Perifèria

CristianismePostmodernitatGlobalització

Cristianisme

10/2023

PERIFÈRIA, Cristianisme, Postmodernitat, Globalització

ISSN 2339-8310

Co-directors: Jordi Corominas i Joan Albert Vlcens.

Consell de redacció: Jorge Alvarado, Antoni Bosch-Veciana, Jaume Llanes, Montserrat Timoneda.

Disseny i maquetació: Marc Hubert Vicens Gibert

www.revistaperiferia.org

revistaperiferiaopg@gmail.org

Amb el suport de

FUNDACIÓ PERE CASALDÀLIGA

Índex

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens. Cristianisme 5

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens. Cristianismo 9

1. Perspectiva històrica

Jordi Corominas. Jesús ciñéndonos al método histórico. 13

Rafael Aguirre. El mito de los orígenes de la Iglesia.....58

2. Perspectiva històrico-bíblica

Juan Antonio Estrada. Crucifixión y resurrección: historia i teologias 77

Friedrich Nietzsche. El hombre loco.....90

Antonio González. La muerte de Dios 92

3. Perspectiva feminista

Azuzena Correa. El papel de la mujer o su igualdad con los varones en el movimiento de Jesús.....108

4. Perspectiva antropològica

Carlo Beorlegui. ¿Antropología cristiana? Una propuesta fundamentada y razonable ..117

5. Perspectiva ètica, social i política

Sam Underwood. The Gospel of Anarchy? Reflections on Christian Anarchism. 131

Sam Underwood. ¿El evangelio de la anarquía? Reflexiones sobre el anarquismo cristiano. 140

Joan Morera. L'éssència de la noviolència cristiana 152

M.Tresseras. Cristianisme. L'acolliment del futur. 174

6. Perspectiva teològica

Josep Cobo. La posibilidad de la fe o qué dice el cristianismo 191

David Jou. Algunes consideracions sobre l'essència del cristianisme:
entre la resurrecció, les benaurances i el credo.....207

Jaume Mensa. El cristianisme, religió dessacralitzada.....216

Joan Ordi. Especificitat del cristianisme 227

6. Perspectiva teològica

Joan Albert Vicens. Etty Hillesum, "Això és cristianisme. I per què no?"..…..243

Francesc Torralba. Encara ets cristià?..…..257

Presentació: Cristianisme

"En un món on l'èxit és la mesura i la justificació de totes les coses, la figura d'Aquell que va ser condemnat i crucificat continua sent estranya i, en el millor dels casos, objecte de pietat. El món només es deixa dominar per l'èxit. I l'èxit justifica les injustícies que s'han fet [...] La figura del Crucificat invalida tot pensament que prengui l'èxit com a senyera". (Dietrich Bonhoeffer)

A l'imperi Romà res expressava amb més força el fracàs d'una revolta que l'exposició de centenars de cossos crucificats al públic a les entrades de la ciutat o als llocs més vistosos. Feia tan fàstic la visió i la pudor dels penjats a la creu perquè les aus els devoressin, que els mateixos romans quan ho miraven se sentien embrutits. Però l'ordre era l'ordre i l'imperi i els seus jutges, sacerdots i soldats no podien escatimar esforços per eliminar la púrria que s'atrevia a desafiar-lo.

Un d'aquests crucificats, Jesús de Natzaret, va ser proclamat per un grup de jueus no només persona humana (categoria no reconeguda als esclaus, als rebels i als bandolers sotmesos a la tortura de la creu) sinó Déu. Convertir un mortal en un déu ja ho feia Roma: el mateix Juli Cèsar havia pujat a l'orbe dels déus. Fins i tot alguns filòsofs escèptics amb aquestes divinitzacions romanes trobaven que tenien un gran valor cívic per mostrar que l'esperit humà té un origen diví i que es podien emular la gestes del poderosos. Però que una despulla humana fos proclamada Déu era absolutament grotesc, repulsiu, de bojos: un déu, per la seva pròpia naturalesa no pot morir, ni fracassar, ni patir, ni identificar-se amb la sort dels esclaus o dels bandolers, ni molt menys mostrar-se sense poder, impotent, perquè si alguna cosa manifesten les coses sagrades en totes les religions és el seu poder.

Crucifixió, de William Congdon.

Dos mil anys després, Adolf Hitler va voler acabar amb totes les persones infectades per l'humanisme cristià, inventat i disseminat per jueus. S'havia d'anar a l'arrel dels problemes i exterminar l'escòria jueva. El món s'havia de purificar de la pretensió que hi ha una moral universal, de la idea que tots som iguals i de l'obligació de cuidar dels dèbils i dels que pateixen. El nacional-socialisme trobava no només perversos i degeneratius aquesta mena d'ideals, sinó incompatibles amb les nocions científiques.

Tot i així, a molts cristians d'Alemanya i també d'arreu d'Europa i del món els va entusiasmar el nacional-socialisme. Al cap

i a la fi ¿no eren els jueus els que havien assassinat Jesús i, per tant, no eren ells els autèntics agents del diable? I a més, ¿no era un mal menor el nazisme davant de l'amenaça més gran del comunisme? En les directrius del moviment pronazi anomenat *Deutsche Christen,* que va integrar una bona part dels cristians alemanys, es llegeix: "Nosaltres sabem certament alguna cosa sobre el deure i l'amor cristià envers els desvalguts, però alhora exigim també protecció del poble contra els incapaços i els inferiors. La missió interior no ha de contribuir en cap cas a la degeneració del nostre poble…"

Un jove pastor luterà, Dietrich Bonhoeffer, que havia estat destinat a la comunitat luterana de Barcelona el 1928, es va convertir en un dels principals agents cristians contra el nazisme i va fundar amb d'altres l'Església Confessant: un conjunt d'esglésies lliures decidides a no sotmetre's als ideals identitaris i històrics del poble alemany ni de cap altre poble i a només reconèixer la sobirania de Jesús. Havia arribat a la conclusió que si el cristianisme no servia ni tan sols per resistir un dels règims més esgarrifosos de la història és que no era cristianisme.

L'any 1948, tres anys després de la mort de Hitler, Tolkien va acabar la seva epopeia *El senyor dels anells*. L'havia començat a escriure en plena guerra mundial. L'anell del poder té una força irresistible que consumeix, canvia i corromp als que el porten. En el clímax de l'obra es narra la caiguda de Sauron i de Mordor, encarnacions i territori del mal més absolut. Els fidels de Mordor busquen l'anell, l'arma terrible que els permetria governar tota la Terra, però els hòbbits, amb l'ajuda de Gàndalf, Àragorn i d'altres, en lloc d'utilitzar l'anell contra Sauron el destrueixen. La autèntica força no es manifesta en l'exercici del poder, sinó en la disposició a abandonar-lo, en la difícil resistència a les seves temptacions. Davant la lluita contra el Tercer Reich, Tolkien, cristià catòlic, afirmava: "Estem intentant conquerir Sauron amb l'anell. I ara tot indica que ho aconseguirem. Però el nostre càstig, serà, com veureu aviat, el sorgiment de nous Saurons".

En el nostre segle XXI, encara hi ha molts cristians arreu del món que continuen confessant, amb els seus actes sobretot, com a únic Déu el que es manifesta en la mort reservada als que resisteixen els cants de sirena de l'anell (en totes les seves formes econòmiques, tecnològiques, religioses, polítiques, militars, psicològiques, nacionals....). Són cristians moltes vegades anònims i gairebé desconeguts que no es consideren més justos ni millors que ningú. A ells hem volgut dedicar aquest desè numero de la revista *Perifèria, Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*. ¿Què se'n deriva pels cristians i també per tots els homes i dones d'avui d'aquesta estranya i contracultural proclamació cristiana de la mort de Déu en una creu? Aquesta qüestió es plantegen amb diferents perspectives els autors d'aquest número.

Per posar en relleu aquest nucli sorprenent i escandalós del cristianisme, hem il·lustrat aquest numero amb una sèrie de pintures de la crucifixió de Jesús, gairebé totes del segle XX. Val la pena notar que fins al segle IV, quan el cristianisme va esdevenir religió imperial, no es representa Jesús mort a la creu. A les catacumbes només s'hi troba la creu grega, la creu llatina, la tau i l'àncora com a símbols de Jesús. Dels tres primers segles només s'ha trobat el grafit d'Alexàmenos (s. I), on, per fer mofa dels cristians, Crist és representat a la creu amb cara d'ase i hi ha una persona que l'adora.

Al segle IV la creu queda incorporada a la simbologia imperial: a les monedes o la corona imperial. Es manté en segles posteriors la resistència a representar en termes realistes el Crist a la creu. La creu es converteix en objecte d'orfebreria; amb el romànic Crist adopta una imatge hieràtica de reialesa. Només el gòtic comença a presentar-lo patint a la creu i això s'accentua amb la pintura i l'escultura barroques. És a l'art contemporani del segle XX que es representa amb el seu horror la crucifixió al Golgota, i a Jesús com a despulla humana, i hi apareixen també algunes pintures burlesques del Jesús crucificat.

Crist d'Alexamenos.

En la mesura que el cristianisme identifica Déu amb aquest home reduït ara a la despulla d'un crucificat ¿no podria ser que l'art contemporani ens fes veure més l'escàndol i l'estranyesa del cristianisme que no pas l'art dels segles de la Cristiandat?

Deixem que el lector tregui les seves conclusions a la vista de la col·lecció d'imatges de la crucifixió que acompanyen els articles d'aquest número.

Aquest desè número de la revista Perifèria CPG en serà l'últim. La revista arriba a la fi del seu trajecte després d'haver abordat, com pretenia, alguns temes cabdals dels inicis del segle XXI.

Creiem que cap dels 10 números ha perdut actualitat. Per això, el lloc web de la revista (www.revistaperiferia.org) romandrà obert i a través de la plataforma *on line* "Som cristians" (www.somcristans.cat) anirem exposant i debatent els números de la revista. També en continuarem facilitant l'accés en d'altres llocs d'internet: ACADEMIA.EDU, RACO o DIALNET. Re-

cordem que els números es poden comprar en paper a BUBOK (www.bubok.es)

Donem gràcies a tots els col·laboradors, sempre desinteressats, de la revista: els autors dels articles, o els artistes i fotògrafs que ens han cedit les seves imatges, també als membres del consell de redacció i als que han donat públic al nostre projecte i, molt particularment, a la Fundació Pere Casaldàliga, que l'ha emparat i l'ha avalat institucionalment. Sense ells Perifèria CPG no hauria estat possible. Agraïm especialment al Marc Hubert Vicens la cura que ha tingut del disseny i l'edició de la revista.

Finalment, agraïm l'interès i l'acompanyament de tots els lectors durant aquests deu anys. Us animem a repassar tots els números i a donar-los a conèixer a d'altres persones o a enllaçar-los en els vostres comptes i espais d'internet. Molts dels articles no només no envelleixen, sinó que semblen incrementar la seva actualitat i, en tot cas, donen un bon marc per repensar el nostre temps i trobar-hi alguna orientació.

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens

Presentación: Cristianismo

"En un mundo donde el éxito es la medida y la justificación de todas las cosas, la figura de Aquel que fue condenado y crucificado sigue siendo extraña y, en el mejor de los casos, objeto de piedad. El mundo sólo se deja dominar por el éxito. Y el éxito justifica las injusticias realizadas [...] La figura del Crucificado invalida todo pensamiento que tome el éxito como bandera". (Dietrich Bonhoeffer)

Crucifixió, d'Aad de Haas.

En el imperio Romano nada expresaba con más fuerza el fracaso de una revuelta que la exposición de cientos de cuerpos crucificados al público en las entradas de la ciudad o en los lugares más llamativos. Daba tanto asco la visión y el hedor de los colgados en la cruz para que las aves los devoraran, que los mismos romanos cuando lo miraban se sentían embrutecidos. Pero el orden era el orden y el imperio y sus jueces, sacerdotes y soldados no podían escatimar esfuerzos para eliminar a la purria que se atrevía a desafiarle.

Uno de esos crucificados, Jesús de Nazaret, fue proclamado por un grupo de judíos no sólo persona humana (categoría no reconocida a los esclavos, rebeldes y bandoleros sometidos a la tortura de la cruz) sino Dios. Convertir a un mortal en un dios ya lo hacía Roma: el mismo Julio César había sido elevado al orbe de los dioses. Incluso algunos filósofos escépticos con estas divinizaciones romanas que tenían un gran valor cívico porque mostraban que el espíritu humano tiene un origen divino y que se podían emular las hazañas de los poderosos. Pero que un despojo humano fuera proclamado Dios era absolutamente grotesco, repulsivo, de locos: un dios, por su propia naturaleza no puede morir, ni fracasar, ni sufrir, ni identificarse con la suerte de los esclavos o de los bandoleros, ni mucho menos mostrarse sin poder, impotente, porque si algo manifiestan las cosas sagradas en todas las religiones es su poder.

Dos mil años después, Adolf Hitler quiso acabar con todas las personas infectadas por el humanismo cristiano, inven-

tado y diseminado por judíos. Había que ir a la raíz de los problemas y exterminar la escoria judía. El mundo debía purificarse de la pretensión de que existe una moral universal, de la idea de que todos somos iguales y de la obligación de cuidar de los débiles y de los que sufren. El nacionalsocialismo encontraba no sólo perversos y degenerativos este tipo de ideales, sino incompatibles con las nociones científicas.

Sin embargo, a muchos cristianos de Alemania y también de toda Europa y del mundo les entusiasmó el nacional-socialismo. Al fin y al cabo ¿no eran los judíos los que habían asesinado a Jesús y, por tanto, no eran ellos los auténticos agentes del diablo? Y además, ¿no era un mal menor el nazismo frente a la mayor amenaza del comunismo? En las directrices del movimiento pronazi llamado *Deutsche Christen,* que integró a una buena parte de cristianos alemanes, se lee: "Nosotros sabemos ciertamente algo sobre el deber y el amor cristiano hacia los desvalidos, pero al mismo tiempo exigimos también protección del pueblo contra los incapaces y los inferiores. La misión interior no debe contribuir en ningún caso a la degeneración de nuestro pueblo…"

Un joven pastor luterano, Dietrich Bonhoeffer, que había estado destinado en la comunidad luterana de Barcelona en 1928, se convirtió en uno de los principales agentes cristianos contra el nazismo y fundó junto a otros la Iglesia Confesante: un conjunto de iglesias libres decididas a no someterse a los ideales identitarios e históricos del pueblo alemán ni de ningún otro pueblo y a reconocer solamente la soberanía de Jesús. Había llegado a la conclusión de que si el cristianismo no servía siquiera para resistir uno de los regímenes más escalofriantes de la historia es que no era cristianismo.

En 1948, tres años después de la muerte de Hitler, Tolkien terminó su epopeya *El señor de los anillos*. Había empezado a escribirle en plena guerra mundial. El anillo del poder tiene una fuerza irresistible que consume, cambia y corrompe a quienes lo llevan. En el clímax de la obra se narra la caída de Sauron y de Mordor, encarnaciones y territorio del mal más absoluto. Los fieles de Mordor buscan el anillo, el arma terrible que les permitiría gobernar toda la Tierra, pero los hobbits, con la ayuda de Gándalf, Áragorn y otros, en lugar de utilizar el anillo contra Sauron lo destruyen. La auténtica fuerza no se manifiesta en el ejercicio del poder, sino en su disposición a abandonarlo, en la difícil resistencia a sus tentaciones. Ante la lucha contra el Tercer Reich, Tolkien, cristiano católico, afirmaba: "Estamos intentando conquistar a Sauron con el anillo. Y ahora todo indica que lo conseguiremos. Pero nuestro castigo será, como se verá pronto, el surgimiento de nuevos Saurons".

En nuestro siglo XXI, todavía hay muchos cristianos en todo el mundo que siguen confesando, con sus actos sobre todo, como único Dios el que se manifiesta en la muerte reservada a quienes resisten los cantos de sirena del anillo (en todas sus

formas económicas, tecnológicas, religiosas, políticas, militares, psicológicas, nacionales....). Son cristianos en muchas ocasiones anónimos y casi desconocidos que no se consideran más justos ni mejores que nadie. A ellos hemos querido dedicar este décimo número de la revista *Periferia, Cristianismo, Postmodernidad, Globalización* . ¿Qué se deriva para los cristianos y también para todos los hombres y mujeres de hoy de esa extraña y contracultural proclamación cristiana de la muerte de Dios en una cruz? Esta cuestión se plantean con diferentes perspectivas los autores de ese número.

Para poner de relieve este núcleo sorprendente y escandaloso del cristianismo, hemos ilustrado este número con una serie de pinturas de la crucifixión de Jesús, casi todas del del siglo XX. Merece la pena notar que hasta el siglo IV, cuando el cristianismo se convirtió en religión imperial, no se representa a Jesús muerto en la cruz. En las catacumbas sólo se encuentra la cruz griega, la cruz latina, la tabla y el ancla como símbolos de Jesús. De los tres primeros siglos sólo se ha encontrado el grafito de Alexámenos (s. I), donde, para hacer mofa de los cristianos, Cristo está representado en la cruz con cara de asno y hay una persona que le adora.

En el siglo IV la cruz queda incorporada en la simbología imperial: en las monedas o la corona imperial. Se mantiene en siglos posteriores la resistencia a representar en términos realistas a Cristo en la cruz. La

Crist d'Alexamenos.

cruz se convierte en objeto de orfebrería; con el románico Cristo adopta una imagen hierática de realeza. Sólo el gótico comienza a presentarlo sufriendo en la cruz y esto se acentúa con la pintura y la escultura barrocas. Es en el arte contemporáneo del siglo XX que se representa con su horror la crucifixión en el Golgota, y a Jesús como despojo humano, y aparecen también algunas pinturas burlescas del Jesús crucificado.

En la medida en que el cristianismo identifica a Dios con este hombre reducido ahora al despojo de un crucificado ¿no podría ser que el arte contemporáneo nos hiciera ver más el escándalo y la extrañeza del cristianismo que el arte de los siglos de la Cristiandad?

Dejemos que el lector saque sus conclusiones a la vista de la colección de imáge-

nes de la crucifixión que acompañan a los artículos de este número.

Este décimo número de la revista Periferia CPG será el último. La revista llega al final de su trayecto después de haber abordado, como pretendía, algunos temas primordiales de los inicios del siglo XXI.

Creemos que ninguno de los 10 números ha perdido actualidad. Por eso, el sitio web de la revista (www.revistaperiferia.org) permanecerá abierto y a través de la plataforma *on line* "Som cristians" (www.somcristans.cat) iremos exponiendo y debatiendo los números de la revista. También continuaremos facilitando el acceso a la revista en otros sitios de internet: ACADEMIA.EDU, RACO o DIALNET. Recordamos que los números se pueden comprar en papel en BUBOK (www.bubok.es)

Damos las gracias a todos los colaboradores, siempre desinteresados, de la revista: los autores de los artículos, o los artistas y fotógrafos que nos han cedido sus imágenes, también a los miembros del consejo de redacción y a quienes han apoyado públicamente nuestro proyecto, en particular a la Fundación Pere Casaldàliga que lo ha amparado y lo ha avalado institucionalmente. Sin todos ellos Periferia CFG no hubiera sido posible. Agradecemos especialmente a Marc Hubert Vicens su trabajo de diseño y edición de la revista.

Por último, agradecemos el interés y el acompañamiento de todos los lectores durante estos diez años. Os animamos a repasar todos los números y a darlos a conocer a otras personas o a enlazarlos en vuestras cuentas o espacios de internet. Muchos de los artículos no sólo no envejecen, sino que parecen incrementar su actualidad y, en cualquier caso, dan un buen marco para repensar nuestro tiempo y encontrar alguna orientación.

Jordi Corominas y Joan Albert Vicens

Jesús ciñéndonos al método histórico

Jordi Corominas

Cómo tan solo el intento de sintetizar el estado de la cuestión sobre lo que desde el punto de vista histórico se puede decir hoy con relativa solidez sobre Jesús de Nazaret me llevaría a escribir un libro, y como los límites y la brevedad del artículo no permiten dar cuenta de muchas de las discusiones, ni tan siquiera de la ingente bibliografía actual dedicada al asunto, lo que me propongo es simplemente recoger algunas pinceladas del Jesús que traza la búsqueda histórica actual[1]. Para ello, he reseguido el trabajo de John Paul Meier en su gran obra, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I-V*, 1998-2017. Quizás este historiador norteamericano, católico, es quién ha estudiado de manera más completa la figura de Jesús en los últimos decenios.

Como sostiene el mismo Meier, lo ideal sería poder elaborar un documento de consenso entre todos los historiadores serios y conocedores de los movimientos religiosos de la Palestina del siglo I, ya sean estos agnósticos, ateos o creyentes

de una determinada religión. Pero aunque todos los investigadores de la figura histórica de Jesús esgrimen que la investigación histórica debe hacer el esfuerzo de adoptar un "agnosticismo metodológico", que por supuesto no niega ni las creencias ateas ni las religiosas, y están todos de acuerdo en que el primer esfuerzo del historiador es prevenirse contra las propias simpatías, preferencias y creencias, lo cierto es que muchos de estos acercamientos históricos dan la impresión de estar coloreados por las creencias (ateas, religiosas o agnósticas) de cada cual.

Para intentar escapar de esta "coloración", o de la sospecha de que los presupuestos de cada cual continúan operativos, he tratado de tener en cuenta, además del trabajo de Paul Meier, que me pare-

1 Son tantas las ciencias involucradas en el estudio de la historia antigua y de la persona concreta de Jesús: la arqueología, la sociología, la economía, la psicología social, la criminología, la sociolingüística, la historia, que hacerse cargo de las nuevas aproximaciones y descubrimientos de cada una de estas disciplinas, tenerlas en cuenta todas y elaborar una síntesis interdisciplinar, resulta casi abrumador. Viendo todo este ingente material creo que se podría decir que hoy sabemos más del Jesús histórico que la mayoría de los primeros cristianos, al menos de los que no lo conocieron directamente.

ce de una honestidad encomiable, otras perspectivas y de llegar a una especie de acuerdo de mínimos entre ellas[2]. Prevengo ya al lector que solo hay dos hechos que son aceptados por la práctica totalidad de los historiadores: el bautismo de Jesús y su crucifixión. O dicho con mayor precisión, los historiadores entienden que es mucho más probable que hayan sucedido estos dos acontecimientos que no que sean una invención. Valga esta afirmación para señalar de entrada que el método histórico, especialmente en la investigación de la historia antigua, se basa en la probabilidad, ya sea en el estudio de Sócrates, de Jesús o de Buda[3]. No hay verdades absolutas. Lo que al final se obtiene como máximo de un determinado dato es que sea mayor la probabilidad que sea histórico que no lo sea.

1. Las fuentes de nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico

Para aproximarse al Jesús histórico el historiador contemporáneo cuenta básicamente con un mejor conocimiento del contexto de la región en que vivió[4] y con una mayor cantidad de fuentes escritas[5] y de métodos críticos para analizarlas. Hay que tener en cuenta que ni Jesús, ni sus inmediatos seguidores, al menos por lo que conocemos hasta ahora, no dejaron nada escrito. Es decir, las bases del trabajo del historiador, aparte del cada vez mejor conocimiento del contexto, son textos que "fijan" una tradición oral y los textos más antiguos de los que disponemos siguen siendo, de momento, las cartas de Pablo que escribió 20 años después de la ejecución de Jesús y que no lo conoció directamente.

1.1 La tradición oral

Lo propio de la cultura oral antigua, tal como nos revela la antropología cultural, es que, en general, sus historias no reflejan la visión de una élite cultural, de los que están en el poder, o de los colonizadores, que son los pocos que dominan la escritura, sino la visión de los que no saben leer ni escribir, que en el caso concreto de la Palestina de los tiempos de Jesús comprende al menos un 90% de la

2 Así, junto a Paul Richard Meier, historiador católico, he procurado tener en cuenta la aproximación histórica del filósofo Antonio González, de confesión anabaptista (especialmente de su libro *El Mesías de Dios,* Sal Terrae, 2022), la de Bart Erhman que se declara "agnóstico", la de Geza Vermes que profesa el judaísmo, la de historiadores como Fernando Bermejo y Antonio Piñero que se declaran no creyentes y la aproximación sociológica que realizan Gierd Thiessen, de confesión protestante, y Richard A. Horsley estudioso de las religiones que no se declara seguidor de ninguna confesión, tampoco atea o agnóstica.

3 Mientras que algunos historiadores han expresado su escepticismo sobre la posibilidad de saber algo de Sócrates, más allá de que existió un ateniense de ese nombre en el siglo V a.C. que fue condenado acusado de impiedad, otros se muestran más optimistas. Tres cuartos de lo mismo podríamos decir de Buda. Una aproximación histórica a su figura se enfrenta a dificultades parecidas o mucho más graves que la aproximación histórica a Jesús. No hay un acuerdo entre los historiadores sobre la fecha del nacimiento de Buda que se suele situar entre 563 a.C. y 400 a.C. Siddhartha no solo no dejó nada por escrito, sino que durante siglos solo hubo una transmisión oral. Los textos budistas más antiguos se encontraron en Gandhara (Afganistán) el 1990 y datan del siglo I a.C.

4 Sirviéndose de diferentes textos escritos, pero también de diversas disciplinas como la arqueología, la economía, la teoría de los conflictos o la psicología social.

5 Van apareciendo nuevos manuscritos. Por ejemplo, los 917 manuscritos del mar Muerto, los manuscritos de Nag Hammadi o los papiros de Oxirrinco.

población. Probablemente Jesús tampoco sabía leer y escribir.

Hay que tener en cuenta, por tanto, que las historias recogidas en los evangelios son historias de campesinos y gente de clases bajas. Casi no hay en la antigüedad fuentes directas de la gente pobre. Obviamente, los evangelios fueron escritos por personas de la élite cultural como mínimo 40 años después de la ejecución de Jesús. Escriben en un nuevo contexto en el que Israel había sido derrotado y completamente barrido del mapa (70 d.C.) y en el que los diferentes grupos judíos, y entre ellos los seguidores de Jesús, se ven forzados a repensar sus propias tradiciones. Cierto, lo evangelios no son simples reportajes históricos como los podríamos entender hoy. Lo que en ellos se expresa es el sentido profundo que para las comunidades cristianas tenía la praxis de Jesús. Pero tampoco son meras recreaciones teológicas que pretendan dejar de lado lo acontecido en la historia. La raíz histórica de los evangelios es decisiva no solo para el historiador, sino también para la fe cristiana. A pesar de las reflexiones y el proyecto teológico de cada uno de los escritores de los evangelios (vinculado a una determinada comunidad) es interesante observar que sigue siendo posible rastrear en ellos las historias, las luchas, las resistencias y las preocupaciones de los campesinos y la gente pobre del lugar donde empezó el movimiento de Jesús.

Cabe suponer que las “historias” sobre Jesús recogidas en los evangelios fueron

Notre Dame de la Salette, d’Arcabas.

relatadas por testigos que las contaron a otros y que conservaron su memoria. Estas “historias” circularon entre los primeros testigos, pero también entre todo tipo de personas que las habían oído y que no conocieron siquiera un testigo. Cuando los primeros seguidores de Jesús se reunían, seguramente se contaban historias que habían escuchado acerca de Jesús y probablemente se “corregían” entre ellos como sucede casi siempre que una persona cuenta una historia que alguien más también sabe.

El consenso entre psicólogos, antropólogos e historiadores culturales es todo lo contrario de lo que podríamos suponer sobre las personas pertenecientes a culturas orales: se olvidan generalmente tanto de determinados hechos como las personas de cultura escrita, aunque por diferentes razones. Lo que nos dice la psicología cognitiva sobre la “memoria de grupo” es que cuando un grupo “recuerda colectivamente” algo que todos han escuchado o experimentado, el “todo” es menos que la suma de las “partes”.

Pero, por otro lado, como las personas en entornos de cultura oral están en una desventaja extrema en comparación con las culturas literarias, porque si olvidan algo lo pierden para siempre, la cultura oral suele utilizar ciertas estrategias de preservación, por ejemplo, la repetición comunitaria de las historias para controlar los elementos de un relato que se consideran esenciales. Sabemos que el judaísmo rabínico disponía de métodos para el control de las tradiciones incluyendo el uso de maestros autorizados y el recurso incluso a documentos escritos para ayudar a memorizar la transmisión oral. Estos recursos podrían haber sido adoptados por las primeras comunidades cristianas. De hecho, incluso cuando estas historias fueron "fijadas" en diferentes textos y evangelios, éstos no eran leídos individualmente, sino recitados en grupo y de lo que se trataba era de encontrar un registro apropiado para que resonara en el contexto y la tradición cultural de la comunidad en cuestión. El trabajo del historiador es tratar de rastrear estas tradiciones orales en los textos escritos y detectar las variaciones, los olvidos y las adaptaciones de las historias sobre Jesús para los nuevos contextos y oyentes.

1.2 Las fuentes escritas

La puesta por escrito de las tradiciones de Jesús tuvo lugar en fecha muy temprana y dio pie a colecciones diversas. Algunos dichos de Jesús, la hipotética fuente Q que contendría el material común del evangelio de Mateo y Lucas, y el relato más primitivo de la pasión, podrían haberse redactado hacia el año 50. El carácter misionero de los primeros seguidores de Jesús, la rápida aparición de comunidades en lugares alejados (Galilea, Jerusalén, Damasco, Antioquia, Corintio, Éfeso) y las discusiones entre ellas favorecieron el recurso a cartas y textos escritos que se transmitieron junto con las tradiciones orales. Es a partir tanto de estas tradiciones orales como de los textos escritos que se produjeron un número importante de evangelios y fuentes escritas de las que actualmente tenemos conocimiento.

De momento, contamos con cientos de fuentes escritas para la búsqueda del Jesús histórico y, sin duda, pueden aparecer más en el futuro. Entre las **fuentes cristianas** tenemos los veintisiete escritos del Nuevo Testamento de los que cabe destacar las cartas de Pablo de Tarso[6], los cuatro evangelios canónicos[7] y el Apoca-

6 Las cartas consideradas auténticas del judío de la Diáspora Pablo de Tarso (1 Tesalonicenses, Romanos, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses y Filemón) son los documentos más antiguos referidos a Jesús que por ahora poseemos. Fueron escritas hacia los años cincuenta del siglo I, 20 años después de la ejecución de Jesús y constituyen unos de los pocos documentos que pertenecen a la primera generación de cristianos. Además, son anteriores a la destrucción del Templo del año 70 donde el imperio romano literalmente arrasó Israel, hecho que tendrá consecuencias muy importantes para las diferentes teologías de los diferentes textos y para el progresivo abandono del judaísmo del movimiento de Jesús.

7 Según las hipótesis más extendidas, Marcos es el evangelio más antiguo, escrito hacia el 70 d.C. Mateo y Lucas se compusieron en las décadas siguientes, tomando como fuentes a Marcos y un escrito hipotético denominado Q que contendría el material común a Mateo y Lucas que no consta en Marcos. Juan habría sido el evangelio más tardío. Siempre se ha dicho que los evangelios son sobre todo relatos escritos con intenciones teológicas. Más bien son una mezcla de historia y relatos teológicos pues lo cierto es que los evangelios se parecen mucho a las obras

lipsis[8]. Entre los escritos extracanónicos[9] cabe destacar los Agrapha[10], el evangelio Egerton, la Didajé[11], diversos textos de influencia gnóstica como el evangelio de Pedro, el fragmento del Evangelio secreto de Marcos, el evangelio de Tomás, el diálogo del Redentor y el Evangelio de los egipcios, todos datados hacia el siglo II d.C. Se habla también de diferentes evangelios judeocristianos como el Evangelio de los nazarenos, el de los ebionitas y de los hebreos, que se han intentado reconstruir a partir de citas posteriores, pero de los que no se ha encontrado ningún original.

Entre las **fuentes judías** es muy importante Flavio Josefo[12]. Es una de las fuentes más utilizadas para describir el ambiente y la idiosincrasia de Israel en el siglo I. También suelen referirse fuentes rabínicas como El Talmud, datado hacia el 220 d.C.

Entre las **fuentes romanas** se suele citar a Plinio el Joven[13], a Cornelio Tácito[14], a Cayo Suetonio[15] y a Mara Bar Serapión[16].

2. Criterios del uso del método histórico

¿Cómo cribar todas estas fuentes para hallar algunos datos históricos que se remonten al Jesús mismo y no sean una mera recreación de la fe de las iglesias primitivas? ¿Cómo podemos distinguir lo que tiene su origen en Jesús (aproximadamente 28-30 d.C.) de lo que procede de la tradición oral de las primeras comunidades (aproximadamente 30-70 d.C.) y de lo que es producto de la redacción de los evangelistas (aproximadamente 70-100 d.C.)?

En lo que sigue enumero los criterios de historicidad más utilizados para toda in-

históricas del mundo antiguo. Lo esencial en la historiografía antigua era el testigo ocular y cuando esto era imposible el historiador interrogaba a los testimonios oculares de los acontecimientos.

8 Redactado hacia el año 90 d.C. el Apocalipsis es un texto políticamente crítico que tiene poco que ver con "el fin del mundo" y mucho con el fin del imperialismo romano y la inauguración de una nueva época de igualdad.

9 Llamados también evangelios apócrifos, son documentos cristianos que no fueron admitidos en el "canon" cristiano, es decir, en la lista normativa de libros de la iglesia a partir del siglo IV. Se conocen más de medio centenar de obras de este género, si bien muchas de ellas se han perdido o se conservan solo de forma fragmentaria. Su cantidad y variedad es un indicador de la pluralidad de tendencias entre los seguidores de Jesús. El estado actual de las investigaciones permite establecer como probable que algunas de estas fuentes pueden contener tradiciones del siglo I.

10 Los *Agrapha*, son hechos y dichos no escritos de Jesús dispersos que en algún momento posterior fueron puestos por escrito. Estos datos dispersos no figuran en ninguno de los cuatro evangelios canónicos. Joachim Jeremías considera que hay sólo 18 dichos que él admitiría como genuinos del Jesús histórico.

11 Es un breve tratado cristiano primitivo anónimo escrito en griego koiné, fechado en el primer siglo d.C.

12 Josefo, hijo de un sacerdote y fariseo de familia acomodada, fue un comandante en Galilea durante la guerra judía (67-70 d. c). En esta guerra fue hecho prisionero de guerra. Cuando fue liberado vivió en Roma y compuso allí sus escritos históricos. Menciona a Jesús en dos de sus obras.

13 Se refiere a Cristo en una de las cartas que escribió a Trajano en torno al 111-112 d.C. En la carta, el gobernador consulta al emperador sus dudas respecto a cómo proceder en los juicios contra cristianos por denuncias anónimas.

14 En los *Annales* (116-117 d.C.) informa de que Cristo, de quien toma nombre una secta surgida en Judea y expandida hasta Roma, fue ejecutado bajo Pilato.

15 Se menciona a Cristo en un edicto de Claudio, fechado en torno al 49 d.C., por el que se expulsa de Roma a judíos. El contexto es el de una serie de medidas adoptadas por el emperador respecto a las poblaciones no romanas del Imperio.

16 Se trata de un filósofo estoico que escribe una carta a su hijo a finales del siglo I d.C. donde se refiere a la ejecución de Jesús, comparándola con la ejecución de Sócrates y de Pitágoras.

vestigación de personajes de la historia antigua cuyas fuentes son problemáticas, intentando seguir un orden jerárquico.

1. Criterio de analogía: Se entiende que el pasado fue análogo al presente, que las leyes de la naturaleza operaban entonces como ahora. Siguiendo este criterio, por ejemplo, los milagros, la resurrección o el nacimiento virginal de Jesús como intervenciones extraordinarias o transgresiones naturales, son completamente dejados de lado.

2. El criterio de congruencia (o conformidad): Actualmente es el criterio preeminente entre los historiadores: la coherencia del personaje con la época. Aplicado a Jesús nos llevará a considerar que todos los dichos y hechos de Jesús deben ser plausibles en el contexto judío y de Palestina de inicios del siglo I y que lo que no puede encajar en el judaísmo de la época probablemente no es histórico. Ello no significa negar ninguna peculiaridad de Jesús, sino simplemente afirmar que la individualidad de Jesús no puede ser independiente del contexto y que sus peculiaridades deben ser contextualmente viables.

3. El criterio de rechazo y ejecución: Es un criterio muy importante, aunque sólo es aplicable al caso concreto de Jesús. Como sabemos que el dato histórico más fiable de todos es la crucifixión de Jesús por parte de las autoridades romanas, los hechos históricos de Jesús deben explicar y hacer inteligible su ejecución. Un Jesús cuyas palabras y hechos no encontraran rechazo entre los poderosos, no es el Jesús histórico. Se rechaza de entrada un Jesús "despolitizado", entendido como un sabio centrado en sus dichos, por la sencilla razón de que los gobernadores de Judea ni tan solo se habrían tomado la molestia de ejecutar a alguien que enseñaba un modo de vida "espiritual" sin implicaciones sociopolíticas.

4. El criterio de atestiguación múltiple: una noticia tiene mayores visos de verosimilitud si está testimoniada en una variedad de fuentes diversas e independientes entre sí.

Estació 12 Holocaust, de Sieger Koder.

5. El criterio de dificultad: Lo esencial de este criterio es que difícilmente la iglesia primitiva se habría molestado en crear un material únicamente susceptible de dejarla en una posición difícil o debilitada en la disputa con sus oponentes. Por el contrario, el material embarazoso procedente de Jesús habría sido suprimido o suavizado en etapas posteriores de la tradición evangélica, y frecuentemente sería posible seguir la pista de esa progresiva supresión o adaptación. Un buen ejemplo de este material embarazoso es el Bautismo de Jesús, que presupone que cometió pecados y que se subordinó a la "autoridad de Juan".

6. Los indicios detrás del relato: Se supone que cuando un autor reelabora o transforma los hechos del pasado para servir a algún propósito, su relato apenas podrá evitar conservar residuos de esa misma realidad original que pretende sustituir u ocultar. De ese modo la labor histórico-crítica se aproximaría también a disciplinas como la criminalística.

Hay otros criterios que no gozan de la misma unanimidad. Por ejemplo, el **criterio de discontinuidad** (o de originalidad), que se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden derivarse del judaísmo de su época ni de la Iglesia Primitiva posterior a él. El problema de este criterio es que presupone ya el carácter único de Jesús y un conocimiento lo suficientemente seguro y completo de cómo eran el judaísmo en la época de Jesús y el cristianismo inmediatamente posterior a él.

3. El contexto económico, histórico y geográfico

En la investigación del contexto en el que vivió Jesús es probablemente donde se ha avanzado más y donde existe mayor consenso. Este contexto nos permite comprender mucho mejor a Jesús.

3.1 Bajo el imperio romano

Aprovechando las luchas internas surgidas entre los gobernantes judíos, el general Pompeyo intervino el año 63 a.C. en Palestina acabando con la independencia que los judíos habían disfrutado durante ochenta años gracias a la rebelión de los Macabeos. La implacable extensión del poder romano sobre otras ciudades y pueblos del mundo estaba impulsada, como en todo imperio, por la idea de superioridad: la creencia en que la antorcha de la civilización había pasado de la antigua Atenas a Roma y ahora el imperio, favorecido por los dioses y el sino de la historia, estaba destinado a lograr la supremacía mundial.

Los señores de la guerra romanos llevaron a cabo sus conquistas militares y, en particular, las conquistas de los pueblos recalcitrantes que no cooperaban, como los judíos, con extrema brutalidad. Generales como Pompeyo o Vespasiano arrasaron pueblos, masacraron y esclavizaron a la gente, y crucificaron a los que resistían para escarmentar a los supervivientes. La práctica de la crucifixión, los degüellos masivos, la captura de escla-

vos, los incendios de las aldeas y las masacres de las ciudades eran una práctica común. Roma no se permitía el mínimo signo de debilidad con los rebeldes, los levantamientos o la sospecha de sedición o rebelión.

El interés de Roma por la tierra que habitaban los judíos era en gran parte estratégico, pues la zona de Palestina ocupaba un lugar de importancia vital: se encontraba entre Siria, puerta de acceso a las riquezas de Asia Menor, y Egipto, uno de los "graneros" más importantes que abastecían a Roma. Además, el interés era también monetario: los romanos no estaban directamente interesados en la posesión de tierras, sino en la extracción de impuestos de los pueblos dominados.

Una vez que Pompeyo controló el territorio, sus legiones se retiraron de nuevo a Siria, donde quedaron estacionadas en puntos estratégicos para defender la zona de la invasión de los partos, que, desde el otro lado del Éufrates, eran la única amenaza militar para el Imperio. Palestina no estuvo nunca ocupada por los soldados romanos. No hacía falta. Era más rentable y mejor estrategia para la permanencia del Imperio y del dominio colonial que fueran reyes vasallos, a ser posible nativos, los que organizaran la recaudación de impuestos, ejercieran su autoridad en nombre del emperador e hicieran de colchón entre el imperio y las iras de la población.

De ese modo, el conflicto fundamental en la Palestina judía en la que vivió Jesús se dio no exactamente entre ocupantes y judíos, sino entre los ocupantes y sus colaboradores judíos que ocupaban la franja más alta de la sociedad y los judíos campesinos que eran la inmensa mayoría. Los gobernadores romanos, las familias sacerdotales, los grandes propietarios y gran parte de la aristocracia judía, que mantenían una colaboración beneficiosa para todos ellos, apenas constituían un 3 o 4 % de la población, pero, sin embargo, consumían todo el excedente económico del campesinado. Esta clase social vivía en las ciudades que eran, por decirlo así, el nervio del Imperio. En ellas se concentraba el poder político y militar, la cultura y la administración. De ahí la importancia de las calzadas romanas, que facilitaban el transporte y la comunicación entre las ciudades y permitían el rápido desplazamiento de las legiones.

Los campesinos constituían aproximadamente el 85 % ciento de la población total, vivían predominantemente en aldeas rurales, se dedicaban a la producción agraria y entregaban a la élite gobernante, como impuesto, prácticamente todo lo que no consumían en su propia manutención. Fuera de estos dos grupos existía una población variable (escribas, publicanos, artesanos ricos), que no sobrepasaba nunca el 15 % del total de la población, y cuyos miembros solían estar al servicio del grupo dirigente.

Usque ad Mortem, de Fausto Pirandello.

3.2 Herodes I el Grande

Bajo la dominación romana, Herodes, un oficial que no era judío de origen, sino prosélito, logró ir ascendiendo hasta ser confirmado por los romanos como rey vasallo de Judea el año 37 a.C. Por supuesto, Herodes, que disponía de la ciudadanía romana, estaba también sometido al gobierno imperial, pero por su condición de judío podía establecer más fácilmente que los romanos relaciones amistosas con los dirigentes y grupos judíos. A cambio del "servicio" a Roma, el propio Herodes otorgaba a la aristocracia sacerdotal, y a sus familiares y amigos, grandes propiedades y el control del comercio a gran escala. Lo tuvo fácil para congraciarse con la aristocracia sacerdotal: Roma adjudicó a Herodes la potestad de nombrar o destituir al sumo sacerdote y desde entonces hasta la destrucción del templo en el año 70 d.C. fueron las autoridades civiles romanas o sus adláteres quienes tuvieron este derecho de nombramiento y destitución siguiendo las conveniencias del Imperio.

El reinado de Herodes se caracterizó por la brutalidad y la represión política, dirigida con frecuencia contra su propia familia. Hizo desaparecer a su cuñado, a su esposa y a su suegra Alejandra. Tres años antes de su muerte hizo estrangular a sus hijos Alejandro y Aristóbulo, herederos legítimos del trono, y cinco días antes de morir mandó ejecutar a su hijo Herodes Antipatro.

Uno de los episodios por los que probablemente fue recordado por la población sucedió al final de su vida. Herodes, para congraciarse con su pueblo y para dejar constancia de su propia grandeza, había ampliado y mejorado el Templo de Jerusalén convirtiéndolo en un edificio majestuoso, quizás el más grande de la antigüedad. Pero Herodes quería dejar claro además dónde residía el poder supremo. Para ello mandó colocar sobre la gran puerta de entrada un águila de oro que simbolizaba el poder de Roma. Como pocas cosas podían ser más humillantes para los judíos que verse obligados a pasar bajo el "águila imperial" para entrar en la casa de su Dios, Judas y Matías, dos prestigiosos maestros de la ley, probablemente fariseos, animaron a sus discípulos a que la arrancaran y derribaran. Entonces Herodes detuvo a cuarenta jóvenes, autores del hecho, junto con sus maestros, y los mandó quemar vivos.

Al morir Herodes, justo cuatro años antes de nacer Jesús, estalló toda la rabia contenida del pueblo judío y bajo el liderazgo de figuras carismáticas se produjeron agitaciones y levantamientos en diversos puntos de Palestina. En Jericó, un esclavo, llamado Simón de Perea, aprovechó la confusión del momento y, rodeándose de algunos hombres, saqueó el palacio real y lo incendió.

La reacción de Roma no se hizo esperar. Quintilio Varo, gobernador de Siria, reunió dos legiones (de unos 6.000 soldados cada una) y cuatro regimientos de caballería (500 jinetes cada uno), así como las tropas auxiliares proporcionadas por las ciudades-estado y los reyes clientes de la región y "limpió" Palestina crucificando a los principales responsables (unos dos mil en total) de la insurrección, quemando Emaús y Séforis y reduciendo a los habitantes de estas ciudades a la esclavitud.

El recuerdo de todos estos "mártires" y de todos estos movimientos mesiánicos populares sin duda permaneció en la mente de la mayoría de los campesinos judíos que presenciaron las actividades de Jesús o le siguieron y probablemente marcaron también al propio Jesús. Al fin y al cabo, Séforis, una de las ciudades arrasadas, se encontraba a unos pocos kilómetros de Nazaret, donde nació Jesús. Probablemente el trasfondo del relato legendario de la "matanza de los inocentes" en Belén a manos de los soldados de Herodes (Mateo 2,1-18) tiene como trasfondo el terror en el que se basó su reinado.

3.3 Herodes Antipas

No cambió mucho la situación a la muerte de Herodes el año 4 a.C. Sus hijos impugnaron el testamento de su padre y Augusto resolvió definitivamente la sucesión a su manera: Arquelao se quedaría con Idumea, Judea y Samaría; Antipas gobernaría Galilea y Perea, una región que quedaba al oriente del Jordán; y Filipo el este y otras tierras hacia el norte de Galilea. Ninguno de ellos fue nombrado rey. En concreto, Herodes Antipas recibió el título de "tetrarca", es decir, soberano de una cuarta parte del reino de Herodes el Grande.

Antipas gobernó Galilea desde el a o 4 a.C. hasta el 39 d.C. Jesús fue súbdito suyo durante toda su vida. Siguiendo los pasos de su padre, no dudó en ejecutar, en previsión de posibles altercados, a un profeta llamado Juan Bautista, del que Jesús era seguidor, y en continuar con los programas de "desarrollo". En 20 años reconstruyó Séforis y Tiberíades. Por supuesto, una edificación tan masiva requería ingresos extraordinarios. Presumiblemente, como Antipas controlaba una cuarta parte del territorio de su padre, la recaudación de impuestos era mucho más eficiente, ya que él y sus allegados podían supervisar todas las aldeas mucho más fácilmente.

