En efecto, él ha sabido formular los presupuestos de lo que se suele llamar una "Cristología trascendental". Esos presupuestos son los siguientes: 1) El hombre como ser ordenado esencialmente a la visión inmediata de Dios. Esto quiere decir que existe en el hombre un deseo natural de la visión beatífica, un apetito natural de la contemplación bienaventurada de Dios. De tal manera que esto pertenece a la esencia misma del hombre. 2) El hombre sólo puede experimentar y realizar su esencia, y lo que corresponde a su esencia, en la historia. Porque el hombre es esencialmente un ser histórico. Esto quiere decir que el hombre tiene que esperar y buscar la comunicación de Dios precisamente en su dimensión histórica. 3) La unidad del "suceso absoluto de la salvación" y del "salvador absoluto". Es decir, esas dos realidades no son nada más que dos aspectos del único acontecimiento de la salvación. De esta manera, el salvador y la acción realizada por ese salvador quedan esencialmente vinculadas la una a la otra, de tal forma que no pueden disociarse. Una vez más nos encontramos con el principio ya enunciado: la Cristología no puede desvincularse de la Soteriología. 4) El acontecimiento de la salvación, en el sentido indicado, debe comportar la aceptación libre de la comunicación de Dios, ya que la libertad pertenece también a la esencia del hombre. 5) El acontecimiento de la salvación, entendido de esta manera, sólo se puede dar en un hombre que, por una parte, aceptando esa muerte, quede definitivamente asumido por Dios. 6) Jesús de Nazaret se entendió a sí mismo como este salvador absoluto y, además, en su resurrección y consumación se manifestó que él es en efecto tal salvador.

Como conclusión, después de todo lo explicado en este capítulo, podemos decir que la "Cristología ascendente" resulta ser la explicación más plausible del misterio de Cristo. Teniendo en cuenta que no se trata de una explicación excluyente. También la "Cristología descendente" tiene un sentido y una significación para el hombre de fe. Porque desde el momento en que sabemos que Jesús nos revela lo que pertenece a la esencia eterna de Dios, desde ese momento podemos hablar de Jesús aplicándole lo que corresponde a esa esencia eterna de lo divino. Pero en este caso se trata de una afirmación o explicación subsiguiente. Porque el criterio fundamental de interpretación del misterio es lo que hemos designado como "Cristología ascendente".

8

EL DIOS DE JESUCRISTO

Para muchas personas, Dios es un problema no resuelto. Porque, para tales personas, Dios es un misterio tremendo, ante el que se siente respeto y temor, pero no la cercanía y el amor que se deben experimentar ante un ser querido. Por eso, para quienes piensan de esa manera, la religión es una especie de pesadilla o incluso una carga intolerable. Se va a misa por temor, se reza por temor, se dejan de hacer ciertas cosas porque Dios me puede castigar, y así sucesivamente. Y la cosa llega a ser tan grave en algunos casos, que hay quienes piensan que serían mucho más felices si supieran que Dios no existe. Esto ocurre, con relativa frecuencia, en la intimidad secreta de algunas personas.

En otros casos no es temor lo que se siente ante Dios, pero sí un desconocimiento profundo. No se sabe ni quién es Dios ni cómo es Dios. Es más, se tiene el convencimiento de que nadie puede saber algo cierto sobre Dios. De donde se

sigue que Dios es el gran desconocido y, con mucha frecuencia, el gran ignorado. La religión entonces se convierte en una serie de prácticas, más o menos rutinarias, que se realizan sin alegría y, por supuesto, sin amor.

Pero el problema de Dios es más profundo. Porque, como ha escrito acertadamente M. Buber, Dios es "la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna otra está tan manchada de todas las palabras humanas. Ninguna otra está tan manchada y tan dilacerada... Las generaciones humanas han cargado el peso de su vida angustiada sobre esta palabra y la han dejado por los suelos; yace en el polvo y sostiene el peso de todas ellas. Las generaciones humanas con sus dimensiones religiosas han dilacerado esta palabra; han matado y se han dejado matar por ella; esa palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre... Los hombres dibujan un monigote y escriben debajo la palabra 'Dios', se asesinan unos a otros y dicen hacerlo en nombre de Dios... Debemos respetar a aquellos que evitan este nombre, porque es un modo de rebelarse contra la injusticia y la corrupción, que suelen escudarse en la autoridad de Dios". Efectivamente, la palabra "Dios" ha ensangrentado muchas páginas de la historia y ha ensuciado muchas conciencias. Lo cual indica hasta qué punto Dios es un incomprendido, un desconocido y un ser mancillado con toda la miseria de los hombres.