Además de pagar las tasas romanas y de las cortes y reyes títeres de Roma, a los campesinos se les exigían las tasas para mantener a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén y para costear los elevados gastos del funcionamiento del templo. La carga total de los impuestos era abrumadora. A muchas familias se les iba en tributos e impuestos un tercio o la mitad de lo que producían. Para pagarlos muchas familias se endeudaban y si no podían pagar sus deudas perdían sus tierras y comenzaba para sus miembros la disgregación y la degradación. Algunos se convertían en jornaleros e iniciaban una vida penosa en busca de trabajo en propiedades ajenas. Había quienes se vendían como esclavos o acababan viviendo de la mendicidad o de la prostitución. No faltaba quien se unía a grupos de bandidos o salteadores en alguna zona inhóspita del país.

3.4 Publicanos y escribas

A la clase superior, conformada por la corte, las familias allegadas y la aristocracia sacerdotal, les seguía, en la escala social, todo el sistema de administradores que eran necesarios para sostener el reino. Los **publicanos** (*telonai*) eran los recaudadores de impuestos. Estos publicanos eran arrendatarios de su puesto, estando obligados a entregar una cantidad fija a las autoridades. Sus beneficios estaban constituidos por la diferencia entre esa cantidad y lo que de hecho lograban extraer al pueblo.

Otros administradores importantes eran los **escribas,** que funcionaban como secretarios por su habilidad literaria o contable. Algunos podían alcanzar cierto poder como consejeros. También hay que mencionar a los **ecónomos** o tesoreros, que administraban las propiedades de sus señores, a los **jueces locales** y a los **levitas**, sacerdotes del templo de Jerusalén que vivían de las ofrendas del pueblo.

3.5 Las clases bajas

En el otro extremo de la pirámide social –ya hemos señalado que se trata del 85% de la población–, se encontraban los **campesinos**, en algunos casos propietarios de sus tierras, pero con frecuencia meros arrendatarios, jornaleros o esclavos. En las ciudades había **artesanos,** pequeños mercaderes y comerciantes. En el caso de Galilea también hay que mencionar a los pescadores, los cuales se encontraban posiblemente organizados en forma de gremios o cooperativas. Algunos artesanos podían vivir con cierto bienestar tal como muestra la arqueología en algunas tumbas de Jerusalén. La situación más desesperada, en el límite de la subsistencia, la experimentaban los mendigos, las prostitutas, los bandidos y los pastores.

4. Grupos y movimientos socio-religiosos

Es importante tener en cuenta que la religión en el mundo antiguo, a diferencia del mundo contemporáneo, determinaba

todos los aspectos de la vida social y muy especialmente en el contexto del monoteísmo judío. El monoteísmo judío, ayer y hoy, comporta la negación de todos los otros dioses; no es un monoteísmo «sintético» que entrevé detrás de las divinidades al Dios uno y único, sino un monoteísmo exclusivista reticente a cualquier componenda con otros dioses y deidades y con una clara vocación histórica: no se trata de separarse o huir del mundo, sino de transformarlo.

Crucifixió, de Gregory Eanes.

Cabe suponer, que los judíos pertenecientes a las capas bajas de la sociedad, particularmente en las zonas rurales, vivirían ajenos a las sutilezas y disputas de diferentes grupos judíos, pero probablemente permanecían fieles al contenido básico de este monoteísmo y al recuerdo de su acto fundacional: el "Éxodo" y la libertad de todo imperio.

4.1. El templo, los sacerdotes y los saduceos

Más o menos consecuentes con este monoteísmo, el único lugar de adoración admitido era el Templo sin imágenes de Jerusalén. Como este templo ofrecía la posibilidad de una reconciliación con Dios mediante el sistema sacrificial y como allí tenía lugar la venta de los animales destinados al sacrificio se convertía también en un mercado. Además, como las ofrendas que en él se realizaban podían ser no sólo monedas, sino también inmuebles, tierras e incluso esclavos, y se pagaban impuestos para mantener el templo y los sacerdotes encargados de sus servicios, constituía a la vez un centro de cambio y una especie de cámara del tesoro. Y, por último, debido a los estrictos mecanismos de control sobre el dinero recibido, el Templo resultaba atractivo como lugar seguro para depositar la riqueza privada, lo que lo convertía en un verdadero banco.

A esto hay que añadir las funciones políticas desempeñadas por el templo. Cuando Augusto destituyó a Arquelao, hijo de Herodes el Grande, el año 6 d.C. y nombró para Judea un procurador romano, con Cesarea como capital, el sanedrín de Jerusalén, compuesto por 23 miembros, y con el sumo sacerdote a la cabeza, se convirtió de hecho en la autoridad su-

prema de la ciudad. Su lugar de reuniones era el templo.

En la aristocracia sacerdotal vinculada al templo de Jerusalén encontramos el grupo de los llamados **saduceos,** un grupo sacerdotal de clase alta caracterizado por una interpretación estricta de la Torá. Con frecuencia el sumo sacerdote, nombrado en el caso de Judea por el procurador romano, provenía de las filas saduceas, y sus actitudes políticas estaban caracterizadas por un pragmatismo que aceptaba y se adaptaba a la dominación romana.

Cuando los evangelios hablan de los "**sumos sacerdotes**" se refieren a un grupo que comprende al sumo sacerdote en ejercicio, a sacerdotes que han ejercido este cargo en el pasado y a sacerdotes responsables de importantes servicios, como el comandante del templo o el responsable del tesoro. Esta aristocracia del entorno del templo actuaba en estrecha colaboración política con el prefecto de Roma, que era quien designaba o cesaba al sumo sacerdote.

4.2 Los esenios y la literatura apocalíptica

El grupo de los **esenios** tenía también un origen sacerdotal, pero su relación con el templo de Jerusalén era de total ruptura. Consideraban intolerable la unión del poder sacerdotal con el poder político. En Qumrán crearon a partir del año 100 a.C. una comunidad alternativa, que se consideraba a sí misma como el resto del verdadero Israel y templo de Dios. Allí practicaban el celibato, mantenían la propiedad común de los bienes, rechazaban los juramentos y los sacrificios y no tenían esclavos.

Como grupo disidente, los esenios cultivaban la literatura **apocalíptica,** con una visión especialmente dualista de su propio tiempo, que entendían como el tiempo decisivo de la confrontación entre la verdad y la mentira, entre la luz y las tinieblas. Sin embargo, contra lo que a veces se sobreentiende, la literatura apocalíptica no se separaba de la historia, no anunciaba el final del cosmos espaciotemporal, sino que utilizaba imágenes cósmicas (astros, terremotos, etc.) para referirse a un cambio definitivo en la historia, al inicio de un nuevo tiempo próximo subrayando el poder de Dios frente a los opresores, extranjeros y locales, que sometían a su pueblo.

Las esperanzas del grupo de Qumrán se dirigían hacia un inminente cambio en la historia, realizado por Dios, quien usaría a dos Mesías (enviados de Dios): un Mesías sacerdotal (un maestro pacífico cuyas enseñanzas penetrarían en el pueblo) y otro Mesías regio. En este sentido, la sociología señala que la apocalíptica suele ser atractiva para todos los que se encuentran desesperados ante un estado de cosas que no pueden cambiar por sí mismos. En el siglo I, excluyendo a grupos acomodados como los saduceos, esta desesperación parece que comprendía a amplios sectores del pueblo judío.

4.3 Los fariseos

Se trata de un grupo muy influyente en las distintas corrientes del judaísmo del siglo I. Por una parte, parecen haber sido muy respetados por el pueblo, y por otra parte tenían asiento, junto con los saduceos, en el sanedrín de Jerusalén, con lo que gozaban de una influencia política considerable. Una de sus características básicas era su voluntad de conservar la identidad judía, amenazada por la penetración de la cultura helénica y por el imperio romano, participando pragmáticamente en las instituciones e influyendo sobre el curso de la vida social y política.

De hecho, los preceptos ascéticos y de pureza de los que se mostraban celosos cumplían precisamente la función sociológica de preservar una identidad diferenciándola de su entorno. Su interés "piadoso" no era en manera alguna ajeno a su interés político. La preocupación por la identidad y por la observancia de la voluntad divina eran también, al mismo tiempo, una preocupación por la restauración de Israel como pueblo de Dios libre de toda opresión.

Una característica de los fariseos, que los diferenciaba de los otros grupos judíos, era su fe en la resurrección de los justos que después recogerá y reinterpretará el cristianismo. Su esperanza en una transformación histórica era tan grande que incorporaba incluso a los muertos.

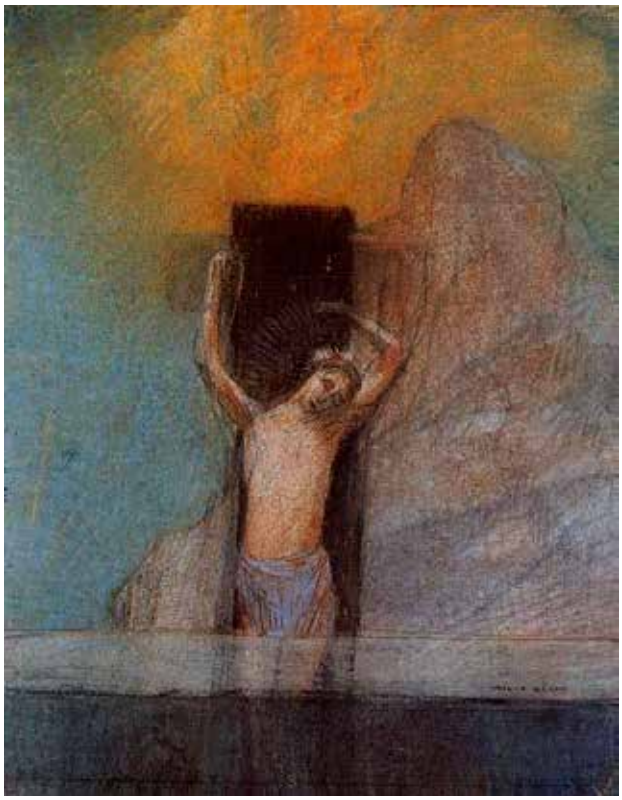
Según Meier, la proximidad de Jesús con los fariseos, al fin y al cabo, son los únicos que parecen discutir siempre con él y tomárselo en serio, es mucho mayor que la que pintan los evangelios. Lo que los evangelistas describen reflejaría más la hostilidad entre los fariseos y los seguidores de Jesús después de los años 70, cuando Israel fue destruido y se escribieron los evangelios, que los conflictos reales entre Jesús y los fariseos en la Galilea de los años treinta. Después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. los fariseos fueron el único grupo que logró sobrevivir y luchaba para unir fuerzas, restaurar el judaísmo y reintegrar a los seguidores de Jesús.

4.4 Samaritanos

Samaritanos eran aquellos semitas que adoraban al Dios Yahvé y que, a diferencia de la mayoría de los judíos, consideraban el monte Guerizín de Samaria como el único lugar válido para construir un altar o templo en que ofrecer culto públicamente a Yahvé. Lejos de ser politeístas en la práctica o en la fe, los samaritanos tendían a representar una corriente bastante conservadora de la religión israelita y no menos que los judíos resentían el gobierno extranjero y la opresión. Ellos también cultivaron la esperanza de un futuro profeta, el "restaurador" (*tahev)* que como un nuevo Moisés restaurara el antiguo templo en el monte Guerizín y la independencia del pueblo.

4.5 La cuarta secta de la filosofía judía

Éste es el término con el que Flavio Josefo designa la tendencia más radical de los judíos, en los inicios del siglo I, para diferenciarla de los saduceos, esenios y fariseos. La cuarta filosofía, fundada por el maestro Judas de Galilea y el fariseo Sadok, agrupaba tanto a revolucionarios pacíficos como violentos. Lo que diferenciaba a los integrantes de la cuarta filosofía de los fariseos, saduceos y esenios, era su inquebrantable compromiso de liberar a Israel del yugo extranjero y su ferviente insistencia, incluso al precio de la muerte, de no servir a ningún amo, salvo al Dios único. La idea de la exclusiva soberanía de Dios sobre su pueblo y el rechazo de cualquier tipo de colaboración o componenda con el imperio implicaba la negativa a pagar impuestos a Roma y los consiguientes alborotos, violentos y armados unos y no-violentos otros, que provocaban siempre la violencia represiva de la autoridad romana.



Crist a la Creu, d'Odilon Redon.

4.6 Figuras carismáticas individuales

El mundo antiguo, como en parte también sucede en el mundo actual, conocía la existencia de muchos personajes a los que se atribuían exorcismos y sanaciones. En el ámbito helénico se conocen personajes como Apolonio de Tiana. En el contexto samaritano aparece **Simón el Mago** y en el ambiente judío son conocidos Honi, "el hacedor de círculos", Hanina ben Dosa y Jesús Ben Anan.

Honi "el hacedor de círculos" (siglo I a.C.) es llamado así porque en una época de sequía se sentó en el interior de un círculo trazado por él sobre la tierra e informó a Dios de que no se movería de allá hasta que lloviera, cosa que efectivamente sucedió. Al parecer, murió hacia el año 63 a.C. cuando se negó a usar su poder para maldecir a uno de los dos pretendientes asmoneos al trono, Aristóbulo. Los partidarios del otro pretendiente, Juan Hircano, lo apedrearon.

Hanina Ben Dosa vivió en el siglo I, antes de la gran guerra del 66-70, era galileo, y se le atribuyen sobre todo curaciones de enfermos mediante la oración.

Jesús Ben Ananías, no fue propiamente un taumaturgo (curandero), sino un profe-

ta, pero no tuvo grupo de seguidores. Su actividad fue individual. Profetizó la insurrección judía del 66 y la destrucción del templo, de Jerusalén y del pueblo. Los romanos se limitaron a azotarlo, considerándolo loco.

4.7 Mesías

La creencia en un Mesías no era un elemento esencial en las expectativas de los diferentes grupos judíos. Pero ciertamente adquirió gran fuerza en los tiempos en que vivió Jesús de Nazaret. Desde el reinado de Herodes el Grande (37 a.C.) hasta la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 d.C. los campesinos conformaron movimientos mesiánicos de diferente naturaleza en respuesta a la dominación extranjera. Mesías quiere decir "ungido" (en griego, Cristo) y podía tener muchos sentidos, pero en todos los casos el título de Mesías estaba claramente unido a una salvación real e histórica, y no a una salvación exclusivamente individual y de ultratumba.

Hay una comprensión que parece que tuvo arraigo popular en los tiempos de Jesús y que podríamos llamar "mesiánico-davídica": era la esperanza de un rey o líder de Israel victorioso que derrotaría con su fuerza a los romanos y restablecería la gloria del pueblo judío reunificando todas sus tribus e inaugurando unos tiempos nuevos de paz. La figura del mesías está presente entre los esenios, ya lo hemos mencionado, y sobre todo entre los grupos que conforman la "cuarta filosofía": movimientos proféticos de carácter no-violento y grupos revolucionarios. Es claro que Jesús suscitó esperanzas mesiánicas de este estilo, pero, según algunos textos del evangelio, él las rechazó tajantemente.

4.8 Profetas de masas

Se distinguen de las figuras carismáticas individuales en que su actividad pretende aglutinar al pueblo, en que son seguidos por masas más o menos considerables y en que consideran su actuación como un signo de que importantes cambios en favor del pueblo van a producirse. Los profetas del siglo I se movieron dentro del marco de ideas de la cuarta filosofía y de la literatura apocalíptica. Pero para que estas ideas tomaran la forma explícita de un movimiento profético, en lugar de la forma de motín o de banda de bandoleros descoordinados, se requería como mínimo un recuerdo de una tradición histórica particular y la aplicación de lo recordado a la nueva situación. Parece, por tanto, que las tradiciones bíblicas judías estaban bien vivas entre el campesinado judío.

A diferencia de los movimientos revolucionarios, también adscritos a la cuarta filosofía, estos profetas no recurrieron directamente a la lucha armada contra las autoridades romanas o judías. Aunque estas distinciones importaban poco al imperio. Lo cierto es que estos movimientos no-violentos terminaron también con una rápida y mortífera acción militar romana y tuvieron una vida mucho más cor-

ta que los movimientos revolucionarios mesiánicos, a excepción del movimiento de Jesús, si es que lo consideramos un profeta de masas.

Algunos profetas se autoproclamaron Mesías, otros negaron que lo fueran a pesar de que las multitudes los veían como tales, y otros no parece que fueran seguidos como Mesías. Entre estos profetas de masas podemos destacar a **Juan el Bautista** que hacia el 26 d.C. llamó a retirarse al desierto simbolizando así la peregrinación de Israel antes de entrar en la tierra prometida. Fue ejecutado el año 30 d.C.

Hacia el año 36 d.C. cierto profeta samaritano (al que algunas fuentes llaman **Dositeo**) prometió a una multitud mostrarles en el monte Guerizín los objetos del templo que Moisés había enterrado allí i reunió a una gran multitud para dirigirse al lugar. Pilato sin contemplaciones los mandó degollar. Se generaron tantas protestas por la brutal acción de Pilato que Roma optó por destituirlo.

Entre los años 44-46 d.C. un tal **Teudas** convenció a una multitud para que le siguieran con todas sus pertenencias al Jordán donde dividiría sus aguas para que pudieran cruzarlo a pie enjuto y reconquistar la tierra prometida. El procurador Cuspio Fado envió un escuadrón de caballería para matarlos y cortar la cabeza de Teudas para mandarla a Jerusalén y escarmentar a la población.

Bajo el procurador Antonio Félix (52-60 d.C.) aparecieron varios **profetas anónimos** que invitaban a la población a «seguirles» al desierto donde verían una señal o signo de la libertad. Esta salida hacia un nuevo éxodo fue sangrientamente sofocada. En estos años apareció también un profeta **egipcio** que se dirigió con sus adeptos al monte de los Olivos. Prometió que los muros de Jerusalén se desplomarían a su voz de mando. Muchos de sus seguidores fueron ejecutados.

Bajo el procurador Porcio Festo (60-62 d. C), un profeta prometió la «liberación» y el fin de los males si le seguían al desierto. Los romanos exterminaron a los integrantes del movimiento.

En los últimos días de sitio de Jerusalén (70 d.C.) siguieron apareciendo profetas que prometían la salvación. Uno de ellos comunicó el mandato divino de acudir al templo a esperar la señal divina. Josefo lo hace responsable del gran número de personas que perdieron la vida en el incendio del templo provocado por el asalto romano.

4.9 Manifestaciones de protesta

Muy cercanos a los movimientos despertados por distintos profetas, pero sin una figura carismática liderándolos, son las diversas agitaciones que se produjeron como reacción ante las injusticias de las autoridades judías o romanas. Cabe destacar las siguientes:

-Durante el reinado de Herodes el Grande (37 a.C. - 4. a.C.), más de 6000 fariseos se negaron a realizar el juramento de fidelidad al emperador Augusto. Herodes les multó.

Crucifixió II, d'Albert von Keller.

-Ya hemos mencionado que, hacia el final del reinado de Herodes, unos cuarenta jóvenes, inspirados por dos maestros de la ley, hicieron caer el águila dorada de la puerta del templo de Jerusalén. Tanto ellos como sus instigadores fueron quemados vivos.

-Tras la muerte de Herodes el Grande en el año 4 a.C., aparte de levantamientos populares en distintas ciudades que ya hemos mencionado, hubo manifestaciones masivas en Jerusalén recordando a esos jóvenes mártires, exigiendo la reducción de los impuestos, la liberación de los presos políticos, y la destitución del último sumo sacerdote, Yoazar ben Boethus, nombrado por Herodes y suegro suyo.

-Pilatos, al comienzo de su gobierno como procurador de Judea (26-36 d.C.), hizo introducir en Jerusalén los estandartes de las legiones. Una multitud rodeó la residencia de Pilatos durante seis días, postrándose y sin moverse. Cuando Pilatos amenazó con la violencia, la multitud ofreció sus cuellos, diciendo que preferían morir a violar la ley. Pilatos acabó cediendo y retirando los estandartes de Jerusalén. Llama la atención el hecho de que la multitud parece haber estado muy organizada, aunque no se mencionan sus dirigentes. Jesús y los suyos tuvieron que saber del éxito de esta estrategia no-violenta.

-Pilatos, durante su gobierno (26-36 d.C.), solicitó del sanedrín fondos del tesoro del templo para financiar la obra de un acueducto bajo la advertencia de que si eran negados tendría que aumentar los impuestos. Los sacerdotes y Caifás (siempre en buenas relaciones con Pilatos) cedieron bajo la condición de que se ocultara el origen de los fondos, pero el acuerdo fue descubierto. Grandes multitudes vociferaron contra este pacto cuando Pilatos visitó la ciudad y el prefecto envió soldados disfrazados para que se mezclasen entre la multitud y la atacasen al recibir una señal, lo que terminó con muchos judíos muertos o heridos.

-Hacia el año 39 d.C., el emperador romano Gayo (Calígula), descontento con el poco entusiasmo de los judíos en diversos lugares del imperio hacia sus pretensiones de divinidad, ordenó erigir una

estatua de Zeus (con las facciones de Calígula) en el templo de Jerusalén. Petronio, encargado de ejecutar la tarea, se encontró con la resistencia de los judíos. De nuevo la multitud se postra y ofrece sus cuellos a los romanos. Los dirigentes judíos hacen ver a Petronio que muchos de los manifestantes han abandonado los campos en los que trabajaban en señal de protesta, y que la "huelga agraria" daría lugar a la imposibilidad de pagar los impuestos y al consiguiente bandidaje. Petronio decide demorar la erección de la estatua escribiendo a Calígula, que es asesinado antes de que el asunto se resuelva. La estatua no fue erigida.

-El procurador Cumano (48-52 d.C.) ordenó una operación de castigo contra las aldeas cercanas al lugar en que un siervo imperial romano había sido atacado por bandoleros. En el saqueo, uno de los soldados destruyó un rollo de la Torá. Una multitud de judíos indignados se dirigió a la residencia de Cumano en Cesárea, exigiendo un castigo para el soldado. Cumano ordenó ejecutar al soldado responsable, y la multitud se retiró.

4.10 Los bandoleros

Normalmente se trataba de campesinos desesperados por la pérdida de sus tierras que no solo pretendían sobrevivir mediante el robo, sino que dirigían sus acciones armadas contra las clases dirigentes locales y contra los representantes de Roma. Esto les confería una cierta popularidad, y de hecho normalmente eran protegidos por los campesinos de su región. Su contrapoder era un desafío al monopolio estatal del poder coactivo y a la ideología imperial que presumía de haber traído la paz a los territorios anexionados.

Los bandoleros no eran revolucionarios en sentido estricto, pues no existía en ellos la pretensión de tomar el poder coactivo, pero podían tener una fuerte conciencia social y fácilmente convertirse o asociarse con revolucionarios propiamente dichos. Las fronteras entre el bandidaje social y la política eran muy fluidas. Por ejemplo, **Simón Bar Giora** uno de los líderes de la insurrección del 66-70 d.C., que fue condenado a muerte y ejecutado en Roma, parece tener sus orígenes en el bandolerismo. Durante la insurrección pretendió el papel de rey.

4.11 Los grupos revolucionarios

Situamos en este apartado aquellos grupos en los que aparece claramente una conciencia política definida, unida frecuentemente a la pretensión de tomar el poder político, liberarse mediante las armas de la dominación romana y restaurar los ideales tradicionales de una sociedad libre e igualitaria. Como los profetas de masas, algunos de estos líderes revolucionarios, no todos, se proclamaron también Mesías. Allí donde pudieron tomaron medidas para restaurar relaciones socioeconómicas justas como la liberación de deuda y de esclavos y gobernaron "territorios liberados" durante algunos meses o incluso años. Sin embargo, en su afán

por derrocar el reino de la injusticia, estos líderes revolucionarios no parecen haber tomado nunca en cuenta el abrumador poderío militar del imperio romano.

Entre estos grupos cabe mencionar:

En el año 4 a.C., después de la muerte de Herodes, **Judas el Galileo**, probable inspirador, junto con el fariseo **Sadoc,** de la cuarta filosofía que hemos descrito anteriormente, lidera la revuelta en Galilea, y tiene aspiraciones de convertirse en rey. Ya hemos señalado que el centro de la rebelión, Séforis, a muy poca distancia de Nazaret, fue devastada por los romanos. Al mismo tiempo, **Simón de Perea,** del que ya hemos referido que fue esclavo de Herodes el grande, lideró otro grupo que saqueó el palacio real de Jericó y las villas de los ricos. Sus pretensiones mesiánicas se mostraban en el hecho de que portaba la corona real. A esta serie de rebeliones acaecidas en la muerte de Herodes perteneció también **Athronges** que portaba una diadema real y se hacía llamar rey. Josefo cuenta que su grupo atacó a una cohorte romana en Emaús.

Simeón Bar Kojba (132 d.C.) y sus seguidores disfrutaron de un autogobierno independiente durante más de tres años y llegaron a acuñar monedas con la inscripción “Año I de la Liberación de Israel”. Sus seguidores creyeron que era el Mesías esperado y que con él se había inaugurado una nueva era para Israel en la que se cumplían las antiguas profecías hasta que fue ejecutado por los romanos.

4.12 Sicarios

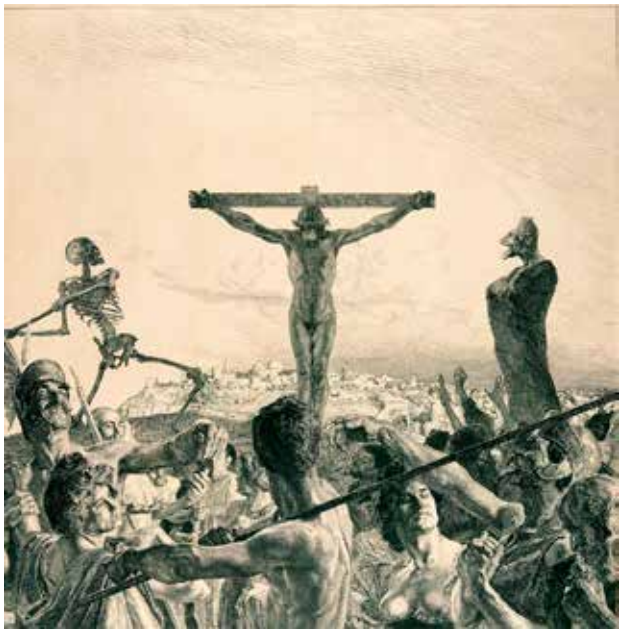
Los sicarios fueron un grupo que apareció durante el gobierno del procurador Félix (52-60 d.C.). Son llamados así porque portaban una daga (sica) con la que asesinaban personajes notorios evitando el combate abierto. Mantuvieron una estrategia calculada de asesinato selectivo contra los sumos sacerdotes judíos que colaboraban con el gobierno romano. No pudieron, y tal vez no intentaron, construir una base sociopolítica entre el campesinado o la gente común de Jerusalén. Sin embargo, a través de sus ataques a las élites judías, causaron una intensa ansiedad entre los círculos gobernantes. A diferencia de los bandoleros con los que a menudo se los confundía, poseían y estaban motivados por un alto grado de conciencia política, y a diferencia de los grupos revolucionarios eran muy conscientes del poderío militar de Roma y sabían cuán suicida podría ser una rebelión militar.

4.13 Zelotes

Hoy en día hay un acuerdo entre los especialistas en no llamar “zelotas” a todos los grupos revolucionarios del tiempo, sino al grupo que específicamente aparece con ese nombre durante la gran insurrección del 66-70 d.C. Estos zelotas, junto con otras fuerzas radicales, formaron y disolvieron diferentes coaliciones y se impusieron en Jerusalén, desplazando a los líderes más moderados de la revuelta. Una vez que se impusieron en Jerusalén, intentaron establecer un gobierno al-

ternativo acorde con la tradición de Israel hasta la destrucción total de Israel por parte del Imperio.

A veces, se utiliza el término zelota para designar a todo tipo de "celoso" (intransigente hasta llegar algunos de ellos a posiciones violentas) del cumplimiento de la Torá. Por ejemplo, uno de los discípulos que acompaña a Jesús, Simón, es apodado el zelota. Pero hay que andarse con tiento, pues muchas veces se confunde este tipo de "zelotes" con lo que fue el auténtico grupo revolucionario zelota.



Gólgota, d'Otto Greiner.

4. 14 Jesús en la sociedad judía

Este contexto, cada vez más precisado por la búsqueda histórica, nos permite colocar las diferencias de Jesús y de los diferentes movimientos en la perspectiva adecuada. Por lo pronto, el Jesús que nos presentan los relatos evangélicos, con todos los adornos, alteraciones y cambios que se quieran, parece encajar muy bien en él.

Lo primero que podemos decir, relacionando a Jesús con este contexto, es que la conquista romana del Medio Oriente y el orden imperial romano, en una sociedad altamente dividida y en unas condiciones sociales de desintegración, crearon las condiciones para el surgimiento de un personaje como Jesús, parecido en muchas cuestiones a otros profetas de masas. Sabemos a ciencia cierta que vivió en un tiempo donde la resistencia y la rebelión frente al orden imperial romano, y los sumos sacerdotes y gobernantes herodianos que eran parte de ese orden, estaba muy extendida entre la gente. Podemos conjeturar que perteneció a los estratos bajos de la sociedad, pero que en calidad de hijo de un artesano estaba por encima de aquellos pobres que con dificultad podían asegurarse un mínimo para su subsistencia.

Jesús parece haber compartido con los saduceos, situados en el estrato más alto de la sociedad, el rechazo a la "tradición moral" a la que apelaban los fariseos. Al mismo tiempo, es con los saduceos y con los sumos sacerdotes, colaboracionistas de Roma, con los que parece mantener su principal conflicto. Jesús comparte con los fariseos la perspectiva profética y apocalíptica que habla de una inminente intervención de Dios en la historia para transformarla radicalmente. Al

igual que los fariseos, Jesús reúne a un grupo de discípulos, y se mueve cómodamente en las sinagogas. Sin embargo, su rechazo del templo parece ser mayor que el de los fariseos, y le asemeja más a los esenios de Qumrán.

Ahora bien, a diferencia de los esenios de Qumrán, Jesús no se retira de la sociedad para crear un monasterio que pueda funcionar como templo alternativo. Más bien Jesús se rodea de masas que le siguen. Esto le asemeja a los "profetas de masas". Juan el Bautista y Dositeo, que hemos mencionado antes, están muy cercanos cronológicamente y sufrieron una muerte parecida a la de Jesús. Quizás la gran diferencia de Jesús con todos estos profetas de masas es que creó estructuras alternativas que permitieron que su movimiento perdurara y no tuviera la duración efímera de los movimientos levantados por los profetas.

Como estos profetas de masas, probablemente Jesús fue no-violento y quizás aprendió de los tumultos y manifestaciones de su tiempo que esta estrategia a veces es exitosa. Como los taumaturgos, Jesús realizó curaciones y exorcismos. No obstante, Jesús entiende estos hechos, no simplemente como respuestas de Dios a sus oraciones, sino como señales de la irrupción del reinado de Dios. Su apelación al reinado de Dios, es decir, a su soberanía e independencia respecto a todo otro poder, le acerca a la "cuarta filosofía", pero a diferencia de los revolucionarios violentos, Jesús parece haber compartido la estrategia de resistencia no-violenta que practicaron otros judíos de su tiempo.

Jesús, según Marcos, es detenido como un bandolero (Mc 14:48) y ejecutado entre ellos pese a no pertenecer al bandolerismo social en boga en aquellos momentos. Ciertamente puede ser que el término "bandido" fuera la designación despectiva de los "rebeldes". Si bien Jesús no fue un "rebelde" zelote, posteriores en el tiempo, sí que probablemente fue ejecutado como un rebelde o sedicioso.

Jesús es entendido como Mesías, como hemos visto que sucede con diferentes profetas y líderes revolucionarios, pero el título que se utiliza profusamente en los evangelios es más bien un título antimesiánico: El "Hijo del hombre". Este título proviene del libro de Daniel. En él se interpreta la historia como una sucesión de imperios bestiales caracterizados por la violencia y la destrucción y representados, como suele ser común todavía entre los estados, por águilas, osos, dragones, hasta que al final aparece un nuevo reino representado por un Hijo de Hombre. Con ello, el énfasis no se pone en una figura carismática o mesiánica (un nuevo rey) sino en el carácter humano y no violento del reino de Dios, a diferencia de los imperios que se suceden en la historia[17].

Más allá de esta visión de Jesús en el contexto histórico de su tiempo, y de los datos

17 Antonio González, *El Mesías de Dios*, Sal Terrae, 2022, pp. 199-218

de su bautismo por Juan el Bautista y de su crucifixión, que son reconocidos como históricos por la práctica totalidad de historiadores, ¿qué más podemos decir de Jesús desde la perspectiva de la historia? La respuesta a esta pregunta la podemos dividir en tres apartados: Jesús antes de conocer a Juan Bautista, la actividad pública de Jesús y su crucifixión.

5. Jesús antes de conocer a Juan el Bautista

Hay que reconocer que los datos históricos que se pueden recabar de la infancia y juventud de Jesús son muy parcos, pero quizás no del todo irrelevantes.

5.1 Nacimiento en Nazaret de Galilea, hijo de María

Jesús (Yeshúa) nació muy probablemente en Nazaret de Galilea el 6 o 7 a.C. unos años antes de la muerte del rey Herodes el Grande (4 a.C.). Creció en el seno de una familia judía rural: su madre se llamaba Miryam (María) y su padre putativo, Yosef (José). Los Evangelios sinópticos mencionan cuatro hermanos de Jesús: Jacob (Santiago), José, Judas y Simón; también se refieren a hermanas, pero sin nombrarlas reflejando la cultura patriarcal de su tiempo. Al menos, entonces, fueron siete hermanos (no sabemos el número de hermanas). Las tradiciones de los relatos de la infancia que ubican su nacimiento en Belén de Judea (tradiciones aisladas en el cap. 2 de Mateo y Lucas respectivamente) son dramatizaciones teológicas de la fe cristiana posterior en Jesús como el Mesías real davídico.

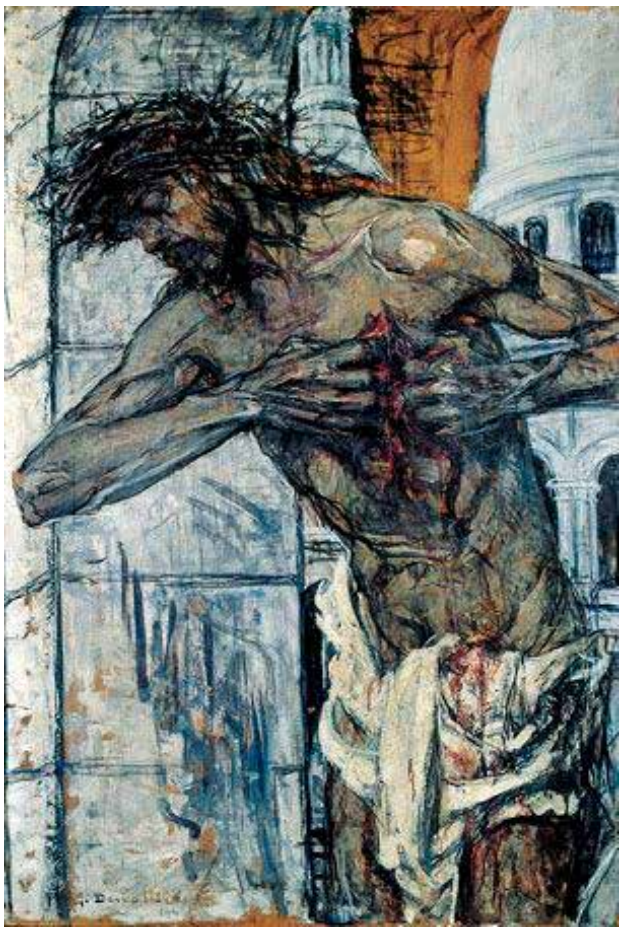
Desde muy pronto (siglo II) se suscitó una gran controversia en torno al origen de Jesús. Sectores judíos le acusaban de ser hijo ilegítimo de María. Los especialistas relacionan frecuentemente las tradiciones judías sobre una persona llamada Ben Pantera con una afirmación del Celso, que escribió una polémica contra el cristianismo, titulada *Enseñanza auténtica*, alrededor del 178 d.C. Según el relato en cuestión, Jesús inventó la historia de su nacimiento de una virgen. En realidad, a la madre de Jesús le habría echado de casa el carpintero con quien estaba desposada, porque habría cometido adulterio con un soldado llamado Pantera. Pobre y sin hogar, María habría dado a luz a Jesús en secreto. Posteriormente, Jesús habría estado un tiempo en Egipto aprendiendo magia hasta su vuelta a Palestina.

Es interesante observar que Pablo dice en una de sus cartas (Gálatas 4, 4-5), escritas entre los años 49 y 55 d.C., es decir, unos veinte años después de la ejecución de Jesús y unos veinte años antes de que se redactara el primer evangelio, que Jesús era “nacido de mujer”. De lo que se deduce que el tema del nacimiento virginal ni siquiera se había planteado, ni tenía el menor interés para la primera generación de cristianos.

En contraste notable con otros miembros de la familia, José, el padre de familia, no aparece en los relatos de los Evangelios

durante la actividad pública de Jesús. Esto es usualmente interpretado como signo de que habría muerto antes. Su esposa, en cambio, en el supuesto de que tuviera unos catorce años cuando nació Jesús, no parece improbable que sobreviviese a su hijo. Rondaría los 48-50 años en el momento de la crucifixión.

Nazaret, el poblado donde nació Jesús, era de tan escasa relevancia política y económica que no aparece mencionado en ninguna fuente antigua. No obstante, las excavaciones arqueológicas han descubierto un asentamiento que se remonta al año 2000 a.C. y que se correspondería con Nazaret. Según estas excavaciones



Sagrat Cor, de George Desvallieres.

Nazaret distaría sólo 6 km de Séforis, totalmente destruida, como ya hemos explicado, por ser el centro de la rebelión contra los romanos en el año 4. a.C. y sus habitantes, entre 200 o 600 personas, habrían vivido en cuevas, unas veces naturales y otras excavadas en piedra de cal, algunas ampliadas con un cubierto en la salida.

La familia extensa de Jesús probablemente constituía una proporción considerable de la población de Nazaret, muchos de cuyos miembros serían, por obra de los matrimonios contraídos a lo largo del tiempo, parientes más o menos lejanos. La familia no se reducía como hoy al pequeño hogar formado por los padres y sus hijos, sino que se extendía a todo un clan agrupado bajo una autoridad patriarcal y formado por todos los que se hallaban vinculados en algún grado por parentesco de sangre o matrimonio.

“Jesús” (Yeshúa) significaba originariamente “Yahvé ayuda”. El que todos los parientes de Jesús lleven, como él mismo, nombres que recuerdan a los patriarcas, el éxodo de Egipto y la entrada en la tierra prometida, denota, según Meier, la participación de la familia de Jesús en el despertar de la identidad nacional y religiosa judía contra el intento de imponer la cultura helenística a los judíos de Palestina y de suprimir sus costumbres religiosas y étnicas.

5.2 Juventud

¿Aprendió Jesús el oficio de carpintero? A lo largo de todo el NT, la palabra "carpintero" sólo aparece en Mc 6,3 y Mt 13,55: en el primer texto, aplicada a Jesús; en el segundo, a José. Por consiguiente, el "hecho" universalmente conocido de que Jesús era carpintero pende del hilo de medio versículo Mc 6,3. Según Meier, es posible que fuera carpintero sobre todo porque no había razón para que Marcos, o los predicadores cristianos antes que él, se atrevieran a atribuir a Jesús una ocupación que no gozaba de especial prominencia en su sociedad, que no fue mencionada nunca en la enseñanza de Jesús y de la que no hay el menor eco en ninguna parte de la doctrina del Nuevo Testamento /NT. Otros autores sugieren que Jesús habría podido ser taumaturgo y vivir de las curaciones antes de su actividad pública conocida a partir de los 28 o 30 años.

El término "carpintero" en griego era aplicable a todo trabajador que practicaba su oficio con un material duro que conserva su dureza a lo largo de la operación, como podía ser también la piedra. Se trataba de un oficio que implicaba una amplia variedad de habilidades y de herramientas, un nivel considerable de conocimientos técnicos y mucha fuerza muscular. Según Meier, el personaje blandengue que nos presentan las pinturas y las producciones de Hollywood difícilmente habría sobrevivido a los rigores de su trabajo como carpintero en Nazaret desde la pubertad hasta el comienzo de la treintena.

No hay ninguna constancia de que Jesús estudiara la Torá con algún maestro conocido como hacían otros judíos (el historiador Josefo o el mismo Pablo). No hay ni tan siquiera la seguridad de que Jesús estuviese alfabetizado. Pudo haber absorbido las Escrituras simplemente por escucharlas repetidamente en la recitación oral, los comentarios o las homilías. Es posible que aprendiese a leer en la sinagoga de Nazaret, aunque de momento no se ha encontrado ninguna en las excavaciones arqueológicas. Sabemos, eso sí, que las sinagogas eran ya en el siglo I una institución muy popular en las aldeas judías y galileas.

Jesús, ciertamente, hablaba arameo, la lengua judía de la gente común de Palestina. Seguramente lo hablaba con un acento galileo o en un dialecto galileo que la gente educada de Jerusalén encontraría chocante o al menos delatador de su origen rural. Podría haber sido capaz de citar pasajes de las escrituras judías en hebreo. Jesús también podría haber aprendido conocimientos elementales de griego comercial o para propósitos sociales, pues se había intentado desde hacía años helenizar Galilea. Parece que no aprendió el latín, la lengua del imperio.

6. La actividad pública de Jesús

6.1 Juan el Bautista, maestro de Jesús

Hacia el año 28 d.C. un profeta judío llamado Juan apareció en la parte meridional del valle del Jordán anunciando un inminente castigo de fuego que iba a acabar con Israel. El único modo de protegerse contra ese castigo era arrepentirse, reformar la propia vida, retirarse al desierto y recibir un bautismo especial de sus manos (de ahí el sobrenombre de "Bautista").

Entre los judíos que escucharon la llamada del Bautista al arrepentimiento nacional estaba Jesús, quien se sometió al bautismo de Juan en el río Jordán hacia el año 28 d.C. Así pues, Jesús conoció a Juan, aceptó su mensaje escatológico y su bautismo y perteneció durante algún tiempo a su círculo de discípulos más próximo.

Su bautismo y su seguimiento de Juan probablemente hizo que Jesús rompiera con su vida pasada, se confesara miembro de un Israel pecador apartado de su Dios, se "convirtiera" a una vida totalmente dedicada a la herencia religiosa y al destino de Israel, reconociera a Juan como un profeta y se adhiriera a su mensaje de que el Reino estaba por llegar. Según Meier, Jesús emprendió su propio camino el año 28, cuando tenía unos treinta y tres o treinta y cuatro años y se llevó como discípulos de su propio movimiento a algunos miembros del círculo de Juan y continuó con el rito del bautismo.

Parece obvio que Juan y su abrupta muerte (aunque sucediera cuando Jesús ya se había apartado del movimiento de Juan), debió marcar a Jesús decisivamente. Como hemos explicado, Herodes Antipas empezó a temer que la gran capacidad de Juan para persuadir a la gente podría conducir a algún tipo de revuelta y decidió eliminarlo antes de que eso sucediera, hacia el año 30 d.C.

6.2 El Reino de Dios y el hijo del hombre

A diferencia de Juan el Bautista, parece que la proclamación de Jesús del reino de Dios hacía mucho menos hincapié en las amenazas de castigo y mucho más en la buena noticia de que el reino estaba a punto de llegar. Por otro lado, el reino que Jesús anunciaba no era tan sólo una realidad futura, sino que empezaba a vivirse aquí y ahora ya en las casas (compartir los bienes, banquetes con excluidos, sanación, salida de la miseria). Si Jesús se hubiese limitado a profetizar la inminente venida de Dios para reinar sobre Israel con un despliegue de su poder, no se habría diferenciado mucho de los profetas de masas que hemos mencionado, ni de Juan Bautista, pero Jesús, frente al imperio, dibujó en su movimiento una alternativa al sueño de los movimientos proféticos de una intervención divina y también a la toma del poder del estado y a las fanta-

sías de lucha final apocalíptica de los grupos revolucionarios.

No parece que el Jesús histórico se tuviera por Mesías. Su enseñanza se aleja y hasta se opone al mesianismo davídico. Ya hemos señalado que el título más utilizado en los evangelios para designar a Jesús, y que es posible que él mismo utilizara, es un título antimesiánico, el de "Hijo del hombre", que pone el énfasis en el carácter horizontal (sin jerarquías ni poderes) y humano del reino de Dios. Pero queda el dato de que posteriormente se le designó como Mesías, pese a que el escandaloso fracaso histórico de la cruz se oponía frontalmente a algunas de las imágenes judías más populares del Mesías (la de un líder victorioso). Probablemente se explica por las expectativas mesiánicas que Jesús suscitó en vida.

Naturalmente, cuando sus seguidores después de su muerte confiesan a Jesús como Mesías están reinterpretando radicalmente este título a la luz de la vida, tan poco "mesiánica", de Jesús. Para empezar, un mesías entendido como "Hijo del hombre" no es un mesías violento, ni guerrero. Ya hemos señalado antes que el mesianismo no era consustancial al judaísmo y que además existieron diversos tipos de expectativas y variaciones de las ideas mesiánicas. Por eso, cuando el cristianismo primitivo reinterpreta algunas tradiciones judías en torno al Mesías, no tiene necesidad de abandonar el judaísmo. Por ejemplo, en la literatura esenia

El gran màrtir, de Lovis Corinth..

se encuentra la tradición de un mesías no-violento, sabio y maestro.

6.3 Sanador y exorcista

Los relatos evangélicos presentan la curación y el exorcismo como actividad principal de Jesús. Es importante señalar que en ningún lugar se habla de "milagro" por la sencilla razón que la antigua Judea y los textos helenístico-romanos no tienen ningún término que corresponda al concepto moderno de milagro. Por milagro entendemos hoy en día un evento extraordinario que no encuentra explicación en el mundo ordinario del tiempo y del espacio (naturaleza) y que, por tanto, debe ser causado por Dios o alguna agencia sobrenatural.

La utilización del término “milagro” para referirse a las sanaciones y exorcismos de Jesús es problemática porque oscurece y distorsiona más que explica la naturaleza de estos fenómenos. En primer lugar, ni la gente corriente ni las élites culturales de la antigüedad pensaban que el mundo estuviera dividido entre lo natural y lo sobrenatural. Al contrario, toda la sociedad estaba convencida de que las fuerzas celestiales participaban activamente en la vida terrenal. Es decir, lo que llamamos hoy en día “milagro” era relativamente “ordinario” y no hace falta tampoco apelar a estados alterados de conciencia (asociados en nuestra cultura a enfermedades mentales) si se pueden explicar las “visiones” por el mismo imaginario corriente de la gente. En segundo lugar, la utilización del término milagro oscurece el hecho relacional, sociológico, de las “sanaciones” y “exorcismos”, pues el “milagro” se suele siempre ver como algo individual, que afecta a alguien independientemente o más allá del espacio y tiempo que ocupa. Y, en tercer lugar, esconde la dimensión política de las curaciones y exorcismos como si no fueran parte de la lucha o del conflicto con el imperio.

Tampoco se utiliza en los evangelios sinópticos el término *sèmeion* (señal) para referirse a las curaciones y exorcismos de Jesús. Todo lo contrario, se rechaza tajantemente que Jesús tenga que legitimarse por medio de alguna “señal” o “prodigio” como enviado o como demostración del poder de Dios: “No se dará a esta generación ninguna señal” (Mc. 8, 12-13).

Las sanaciones y exorcismos de Jesús parecen formar parte de un amplio programa político-religioso de renovación de Israel frente a la dominación romana. De hecho, lo más propio de las curaciones y exorcismos de Jesús, en comparación con otros “curanderos” de su tiempo, es que relacionaba sus curaciones con la fe y la venida del Reino y que sus “sanaciones” ocurren no solo en la interacción entre Jesús y el sanado, sino también en la parte interactiva que desempeñan la familia, la comunidad y los seguidores de Jesús. Por ello, Jesús ha sido identificado por la antropología cultural con un exorcista amoral[18]. Éstos se caracterizan en diversas culturas por no ver en la posesión una falta moral y en entenderla como un fenómeno que afecta tanto al individuo como al entorno social, ambos necesitados de sanación.

Por supuesto, la enfermedad y la curación, la posesión por los espíritus y el exorcismo, se construyen siempre culturalmente. Si la sociedad en general cree en “demonios” y “malos espíritus”, las personas pueden expresar sus problemas en formas “demonológicas” y, al hacerlo, pueden despertar cierta comprensión y tolerancia por su conducta desviada y encontrar cierto apoyo en algún tipo de “terapia”. En el caso concreto de la Palestina de inicios del siglo I era difícil para los judíos de toda condición económica concebir una opresión tan cruel sin pensar en la intervención de fuerzas sobrehumanas

18 Esther Miquel Pericas, *Jesús y los espíritus, aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, editorial Sígueme, 2009

hostiles a Israel. Eran el pueblo elegido de Dios y, sin embargo, vivían sometidos al poder maléfico de Roma. De ese modo, las posesiones diabólicas expresaban de manera trágica la situación real del pueblo. Los romanos eran las fuerzas malignas que se habían apoderado del pueblo y lo estaban despojando de su identidad. Los propios miembros de la comunidad de Qumrán, por ejemplo, no estaban poseídos por demonios porque, como miembros de la comunidad elegida del pacto, eran ya "hijos de la luz" y vivían bajo el poder del Príncipe de la Luz; pero consideraban que todos los que estaban fuera de la comunidad estaban sujetos al Príncipe de las Tinieblas, a los poderes terrenales especialmente catalizados en el Imperio Romano.

La antropología ha puesto en evidencia como la "enfermedad" y sobre todo la posesión demoníaca tienen mucho que ver no solo con malestares diversos, sino con situaciones de dominio y mecanismos de defensa de las víctimas. Si aplicamos estos patrones antropológicos a las narraciones populares sobre las curaciones de Jesús recogidas en los evangelios, éstas nos revelan cómo los más desfavorecidos lidiaban con la misma conquista y control imperial: hay una lucha de poder en tres niveles: el individuo poseído, el mundo donde Dios está luchando contra Satanás y, por implicación, el nivel político en el que se afirma que si Jesús está ganando la batalla, como se manifiesta en sus exorcismos, entonces el gobierno romano está a punto de terminar.

Esto se ve muy claramente en el exorcismo del aldeano de Gerasa (Mc 5,18-20; Lc. 8,38-39), poseído por muchos demonios que llevan el nombre de "legión", como las divisiones armadas que controlaban el Imperio. Al ser expulsados, entran en unos "cerdos", los animales más impuros y los que mejor podían definir a los romanos. El jabalí era precisamente el símbolo de la legión Fretense, que controlaba desde Siria la zona palestina. Jesús se siente comprometido en un combate entre Dios y las fuerzas del mal que dominan a las gentes. La expulsión de las fuerzas demoniacas está apuntando a la derrota de Roma.

6.4 La ley y la relación con los "impuros"

El término hebreo *Torá*, traducido por ley al griego, significa indicación, instrucción, y funcionaba como ley, es decir estaba unida a un sistema de sanciones para obligar a su cumplimiento. Jesús relativiza en muchos casos los preceptos rituales, concretamente los referidos al sábado y a las normas de pureza, apelando a su sentido profundo ("el sábado está hecho para el ser humano y no el ser humano para el sábado") y también al sentido profundo de la Torá como instrucción. No tiene problemas en frecuentar personas consideradas impuras, como los leprosos, los posesos de espíritus inmundos, las pacientes de flujo de sangre y los manchados de pecados.

Relativizar los preceptos rituales y las normas de pureza era poner en peligro la identidad étnica que éstos garantizaban. De hecho, después de la ejecución de Jesús no tardaron a unirse "gentiles" (no judíos) a su movimiento. En muchas cul-

Crucifixió, de Nolde.

turas las normas de pureza son barreras que separan a unos pueblos de otros a la vez que suponen el control de los cuerpos de los miembros de un determinado pueblo por sus autoridades político-religiosas. Por otra parte, Jesús radicalizó aquellos otros mandamientos que subrayaban la diferencia entre Israel y las demás naciones: si la acción violenta, el asesinato, el adulterio, o el perjurio, se encuentra en todas las naciones, Jesús pide que no se devuelva mal por mal, que no se mate, que no se mire con lujuria, ni se jure. Esta radicalización hacia incompatible la Torá con cualquier constitución estatal[19].

Llama la atención la permisividad ante ciertas conductas, por ejemplo, ante la mujer adúltera, y el rigorismo de la indisolubilidad del matrimonio que exige Jesús. Parece que Jesús no se pronunció propiamente sobre el divorcio tal como se plantea en la actualidad, sino sobre el privilegio exclusivo de los varones de repudiar a sus mujeres. Tomadas en conjunto, las observaciones sobre el divorcio inclinan a Meier a pensar que, más allá de la textualidad, se remontan probablemente a una discusión de Jesús sobre el tema con los fariseos. Un debate, por cierto, documentado, en el tiempo en que vivió Jesús, entre los fariseos de la casa de Hillel y Shammai sobre las condiciones legales del divorcio. En cualquier caso, todavía llama más la atención que de todas las "radicalizaciones" de preceptos de Jesús: no jurar, condena de la riqueza, etc, sea precisamente ésta del divorcio, la que más parece preocupar todavía hoy a determinadas iglesias.

Si ya se criticaba a Jesús calificándolo de hombre glotón y borracho, amigo de recaudadores de impuestos y de pecadores (Mt 11,19), y se le tildaba de endemoniado y loco (Mc 3,20-30; Jn. 8,48), el que estuviera acompañado de un grupo de mujeres, en algunos casos sin compañía de sus maridos, viajando por las zonas rurales de Galilea con un varón célibe como Jesús, que exorcizaba, curaba y les

19 Antonio González, *El Mesías de Dios*, op. cit., p.146

enseñaba como a sus discípulos varones, no podía sino aumentar el escándalo.

La psicología social nos enseña que, a menudo, un grupo que vive su carácter radical concentrado en torno a un dirigente carismático establece una separación muy marcada entre sus miembros y los que llevan una vida menos radical que se refleja especialmente en las comidas y en quienes pueden comer junto a él. De ahí lo sorprendente de una práctica característica de Jesús y sus discípulos: el compartir abiertamente mesa con personas ajenas al grupo, incluso con gente de mala fama, como recaudadores de impuestos y pecadores. Parece que la aceptación de Jesús y su mensaje era lo único que separaba de las demás personas al grupo de seguidores de Jesús.

6.5 Formas de expresión propias de Jesús

Joachim Jeremías, un exegeta que murió en 1979, sostenía algo que adquirió gran popularidad en ambientes cristianos: que Jesús usó, tanto para designar como para invocar a Dios, la palabra aramea *Abba*, una palabra procedente de la relación paternofilial que expresaba la conciencia de una relación de gran confianza e intimidad con Dios, lo que consideraba un fenómeno único en el judaísmo del tiempo. Hoy en día no parece sostenible que el uso de *Abba* por Jesús sea un caso único. En Qumrán se han encontrado dos invocaciones a Dios con esta expresión.

En cambio, casi todos los investigadores del Jesús histórico están de acuerdo en que las parábolas eran una forma privilegiada de su enseñanza. La "parábola" se remonta a una forma flexible y multiforme de expresión sapiencial utilizada en el Antiguo Testamento, llamada *mashal*. Esencialmente, el *mashal* es una especie de comparación, utilizada como medio de enseñanza. Sin embargo, las parábolas de Jesús, a diferencia del *mashal*, siempre parecen referirse a hechos de su tiempo y están construidas en torno de una intriga que se caracteriza por el realismo de sus situaciones y personajes que, sin abandonar lo cotidiano, acaban sorprendiéndonos y provocando una reflexión sobre la propia vida.

Conforme al trabajo de J. P. Meier, sólo se puede afirmar con seguridad que son auténticas cuatro parábolas de Jesús (grano de mostaza, talentos, invitados a la cena y viñadores homicidas). Por más que Jesús pudo decir muchas otras parábolas y que muchas de las referidas en los evangelios pueden tener su origen en las acciones de Jesús no hay una confirmación histórico-exegética de que las pronunciara él, es decir que podrían haber sido recreadas por la Iglesia, con fines de aplicación y explicación del mensaje y vida de Jesús después de su muerte.

6.6 La conducta sexual

Frente a las múltiples relaciones de parentesco y de fe, tanto masculinas como femeninas, de las que las fuentes dan

noticia, el absoluto silencio sobre una esposa o unos hijos de Jesús hace pensar que no existieron. Hasta dónde podemos saber, Jesús permaneció célibe y ese estado lo convirtió automáticamente en un hombre atípico, pues la soltería tendía a verse como signo de maldición divina o, en todo caso, no era bien vista por las corrientes principales del judaísmo. No obstante, aun siendo muy poco habitual entre los judíos de su época, esa opción no puede considerarse totalmente insólita, como lo ponen en evidencia el mismo Juan el Bautista y algunos esenios.

Por qué permaneció célibe es imposible de saber. Normalmente se interpreta como una dedicación exclusiva al Reino, dentro de la perspectiva apocalíptica que adoptó. En todo caso, la renuncia de Jesús al amor sexual no parece estar motivada por un ideal ascético, parecido al de los "monjes" de Qumrán, que buscaban una pureza ritual extrema, o al de los "terapeutas" de Alejandría, que practicaban el "dominio de las pasiones". Su estilo de vida no es el de un asceta del desierto. Jesús come y bebe con pecadores, trata con prostitutas y no vive preocupado por la impureza ritual. Tampoco se observa en Jesús ningún rechazo a la mujer. Todo lo contrario. Jesús las recibe en su grupo sin ningún problema y no tiene temor alguno a las amistades femeninas. Es interesante observar que la ausencia de preocupación por el tema de las conductas sexuales es tan grande que ni siquiera el celibato de Jesús es constatado explícitamente en ningún evangelio. Sencillamente no hay, aparte de la condena del adulterio y de la prohibición del divorcio, ninguna mención al respecto. En todo caso, lo que se desprende de las fuentes es que la sexualidad no constituía para Jesús ningún espacio sagrado privilegiado para el encuentro con Dios.

6.7 Mujeres discípulas

Si bien los evangelios atestiguan que un número indeterminado de mujeres seguían a Jesús, éstas nunca son incluidas explícitamente en la categoría de discípulos. Según Meier, aunque no se puede descartar cierto sesgo machista en los autores de los evangelios, la causa de esta extraña omisión podría haber sido el simple hecho filológico de que ni el hebreo ni el arameo antiguos contaban con forma femenina para el nombre "discípulo". Asimismo, cabe la posibilidad de que, por prejuicios o simples avatares de la tradición oral, los relatos específicos sobre la llamada de Jesús a esas mujeres para su incorporación al discipulado no hubieran llegado a conocimiento de los evangelistas.

Meier nos recuerda que no hay que deducir las funciones, las actividades ni la importancia de determinadas personas dentro de un grupo religioso simplemente por la presencia o ausencia de ciertos títulos o designaciones, sino que hay que fijarse en su actividad. Así, nominalmente en los evangelios las mujeres no son discípulas, pero, de hecho, por su actividad, sí. Cualesquiera que sean los problemas

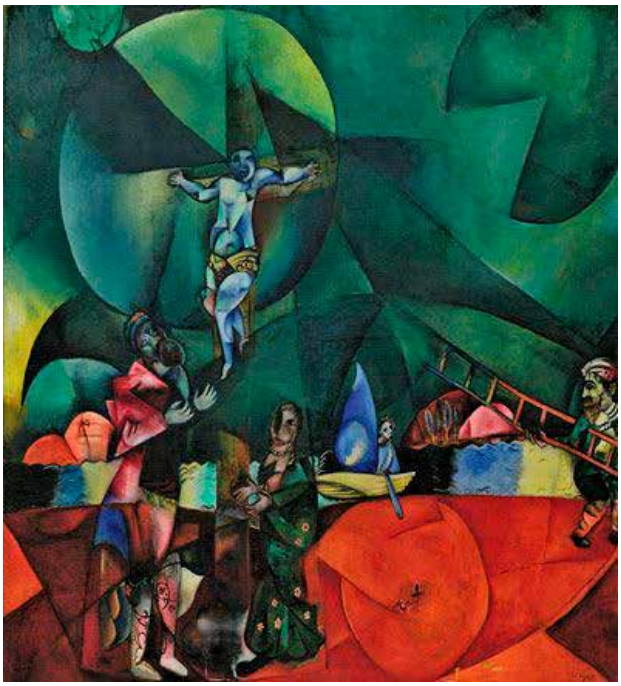
de vocabulario, la conclusión más probable es que Jesús veía y trataba a esas mujeres como discípulas. Las mujeres escuchaban sus enseñanzas, viajaban con él, le ayudaban económicamente con sus propios medios y en los relatos de la crucifixión se nos presentan como los únicos discípulos que no lo abandonan, a diferencia de los varones y como los primeros testigos de la resurrección.

Es cierto que nunca se dice en los evangelios que Jesús instase a ninguna mujer en particular a seguirle. Pero parece muy poco probable que mujeres judeopalestinas hubieran tomado la escandalosa iniciativa de seguir a Jesús y sus discípulos varones por los caminos de Galilea durante un período considerable, de no haber existido la misma actitud que hacia el varón: una previa "llamada" de Jesús o, al menos, una clara aquiescencia por su parte.

Los que escribieron los evangelios cincuenta años después, por más patriarcal que fuera el contexto, todavía siguen indicando las repercusiones de esta comunidad de seguidores en el rol de las mujeres: el cumplimiento de los deberes femeninos y de la maternidad es secundario. Lo importante, al igual que en el varón, es el cumplimiento de la voluntad de Dios.

6.8 Estructuras embrionarias

¿Por qué, como sucedió con Juan el Bautista y otros profetas, cuando se ejecutó a Jesús, al líder y persona carismática, no se liquidó todo su movimiento? ¿Qué explica, desde una perspectiva histórica, el rápido resurgir y la expansión de los seguidores de Jesús después de su muerte? La respuesta de Meier es que Jesús, a diferencia de otros



Gólgota, de Marc Chagall.

líderes, se preocupó por crear toda una serie de estructuras embrionarias que dieron continuidad al movimiento.

En primer lugar, Jesús se sirvió de ciertas prácticas distintivas con el fin de crear **una identidad** para los discípulos que lo seguían. Por ejemplo: el bautismo, la no observancia del ayuno voluntario, las comidas festivas celebradas con parias de Israel, el rechazo del empleo de juramentos, etc. En segundo lugar, creó cierta "**estructuración**" entre sus seguidores. Y, en tercer lugar, Jesús estableció **la casa**

como lugar de ejercicio del Reino de Dios y de lo que este implica.

Por lo que respecta a la "estructuración", Meier distingue tres grupos entre los "seguidores" de Jesús: **El círculo más externo** constituido por las multitudes que querían escucharlo o recibir una curación; **el círculo medio** de seguidores, sus discípulos, que absorbieron su praxis y su mensaje y que llevan una vida radical y desinstalada y **el círculo de los Doce** creado por Jesús entre los discípulos. Según Meier la creación de "los Doce" es muy probable que se remonte a Jesús (denominarles apóstoles es, sin embargo, pospascual) como un gesto simbólico más, propio de la tradición profética. Los Doce hacen referencia a los doce patriarcas y a las doce tribus, y la creación de este grupo simboliza la voluntad de Jesús de congregar a todo Israel para la llegada del Reino de Dios.

Además de la creación de una identidad y de la "estructuración" de sus seguidores es decisivo para la continuidad del movimiento la localización social y espacial del Reino de Dios en **las casas**. El movimiento de Jesús era similar en muchos aspectos a los movimientos proféticos no violentos, pero, en lugar de sacar a la gente de sus aldeas, ofrecía la misma casa como el espacio social alternativo en el que realizar y vivir el Reino[20].

En síntesis, el movimiento de Jesús, lejos de ser un grupo de fanáticos entusiastas con expectativas apocalípticas que excluían cualquier planificación práctica, revela atisbos de planificación y estructura.

7. La crucifixión de Jesús

Hay un cierto consenso general entre los historiadores en que hubo una confrontación entre Jesús y las autoridades judías que lo habían mandado arrestar, en que el sumo sacerdote Caifás y la clase sacerdotal dirigente tuvieron un papel destacado en esta detención, y en que Pilato ordenó su crucifixión. También hay consenso en que el veredicto de Pilato sobre la inocencia de Jesús, su propia inocencia y la culpabilización, en cambio, de todos "los judíos", así como todo el episodio de Barrabás, recreaciones posteriores.

Con toda probabilidad, estas narraciones fueron reacciones defensivas del movimiento de Jesús después de la gran revuelta judía contra el gobierno romano en 66–70 a.C. y su derrota. Es muy probable que algunas comunidades de los que ahora empezaban a ser llamados "cristianos", pero que se seguían moviendo en la órbita de los grupos judíos, quisieran desvincularse de los judíos rebeldes en Palestina después de la destrucción romana de Jerusalén o simplemente protegerse ante el imperio. Trágicamente, algunas lecturas de las narraciones del evangelio, en lugar de imputar al Impe-

20 En Cafarnaúm Jesús parece tener casa propia. En el año 2018 un grupo de arqueólogos israelíes dijeron que probablemente habían encontrado la "casa de Pedro" de Cafarnaúm donde parece que vivió Jesús. Anzuelos encontrados allí sugieren que estuvo habitada por pescadores. La casa fue «restaurada», al parecer, entre el año 50 y el 100 d.C. El revoque deteriorado ostenta símbolos e inscripciones que hacen referencia a una iglesia doméstica cristiana primitiva.

rio la ejecución de Jesús, hicieron a todo el pueblo judío culpable de deicidio y alimentaron durante siglos un antijudaísmo cristiano que eventualmente condujo al holocausto nazi.

7.1 Peregrinación a Jerusalén

No parece haber razón para dudar de que Jesús pasó la última semana de su vida en Jerusalén pensando en la celebración de la fiesta de la Pascua. Muchos peregrinos llegaban una semana o diez días antes para prepararse para el gran día. Según diversos estudios los peregrinos que podían llegar por Pascua a Jerusalén en tiempos de Jesús eran entre 100.000 o 200.000. La inmensa explanada donde se levantaba el templo santo tenía 144.000 m2 y era cinco veces más grande que la Acrópolis de Atenas.

Los gobernantes romanos de Palestina sabían que esta fiesta era especialmente incendiaria. Fácilmente las multitudes por su oposición a Roma podían provocar tumultos. Por ello Poncio Pilato también venía por estas fechas a Jerusalén con sus tropas para sofocar cualquier disturbio. Jesús llegó caminando desde Galilea. Se necesitaban tres o cuatro días. Probablemente le acompañaban un número grande de galileos. Es posible que en Jerusalén quisiera aprovechar la gran cantidad de peregrinos reunidos para dirigir su mensaje a todo Israel.

Una parte de los investigadores piensa que Jesús entró realmente en Jerusalén montado en un asno, realizando así un gesto simbólico para anunciar el reino de Dios como un reino de paz y justicia frente al Imperio de Roma, construido sobre la violencia y la injusticia. Ya hemos visto que entre los profetas de masas estos gestos simbólicos eran muy habituales. Otros historiadores piensan que, si Jesús hubiera entrado a Jerusalén en un asno, en un “baño” de multitudes, habría sido arrestado en el acto y quitado de en medio precisamente para prevenir motines y levantamientos de la multitud. Y, por tanto, defienden que es una creación posterior o un recuerdo muy distorsionado de que Jesús se subió en algún momento de su camino en un asno. Lo que si denota esta narración es el eco popular de Jesús que fue, sin duda, un factor clave para su ejecución. Un profeta aislado y sin seguidores, por muy exaltados que sean sus planteamientos y proclamas, no es peligroso y no causa mayor preocupación en los responsables del orden.

Es posible también que, mientras estaba en Jerusalén se hospedase en el cercano barrio de Betania (a 3 km del centro), donde tenía una de las “casas” de su embrionario movimiento, la de Lázaro, María y Marta.

7.2 Alteración del orden en el templo

La mayoría de los historiadores coinciden en pensar que Jesús provocó algún tipo de perturbación o altercado en el Templo que condujo a su prendimiento por parte de las autoridades judías del templo

y a su posterior ejecución. Según Meier lo que Jesús pretendió no fue "purificar" el culto, no se acercó al lugar de los sacrificios para condenar prácticas abusivas. Su gesto o disturbio provocado en el templo apuntaba hacia la desaparición de la propia institución. No era solo que el templo se hubiese convertido en símbolo de todo lo que oprimía al pueblo, sino que con la venida del Reino de Dios el templo perdía su razón de ser: Dios habitaba y "reinaba" entre los que lo vivían.

Sabemos por otras fuentes que las autoridades judías habían reaccionado siempre violentamente contra los que se atrevían a atacar el templo. Ya hemos señalado antes la gran cantidad de altercados y muertes producidos en y alrededor del templo desde la muerte de Herodes el Grande en el año 4.a.C. hasta el año 70 d.C. Probablemente la intervención de Jesús fue bastante modesta, y solo alteró momentáneamente alguna área o alguna de las rutinas del templo. Para bloquear el funcionamiento del templo se hubiera necesitado un gran número de personas. Pero atacar el templo, fuera cual fuera la dimensión del ataque, era atacar el centro de la vida religiosa, social, económica y política de la Judea aliada con la dominación romana.

Gólgota, de Lajos Gulacsy.

7.3 Cena de despedida

Es posible conjeturar, aunque sin consenso entre los historiadores, que Jesús no fue detenido inmediatamente en el templo probablemente porque era mejor que la "detención" se llevara a cabo sin provocar un altercado multitudinario. Es posible que Jesús viera frustradas sus esperanzas de unir a todo el pueblo de Israel en un "Reino de Dios" alternativo y opuesto al reino romano y que empezara a contar con y a temer su muerte violenta, sobre todo después de su acción en el templo. Por otra parte, es fácil pensar que Jesús tenía muy presente el destino de su mentor Juan Bautista y que pusiera en paralelo su destino con el suyo. En cualquier caso, parece que tuvo tiempo para celebrar una cena de despedida como las muchas que había celebrado por las aldeas de Galilea. En ella participaron también las discípulas

de Jesús, probablemente bebieron vino, como se hacía en las grandes ocasiones y cenaron recostados para tener una sobremesa tranquila.

Algunos investigadores sugieren que la "última cena" fue una acción que "complementaba" la acción realizada poco antes por Jesús contra el templo. Según esta hipótesis, Jesús habría entendido la "cena" como una alternativa nueva y radical al sistema del templo. El servicio al reino de Dios y su justicia no estaría vinculado al sistema religioso-político-económico del templo judío, sino a la experiencia fraterna y festiva de una comida.

7.4 Huerto de Getsemaní y detención de Jesús

Hay posiciones diversas ante la historicidad de la escena de Getsemaní. Algunos la consideran pura invención de la comunidad cristiana, no un hecho transmitido por testigos. Otros piensan, aplicando el criterio de dificultad mencionado al principio, que las comunidades cristianas no habrían inventado una escena tan desfavorable para Jesús en la que éste se desmorona interiormente.

De los sacerdotes parte, seguramente, la orden de detención, pues están facultados para tomar medidas contra los alborotadores en el recinto sagrado. El relato de Josefo sobre Jesús hijo de Ananías, un profeta de una generación más tarde que pronunciaba condenas y amenazas contra Jerusalén y el templo, arrestado por los sumos sacerdotes, golpeado y entregado al gobernador Albinus (62-64 d.C.), proporciona un paralelo con los relatos evangélicos. Los que irrumpen en el huerto de Getsemaní son las fuerzas de seguridad del templo que apresan a Jesús y lo conducen a casa de Caifás, el hombre fuerte de Jerusalén.

Las fuentes evangélicas nos dicen que fue Judas, uno de los Doce, quien prestó su colaboración. Es posible. Algunos historiadores argumentan que es una construcción posterior con la que se intenta acusar a toda Judea de traición, otros historiadores lo aceptan como posible arguyendo que Judas es un nombre muy común, que aparecen muchos Judas en el mismo Nuevo Testamento y que ninguno tiene ninguna connotación negativa.

El episodio de un discípulo cortando la oreja de un siervo del sumo sacerdote y la posterior curación realizada por Jesús pertenecen al mundo de la leyenda. Probablemente a los narradores cristianos posteriores les interesaba enfatizar que, aunque Jesús había sido crucificado por crímenes contra Roma, decididamente no instó a una rebelión política ni a la toma violenta del poder del estado. Sin embargo, autores como Fernando Bermejo, que hemos mencionado al principio en nuestra búsqueda de un consenso, discrepan. Bermejo interpreta la escena más bien como un indicio, que la tradición no pudo suprimir, de la posición violenta de Jesús. Fernando Bermejo trae a colación los mismos evangelios: Jesús ordenó a sus

discípulos comprar espadas (Lc 22,36), algunos discípulos poseían espadas (Mc 14,47; Lc. 22,36.38.49) y en el arresto hubo resistencia armada (Mc 14,47; Mt 26,51; Lc 22,38.49-50; Jn. 18,10-11)

En la época de Jesús ya hemos visto que no faltaban la violencia y el bandidaje, pero no hay el menor testimonio de rebelión armada contra Roma, durante su actividad pública, por parte de algún grupo organizado. El hecho de que hubiera un "zelota" entre los discípulos de Jesús (Simón, de sobrenombre Zelota) no sugiere precisamente una orientación zelota, sino a-zelota, en el grupo de discípulos. Además, el movimiento revolucionario zelota en sentido estricto, como hemos explicado, es 30 años posterior. Por otra parte, ninguno de los discípulos de Jesús fue arrestado con él, algo que cabría esperar, sin duda, en el supuesto de un movimiento sedicioso. Ante esta objeción Bermejo sugiere que los rebeldes crucificados con Jesús son algunos de sus seguidores y que las comunidades cristianas posteriores intentaron oscurecer estos episodios violentos.

Es posible que algunos discípulos llevaran armas para la autodefensa. En cualquier caso, el que escribió el evangelio de Lucas no consideró que el ofrecimiento de las dos espadas (Lc. 22, 38) fuese un preparativo para la revuelta, sino un quebranto de la obligatoria renuncia a toda defensa en los viajes. Es tan abundante el número de estrategias no-violentas que las fuentes ponen en labios de Jesús que claramente la balanza se inclina hacia la no-violencia. Claro, como saben bien los que ponen en práctica este tipo de acciones, la no-violencia propuesta en los evangelios no tiene nada de blandengue ni de pacifismo romántico, sino que a menudo provoca una violencia represiva inusitada, es considerada como más peligrosa por el propio poder que los grupos armados, y su ejercicio exige una fuerza y una valentía mucho mayor que la de empuñar un arma.

Al ser detenido Jesús, los discípulos huyen asustados a Galilea. Aplicando el criterio de dificultad el dato parece histórico. Pero no todos huyeron. Las fuentes del evangelio nos hablan de que las "discípulas" que seguían a Jesús no lo abandonaron.

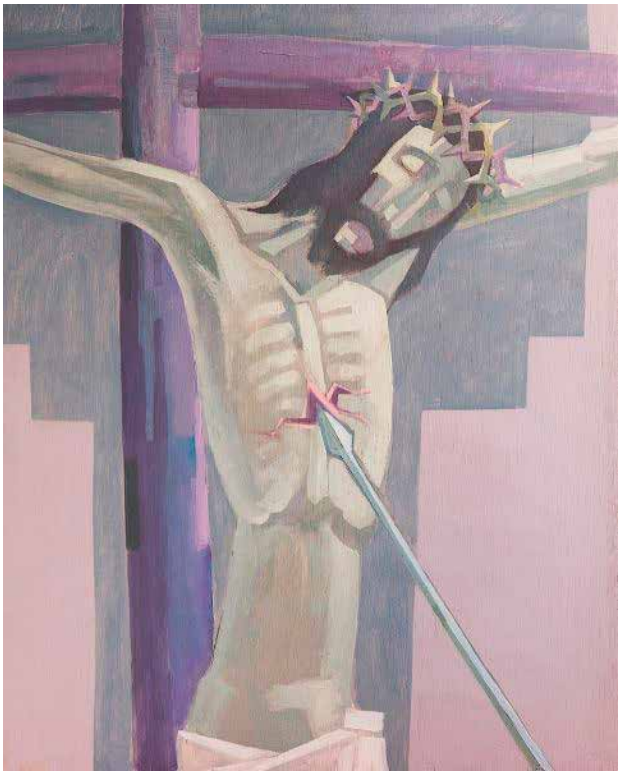
7.5 Caifás y la aristocracia sacerdotal

José ben Caifás, el sumo sacerdote proveniente del grupo de los saduceos, llevaba 12 años colaborando con Pilato. Probablemente para continuar en el puesto como guardián de la "paz" y colaborador del imperio debía entregar a todo revolucionario potencial. No olvidemos que es el procurador romano el que nombra al Sumo sacerdote. Caifás en particular parece haber trabajado bien en tándem con Poncio Pilato. Lo prueba que estuvo dieciocho años en el cargo cuando lo común es que fueran cambiados más a menudo. Según algunos autores, Caifás es en realidad un apodo jocoso, quiere decir "mono" y refleja el sentir popular que ve

en él un "mono" en mano de los romanos, a quienes hacía el juego.

Detrás de Caifás se movía un poderoso clan, los Ben Hanon, que dominó la escena religiosa, política y económica de Jerusalén durante toda la vida de Jesús. Eran una familia con negocios en toda la ciudad, que utilizaba toda clase de intrigas, presiones y maquinaciones para acaparar los cargos más influyentes del templo entre sus miembros. Uno de los negocios más rentables del templo era precisamente el comercio de animales para su sacrificio. El año 30, Jonatan, el "jefe del clero", que vigilaba el culto y controlaba la policía de seguridad del templo, era un hijo de un cuñado de Caifás[21].

¿Cuáles son los motivos que mueven a la clase sacerdotal a prender a Jesús? Probablemente no era su actitud ante la ley o su acogida de "pecadores" o las curaciones realizadas en sábado. Este tipo de cuestiones fue motivo de conflicto y discusión entre Jesús y algunos sectores fariseos, pero ningún grupo judío tomaba medidas punitivas contra miembros de otros grupos por defender posturas diferentes a las suyas. Al parecer, el principio que regía las relaciones entre los diferentes grupos judíos (saduceos, fariseos, esenios, cuarta filosofía) era bastante tolerante.



S'ha acabat, de Sjef Hutschemakers.

La crítica al Templo era mucho más temible para la aristocracia sacerdotal que las disputas con escribas y fariseos sobre cuestiones de comportamiento práctico. El templo era la base de la autonomía política de la comunidad judía y, en consecuencia, la base para los privilegios del estamento superior. El que lo criticaba, era políticamente un sedicioso. Pero es importante señalar que, con su crítica al templo, Jesús no se salió del judaísmo. Otros judíos se distanciaron igualmente del templo. Por ejemplo, Juan el Bautista y los esenios, por no hablar de los samaritanos. A esto se añadía que su eco popular le convertía en especialmente peligroso y probablemente consideraron necesario atajar su influencia.

21 Las excavaciones del arqueólogo Israel Nahman Avigad (1969-1980) han permitido descubrir un palacio que, según todos los indicios, es el de la familia de los Ben Hanon. Se trata de un lujoso edificio, decorado con frescos y mosaicos de estilo romano, con una fachada que daba al templo y al monte de Getsemaní. Contaba con una amplia sala de audiencias, cuatro piscinas para baños rituales y tres pequeños comedores.

Ya Juan el Bautista fue ejecutado por aquello de que vale más prevenir que curar y que es mejor una sola ejecución que una acción militar para impedir un posible levantamiento más adelante. Probablemente Caifás y Pilato adoptaron la "solución Antipas": descabezar el movimiento con un golpe rápido y preventivo para disolverlo rápidamente.

7.6 Condenado a muerte por Roma

Una vez detenido por las fuerzas de seguridad del Templo todo hace pensar que no hubo una comparecencia de Jesús ante el Sanedrín judío. Probablemente, esta escena es una composición cristiana posterior, elaborada para mostrar que Jesús ha muerto en la cruz por los títulos de "Mesías" e "Hijo de Dios" y para "acentuar" la culpabilidad judía frente a la romana. Hoy sabemos que Roma nunca dejaba la competencia (*ius gladii*) de la condena a muerte en manos de las autoridades locales.

Las cuestiones relativas al templo no dejaban indiferentes a los romanos, como si se tratara de simples asuntos religiosos internos de los judíos. Ya hemos señalado la "alianza" entre el Templo y el Imperio. El anuncio de Jesús de la implantación inminente del reino de Dios y sus pronunciamientos contra el pago de impuestos a Roma representaban una peligrosa alternativa al sistema impuesto por Roma. Y un rebelde contra Roma, sea violento o no-violento (y si es no-violento y arrastra a las masas todavía puede ser más peligroso), es siempre un rebelde y más si puede desatar reacciones multitudinarias contra Roma. La crucifixión pública de Jesús ante aquellas muchedumbres venidas de todas partes era el suplicio perfecto para aterrorizar a quienes podían albergar alguna tentación de levantarse contra Roma.

Fue Pilato, por más que lo hiciera por instigación de las autoridades del templo y miembros de poderosas familias de la capital, quien mandó crucificar a Jesús. No hay acuerdo entre los historiadores sobre si hubo realmente un proceso ante el prefecto romano. Pilato hubiera podido ejecutar sin más a Jesús, sin atenerse a muchas formalidades. Sin embargo, Meier piensa que, aunque los textos de la comparecencia ante Pilato estén muy reelaborados por razones teológicas y apologéticas, no se puede excluir totalmente que hubiese un juicio y una sentencia romana de muerte. Para juzgar a Jesús se habría podido utilizar la práctica seguida de ordinario en Judea por los gobernadores romanos, la *cognitio extra ordinem*, una forma expeditiva de administrar justicia, en la que no se seguían todos los pasos exigidos en los procesos ordinarios. Quizás lo acusaron del delito de sedición o ataque grave contra Roma, o tal vez del crimen de *laesae maiestatis populi romani*, es decir, daño al prestigio del pueblo romano y de sus mandatarios.

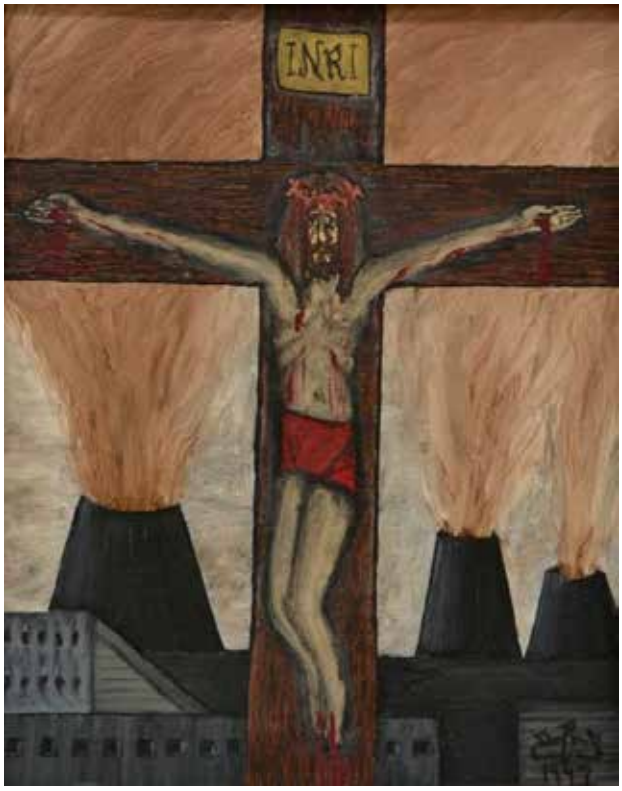
7.7 La crucifixión

Tres eran los tipos de ejecución más ignominiosos entre los romanos: agonizar en la cruz (*crux*), ser devorado por las fieras (*damnatio ad bestias*) o ser quemado vivo en la hoguera (*crematio*). La crucifixión era considerada como la ejecución más terrible y temida y "la muerte más miserable de todas". Durante muchos años fue el instrumento más habitual para "pacificar" a las provincias rebeldes pues era el castigo más eficaz para aterrorizar y escarmentar a la población y servir así de escarmiento general.

A todos los condenados los desnudaban totalmente, clavaban sus brazos, sobre el travesaño horizontal, por las muñecas que permitían sostener el peso del cuerpo humano. Luego, elevaban el travesaño a una con el cuerpo del condenado y lo fijaban al palo vertical, antes de clavar sus dos pies a la parte inferior. Los pies podían ser clavados separadamente o utilizar solo un largo clavo. De ordinario, la altura de la cruz no superaba los dos metros, de manera que los pies del crucificado quedaban a treinta o cincuenta centímetros del suelo. De este modo, la víctima quedaba más cerca de sus torturadores durante su largo proceso de asfixia y, una vez muerto, podía ser pasto fácil de los perros salvajes. Las víctimas permanecían durante días, agonizando en la cruz, en un lugar visible y de paso, antes de servir de alimento a las aves de rapiña y a los perros. Los restos eran depositados en una fosa común. Quedaban así borrados para siempre su nombre y su identidad.

El historiador Flavio Josefo nos informa de cuatro crucifixiones masivas durante los tiempos de Jesús: el año 4 a.C., Quintilio Varo crucifica a dos mil rebeldes en Jerusalén; entre los años 48 al 52 d.C., Quadrato, legado de Siria, crucifica a todos los capturados por Cumano en un enfrentamiento entre judíos y samaritanos; el año 66 d.C., durante la prefectura de Floro, son flagelados y crucificados un número incontable de judíos; en la caída de Jerusalén (70 d.C.), los defensores de la ciudad son crucificados. Parece por tanto que la muerte de un enemigo del Estado, colgado de una cruz en la cima del Gólgota, era un evento trágicamente banal.

La flagelación de Jesús tiene visos de ser histórica pues formaba parte del ritual de la crucifixión. Se utilizaba un instrumento especial llamado *flagrum*, que tenía un mango corto y estaba hecho con tiras de cuero que terminaban en bolas de plomo, huesos de carnero o trocitos de metal punzante. Normalmente el condenado quedaba maltrecho, sin apenas fuerza para mantenerse en pie y con su cuerpo en carne viva. Es posible que después de la flagelación en el palacio del prefecto se pusiera en marcha una comitiva para llevar a todos los condenados a crucifixión al Gólgota. El trayecto es de tan solo unos 500 mts. El montículo del Gólgota (lugar de la Calavera) estaba situado junto a un camino concurrido que llevaba a la puerta de Efraín, y probablemente era el "lugar



Crucifixió industrial, de Damian Michaels.

de ejecución" de la ciudad de Jerusalén. En este tipo de comitivas solían ir los verdugos encargados de ejecutarlos llevando consigo todo el material necesario: clavos, cuerdas, martillos y otros objetos y los condenados llevaban sobre sus espaldas el *patibulum* o travesaño horizontal donde eran posteriormente clavados, enganchando sus brazos por detrás.

Jesús habría sido crucificado junto a otros rebeldes. El término que usa el evangelio de Marcos es *lestes* (bandido). En la medida en que los romanos usaron rutinariamente el término "bandidos" para rebeldes o agitadores contra su gobierno, estos "bandoleros" en realidad pueden haber sido insurgentes o bandoleros convertidos en insurgentes. La forma de representar a Jesús en un lugar preeminente y central, en medio de dos bandidos, se puede deber, según Meier, a razones de "estética cristiana". Bermejo, en cambio, piensa que su centralidad se debe a que era el líder de los discípulos alzados que fueron ejecutados con él.

Las palabras concretas que ponen los evangelistas en labios de Jesús reflejan probablemente las reflexiones de los cristianos que van ahondando en su muerte desde diversas perspectivas teológicas. Sin embargo, según Meier hay un dato que podría ser histórico: el recuerdo de que Jesús al final, había lanzado un fuerte grito inarticulado[22]. Podría haber sido recordado porque tal grito no es normal en un crucificado que muere en una asfixia progresiva. La oferta de un "vino avinagrado", llamado en latín *posca*, una bebida fuerte, muy popular entre los soldados romanos, que la tomaban para recobrar fuerzas y reavivar el ánimo también podría ser un dato histórico. Constituiría una especie de burla y tortura final para que Jesús aguantase un poco más.

No se puede descartar totalmente que Jesús, a diferencia de la práctica totalidad de rebeldes crucificados por Roma cuyos restos eran depositados en una fosa común, fuera bajado de la cruz y enterrado en una tumba tallada en la roca que poseía alguien con suficiente dinero, pero a tenor de lo que sabemos de las crucifixiones romanas parece bastante improbable. Tal vez, sin que haya ninguna

22 Así lo atestiguan de alguna manera los tres sinópticos y el evangelio [apócrifo] de Pedro. También la carta a los Hebreos.

seguridad, se actuara de manera diferente en esta ocasión, pues faltaban pocas horas para el comienzo de Pascua y se acostumbraba a enterrar a los ejecutados en el mismo día[23].

La arqueología ha mostrado que en las inmediaciones del Gólgota había muchos sepulcros. Quizás no fueron ya utilizados después de haber servido el paraje como lugar de ejecución. El relato del sepulcro vacío podría haberse apoyado en la existencia de uno de aquellos sepulcros vacíos y no utilizados.

7.8 La primera generación de seguidores

Jesús no fundó una nueva religión. El movimiento generado por Jesús continuó después de la crucifixión de su líder siendo un movimiento de renovación dentro de Israel en resistencia y alternativo a las fuerzas del imperio y sus colaboradores. No fue un movimiento que surgiera de "la resurrección" de Jesús. Sin embargo, la creencia en la resurrección aparece ya muy temprano[24]. El desengaño y el aparente fracaso de Jesús dio pronto paso a la convicción de que Jesús vivía. Sus inmediatos seguidores se persuadieron de su presencia resucitada, de que su persona era inseparable del Reino de Dios y que era apremiante continuar convocando a Israel para vivir bajo su soberanía y no bajo la del imperio.

Ya hemos apuntado antes una posible explicación histórica de la rápida expansión del movimiento de Jesús. El haber creado una serie de estructuras embrionarias habría permitido la permanencia del movimiento de Jesús, a diferencia de lo que sucedió con Juan el Bautista y otros movimientos proféticos y mesiánicos, sobre todo por la red de "casas" donde compartían bienes y se apoyaban mutuamente. Probablemente estas casas fueron el espacio físico y social que sirvió de soporte a los discípulos y el lugar donde se escondieron tras el prendimiento de Jesús.

Estos primeros seguidores, en la red de casas y comunidades que iban extendiendo, experimentaron diversas transformaciones sociales en su seno que entendieron como propias del Reino de Dios y como primicias de la liberación de toda la humanidad. Por eso, pudieron llamar a Jesús "Mesías": él había dado origen, aquí y ahora, en la historia, al Rei-

23 Los que defienden el entierro de Jesús en una tumba aducen además el descubrimiento del crucificado en Giv'at ha-Mitvar (al nordeste de Jerusalén). Se trata de una tumba del siglo I excavada en la roca. Uno de los osarios contenía los huesos de un varón de veinte a treinta años, llamado Yehojan, que murió crucificado. Sus brazos no habían sido clavados, sino atados al travesaño horizontal. Sus pies habían sido separados a uno y otro lado del palo vertical para ser clavados no de frente, sino de lado. Le clavaron cada uno de los pies con un largo clavo que atravesaba primero una tablita de olivo (colocada para que no sacara el pie), luego el talón y, por fin, la madera del palo. Uno de los clavos se torció al clavarse en la madera nudosa de la cruz y no pudo ser retirado del pie del cadáver. En el osario se han encontrado todavía unidos el talón, el clavo y la tablita de olivo.

24 Pablo escribió sobre la resurrección en una epístola dirigida a la comunidad cristiana de la ciudad griega de Corinto (I Corintios 15:3-8)., el año 50 d.C. repitiendo lo que parece una fórmula mucho más antigua, que puede remontarse al inicio de la década anterior.

no de Dios. Claro que esta interpretación del mesías introducía una diferencia con otras tradiciones mesiánicas. No se trataba de un Mesías entendido como un rey poderoso y violento, destinado a destruir a los enemigos de Israel.

Pero a pesar de todas las diferencias que ya hemos bosquejado, en ningún caso el movimiento de Jesús pretendió sustituir a Israel ni introducir una especie de entidad paralela. Lo que se dio es una especie de competencia entre diferentes grupos en la que cada uno se esforzaba por llevar a la práctica sus concepciones sobre lo que había de ser la auténtica configuración de Israel como pueblo. Lo que defendían Jesús y sus seguidores, como alternativa a la dominación romana, es que el reinado de Dios sobre Israel implicaba la reconstitución de Israel como un pueblo sin estado y sin ejercicio de la violencia. Por eso no consta que los seguidores de Jesús participaran en las guerras antiromanas del 67 al 70 d.C.

Después del aplastamiento de Israel, la destrucción del templo en el año 70 d.C. y la completa victoria romana solamente pudieron desarrollarse dos configuraciones de Israel que no necesitaban del templo ni del estado para sobrevivir: el judaísmo rabínico de origen fariseo, organizado sinagogalmente en torno a la Torah, y el cristianismo, organizado en asambleas, "iglesias", en torno al Mesías.

Probablemente el cristianismo en el imperio fue perseguido con más saña que el judaísmo rabínico, que también se negaba a adorar al emperador, porque los seguidores de Jesús no esperaban ya ningún Mesías, sino que ejercían ya una soberanía real, política, social y alternativa al imperio, y no celestial y simbólica[25]. Además, parece que sus prácticas y su apertura a los "gentiles" (los que no eran judíos) hacía que creciera rápidamente el número de seguidores en todo el imperio aumentando así su peligrosidad.

No obstante, por más que estos planteamientos originaran muchos desacuerdos con el judaísmo rabínico no llegaron nunca a una ruptura completa hasta el llamado "giro constantiniano" del siglo IV. Progresivamente, el cristianismo, que no tenía ni culto, ni templos, se convirtió no solo en una religión como las otras, sino en la religión oficial del imperio. Las basílicas romanas fueron transformadas o tomadas como modelos para la construcción de templos por todo el orbe del imperio. La autoridad de los obispos fue incorporada al sistema jurídico romano. El obispo de Roma asumió el título de Sumo Pontífice propio del sistema religioso-sacerdotal romano. Se introdujo el sacerdocio y la carrera eclesial empezó a ser muy atrayente para medrar. Se empezaron a usar las insignias y la indumentaria imperial (la púrpura, la mitra, el trono dorado, el báculo, las estolas). Se introdujeron en el cristianismo hábitos palaciegos que perduran hasta nuestros días. Se empezó a perseguir las otras religiones y a ejecu-

25 Por eso, los cristianos renunciaban a participar en el ejército y a ejercer cargos públicos de importancia vital para el estado como el de juez.

tar “herejes” y se inició el antisemitismo. En una carta que Constantino dirigió a todas las asambleas cristianas después del concilio de Nicea 325 d.C. les exhortaba a no celebrar la pascua junto a los judíos y a no tener nada en común con «esa detestable chusma judaica».