Ahora bien, la consecuencia inevitable que se sigue de todo lo dicho es que el mensaje cristiano deja de ser "buena noticia" para quienes piensan y sienten de esa manera. El evangelio entonces pierde su verdadera significación. Y las palabras de Jesús no se entienden; o se entienden al revés. Es evidente que, en tal estado de cosas, la vida auténticamente cristiana se hace sencillamente imposible: todo son dificultades, dudas, temores, inseguridades profundas y hasta miedos atroces. Porque falla lo esencial: el verdadero conocimiento de Dios.

En todo esto está presente el problema de los ídolos, los falsos dioses que el hombre se construye para su utilidad y provecho. No se trata de monigotes de barro o madera. Ni se trata del sol, la luna o las estrellas. Esas cosas son los ídolos de antes. Los ídolos del hombre moderno son otros, son más sutiles, más sofisticados, y por supuesto, más atractivos y eficaces. Me refiero al dinero, al poder, al prestigio. Me refiero al bienestar y al confort, al consumo, a la política y a la ideología. He ahí los verdaderos ídolos del hombre moderno, ídolos de muerte y devastación, cuando esas cosas se convierten en absolutos a los que se sacrifica la honradez, la justicia, el amor y la paz.

Por eso es tan importante el tema de Dios, rectamente planteado y correctamente comprendido. Porque sólo él nos puede liberar, de una manera verdaderamente eficaz, de los falsos dioses, que como fantasmas de violencia y de muerte se han enseñoreado de nuestro mundo.

1. El Dios que se revela en Jesús

El prólogo del evangelio de Juan hace esta afirmación fundamental: "A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado" (Jn 1,18). Esto quiere decir dos cosas. En primer lugar, quiere decir que Dios es inalcanzable e incomprensible para el entendimiento humano. Dios está muy por encima de todo lo que nuestra inteligencia puede alcanzar y comprender. En segundo lugar, quiere decir que ese Dios, inalcanzable e incomprensible, se ha dado a conocer en la persona y en la obra de Jesús de Nazaret. Por lo tanto, viendo y comprendiendo a Jesús, se ve y se comprende a Dios. Que es justamente lo que el mismo Jesús le dijo a Felipe en la última cena: "Quien me ve a mí está viendo al Padre" (Jn 14,9). Por eso la carta a los Colosenses dice que Jesús el Mesías es "imagen de Dios invisible" (Col 1,15), es decir, el Dios escondido (Is 45,15) y oculto, absolutamente inefable (Sal 139,6; Job 36,26) y que habita en una luz inaccesible (1Tim 1,17), se ha hecho presente y patente entre los hombres por medio de Jesús; o más exactamente en la persona y en la obra de Jesús.

Por lo tanto, no se trata de conocer a Dios para saber de esa manera quién es Jesús y cómo es Jesús, sino que se trata exactamente de todo lo contrario: de saber cómo fue Jesús, para saber de esa manera quién es Dios y cómo es Dios. Por consiguiente, la pregunta que aquí se plantea es muy clara: ¿Cómo es el Dios que se revela y se da a conocer en Jesús de Nazaret?

Para decirlo con una palabra, que es el término clave en este asunto, el Dios que se revela en Jesús es el Dios de la solidaridad con el hombre. Porque, efectivamente, eso fue la vida de Jesús: un camino de incesante solidaridad.

En este sentido, lo primero que hay que recordar es la cercanía de Jesús a todos los marginados de aquella sociedad, es decir, la cercanía a todos los excluidos de la solidaridad. La proclamación de las bienaventuranzas resulta elocuente por sí sola. Jesús asegura que son ya dichosos los pobres, los que sufren, los que lloran, los desposeídos, los que tienen hambre y sed de justicia, los que se ven perseguidos, insultados y calumniados (Mt 5,1-12; Lc 6,20-23). Indudablemente, Jesús afirma de esa manera su cercanía profunda y fundamental a todos los despreciados y marginados de la tierra, a todos los que no podían hacer valer sus derechos en este mundo, ya que ése era justamente el sentido que tenían los pobres en aquel tiempo. En el mismo sentido hay que leer e interpretar la afirmación programática de Jesús en la sinagoga de Nazaret al aplicarse a sí mismo las palabras proféticas de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido, para que dé la buena noticia a los pobres, me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor" (Lc 4,18-19; Is 61,1-2). Los presos, los cautivos, los encadenados, los que no ven y han perdido toda luz y esperanza, encuentran en Jesús su solución. Que es

justamente lo mismo que viene a decir el propio Jesús en la respuesta que da a los que le preguntan, de parte de Juan el Bautista, si era él el que tenía que venir o si había que esperar a otro (Mt 11,4; Lc 7,21).

Pero hay más. Porque el radicalismo que muestra Jesús en su predicación encuentra su explicación en el proyecto de la solidaridad. Dicho de otra manera, Jesús fue tan radical en su predicación y en su vida porque a eso le llevó su solidaridad con el hombre.