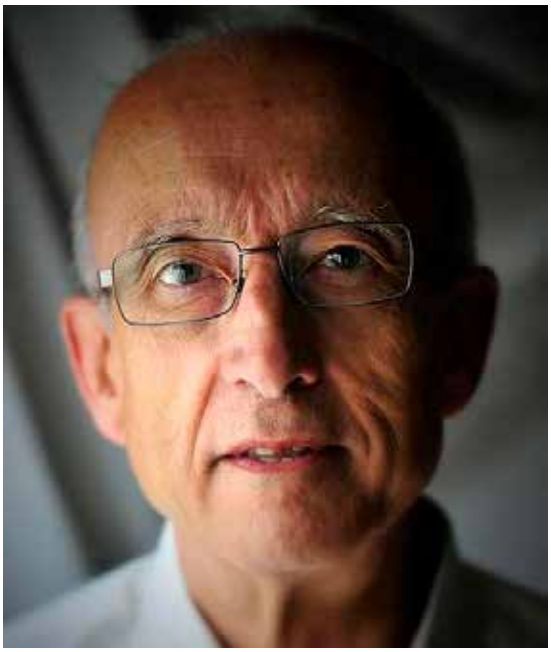
La gran ironía y tragedia de la historia es que lo que empezó como un movimiento antiimperialista y alternativo que no doblaba sus rodillas ante el Imperio acabó siendo su aliado más estrecho. Sin embargo, el aparente “triunfo” del cristianismo fue su derrota más colosal, ya que desde los conocimientos históricos actuales parece evidente que la Cristiandad Imperial Romana y su repercusión hasta nuestros días no es solo ajena, sino completamente opuesta a les intenciones originales de Jesús y a la configuración del cristianismo de los tres primeros siglos. Pero también hay que decir, desde la perspectiva de la historia, que en sus márgenes ha subsistido entre diferentes grupos, personas e iglesias, no solo la memoria del movimiento originario de Jesús, sino su forma de vivir y hacer el Reino.

EL MITO DE LOS ORÍGENES DE LA IGLESIA

Rafael Aguirre

1. De una visión mítica a otra crítica

Miramos al pasado desde perspectivas e intereses del presente. No hacemos un ejercicio arcaizante ni nos abandonamos a la nostalgia. Volvemos nuestra vista al pasado para descubrir posibilidades inéditas que enriquezcan nuestro presente y abran perspectivas nuevas de futuro. Se suele decir que quienes controlan el presente escriben el pasado y lo ponen a su servicio. Pero también es verdad que la mejor forma de introducir aire fresco en el presente es ver el pasado con otros ojos, descubrir en él huellas y rostros habitualmente ignorados, escribirlo de manera diversa poniendo de manifiesto las virtualidades dormidas o no desarrolladas que contiene.



¿En qué sentido hablo del mito de los orígenes de la Iglesia? No equiparo el mito simplemente con una historia falsa. El mito es historia idealizada y llevada a cabo por un grupo social que busca referencias que le confieran identidad, para lo que ensalza a su fundador y a sus compañeros y presenta una visión idílica de sus inicios. La mitificación de los orígenes se produce en todas las culturas y en los más diversos grupos sociales. Podemos pensar, por ejemplo, en los nacionalismos, que suelen presentar una visión mítica de los orígenes del pueblo: una situación ideal rota, destruida por la influencia o la agresión de factores externos. También se puede hablar de otro tipo de grupos, como los jesuitas o los franciscanos, que idealizan las figuras de Ignacio y de Francisco, de sus primeros compañeros, porque encuentran en ellos un modelo de su propia identidad. Esa visión idílica del pasado, en el fondo, es una presentación utópica de lo que ellos desearían ser en el futuro.

Encontramos una visión idealizada de los orígenes del cristianismo desde los más antiguos escritos, desde los Hechos de los Apóstoles, donde se dice que los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma, y que lo poseían todo en común. Los Hechos de los Apóstoles ocultan las

disensiones y los conflictos, incluso las diferencias, que sin duda existieron como bien sabemos. Así, en la Carta a los Gálatas, escrita unos cuarenta años antes que los Hechos, Pablo nos cuenta el conflicto abierto que él y Pedro sostuvieron, en público, en Antioquía. La cosa llegó hasta el punto de que ambos apóstoles tomaron caminos diferentes y probablemente nunca más volvieron a encontrarse; por otra parte, a partir de aquel incidente, Pablo se distanció de la iglesia de Antioquía, de la que había sido un líder hasta entonces. Pero, como digo, los Hechos silencian este grave conflicto y presentan una visión armoniosa y unas decisiones siempre perfectamente consensuadas.

Esta visión idealizada, mitificada podemos decir, tiene una expresión especialmente clara y larga en la primera historia de la Iglesia que se escribió (siglo IV), y que ejerció una influencia decisiva en las épocas posteriores. Su autor, Eusebio de Cesarea, presentó también una visión idealizada de los comienzos de la Iglesia; dice que era como una virgen pura y que reinaba la armonía, la fidelidad perfecta, pero que, cuando murió el último de los apóstoles, se introdujo el fermento del error, las maquinaciones y las disensiones, y se rompió aquel fervor primitivo. (*Historia Eclesiástica* III, 32, 7-8).

Pues bien, esta visión idealizada –pero un tanto ingenua– de los orígenes del cristianismo ha estado enormemente extendida entre el pueblo cristiano. Sin embargo, hay que reconocer que, en realidad, las cosas no sucedieron así. Al principio existía una gran pluralidad de grupos que reivindicaban la memoria de Jesús y que se extendieron con rapidez; sus contornos ideológicos eran imprecisos, poco institucionalizados, y a veces estaban en conflicto entre sí y dibujaban una situación muy compleja. Poco a poco hubo una línea que fue preponderando y se fue imponiendo hasta convertirse en la ortodoxia.

Desde luego, no quiero decir que la ortodoxia sea el mero resultado de una correlación de fuerzas; no hay duda de que la línea que se impuso y acabó prevaleciendo tuvo una especial capacidad de adaptarse a la realidad y de integrar la diversidad originaria. Una institución que acepta el estudio crítico de sus orígenes –desmitificador por fuerza– asume un gran riesgo. Se acaban una visión y una adhesión ingenuas. Se descubre la contingencia, la complejidad y la conflictividad que está en el origen de toda la institución. No trato de negar que, en una institución, en nuestro caso la Iglesia, pueda darse una normatividad; lo que afirmo es la historicidad de la institución tanto en sus elementos conceptuales como en sus elementos organizativos. Por consiguiente, habrá que afrontar a esa institución con flexibilidad, y habrá que tener una disposición para adaptarla a las nuevas situaciones y a las nuevas culturas que vayan surgiendo en el curso de la Historia.

El estudio crítico de los orígenes plantea el problema de las fuentes, que es siem-

pre decisivo cuando de hacer historia se trata. ¿Cuáles son las fuentes para formular una historia crítica de los orígenes de la Iglesia? Las primeras fuentes sobre Jesús fueron de carácter oral: tradiciones locales, algunas populares y otras más formalizadas, colecciones de perícopas afines, todo un bagaje sometido al proceso de fidelidad, selección y reelaboración de la memoria social de los grupos. Contamos con una serie de escritos que están en el Nuevo Testamento; hay también otros de autores cristianos o de autores eclesiásticos (se suele hablar de los Padres Apostólicos y de los Apologetas); hay informaciones en fuentes judías; también existen algunas fuentes –pocas, pero de interés– en algunos autores paganos; y después nos encontramos con una amplísima literatura apócrifa (apócrifo no es sinónimo de falso), que en la actualidad suscita mucho interés. Esta literatura precisamente por no haber alcanzado el rango de oficial ha conocido un proceso de transmisión muy azaroso, pero en nuestros días se multiplican las ediciones que la hacen accesible. Estos últimos son libros cristianos que no entraron en el canon del Nuevo Testamento, que no se convirtieron en documentos oficiales de la Iglesia.

Se trata de una literatura amplia, variopinta, que hay que analizar en cada caso. Como no me puedo extender sobre esta cuestión, haré simplemente dos afirmaciones. En primer lugar, considero que, si bien esta literatura apócrifa aporta muy poco (casi nada) para el conocimiento histórico de la persona de Jesús, resulta de mucho interés para conocer la ideología, tendencias y circunstancias sociales de diversas comunidades cristianas primitivas.

Crucifixió, de Max Ernst.

Es muy prometedor el estudio del cristianismo popular de los orígenes, que en gran medida no entró en los documentos oficiales, y que puede encontrarse en este tipo de literatura apócrifa (sobre todo en los Evangelios apócrifos y en los Hechos de los Apóstoles apócrifos)

En segundo lugar, entre toda esta literatura apócrifa destacan los textos descubiertos en 1948 en el desierto de Egipto (en Nag Hammadi), de los cuales hay una

magnífica y muy reciente edición castellana. Permaneció enterrada durante muchísimos siglos toda una biblioteca de carácter copto gnóstico del siglo IV que puede recoger tradiciones muy anteriores (del siglo II y quizá, en algunos casos, anteriores).

2. El proceso formativo del cristianismo (la llamada "Gran Iglesia")

a. Los seguidores de Jesús en Palestina

Voy a presentar a continuación un proceso muy complejo de forma necesariamente simplificada –espero que no injusta–. Jesús promovió un movimiento de renovación intrajudío en un momento en el que la difícil integración de Israel en el Imperio romano estaba provocando una grave crisis con expresiones muy diversas (económicas, culturales, políticas, urbanísticas). Es sabido que los movimientos sociales potentes surgen en momentos de serias crisis sociales. Jesús fue un líder carismático dotado de una muy profunda experiencia religiosa que reinterpretó de forma creativa elementos centrales de la religión judía, y encontró un notable eco popular. Sus seguidores formaban un grupo peculiar dentro de Israel, como había otros muchos grupos: la secta de los nazarenos, la secta de los esenios, la secta de los fariseos, la secta de los saduceos, etc.

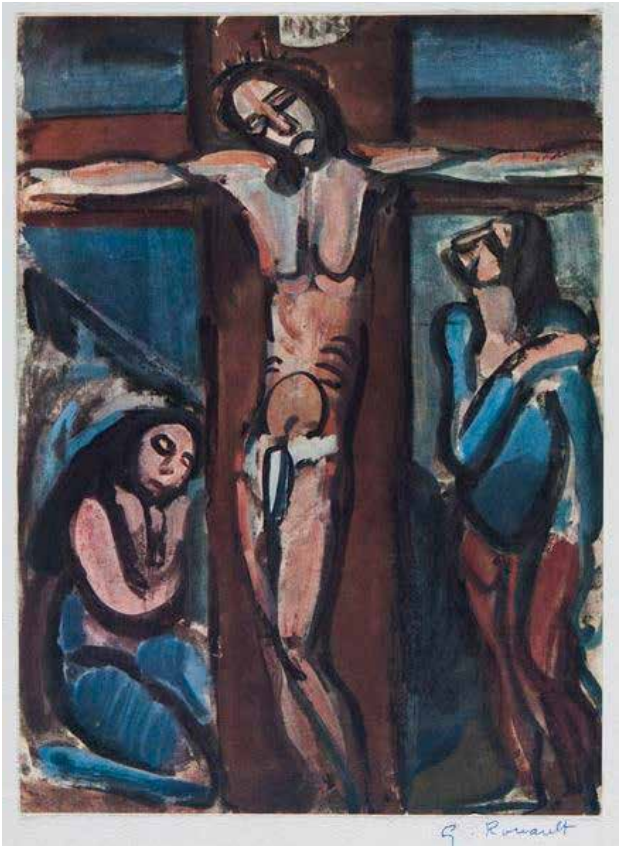
Jesús se dirigió al pueblo de Israel instándole a que aceptara el Reino de Dios y viviera en consecuencia, pero ni se dirigió a los paganos ni pretendió fundar una institución religiosa aparte de Israel. Tras la muerte de Jesús, su movimiento no se disolvió, sino que continuó, y encontramos en Palestina lo que se suele llamar "el judeocristianismo" (acepto esta terminología anacrónica para facilitar la exposición); propiamente, la secta de los nazarenos mesiánicos, que, aunque eran plenamente judíos –practicaban la circuncisión y aceptaban toda la ley (incluidas las normas de pureza ritual)–, creían que Jesús era el Mesías de Israel. Y estos judeocristianos se dirigían al pueblo de Israel para que aceptara a Jesús como el Mesías. Nos encontramos en la primera generación cristiana: años 30-70.

Dentro de este judeocristianismo conviven varias tendencias. En primer lugar, había un judeocristianismo radical –podríamos llamarle "la extrema derecha"– que nunca aceptó a los procedentes del paganismo y que, aunque consideraba a Jesús profeta, tampoco aceptó los desarrollos de la cristología posterior, que tendió a encumbrar cada vez más la figura de Jesús. Eran los ebionitas (hay un documento que se llama "Evangelio de los Ebionitas"), que no se incorporaron nunca a la gran Iglesia, pero que pervivieron durante mucho tiempo, hasta el punto de que Mahoma estuvo en relación con ellos, de manera que la figura de Jesús profeta que aparece en el Corán se debe a la influencia de estos grupos judeocristianos.

Hay un segundo grupo judeocristiano, también muy estricto, que lo encontramos en Jerusalén en torno a Santiago, el hermano del Señor. En los años 43-44, Agripa mata a Santiago el Zebedeo, y Pedro tiene que huir de Jerusalén; el grupo de los doce se disuelve como tal, y queda Santiago, el hermano del Señor, como líder de la comunidad de Jerusalén. Aparece en ese momento dentro de la Iglesia madre un cristianismo de carácter dinástico, de forma que Santiago es sucedido por otros familiares de Jesús; este grupo radicalizó su carácter judío, probablemente para que no se les identificase con el cristianismo paulino, que se estaba difundiendo por la diáspora y era muy mal visto en Jerusalén. Sin embargo, aceptaba –aunque ciertamente con muchas condiciones– la incorporación de personas procedentes del paganismo. Este grupo de judeocristianos acabó incorporándose a la gran Iglesia.

Hubo un tercer grupo de judeocristianos palestinos más abiertos, que reivindicaban la figura de Pedro y ante los paganos adoptaban una postura aún más abierta. Cuando Pedro tiene que huir de Jerusalén esta línea judeocristiana solo tiene representación fuera de Israel (probablemente en Antioquía)

A continuación, tuvo lugar un acontecimiento clave que marcó toda la historia posterior. En el año 66, el pueblo judío se subleva contra los romanos, y las tropas de Tito invaden Palestina; llegan hasta Jerusalén, arrasan la ciudad y destruyen el templo. Los hechos introducen una crisis enorme, porque se destruye el templo, el sistema cultual, el sacerdocio, los sacrificios, etc. Es decir, se destruye lo que había sido la columna vertebral del pueblo judío hasta ese momento. Entonces, el pueblo judío tiene que reformular su identidad, para lo que se le ofrecen dos alternativas. Por un lado, tenemos la línea farisea en torno a la ley, que se plasmará en el siglo II en la Misná (una recopilación de leyes que más tarde generará el Talmud); ése es fundamentalmente el judaísmo que ha llegado hasta nuestros días. Por otro lado, aparece la alternativa judeocristiana: aceptar a Jesús como Mesías y asumir que con él ha llegado el Reino de Dios. La polémica es intrajudía, pero muy dura (se trata de ver quién prevalece



Crucifixió, de Georges Rouault.

dentro de ese pueblo), y quedó reflejada en muchos textos del Nuevo Testamento.

El desenlace lo conocemos. En el seno del judaísmo preponderó la línea farisea, que copó las sinagogas, de las cuales fueron excluidos poco a poco, en un proceso paulatino, traumático y muy duro, los judeocristianos, quienes se fueron configurando como una realidad sociológica y teológicamente diferenciada. Por así decirlo, era el surgimiento de una nueva religión: el cristianismo.

b. La extensión del cristianismo por la diáspora

De todos modos, no precipitemos los acontecimientos. En una cuestión tan compleja hay que contar con otro factor decisivo: el pagano-cristianismo. Fuera de Palestina se produjo un fenómeno trascendental: hubo grupos de seguidores de Jesús que aceptaron en su seno a paganos, sin someterles a la circuncisión ni obligarles a cumplir la ley ni las normas de pureza ritual. Alrededor de las sinagogas judías de la Diáspora era frecuente la existencia de grupos de paganos que se sentían atraídos por el monoteísmo y por la moral judía. Algunos de ellos llegaban incluso a hacerse judíos: eran los "prosélitos". Otros, en cambio, no llegaban a tanto; simpatizaban, incluso participan en el culto de la sinagoga; eran los "temerosos de Dios".

Pues bien, parece que entre estos temerosos de Dios se reclutaron los primeros paganos que se hicieron cristianos; el hecho se explica porque, en el fondo, para ellos el cristianismo era un judaísmo más accesible, debido a que no les imponía el engorroso rito de la circuncisión ni las normas de pureza ritual que regían los matrimonios o las costumbres alimentarias, que suponían una grave dificultad para su relación con el entorno pagano.

c. El universalismo del judío Pablo de Tarso

Y aquí nos encontramos con un personaje clave, muy discutido en su tiempo y a lo largo de todos los tiempos. Se trata de Pablo de Tarso, un gran estratega, un gran ideólogo y un gran teólogo. No es el fundador del cristianismo, pero sin él no existiría el cristianismo que ha llegado hasta nosotros. Hay una línea central que dirige la estrategia y el pensamiento de Pablo: el universalismo. Esa afirmación suscita en la actualidad muchas objeciones porque se piensa que puede diluir el judaísmo de Pablo que tanto hoy se reivindica y, además, porque tiene el peligro de banalizar unas diferencias que Pablo también quería mantener. Pero pienso que estas dificultades no van contra el universalismo, sino que lo diferencian y enriquecen.

Él quiere un cristianismo que no quede bloqueado por las barreras étnicas. No quiere de ninguna forma que el gentil se circuncide, pero tampoco que el judío deje de ser judío. Las diferencias no quedan anuladas, pero sí relativizadas. Jesús

es el Mesías de todos. Es un universalismo que no diluye las diferencias, pero descubre algo más profundo que a todos aúna: la fe de Jesús. Así hay que entender la fogosa proclamación de Gálatas 3,28: no es que deje de haber judíos y griegos, esclavos y libres, varones y mujeres, pero estas diferencias quedan subsumidas por la unidad más profunda del ser bautizados en Cristo y, por tanto, ser revestidos de Cristo, lo que hace que "todos vosotros seáis uno en Cristo Jesús".

Para evitar malentendidos hay que introducir otra característica del proyecto paulino. Debe quedar bien claro que Pablo se tuvo por judío fiel toda su vida. Por su celo judío persiguió a los seguidores de Jesús, porque le parecía que no respetaban suficientemente la Ley y porque su exaltación de la persona de Jesús era incompatible con el monoteísmo judío.

Crucifixió, de Max Beckman.

Pero una experiencia religiosa excepcional le hizo comprender que, en realidad, Jesús, su vida, cruz y resurrección eran la realización de las esperanzas judías. Pablo jamás abandonó el judaísmo, pero llegó un momento en que comprendió que el judaísmo se cumplía en la fe de Jesús. Consideró que su experiencia de Jesús era de la misma naturaleza que la que habían tenido los Doce, que convivieron con él y recibieron las apariciones del Resucitado (1Cor 15, 3-8). De modo que Pablo se consideró tan apóstol como los Doce y no aceptó someterse a ellos. Como buen judío quería ganar para Jesús a los miembros de su pueblo y consideraba que la conversión de los paganos suscitaría los celos de los judíos y contribuiría a llevarles a ellos también a la fe en Jesús. Es decir, el universalismo paulino procede de una reelaboración de la fe judía, de la que jamás abdicó.

Sin duda, la filosofía griega está también en el origen del universalismo paulino (pienso en el estoicismo). Pero es propio e innegable su raíz judía. Pablo entra de pleno en la historia de la filosofía. Plantea la relación entre universalismo y mesianismo. Un mesianismo no monopolizado por un grupo elegido y un universalismo que espera incansable la irrupción mesiánica que salde las deudas de las injusticias históricas. Es esta una cuestión muy sugerente para el diálogo de la razón de Atenas con la sabiduría de Jerusalén, pero que no es ahora el momento de desarrollar.

El universalismo tiene otra faceta: las comunidades paulinas poseen una gran capacidad de integración. Son comunidades donde se juntan gentes de muy diferente procedencia, comunidades socialmente heterogéneas y culturalmente mestizas ("Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre y mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús": Gal 3, 28).

Esta visión constituye una gran novedad histórica que está, a mi juicio, en la raíz del "éxito" histórico que obtuvo este cristianismo de origen paulino. Naturalmente, Pablo –como todos los innovadores– tuvo que afrontar grandes dificultades y enormes controversias. De todos modos, hay dos principios a los cuales Pablo nunca renunció. El primero fue el principio de la libertad. En todas sus cartas, Pablo no se cansa de repetir que el ser humano es un ser libre de la ley, de las normas de pureza ritual y de toda vinculación étnica. El segundo principio es la unidad, que tiene una doble expresión. El primero, la unidad de sus comunidades, que no es cualquier tipo de unidad. En efecto, no se trata de la unidad de comunidades monocolores, sino de comunidades enormemente plurales en las que se reúnen gentes que pertenecen a grupos que en la sociedad estaban a veces incluso seriamente enfrentados. Ésa es la unidad que aparece decisiva para Pablo, y que él considera una verdadera innovación histórica. En segundo lugar, la unidad de sus comunidades, predominantemente paganocristianas, con los judeocristianos de Jerusalén pese a los grandes conflictos que con ellos mantuvo. El afán por esta unidad se expresó en la colecta que realizó en sus iglesias en favor de los pobres de Jerusalén, y que se empeñó en llevar personalmente a pesar de que ello suponía retrasar su gran ideal, que era viajar hasta España, el extremo del mundo conocido, y a pesar también de que tenía grandes dudas de que los hermanos de Jerusalén estuviesen dispuestos a recibirle amigablemente (Rom 15,31).

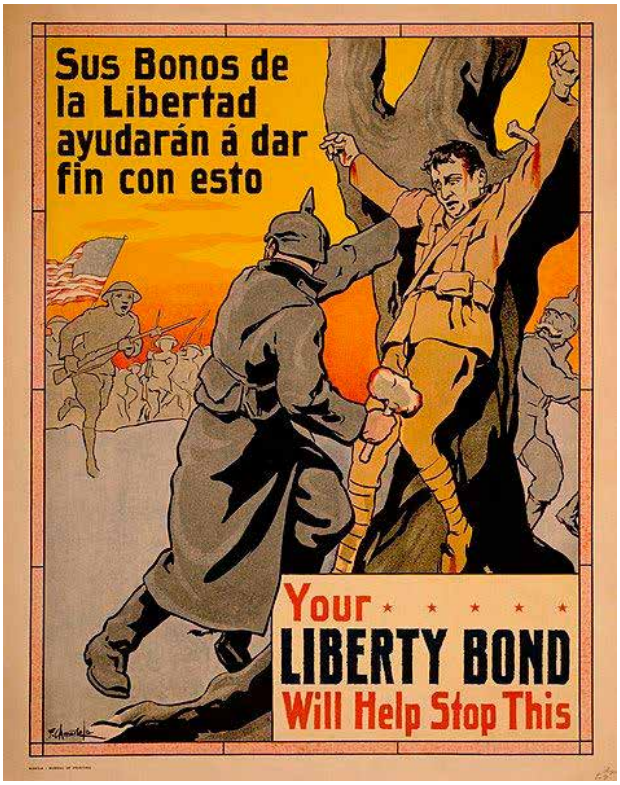
Pablo está entre dos mundos. Él es judío, y lo proclama con orgullo: él es hebreo e hijo de hebreos. Sin embargo, al mismo tiempo también pertenece al mundo helenista, puesto que es de Tarso, domina el griego y conoce bien los procedimientos de la retórica helenista. Por ello, tiene que afrontar un doble peligro. En primer lugar, se enfrenta al peligro de los judeocristianos radicales que acusan a Pablo de no haber conocido a Jesús y de despegarse de sus enseñanzas; proclaman, por ejemplo, que para ser cristiano hay que hacerse judío, con ley y circuncisión incluidas. En segundo lugar, están sectores espirituales entusiastas (quizá podríamos denominarles "pre-gnósticos"), que disolvían la fe cristiana en una serie de especulaciones filosóficas helenistas, en una actitud propia de élites intelectuales que produjeron mucha literatura y que consideraban que la salvación consistía en la conciencia del yo profundo, de una chispa divina que todos tenemos en nuestro interior, pero que está encarcelada por la materia. Estos dos peligros con los que

tuvo que enfrentarse Pablo (el rigorismo legalista de los judaizantes y el subjetivismo individualista de los pre-gnósticos) reaparecerán constantemente, con formas diferentes, a lo largo de la historia.

d. La tradición pospaulina

Pablo contó con una red muy amplia de colaboradores y se puede hablar de la existencia de una escuela paulina, de modo que esta tradición, continuó y evolucionó después de la muerte del apóstol. Hay una serie de cartas que aparecen como de Pablo, pero que en realidad fueron escritas por discípulos suyos ("Carta a los Colosenses" y "Carta a los Efesios", en torno al año 80; y "Primera y Segunda Carta a Timoteo" y "Carta a Tito", de principios del siglo II). A lo largo de ellas descubrimos un proceso de institucionalización, algo inevitable porque, si no, un movimiento en sus inicios carismático habría dejado de existir. En este proceso de institucionalización podemos descubrir tres factores clave.

El primero es la delimitación de un cuerpo doctrinal preciso, de forma que la fe se va presentando cada vez más como el asentimiento intelectual a un conjunto de verdades. El segundo elemento está constituido por el fortalecimiento de la organización del grupo; surgen ministerios y estructuras de gobierno cada vez más claras. Finalmente, el tercer elemento es la acomodación al mundo. En primer término, la acomodación al imperio; así, por ejemplo, se pide respetar a las autoridades imperiales y orar por ellas. En segundo término, hay también una aceptación de las estructuras patriarcales de aquella sociedad. En este sentido, la mujer, que al principio había tenido un notable protagonismo en el movimiento de Jesús y en las comunidades paulinas, lo va perdiendo; en este momento, la mujer queda ya muy relegada, sobre todo en las Cartas Pastorales porque la comunidad cristiana ha interiorizado la estructura patriarcal de la sociedad en el que se encuentra.



El pensamiento de Pablo, formulado en función de las necesidades de sus comunidades y no de manera sistemática, era muy creativo y susceptible de interpretaciones diversas. Entre sus mismos discípulos se dieron interpretaciones diversas del pensamiento paulino, que rivalizaban fuertemente entre ellas. Encontramos tradiciones y escritos que interpretaban a

Pablo de una forma muy diferente a como lo hacía la tradición oficial ortodoxa, la que entró en el canon del Nuevo Testamento. Pero estas tradiciones a las que me refiero también reivindicaban la autoridad de Pablo y desarrollaban aspectos muy presentes en su mensaje, como la libertad, el carisma, la presencia del espíritu o el protagonismo de la mujer. Dichas tradiciones paulinas, que quedaron como apócrifas, fueron muy importantes en Asia Menor durante el siglo II y rivalizaron con las ortodoxas, han dejado escritos, como los Hechos de Pablo y Tecla, y algunos evangelios, entre los cuales es destacable el de María Magdalena, que se caracterizan por reivindicar el papel y el protagonismo de la mujer.

Un exponente especialmente importante de esta interpretación paulina radical y disidente es Marción, cristiano procedente del Ponto, que fundó una escuela en Roma a mediados del siglo II. Estableció un canon de las Escrituras, desechando todo el Antiguo Testamento, y aceptando solamente las Cartas de Pablo (excluidas las Pastorales y la Carta a los Hebreos) y el Evangelio de Lucas (expurgado de los dos primeros capítulos por su aire demasiado veterotestamentario).

e. La tradición narrativa: los Evangelios

Hemos hablado con anterioridad de lo sucedido en la diáspora, porque de allí provienen los escritos más antiguos, las Cartas de Pablo. En el entorno de la tierra de Israel surgieron los Evangelios, que recogieron las tradiciones de Jesús que en aquellas tierras se habían conservado. No son los textos más antiguos, pero sí conservan las tradiciones más antiguas y decisivas, las de Jesús de Nazaret, su doctrina y sus obras, su muerte en cruz y los acontecimientos pascuales.

Los evangelios canónicos son algo posteriores al año 70 y se basan en tradiciones conservadas entre grupos de seguidores de Jesús durante cuarenta años. Estos grupos eran diferentes, pero la relación con Jesús les vinculaba y proporcionaba una base para el cultivo de la memoria de los acontecimientos de su vida.

Con toda probabilidad el primer evangelio es el de Marcos, una obra pionera y que consiste en un relato aparentemente sencillo, pero muy rico y elaborado, y doctrinalmente sorprendente. Elabora lo que en la antigüedad podía considerarse una “biografía” de Jesús, recogiendo para ello tradiciones conservadas y transmitidas en las comunidades cristianas, y las organiza de modo que todo se centra en la persona de Jesús, que desarrolla los valores del Reino de Dios, y cuya vida desemboca histórica y teológicamente en la cruz, que es la clave para entender su mesianismo y su filiación divina. El Evangelio de Marcos está profundamente relacionado con la teología de Pablo. En la actualidad hay estudiosos que defienden que el autor del Evangelio conocía las cartas auténticas del Apóstol. Por eso en este Evangelio hay una visión negativa tanto de la familia de Jesús (Mc 3,20-21.

31-35) como del grupo de los Doce (no hay un solo texto, aparte de los iniciales de la vocación, en que ni el grupo ni ninguno de sus miembros aparezca con una luz positiva). Sabemos que Pablo tuvo conflictos con las líneas cristianas representadas por los Doce y por la familia de Jesús, concretamente, por Santiago, el hermano del Señor (Gal 2, 12).

Es decir, el Evangelio de Marcos transmite las tradiciones de Jesús, cosa que no hace Pablo, pero está influido por la teología paulina en la interpretación de la persona de Jesús y en la centralidad de la cruz. Este Evangelio es prácticamente contemporáneo de las Cartas deuteropaulinas (Colosenses y Efesios), y pretende reivindicar la radicalidad de Jesús y el carácter alternativo de los valores del Reino de Dios contra la acomodación que ya se observa en la tradición paulina.

Los Evangelios posteriores de Mateo y de Lucas desarrollan la obra de Marcos, que conocen, introduciendo muchas más tradiciones de Jesús y modificando su perspectiva. El Evangelio de Mateo es una obra judeocristiana y presenta a los apóstoles y a la familia de Jesús de una forma mucho más positiva. Lucas no solo amplia la vida de Jesús, sino que añade a su Evangelio una segunda parte, los Hechos de los Apóstoles, en que narra los primeros pasos de los apóstoles tras la Pascua y el comienzo de la extensión del cristianismo. La obra de Lucas ha tenido una importancia decisiva en la configuración de la Iglesia posterior por su presentación integradora de las diversas líneas cristianas. Por supuesto, en la obra lucana la visión de la familia de Jesús y de los Doce es muy positiva, diferenciándose netamente del Evangelio de Marcos.

Gólgota, de Janos Vaszary.

Hay que mencionar el Cuarto Evangelio, que debe ser considerado en relación con las tres cartas atribuidas a Juan que se conservan en el Nuevo Testamento. Este conjunto forma el llamado “cuerpo joánico” de una teología propia, que da una interpretación profunda, simbólica y espiritual de la vida de Jesús. Este Evangelio ha conocido un proceso de redacción progresiva, pero su origen está en las inmediaciones de la tierra de Israel y, con toda probabilidad, tuvo conocimiento e, incluso, contacto con alguno de los evangelios precedentes (los Evangelios Sinópticos). La tradición joánica, con su acentuada personalidad, tuvo una gran importancia en la evolución del cristia-

nismo de los orígenes y en la configuración de la Iglesia.

f. Hacia la "Gran Iglesia"

Puede considerarse que el proceso formativo del cristianismo termina a finales del siglo II, cuando se establece el canon del Nuevo Testamento. Que el grupo cristiano constituya un cuerpo de escritos y los considere sagrados y normativos significa que tiene ya una identidad propia y, al menos en buena medida, separada del judaísmo. Puede decirse que se vislumbra ya con suficiente claridad la aparición de lo que se suele llamar "la Gran Iglesia".

El canon del Nuevo Testamento (un conjunto heterogéneo de veintisiete escritos) supuso una selección, porque había otros muchos escritos cristianos. Este canon tiene una característica muy peculiar: su carácter amplio y plural. A diferencia de los cánones que hacían las sectas, que siempre eran muy reducidos, puesto que seleccionaban un escrito con el que se podían identificar plenamente. En cambio, con el canon del Nuevo Testamento no sucede así; en él coexisten escritos aparentemente tan antagónicos como la Carta a los Gálatas –que afirma con enorme entusiasmo que Cristo ha venido para liberarnos de la ley– y la Carta de Santiago–que contiene una defensa encendida de la ley judía en todos sus términos–. Coexisten escritos que propugnan actitudes muy diferentes ante el imperio romano; así, las cartas pastorales piden obediencia y sumisión a las autoridades imperiales, mientras que, en cambio, el Apocalipsis –que también está en el canon– defiende la resistencia y la denuncia del imperio y de sus autoridades. Por tanto, en el canon del Nuevo Testamento –y no digamos nada si incluimos a la literatura apócrifa– descubrimos una enorme pluralidad y una enorme conflictividad. Pero se pudo hacer un canon, porque se descubría una unidad entre todos estos escritos a pesar de su diversidad; se percibía una comunión entre tantas iglesias tan diferentes. Puede decirse sin exageración que el cristianismo primitivo fue mucho más plural y conflictivo que el cristianismo de nuestros tiempos.

3. La Iglesia del presente dialoga con sus orígenes

Este rápido periplo por los orígenes del cristianismo da pie para realizar a continuación algunas reflexiones finales sobre el pasado que he reflejado y el presente que vivimos. Desde el inicio de este trabajo ha quedado claro que en el estudio del pasado no buscamos recetas para el presente, pero sí nos mueve el deseo de recuperar posibilidades perdidas o dormidas, y abrir perspectivas nuevas.

Queda claro que la Iglesia supera el horizonte histórico que tuvo Jesús y no responde a mandatos explícitos suyos. Es el resultado de un proceso histórico, del que Jesús fue ciertamente el detonante y el punto de referencia permanente.

Crucifixió, d'Albert Birkle.

El surgimiento de la Iglesia es un fenómeno histórico que los investigadores pueden explicar, aunque, como sucede siempre, discrepen en sus teorías al hacerlo. El creyente debe aceptar este tipo de estudios realizados con seriedad y que pueden suponer una purificación y maduración de su fe. Es un estudio netamente interdisciplinar y el creyente, con toda legitimidad, puede dar una interpretación teológica desde su fe. Pero hay que saber cómo plantear la legitimación teológica del surgimiento de la Iglesia, que tiene que articularse con el estudio crítico del proceso. No se puede legitimar precipitadamente con argumentos teológicos procesos históricos.

Encontramos un buen planteamiento en la Lumen Gentium del Vaticano II. Hay que situar a la Iglesia en el plan salvífico de Dios, evitando una apologética cristológica insostenible históricamente. Este plan salvífico procede del amor del Padre, tiene su expresión culminante en Jesús con su anuncio del Reino de Dios que ya está irrumpiendo en la historia y cuya culminación esperaba para un futuro próximo.

En torno a Jesús ya comenzaron a formarse grupos de seguidores, que se vinculaban a su persona de forma especial, de modo que se puede hablar, en cierto sentido, de "fe prepascual", que querían visibilizar los valores del Reino de Dios, del que esperaban su manifestación plena futura. Pero Jesús no agota la mediación de Dios en la historia, que continúa con la acción del Espíritu, siempre en referencia al punto focal que es Jesús, pero yendo más allá de lo que fue su horizonte histórico.

Esto lleva a una consideración flexible de los elementos institucionales de la Iglesia (organización, ministerios, doctrinas), porque fundamentalmente han ido surgiendo en función de las necesidades que se presentaban a las comunidades y no responden a decretos fundacionales de Jesús. Lo cual no quiere decir que no sean teológicamente legítimos y respetables. Pero la fidelidad a Jesús exige la apertura al Espíritu, que sigue actuando

y, por tanto, la Iglesia tendrá que estar abierta a repensar y modificar los elementos institucionales. La referencia es siempre la fidelidad a Jesús y a su mensaje del Reino de Dios, a cómo hacerlo relevante y significativo en cada momento de la historia y en las diversas culturas. Como dijo muy acertadamente G. Lohfink, el problema no es si Jesús fundó la Iglesia, sino si la Iglesia –en los valores que vive, en la imagen que proyecta, en sus relaciones comunitarias– está fundada en Jesús.

La Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio del Reino de Dios. La primera tarea de la Iglesia es promover la experiencia de Dios, que está en la raíz de la vida y del mensaje de Jesús: la confianza en Dios Padre y la entrega a su causa –la fraternidad entre los humanos, la liberación de los pobres–, lo que constituye un principio de radical transformación personal y social. Las formulaciones doctrinales y su tutela son tareas necesarias, pero secundarias de la Iglesia. Además de ser una tarea culturalmente muy condicionada y, por tanto, especialmente revisable.

Jesús se dirigió a todo el pueblo de Israel, no descartó a nadie, no pretendió reclutar una élite de puros o iluminados. Si por alguien mostró preferencia fue por quienes aquella sociedad marginaba. Las comunidades cristianas de los orígenes eran muy plurales, pero coinciden en no ser guetos cerrados, sino en ser acogedoras y abiertas, se relacionaban entre sí, y consideraban –y esto es clave en su matriz judía– que estaban construyendo el pueblo fiel de Dios.

Una característica esencial de estas comunidades de los orígenes fue su carácter marginal. La marginalidad es una categoría sociológica y puede tener una connotación negativa, delictiva, destructora personal y socialmente; pero también puede ser positiva, entendida como un lugar social que no acepta los valores hegemónicos y establecidos, pero que ni huye ni abandona la sociedad, sino que vive en la frontera, tiene unas referencias propias y diferentes, y desde ese lugar social descubre aspectos de la realidad que, de otra manera, pasan desapercibidos. La marginalidad consciente o voluntariamente asumida, puede convertirse en un lugar social en el que se generan alternativas sociales creativas, contraculturales, de superior calidad humana y moral. Estudiosos actuales hablan del Reino de Dios como de “un tercer espacio”, imaginado y alternativo a las configuraciones espaciales vigentes, porque cuestiona las convenciones establecidas y abre posibilidades antes impensables.

J. P. Meier puso como título a su amplísima obra sobre el Jesús histórico “un judío marginal”. Probablemente este autor no extrae todo lo que cabía esperar de un título tan prometedor. Y es que la marginalidad de las primeras comunidades cristianas tiene un claro origen jesuánico. Juan Bautista no adoptó una actitud marginal, sino que rompió con su sociedad y se quedó en el desierto. La secta de

Qumrán llevó su disconformidad con el régimen del Templo a romper con él, a establecerse en el desierto y a considerar que solo ellos eran el verdadero Israel. Por el contrario, Jesús no rompe con su sociedad. Buscaba a la gente, recorría los pueblos de Galilea, quería llevar su mensaje a Jerusalén, pretendía la transformación de Israel. No se le ve visitando las ciudades donde vivía la élite normalmente prorromana. Se dirige preferentemente al campesinado galileo empobrecido con la política herodiana, a los tenidos por impuros, a los marginados por las estrictas leyes de pureza del judaísmo de su tiempo. Es decir, Jesús se dirige a Israel, de ninguna manera rompe con él, pero se mueve por los márgenes y ahí comienzan a reunirse sus primeros seguidores.

El carácter marginal de las comunidades joánicas se expresa con toda claridad: "estáis en el mundo, pero no sois de este mundo". A las comunidades paulinas la cruz las convierte en radicalmente alternativas al mundo, pero no quieren en absoluto romper con su sociedad, porque esto les bloquearía en su radical vocación misionera. No podemos extendernos más en este punto de enorme importancia para la actualidad, pero el estudio crítico de los orígenes pone de manifiesto que la marginalidad pertenece al ADN del cristianismo. (Puede verse el libro que nuestro equipo de investigación sobre los orígenes del cristianismo hemos publicado sobre este punto: Rafael Aguirre, *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes,* EVD, Estella 2021).

La Iglesia pasa por una crisis profundísima en Europa. No me refiero a problemas que están todos los días en los medios de comunicación y que, ciertamente, son muy graves. Me refiero a una crisis estructural y que se refleja en la desafección masiva de fieles, en el vaciamiento de los templos porque las generaciones jóvenes no siguen las tradiciones cristianas de sus mayores, en la pérdida de influencia y de prestigio, en la situación insostenible de la estructura clerical y del papel de la mujer.

Crucifixió, d'Albert Birkle.

En esta situación la referencia a los orígenes, críticamente considerados, puede ser muy iluminadora. Ante todo, para evitar pretensiones restauracionistas y actitudes nostálgicas. La pérdida de poder social puede ser una gran oportunidad para recuperar la originalidad y la fuerza de los valores evangélicos. La Iglesia en Europa, desde luego también en España, es una realidad cada vez más minoritaria y también marginal. Aspirar al poder social perdido es un sueño perverso, pero imposible, y el peligro por el que más fácilmente se puede deslizar es convertirse en un gueto cerrado, que se considera el baluarte incomprendido de la verdad. La minoría y la marginalidad no deben vivirse como un resto derrotado, sino como una minoría creativa, socialmente crítica y propositiva. Puede ser la gran oportunidad para crecer hacia adentro, en el cultivo de la experiencia de Jesús y, a la vez, para que los valores evangélicos se reflejen con mucha mayor claridad en las comunidades e instituciones de la Iglesia.

Esto no implica un repliegue de la Iglesia, sino, al contrario, una liberación de su obsesión por la reproducción institucional para salir a dar testimonio de los valores evangélicos colaborando, de forma positiva y crítica, fraterna y no magistral, con su sociedad.

Hay un tipo de cristianismo que tiene los días contados. Nuestra situación se está pareciendo a la del cristianismo de los orígenes. Imaginemos a Pablo cuando llegaba a Éfeso, a Corinto, a Atenas, a todas aquellas grandes ciudades donde estaban las más famosas escuelas de filósofos y afluían los más diversos cultos, muchos procedentes de Oriente. Eran ciudades cosmopolitas, un hervidero de vidas, ideas y negocios. Pablo se preguntaría por dónde empezar a anunciar al Dios manifestado en Jesús, Mesías judío crucificado, es decir históricamente un fracasado. ¿Qué hizo Pablo? Él, por supuesto, no participaba en los cultos públicos, él era muy crítico con muchos de los valores socialmente hegemónicos y establecidos. Sin embargo, Pablo no se enfrentó directamente contra el culto imperial –habría sido suicida– ni pretendió erigirse en interlocutor directo del imperio –habría supuesto una ingenuidad–. Por el contrario, lo que Pablo intentó fue introducir los valores evangélicos en el tejido social. Él iba estableciendo comunidades domésticas, socialmente bien asentadas, abiertas a todo tipo de gente, con estructuras ágiles y flexibles que podían extenderse, que establecían relaciones con comunidades de otras ciudades.

Aquellos primeros seguidores de Jesús no crearon guetos aislados en su sociedad, en absoluto, pero influyeron y transformaron la sociedad imperial no en virtud del poder de imposición, sino porque crearon desde abajo una red de comunidades participativas, ágiles, con capacidad de adaptación y de extensión en las que la fe se expresaba como generadora de fraternidad, superadora de tribalismos y discriminaciones, solidaria con los más necesitados, en las que

encontraban identidad y reconocimiento gentes marginadas o desorientadas en el mare mágnum del imperio. En contra de lo que a veces se dice (que el cristianismo se extendió porque un determinado emperador lo convirtió en la religión oficial y lo impuso desde arriba, desde el poder político), los emperadores Constantino y Teodosio acabaron reconociendo al cristianismo como la religión oficial porque ya desde hacía tiempo era una ideología emergente que respondía a necesidades muy sentidas, que se había ido extendiendo y convirtiendo en hegemónica en el seno del tejido social del imperio.

La extensión del cristianismo de los orígenes no fue un proceso dirigido por un poder central. Fue un movimiento entusiasta, de naturaleza expansiva, en medio de enormes dificultades, y por tanto muy plural. Las formas de vincularse a Jesús y de organizar las comunidades eran distintas. Hemos visto que había comunidades pagano-cristianas, judeocristianas, mixtas, con diferencias internas en cada tradición. La adaptación a los diversos lugares también llevaba a que la personalidad de las comunidades se diferenciase. Sin embargo, también se descubre una voluntad de comunión entre iglesias muy diversas. La unidad no se entendía como uniformidad. Esto lo hemos visto en la naturaleza del Canon del Nuevo Testamento.

Crucifixió, d'Albert Birkle.

Aquí nos encontramos con una referencia para el presente. En un mundo globalizado y policéntrico, la catolicidad de la Iglesia, entendida como comunión universal y con importantes referencias comunes, es un valor sumamente positivo, a condición de que se acepte su pluralidad interna, que será creciente desde muchos puntos de vista (doctrinal, ritual, institucional) y que exige superar unas estructuras rígidamente piramidales y que apenas dejan espacio para la participación de los miembros. Una Iglesia "en salida", que se encarna en las diversas culturas, necesariamente será muy plural. Obviamente de aquí se deducen también consecuencias para el ecumenismo, que tendrá que entenderse, sobre todo, como el reconocimiento recíproco de la pluralidad de las diversas Iglesias, bien entendido que esto no elimina la necesidad de aumentar los consensos básicos entre las diversas Iglesias, además de, por supuesto su co-

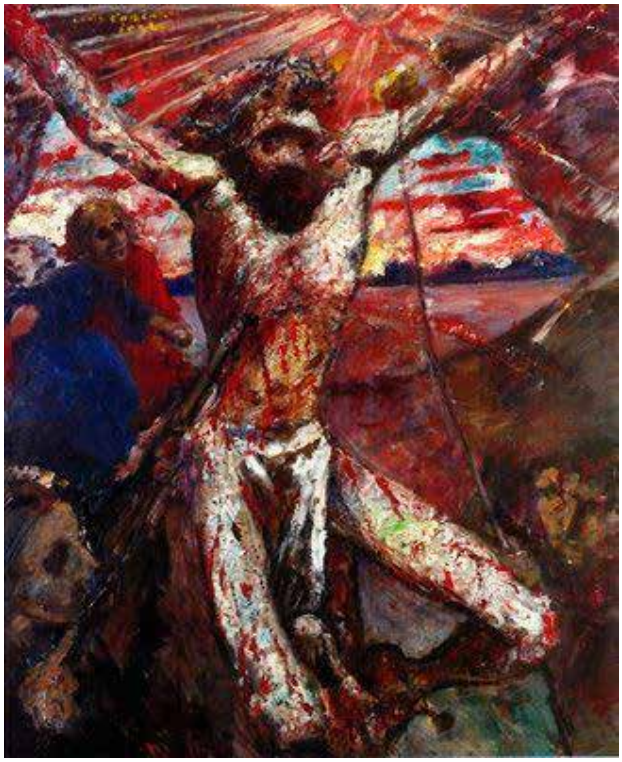
laboración en la tarea de la construcción de un mundo más justo y fraterno.

En la confrontación con sus orígenes se presenta a la Iglesia de nuestros días una cuestión de especial importancia y dificultad sobre la que aquí solo cabe hacer una breve presentación acompañada de alguna sugerencia. Con el paso de los siglos la Iglesia se ha convertido en una institución religiosa que ha asumido las características sacrales del judaísmo de Templo y de las religiones paganas hasta el punto de ocultar o perder aspectos centrales y novedosos de su identidad.

En el NT la palabra "sacerdote" solo se utiliza para designar a los del AT o a los de las religiones paganas. En las comunidades cristianas existían ministerios diversos, pero a ninguno se le denomina sacerdote. La Carta a los Hebreos proclama a Jesús, que socialmente era un laico, como el nuevo y definitivo Sumo Sacerdote que, a diferencia de los del AT que tenían que ofrecer sacrificios de animales todos los años porque ninguno tenía eficacia definitiva, él ofreció su vida, un sacrificio existencial y no ritual, y esto lo hizo de una vez para siempre (*ephapax*), de forma que no hacen falta más sacrificios rituales. Cristo ofreció el sacrificio agradable a Dios, el definitivamente eficaz; fue el sacrificio de su propia vida, con el que nos abrió a todos el camino al trono de la misericordia. De ese modo Cristo abolió los sacrificios rituales y el sacerdocio sacral. En las comunidades del NT existe una diversidad de ministerios, pero para designar a los más importantes se utilizan términos de origen profano (*presbiteroi, episcopoi*).

Los sacrificios rituales son sustituidos por el ofrecimiento a Dios de la propia vida que hace cada uno: "Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrezcáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual" (Rom 12, 1). En los orígenes los cristianos no necesitaban templos, porque la casa de Dios, "la casa espiritual" donde Dios habita, es la comunidad cristiana (1Pd 2,4; cfr. 1Cor 3,16; 6,19), edificada por los creyentes como "piedras vivas" unidos a Cristo, "la piedra viva" (1Pd 2,4), "la piedra angular" (Mc 12,10).

Me parece que el clericalismo es un lastre estructural muy grave de la Iglesia porque significa que un grupo de varones monopoliza todos los poderes y todas las responsabilidades fundamentales; porque refleja un patriarcalismo anacrónico e inaceptable; porque impide la participación fraterna de todos los fieles; porque minusvalora el significado del bautismo que iguala radicalmente a todos los cristianos por la inmersión en el mismo Espíritu. Superar el clericalismo exige transformaciones radicales en la Iglesia. Pero, ante todo, exige desacerdotalizar el ministerio. Solo así se va a la raíz, a la nefasta introducción en el seno de la Iglesia de una diferencia ("sacerdotes" – laicos) que se erige en más importante que la unidad radical fundada en el bautismo. El clericalismo es un anacronismo impresentable



El Crist vermell, de Lovis Corinth.

en nuestros días, pero sobre todo es una grave degradación teológica.

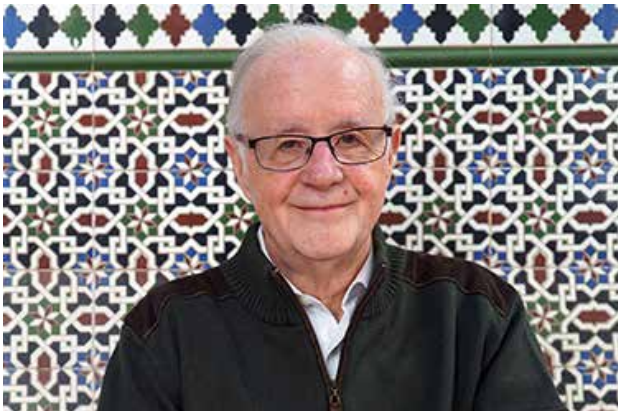
He mencionado el carácter patriarcal del clericalismo. En los orígenes del cristianismo la situación fue muy diferente. Es un tema que se estudia mucho en la actualidad y que no es posible abordar en este lugar. Me limito a tres afirmaciones. La primera, que en esta cuestión la Iglesia se juega su credibilidad en una sociedad en la que las mujeres tienen, en principio, acceso a todas las responsabilidades al igual que los varones. La segunda, que los grandes conflictos que está provocando en el seno de la Iglesia irán creciendo. La mentalidad machista está muy arraigada en el mundo eclesial y además ha sido avalado con todo tipo de argumentos bíblicos, teológicos y antropológicos. Pero, por otra parte, las reivindicaciones de las mujeres no tienen marcha atrás, y muchas mujeres cristianas no cejarán en su reivindicación contando con la simpatía de la opinión pública y con el apoyo de los varones cristianos. Pienso que los argumentos doctrinales que se esgrimen para defender el clericalismo patriarcal son muy inconsistentes. Pero, sobre todo, si algo nos enseña el estudio del proceso formativo del cristianismo es a caer en la cuenta de los condicionamientos culturales de las organizaciones comunitarias y de la flexibilidad con que debemos acercarnos a los elementos institucionales del cristianismo, porque han ido surgiendo al hilo de las necesidades sociales y porque el creyente tiene que estar dispuesto a aceptar los nuevos caminos que el Espíritu va abriendo en la historia.

Crucifixión y resurrección: historia y teologías

Juan Antonio Estrada Díaz

1. El hecho histórico

El núcleo histórico de la muerte de Jesús está bien atestiguado en los escritos del Nuevo Testamento. Jesús fue ejecutado por las autoridades romanas respondiendo a la petición de las autoridades religiosas judías. Los distintos relatos destacan el papel de Pilato y la complicidad de Herodes, mientras que Caifás y Anás, junto con el Consejo de Ancianos del pueblo, fueron los principales responsables religiosos. Cada una de las partes tenía sus motivos y los evangelios difieren al enumerarlas. Pero hubo un consenso común para acabar con un personaje peligroso. En el Evangelio de Marcos es condenado por el Sanedrín, los sacerdotes, los ancianos y los escribas. Buscaban un pretexto que no encontraban y la acusación sobre el templo tampoco bastaba. Al final lo acusan de blasfemo y Jesús indica que vendrá con poder como Hijo del hombre celestial (Mc 14,53-64). Por su parte Pilato desestima la acusación del Sanedrín porque capta que lo entregan por envidia, pero cede para satisfacer a la plebe (Mc 15,1-15). Mateo pone el acento en el Sumo sacerdote Caifás y en la falsa acusación de que podía destruir y reconstruir el templo en tres días (Mt 26,60-62). Sigue a Marcos en la acusación de blasfemo y el anuncio del mesías celestial (Mt 26, 63-66). Tampoco Pilato encuentra



mal en él y quiere liberarlo, pero se lava las manos y lo entrega (Mt 27,11-26). Lucas repite los mismos motivos, añadiendo que Jesús acepta ser el Hijo de Dios ante el Sanedrín (Lc 22,66-71). Lucas añade otra acusación: que prohíbe pagar tributo al César, que afirma ser el mesías rey y que subleva al pueblo (Lc 23,1-5). Pilato no le encuentra delito, lo envía a Herodes y este de nuevo lo reenvía a Pilatos, que busca salvarlo, pero cede a la petición de la multitud de crucificarlo (Lc 23, 6-25). Los tres sinópticos ponen el acento en las autoridades judías como responsables de la crucifixión y en mitigar la culpa de Pilato. No sabemos si es una estrategia defensiva de los evangelistas ante el imperio romano, ni si refleja con exactitud los hechos históricos.

El evangelista Juan sigue su propia tradición: cuando aprisionan a Jesús, lo llevan primero a Anás, que había afirmado que “conviene que un hombre muera por

el pueblo" (Jn 18,12-14). Anás lo envía a Caifás el pontífice y tras interrogarlo, lo remite a Pilato y piden que les permita matarlo. En el pretorio hay una confrontación ideológica entre Jesús que afirma que su reino no es de este mundo y el poder de Pilato, que lo azota, aunque no halla en él ningún crimen. Se asusta al oírlo como hijo de Dios y busca librarlo, pero cede cuando los judíos le acusan de no ser amigo del César y de que Jesús se ha hecho rey. Lo entrega bajo el título de "Jesús Nazareno, rey de los judíos" (Jn 19, 1-16). El evangelista Juan es el que más insiste en la confrontación ideológica, en la razón de Estado y en el chantaje de las autoridades judías, que reconocen al Cesar como su único Rey a cambio de la cruz de Jesús. Lo religioso está en el trasfondo, lo decisivo es la política y la lucha por el poder.

Todos los relatos presentan a un hombre inocente condenado sin culpa. El poder político cede al religioso, ambos con motivos propios para ejecutarlo. La razón religiosa busca matar al que denuncia los abusos de las autoridades y de las doctrinas y estructuras de la religión. Tienen miedo al profeta, que algunos presentan como el mesías esperado, porque puede subvertir al pueblo y poner en peligro la paz con los romanos. Hay miedo al disidente que cuestiona los negocios del templo, denuncia la mentira del sistema religioso y desobedece. Bajo el pretexto de defender la religión defienden sus propios intereses y esconden su miedo. Se trata de un caso más de la persecución de los profetas y candidatos a mesías por parte de la autoridad judía y romana. Hay que salvar la paz romana a toda costa y seguir la razón de Estado. Una acusación parecida contra Pablo se resolvió de modo diferente años después (Hch 23-25). El tribuno romano y luego el procurador Félix rechazaron entregarlo a los judíos. Se escudaron en que Pablo apelaba al César, para salvarlo. Este es el hecho histórico: el hombre justo ejecutado por el poder político y religioso. Una forma de vivir, como profeta y disidente, le costó la vida.

2. Teología moralizante

Los problemas vinieron con las teologías, que ofrecieron diversas interpretaciones y transformaron el significado y las causas de su ejecución. Todavía en tiempos de Jesús se interpretaban las desgracias como un castigo divino por los pecados, contra lo cual protestó Jesús (Lc 13, 1-5; Jn 9,2). La doctrina de que lo que acaece a una persona es voluntad de Dios, unas veces como castigo y otras como una prueba que hay que aceptar, se mantiene hasta hoy. La idea de que hay acontecimientos que Dios no quiere, no encaja con la tradición de un dios intervencionista y de que siempre hay un culpable de lo que acontece. Hay una tendencia teológica a moralizar la vida, a culpabilizar y evaluar judicialmente lo que ocurre. El "gran hermano" se proyecta en una deidad inquisitorial y castigadora, que sirve de instancia legitimadora de la violencia. Nada se escapa al Dios omnipotente, ni

Crucifixió, de William Roberts.

el bien ni el mal. Lo que acontece a cualquier ser humano es voluntad divina y hay que aceptarlo. De esta forma se da un valor definitivo y absoluto a un evento histórico contingente.

También la teología judía desplaza a Dios la autoría de la ejecución. Según la teología judía, Dios ha castigado a Jesús, aunque sean ellos los que lo han crucificado. Se relativiza a los agentes históricos en nombre de la divinidad y se buscan justificaciones teológicas para legitimar una ejecución religiosa y política. Las autoridades religiosas postulan como voluntad divina, lo que es obra humana. De esta forma se diviniza a la religión, que supuestamente hace la voluntad divina. Los representantes religiosos lo son porque lo son también de Dios, como afirman la mayoría de las religiones. "Dios lo quiere" y sancionan la violencia religiosa. La violencia es un pecado excepto cuando se hace en nombre de Dios, legitimándola, así como sagrada. Esta forma de proceder aumenta el sinsentido último de la vida, porque legitima el mal y abre espacio a algo peor que la no existencia divina: que Dios sea indiferente a la injusticia y el sufrimiento de los inocentes, que no solo la permita, sino que induzca a ella. Pero para los cristianos Dios no nos salva solo por la cruz, sino a pesar de ella. La crucifixión no es una exigencia divina, sino un hecho humano que contradice a Dios, el cual no está con los victimarios sino con la víctima.

3. Teología sacrificial

Un mismo hecho histórico admite diversos significados. Por eso se buscan motivaciones religiosas que justifiquen la cruz y la voluntad divina que presuntamente subyace. En la teología el sistema de Anselmo de Canterbury es la expresión máxima de una voluntad divina que exige la cruz, aunque sus raíces primeras se dan en la teología sacrificial de San Pablo y también en la Carta a los Hebreos. Según la concepción sacrificial del Antiguo Testamento, los sacrificios del templo logran el perdón de los pecados. Este trasfondo sirve también para transformar teológicamente el hecho histórico de la cruz. Se la interpreta como el sacrificio perfecto por el que se perdonan los pecados no solo del pueblo judío sino de toda la humanidad. La crítica de los profetas (Os 6,6; Prov 21,3) y del mismo Jesús de que Dios no quiere sacrificios y ofrendas sino justicia (Mc 12,33; Mt 9,13, 12,7) pasa a segundo plano. La celebración de una cena de despedida también pasa a segundo plano, para acentuar

su dimensión sacrificial. Se ve la cena como la expresión ritual de un sacrificio y también como una ofrenda en sí misma, objetiva y final. La misma teología del cordero pascual inmolado (1 Pe 1,19-21; Apc 5,12) es ambigua y se presta a esa interpretación. Simbólicamente, la última cena anticipa el sacrificio de Jesús y se convierte en un hecho que forma parte de la pasión. La fusión entre la cena y la cruz lleva a separar ambas de los hechos de la vida de Jesús. Se ignora con ello el peso real de la desilusión del pueblo y de sus mismos discípulos respecto de Jesús y su anuncio del reino. Se desatiende la reactividad del pueblo como causa de su muerte, desilusionado en sus expectativas mesiánicas, porque Jesús no asume el nacionalismo judío y el mesianismo violento que propugna. No se tiene en cuenta el carácter de entrega y sacrificio de toda la vida de Jesús (Jn 3,16), que incluye a la cena como su expresión última. El significado de la última cena es culminar el sacrificio existencial de toda su vida. Las historias de vidas entregadas a Dios, que pagan el precio de las persecuciones y la muerte son las de la tradición profética, que en el cristianismo culmina con la muerte de Juan el Bautista y de Jesús, profeta escatológico y mesías. Esta hermenéutica se abre al significado de la pasión como prolongación del sacrificio de su vida, que ahora culmina corporal y espiritualmente (soledad, incomprensión de los cercanos, fracaso histórico, rechazo por el pueblo, etc.).

Pero esta dinámica existencial queda desplazada por un plan divino que lo predetermina todo.

Se universaliza el significado de la cruz y se interpreta como un plan de salvación querido por Dios. Lo que fue un asesinato colectivo, obra humana, se interpreta ahora como un plan de Dios, que ama tanto al hombre que nos entrega a su propio hijo para ser sacrificado y alcanzar el perdón de los pecados. Detrás de esta afirmación se esconde una imagen violenta de Dios, semejante a la de algunas narraciones del Antiguo Testamento. ¿Se puede confiar en la bondad de un Dios que sacrifica a su propio Hijo? Cuanto más se ensalza al Dios que sacrifica a su propio hijo por nosotros, menos fiable es esa instancia divina. En el caso de Abrahán, Dios para la mano homicida, en el de Jesús se presenta el hecho histórico como predestinado y querido por el mismo Dios. Al que no conoció el pecado Dios lo hizo pecado y cargó sobre él su cólera (2 Cor 5,21), afirma Pablo, que no conoció a Jesús y lo centró todo en una teología del sacrificio. Pablo cambia la teología de la ley del Antiguo Testamento, pero mantiene la teología cultual del sacrificio (Dt 21,23) como trasfondo para su comprensión de la pasión y la crucifixión. La cruz no es el resultado de un modo de vivir sino consecuencia de un sacrificio enraizado en el culto. La clave de lo que ha ocurrido no la da el acontecimiento histórico, las causas de su ejecución, sino el culto religioso de los sacrificios. Esta clave tradicional no queda definitivamente

superada por un Jesús que perdonó los pecados durante su vida y que mantuvo el perdón cuando lo mataron. Para Pablo la cruz es el culmen del sacrificio cultual. Se salva así la continuidad del culto a costa del desplazamiento de una vida sacrificada, que genera un sacerdocio no homologable al del culto judío, porque es el existencial de una vida consagrada y no meramente el ministerio que capacita para el culto. Se "cultualiza" la última cena y la cruz en una línea homologable con la tradición judía, aunque se vea como su culmen. La ruptura que acepta Pablo respecto de la ley no se produce en lo que concierne al culto.

Mares, d'Albin Egger Lienz.

4. Un Dios que sacrifica a su hijo

A la injusticia humana se suma ahora la divina y como no se debe cuestionar el supuesto proceder divino se alaba lo que suscitaría rechazo si fuera obra humana. Lo que es un crimen desde una perspectiva ética, se convierte ahora en una ofrenda religiosa. Indirectamente se postula que un hecho inmoral puede ser válido, cuando la religión afirma que lo manda Dios. Y luego se llama a confiar en la misericordia divina, sin captar la tensión que genera este doble proceder. Solo el crucificado puede legitimarse aquí, en su entrega y en su donación, que Lucas radicaliza cuando cuenta la pasión y pone el acento en la llamada de Jesús a perdonar y en el perdón que el mismo ofrece. Pero no se ve cómo se puede mantener el postulado divino de misericordia, la inocencia de Jesús y la justicia de Dios. El problema del mal, el núcleo de la teodicea es siempre el de conciliar la bondad y la omnipotencia divina, que sin embargo no impide el mal. Aquí se agrava porque esta teología postula que Dios quiere la cruz.

La teología paulina tiene el trasfondo de la cólera divina por el pecado (1 Tes 1,10) y el significado salvador está en la redención que opera Cristo, al ser crucificado por los poderes de este mundo (1 Tes 7-8). Se da el salto desde la historia a un acontecimiento cósmico en el que intervienen poderes satánicos y celestiales (Ef 2,1-5; 3,9-11; 6,12). Se desplaza también al Dios que exige el perdón a todos, al que salva mediante la sangre derramada. El significado cósmico de un hecho histórico frecuente, la injusticia humana que aniquila a un hombre justo e inocente, desplaza la cruz de Jesús de la realidad histórica al mito cósmico y abre espacio a la violencia mímica sacrificial denunciada por René Girard, aunque aquí se afirma la inocencia de la víctima sacrificada.

La interpretación sacrificial objetivada y desvinculada de su vida corresponde a la teología del "chivo expiatorio" sobre el que caen los pecados de todos y que la humanidad ofrece a la misma divinidad. La hermenéutica transforma el hecho histórico y la especulación teológica paulina, fruto de sus coordenadas religiosas y culturales, no se basa en una lectura de la vida de Jesús, sino en una pretendida superación de los sacrificios del Antiguo Testamento. El precio que pagar es mantener estas coordenadas teológicas de la religión judía y utilizarlas para describir la ejecución de Jesús. El Pablo que libera a los cristianos del dominio de la ley es también el que mantiene la teología judía del sacrificio. El trasfondo real histórico de la cruz no interesa a esta teología. Pablo no se centra en la vida de Jesús para comprender el porqué de la cruz.

5. Teología de la expiación

La universalidad de Jesús se centró teológicamente en el binomio muerte y resurrección, relegando su vida a un segundo plano porque el plan de salvación se concentra en su sacrificio final, que es nuestra ofrenda a Dios. Se impuso la cristología paulina y con ella se desplazó el centro del Nuevo Testamento de la vida de Jesús, escenificada en los evangelios, a la hermenéutica de Pablo, fundador del cristianismo como religión. A partir de ahí surgieron teologías de la expiación, de la sustitución penal y de la cólera divina. Dios hace pecador al que nunca pecó y esa víctima divina paga una redención que los hombres no podemos alcanzar por nosotros mismos. Toda la historia de la teología está marcada por esta comprensión en la que el imaginario divino es una construcción humana. Solo el hombre puede inmolar al inocente y pretender hacer de ello un culto agradable a la divinidad. Lo sorprendente de un Dios que está con las víctimas de la injusticia pero que abre su perdón a los victimarios, queda desplazado por este imaginario. En la posterior teología patrística y luego en la de Anselmo de Canterbury la humanidad de Jesús, hijo del hombre, pasa a segundo plano en favor del monofisismo divino.

6. Creación y encarnación

La cristología ha resaltado la vinculación de la encarnación del Hijo de Dios y su muerte en la cruz (San Anselmo: "*Cur Deus homo*"). Esta teología mayoritaria margina la vinculación entre creación y encarnación, resaltada por el franciscano Duns Scoto. Dios se hace presente en una creación imperfecta y participa en el sufrimiento causado por el hombre. El Siervo de Yahvé (Is 52-53) anuncia la fidelidad del hombre a Dios hasta el final. Se trata de una existencia *kenótica*, una vida entregada que asume el sufrimiento. El grito en la cruz (Mc 15,34; Mt 27,46) expresa el desbordamiento de su sufrimiento que alcanza a su relación con Dios. Cristo enseña cómo vivir y su final es consecuencia de su vida. Lo que le ocurrió a Jesús sigue aconteciendo siempre en la historia humana y la identificación con el crucificado se actualiza en la solidaridad

con los crucificados de cada época histórica. No puede haber una identificación literal con el Jesús de la historia, pero sí con lo que él vivió desde el seguimiento de su modo de vida. Cuanto más se subraya su filiación humana más cerca está de los hombres y de Dios por el que se siente enviado. Es la fe del hijo del hombre, que no es desplazada por la visión beatífica del hijo de Dios. La epifanía de la cruz es la de la muerte del Hijo del hombre, que manifiesta su filiación divina con la oración y el perdón.

7. Según la muerte, así la resurrección

El anuncio de la resurrección hay que entenderlo desde la diversidad de teologías. Según y como se interprete su muerte así también la resurrección y viceversa. Ninguno de los dos términos es independiente del otro. El fracaso histórico de Jesús, que no logra la conversión de Israel, se inscribe en la historia de la humanidad, en la que el poder opresor vence a las esperanzas de las víctimas. El tiempo del hombre, la historia, muestra su impotencia para triunfar sobre el mal. El éxito de las revoluciones se torna pronto en nuevas formas de opresión, hay que poner las esperanzas en el tiempo y la acción de Dios. La transformación de su muerte en un hecho salvador no es obra humana, sino que depende solo de la intervención divina. Israel pone la acción divina en el comienzo, Dios creó un universo armónico, el paraíso original, en el que se integra el ser humano. El pecado alteró el plan divino y generó un mundo marcado por

Visions des souffrances, de Max Jacob.

el mal, que se universalizó con el mito de la torre de Babel (Gen 1-11). El tiempo de Dios precede al del pecado, se expresa con un mito simbólico y no es histórico. El tiempo histórico es el humano, cronológico, secuencial y evolutivo. En el tiempo de la historia el protagonismo recae en el hombre, aunque Dios inspira y motiva, pero respetando la libertad humana. La historia de Jesús es la referencia fundamental de toda la teología sobre él.

8. Del tiempo mesiánico al escatológico

Tras la muerte de Jesús el tiempo de Dios es el escatológico, el paraíso inicial se desplaza al reinado de Dios futuro y a la venida triunfal del crucificado-resucitado, que se revela plenamente como Hijo de Dios. También ahora la acción divina, el reinado

de Dios, es alterada por obra del hombre. El tiempo mesiánico es destruido y obliga a una nueva dimensión, la escatológica, para que Dios triunfe. Se comunica que la muerte no es lo último, que hay una vida espiritual más allá de la biológica, y que todos tienen que someterse al juicio divino. Solo Dios puede ser protagonista tras la muerte, desde ahí hay una llamada a creer el anuncio de que Cristo ha resucitado. Pero no se trata de un *hecho constatable*, que luego admite diversidad de teologías e interpretaciones. A diferencia de la cruz de Jesús no hay evidencia empírica en la que apoyar la teología de la resurrección. La experiencia de los discípulos, comenzando por la de las mujeres, está expuesta a la incredulidad, al escepticismo y a la falta de pruebas evidentes que puedan ser examinadas por todos. La fe en la resurrección de sus discípulos se basa en la experiencia que se les comunica, pero es personal, subjetiva e inmediata, como la revelación a Pablo, que cambió su vida. El único hecho empírico es el cambio de actitud y la experiencia que proclaman sus discípulos. Pero no hay nada más, la tumba abierta permite interpretaciones contradictorias y no hay ningún relato que cuente la resurrección. El paso de la muerte a la vida sigue siendo misterioso, caso de darse, porque es una acción divina, sin protagonismo humano.

9. Crítica histórica

La crítica histórica ve las apariciones del resucitado, narradas por los evangelios, como escenificaciones simbólicas de las vivencias y experiencias que tuvieron. Se habla de apariciones personales que se confirman con el testimonio de los otros, que avalan la verosimilitud de lo que cada uno afirma. La vivencia personal, haber experimentado al resucitado y comunicarlo como una revelación divina, es avalada también por el grupo. No sabemos el qué, pero algo les pasó y les cambió, generando un fenómeno colectivo. Este se podría también ver como un contagio grupal a partir de lo que alguno experimentó, como la revelación a Pedro que se convirtió en referencial para la comunidad de discípulos. Estamos ya en el campo de las interpretaciones, sobre un hecho indiscutido, que un grupo de discípulos que salieron huyendo se convierten ahora en testigos y predicadores de una fe nueva, la creencia en la filiación divina de Jesús generada por la vivencia de que ha sido resucitado.

No hay hechos referenciales, salvo el simbolismo de una tumba abierta y vacía. El tiempo histórico no puede ser la referencia para la revelación de Dios. Jesús ya ha muerto, ahora se habla de Jesús el Cristo resucitado, al que luego se llama Jesucristo. Las escenificaciones de la resurrección pretenden mostrar el protagonismo de Jesús, pero este ya no es el mismo, de ahí la inseguridad de los que tienen esa experiencia y la necesidad de atestiguar que no es un espíritu o un fantasma, sino idéntico al personaje histórico que murió. Es el mismo (*Ipse*), pero es diferente y no es idéntico (*idem*). Diversas expresiones inspiradas en las tradiciones

Crucifijo con pajaros, de Lanza del Vasto.

bíblicas comunican un hecho "sobrenatural" que hay que transmitir con palabras humanas accesibles a todos. Lo que denominamos "ascensión" y lo que presentamos como "pentecostés" o venida del Espíritu es lo mismo que la resurrección. Son tres formulaciones que hablan de la glorificación de un muerto que por acción de Dios vive tras la muerte. La imagen humana de Jesús es insuficiente, hay que despedirse de su vida terrena. El ciclo de su vida terrena también se simboliza con la ascensión, como una despedida definitiva de la persona terrena, ya muerta. Comprender las narraciones de la resurrección como si fueran historias homologables con las de la vida de Jesús es no comprenderlas. Pedir pruebas históricas para lo que no es históricamente comprobable lleva a un callejón sin salida. Se trata de una revelación de Dios y sobre ella se construyen las distintas teologías, que intentan comunicar las consecuencias que se siguen de su muerte y resurrección.

La carencia de datos empíricos y el carácter subjetivo de cada experiencia personal, en la que se vivencia a Dios mediante el resucitado hacen problemática la verdad de lo que afirman. Creer en Jesús como mesías, profeta e incluso como palabra encarnada de Dios durante su historia, se basaba en hechos de su vida constatables y que hacían razonable la fe. Pero ahora faltan, aunque los milagros, curaciones y predicaciones de sus discípulos son también las mediaciones constatables con las que estos legitiman la verdad de sus afirmaciones como testigos de la resurrección. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que todos los milagros y curaciones en cuanto pruebas de la autoría divina son ambiguos, tanto en el caso de Jesús como en el de sus discípulos. Las creencias de la época de Jesús en la que todo el mundo creía en los milagros no se mantienen tal cual, en nuestra época escéptica, dominada por el empirismo y la desconfianza ante lo sobrenatural. La fe es un don divino, pero también es el resultado de una opción libre del ser humano. Dios salva, pero deja espacio para la aportación humana. Jesús cura y accede a las peticiones, pero las ve como consecuencias de la fe de los que tienen confianza y acuden a él. Cuanto afirma que la fe de ellos les ha curado, pone el acento no en su acción sino en la confianza en Dios y en él mismo que

exige a los que le piden algo. Y esto sigue siendo válido tras la muerte de Jesús para sus discípulos y seguidores.

10. Sinsentido y confianza

Por un lado, se da una respuesta a la pregunta universal, que surgió ya en el judaísmo, sobre el significado de la muerte para los que han sido fieles a Dios y víctimas de la injusticia humana. El problema del sinsentido de la vida humana está en el triunfo indiscutible de la injusticia y la insolidaridad en muchas personas. Desde que el hombre existe surge la pregunta sobre el porqué de tanto sufrimiento y sobre si hay una intervención divina que pueda dar sentido al mal que no lo tiene (Mt 5,6.10). En este contexto hay que entender el anuncio de la resurrección, desde el que se reinterpreta la muerte y la pasión de Jesús, y el sinsentido que genera. En este marco cobra significado el anuncio de que Dios ha resucitado a Jesús, que luego se transformó en la afirmación de que "Cristo ha resucitado". Muchas religiones han relativizado la muerte y buscaron darle un sentido más allá de su significado biológico y corporal. Desde la fe en un Dios creador, como propone la tradición judía, cristiana e islámica, también se postula a un Dios que resucita a los muertos, siendo Jesús la primicia de todos ellos (1 Cor 15,20-24). La resurrección da respuesta, aunque incompleta, al silencio y a la no intervención divina ante la injusticia y el triunfo histórico del mal. El sin sentido de la historia humana no es la última palabra, si Cristo ha resucitado. Hay todavía esperanza para los vencidos, pero no por obra humana sino divina. La cruz revela una nueva dimensión. Desde el crucificado resucitado se comunica que Dios siempre está con los últimos. La última palabra no es la del verdugo que triunfa sobre la víctima, sino la de Dios que resucita a los muertos, comenzando por Jesús. Pero la referencia es de futuro, escatológica, mientras la historia permanece tal cual y el mundo sigue irredento con un mal que desmiente todo sentido último.

El escepticismo ante una afirmación sobre el más allá de la muerte es comprensible, pero no añade nada a lo que sabemos y seguimos sin conocer el significado de la muerte. La muerte es de todos y también el anuncio de que no es lo último, pero cada persona tiene que dar un significado a la muerte, a la de todos y a la personal de cada uno. Tanto el creyente como el ateo o sin religión se enfrentan al mismo hecho constatable, mientras que el anuncio de la resurrección es una interpretación teológica que se ofrece a todos y que solo acepta el que quiere, básicamente vinculada a su comprensión e identificación con la vida de Jesús y lo que dicen sobre él sus discípulos. No se trata solo de creer en la doctrina de Jesús. Él también tuvo que afrontar las contradicciones de la vida humana, fue tentado y vivió la soledad ante el rechazo de su pueblo y sus autoridades, la incomprensión de sus discípulos y el rechazo de estos del fracaso y la muerte, que forman parte de la vida humana. Dios no quiere el mal, pero

lo permite en cuanto que hay seres vivos en esta creación marcada por el mal cósmico y humano. En cuanto que vivimos en una creación marcada por el pecado y el mal, Dios quiere que nos enfrentemos con las diversas formas del mal, nos da fuerzas para afrontarlo, pero rechaza eximirnos de ese condicionamiento que afecta a todos los seres vivos y en especial a los seres humanos.

El grito de Jesús en la cruz indica que su experiencia de Dios, no le eximió de las dudas, tentaciones e inseguridad inherente a la búsqueda de Dios. Por eso la resurrección no es solo una revelación para nosotros, sino una respuesta al Jesús humano, que vive ahora la divinización de su experiencia humana. La fidelidad de Jesús hasta la muerte encuentra ahora un nuevo sentido. Dios estaba con él y el crucificado del Gólgota es el resucitado, como insistentemente recuerda Pablo. Además, es el exaltado, que asciende hasta Dios y es entronizado por él. La filiación del hijo del hombre se mantiene, pero se ve ahora desde la perspectiva del Hijo de Dios. La resurrección es respuesta para Jesús, tanto o más que para sus discípulos.

No conocemos el contenido de la fe de los discípulos al margen de los evangelios, pero probablemente la fe en el *resucitado* y su identificación con *el crucificado* no surge hasta el anuncio de la resurrección. De esta forma comienza una historia que ya no es la de Jesús, aunque se pretenda la continuidad con ella. Se reinterpreta toda la historia de Jesús y cada evangelista sigue una teología propia para mostrarlo. A partir de ahí surge la Iglesia desde la comunidad de discípulos y los nuevos testigos que se les unen. Ellos afirman que Jesús es el Hijo de Dios por antonomasia y que derrama su Espíritu sobre sus discípulos para que continúen lo que él ha iniciado.

Crucifixió, de Pablo Picasso.

11. La teología de Pablo

Pablo, cuya vivencia del resucitado se diferencia de la que tuvieron sus discípulos, identifica al Hijo de Dios y al Espíritu de Dios (2 Cor 3,17) y se refiere a los discípulos como testigos del resucitado (2 Cor 3,3). Esta teología no se inspira tanto en la vida de Jesús cuanto, en una vivencia personal, que se transmite como nueva revelación divina. Ya no basta con creer en Jesús, ni en aceptar la fe y experiencia de sus testigos, ahora es la experiencia paulina la determinante y desde ella hay

que comprender todo lo que se dice sobre el hijo de Dios, identificado con Jesús.

No hay posibilidad de confirmación empírica ni histórica, como tampoco la hay sobre las pretensiones de Jesús. Solo se puede constatar que también a Pablo le cambió la vida y que vivió con una nueva teología y con un nuevo imaginario de Dios, la del Dios trinitario que se comunica mediante su Espíritu y su Hijo, identificado con Jesús de Nazaret. El desarrollo de la Iglesia y las nuevas teologías que se crean difieren del anuncio de Jesús, aunque se inspiren en él. De esta forma comienza una historia que ya no es la de Jesús, aunque pretenda la continuidad con ella. A partir de ahí hay que cambiar la imagen de Dios de las tradiciones religiosas judías. El perdón de Dios se extiende a toda la humanidad, desde Caín que mató a Abel hasta los que ejecutaron a Jesús de Nazaret. El dios justiciero es desplazado por el que ofrece salvación a las víctimas y también a los victimarios. Todo se basa en un evento no demostrable. La base de confianza no es accesible más que a los que han tenido la experiencia del resucitado y los que crean sin ella están faltos de evidencias empíricas (Jn 20,29-31).

Además, buena parte de la cristología del resucitado es de Pablo, cuyos escritos influyen en todo el Nuevo Testamento. La suya es una cristología “sui generis”, que se apoya en sus especulaciones en base a la experiencia que ha vivido, más que en una interpretación de la vida de Jesús. No se atiene solo a lo que Jesús ha dicho y hecho. No es posible determinar con precisión lo que es inspiración de Dios en su mensaje y lo que es aportación personal suya desde su historia y fe judía. La teología que hace Pablo tiene los condicionantes de cualquier hermenéutica humana. Cuanto menos peso tiene el trasfondo de la vida de Jesús para comprender su muerte y resurrección, menor correspondencia tiene la teología paulina con la del mismo Jesús. El significado cósmico que Pablo da a Cristo resucitado es su aportación a la teología y deriva de su comprensión de la creación (Rom 8,18-25). Reinterpreta el mensaje de Jesús sobre el reinado de Dios en clave de la segunda venida del resucitado. Pero hay que diferenciar el mensaje de Jesús y el de Pablo. El mundo sigue siendo el mismo, excepto que surge ahora una corriente religiosa nueva que progresivamente se distancia del judaísmo y propone un modo de vida diferente: la fraternidad con los últimos y el amor como la esencia de la divinidad, más que el poder. Además, hay que huir de la contaminación de la figura de Jesús por el poder y el triunfo. El resucitado no es el “Pantocrátor”, porque su reino no es de este mundo y el crucificado como hijo de Dios es la revelación última. Sin embargo, cuesta varios siglos el que la imagen del crucificado se convierta en la del cristianismo, porque genera la burla y desprecio. La teología de la gloria amenaza desplazar a la de la cruz, sobre todo cuando el proceso de cristianización del imperio conlleva el de romanización del cristianismo.

12. Merece la pena vivir como él

Es posible creer sin pruebas de la resurrección, porque la vida de Jesús tiene un valor en sí mismo. Merece la pena vivir como él, "aunque Dios no existiera". Sin duda el amor es la última fuerza que mueve el mundo y que da sentido a la vida, exista o no Dios. Negar la fe en la resurrección cierra el ámbito de sentido de la vida humana, elimina el horizonte de una trascendencia última y deja sin respuesta el anhelo de justicia de las víctimas. El mundo irredento en el que vivimos da pie a las propuestas ateas de transformación, pero estas por sí mismas no pueden ofrecer mayor sentido y más justicia que la que ofrece el compromiso por cambiar el mundo desde el seguimiento de Jesús. Negar a Dios no da un plus de sentido y el contenido del humanismo sin Dios que aportan los ateos puede ser también asumido por los cristianos. El cristianismo no tiene por qué ser una fuga, una idealización alienante. Luchar por la justicia y por los pobres es para todos, los cristianos añaden la esperanza en Dios y la identificación con el crucificado. La "memoria *Jesu Christi*" no se centra en la cruz como sacrificio puntual, sino en una vida y muerte marcada por el amor y la entrega. A partir del siglo IV comienza una divinización teológica de Jesús congruente con la filosofía y su concepción de la divinidad. La humanidad de Jesús va siendo progresivamente desplazada por la naturaleza divina del resucitado. Hoy tenemos que revisar esas hermenéuticas y volver a la crucifixión y la resurrección vinculándolas al proyecto mesiánico de sentido de Jesús. La vivencia de Dios desde la identificación con Jesús y su anuncio del reinado de Dios es el núcleo del cristianismo y desde ahí hay que comprender el significado de la filiación divina de Jesús y de la misión de la Iglesia.

El hombre loco

Friedrich Nietzsche

–¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una lámpara, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!»?

– Como en aquellos momentos estaban allí muchos de los que no creían en Dios, provocó gran regocijo. ¿Es que se ha perdido?, dijo uno. ¿Es que se ha extraviado como un niño?, dijo otro. ¿O se está escondiendo? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado? ¿Emigrado? – así gritaron y rieron a coro.

El hombre loco saltó hacia ellos y los fulminó con la mirada. «¿Dónde se ha ido Dios?», grito. «¡Os lo voy a decir! ¡Lo hemos matado vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿A dónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados?

¿Existe todavía un arriba y un abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la

noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora, encender linternas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios?

¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos.

¿Quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer

dignos de él? ¡Jamás ha habido acto más grande y todos los que nazcan después de nosotros pertenecerán por obra de este acto a una historia más grande que toda la historia hasta ahora habida!».

Entonces se calló el hombre loco, mirando de nuevo a sus oyentes: también estos callaron, mirándolo extrañados. Al fin él arrojó al suelo su lámpara, así que se rompió en pedazos y se apagó. «Llego demasiado pronto», dijo luego, «Este acontecimiento tremendo está todavía en camino. No ha llegado aún hasta los oídos de los hombres.

El rayo y el trueno requieren tiempo, la luz de los astros requiere tiempo, los actos requieren tiempo, aun después de cometidos, para ser vistos y oídos. Este acto para ellos está todavía más lejos que los astros más lejanos ¡*y, sin embargo, han sido ellos quienes lo cometieron!*».

– Se cuenta que ese mismo día el hombre loco penetró en varias iglesias y en ellas entono su *réquiem aeternam deo* ('Descanso eterno para Dios'), y que cada vez que lo expulsaron y le pidieron cuentas se limitó a replicar: «¿qué entonces son aún estas iglesias sino las tumbas y monumentos de Dios?».

Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, §125, traducción de Charo Crego y Ger Groot, Akal, Madrid, 2011, p. 161-162.

La muerte de Dios

Antonio González

[1]1. El fin de la civilización cristiana

La muerte de una divinidad parece estar unida al colapso de aquellas formas sociales con la que esa divinidad se ha asociado. En el caso de Nietzsche, la "muerte de Dios" designa el final de la "civilización cristiana". El mismo Nietzsche menciona la conexión directa entre el abandono de la fe en Dios y la ruptura con la moralidad cristiana[2]. Además, el famoso texto sobre la muerte de Dios alude directamente al final de la metafísica occidental en el sentido de un orden racional del universo, socialmente compartido, que estaría últimamente fundado en la idea de Dios como causa primera. Por eso, la muerte de Dios significa, según Nietzsche, que el horizonte de sentido ha sido borrado, y que la Tierra ha quedado suelta de su Sol[3] [*Véase el texto que sigue de Nietzsche en esta revista*].

Sin duda, la modernidad implica el final de la "cristiandad" occidental, incluyendo el final de aquella teología política que entendía a los poderes de este mundo como reflejo de los poderes celestiales. Las distintas iglesias nacionales, o las iglesias libres en los países más abiertos, eran los garantes de la legitimidad de un estado, que directa o indirectamente las cuidaba y las protegía. Sin embargo, cabe preguntarse ahora hasta qué punto la crisis de una determinada moral establecida, de una metafísica, o de una teología política, puede afectar al Dios vivo del que nos hablan las Escrituras. Ciertamente, el cristianismo está unido a ciertas convicciones morales, como bien señala Nietzsche. Otra cosa muy distinta es que estas convicciones morales puedan ser, o hayan sido alguna vez, las de una moral socialmente establecida.

1 Este texto es una abreviación realizada por Jordi Corominas, con revisión posterior del autor, del artículo de Antonio González "La muerte del Dios vivo", en M. González Vallejos (ed.), *La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz*, Ril Editores, Santiago de Chile, 2019, pp. 171-209. Además, publicamos en este mismo número el texto de Nietzsche "El hombre loco" para ilustrar algunas de las referencias fundamentales del artículo de A.González. Para acercarse al núcleo del cristianismo puede leerse también en esta misma revista el artículo de Antonio González, "Qué es ser cristianos", *Perifèria* 2 (2015) pp. 62-68.

2 Cf. F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung,* en la Kritische Studienausgabe, op. cit., vol. 6, § 5, pp. 113-114.

3 Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, op. cit., § 125, p. 481.

2. El Dios libre

Desde una perspectiva bíblica, se podría pensar que la "muerte de Dios" no se produce verdaderamente cuando una determinada divinidad pierde el apoyo sociológico, y especialmente estatal, del que ha disfrutado anteriormente. Más bien podría pensarse que, si la esencia del "Dios vivo" es su independencia frente a las instituciones estatales, la verdadera muerte de Dios se produce cuando el Dios libre, que puede llamar a su pueblo a la libertad, se convierte en el garante de una determinada forma estatal, a la que legitima, y que a su vez le sostiene. La religión establecida significaría la muerte de un Dios que desde sus orígenes se caracteriza por su distancia respecto a toda forma de opresión.

Con esta perspectiva sobre la "muerte de Dios" podemos volver al texto de Nietzsche. Significativamente, el "hombre loco" afirma que los seres humanos han dado muerte a Dios, a pesar de que ellos no son conscientes de su crimen. El acontecimiento del asesinato de Dios todavía no habría llegado a oídos de aquellos que lo realizaron. Por eso le miran extrañados. Y el hombre loco tiene que reconocer que ha venido demasiado pronto[4]. De alguna manera, el texto parece hablar de un acontecimiento que se habría producido antes de que el agnosticismo y el ateísmo se hubieran convertido en fenómenos sociales generalizados. El mismo día en que proclama la muerte de Dios, el hombre loco entra en varias iglesias, y en ellas entona un *requiem aeternam deo*, un réquiem por la muerte de Dios. Cuando es expulsado de los edificios religiosos, el loco proclama que esas iglesias son "criptas y lápidas de Dios" (*Grüfte und Grabmäler Gottes*)[5].

Se trata de algo significativo. Es cierto que en varios pasajes nietzscheanos la muerte de Dios aparece como un suceso moderno, como "el más grande de los sucesos recientes"[6]. Sin embargo, en este texto sobre las criptas y lápidas de Dios, la impresión es que la figura de Dios ya llevaba muerta mucho tiempo, aunque no se hubiera tomado conciencia de su muerte.

De hecho, el cristianismo no tuvo "iglesias" (en el sentido de edificios) hasta después del giro constantiniano. Fue precisamente el emperador Constantino quien construyó una basílica, para el obispo de Roma, Silvestre. Y fue también Constantino el que inició la construcción de templos cristianos en todo el imperio, incluyendo la basílica del Santo Sepulcro en Jerusalén, o las numerosas iglesias de la nueva capital imperial, Constantinopla... El texto de Nietzsche estaría abriendo la posibilidad de pensar que fue precisamente el giro constantiniano el que inició la transformación del Dios vivo de Israel en un dios muerto.

Por supuesto, no podemos convertir a Nietzsche en un simple crítico del giro

4 *ibid.,*

5 *ibid.*, p. 482.

6 F. Nietzsche, *ibid.*, § 343, p. 573.

constantiniano. Su problema con el cristianismo es mayor y más radical. Es cierto que Nietzsche se equivoca cuando piensa que el cristianismo anterior a Constantino fue simplemente un "acosmismo", desinteresado del mundo, del que en realidad quería huir[7]. Como los primeros teólogos cristianos afirmaban, los cristianos no pretendían huir del mundo, sino vivir en el mundo una vida alternativa, que quería contribuir positiva, y críticamente, al bien de la sociedad[8]. Sin embargo, sí resulta claro que la "muerte de Dios" no es algo que se pueda limitar a la cuestión de su verosimilitud sociológica, o a su alianza con los poderes de este mundo. La muerte de Dios se puede producir incluso cuando una religión disfruta del poder durante siglos. Pero entonces, ¿en qué consiste la muerte de Dios?

3. El Dios enemigo de la vida

Se podría pensar en Dios como alguien que limita las posibilidades de la vida humana. De hecho, cuando el Dios judeo-cristiano reclama ser el único y exclusivo representante de la divinidad, ya estaría limitando las posibilidades "politeístas" del ser humano. Si a esto se añade el "acosmismo" platónico, incorporado al cristianismo medieval, a Nietzsche le resulta obvio que el Dios cristiano es el gran enemigo de todas las posibilidades vitales del ser humano. Dios sería la

Crucifixió, de Pablo Picasso.

fórmula usada para "desertar de la tierra". Algo relacionado con la "moralidad cristiana" que, según Nietzsche, sólo es posible abandonar una vez que se ha roto con la fe en Dios. La muerte de Dios significaría entonces que Dios tiene que morir para que el ser humano pueda vivir plenamente. Desde el punto de vista de Nietzsche, el Dios cristiano es un crimen contra la vida, y una mentira que se opone a toda la sabiduría de este mundo[9]. Por supuesto, Nietzsche podría admitir otro tipo de religiosidad, para la cual la verdadera divinidad fuera la vida misma. Es lo que, en cierto modo, representa su apelación a la vieja religiosidad pagana, y a la figura del dios Dioniso. En cambio, la configuración "judaica" y "cristiana" de la religión representa para Nietzsche la más pura enemistad con la vida, que es calumniada en nombre del otro mundo.

La experiencia de la que dan testimonio las Escrituras muestra a un Dios que promueve la vida humana, liberando al ser humano de los sistemas idolátricos de

7 La imagen relativamente positiva de Jesús en Nietzsche no deja de ver en Jesús la raíz de una religión débil, en la que se rechaza la vida creadora, cf. P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, 1982, pp. 358-359.