Como es sabido, ha habido quienes han intentado explicar ese radicalismo por la idea que Jesús tenía -según se dice- sobre la inminencia del reino de Dios e incluso la inminencia del fin del mundo. Sin embargo, no parece que sea necesario echar mano de tales especulaciones para explicar una cosa que en sí es más sencilla. Cuando Jesús dice a sus discípulos que no hagan frente al que los agravia, que pongan la otra mejilla al que los abofetea y que den incluso la capa al que les quiere robar la túnica (Mt 5,38-42), les está indicando claramente que deben ir más allá del derecho y la justicia, hasta dejarse despojar, si es preciso. Pues bien, si Jesús dice eso, parece bastante claro que su idea es: no anden pleiteando y recurriendo a abogados, sino pónganse justamente en el polo opuesto. Porque solamente así se puede crear un dinamismo de solidaridad entre los hombres.

En este mismo sentido habría que interpretar las severas palabras de Jesús sobre la actitud ante el dinero (Mt 6,19-34) y, sobre todo, las exigencias que impone a sus seguidores: no deben llevar nada que exprese instalación o cualquier tipo de ostentación (Mt 10,9-10 par), no deben jamás parecerse a los dirigentes de los pueblos y naciones (Mt 20,26-28 par), no deben apeteer un puesto importante o un vestido singular (Mc 12,38-40), no deben tolerar títulos o preeminencias (Mt 23,8-10) y ni siquiera deben sentirse atados por lazos familiares (Mt 8,18-22 par; 12,46-50 par), que con frecuencia impiden una solidaridad más universal y más profunda.

Por otra parte, hay que tener presente el tipo de personas que solían acompañar a Jesús. Está claro que los seguidores de Jesús eran predominantemente personas difamadas, personas que gozaban de baja reputación y estima: los 'amme haa'arāç, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según las convicciones de la época, la puerta de acceso a la salvación. Y es precisamente de ese tipo de personas de quienes dice Jesús que son su verdadera familia (Mt 12,50 par); con ellos come y convive, con ellos aparece en público constantemente, lo que da pie a las murmuraciones y habladurías más groseras (Mt 11,19 par; Lc 15,11-12).

En realidad, ¿qué quiere decir todo esto? Ya lo hemos visto: Dios se revela en Jesús, en la vida y en el comportamiento de Jesús. En consecuencia, todo esto quiere decir que el Dios que se nos da a conocer en Jesús es el Dios de la cercanía y la solidaridad. Un Dios que no resulta amenazante para el pecador y el ignorante, sino todo lo contrario. Porque es el Dios de la solidaridad con el hombre, sobre todo con el débil y el marginado. Y esto es cierto hasta tal punto, que se trata, en definitiva, de un Dios que resulta escandaloso para los espíritus y las mentalidades de corte puritano y de estilo farisaico. Jesús lo dijo textualmente: "Dichoso el que no se escandaliza de mí" (Mt 11,6; Lc 7,23). Esto supone que había gente que se escandalizaba de Jesús, es decir, del Dios que se revelaba en Jesús. Hasta eso llega la solidaridad de Dios, del Dios que se nos revela en Jesús. Así es el Dios de Jesucristo.

2. El Dios-Padre

El nombre propio de Dios, para los cristianos, es Padre. Y es fundamental destacar, desde el primer momento, que no se trata simplemente de una metáfora o una simple comparación, sino de una realidad sorprendente y estremecedora. Dios es creador porque da la vida en general. Pero es Padre porque da su propia vida, es decir, establece una comunión de vida y de intimidad entre él y aquellos a los que llama sus hijos. ¿Qué significa esto para la experiencia religiosa del hombre?

En la experiencia general de los hombres, el fenómeno religioso de Dios se muestra como un misterio tremendo y fascinante. Es fascinante porque es atractivo. Pero es tremendo porque la grandeza y el poder de Dios infunden no sólo respeto, sino sobre todo miedo, ya que ese misterio representa una amenaza para el hombre. De ahí que en casi todas las religiones se representa a Dios como un ser misterioso y tremendo, que infunde miedo y a veces pavor. Por desgracia, muchos cristianos no llegan a superar este tipo de experiencia religiosa, de tal manera que su religión es la religión del miedo y del temor constante. Tales cristianos no conocen al Dios que nos ha revelado Jesucristo.