8 Tertuliano, *Apologeticum,* XXXVII.

9 F. Nietzsche, *Der Antichrist,* en la Kritische Studienausgabe, op. cit., vol. 6, § 47, p. 225-226.

poder, caracterizados por la opresión de unos seres humanos por otros. La enemistad no acontece entre Dios y el ser humano en general, sino más bien entre Dios y los sistemas de poder que oprimen y destruyen la vida humana. A diferencia de los ídolos, el verdadero Dios se pone de parte del pobre, y le abre posibilidades de vida (Sal 113:7-8).

Por supuesto, esta predilección por los pobres podría leerse desde el punto de vista nietzscheano como una simple expresión del resentimiento de los débiles ante la vida exuberante de los poderosos[10]. Sin embargo, las cosas pueden ser más complejas, pues la predilección por los débiles podría no tener lugar en términos de oposición a la vida, sino más bien de una defensa de ésta. Y la oposición a los opresores podría incluir la pretensión de una transformación de los mismos, fundamentada en la percepción de un valor de toda vida humana, cuya realización más propia tal vez no tuviera lugar a costa de los demás, sino precisamente mediante su inclusión. Se trata de una posibilidad que exige reflexiones más radicales desde el punto de vista filosófico y teológico. En definitiva, se tratará de mostrar que la conexión de Dios con la vida humana, especialmente con la vida amenazada, pertenece verdaderamente a la esencia de Dios, y no es una mera expresión de deseos o proyecciones humanas.

4. El Dios vivo

El Dios vivo no es un Dios opuesto a la vida, sino la vida infinita misma. No es un Dios opuesto al ser humano, sino la fuente misma de lo más íntimo de su ser. Más interior que la propia intimidad[11]. No es un Dios trasmundano, sino el surgir infinito de todas las cosas del mundo. De este Dios se puede hablar como la verdad. Pero no se trata de una verdad en sentido proposicional, como una verdad que se pueda poseer. Es la verdad del surgir mismo, como verdad primera de los actos humanos y, más radicalmente, como el surgir mismo en el que están radicadas todas las cosas. Es, si se quiere, la verdad como un venir a la presencia, anterior a toda ratificación de lo que viene a la presencia, a toda comprensión y a todo discurso sobre ese venir a la presencia[12]. No podemos poseer la verdad, porque estamos arraigados en Ella, pues Ella es la que determina lo que radicalmente somos. Precisamente porque en Él vivimos, también podemos caminar en la verdad (2 Jn 1:4; Jn 1:3-4.) y practicar la verdad (Jn 3:21; 1 Jn 1:6). Por eso es posible hablar de Dios como camino, como verdad, y como vida (Jn 14:6).

5. El Dios Insurgente

Se podría hablar de Dios entonces como el “Insurgente”. Ante todo, el término quiere señalar que Dios no surge, porque consiste precisamente en el surgir

10 De ahí la visión nietzscheana del cristianismo como anarquismo destructivo, o como vampiro del imperio romano, cf. ibid. § 58, pp. 245-247.

11 Agustín de Hipona, *Confesiones*, III, 6, 11.

12 En esta línea habría que pensar la radicalidad de la verdad primera, cf. mi libro *Surgimiento,* Bogotá, 2014.

de todas las cosas. Dios no es cosa, sino puro acto. Pero hay algo más. El verdadero Dios está inseparablemente unido a la vida del ser humano. La gloria de Dios es que el ser humano viva[13]. Dios es el insurgente porque es un Dios de vida, y que como tal está siempre al lado de vida, y no al lado de los sistemas de muerte. En ese sentido, el Dios vivo es, como veremos, un "Dios de los pobres". Ahora bien, esta insurgencia de Dios está alejada de todo resentimiento. Se trata de una insurgencia que pertenece a la misma esencia de Dios. De ahí precisamente la incompatibilidad de Dios con cualquier cosificación idolátrica, con cualquier instalación de la divinidad en sistemas de poder, con cualquier "enterramiento" de la divinidad en un templo. De ahí que no pueda habitar en catedrales. El Dios vivo no habita en templos hechos por manos de hombres (Hch 17:24), como afirmaba el Nuevo Testamento mucho antes que lo hiciera el "hombre loco" de Nietzsche.

¿Qué sentido tiene hablar de la muerte respecto a la vida así entendida? La muerte ya no puede consistir en el colapso de la sustantividad de un organismo biológico o social, ni tampoco en el agotamiento de las posibilidades de una idea o de un proyecto. Respecto a la vida misma de nuestros actos, su muerte consiste más bien en una cosificación.

13 Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, IV, 20, 7. El sentido original de la famosa expresión de Ireneo (*gloria Dei, vivens homo)* era subrayar la comunicación de Dios con la humanidad antes de su revelación definitiva en Cristo. Y esto precisamente porque el ser humano necesita de Dios para vivir.

6. La muerte de la vida (pecado y cosificación)

El relato bíblico describe el pecado como la pretensión humana de alimentarse mediante los "frutos" o resultados de las propias acciones, buenas o malas en algún

Davallament, de Fausto Melotti.

sentido. Aquí estaría el sentido "praxeológico" de la historia sobre el árbol de la vida y el árbol del bien y del mal. El ser humano, en lugar de comer del árbol de la vida, que como todos los demás árboles estaba disponible para él como un regalo divino, prefiere fundar la propia vida en los resultados que él mismo puede producir,

como mérito propio[14]. Es justamente lo que pretende hacer el ser humano "desde su juventud" (Gn 8:21)[15].

Enlazando distintos relatos tradicionales, el texto bíblico explaya todas las dimensiones de este modo de justificar la propia vida. El ser humano comienza a temer a Dios, evaluador de sus acciones. Y también desconfía de los demás seres humanos. El ser humano responsabiliza a los demás de los propios fallos, y utiliza, domina y manipula a los demás para producir más y mejores resultados. El ser humano compite con los demás para producir más y mejor, y aparecen la envidia y la violencia. El ser humano crea el estado para limitar la violencia, el cual deviene en sistemas imperiales de orgullo, dominación y división. El ser humano vive bajo la culpabilidad de las malas acciones, y sus previsibles resultados, y pasa la vida queriendo producir más y más, para encontrarse que el resultado final de todos sus esfuerzos es la muerte. La misma naturaleza queda afectada por esta pretensión alucinante de producir más, siendo esquilmada y mancillada[16].

Desde luego, la pretensión de medir la propia vida por los resultados de las acciones implica que la vida se mide por las cosas, el surgir por lo que surge. La transparencia originaria de la vida desaparece, porque son las cosas, y no la vida, lo que ahora se persigue. No es el olvido del ser, sino el olvido de los actos, el olvido de la vida, lo que deshumaniza al ser humano, y lo convierte en cosa. Ninguna actividad se persigue ya por sí misma, como diría Aristóteles, sino que toda actividad se mide ahora por sus resultados. Toda praxis se convierte en mera poíesis, en mera producción. La dignidad del ser humano desaparece también. El ser humano es ahora una mera cosa, comprensible en los términos de la ciencia de las cosas, y utilizable como cosa.

Por supuesto, Dios mismo es también cosificado, entificado. Una vez establecida la lógica retributiva como modo de fundamentar la propia vida, Dios se convierte en el mero garante de que a los buenos les irá bien, y a los malos les irá mal. El Dios trascendente se convierte ahora en un mero engranaje destinado a garantizar la falsa "justicia" de este mundo. No se trata ciertamente de una terminología que encontremos en las Escrituras. En los relatos bíblicos, la justicia designaba la fidelidad a las promesas. La justicia de Dios, respecto a su pueblo, era su fidelidad al pacto realizado con ese pueblo. En la perspectiva adámica, la justicia pasará a significar más bien aquello que la diosa Díke significaba para los griegos: merecimiento, retribución, compensación en función de lo producido. A un Dios convertido en cosa, se le agrada mediante las cosas. Caín y Abel inventan lo que

14 Una exposición detenida de esta "lógica adámica" puede verse en mi *Reinado de Dios e imperio*, Santander, 2003, pp. 85-109.

15 Frente a la idea agustiniana de una transmisión biológica de un pecado original, parece más bíblico hablar de una repetición de la misma estructura (lógica adámica) en todo pecado particular (Ro 5:12), algo que no pueden hacer los infantes, pero sí los jóvenes...

16 Así puede leerse Gn 3-11: un despliegue multiforme de la misma estructura de autojustificación.

Dios no les ha pedido: la religión, y con ella los sacrificios (Gn 4:1-4).

Desde este punto de vista, ciertamente se puede decir que el "pecado" es verdadera muerte. No se trata del pecado como transgresión de una norma, sino la estructura misma interna de todo pecado como auto-justificación. Es "el" pecado, en singular, tal como aparece frecuentemente en el Nuevo Testamento. El día en que comas del árbol, morirás, decía la

Crucifixió, de Fausto Pirandello.

advertencia divina (Gn 2:17). El ser humano, tomado de la tierra, solamente podía evitar la muerte comiendo del árbol de la vida, que era el regalo de Dios. El ser humano era mortal *ab initio.* El aviso de muerte no se refería a la pérdida de una presunta inmortalidad originaria, sino a la muerte fulminante en el mismo día en que el ser humano pretendiera la auto-justificación. Pero no era una muerte física, sino espiritual. Se trata justamente de la propia cosificación, y de la cosificación de los demás seres humanos.

7. La muerte del ídolo

En este sentido, podemos decir que el nihilismo denunciado por la filosofía contemporánea es, en su esencia, el pecado de "Adán", es decir, el pecado fundamental de la humanidad. Ahora las cosas miden al ser humano, y el ser humano se cosifica. El mundo se reduce a cosas, y los actos, en su transparencia originaria, caen en el olvido. La muerte de Dios, en esta perspectiva, no es otra cosa que su entificación metafísica, su conversión en un engranaje de este mundo, y en un mero garante de las ordenaciones morales y políticas. La mente humana, bajo la lógica retributiva, es una fábrica de ídolos[17]. Y el dios metafísico, entendido en los términos de esta lógica, es el primero de todos los ídolos. Un ídolo que es verdaderamente enemigo de la vida. Por ello, la muerte de Dios es algo mucho más originario y radical que los procesos de secularización, propios de la modernidad. Con esos procesos solamente se certifica la muerte de un engranaje legitimador en los sistemas de dominación que surgen

17 Cf. J. Calvino, *Institución de la religión cristiana,* I, 11.

con "Babel", es decir, con la introducción misma de la lógica retributiva.

La civilización capitalista no sería más que la culminación de un proceso secular de objetivación del ser humano, cuando la conversión en cosa es conversión en mercancía[18]. Por eso mismo, la declaración moderna de la muerte de Dios no cumple por sí misma ninguna función liberadora si el mundo sigue reducido a entes, y el ser humano sigue reducido a cosa. Mientras que la voluntad de poder siga siendo un mecanismo de auto-justificación, el ser humano seguirá siendo cosificado, y la Vida misma de Dios seguirá en el olvido.

En realidad, Dios no muere porque el ser humano haya ocupado su lugar. El lugar de la primera causa, del ente supremo, propio de la metafísica tradicional, se convierte simplemente en un lugar vacío. Lo que ocupa el ser humano es un lugar distinto, el lugar de la subjetividad, para la cual todas las cosas son meros objetos, y Dios es un "valor supremo"[19]. Sin embargo, esa subjetividad cosificante es incapaz de verse a sí misma como acto, como vida. La metafísica entificadora convierte a la subjetividad precisamente en eso, en un sujeto, en una sustancia, en un ente situado por detrás, o por debajo (*sub-jectum*), de los actos[20]. De ahí que subjetivismo y naturalismo sean dos caras de una misma moneda. Los actos mismos, el lugar preciso donde el ser humano es vida, y no es cosa, permanece en el olvido.

8. La redención de la vida

Desde la perspectiva cristiana, la redención está directamente relacionada con la muerte del Mesías en la cruz. Desde la perspectiva nietzscheana, la cruz sería la fórmula utilizada por el cristianismo, desde Pablo, para calumniar a la vida, renunciando al "sentido de la tierra"[21]. Sin embargo, tal como hemos venido viendo hasta aquí, las cosas no son tan sencillas. Pablo no considera a Dios alguien opuesto a la vida humana, sino más bien como esa vida absoluta, presente en el ser humano mismo (Ro 1:19). Ahora bien, ¿qué sucede cuando esa vida es destrozada hasta la muerte, y muerte de cruz?

La tesis cristiana, en expresión de Pablo, consiste en sostener que Dios estaba en el Mesías, reconciliando al mundo consigo (2 Co 5:19). El origen de esta tesis tiene que ver muy posiblemente con la interpretación cristiana de la resurrección. La resurrección fue vista como una entronización mesiánica. Pero, al mismo tiempo, en consonancia con la predicación de Jesús, el reinado de Dios se entendió como un reinado directo, sin intermediarios. Por eso mismo, el reinado del Mesías Jesús no se podía entender como un

18 Es lo que supo ver originariamente el marxismo, antes de convertirse en la ideología opresiva de un sistema totalitario.

19 Cf. M. Heidegger, *Holzwege,* GA 5, Frankfurt a. M., 1977, pp. 209-267.

20 Cf. mi trabajo sobre "El problema del sujeto", *Cuadernos salmantinos de filosofía* 41 (2014) 173-193.

21 Cf. F. Nietzsche, *Der Antichrist,* op. cit., § 43, pp. 217-218

mero reinado vicario, sino como el mismo reinado de Dios.

De ahí que a Jesús se le viera situado a la diestra del Padre, compartiendo su reinado. Ahora bien, si Dios es acto, y su acto es, respecto a nosotros, un acto de reinar, y si ese acto es único en Jesús y Dios, resulta que desde muy pronto el cristianismo no pudo hacer otra cosa que situar a Jesús en el monoteísmo mismo de Dios (1 Co 8:5-6; cf. Dt 6:4).

Y esto tuvo consecuencias para la interpretación de lo sucedido en la cruz. Si Dios verdaderamente se identificó con Jesús de Nazaret, podemos decir que en la cruz asistimos al abajamiento, al "vaciamiento" (*kénosis*) de Dios mismo. Por supuesto, este abajamiento acontece en la misma identificación de Dios con un ser humano. En la encarnación, la presencia de Dios en medio de su pueblo toma la carne concreta de una vida humana. Una vida biológica, biográfica y fenomenológica. Sin embargo, esa identificación cobra toda su gravedad, su dramatismo y su escándalo cuando se sostiene que la cruz afectó al mismo Dios. En este caso, al abajamiento de la encarnación se añade el abajamiento de la humillación (Jesús muere como un esclavo), y el abajamiento de la muerte (Flp 2:1-11).

9. Dios crucificado

¿Qué es la muerte? Como vimos, la muerte biológica es desestructuración de un organismo, que pierde su sustantividad, por más que puedan seguir vivas individualmente las células que lo integran, y pasen a formar parte de otros organismos. Además, la muerte biográfica es también el final de las posibilidades humanas, o la última de todas ellas.

Crucifixió, de Pablo Picasso.

Algo que no es mera jerga heideggeriana, sino un modo de expresar lo que sucede cuando la muerte es asumida libremente, como sucede en el caso de Jesús[22].Pero la muerte es también la radical cosificación de un ser humano. El ser humano, al fallecer, se convierte en un cadáver inerte, en una cosa. El cadáver está radicalmente carente de actos humanos. El cadáver es pura cosa. Ya no es "carne" en el sentido de un ámbito acotado en el que acontecen nuestros actos[23].El cadáver es cosa, y nada más que cosa. Si la encarnación supone para Dios un abajamiento, y si toda forma de dominación social

22 Cf. Jn 10:17-18. Ciertamente es difícil decidir "históricamente" sobre las motivaciones y pensamientos de Jesús, pero su subida a Jerusalén parece tener carácter de un enfrentamiento asumido voluntariamente.

23 Cf. mi trabajo sobre "El cuerpo que somos", en *la revista Perifèria* 13 (2016) 12-24.

entraña una cosificación del ser humano, esta cosificación llega a su plenitud en la muerte. Se podría decir, con Hegel, que en la cruz estamos ante la negación más radical de la vida divina, ante la mayor y más radical enajenación de Dios[24].

Ahora bien, la identificación de Dios con Jesús no era una mera identificación con su "carne" (como pretendió la cristología Logos-Sarx)[25], ni fue tampoco una mera identificación con su "causa" (como se pretende en las concepciones modernas, últimamente mahometanas). La identificación de Dios con Jesús fue una identificación con toda su completa y real naturaleza humana. Una naturaleza humana muerta en la cruz. Y, sin embargo, esa muerte no detiene la identificación. En esto consiste precisamente la "muerte de Dios" en el sentido más estricto y teológico: en que la muerte del hombre Jesús no interrumpe la identificación de Dios con él. Es el momento más radical de *kénosis*, de vaciamiento, de abajamiento de Dios. Es la culminación de su identificación solidaria con la humanidad. Dios se identifica hasta la muerte. Hasta la muerte de un esclavo, hasta la muerte humillante en la cruz. Pero también simplemente: hasta la muerte. Hasta la muerte donde el ser humano es puro cadáver, mera cosa.

24 Y, por tanto, ante una "muerte de la muerte", cf. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* vol. 2, en sus Werke (ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel), vol. 17, Frankfurt a. M., 1986, p. 291.

25 Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Freiburg i. B., 1979, pp. 494-497, 605-609.

10. La resurrección de la vida

La identificación de Dios con el hombre Jesús no se detiene ni en las torturas, ni en la cruz, ni en la muerte. No hay una naturaleza divina que abandone a la humana en el momento crucial, como pensaron los antiguos. Y el Dios identificado con Jesús sigue siendo Dios. Sigue siendo la Vida pura, infinita y eterna. De ahí que, como dicen las Escrituras, la muerte no pudiera retener al Mesías (Hch 2:24; Ro 6:9). Este "no-poder-retener" es la verificación radical de la identificación de Dios con él. En virtud de esta identificación, la identidad de Jesús crucificado se revela radicalmente. Jesús es el Mesías, cuyo reinar es el reinar mismo de Dios.

La resurrección es por ello, en sentido estricto, un verdadero "re-surgir", un verdadero *re-sub-regere*. Arrancado de la muerte, *de profundis*, el Mesías reina, y el reinado de Dios se introduce definitivamente en la historia humana. Ya nadie nos pude separar de la fidelidad de Dios, de su justicia, de su amor a la humanidad. Las promesas de Jesús se han cumplido: el reinado de Dios se ha acercado. Y lo ha hecho en una manera inesperada, y radical. Dios reina ahora mediante el Mesías resucitado. Las promesas a la dinastía davídica se realizan sin la introducción de un nuevo estado. Jesús reina por todos los siglos.

En la resurrección, la vida humana de Jesús es asumida en la vida eterna de Dios. Una vida, que como humana, era radical-

mente corporal. Por eso la resurrección atañe, no al alma, o las ideas de Jesús, sino a toda su realidad, inexorablemente corporal. Sin embargo, la resurrección no es la reanimación de un cuerpo, sino su radical transformación. El cuerpo resucitado ya no es carne, sino un "cuerpo espiritual" (1 Co 15:44), por más que no se precise ulteriormente en qué consiste tal corporeidad. Ciertamente, la corporeidad alude a una constitución que sigue siendo

Crucifixió, d'Stanley Spencer.

humana. Pero en esta nueva realidad no hay dualidad alguna entre carne y espíritu, sino una radical unidad, porque el cuerpo resucitado pertenece ahora a la vida eterna de Dios, en su acto eterno de reinar.

Esta peculiar "muerte de Dios" solamente se puede expresar trinitariamente. No porque se trate de una dialéctica de afirmaciones y negaciones, una muerte de la muerte, una negación de la negación, al estilo hegeliano. Se trata más bien de que, si Dios se identificó con Jesús, Dios experimentó en sí mismo el abandono de Dios, solidarizándose radicalmente con todos los presuntamente abandonados por Dios (Mc 15:34). Si el infierno es el abandono de Dios, la radical distancia con la Vida misma, se puede entender la antigua afirmación de un descenso del Mesías a los infiernos[26]. Pero, al mismo tiempo, Dios nunca dejó de ser Dios, incluso en su mayor abajamiento, incluso en su experiencia de la infernal distancia con Dios. El amor, como lazo de unión entre el Padre y el Hijo, nunca se quebró. Precisamente por ello, la resurrección de Jesús no puede atribuirse más que al Espíritu mismo de la vida divina, al Espíritu del amor (Ro 5:4), al Espíritu mismo de Dios (Ro 8:11).

11. Lo que ha muerto para siempre

En cualquier caso, en la cruz llegan a su fin determinados aspectos de la divinidad. En primer lugar, en el Calvario mueren ciertas imágenes de Dios. En la Biblia hebrea, Dios había asumido de forma casi exclusiva, y real, los roles de rey, de amo y de guerrero. Esto tenía el efecto de cuestionar la validez de esos roles en el seno del pueblo de Dios, hasta el punto de apuntar hacia su extinción. Esta tendencia se realiza plenamente en la figura de Jesús. Si Dios se identificó con Jesús,

26 Con algunas raíces bíblicas, como 1 Pe 3:19.

ahora se ve lo que significa ser Rey, lo que significa ser Amo o lo que significa ser Guerrero. El Rey es un siervo, el Amo sufre el destino de los esclavos, el Señor de los Ejércitos muere sin recurrir a la contra-violencia.

En segundo lugar, en la cruz muere la falsa imagen de Dios como aquella entidad que garantiza la correspondencia entre la acción humana y sus resultados. Quien había de garantizar que a los justos les va bien, y a los injustos les va mal, estaba en realidad colgado del madero, y sufriendo por tanto el destino de los injustos. Dios no es entonces quien garantiza la correspondencia entre la acción humana y sus resultados, sino más bien quien se opone a ese modo de justificar la propia vida y de entender la divinidad. Con ello mueren los dioses de las religiones, en la medida en que son artefactos destinados a garantizar el funcionamiento de la lógica retributiva, presentando a los poderosos como merecedores de su situación, sometiendo las conciencias con la culpa, y presentando a las víctimas como merecedoras de su destino.

Con esta comprensión de la divinidad no sólo muere la religión sacrificial. En general, mueren todos los poderes, en la medida en que se encuentran fundados en la lógica retributiva. Todo poder, sea religioso, social, económico o político, es tal poder en la medida en que asegura que quienes realizan ciertas acciones obtendrán ciertos resultados. Pero si Dios ha anulado la lógica retributiva en la que se fundaban, estos poderes ya no tienen ningún sostén en la divinidad, y es vano poner la confianza en ellos. Su carácter idolátrico ha sido desvelado, y de este modo han sido definitivamente derrotados en la cruz (Col 2:14-15).

Por ello, la muerte del Dios de la metafísica no se reduce a una consideración sobre la historia del ser, ni tampoco se agota en ser un evento puramente religioso, o en una transformación social. Ciertamente, el Dios de la metafísica, como ente supremo, y como causa primera, es en último término una “cosa”, algo radicalmente distinto del Dios Insurgente, del infinito surgir de todas las cosas. Ciertamente, el que cuelga en la cruz difícilmente puede ser descrito con las categorías de la metafísica. Sin embargo, tal metafísica era también solidaria de una estructura praxeológica, en la que la causa primera era el garante último de la correspondencia entre la acción humana y sus resultados. Precisamente por ello era fundamento de los poderes, y garante de diversas estructuras sociales. Ese dios, esos dioses, han sido muertos y derrotados en la cruz.

De este modo, se puede decir que muere el dios de las catedrales, el dios que ya estaba muerto. También se puede decir que la muerte de Dios es objetivación de Dios, por identificarse Dios con alguien que finalmente es un puro cadáver sin vida. Sin embargo, la muerte no podía retenerle... El cadáver ha sido transformado para siempre, sin que quede rastro de la muerte. Por eso en la cruz se pone fin de-

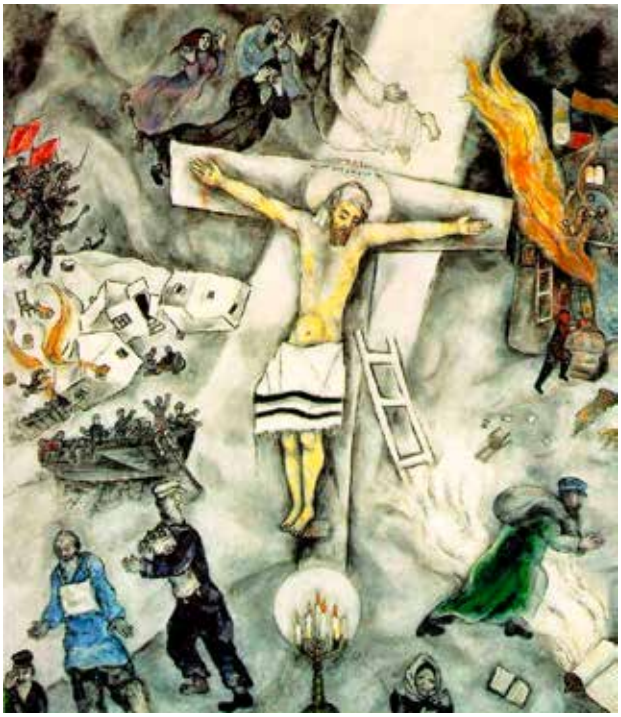
finitivamente a toda objetivación del Dios vivo. Dios, en la cruz, se afirma como verdadero Dios, libre de todas las objetivaciones que lo convertían en un ente manipulable, en la piedra angular de un determinado sistema de poderes. En este sentido, la muerte de Jesús en la cruz es la afirmación de Dios como verdadero Dios, distinto de todas las cosas.

12. La afirmación de la vida

Siendo la reprobación final de todas las objetivaciones de la divinidad, la muerte de Jesús en la cruz es la afirmación de "lo invisible de Dios" (Ro 1:20). El cadáver afirma la invisibilidad de Dios. Un invisible que no es pura negatividad, ni pura vaciedad. Es la invisibilidad misma de la vida. En la cruz, Dios se muestra como Dios inmanipulable, inobjetivable. Pero no se muestra en absoluto como enemigo de la vida. Lo invisible, lo inobjetivable, es la Vida misma en la que Dios consiste. Por eso, en la cruz, Dios no se muestra como "trasmundano". Al contrario, se muestra como la vida misma, como la vida victoriosa que no termina en muerte. Como la vida en la que vivimos, nos movemos y somos. Una vida que no necesita de un eterno retorno para obtener la validez divina que ya tiene en sí misma, como eterno surgir de todas las cosas.

En el eterno retorno, Nietzsche quiso afirmar el carácter definitivo de la vida. Para eso Nietzsche pensaba un universo volviendo una y otra vez a la misma configuración de partida, por agotamiento de todas las combinaciones posibles de sus elementos. De este modo, volveríamos a vivir de nuevo las mismas vidas, y por ello lo que ahora hagamos será "para siempre". El amor quiere eternidad... Sin embargo, en el Mesías crucificado sucede algo distinto. En la cruz no se afirma la inmortalidad del alma, ni se nos remite a los trasmundos. Tampoco se afirma una continua repetición de las mismas vidas. Lo que se afirma en la cruz más bien es la unidad de la Vida de Dios con la vida de todos los aparentemente rechazados por Dios. Y por ello se afirma la posibilidad de que toda vida humana sea una vida vivida desde la Vida misma de Dios.

En la cruz, Dios muestra su justicia (Ro 3:25). Pero no es una justicia griega, según los esquemas de la lógica retributiva. La justicia que se muestra es la justicia de Dios, es decir, la fidelidad a sus



Crucifixió blanca, de Marc Chagall.

promesas, la fidelidad a su pacto, y a la renovación definitiva del mismo. Una justicia que, por ser fidelidad para quien no la merece en términos de retribución, se muestra no sólo como perdón, sino como final de toda retribución. Contra la tendencia secular de la teología occidental a contraponer justifica y perdón, la justicia bíblica, por ser fidelidad de Dios a sus promesas, puede incluir siempre el perdón. En la cruz, esta inclusión es radical, porque anula la lógica adámica, que hacía posible toda comprensión retributiva de la justicia.

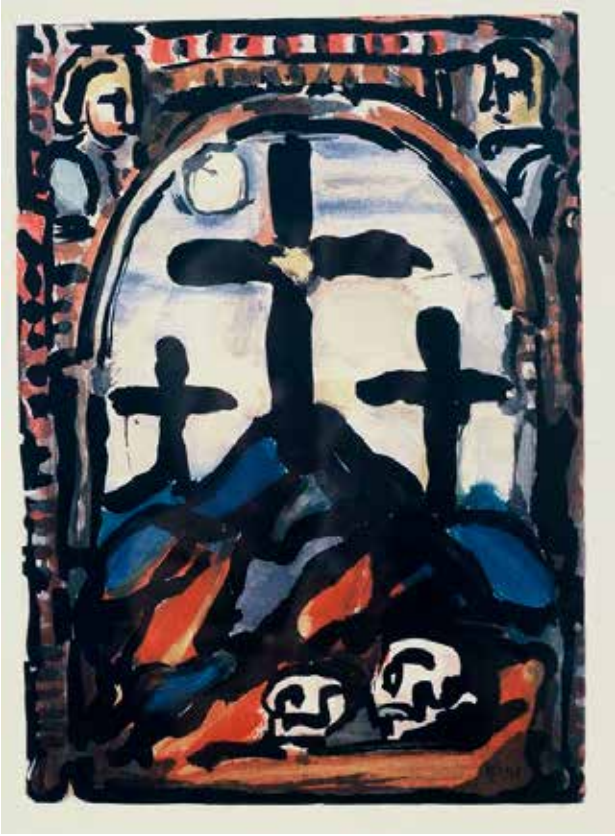
Esto significa entonces que la "encarnación" de Dios no es una simple mezcla de lo divino y de lo humano, sino un acontecimiento humano-divino inseparable de la muerte y de la resurrección del Mesías. Por eso, precisamente se trata de un acontecimiento de regeneración, de un verdadero resurgir. En la encarnación de Dios quedan derrotados todos los ídolos, porque en la muerte y resurrección de la Palabra hecha carne queda destronada toda objetivación de Dios. De ahí que el cristianismo primitivo pudiera ser percibido como verdadero "a-teísmo", pues no sólo se negaban los ídolos de la religión pagana, como ya hacía Israel, sino que se negaba también cualquier posibilidad de convertir a Dios en el engranaje legitimador de cualquier sistema social. Y por eso mismo, el cristianismo primitivo era percibido no sólo como una perniciosa superstición irreligiosa, sino también como un verdadero enemigo del estado.

La nueva vida manifestada en el Mesías queda al alcance de todos sus discípulos por medio del Espíritu. En realidad, no se puede ser discípulo de Jesús si no es por el poder mismo de Dios. Lo contrario sería de nuevo un mérito propio. Por eso, el amor de Dios, derramado en nuestros corazones (Ro 5:5), es el Espíritu Santo del que mana una vida nueva, y una humanidad nueva. Por el Espíritu, Dios es radicalmente "Dios con nosotros". No sólo encarnado junto a nosotros, sino derramado en nuestro interior, en nuestro "vientre" (Jn 7:38-39), para configurarnos a su imagen.

El Espíritu es la nueva Vida que los pobres pueden entender y recibir de una manera privilegiada (Lc 10:21), porque suelen ser más fácilmente liberados de los procesos esclavizantes de autojustificación. Los pobres "con Espíritu" (Mt 5:3) no son los pobres objetivados en las teorías autojustificadoras de las élites revolucionarias, sino que son sujetos de su propia vida, y de su propia historia. Por eso mismo, en la liberación que posibilita el Espíritu de Dios no hay resentimiento respecto a los poderosos, sino más bien compasión y esperanza. El resentimiento solamente es posible cuando de alguna manera se envidia una vida de la que se carece. Los pobres con Espíritu, llenos de la vida manifestada en el Mesías, poco tienen que envidiar. Todas las carencias son naderías respecto al tesoro que se lleva en los propios corazones.

13. La Era del Espíritu

Llegados a este punto podemos entonces concluir que, respecto a Dios, la vida y la muerte no son meras metáforas para describir procesos sociológicos de secularización. Si se quiere, sería más correcto hablar de analogía, y no de metáfora. Y es que Dios es la Vida por excelencia, la vida en el sentido más propio y radical, el primer analogado de todo vivir. Toda otra vida no sería más que un destello de la Vida plena, en la cual vivimos, nos movemos, y somos. La muerte en Dios tampoco es una metáfora relativa a su mayor o menor relevancia social. Se trata más bien de afirmar que el Dios vivo, el Dios que es la Vida por excelencia, es capaz de asumir radicalmente el abandono de Dios y destruir, por la resurrección, toda objetivación de la divinidad, para llenar la vida humana de un poder nuevo, de una vida renovada, que procede de lo alto.



Golgotha, de Rouault.

En este sentido, la muerte de Dios inaugura una nueva era, que es la era del Espíritu, en la que los verdaderos adoradores no adoran en los viejos templos, tumbas de las viejas divinidades, sino que adoran en espíritu y en verdad (Jn 4:24). Ciertamente, en la historia del cristianismo hubo un importante contagio con las estructuras de las viejas divinidades muertas, y sus sistemas de poder. Sin embargo, el Dios de la Vida, que es el Dios de los pobres con Espíritu, ha irrumpido poderosamente en la historia contemporánea, en maneras ciertamente inesperadas.

Significativamente, el año 1900 no sólo representa el año de la muerte de Nietzsche, sino también el inicio de la efervescencia de nuevos movimientos en la historia del cristianismo, que venían preparándose desde el siglo anterior, y que se caracterizan por el énfasis en los dones y la actividad del Espíritu Santo. Un fenómeno ciertamente ambiguo, y lejano a los gustos estéticos de las clases acomodadas o a los esquemas ilustrados sobre el devenir de la historia. Pero un movimiento plural y diverso en el que se cuestionan las viejas estructuras de poder, en la medida que el poder del Dios vivo se manifiesta entre los más pobres.

Ya los viejos anabaptistas del siglo XVI experimentaron los dones del Espíritu Santo, y fundaron en la presencia activa del Espíritu de Dios su rechazo de toda violencia, y su crítica a los poderes establecidos, incluyendo el poder de las viejas iglesias constantinianas[27]. No con ejército, ni con fuerza, sino con su santo Espíritu, decía ya el profeta Zacarías (4:6). Y es que, a fin de cuentas, la vida de Dios, si es tal vida, no puede menos que manifestarse en las vidas de sus hijos, renovándolas, restaurándolas, y ungiéndolas con nuevas posibilidades.

Hay un dios muerto que atenaza al mundo con la muerte. La codicia, que es idolatría (Col 3:5), se alimenta de la máxima objetivación del ser humano, y de toda su actividad. El hombre loco de Nietzsche hablaba precisamente en un mercado. Frente a tanta muerte exigida por los ídolos del poder y del dinero, la humanidad y la creación entera espera la manifestación de la Vida de Dios. Ciertamente, el nuevo siglo verá la muerte de muchas viejas formas de cristianismo, que solamente podrán mantenerse como cascarones huecos, colgados de las estructuras de poder a las que tratan de legitimar. Pero también será un siglo en el que la Vida de Dios seguirá manifestándose de múltiples maneras, haciendo posible la restauración de formas radicales de cristianismo, en las que la Vida del Insurgente muestre reflejos multiformes de toda su riqueza.

27 C. H. Byrd, "Pentecostalism's Anabaptist Heritage: The Zofingen Disputation of 1532", en *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 28 (2008) 49-62.

El papel de la mujer o su igualdad con los varones en el movimiento de Jesús

Azucena Correa Plata

Introducción

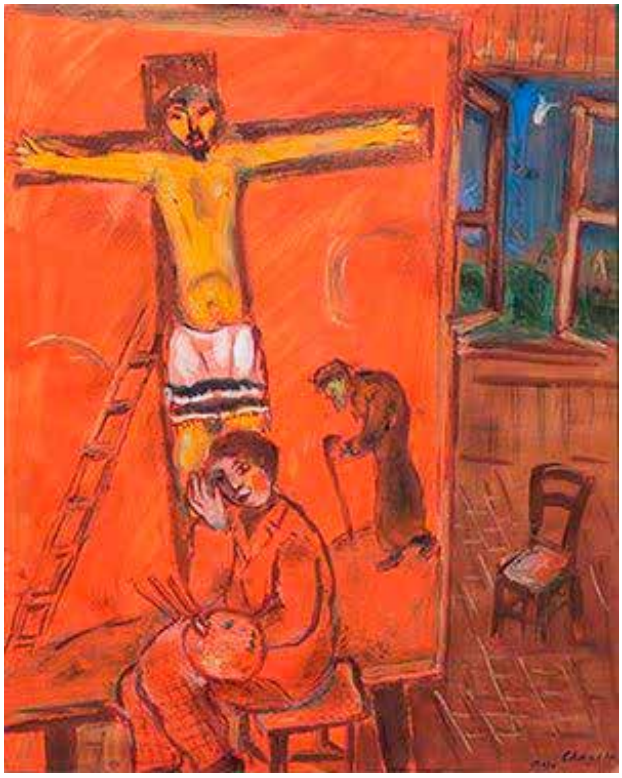
Hablar de Jesús y su proyecto de vida, el Reino, implica descalzarse de muchos prejuicios que a lo largo de la historia y desde la teología se han presentado con respecto a algunos temas que se han invisibilizado, incluso estigmatizado. Ha predominado en la religión judeocristiana una mentalidad patriarcal y androcéntrica que hay que desenmascarar. Pues bien, para hablar de Jesús y la mujer es necesario ir a la fuente, a la raíz del movimiento cristiano. Para ello me permitiré entrar en diálogo cercano con Jesús y la mujer de Samaría. Iremos juntos al pozo.

En primer lugar, estará una mujer que solo escucha y contempla esa realidad que envuelve a dos personas que, en un encuentro de tú a tú, revelan en su propia vida e historia la esencia de una espiritualidad que llena el corazón, lo ensancha y engrandece, al mismo tiempo que los interconecta con la esencia del Dios Único, cercano a toda realidad humana, amigo de la vida y capaz de abrazar y transformar toda realidad, aun la que "religiosamente" pareciese inamovible, pero que en su verdad carece de sentido y desencarna la auténtica revelación divina que nos muestra Jesús de Nazaret, el carpintero, el Hijo de María y José, el caminante de Galilea, quien vive consciente de que Dios habita en cada ser humano y siempre invita a dar un paso más, a ir más allá de sí mismo, a reconocerse y reconocer al otro/otra como posibilidad para hacer presente el reino que proclama.

En segundo lugar, desarrollaré una mirada contemporánea de ese encuentro y diálogo que permita abrir horizontes de novedad para la mujer de hoy que está convocada a salir al encuentro con Jesús de tú a tú, a reconocerle, amarle y seguirle y, a partir de ese encuentro, salir a anunciar la Buena Noticia a otras mujeres que aún cargan la sombra de sentirse no valoradas en su dignidad, su historia de lucha y sufrimiento y que, además, han tenido que cargar con una teología que

les oprime y que justifica muchas veces la injusticia que se ha cometido contra ellas.

En tercer lugar, desarrollo la advertencia de Jesús: “yo les aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Noticia, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya” (Mc 14,9).



El pintor i Crist, de Marc Chagall.

Las mujeres en los orígenes del cristianismo

Antes que nada es necesario contextualizar un poco la situación de las mujeres en el siglo I y, por ende, en el contexto judeocristiano que traspasa la experiencia de Jesús en el anuncio del Reino.

Las mujeres pasaban inadvertidas, no era permitido hablar con ellas en público y menos si era una extraña, y para un alumno de los escribas era un deshonor hablar con una mujer en lugares abiertos. Especialmente los grupos de fariseos observantes y puritanos eran rigurosos con estas normas. En los pueblos y en el campo se establecían relaciones más libres y sanas que en las grandes ciudades; las mujeres iban a la fuente por el agua, se unían a los varones en el oficio del campo y de la casa. Es posible que fuese ésta la experiencia más cercana que vivió Jesús, quien no tiene ningún condicionamiento externo para vivir una relacion de alteridad que posibilita el reconocimiento mutuo y que libera y despliega todo el potencial humano que hace del encuentro una verdadera auto revelación. Es el “encuentro” el que nutre de sentido la experiencia vivida y se abre a una Espiritualidad que favorece el vínculo con el Dios Padre, el convocante del encuentro.

Esto nos lleva a pensar en lo que supone para Jesús romper esos esquemas socioculturales y religiosos: con toda la libertad salir al encuentro de tú a tú, con una mujer extranjera… en un lugar público; entablar con ella un diálogo muy personal y a partir de categorías cotidianas (“dame de beber”, necesidad física que lo acerca al pozo) va mucho más allá, a la fuente que ha calmado la sed del pueblo y que se ha pasado de generación en generación con la esperanza de que la promesa de Dios se cumpla, se traspase, se recree y posibilite nuevas alternativas para su pueblo.

El encuentro da el paso al acontecer del Reino en el aquí y ahora, el Kairós, que irrumpe en la historia y la transforma.

Por otra parte, en la casa la mujer debía servir al varón y ceder el puesto a los muchachos. Ellas sólo aprendían los oficios de la casa, la instrucción de la Torá era solo para los varones. No se veía bien que una mujer aprendiera y menos que llegara a enseñar en público. Los hijos varones y sus descendientes precedían a las hijas. La dependencia de la mujer sobre el varón era total. La poligamia estaba permitida y el derecho al divorcio era sólo del varón. Éste lo podía aplicar incluso en situaciones triviales, siempre y cuando le favoreciera a él. Jesús contempla con una mirada compasiva y misericordiosa la situación de la mujer, herida y marginada por unas costumbres culturales y socio-religiosas que normalizaban la desigualdad, la subordinación de la mujer, considerada inferior al varón.

Aquí cobra mayor relevancia la postura de Jesús ante la mujer de Samaría: “Vete, llama a tu marido y vuelve acá”, y la respuesta contundente de ella: “No tengo marido”, y hay una confirmación de Jesús en su sentir: “Bien has dicho que no tienes marido, porque has tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es marido tuyo; en eso has dicho la verdad”. Al parecer, Jesús es consciente de la realidad que vive la mujer respecto al varón, la asimetría e injusticia a la que ella ha sido sometida, reconoce rasgos de una cultura socio-religiosa, que ha impuesto cargas pesadas e insoportables para quienes están excluidos de la Promesa: “Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo”. Según la ley, las mujeres están obligadas a llevar la peor parte, es más, a asumir toda clase de marginación por el solo hecho de ser mujer. Por eso, para un judío el no haber nacido mujer, era motivo de dar gracias a Dios.

Sin embargo, la mujer judía daba gracias a Dios, por haberla hecho según su voluntad. Se percibe una espiritualidad más auténtica y en sintonía con la Buena Noticia de Jesús: Dios es Padre y como tal, ama a todos sus hijos e hijas sin distinción y quiere que todos vivan en esa la libertad, y que esta no sea un privilegio para unos y justifique la opresión en contra de muchas.

En el aspecto religioso, la condición de la mujer no era diferente, su presencia en el culto estaba restringida al patio, lugar reservado para ellas. Los juicios con respecto a la mujer eran peyorativos. Por el nacimiento de un varón había alegría y fiesta, mientras por el nacimiento de una niña, había indiferencia e incluso tristeza. Estos aspectos, entre tantos que se desconocen, pueden haber influido en la postura de Jesús, respecto a la mujer.

Jesús, sitúa a la mujer en un plano de iguales respecto al varón, y se enfrenta a la mentalidad patriarcal con toda su autoridad y entereza: “Simón, tengo algo que decirte…, un acreedor tenía dos deudores… como no tenían para pagarle per-

donó a los dos ¿Quién de ellos le amará más?... supongo que aquél a quien perdonó más… has juzgado bien. Y volviéndose hacia la mujer, dijo a Simón: ¿Ves a esta mujer? ...” (Lc 7,36-50) capaz de amar en gratuidad, de darse por entero, de reconocer el amor liberador que traspasa las entrañas, que se expresa con gestos muy humanos: un beso, una caricia, unas lágrimas, un abrazo, lenguaje que sólo puede sintonizar con el corazón limpio y transparente en el que habita el Ser Divino que ha convocado a la vida. Solo quien es capaz de amar de esa manera, puede experimentar el amor en gratuidad, que sólo sabe de bondad y ternura y reconoce en el ser amado la presencia divina que habita en la esencia misma de su ser. Es el amor, la consecuencia del perdón.

Es más, la cercanía de Jesús hacia las mujeres es signo de la inauguración del reinado de Dios, en donde los primeros invitados son los últimos -las mujeres, los niños, los pobres, los pecadores, los innombrables, los campesinos, los enfermos…- los privilegiados en el Banquete del Reino. Pues se contempla como “derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes” (Lc 1,46-56).

Pues bien, no se pretende ahora imponer una nueva jerarquía que replique la injusticia y la desigualdad entre los seres humanos, se trata de favorecer una nueva lógica de discipulado de iguales, un caminar juntos reconociendo y valorando profundamente el aporte de cada cual, que nadie mire al otro por encima de sí y tampoco lo ponga por debajo. Es en la alteridad, en donde se crece, se construye, se puede ser tú, sin diluir el yo. En la mirada del otro igual pero diferente a mí, puedo reconocer mis sueños, anhelos, alegrías, temores y esperanzas y juntos podemos soñar una nueva humanidad, según nos enseñó Jesús de Nazaret al venir y compartir nuestra casa común.

El cristianismo del siglo I es el resultado de una experiencia pasada por el corazón, a partir del encuentro con el Maestro, aquél que marcó la diferencia con los rabinos de su tiempo, pues hablaba con autoridad, pues lo que pedía a sus seguidores, no era ajeno a lo que él vivía, es más, nunca pidió a nadie hacer algo que él no había hecho: amar, perdonar, sanar, tener compasión y misericordia, reconocer el rostro del Padre en cada ser humano que buscaba una palabra, un gesto,

Crucifixió, de Renato Guttuso.

una mirada, una respuesta del Dios-Amor en quien hablaba de Él.

Cabe anotar que el discipulado de iguales impulsado por Jesús fue un discipulado marcado por la tradición judía, sin desconocer que posteriormente se consolidó en actitudes greco-romanas en el que surgió el cristianismo. No obstante, tampoco se puede desconocer la herencia de la mujer judía y quienes hicieron parte activa del ministerio de Jesús y vivieron el discipulado de iguales, desde Galilea hasta Jerusalén, "Y sucedió a continuación que iba por ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce y algunas mujeres…María llamada Magdalena, Juana, mujer de Cusa, Susana y otras muchas" (Lc 8, 1-3). Ellas están presentes en el ministerio de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén.

Las mujeres galileas desempeñaron un papel decisivo en el anuncio de la Buena Nueva y en la consolidación del movimiento cristiano, después del arresto y muerte de Jesús. Estuvieron cerca de Jesús en su ministerio, pasión y muerte; siendo también las primeras que tuvieron la experiencia de encuentro con el Resucitado y quienes salieron a llevar esa Buena Noticia a la comunidad (Mc 16, 1-6, 8ª). "Y ellas recordaron sus palabras" (Lc 24,1-8)

De la mujer de Samaría, no sabemos nada, ni su nombre. Ella como tantas otras aparece anónima, pero cabe resaltar la sintonía que existe entre Jesús y ella. Para Jesús ella tiene un rostro, una historia, una cultura, una fe y contempla que ella, como todas las mujeres de su tiempo, soñaba el día de la plena manifestación de los hijos e hijas de Dios: una perspectiva de vida diferente, escuchar y sobre todo sintonizar con la presencia divina que les habita y restablece su dignidad, su esencia original, su capacidad de ser protagonistas de una nueva historia para ellas y para las generaciones siguientes. Es por eso que esperaban con ilusión y confianza, la llegada del Mesías que podía cambiar la historia y anunciar la Buena Nueva que tanto anhelaban los excluidos, los pobres, los marginados

El punto de partida [Jn 4,1-34]: En su vuelta a Galilea, Jesús, tenía que pasar por Samaría y llega a Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José. Allí estaba el pozo de Jacob. En un territorio, que recoge toda una historia y tradición de fe del pueblo, se concentran el lugar de la promesa cumplida y esperada: ya bebieron del pozo los antepasados, ahora bebe de él la generación presente y confía en que esa será también la fuente para las nuevas generaciones.