En el Antiguo Testamento se designa a Dios, algunas veces, con el apelativo de Padre. Pero hay que tener en cuenta que esta denominación de Dios como Padre está referida, en el Antiguo Testamento, exclusivamente al pueblo de Israel en general (Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Jer 31,9; Mal 1,6; 2,10; ver Jer 3,4.19) o al rey de Israel (2Sam 7,14; 1Crón 17,13; 22,10; 28,6; Sal 89,27), de tal manera que nunca se habla de Dios como Padre de un individuo particular. Por otra parte, la idea del "padre" en la tradición de Israel no evocaba el sentimiento de intimidad y cercanía, sino la autoridad y el respeto, una autoridad a la que hay que obedecer en cualquier circunstancia (Ex 20,12; 21,15.17; Prov 23,22).

Pues bien, frente a tales ideas acerca de Dios, la revelación del Nuevo Testamento sobre este asunto se nos muestra como una novedad inaudita. Primero por la frecuencia con que se utiliza el apelativo Padre para referirse a Dios: hasta 245 veces en todo el Nuevo Testamento. Segundo, porque aquí el hijo no es el pueblo en general, sino cada creyente en particular (Mt 5,44-48; Lc 6,36; Rom 8,15; Gál 4,6). Tercero, porque, a juicio del evangelio de Juan, todo concepto de Dios

que no corresponda al de Padre es falso (Jn 17,3; 20,17). Finalmente -y sobre todo-, porque el cristiano puede y debe dirigirse a Dios, no sólo con la expresión genérica de Padre, sino además con la palabra Abbá (Rom 8,15; Gál 4,6; ver Mc 14,36), que está tomada del lenguaje balbuciente de los niños pequeños y que expresa cariño, intimidad y ternura, de tal manera que su traducción más exacta sería el término "papá".

A ningún israelita se le hubiera podido ocurrir llamar a Dios Baba. Porque eso hubiera sido una falta de respeto inconcebible. En contraste con eso, el cristiano puede y deber dirigirse a Dios con la más absoluta confianza, con la intimidad y cercanía con que un niño pequeño se encuentra en brazos de su padre. He ahí la novedad inaudita que nos aportó Jesús con su revelación de Dios, como Padre cercano, cariñoso e íntimo. De tal manera que todo concepto de Dios que no corresponda a éste es falso.

En consecuencia con lo que se acaba de decir, la imagen de Dios que presenta Jesús es una imagen llena de bondad, cercanía y hasta ternura para con sus hijos. Dios se muestra como Padre de los discípulos en su misericordia (Lc 3,36), bondad (Mt 5,45), amor perdonador (Mc 11,25) y providencia (Mt 6,8.32; Lc 12,30); concede a sus hijos lo que necesitan (Mt 7,11) y les prepara la salvación definitiva (Lc 12,32). Es más, cuando un hijo se aleja de la casa del Padre y llega a cometer los pecados más indignos, el Padre le sale al encuentro, le perdona, se olvida de todo y hasta se alegra indeciblemente del retorno de su hijo (Lc 15,11-32). Por eso la actitud básica del discípulo ante Dios tiene que ser de absoluta seguridad y confianza (parresía). El que permanece en Cristo en la fe, el que no se siente condenado por su propia conciencia (1Jn 3,21), tendrá siempre la confianza de los que se acercan a él (1Jn 5,14) y no se sienten fracasados lejos de él el día de su venida (1Jn 2,28). Esta confianza, por lo tanto, incluye la certeza de la salvación, la superación de la conciencia culpable, la esperanza en el futuro. Ése es el ambiente en el que se deben desenvolver y vivir los hijos de Dios.

Pero la relación con Dios, como Padre, incluye algo más. Se trata de la imitación del Padre del cielo. Porque los hijos tienen que parecerse al padre. Por eso dice Jesús: "Amen a sus enemigos y recen por los que los persiguen, para ser hijos del Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos... Por consiguiente, sean buenos del todo, como es bueno el Padre del cielo" (Mt 5,44-48). Porque Dios "es bondadoso con los malos y despreciados" (Lc 6,35). De ahí que sus hijos deben "ser generosos como el Padre es generoso" (Lc 6,36).

¿Qué quiere decir Jesús con estas palabras? No se trata de que Dios ama a todos por igual. Se trata más bien de lo siguiente: nadie piensa que su actitud para con Dios va a influir al día siguiente para que a su casa no le dé el sol o para que le caigan rayos de punta; porque Dios no reacciona así ante los comportamientos humanos. Pues de la misma manera, el hijo de Dios se tiene que comportar de tal forma que a nadie se le ocurra pensar en una posible revancha, en un desquite, en una mala respuesta del que se reconoce como hijo del Padre del cielo. En definitiva, se trata de comprender que la bondad desconcertante del Padre del cielo tiene que traducirse en una bondad semejante en sus hijos de la tierra. Y así es como serán hijos de tal Padre (Mt 5,44-45). Es decir, los que no tienden a comportarse como el Padre del cielo, en realidad no son hijos suyos. Porque los hijos se parecen al Padre.