También Jesús pasa por ahí, sigue haciendo camino, se cansa, se acerca al pozo, el conoce la fuente, pero quiere ver a quienes se acercan una y otra vez a calmar una sed que no se sacia. Siempre deja lugar a un retorno a la fuente.

Cultural y religiosamente, no es una actuación bien vista por los judíos y los que

estaban al margen, que un varón, un Maestro, se acerque a una mujer a solas, en un lugar público. El agua, es el pretexto para salir al encuentro. De igual manera, el ámbito público se convierte en una acción profética de Jesús, anuncia que el reinado de Dios ya está presente y él lo inaugura con sus gestos y acciones, sacude desde la raíz las tradiciones: "Créeme, mujer, que llega la hora en que ni en este monte, ni en Jerusalén adorarán al Padre. Ustedes adoran lo que no conocen; nosotros adoramos lo que conocemos": es una experiencia de encuentro que trasciende la vida, toca el corazón, los sentimientos, transforma la historia y abre nuevos horizontes en una espiritualidad liberadora.

La sed de la mujer no se ha saciado, pero es la misma que la lleva día tras día a la fuente, a buscar un agua más satisfactoria que la que da solamente la tradición, el pozo que dejaron los antepasados Isaac, Jacob... Ella es consciente de que la revelación de Dios aún no ha llegado a la plenitud, se ha quedado en fuentes estancadas que impiden que fluya el agua de vida y se ha distorsionado el mensaje que da vida a todo el que la busca.

Se ha preparado el momento para el encuentro, la revelación del Mesías. El enviado de Dios es quien puede explicar todo aquello que no corresponde con el sueño de Dios en el corazón humano y que ha causado tanto sufrimiento y dolor en muchos de sus hijos e hijas: ¡Si conocieras el don de Dios! Si tu mirada,

Descens de la creu, de Marc Chagall.

permite vislumbrar la luz divina que hay en mí y en ti, entonces, solo entonces se puede conocer el don de Dios.

Jesús sigue saliendo al encuentro de la mujer

Jesús, en el encuentro con la mujer de hoy la libera de esclavitudes y exclusiones acaecidas con consentimiento de la Iglesia, la teología, las tradiciones religiosas y socio culturales, impuestas por muchos siglos y que han sido fundamentadas en nombre de Dios. Justificando incluso los abusos de todo tipo contra ellas. El la invita a un diálogo abierto, de tú a tú, mirando la vida y la historia personal como fuente de sabiduría y posibilidad de cons-

truir nuevas relaciones, de reconocer a la otra persona en su dignidad, en sus valores, posibilidades y cualidades, como ser único e irrepetible que lleva en sí las huellas del amor en la esencia misma del ser.

El encuentro con Jesús, encarnado en la realidad de nuestro tiempo, nos desafía a establecer nuevas relaciones entre mujeres y varones, a caminar juntos, a deconstruir estereotipos permeados por el pensamiento androcéntrico y patriarcal que ha imperado a lo largo de los siglos. Imaginar, soñar y construir un mundo que sea incluyente, en el cual no se mire a nadie por encima de su corazón y se lo reconozca protagonista de su propia historia, con una misión que realizar desde un aporte original, en el cual despliega todo su potencial humano, unidos en la Espiritualidad integradora que abraza la totalidad del ser en armonía con la naturaleza de la cual somos interdependientes y estamos interconectados. La energía del bien y del amor fluye en la medida en que se establezcan relaciones de hermandad.

En la mirada del otro/otra, es posible reconocerse y afianzar los propios valores e identidad, el tesoro que se lleva en el corazón.

La mirada limpia y transparente de Jesús, revela la misericordia y el amor gratuito del Padre que ama a sus hijos e hijas sin distinción de ninguna clase, de igual manera quiere que "llegue la hora –ya estamos en ella- en que los adoradores verdaderos adoren al Padre en espíritu y en verdad" (Jn 4,23) y sean educados por el mismo Dios, quien habla al corazón antes que, a la razón, quien crea y recrea a cada instante la obra de su amor para llegue a la plenitud de ese mismo AMOR.

La experiencia religiosa se ha enmarcado en una doctrina que se ha traspasado de generación en generación y que ha estancado en muchas ocasiones una fe adulta liberadora dentro de la Espiritualidad integradora. En el diálogo cercano con Jesús se revela el rostro humano de Dios, Padre de toda la humanidad, cercano y solidario, amigo de las mujeres y los niños, los pobres, enfermos y excluidos. Un Dios que establece relaciones personales con el ser humano, a quien llama por su nombre y reconoce su voz entre muchas voces, escucha su clamor y grito de dolor y sufrimiento, abre nuevos horizontes de vida y esperanza, sostiene con ternura y bondad a quien está frágil y vacilante.

El dialogo de Jesús con la mujer de Samaría, revela la Espiritualidad que trasciende la experiencia humana, que da sentido a la historia y percibe la manifestación del Dios revelado en Jesús, mucho más allá del que se busca en el templo de Garizín, en Jerusalén, en los grandes templos… "Llega la hora – ya estamos en ella- en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad". Es ahí, en lo que muchas veces no se ve, en lo escondido y secreto del corazón humano, en donde acontece el más bello y auténtico encuentro que transforma la vida.

Jesus el Jueu, d'Emmanuel Levy.

"Yo soy, el que te está hablando" ese Yo soy, es el mismo revelado a los profetas de Israel, a las matriarcas y patriarcas, presentes en la historia de salvación de todos los tiempos, a las mujeres que han logrado traspasar las barreras de un patriarcado androcéntrico que desconoce e invisibiliza su aporte. Esto mismo ha hecho que se fundamente un modelo obsoleto de Dios que se complace con el culto ofrecido por varones y establece una jerarquía excluyente, que divide y en ocasiones oprime y margina a muchos, especialmente a la mujer.

Es muy interesante contemplar en éste encuentro el proceso de fe que se desencadena y la experiencia que se trasmite a otros que buscan esa Buena Nueva, pero que no logran sintonizar con la espiritualidad de Jesús. La mujer de Samaría muestra esa dimensión de evangelización que toca el corazón humano y lleva a quien escucha el mensaje a hacer su propio camino de fe, "ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que este es verdaderamente el Salvador del mundo".

El anuncio de la Buena Nueva y la memoria de lo que ella hizo

"Yo les aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Noticia, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya" (Mc 14,9) Llega la hora en que el discipulado de iguales que preexistió en el cristianismo primitivo recobre su fuerza. Las mujeres, pioneras en el estudio de la Biblia y la teología, siguen abriendo grietas en el muro infranqueable que ha mantenido la teología patriarcal y androcéntrica y que ha permeado la historia judeocristiana durante siglos. Llega la hora en que, donde quiera que se proclame la Buena Noticia, se hable de lo que ella hizo y hace.

No se trata de imponer un modelo que invierta los valores y favorezca a unas para desconocer a otros. Esa no sería una novedad y menos la de la propuesta liberadora de Jesús de Nazaret. Se trata de fundamentar una teología incluyente, al estilo de Jesús, desde la esencia misma del evangelio, la fuente que da pautas para una mirada integradora de la fe cris-

tiana católica y que trasciende a todos los y las seguidoras del Maestro de Galilea, quien inauguró una nueva manera de relacionarnos con Dios Padre y por ende entre sus hijas e hijos. Todos, en la Mesa del Banquete del Reino, tienen un puesto y una misión, en la que no hay primeros y últimos puestos. La mesa está de manera circular y en ella se puede contemplar el rostro de quien está a mi alrededor. En cada gesto, cada abrazo, cada mirada, se afirma la identidad propia y la dignidad de la única familia que nos abraza, la familia de Dios Padre-Madre.

"Muchas cosas tienen que reorientar su rumbo, pero ante todo la humanidad necesita cambiar. Hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido con todos. Esta conciencia básica permitirá el desarrollo de nuevas convicciones, actitudes y formas de vida. Se destaca así un gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración" (*Laudato si* 202). Para ello es indispensable comenzar por nosotros mismos, ser el cambio que queremos ver en los demás. Todas nuestras acciones, por pequeñas que sean, deben mantener unas relaciones interpersonales sanas, respetuosas con la alteridad. Reconocer a la otra persona en su ser y su dignidad contribuye al bien común, a recrear el reinado de Dios como lo soñó y vivió Jesús de Nazaret en sus gestos, palabras y obras.

Es urgente promover una cultura del encuentro y buen trato, así como nos enseñó Jesús: hacer sentir a la otra persona más humana, más cercana y reconocer en ella el rostro de Dios Padre. Es importante generar espacios gratuitos personales, familiares y comunitarios que favorezcan la relación en reciprocidad, la mirada positiva y esperanzadora de la vida, el apoyo mutuo, la sonrisa y la alegría que resuena en el corazón cuando vemos nuestro rostro reflejado en la mirada de la otra persona y sentimos que nos alimentamos del mismo aire, el cual necesitamos cultivar y salvaguardar. Ahí nace la vida cálida que prolonga la fiesta del encuentro al servicio de la vida, del abrazo, del perdón, del "te quiero", y sentir que necesitamos a otros para poder ser y existir.

Jesús se encuentra con las personas que se cruzan en su camino. Ellas no pasan desapercibidas. Cada cual tiene para él un misterio único que revela la presencia de Dios y le invita a ejercer la misericordia, la compasión, el perdón, la sanación, la liberación y la escucha. En lo cotidiano de la vida, Jesús se encuentra con una mujer y la necesidad física de la sed, el cansancio del medio día, el bochorno del sol… Hace posible un encuentro de mutuo reconocimiento y respeto por la alteridad, es decir: varón/mujer, galileo/samaritana, judío/ no judía, quien cumple la promesa/ quien espera el cumplimiento de la promesa. Es la oportunidad para reorientar el rumbo de la vida y salir gozosos al encuentro de otras personas que necesitan esta Buena Noticia.

¿Antropología cristiana? Una propuesta fundamentada y razonable

Carlos Beorlegui

1. Introducción

El tema sobre el que vamos a reflexionar es tan complejo como apasionante. De ahí que pongamos el título en interrogante. Complejo, porque si ya de por sí la tarea específica de definir lo humano está llena de dificultades y ambigüedades, no digamos nada si a eso se añade pretender dibujar lo específico de lo humano desde el punto de vista cristiano. Y también apasionante, porque no es un tema secundario o colateral, sino que nos enfrentamos con una cuestión que nos incumbe a todos/as, como es definirnos, llegar a saber quiénes somos, algo necesario también para encarar nuestro futuro. *De te, homine, narratur* (estamos hablando de ti, hombre), afirmaba el clásico. No en vano saber quiénes somos lleva implícito anticipar y dibujar la meta a la que apunta nuestra existencia, esto es, los elementos esenciales de lo que queremos llegar a ser. Uno de los ingredientes que definen nuestro ser es precisamente la estrecha relación entre autoconocimiento y autorrealización. En la medida en que somos una naturaleza abierta, lo que creemos y queremos ser se convierte en la meta hacia la que se dirigen todos nuestros esfuerzos de auto-realización.

Partimos del convencimiento de que la idea del ser humano que propone el cristianismo no es una idea excluyente ni enfrentada al resto de propuestas, tanto filosóficas como religiosas, provenientes de otros credos o ideologías, sino que su idea de lo humano pretende incluir las diferentes concepciones de lo humano y apuntar a lo que constituye el modo de entendernos válido y apropiado para cualquier integrante de la especie humana. De ahí que su propuesta, si está bien concebida y articulada, posee un carácter universal, tanto para los humanos de este planeta, como incluso para cualquier otro ser inteligente, similar a los humanos, que pudiera aparecer en otros planetas diferentes al nuestro [1].

1 Cfr. BEORLEGUI, C., "Los retos de la astrobiología a la filosofía y la teología", *Letras de Deusto*, 42 (2012), nº 134, pp. 106-120.

En definitiva, para afrontar las reflexiones que nos proponemos en estas páginas, necesitamos enfrentarnos a dos tareas diferentes, pero íntimamente relacionadas. La primera, clarificar cómo hay que acercarse al encuentro de una correcta definición de lo humano, tal y como lo intenta la Antropología filosófica. Y la segunda, cuál sería la mirada o el enfoque específico de la visión cristiana de lo humano, que, damos por hecho, no tiene por qué contradecir el enfoque anterior, sino más bien profundizarlo y apuntalarlo, como vamos a ir viendo.

El Crucificat, de Marc Chagall.

2. El complejo camino de la búsqueda de la definición de lo humano.

El largo camino que el ser humano ha recorrido en el empeño por definirse y responder a la ineludible pregunta por su ser, ha experimentado diversos enfoques y atravesado varias etapas. Tras superar los primeros momentos de la historia de nuestra especie, donde no cabía más que una *cripto-antropología*[2], se han sucedido tres etapas posteriores: el de las filosofías del hombre, las antropologías científicas y la antropología filosófica. Si en la primera etapa el enfoque epistemológico se limitaba al enfoque filosófico, como mirada predominante, en el segundo, a partir de mediados del s. XIX, tras evidenciarse la insuficiencia del enfoque filosófico, surge el empeño de superarlo y sustituirlo, pretendiendo convertir al enfoque científico en la perspectiva única y suficiente a la hora de resolver los problemas antropológicos. Es el momento en el que nacen y se desarrollan las antropologías físico-biológica y sociocultural, y poco a poco el amplio abanico de las antropologías científicas. Pero desde los inicios del s. XX, de la mano de M. Scheler, Plessner, Gehlen y otros pensadores, se comienzan a pergeñar las claves de la Antropología filosófica (AF)[3], como el enfoque más adecuado para definir lo humano, conjuntando y complementando la perspectiva científica con la mirada crítica de la filosofía.

Pero en este empeño, que se mostró complejo y lleno de discrepancias entre los diversos teóricos precursores, hemos

2 Cfr. LANDMANN, M., *Antropología filosófica*, México, UTEHA, 1961.

3 Cfr. BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao, UD, 1999 (3ª ed.: 2009).

de saber conjuntar y diferenciar entre lo que se denomina el estatuto epistemológico y el crítico-ideológico de la AF. El primero se asienta sobre el convencimiento de que el acercamiento a la definición de lo humano tiene que hacerse desde la conjunción de las aportaciones científicas y la interpretación crítica de la filosofía. Los datos científicos, en todo el amplio abanico de sus expresiones, no son suficientes para definir lo humano, en la medida en que sólo nos aportan la dimensión fáctica de nuestro ser, pero no pueden afrontar ni responder a la cuestión del sentido y del valor de la realidad humana. Y cuando pretenden hacerlo, se trata en ese caso no tanto de respuestas científicas sino más bien de interpretaciones filosóficas presentes ya, de modo implícito, en la posición del científico de turno, quien pretende aportarnos un modelo interpretativo de lo humano, como si fuera algo deducido directamente de los datos científicos, no acertando a diferenciar entre los datos objetivos y su interpretación, una más entre otras. Así, ni la ciencia ni la filosofía por separado pueden resolver el problema de lo humano, sino que tienen que ir de la mano y complementarse.

El problema se complica si advertimos que no existe una única filosofía o modelo antropológico desde el que alcanzar la definición de lo humano, sino que nos hallamos ante una amplia pluralidad de filosofías y de ideales antropológicos. Dilucidar y dialogar entre ellos es el cometido del estatuto crítico-ideológico de la AF. Y en esta tarea de discernimiento, nos hallamos ante tres propuestas diferentes: la esencialista, la relativista y un amplio abanico de posturas intermedias. Las dos primeras resultan insuficientes, en la medida en que la primera se enfrenta a la evidencia clara de la naturaleza abierta y plástica del ser humano; no somos algo ya hecho, sino que nos vamos haciendo. Y la segunda, por un lado, a la contradicción que se da ya en su propuesta teórica básica (si no existe una mínima naturaleza básica de lo humano, porque no existe nada absolutamente verdadero, como pretende defender el relativismo, se supone que esa afirmación sí es totalmente verdadera, lo que implica una evidente contradicción), y, al mismo tiempo, a la dificultad/imposibilidad de apoyarse en una naturaleza humana de mínimos para poder defender la dignidad humana y los valores básicos que conforman los derechos humanos y una ética racional mínima. Si el ser humano puede ser, según esta teoría, cualquier cosa, y no existe ningún límite que nos esté prohibido superar, podemos hacer con los demás humanos lo que nos venga en gana, sirviendo de este modo de coartada para cualquier régimen autoritario[4].

De ahí que tengamos que movernos en un amplio terreno situado entre estos dos extremos, teniendo que esforzarnos por presentar criterios que resulten plausibles y convincentes en el diálogo entre las múltiples propuestas que se presentan sobre lo humano. Y, como podemos

4 Cfr. HORKHEIMER, M., "Observaciones sobre la antropología filosófica", en Id., *Teoría Crítica*, I, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75.

imaginar, y nos muestra la experiencia de nuestro panorama cultural, nos hallamos ante una amplia muestra de propuestas y modelos antropológicos no fácilmente cercanos ni concordantes. Ante ello, hemos de saber conjugar lo que podríamos distinguir, al estilo de lo que hacemos en ética, entre una antropología de mínimos y otra de máximos. En la primera, tendríamos que incluir los aspectos básicos que todos los modelos antropológicos deberíamos respetar, si queremos mantener y defender los derechos humanos básicos. Pero esa antropología de mínimos debe respetar también la pluralidad de modos de concretarla y de realizarla, de alcanzar lo que cada uno puede considerar como el bien o la felicidad[5]. Está claro que la única forma de conseguir esta complementariedad es dialogando, presentando argumentos, y respetando las claves fundamentales de nuestra racionalidad comunicativa, que implica y promueve una ética solidaria y responsable. El problema es que no siempre resulta fácil realizar esta tarea de forma dialogante y respetuosa. Basta echar un vistazo a este mundo tan caótico en que vivimos. Pero ese es el único camino correcto a seguir, si no queremos vivir en un mundo dominado por la imposición de modelos humanos dogmáticos y fundamentalistas, o por una irresponsable dejación relativista en la búsqueda de los criterios básicos que orienten el respeto por lo esencial de lo humano.

5 WOLF, Úrsula, *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid, Ed. Síntesis, 2022.

Crucifixió, d'Andre Racz.

Entiendo que sólo tras este horizonte de reflexión sobre cómo acercarnos a la búsqueda de la esencia de lo humano, podemos plantearnos la cuestión que pretendemos analizar a continuación: si es posible, y cómo, definir lo específico del modelo antropológico cristiano, en medio de y en diálogo con las múltiples propuestas antropológicas que se nos plantean en la actualidad, tanto en el ámbito filosófico como religioso.

3. Un primer acercamiento a la búsqueda de una antropología cristiana.

Siempre me ha resultado útil y esclarecedor, a la hora de acercarnos a definir lo humano desde el punto de vista cristiano, aprovechar la distinción que en su

momento propuso J. L. Ruiz de la Peña a la hora de reflexionar sobre el modo de entender el sentido del concepto de *alma* en la Biblia[6]. Cuando los textos bíblicos afirman que el ser humano tiene *alma*, no pretenden aportarnos una definición de ésta, ni tampoco implica decantarse por una visión dualista del ser humano, sino que en esa afirmación tenemos que distinguir entre la *dimensión funcional* y la *dimensión óntica* de la misma.

Así, la *dimensión funcional* nos indica que, cuando se afirma que el ser humano tiene alma, se hace *en función de* apuntalar y defender el valor moral y ontológico de cada ser humano, considerándolo digno de ser respetado y defendido ante otras realidades mundanas de menor valor. De ahí que se afirme de él que es imagen e hijo de Dios. Pero le corresponderá a las diferentes filosofías y ciencias de cada cultura y momento histórico enfrentarse con la *dimensión óntica* de la idea de alma, incluso con la posibilidad de utilizar otros conceptos similares, como psique, conciencia, mente, etc. De ahí que una misma concepción funcional puede defenderse a través de mediaciones filosóficas y científicas diferentes. Aunque también tenemos que advertir que no todas las propuestas antropológicas científicas y filosóficas tienen por qué ser mediaciones acertadas de la dimensión funcional que propone la antropología cristiana, y tengan que ser desechadas.

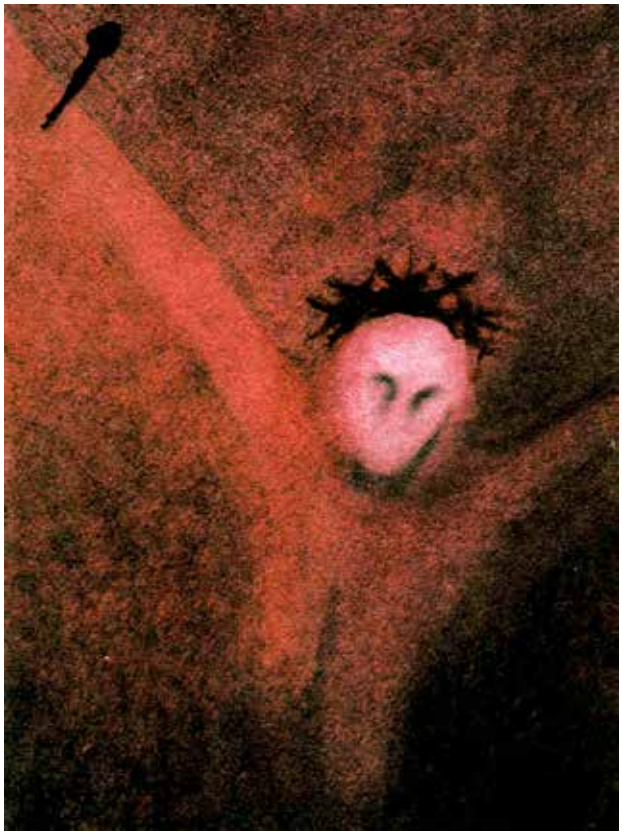
Estas dos dimensiones o perspectivas que se indican sobre el concepto de *alma* nos pueden servir también para la idea global de lo que entiende la fe cristiana sobre el ser humano. Así, voy a defender que, por un lado, la definición cristiana de lo humano se centra exclusivamente en la *dimensión funcional*, y formal, y, por otro, la tarea que nos compete a los pensadores creyentes es completar y tratar de mediar esa dimensión funcional con las aportaciones correspondientes y adecuadas que tanto la filosofía como la ciencia nos van descubriendo sobre la condición humana en cada momento de nuestra historia.

a) Aportaciones básicas del cristianismo sobre la definición de lo humano.

Estas aportaciones, como ha quedado dicho, se sitúan sobre todo en una perspectiva funcional, esto es, en una serie de afirmaciones básicas formales, que tienen que ir concretándose y mediándose en cada momento histórico, puesto que la realidad de lo humano es plástica e histórica, y, además, hemos de tener en cuenta que la *inspiración divina* sobre lo humano, y sobre cualquier otro aspecto de la realidad, se va produciendo en el horizonte del devenir de los acontecimientos de la historia de los humanos[7]. Sólo en ese sentido podemos hablar de antropología cristiana, y lo mismo tendríamos que

6 Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, Sal Terrae, 1983, p. 210; Id., *Una fe que crea cultura*, Madrid, Ed. Caparrós, 1997, p. 222.

7 Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *"¿Qué es el hombre?" Un itinerario de Antropología bíblica*, Madrid, BAC, 2020.



Crucifixió, de Gonzalo Ceja.

decir de la moral o ética cristianas, o de la sociología y política cristianas.

Resulta además fundamental dejar claro que el modelo de ser humano que los cristianos aportamos lo deducimos de Jesús de Nazareth. En él se nos ha dado, tanto en sus afirmaciones teóricas como en su expresión existencial e histórica, las claves de cómo debemos entender lo humano y cómo debemos vivirlo y llevarlo a la práctica. Por tanto, sólo analizando la vida y las palabras de Jesús de Nazareth, tal y como las vemos expresadas en las experiencias que sobre él nos han dejado por escritos sus seguidores (evangelios y demás textos del NT), es como podemos señalar y resaltar una serie de cualidades antropológicas básicas a la hora de definir lo humano.

La primera afirmación se refiere a la centralidad básica y el valor absoluto de lo humano tanto en la dimensión ontológica, como ética y espiritual. Esto es, dentro de una ontología y ética escalonada, resulta básica y central para la cosmovisión cristiana la afirmación del valor absoluto ético y ontológico de la persona humana. Los dos mandamientos centrales de la fe judeo-cristiana (Lc, 10, 27-28) son amar a Dios como el único absoluto, y al prójimo como a uno mismo. Esto supone que, frente al vicio de absolutizar la ley, propio de los líderes judíos (Lc, 11, 37-52; Mt, 15, 1-20), Jesús promueve estos dos mandamientos centrales. La conclusión es que no hay más que dos absolutos: Dios y el ser humano. El primero supone que no hay ninguna idea ni autoridad que pueda ponerse en el lugar de Dios, porque todos serán ídolos, obstáculos para centrarse en el único absoluto. Y, como a Dios no lo podemos ver, ni es un ente más del mundo, ninguna otra realidad puede ser considerada como sustituto de Dios. Sólo los humanos, todos y cada uno de ellos, deben ser considerados y tratados como realidades con un valor absoluto, no pudiendo ser usados como medio para nada, sino como un fin en sí mismos, como más tarde afirmó Kant. Así, el ser humano, cada uno de ellos, vale más que cualquier otro ser mundano, sin que eso suponga menosprecio por el resto de los demás entes, sean animados o inani-

mados[8]. El antropocentrismo cristiano no supone minusvalorar al resto de los seres vivos, ni al conjunto de la casa común que constituye nuestra tierra y el universo entero, sino conjugar el valor de todo con la preeminencia ontológica y ética de los humanos, preeminencia que no supone dominio despótico, sino una obligación de cuidado y responsabilidad fraternal[9]. No otra cosa significa la consideración cristiana del ser humano como imagen de Dios, e incluso hijo de Dios en Jesús, el Hijo por excelencia.

Un segundo aspecto fundamental para la antropología cristiana lo constituye la igualdad de todos los humanos: todos somos hermanos, porque todos somos hijos de Dios. De ahí que, como dice Pablo, en Jesús resucitado hemos descubierto que no tiene sentido ya la división entre judíos y gentiles, hombres y mujeres, dueños y esclavos, ricos y pobres, etc. Las diferencias de todo tipo que se puedan dar entre los humanos no pueden constituir base legítima para una desigualdad de derechos ni dignidades. Para los judíos, estaba claro que el único propietario de la tierra es Dios, siendo los humanos meros usufructuarios de la misma, produciéndose cada cincuenta años (año del jubileo), una vuelta a repartir las tierras, superando las acumulaciones de propiedades y bienes que los desarreglos y desigualdades de la vida diaria habían producido entre unos y otros. Esta igualdad básica entre los humanos tiene también repercusiones directas sobre las diferencias culturales, intersexuales, religiosas, etc., sobre las que reflexionaremos después al analizar las concreciones que la racionalidad moderna está aportando y exigiendo a la concepción cristiana de lo humano. Lo que resulta evidente es la postura clara y contracultural de Jesús y de los primeros cristianos en defensa de la dignidad e igualdad de las mujeres, tanto en el terreno sociocultural como a la hora de ser aceptadas como líderes y dirigentes en las primeras comunidades cristianas[10].

La mayor cercanía y opción preferencial por los más empobrecidos y marginados constituye un tercer rasgo de la antropología cristiana. Los más empobrecidos de la sociedad son los preferidos de Dios, como puede verse en múltiples parábolas de Jesús (oveja perdida, dracma perdida, parábola del hijo pródigo, el buen samaritano, el rico Epulón y el pobre lázaro, etc.), porque el Reinado de Dios, o el plan que Dios tiene para la sociedad, como puesta en práctica de la igualdad de todos los humanos, como hemos indicado en el párrafo anterior, supone ayudar al menos favorecido, de la misma manera que los padres quieren por igual a todos/as sus hijos/as, pero ayudan más y están más al cuidado de quienes de entre ellos

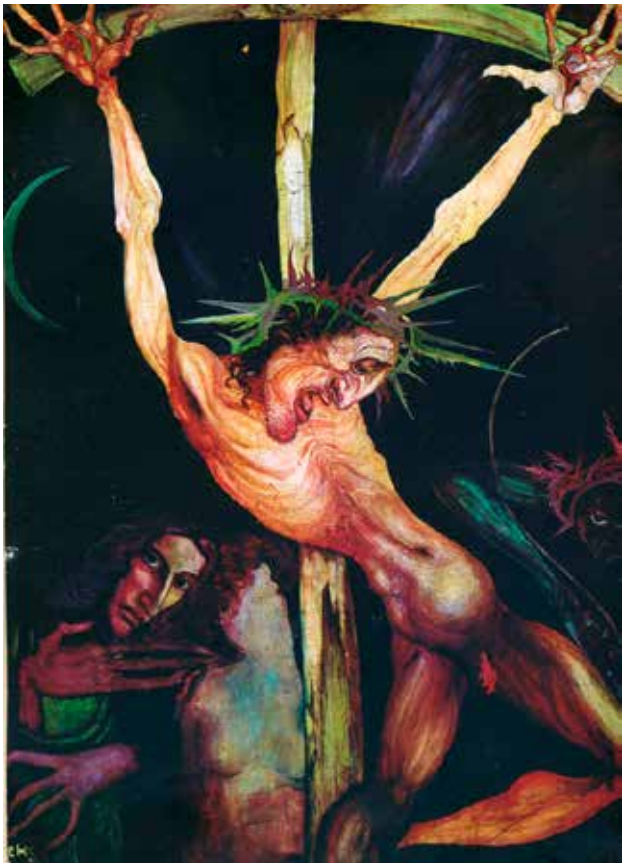
8 Cfr. BEORLEGUI, C., "Ética animal e idea de persona", en GUIBERT UCÍN, José María/ORELLA UNZUÉ, José Luis (eds.), *Preguntas éticas en cuestiones disputadas hoy. I memoriam de Juan Plazaola Artola, S. I.,* San Sebastián, Universidad de Deusto, 2005, pp. 317-335.

9 Cfr. BEORLEGUI, C., "¿Antropocentrismo contra ecocentrismo*?", Razón y Fe*, vol. 283 (2021), nº 1.451, pp. 327-342.

10 Cfr. PELLETIER, Anne-Marie, *Una Iglesia de mujeres y varones*, Madrid, PPC, 2021.

necesitan más. Jesús siempre se acerca y está más cercano a los últimos, a los menos valorados por la sociedad, que a los "buenos" y los bien vistos, como se advierte en las múltiples disputas con los fariseos y los jefes judíos. Él no ha venido a curar a los sanos sino a los enfermos (Mt, 9, 12). Jesús no hace distinciones entre personas, y elige para ser sus discípulos de entre cualquier nivel social y profesional, publicanos y pecadores, y tampoco tiene inconveniente en juntarse y comer con ellos (Mt, 9, 10-11), ni en romper las leyes para acoger a los marginados (Mc, 1, 40-45) o satisfacer una necesidad (Mt, 12, 1-8).

Eso tiene unas implicaciones directas sobre el modo de organizarse las comunidades cristianas y el ejercicio de la autoridad. Frente a la verticalidad de la sociedad, de la que se ha contagiado la Iglesia desde que se convirtió en religión oficial del imperio romano, Jesús propone un modelo de autoridad al servicio de los hermanos. De ahí que les diga a sus discípulos: "Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos" (Mc 9, 35; Lc 9, 46-48). El pasaje del lavatorio de los pies a sus discípulos es un ejemplo claro de cómo entiende Jesús que debe ser el liderazgo entre sus seguidores (Jn 13, 1-17). Si los jefes de las naciones dominan y se aprovechan de sus súbditos, Jesús nos indica que entre sus seguidores no ha de ser así, sino al revés: el líder ha de ser el servidor de todos/as.

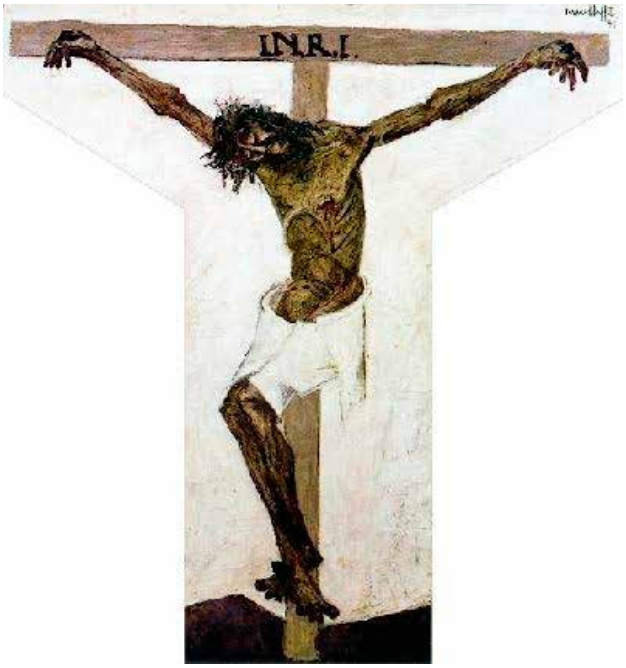


Crucifixió i autoretrat, d'Ernst Fuchs.

Igualmente nos muestra una imagen de Dios y una idea del mal que se distancia del sentido milagrero que se da en la visión mágica sobre la relación de Dios con el mundo. De igual forma, supera la visión de una relación servil del ser humano con Dios, que aparece en las parábolas de Jesús no tanto como un dueño exigente sino como un padre que nos quiere con un amor incondicional. En definitiva, al igual que hemos visto que Jesús nos muestra el auténtico modelo de lo humano, también nos presenta una nueva imagen de Dios y de su relación con el mundo, muy diferente al que tenían los jefes religiosos del judaísmo de la época de Jesús. No nos presenta a un Dios que interviene en la historia de forma milagrera (los milagros de Jesús no son de tipo mágico,

sino que se centran en la transformación de las personas [11]), sino que respeta la autonomía del mundo y de los humanos, siendo evidente el silencio de Dios incluso ante la muerte injusta y cruel de su hijo en la cruz. Pero ahí, en ese silencio y en la aceptación de la aparente pasividad de Dios con absoluta dignidad por parte de Jesús, es donde se advierte de modo más excelso la profunda dimensión humana y la divinidad de Jesús, como se deduce de la confesión de fe que pone Marcos en boca del centurión romano, precisamente un pagano, que dirige la crucifixión: "Verdaderamente este hombre era hijo de Dios" (Mc, 15, 39). Así, en el cristianismo no se da una relación cosificante (causa-efecto) entre Dios y el ser humano, relación equivocada que llevará a muchos filósofos posteriores a defender el ateísmo antropológico como condición para la autonomía y la madurez de lo humano, sino de tipo interpersonal (yo-tú), de relación amorosa entre padre e hijo, que implica que la gloria de Dios no se apoya y ni se nutre del empequeñecimiento de lo humano, sino más bien de su libertad y empoderamiento, como un padre no siente celos ante la maduración de sus hijos, sino que se alegra y se enorgullece por ello.

Podríamos señalar otros muchos aspectos, y profundizar más en los que hemos indicado, pero eso nos llevaría a extender demasiado las dimensiones de este escrito.



Crist en la Creu, de Bernard Buffet.

b) Concreciones actuales de la concepción antropológica cristiana.

Como hemos indicado, las afirmaciones del pensamiento cristiano neotestamentario tienen que concretarse y mediarse a través de las aportaciones de las ciencias y de las reflexiones filosóficas de cada momento histórico. Es lo que denominábamos la dimensión óntica de la definición de lo humano. Vamos a ir estableciendo algunos ejemplos sobre las relaciones entre las afirmaciones básicas de la antropología cristiana y sus mediaciones filosóficas y científicas en el momento presente.

El principio básico del valor absoluto de cada persona humana parecería que no

11 Cfr. Chr. BÖTIGHEIMER, *¿Cómo actúa Dios en el mundo*?, Salamanca, Sígueme, 2015, cap. 8; BÉJAR BACAS, J. S., *Los milagros de Jesús. Una visión integradora*, Barcelona, Herder, 2018.

necesita de mayores concreciones, ni mediaciones. Pero no es del todo cierto ni aceptado, porque se enfrenta en la actualidad con diversas corrientes antropológicas que consideran que el humanismo antropocéntrico que defiende el cristianismo debe ser superado a la luz de los diversos golpes que ha recibido desde importantes avances científicos, como son el heliocentrismo, el evolucionismo darwiniano, el descentramiento de la conciencia por el inconsciente, propuesto por Freud, y las tesis ecologistas y animalistas de la actualidad más reciente. A pesar de ello, entendemos que, aunque el humanismo antropocéntrico tiene que ser revisado y actualizado, se dan suficientes argumentos científicos y filosóficos como para seguir defendiéndolo, constituyendo el más acertado modelo antropológico que podemos presentar en la actualidad, tanto ante los reduccionismos cientifistas como ante las teorías ecologistas y animalistas más radicales[12].

En relación con la igualdad básica de todos los seres humanos, y en la opción preferencial por los empobrecidos y marginados, parecía que hasta ahora el principal contrincante lo constituía el individualismo capitalista, basado en el sofisma de que todos tenemos las mismas oportunidades, y cada uno recibe el premio de su esfuerzo, dejando que una misteriosa mano invisible iguale poco a poco las diferencias, si se deja actuar libremente al mercado. Contra estos planteamientos, además del marxismo y teorías afines, se levantaron tanto las teologías políticas como las filosofías y teologías de la liberación. Pero, en la actualidad, se han ampliado las denuncias de desigualdad y las propuestas de igualdad a otros aspectos antropológicos importantes, como son las presentadas contra las discriminaciones culturales y las propuestas de las filosofías postcoloniales, o de-coloniales; las propuestas feministas, las teorías de género, y la reivindicación de las transexualidades[13]. A esto se ha unido la profundización en la dimensión sexuada del ser humano, teniendo que reconocer que el concepto de la relación entre sexo, género e identidad sexual está en plena efervescencia y desarrollo e investigación científica e ideológica, situándose aquí las amplias y complejas reivindicaciones del colectivo LGTBI+[14]. Lo mismo podríamos decir sobre lo que se considera como normal o a-normal en temas médicos y psicológicos, y en otros campos muy diversos, advirtiendo en esas afirmaciones importantes sesgos culturales e ideológicos que tienen que ser progresivamente clarificados y superados.

12 Cfr. BEORLEGUI, C., *Humanos. Entre lo pre-humano y los pos- y trans-humano*, Santander/Madrid, Sal Terrae/UPCO, 2019.

13 Cfr. MURARO, R.M./BOFF, L., *Femenino y masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*, Madrid, Trotta, 2004; ISASI-DIAZ, A. M., *Teología mujerista: una teología para el siglo XXI*, Bilbao, Mensajero, 1996; ARRIAGA FLOREZ, M./NAVARRO PUERTO, M., *Teología feminista*, ArCiBel Edit., 2007.

14 Cfr., entre la inabarcable bibliografía, GUILLAMÓN, A., *Identidad de género. Una aproximación psicobiológica,* Madrid, UNED/Sanz y Torres, 2021; BUENO TEOMIRO, F., *Género, sexo e identidad. Menores transidos por la vulnerabilidad*, Madrid, UPCO/San Pablo, 2021; ERRASTI, J./PEREZ ALVAREZ, M., *Nadie nace en cuerpo equivocado. Éxito y miseria de la identidad de género*, Barcelona, Deusto, 2022.

En un mundo plural y secularizado como es el nuestro, podemos ver que es necesario conformar la concepción cristiana de lo humano a partir de una complementariedad entre los elementos básicos evangélicos con las propuestas antropológicas del momento actual, dialogando entre los diferentes modelos de lo humano que las diversas culturas del presente están proponiendo. Ya hemos indicado que la inspiración de Dios sobre nuestra condición humana no nos llega de modo directo y explícito desde las alturas, sino a través de una ambigua *inspiración* procedente de los *signos de los tiempos*, que van emergiendo de los saberes y la racionalidad humana de cada momento histórico. De ahí que los cristianos no podemos retirarnos a espacios intra-eclesiales, cerrados y protegidos, por temor entrar en confrontación con otras propuestas seculares, sino que debemos dialogar y proponer nuestro modelo antropológico en medio de la multitud de ideales antropológicos que se presentan en el ágora intelectual de nuestro tiempo.

Crucifixió, de Graham Sutherland.

En ese sentido, resulta básico recordar que Jesús no fue un rabino, ni un levita, ni su actividad estuvo situada preferentemente en ámbitos religiosos o cultuales, sino que fue un laico que se movía y trataba de contagiar sus ideales en la calle, en foros seculares. Está claro que el denominado el juicio de las naciones (Mt 25, 31-46), al separar a buenos y malos, el acierto en la vida y la realización de lo humano ante Dios, según Jesús, no pasa por cumplir normas o leyes religiosas, sino por la solidaridad y la compasión por los demás, aunque no se haga en nombre de Dios, sino por la urgencia de ayudar al necesitado. De ahí que sea más cristiano el hereje samaritano que se compadece del herido, que el sacerdote y el levita que no quieren demorarse en socorrerlo, para no incurrir en impureza legal y poder así participar en el culto religioso (Lc, 10, 25-37).

En definitiva, las propuestas funcionales y formales de los evangelios tienen que completarse y concretarse con las diferentes mediaciones teóricas histórico-culturales que provienen de las diversas aportaciones científicas y filosóficas. Las ciencias actuales nos están mostrando múltiples aspectos de lo humano, que hace dos mil años se desconocían,

como son las aportaciones de la biología (entronque de la especie humana en el proceso evolutivo), la genética y las neurociencias (el aspecto innato de nuestra psique y conducta), la estrecha, aunque compleja, implicación entre la lo innato y la influencia del ambiente cultural en la conforma lo específico de cada individuo (fundamental en el tema de la identidad de género, entre otros aspectos), la superación del dualismo antropológico para recuperar una visión unitaria y corpórea de lo humano, desde nuevas propuestas como el emergentismo sistémico[15]. Del mismo modo, la concepción de la salvación no como algo que sucederá en la vida futura, sino que tenemos que entenderla como la realización entera de lo humano (somos unidad psico-somática, carne), que comienza en esta vida y se completa, con la ayuda de Dios, en el futuro de esta vida; algo que, por lo demás, no solamente incluye lo humano sino también todo el entorno ecológico universal, como nos presenta la nueva concepción de la teología escatológica, y el giro ecológico de la teología, cuya coronación se halla en la encíclica del papa Francisco, *Laudato Si*. Como indica S. Pablo, el mundo entero está con dolores de parto, hasta que nazca una nueva realidad en la que Jesús, el Cristo, se muestre y aparezca como el centro de la creación y de la historia (Col., 1, 13-20).

Eso nos hace ver que la historia es una realidad abierta, conformada por la estrecha colaboración entre la libertad de los humanos y el fundamento y el impulso sugerente y atractivo de Dios (causa final), que no se impone a los humanos, sino que nos deja dueños y libres de nuestro propio destino. Así, Dios deja en absoluta libertad el devenir del mundo, la historia humana y la vida de cada persona, y desde ahí se puede explicar el problema del mal y el auge de todo lo malo, como consecuencia del absoluto respeto de Dios a la libertad de las personas, aunque a veces no nos guste, ya que nos gustaría que interviniera de vez en cuando, como Dios "tapa-agujeros", para solucionarnos muchos de los problemas que nos acontecen y que nos sobrepasan.

4. La antropología cristiana en diálogo con otras propuestas antropológicas.

En conclusión, no sólo es posible sino ventajoso ser creyente y abrirse a los avances de la racionalidad moderna y de las ciencias. De igual manera, hemos de estar abiertos también al diálogo con otras propuestas antropológicas provenientes de otras opciones religiosas, conscientes de que no son propuestas rivales sino complementarias y convergentes. De ahí que la propuesta antropológica cristiana no tiene que ser vista ni vivida como particularista o exclusivista, ni ser defendida apologéticamente. Su propuesta no tiene que entenderse como un modo elitista y minoritario de entender y vivir lo humano, considerándose sus defensores un grupo elegido y favorecido por una especial predilección de Dios,

15 Cfr. BEORLEGUI, C., *Los emergentismos sistémicos. Entre reduccionismos y dualismos*, Madrid, Editorial Académica Española, 2019.

sino como una propuesta a extender y contagiar, puesto que está abierta y se dirige a toda la humanidad.

Ahora bien, estas pretensiones de universalidad tienen que validarse tanto en el ámbito teórico, como también, y, sobre todo, en el existencial y práxico. En el primer caso, tenemos que hacerlo dialogando con las demás concepciones antropológicas, tanto filosóficas como religiosas, para mostrar cómo hacer plausibles y razonables sus propuestas, apoyándose en las diversas mediaciones racionales (tanto científicas como filosóficas y religiosas) a través de las cuales se concretan las propuestas funcionales del modelo cristiano. Pero no solamente se trata de dialogar y confrontarse en el ámbito teórico, algo necesario, pero no suficiente, sino también en el ámbito práxico y existencial. Así, en el terreno epistemológico, las llamadas ciencias naturales exigen y apelan a demostraciones empíricas a la hora de defender la verdad de sus afirmaciones. Pero hay otras ciencias, las humanas, que exigen otro tipo de comprobaciones, dándose una multiplicidad de métodos de acercamiento a la verdad y a la validación de sus afirmaciones. Si este empeño lo ampliamos al terreno de la filosofía y la teología, la complejidad aumenta exponencialmente. Pero, aunque sea un empeño complejo, es necesario, porque es el único que funciona en el terreno de nuestra existencia. En ese ámbito se exige una determinada comprobación de demostración existencial, que posee una versión interior y personal y otra, social. En el primer caso, cuando uno vive según sus convicciones y el modelo de vida que considera adecuado, experimenta una cierta comprobación y convencimiento de que está acertando en la vida, de que vive feliz, en la medida en que siente que su autorrealización se está produciendo, en comparación con otras formas de vida. Y lo mismo pasa en relación a los demás: experimentamos la sensación de que muchos humanos están echando a perder sus vidas, y en otros advertimos con admiración que su forma de vida resulta acertada y envidiable. De hecho, en los Hechos de los Apóstoles (2, 42-47) se nos dice que los primeros cristianos causaban admiración en su entorno por su forma de vivir, algo que contagiaba a otros y constituyó la razón de la rápida

Autoretrat amb un rellotge davant la Crucifixió, de Marc Chagall.

expansión del cristianismo en su entorno geográfico. Claro que se trata siempre de una sensación subjetiva, o inter-subjetiva, que no posee la demostración empírica propia de las ciencias duras, las denominadas naturales. Pero es la única demostración que poseemos en el ámbito existencial e histórico.