Por último, se trata de responder a una pregunta elemental: ¿Por qué somos hijos de Dios? La respuesta a esta pregunta se encuentra, admirablemente formulada, en los escritos del apóstol Pablo. En la carta a los Romanos, dice el apóstol: "Hijos de Dios son todos y sólo aquellos que se dejan llevar por el Espíritu de Dios. Miren, no recibieron ustedes un espíritu que los haga esclavos y los vuelva al temor; recibieron un Espíritu que los hace hijos y que les permite gritar: ¡Abbá! ¡Padre! Ese mismo Espíritu le asegura a nuestro espíritu que somos hijos de Dios; ahora, si somos hijos, somos también herederos: herederos de Dios, coherederos con el Mesías" (Rom 8,14-16). Y en la carta a los Gálatas se repite el mismo pensamiento: "Cuando se cumplió el plazo envié Dios a su Hijo, nacido de mujer, sometido a la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la ley, para que recibiéramos la condición de hijos. Y la prueba de que ustedes son hijos es que Dios envió a ustedes el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abbá! ¡Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo, y si eres hijo eres también heredero, por obra de Dios" (Gál 4,4-7).

Somos hijos de Dios porque el mismo Dios nos ha dado su Espíritu. Es decir, nos ha dado su misma vida; y con su vida nos ha dado su amor (Rom 5,5). Por consiguiente, se trata de que la vida misma de Dios ha sido dada al hombre (Jn 6,57; 1Jn 4,9; 5,11; ver Rom 6,23). Existe, pues, una comunión de vida, como entre un hijo y su padre. Somos, por tanto, de la misma familia de Dios.

3. El Dios-Espíritu

El Nuevo Testamento habla con frecuencia del Espíritu. Es el Espíritu de Dios (Mt 3,16; Rom 8,9; 1Pe 4,14; 1Jn 4,2), o del Señor (Lc 4,19; Hch 5,9), o del Padre de ustedes (Mt 10,20), o de Jesús (Hch 16,7), o de Cristo (Rom 8,9; 1Pe 1,11), o simplemente el Espíritu (Mc 1,10).

Este Espíritu ha sido interpretado por la teología católica como persona de la Trinidad divina. Procede del Padre (Jn 14,26), se distingue (ver Jn 14,16-16,15; Mc 1,10s; Mt 28,19) del Padre y del Hijo (Jn 15,26; 16,7) y su acción viene presentada en símbolos: la paloma (Mt 3,16 par), el viento (Jn 3,8; Hch 2,2), el agua (Jn 7,38-39), la lluvia que riega (1Cor 12,13; ver Sal 63,2), el líquido que se derrama o donde uno se sumerge (Hch 2,17-18; Rom 5,5; 1Cor 12,13; Tit 3,5), el sello que hace de los fieles propiedad de Dios (2Cor 1,22; Ef 1,13). Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto? Para responder

a esta pregunta será necesario analizar más en concreto cómo es presentado el Espíritu en los escritos del Nuevo Testamento.

a) El Espíritu profético

En el judaísmo del tiempo de Jesús se tenía el convencimiento de que el Espíritu significa siempre lo mismo que "inspiración profética". Pero, por otra parte, sabemos que Jesús fue reconocido como profeta por el pueblo (Mc 6,15 par; 8,28 par; Mt 21,11.46; Lc 7,16; Jn 4,19; 6,14; 7,40.52; 9,17) e incluso de alguna manera por los mismos fariseos (Lc 7,39; Mc 8,11 par) y sin duda por los discípulos (Lc 14,19). Pero, sobre todo, el propio Jesús se consideró a sí mismo entre los profetas (Lc 13,33; Mt 23,31s.34-36 par; 37-39 par; ver Mc 6,4 par; Lc 4,24; Jn 4,44). Todo lo cual hace pensar, obviamente, que el Espíritu que se relaciona tan estrechamente con Jesús en los evangelios es el Espíritu profético.

Ahora bien, lo importante aquí es comprender, no sólo que el Espíritu de Dios está con Jesús, sino, sobre todo, que ese Espíritu orienta y dirige a Jesús en una dirección muy clara y definida. Es el Espíritu que impulsa a Jesús al enfrentamiento con los poderes de este mundo (Mt 4,1 par) y que actúa en favor de los discípulos cuando éstos sean conducidos a los tribunales, ante gobernadores y reyes (Mt 10,16-20; Lc 12,12); el Espíritu que lleva a Jesús a la región de los pobres, Galilea (Lc 4,14), y sobre todo que hace a Jesús proclamar la liberación para los oprimidos y despreciados, así como la buena noticia para los desheredados de la tierra (Lc 4,18-21). Aquí es importante caer en la cuenta de que en lo que acabo de decir se describen cuáles son los caminos del Espíritu; cuando el Espíritu de Dios lleva a alguien, lo conduce por los caminos que acabo de indicar: el enfrentamiento con los poderes de este mundo y la liberación de los oprimidos.

Por otra parte, sabemos que este mismo Espíritu se ha comunicado a la comunidad de los creyentes (Hch 2,17-18; ver Jn 3,1-2), lo cual marca una orientación definida a la Iglesia: al igual que Jesús, también la comunidad de sus seguidores tiene que ponerse de parte de los pobres y siempre a favor de ellos, aunque eso lleve consigo el tener que comparecer ante los poderes de este mundo y sus tribunales. Porque ésa es la orientación que señaló a Jesús el Espíritu profético.

b) El Espíritu y la Iglesia

En el libro de los Hechos de los Apóstoles se destaca especialmente la estrecha conexión que existe entre el Espíritu y la Iglesia. Es el Espíritu que se comunica mediante el bautismo (Hch 2,38), al que acompaña la imposición de manos (Hch 8,15-17s; 19,3-6), y que también se hace presente en la comunidad de la Iglesia a través de la predicación (Hch 4,31; 10,44), el Espíritu que toma las iniciativas y conduce a los creyentes (Hch 10,47; 13,2; 15,28; 16,6-7) en todo momento. La Iglesia es, pues, la comunidad del Espíritu, cuya presencia y acción le comunican la vida y la orientación concreta que debe seguir. Pero, más en concreto, ¿cómo orienta el Espíritu a la Iglesia?; ¿en qué dirección la lleva? Aquí hay que analizar brevemente tres puntos fundamentales.

1) El Espíritu crea la comunidad. Porque el fruto inmediato del Espíritu es la formación de la comunidad cristiana. Por eso a la venida del Espíritu sigue inmediatamente, en el libro de los Hechos, el relato de la vida comunitaria (Hch 2,42-47; 4,32-35). Por otra parte, se trata de la comunidad en el sentido más fuerte de la palabra: comunidad de creencias y de prácticas (Hch 2,42), de pensamientos y de sentimientos (Hch 4,32) y, sobre todo, comunidad de los bienes (Hch 2,42-45; 4,32.34-35). Se trata de la utopía del reino de Dios, la nueva sociedad que el Espíritu crea entre los hombres.

2) El Espíritu impulsa hacia la audacia. El término técnico que utiliza el Nuevo Testamento para hablar de esta audacia es el sustantivo *parresía*, que por lo general tiene el sentido de libertad, valentía y hasta audacia en el anuncio de la buena noticia (ver Mc 8,32; Jn 7,26; 10,24; 16,29; 18,20). Exactamente como lo hacía Jesús, se trata de decir sin ambigüedades, sin titubeos, con toda claridad, lo que se tienen que decir; de tal manera que los demás lo entiendan y resulte algo transparente para todo el mundo. Y hasta con el matiz particular de decir eso en condiciones adversas, cuando la seguridad personal y hasta la misma vida se ven amenazadas. Esto es lo que Jesús hizo en su ministerio público. Y a eso justamente es a lo que el Espíritu impulsa a su Iglesia, especialmente a quienes tienen que enseñar el evangelio. El testimonio del libro de los Hechos resulta apasionante en este sentido (Hch 2,29; 4,13.29.31; 9,27-28; 13,46; 14,3; 18,26; 19,8; 28,30-31), así como las condiciones de Pablo en la misma dirección (2Cor 3,12; 7,4; Ef 6,19-20; 1Tes 2,2). La predicación del evangelio supone y entraña un peligro y una amenaza para el que lo anuncia. Por eso la Iglesia necesita la asistencia del Espíritu, que le comunica la *parresía*.

3) El Espíritu defiende siempre la libertad. Frente a la estrechez religiosa y legalista de los cristianos judaizantes (ver Hch 11,3; 10,13-14; 15,1.5; 21,20-21), el Espíritu se hace presente especialmente en el grupo de los helenistas (Hch 6,3.5.10; 7,55; 11,24; 13,2), que mostraban una notable libertad frente al templo (Hch 7,48-50) y la ley (Hch 15,1). Por eso Esteban afirma que los judíos resistían al Espíritu Santo (Hch 7,51). Porque el Espíritu impulsa hacia la libertad de la que carecía la religiosidad judía (Hch 10,47; 11,12-17; 15,8.28).

c) Espíritu de Dios, espíritu del hombre

Los dos sentidos fundamentales en que Pablo utiliza la palabra "espíritu" son: el Espíritu de Dios (por ejemplo, Rom 6,16; 1Cor 2,10) y el espíritu del hombre, es decir, el yo con sus intenciones (ver Rom 1,9), sentimientos (1Cor 16,18) y autoconciencia (1Cor 2,11). Pero aquí conviene notar que con frecuencia resulta difícil saber si tal texto determinado pertenece al primer grupo o más bien al segundo. De ahí la indecisión de los traductores en el uso de la mayúscula o la minúscula al hablar del Espíritu. Lo cual nos viene a indicar una dificultad más profunda, a saber: la relación que se debe establecer entre el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre. En este sentido, parece que se puede hablar de una correspondencia fundamental entre el espíritu del hombre (Rom 1,9; 8,16; 1Cor 2,11; 5,3-4; Gál 6,18; Flp 4,23; 1Tes 5,23; Flp 25) y el Espíritu de Dios, que suscita y dirige al hombre, si bien el Espíritu de Dios es siempre soberano con relación al hombre. Es más, el Espíritu divino habita en los creyentes (Rom 8,9), porque si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es cristiano (Rom 8,9-10), hasta el punto de poder decir que solamente son hijos de Dios los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios (Rom 8,14).

Esta coincidencia profunda entre el Espíritu de Dios y el espíritu del hombre entraña una consecuencia fundamental: de ahí se sigue que la acción de Dios sobre el hombre tiende siempre a la realización de éste en el logro de sus aspiraciones más profundas, como son la felicidad, la paz, la esperanza, la libertad y el amor. De donde se deduce que la acción de la Iglesia y de los creyentes es correcta en la medida en que está orientada hacia la realización del hombre en el logro de las aspiraciones más hondas de la persona.

d) El defensor de los cristianos

Según la teología de San Juan, la función principal del Espíritu consiste en ser el abogado defensor y el valedor permanente que da seguridad a los creyente (Jn 14,16-17) y que impulsa hacia el testimonio y la libertad (Jn 15,26-27), sosteniendo a los seguidores de Jesús cuando se ven amenazados por la hostilidad del mundo (Jn 16,7-11). Ahora bien, el que necesita un abogado defensor de manera permanente es que se va a tener que ver en dificultades, complicaciones y enfrentamientos. He ahí el destino de los cristianos que se dejan guiar efectivamente por el Espíritu, ya que éste no hace sino recordar y descubrir el sentido del mensaje de Jesús (Jn 14,26), mediante la experiencia que produce y que lleva al conocimiento de la verdad (Jn 8,31-32). Pero, por otra parte, sabemos que el "mundo", el orden presente, basado en la violencia institucionalizada, odia a Jesús (Jn 7,7) y persigue a muerte a sus seguidores (Jn 15,18-25; 16,2). Todo lo cual quiere decir obviamente que una Iglesia o una cristiandad que no se ve en estas dificultades y enfrentamientos se tiene que preguntar seriamente si realmente posee el Espíritu de Jesús. Porque es evidente que donde hay fidelidad a Jesús y adhesión a su mensaje, hay también inevitablemente persecución por parte del mundo y enfrentamientos con el orden constituido.

4. La experiencia trinitaria

Toda la Biblia es la afirmación más solemne del monoteísmo. Dios no hay más que uno. Ya en el Antiguo Testamento leemos: "Escucha, Israel. Yavé, nuestro Dios, es solamente uno. Amarás a Yavé, tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas" (Dt 6,4-5; ver 2Mac 7,37). El Nuevo Testamento asume la fe veterotestamentaria en la unicidad de Dios (Mc 12,29.32) y la esgrime frente al politeísmo pagano (Hch 14,15; 17,23; 1Cor 8,4; Rom 3,29s; Ef 4,6; 1Tim 1,17; 2,5). Pero esta unicidad de Dios es perfectamente compatible con la trinidad de personas en el mismo Dios. Por eso el Nuevo Testamento afirma la divinidad de Jesucristo (el Hijo). En él se da la plenitud del Espíritu (Lc 4,18), el perdón de los pecados (Mc 2,1-12 par), la suprema cercanía de Dios (Mt 11,25ss; Jn 10,30), el imperio sobre la ley dada por Dios en el Antiguo Testamento (Mc 2,23-28 par), el "yo soy" característico de Dios (Jn 5,58; 10,7.14; 11,25; ver Ex 3,14). De la misma manera, el Nuevo Testamento conoce la divinidad del Espíritu Santo, que como Espíritu de Dios es la absoluta plenitud salvífica de Dios (Lc 4,18; Tit 3,5s). Por eso las fórmulas trinitarias son frecuentes en el Nuevo Testamento. Así nos consta por el relato del bautismo de Jesús (Mc 1,10s par) y por el mandato del bautismo del final de Mateo (Mt 28,19), lo mismo que por la doctrina de Pablo (Rom 1,3s; Gál 4,4-6; 1Cor 12,4-6; 2Cor 13,13; ver 4,4-6).

Pero el Hijo y el Espíritu no son sencillamente lo mismo, como presencia del Dios que revelan. Están relacionados con él, son enviados por él, cada uno tiene su "relación" peculiar con el Padre (Jn 1,1.18; 15,26).

Por lo tanto, el Nuevo Testamento, a la vez que sostiene con toda firmeza la unicidad de Dios, reconoce también una tríada en ese mismo Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que se distinguen entre sí por medio de su acción salvífica diferenciable. No obstante, están de tal manera equiparados, que el Hijo y el Espíritu Santo no pueden concebirse como meras "fuerzas" de la acción de Dios en el mundo (ver, por ejemplo, Mt 28,19; 2Cor 13,13, etc.).

Ahora bien, ¿qué significación tiene esta doctrina sobre la Trinidad para nosotros los creyentes? Los teólogos distingue entre la Trinidad inmanente, que es la Trinidad que se da en Dios mismo; y la Trinidad económica, que es la acción de Dios fuera de sí mismo, en la obra de la salvación de los hombres. Pues bien, esto supuesto, hay que tener en cuenta que Dios se ha dado tan totalmente al hombre, tan plenamente y sin reservas, que la Trinidad inmanente es también la económica, y viceversa. Esto quiere decir que la Trinidad que se da en Dios no es distinta de la que obra la salvación en

el hombre. Y al revés: la Trinidad del comportamiento divino con el hombre es al mismo tiempo la realidad de Dios, tal como éste existe en sí mismo.

¿Qué quiere decir todo esto? Quiere decir que conocemos lo que es Dios en sí mismo a través de lo que Dios ha hecho con nosotros y por nosotros. El revelarse de Dios hacia fuera nos manifiesta cómo es Dios hacia dentro. Ahora bien, Dios se ha revelado como Padre, es decir, como el ser que da la vida al hombre y está siempre a favor del hombre. Dios se ha revelado como Hijo, es decir, como el amigo cercano y familiar al hombre, que traza el camino y el destino que debe seguir el creyente. Dios se ha revelado como Espíritu, es decir, como amor absoluto y libertad soberana, que describe cuáles tienen que ser las opciones fundamentales del hombre en la vida. Así se ha manifestado Dios. Y así es Dios en sí mismo.

Por otra parte, a partir de todo este planteamiento se comprende fácilmente en qué consiste la experiencia trinitaria, la auténtica experiencia de Dios. Es la experiencia de la seguridad y la confianza total en Dios como Padre. Es la experiencia del seguimiento de Jesús como Hijo. Y es la experiencia del amor sin límites y de la libertad total frente a los poderes e instituciones de este mundo. He ahí la auténtica experiencia de Dios. Porque es la experiencia de lo que Dios es en sí mismo.

5. Un Dios desconcertante

Con mucha frecuencia, Dios nos resulta desconcertante, absolutamente desconcertante. Y nos resulta desconcertante por una razón muy sencilla: porque existe el mal en el mundo, el mal sufrido por los inocentes, por los que no tienen culpa de nada. Ahora bien, si existe el mal en el mundo de esa manera, eso quiere decir que a nosotros nos resulta extremadamente difícil conciliar la omnipotencia de Dios con la bondad del mismo Dios. Porque: O Dios quiere evitar el mal y no puede, y por tanto no es omnipotente; o Dios puede evitarlo y no quiere, y por tanto no es absolutamente bueno. ¿Cómo salir de esta dificultad?

Yendo derechamente al centro mismo del problema, se puede decir lo siguiente: el mal existe en el mundo porque el mundo no es Dios. Solamente Dios es el ser en el que no hay mezcla de limitación alguna, y tanto en él no hay mal posible. Entre nosotros los hombres existe el mal porque no somos Dios. Por consiguiente, aceptar el mal en el mundo es aceptar nuestra condición de seres limitados, que no somos infinitos. De ahí que el mal es siempre una posibilidad inherente a nuestro propio ser o a nuestra propia condición. Enfocar las cosas de otra manera sería lo mismo que pretender ser dioses, seres sin limitación posible.

Pero entonces, si las cosas son así, el mal se convierte en una fuente incesante de bien. Porque el mal nos impulsa constantemente a luchar contra él. De donde resulta que el proyecto fundamental de nuestra vida tiene que ser la incesante lucha contra el mal en todas sus manifestaciones. Y así es como colaboramos con Dios en el logro de un mundo más humano y más digno del hombre.

En definitiva, Dios es desconcertante porque es Dios. Y porque nosotros no somos Dios. De ahí que aceptar a Dios es aceptar al hombre, la condición limitada y perecedera del hombre. Y es a partir de esa aceptación desde donde es posible el compromiso y la lucha contra el mal del mundo en todas sus manifestaciones.