Y ahora que la Iglesia se halla en un proceso universal de adoptar un estilo sinodalidad de ser y de actuar, es el momento de pasar de las palabras y los bellos escritos, maquillando tan sólo su organización piramidal y autoritaria, a realizar hechos y avances concretos, como sería proceder a organizarse en comunidades democráticas y horizontales, en las que todos (laicos y clérigos, hombres y mujeres, etc.), tengan la misma importancia y capacidad de decisión, y entender la autoridad no tanto como una garantía absoluta de que se posee la voluntad de Dios sobre los demás, ni como un carisma especial y exclusivo de tomar decisiones, por encima de las opiniones de las mayorías laicas, sino sobre todo como un servicio. Esta es precisamente una de las tareas más importantes y más difíciles de conseguir para los cristianos: la organización eclesial es el mayor anti-testimonio y uno de los mayores estorbos para la credibilidad del evangelio y del modelo de ser humano y sociedad que propone Jesús y el evangelio. Tiene que volver a ser “sacramento de salvación”, como lo definiera el Vaticano II.

Por tanto, el gran reto del cristianismo en la actualidad consiste en desprenderse de estructuras eclesiales trasnochadas, de teologías superadas, y de modos de vida que no transmiten esperanza ni constituyen una *buena noticia* (evangelio) para los humanos de nuestra época, sobre todo para los más empobrecidos y olvidados, sino encarnar en sus vidas los ideales antropológicos de Jesús, que se mostraban en excelentes lemas de vida proclamados por Jesús: no podéis servir a dos señores, a Dios y al dinero; el que quiera ganar su vida que la entregue, y el que pretenda guardarla y reservársela, la perderá; la vida del cristiano no es como quien lleva encima una carga pesada, sino como quien vive de la incondicional gratuidad de Dios y como quien está en una fiesta de boda.

The Gospel of Anarchy? Reflections on Christian Anarchism

Sam Underwood

I. Introduction

It can be tempting to oversimplify when writing about Christian anarchism. From a Christian perspective, it might seem obvious that, if anarchism means a rejection of all forms of government, then anarchism is irreconcilable with Christianity. After all, Romans 13:1–7 seems to be a clear defense of the God-ordained authority of the government. Or, perhaps conversely, one could appeal to 1 Samuel 8 as evidence that the establishment of a government was a rejection of God. This, then, might be interpreted as clear evidence that the teachings of the Bible are anarchistic.

On the other side of the debate, Mikhail Bakunin's *God and the State* stands as a particularly damning critique of all forms of religion from an anarchist perspective. According to Bakunin, humanity can never be free so long as it bows before any master, earthly or celestial. Thus, he writes, "*if God really existed, it would be necessary to abolish him*" (Bakunin, 1970, p. 28). His reasoning is difficult to deny: how could an anarchist—one who rejects all relationships based on hierarchy and power—bow down in worship of God, however good and loving that God is supposed to be?

In the present piece, I hope to avoid oversimplifying Christian anarchism. In the first place, it is my view that Christian anarchism—whether it be right, wrong, or somewhere in between—is a fascinating tradition of thought and action that deserves our attention. So, my primary goal is not simply to defend or critique this tradition, but to consider it, to take it as a serious challenge to reflect on the relationship of Christianity to violence and power. As an American, I am deeply concerned by the ways that dominant forms of Christianity have become so intimately bound up with particular political aims, which are always pursued through more or less violent means. From this perspective, I take Christian anarchism as a powerful critique of the entanglement of Christianity with

party politics, with the glorification of violence, with the desire for power, etc.

Among the most famous figures associated with Christian anarchism, Leo Tolstoy, Dorothy Day, Jacques Ellul, and Vernard Eller stand out. Important "proto-Christian anarchists" include Petr Chelcicky, Gerard Winstanely, and William Blake. Alexandre Christoyannopoulos has made significant contributions to the contemporary growth in academic interest in the history and theory of Christian anarchism, and authors such as Mäki Ashe van Steenwyk and Nekeisha Alayna Alexis (both of whom are associated with the online journal *Jesus Radicals*) have made important theoretical and practical contributions in recent years.

At this point, several helpful introductions to Christian anarchism have been written.[1] While this piece assumes no prior knowledge of Christian anarchism on the part of the audience, I do hope to do more than simply repeat what has already been said.

II. Violence and Revolution

Typically, Christian anarchism is rooted in the basic claim that the logical political implication of biblical teaching—especially Jesus' teachings—is anarchism. According to Jacques Ellul, for example, "biblical thought leads directly to anarchism" (Ellul, 1980, p. 15). This claim is often supported with reference to the Sermon on the Mount, which is interpreted as a collection of ethical teachings that are relevant for socio-political life and not just for private morality.[2] Tolstoy, for example, insists that "Jesus meant neither more nor less than what he said" (2009, p. 16). In other words, Christian anarchists do not want to shy away from the radical implications of taking Jesus' teachings literally. At least implicitly, then, Christian anarchists challenge the idea that the primary goal of Christianity is personal salvation. Rather,

Crucifixió, de Graham Sutherland.

1 See, for example, Christoyannopoulos (2011), van Steenwyk (2012), Alexis-Baker (2006), and Underwood and Vallier (2020).

2 For a very helpful (critical) examination of Christian anarchist biblical exegesis, see Meggit (2017).

for these thinkers, Christianity is about attempting to live according to Jesus' teachings and thereby to build a better, more just world. Accordingly, they argue, it is possible "to embrace God as Christians and reject masters as anarchists" (Alexis-Baker, 2006, p. 78).

Moreover, Christian anarchism has been consistently committed to nonviolence, if not total pacifism. Often, this commitment serves as both the inaugural moment of Christian anarchist ideas and as a particularly stark point of disagreement between Christian and non-Christian anarchists. Tolstoy, for example, writes: "The Anarchists are right in everything; in the negation of the existing order and in the assertion that, without Authority there could not be worse violence than that of Authority under existing conditions. They are mistaken only in thinking that anarchy can be instituted by a violent revolution" (1990, p. 68).

With few exceptions, non-Christian anarchists have rejected pacifism, often viewing it as fundamentally opposed to core anarchist commitments.[3] However, unlike Tolstoy, who seems to grant this basic difference between non-Christian anarchism and his Christian pacifism, subsequent Christian anarchists have attempted to defend nonviolence on *both* Christian *and* anarchist grounds. Ellul goes so far as to define anarchy as "an absolute rejection of violence" (2011a, p. 11).

What is noteworthy in this identification of anarchism with nonviolence is that, typically, Christian anarchists have begun with an interpretation of the Sermon on the Mount as an ethical blueprint for Christian life. When the Sermon is the starting point, these authors believe that radical implications follow. The case for nonviolence is rooted in Jesus' words: "You have heard that it was said, 'An eye for an eye and a tooth for a tooth.' But I say to you, do not resist an evildoer" (Matt. 5:38–39). Christian anarchists and pacifists read this as a clear command to remain nonviolent, especially considering that, according to Walter Wink, the verb that is translated as "resist" in this passage should be understood as implying "violent rebellion, armed revolt, sharp dissention" (Wink, 2003, p. 13).

The next step of the argument, then, is to point out that "The state is founded on the very thing that Jesus prohibits" (Christoyannopoulos, 2011, p. 44). Accordingly, the Christian, insofar as she is called to radical nonviolence, cannot endorse the state in all its violence. Thus, Christian pacifism leads naturally to Christian anarchism. And this version of anarchism is inextricably tied to the commitment to nonviolence.

Non-Christian anarchists might object that, if these Christian pacifists are opposed to the existence of the state on pacifist grounds, that does not make them *anarchists*. After all, "anarchism" means more than simply opposition to

3 See, for example, Gelderloos (2018).

the state. Minimally, anarchists are committed to both radical antiauthoritarianism *and* radical egalitarianism.[4] And, as it happens, anarchists have objected to pacifism for violating both commitments. Pacifism, it is argued, maintains rather than challenges the status quo, and therefore cannot meaningfully be connected to radical antiauthoritarianism. Furthermore, according to this line of critique, pacifism is a privilege of the mostly white, liberal, middle class. Thus, not only does pacifism maintain the top-down status quo of the state, it also maintains—insofar as it rests upon—the economic inequalities of capitalism. Accordingly, the conclusion is drawn that a pacifist cannot be an anarchist. Pair this critique with Bakunin's critique of religion, and it seems unavoidable to conclude that "Christian anarchism" is an impossibility.

Crist a la Creu, de Benito Prieto

How might the Christian anarchist respond to the anarchist here? There are, I think, at least three possible responses: (1) one might appeal to the arguments of someone such as Tolstoy, according to whom *violence*, rather than nonviolence, is authoritarian and so maintains the status quo. (2) One could point out the *prefigurative* nature of nonviolence—namely, that the demand for consistency between means and ends is better met by nonviolence than violence. And (3) one could argue that nonviolence works better than violence.

Tolstoy argues that violence is slavery because violence involves forcing someone to do something against their will. Accordingly, he concludes that oppression cannot be eliminated through violent means: "all attempts to abolish slavery by violence are like extinguishing fire with fire, stopping water with water, or filling up one hole by digging another." This equation of all violence with slavery is unlikely to persuade many (myself included), but I do think the case could be made that violence is at least as likely as nonviolence to maintain the authoritarian *status quo*. I have argued elsewhere (Underwood, 2018) that both violence and nonviolence can be manipulated to work in the favor

4 For example, Peter Kropotkin describes anarchism as "the no-government system of socialism," (2002, p. 46) and Emma Goldman argues that anarchism brings together "individual liberty and economic equality." (2013, p. 16)

of maintaining the status quo: violent protests are likely to legitimize a violent state response in the eyes of many, and nonviolent protests can be easily controlled if not outright ignored by those in power. This certainly is not the same point that Tolstoy is making, but I think it suggests that debates over whether violence or nonviolence better challenges authority are more ambiguous than it may seem.

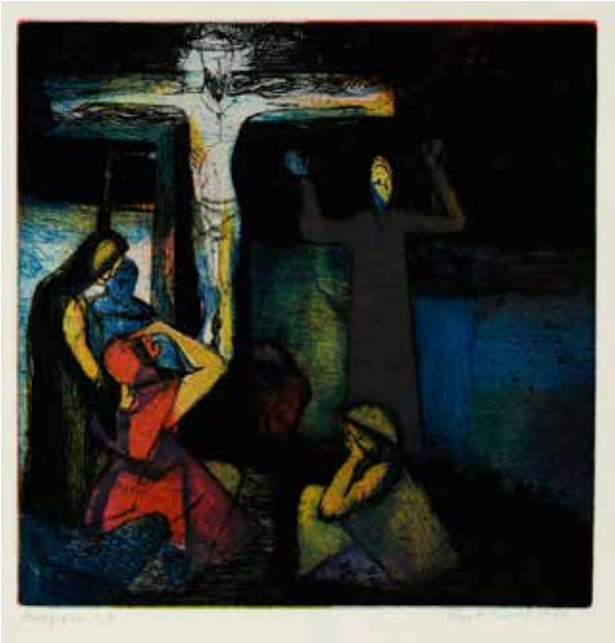
The passage from Tolstoy also leads into the point about prefiguration, or consistency between means and ends. Christian anarchists argue that the cycle of violence can only be escaped through nonviolence. As Ellul writes, "Violence begets violence—*nothing else*" (2011b, p. 100). Similarly, Dorothy Day writes, "the means become the end" (2001, p. 70). Violent means lead to violent ends. Thus, the anarchist demand for prefiguration may in fact be better met through nonviolence rather than violence. If this is the case, then Christian anarchists may be more consistently anarchist in their commitments to nonviolence than it first appears.

The more difficult question is that of efficacy. If nonviolence is ineffective against violence—that is, if nonviolence does *not* lead to nonviolent ends—then the foregoing may be moot after all. The question of what "works" is difficult to answer. The simple answer, it seems, is that it depends. Due to this ambiguity, I am not convinced that asking what works is in fact especially salient is here. Sometimes what is morally right is less effective, and sometimes it is not. In any case, revolutions, it seems, are always violent. Day acknowledges this in her assessment of communism: "the Communists believe that violence will come (So do we when it comes down to it, though we are praying it won't.)" (2001, p. 70). Even advocates of nonviolence must be realistic.

Not only are revolutions violent, however, but it also seems that revolutions usually lead to violent ends. Even revolutions in favor of just causes very often end with a new authoritarian regime. Ellul makes this point in *Violence*: "Whenever a violent movement has seized power, it has made violence the law of power. The only thing that has changed is the person who exercises violence. No government established by violence has given the people either liberty or justice—only a show of liberty (for those who supported the movement) and a show of justice (which consists in plundering the erstwhile "haves")" (2011b, p. 101).

I think this helps illustrate the insight of Vernard Eller's anti-revolutionary interpretation of Christian anarchism: according to Eller, the Christian anarchist is not revolutionary because revolutions involve the replacement of one human "arky" with another (1999, p. 3). Such competitions for power can hardly be expected to lead to the end of hierarchical political organization. To be sure, depending on how narrowly we use the term "rule," it is likely true that we are always ruled by something—which is to say that we also have

an "arky." But to be ruled by love and justice is quite different from being ruled by violence and top-down power.



Crucifixió, de Ray H. French.

III. The Kingdom of God

Jesus said both, "The Kingdom of God is among you" (Luke 17:21) *and* "My kingdom is not of this world." (John 18:36) Taken together, I think these passages present a picture of the Kingdom of God not as an otherworldly monarchy, but as a counter-political kingdom stirring within the present world. It is not a kingdom of "this world" because it is not a kingdom of power and violence—which is why I call it "counter-political." It is not political, nor is it apolitical or even anti-political. It is a way of being that is fundamentally *other* to the all-too-human ways of power and violence. Van Steenwyk calls this the "un-Kingdom of God" because, although it is described as a kingdom, it is nothing like a human kingdom.

And what about the God of this "unKingdom"? Is God not still the absolute source of authority for the Christian? Perhaps so, but, once again, we must ask, if God is the "arky," just what kind of "arky" is God? According to Ellul, "the true face of the biblical God is love" (2011, 53). Thus, if the "arky" of the Christian is *love*, this may not violate anarchist anti-authoritarianism after all.

Moreover, if we insist on centralizing God's *power*, I think we risk constructing a very human-looking God. The desire for power—and the tendency to resort to violence when power is not easily won—is utterly human. I see nothing divine about it. Indeed, we are told that Jesus *gave up* power, not only through his incarnation, but also again when Satan offered Jesus the kingdoms of the world. Even Jesus' victory over death—whether we take it literally or symbolically—could be read in terms of *liberation* rather than a simple display of power. As Paul Ricœur argues, the logic of Jesus is a paradoxical logic of superabundance, of "so much more" (1995, pp. 279–283).

There is nothing surprising or revelatory about the logic of power. But the logic of power is always relative: whoever happens to be the most powerful is victorious. And what if it turns out that God is love but not all-powerful? Would we

seek a new God who may not be love but is all-powerful? I certainly hope not. Instead, I am inclined to agree with thinkers such as John Caputo, who writes of the cross: "The sacredness lies in the cries of protest that rise up from the scene. The event to be willed here is the depth of outrage at the injustice of imperial power, of the crushing of the Kingdom by worldly forces. The divinity lies in the identification of the name of God, for Jesus was the *eikon* of God, not with Roman power but with an innocent victim of that power, not with retribution but with the act of forgiveness that is attributed to Jesus by the evangelists" (2007, p. 63).

From this perspective, the God of Jesus is not a God of power, not a sovereign master of the universe, who is worshipped *because* of this power, but a God who promises an "unKingdom" in which love and forgiveness are the "arkys." This kingdom is already among us, but it does not become real without human action. In this regard, I like to read Luke 24—in which Jesus appears as a stranger on the road to Emmaus—as a dramatic explication of the parable of the sheep and the goats in Matthew 25: to welcome the stranger is to welcome Christ, and to welcome Christ is to welcome the king of the "unKingdom" of God.

IV. Conclusion

Does the foregoing prove the truth of the Christian anarchist position? That is for the reader to decide, although I honestly doubt it. There are many questions I have not addressed. But I hope to have shown that an "anarchic" interpretation of Christianity goes deeper than simply theorizing about how society might function without a centralized, hierarchical state apparatus. These political-theoretical questions can be useful, to be sure, but what I find more compelling about Christian anarchism is its challenge to understand Christianity differently—to understand it not as a religion of private morality, personal salvation, and devotion to the all-powerful, absolute monarch of an otherworldly kingdom, but rather one of following the way of Jesus, which is the way love, forgiveness, hospitality, and nonviolence. This way runs utterly contrary to the human ways of power and violence. And this way is not a blueprint for an ideal political order; it is not practical enough for that. But neither is it apolitical or quietist. (I am convinced that Jesus, too, was not apolitical). To live according to the teachings of Jesus is to live anarchically, to live according to the anarchic Kingdom of God, which is here, now, but is not of this world.

References

Alexis-Baker, N. (2006): "Embracing God and rejecting masters: On Christianity, anarchism, and the state", *The Utopian 5*, 75–83.

Bakunin, M. (1970): *God and the state*, Dover Publications.

Caputo, J.D. (2007): "Spectral hermeneutics: On the weakness of God and the theology of the event", In Jeffrey W. Robbins (Ed.), *After the death of God* (pp. 47–85). Columbia University Press.

Christoyannopoulos, A. (2011): *Christian anarchism: A political commentary on the gospel.* Imprint Academic.

Day, D. (2001): *Our brothers: The communists*, In Robert Ellsberg (Ed.), *Dorothy Day: Selected writings; by little and by little* Orbis Books, pp. 270–277.

Eller, V. (1999): *Christian anarchy: Jesus' primacy over the powers*. Wipf & Stock.

Ellul, J. (1980): *Anarchism and Christianity*, *Kallagate 7(3)*, 14–24.

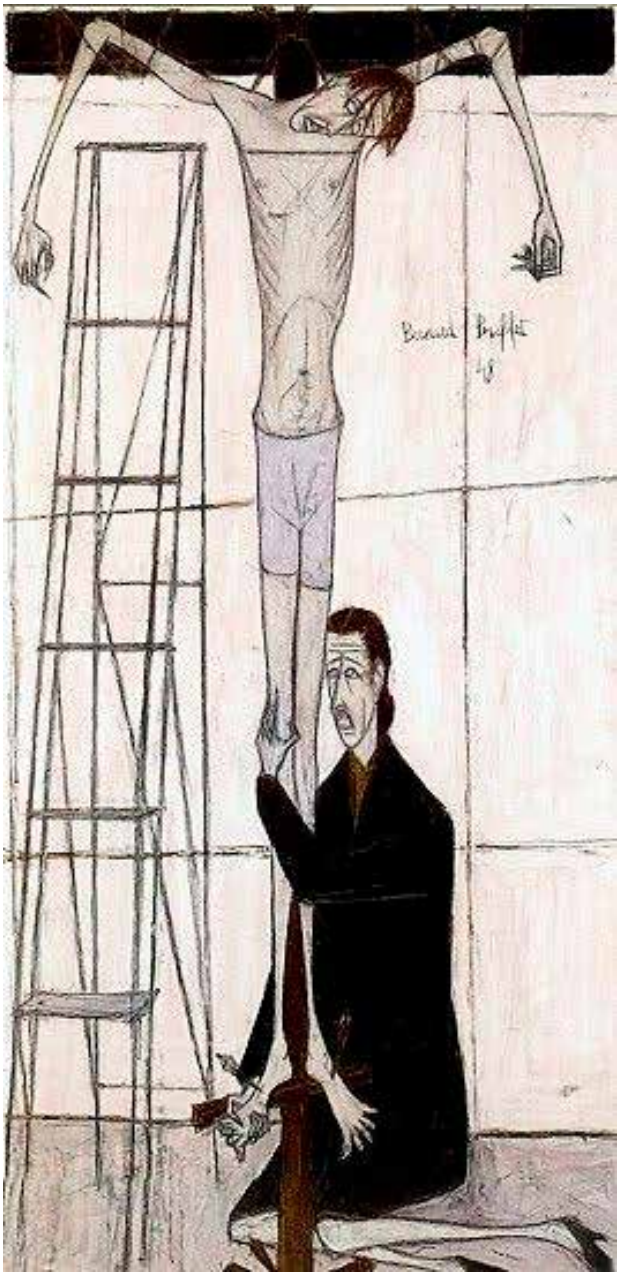
Ellul, J. (2011a). *Anarchy and Christianity* (Geoffrey W. Bromiley, Trans.). Wipf & Stock.

Ellul, J. (2011d). *Violence: Reflections from a Christian perspective* (Cecilia Gaul Kings, Trans.). Wipf & Stock.

Gelderloos, P. (2018): *How nonviolence protects the state*. Detritus Books.

Goldman, E. (1911): *Anarchism and other essays*. Available from: https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-anarchism-and-other essays

The Green Bible. (2008). HarperCollins.



Pietat, de Bernard Buffet

Kropotkin, P. (2002): "Anarchist communism: Its basis and principles", In Roger N. Baldwin (Ed.), *Peter Kropotkin: Anarchism: A collection of revolutionary writings* (pp. 44–78), Dover Publications, Inc.

Meggitt, J.: "Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism, and the historical Jesus." In Alexandre

Christoyannopoulos and Matthew S. Adams (Eds), *Essays in anarchism and religion, vol. I* (pp. 124–197). Stockholm University Press.

Ricœur, P. (1995): "The logic of Jesus, the logic of God" (David Pellauer, Trans.). In Mark I. Wallace (Ed.), *Paul Ricœur: Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination* (pp. 279–283). Fortress Press.

Tolstoy, L. (1990): "On anarchy" (Vladimir Tchertkoff, Trans.). In David Stephens (Ed.), *Leo Tolstoy: Government is violence: Essays on anarchism and pacifism* (pp. 68–70). Phoenix Press.

Tolstoy, L. (2009). *My religion—what I believe*. (Huntington Smith, Trans.). White Crow Books.

Underwood, S. (2018): "Blessed are the peacemakers: The contribution of Christian nonviolence to anarchism", In Alexandre Christoyannopoulos and Matthew S. Adams (Eds.), *Essays in anarchism and religion, vol. II* (pp. 196–231). Stockholm University Press.

Underwood, S and Vallier, K (2020): "Christian anarchism". In Gary Chartier and Chad Van Schoelandt (Eds.), *The Routledge handbook of anarchy and anarchist thought* (pp. 187–204). Routledge.

Van Steenwyk, M. (2013): *The unkingdom of God: Embracing the subversive power of repentence.* IVP Books.

Van Steenwyk, M. (2012): *That holy anarchist: Reflections on Christianity & anarchism*. Missio Dei.

Wink, W. (2003): *Jesus and nonviolence: A third way*. Fortress Press.

¿El evangelio de la anarquía? Reflexiones sobre el anarquismo cristiano

Sam Underwood

1. Introducción

[1]Puede ser tentador simplificar demasiado al escribir sobre el anarquismo cristiano. Desde una perspectiva cristiana, puede parecer obvio que, si el anarquismo significa un rechazo a todas las formas de gobierno, entonces el anarquismo es irreconciliable con el cristianismo. Después de todo, Romanos 13:1–7 parece ser una clara defensa de la autoridad del gobierno ordenada por Dios:

"Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrean condenación para sí mismos. Porque los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella; porque es servidor de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo. Por lo cual es necesario estarle sujetos, no solamente por razón del castigo, sino también por causa de la conciencia. Pues por esto pagáis también los tributos, porque son servidores de Dios que atienden continuamente a esto mismo".

O, tal vez, por el contrario, uno podría apelar a 1 Samuel 8 como evidencia de que el establecimiento de un gobierno fue un rechazo a Dios. Esto, entonces, podría interpretarse como una clara evidencia de que las enseñanzas de la Biblia son anarquistas:

"Aconteció que, habiendo Samuel envejecido, puso a sus hijos por jueces sobre Israel. Y el nombre de su hijo primogénito fue Joel, y el nombre del segundo, Abías; y eran jueces en Beerseba. Pero no an-

1 Traducción de Jordi Corominas del artículo de S. Underwood, "Christian Anarchism", publicado en esta misma revista: Perifèria CPG 10/2023.

duvieron los hijos por los caminos de su padre, antes se volvieron tras la avaricia, dejándose sobornar y pervirtiendo el derecho. Entonces todos los ancianos de Israel se juntaron, y vinieron a Ramá para ver a Samuel, y le dijeron: «He aquí tú has envejecido, y tus hijos no andan en tus caminos; por tanto, constitúyenos ahora un rey que nos juzgue, como tienen todas las naciones». Pero no agradó a Samuel esta palabra que dijeron: «Danos un rey que nos juzgue». Y Samuel oró a Jehová. Y dijo Jehová a Samuel: «Oye la voz del pueblo en todo lo que te digan; porque no te han desechado a ti, sino a mí me han desechado, para que no reine sobre ellos. Conforme a todas las obras que han hecho desde el día que los saqué de Egipto hasta hoy, dejándome a mí y sirviendo a dioses ajenos, así hacen también contigo. Ahora, pues, oye su voz; más protesta solemnemente contra ellos, y muéstrales cómo les tratará el rey que reinará sobre ellos». Y refirió Samuel todas las palabras de Jehová al pueblo que le había pedido rey. Dijo, pues: «Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y los pondrá en sus carros y en su gente de a caballo, para que corran delante de su carro; y nombrará para sí jefes de miles y jefes de cincuentenas; los pondrá asimismo a que aren sus campos y sieguen sus mieses, y a que hagan sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros. Tomará también a vuestras hijas para que sean perfumadoras, cocineras y amasadoras. Asimismo, tomará lo mejor de vuestras tierras, de vuestras viñas y de vuestros olivares, y los dará a sus siervos. Diezmará vuestro grano y vuestras viñas, para dar a sus oficiales y a sus siervos. Tomará vuestros siervos y vuestras siervas, vuestros mejores jóvenes, y vuestros asnos, y con ellos hará sus obras. Diezmará también vuestros rebaños, y seréis sus siervos. Y clamaréis aquel día a causa de vuestro rey que os habréis elegido, más Jehová no os responderá en aquel día». Pero el pueblo no quiso oír la voz de Samuel, y dijo: «No, sino que habrá rey sobre nosotros; y nosotros seremos también como todas las naciones, y nuestro rey nos gobernará, y saldrá delante de nosotros, y hará nuestras guerras». Y oyó Samuel todas las palabras del pueblo, y las refirió en oídos de Jehová. Y Jehová dijo a Samuel: «Oye su voz, y pon rey sobre ellos». Entonces dijo Samuel a los varones de Israel: «Idos cada uno a vuestra ciudad»".

En el otro lado del debate, *Dios y el Estado* de Mikhail Bakunin *se* erige como una crítica particularmente condenatoria de todas las formas de religión desde una perspectiva anarquista. Según Bakunin, la humanidad nunca podrá ser libre mientras se incline ante cualquier maestro, terrenal o celestial. Así, escribe. "Si Dios existiera realmente, sería necesario abolirlo" (Bakunin, 1970, p. 28). Su razonamiento es difícil de negar: ¿cómo podría un anarquista, alguien que rechaza todas las relaciones basadas en la jerarquía y el poder, inclinarse en adoración a Dios, por bueno y amoroso que se suponga que es Dios?

En el presente artículo, espero no simplificar demasiado el anarquismo cristiano. Mi opinión es que el anarquismo cristiano, ya sea correcto, incorrecto o algo intermedio, es una tradición fascinante de pensamiento y acción que merece nuestra atención. Por lo tanto, mi objetivo principal no es simplemente defender o criticar esta tradición, sino considerarla, tomarla como un desafío serio para reflexionar sobre la relación del cristianismo con la violencia y el poder. Como estadounidense, estoy profundamente preocupado por como las formas dominantes de cristianismo se han vinculado íntimamente con objetivos políticos particulares que siempre se persiguen a través de medios más o menos violentos. Desde esta perspectiva, tomo el anarquismo cristiano como una poderosa crítica al enredo del cristianismo con la política partidaria, con la glorificación de la violencia y con el deseo de poder.

Entre las figuras más famosas asociadas al anarquismo cristiano destacan León Tolstoi, Dorothy Day, Jacques Ellul y Vernard Eller. Importantes "anarquistas proto-cristianos" son Petr Chelcicky, Gerard Winstanely y William Blake. Alexandre Christoyannopoulos ha hecho contribuciones significativas al crecimiento contemporáneo del interés académico por la historia y la teoría del anarquismo cristiano, y autores como Mäki Ashe, Van Steenwyk y Nekeisha Alayna Alexis (ambos asociados con la revista en línea *Jesus Radicals*) han realizado importantes aportes teóricos y prácticos en los últimos años.

Crucifixió, de Graham Sutherland.

Hasta el día de hoy se han escrito varias introducciones útiles al anarquismo cristiano[2]. Si bien este artículo no asume ningún conocimiento previo del anarquismo cristiano por parte de la audiencia, pretendo hacer algo más que simplemente repetir lo que ya se ha dicho.

2 Véase, por ejemplo, Christoyannopoulos (2011), van Steenwyk (2012), Alexis-Baker (2006) y Underwood y Vallier (2020).

2. Violencia y Revolución

Por lo general, el anarquismo cristiano tiene sus raíces en la afirmación básica de que la implicación política lógica de la enseñanza bíblica, especialmente las enseñanzas de Jesús, es el anarquismo. Por ejemplo, según Jacques Ellul "el pensamiento bíblico conduce directamente al anarquismo" (Ellul, 1980, p. 15). Esta afirmación a menudo se apoya haciendo referencia al Sermón de la Montaña, que se interpreta como una colección de enseñanzas éticas que son relevantes para la vida sociopolítica y no solo para la moralidad privada[3]. Tolstoy insiste en que "Jesús no quiso decir nada más ni nada menos de lo que dijo" (2009, p. 16). En otras palabras, los anarquistas cristianos no quieren rehuir las implicaciones radicales que supone tomar literalmente las enseñanzas de Jesús.

Al menos implícitamente, los anarquistas cristianos desafían la idea de que el objetivo principal del cristianismo sea la salvación personal. Más bien, para estos pensadores, el cristianismo intenta vivir de acuerdo con las enseñanzas de Jesús y, por lo tanto, construir un mundo mejor y más justo. En consecuencia, argumentan, es posible "abrazar a Dios como cristianos y rechazar a los maestros como anarquistas" (Alexis-Baker, 2006, p. 78).

Además, el anarquismo cristiano se ha comprometido consistentemente con la no violencia y con el pacifismo total. A menudo, este compromiso expresa el momento inaugural de las ideas anarquistas cristianas y es esgrimido como un elemento particularmente marcado de desacuerdo entre anarquistas cristianos y no cristianos. Tolstoi, por ejemplo, escribe:

"Los anarquistas tienen razón en todo; en la negación del orden existente y en la afirmación de que, sin Autoridad, no puede haber peor violencia que la de la Autoridad en las condiciones existentes. Sólo se equivocan al pensar que la anarquía puede ser instituida por una revolución violenta" (1990, p. 68).

Con pocas excepciones, los anarquistas no cristianos han rechazado el pacifismo, a menudo viéndolo fundamentalmente opuesto a los compromisos anarquistas centrales[4]. Sin embargo, a diferencia de Tolstoi, que sostiene que el pacifismo es la diferencia básica entre el anarquismo no cristiano y el cristiano, los anarquistas cristianos posteriores han intentado defender la no violencia sobre bases *tanto* cristianas *como* anarquistas. Ellul llega a definir la anarquía como "un rechazo absoluto a la violencia" (2011a, p. 11).

Lo que es notable en esta identificación del anarquismo con la no violencia es que, típicamente, los anarquistas cristianos empiezan haciendo una interpretación del Sermón de la Montaña como un anteproyecto ético para la vida cristiana. Según estos autores, cuando el Sermón

3 Para un examen muy útil (crítico) de la exégesis bíblica anarquista cristiana, véase Meggit (2017).

4 Véase, por ejemplo, Gelderloos (2018).

de la Montaña es el punto de partida se siguen implicaciones radicales.

El caso de la no violencia se basa en las palabras de Jesús (Mat. 5:38-39):

"Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses".

Los anarquistas y pacifistas cristianos interpretan estas palabras como una clara orden de no ser violentos, especialmente considerando que, según Walter Wink, el verbo que se traduce como "resistir" en este pasaje debe entenderse que implica "rebelión violenta, revuelta armada, disensión aguda" (Guiño, 2003, pág. 13). El siguiente paso del argumento es señalar que "El estado se basa en lo mismo que Jesús prohíbe" (Christoyannopoulos, 2011, p. 44). En consecuencia, el cristiano, en la medida en que está llamado a la no violencia radical, no puede respaldar al Estado y sus fundamentos violentos. Así, el pacifismo cristiano conduce naturalmente al anarquismo cristiano, a una versión del anarquismo indisolublemente ligada al compromiso con la no violencia.

Crist a la Creu, de Benito Prieto.

Los anarquistas no cristianos podrían objetar que, si estos pacifistas cristianos se oponen a la existencia del estado por motivos pacifistas, eso no los convierte en *anarquistas.* Después de todo, "anarquismo" significa más que una simple oposición al estado. Como mínimo, los anarquistas están comprometidos tanto con el antiautoritarismo radical *como con el* igualitarismo radical[5]. Y da la casualidad de que los anarquistas han objetado el pacifismo por violar ambos compromisos. El pacifismo, se argumenta, mantiene el *statu quo* en lugar de desafiarlo y, por lo tanto, no puede conectarse significativamente con el antiautoritarismo radical. Además, según esta perspectiva, el pacifismo es un privilegio de la clase media

5 Por ejemplo, Peter Kropotkin describe el anarquismo como "el sistema socialista sin gobierno" (2002, p. 46) y Emma Goldman argumenta que el anarquismo reúne "la libertad individual y la igualdad económica". (2013, pág. 16)

liberal, en su mayoría blanca. Por lo tanto, el pacifismo no solo mantiene el *statu quo* de arriba hacia abajo del estado, sino que también mantiene, en la medida en que se basa en ellas, las desigualdades económicas del capitalismo. En consecuencia, se llega a la conclusión de que un pacifista no puede ser anarquista. Si se combina esta crítica con la crítica de la religión de Bakunin, parece inevitable concluir que el "anarquismo cristiano" es una imposibilidad.

¿Cómo podría responder el anarquista cristiano a este alegato anarquista? Hay, creo, al menos tres respuestas posibles:

(1) Se podría apelar a los argumentos de alguien como Tolstoi. Según él la *violencia*, más que la no violencia, es autoritaria y por lo tanto mantiene el *statu quo*.

(2) Se podría señalar la naturaleza *prefigurativa* de la no-violencia, es decir, que la demanda de coherencia entre medios y fines se satisface mejor con la no-violencia que con la violencia.

(3) Se podría argumentar que la no violencia funciona mejor que la violencia.

Tolstoi argumenta que la violencia es esclavitud porque la violencia implica obligar a alguien a hacer algo en contra de su voluntad. En consecuencia, concluye que la opresión no se puede eliminar por medios violentos: "todo intento de abolir la esclavitud por la violencia es como apagar el fuego con fuego, tapar el agua con agua o llenar un hoyo cavando otro". Es poco probable que esta equiparación de toda violencia con la esclavitud convenza a muchos (incluido yo mismo), pero sí creo que se puede argumentar con ello que el ejercicio de la violencia tiene al menos tantas probabilidades como la no violencia para seguir manteniendo el *statu quo* autoritario.

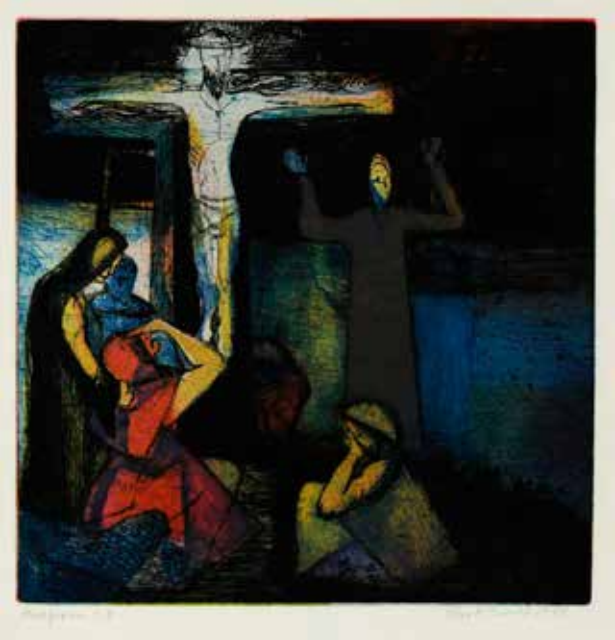
He argumentado en otro lugar (Underwood, 2018) que tanto la violencia como la no-violencia pueden manipularse para mantener el *statu quo*: es probable que las protestas violentas legitimen una respuesta estatal violenta, y que las protestas no-violentas sean fácilmente controladas, si no completamente ignorados, por quienes están en el poder. Ciertamente, este no es el argumento de Tolstoi, pero creo que los debates sobre si desafían mejor a la autoridad las acciones violentas o las no violentas son más ambiguas de lo que parece.

El pasaje de Tolstoi también plantea la consistencia entre medios y fines. Los anarquistas cristianos argumentan que solo se puede escapar del ciclo de violencia a través de la no violencia. Como escribe Ellul, "La violencia engendra violencia, *nada más"* (2011b, p. 100). De manera similar, Dorothy Day escribe que los medios violentos conducen a fines violentos: "los medios se convierten en el fin" (2001, p. 70). Por lo tanto, la demanda anarquista de coherencia entre los medios y los fines puede, de hecho, satisfacerse mejor a través de la no vio-

lencia que de la violencia. Si este es el caso, entonces los anarquistas cristianos pueden ser más consistentemente anarquistas en sus compromisos con la no violencia de lo que parece a primera vista.

La cuestión más difícil es la de la eficacia. Si la no-violencia es ineficaz contra la violencia, es decir, si la no-violencia *no* conduce a fines no-violentos, entonces lo anterior puede ser discutible después de todo. La pregunta de qué "funciona" es difícil de responder. La respuesta simple es que depende. Debido a esta ambigüedad, no estoy convencido de que preguntar qué funciona sea especialmente relevante aquí. A veces, lo que es moralmente correcto es menos eficaz y, a veces, no lo es. En cualquier caso, las revoluciones, al parecer, son siempre violentas. Dorothy Day lo reconoce en su evaluación del comunismo: "los comunistas creen que vendrá la violencia (También nosotros cuando se agravan los conflictos, aunque rezamos para que no llegue)" (2001, p. 70). Incluso los defensores de la no violencia deben ser realistas.

Sin embargo, las revoluciones no solo son violentas, sino que también suelen conducir a fines violentos. Incluso las revoluciones a favor de causas justas muy a menudo terminan con un nuevo régimen autoritario. Ellul hace esta observación: "Cada vez que un movimiento violento ha tomado el poder, ha hecho de la violencia la ley del poder. Lo único que ha cambiado es la persona que ejerce la violencia. Ningún gobierno establecido por la violencia ha dado al pueblo ni libertad ni justicia, sólo una muestra de libertad (para los que apoyaron el movimiento) y una muestra de justicia (que consiste en saquear a los antiguos "ricos")" (2011b, 101).



Crucifixió, de Ray H. French.

Creo que esto ayuda a ilustrar la percepción de la interpretación antirrevolucionaria del anarquismo cristiano de Vernard Eller: según Eller, el anarquista cristiano no es revolucionario porque las revoluciones implican el reemplazo de una "*arquía*" ('poder, orden, regla') humana por otra (1999, p. 3). Difícilmente se puede esperar que tales competencias por el poder conduzcan al fin de la organización política jerárquica. Sin duda, dependiendo de qué tan estrictamente usemos el término "*arquía*" (regla), es probable que siempre seamos gobernados por algo, es decir, que tengamos siempre una *"arquía"*. Pero ser gobernado por el amor y la justicia es

muy diferente de ser gobernado por la violencia y el poder de arriba hacia abajo.

3. El Reino de Dios

Jesús dijo tanto: "El Reino de Dios está entre vosotros" (Lucas 17:21) *como* "Mi reino no es de este mundo" (Juan 18:36). En conjunto, creo que estos pasajes presentan una imagen del Reino de Dios no como una monarquía de otro mundo, sino como un reino contrapolítico que se mueve dentro del mundo actual. No es un reino de "este mundo" porque no es un reino de poder y violencia, por eso lo llamo "contrapolítico". No es político, ni apolítico o antipolítico. Es una forma de ser que es fundamentalmente *diferente* a las formas demasiado humanas de poder y violencia. Van Steenwyk llama a esto el "**no-**Reino de Dios" porque, aunque se describe como un reino, no se parece en nada a un reino humano.

¿Y el Dios de este "no-Reino"? ¿No es Dios todavía la fuente absoluta de autoridad para el cristiano? Tal vez sea así, pero, una vez más, debemos preguntar, si Dios es la "*arquia*" (regla, poder) ¿qué tipo de «*arquía*" es Dios? Según Ellul, "el verdadero rostro del Dios bíblico es el amor" (2011, 53). Así, si la "*arquía*" del cristiano es el *amor*, este puede no violar el antiautoritarismo anarquista después de todo.

Además, si insistimos en centralizar el *poder de Dios,* creo que corremos el riesgo de construir un Dios muy humano. El deseo de poder, y la tendencia a recurrir a la violencia cuando el poder no se gana fácilmente, es completamente humano. No veo nada divino en ello. De hecho, se nos dice que Jesús *renunció al* poder, no solo a través de su encarnación, sino también nuevamente cuando Satanás le ofreció a Jesús los reinos del mundo. Incluso la victoria de Jesús sobre la muerte, ya sea que la tomemos literal o simbólicamente, podría leerse en términos de *liberación* en lugar de una simple demostración de poder. Como argumenta Paul Ricœur, la lógica de Jesús es una lógica paradójica de sobreabundancia, de "mucho más" (1995, págs. 279–283).

No hay nada sorprendente o revelador en la lógica del poder. Pero la lógica del poder es siempre relativa: el que resulte ser más poderoso es el vencedor. ¿Y si resulta que Dios es amor, pero no todopoderoso? ¿Buscaríamos un nuevo Dios que no sea amor, pero que sea todopoderoso? Ciertamente espero que no. En cambio, me inclino a estar de acuerdo con pensadores como John Caputo, quien escribe sobre la cruz:

"Lo sagrado reside en los gritos de protesta que se elevan desde la escena. El evento que destaca aquí es la profundidad de la indignación por la injusticia del poder imperial, del aplastamiento del Reino por las fuerzas mundanas. La divinidad reside en la identificación del nombre de Dios, pues Jesús era el *eikon* de Dios, no con el poder romano, sino con una víctima inocente de ese poder, no con la re-

Crist a la Creu

tribución, sino con el acto de perdón que le atribuyen los evangelistas (2007, p. 63)

Desde esta perspectiva, el Dios de Jesús no es un Dios de poder, ni un soberano dueño del universo, que es adorado *por* ese poder, sino un Dios que promete un "*no-Reino*" en el que el amor y el perdón son las "*arquías*". Este reino ya está entre nosotros, pero no se hace real sin la acción humana. En este sentido, me gusta leer Lucas 24 —en el que Jesús aparece como un extraño en el camino a Emaús— como una explicación dramática de la parábola de las ovejas y las cabras de Mateo 25: acoger al extranjero es acoger a Cristo, y acoger a Cristo es acoger al rey del "no-Reino" de Dios: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria, con todos sus ángeles, se sentará en su trono glorioso. Todas las naciones se reunirán delante de él, y él separará a unos de otros, como separa el pastor las ovejas de las cabras. Pondrá las ovejas a su derecha, y las cabras a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que estén a su derecha: "Vengan ustedes, a quienes mi Padre ha bendecido; reciban su herencia, el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; fui forastero, y me dieron alojamiento; necesité ropa, y me vistieron; estuve enfermo, y me atendieron; estuve en la cárcel, y me visitaron". Y le contestarán los justos: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos como forastero y te dimos alojamiento, o necesitado de ropa y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y te visitamos?" El Rey les responderá: "Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de mis hermanos, aun por el más pequeño, lo hicieron por mí". Luego dirá a los que estén a su izquierda: "Apártense de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y ustedes no me dieron nada de comer; tuve sed, y no me dieron nada de beber; fui forastero, y no me dieron alojamiento; necesité ropa, y no me vistieron; estuve enfermo y en la cárcel, y no me atendieron". Ellos también le contestarán: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento, o como forastero, o necesitado de ropa, o enfermo, o en la cárcel, y no te ayudamos?" Él les responderá: "Les aseguro que todo lo que no

hicieron por el más pequeño de mis hermanos, tampoco lo hicieron por mí".

4. Conclusión

¿Prueba lo anterior la verdad de la posición anarquista cristiana? Eso lo decide el lector, aunque sinceramente lo dudo. Hay muchas preguntas que no he abordado. Pero espero haber demostrado que una interpretación "anárquica" del cristianismo va más allá de simplemente teorizar sobre cómo podría funcionar la sociedad sin un aparato estatal centralizado y jerárquico. Estas preguntas político-teóricas pueden ser útiles, sin duda, pero lo que encuentro más convincente sobre el anarquismo cristiano es su desafío de entender el cristianismo de manera diferente, de entenderlo no como una religión de moralidad privada, salvación personal y devoción al todopoderoso monarca absoluto de un reino de otro mundo, sino como un seguimiento del camino de Jesús, que es el camino del amor, el perdón, la hospitalidad y la no violencia. Esta forma es totalmente contraria a las formas humanas de poder y violencia. Y este camino no es un anteproyecto para un orden político ideal; no es lo suficientemente práctico para eso. Pero tampoco es apolítico o quietista (estoy convencido de que Jesús tampoco era apolítico). Vivir según las enseñanzas de Jesús es vivir anárquicamente, vivir según el Reino anárquico de Dios, que está aquí, ahora, pero no es de este mundo.

Referencias

Alexis-Baker, N. (2006): *Embracing God and rejecting masters: On Christianity, anarchism, and the state*, The Utopian 5, 75–83.

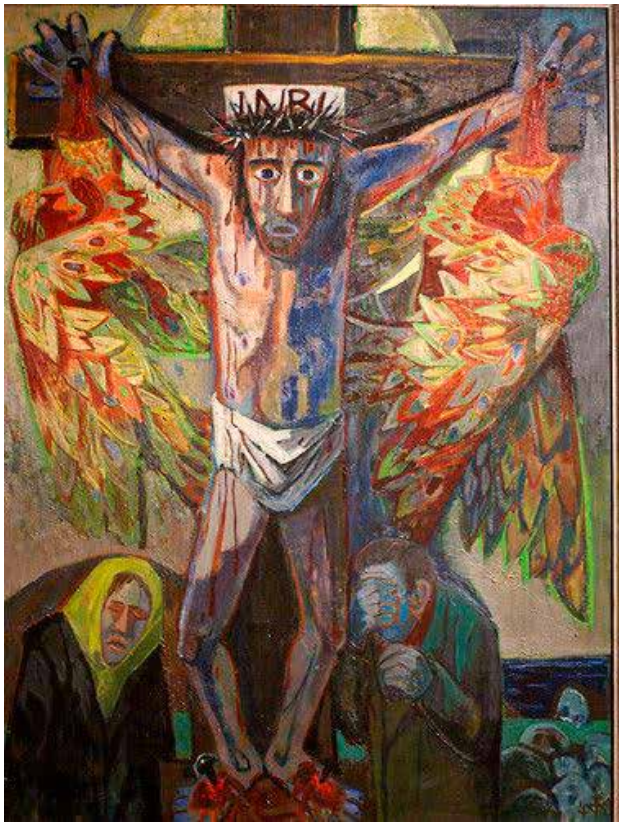
Bakunin, M. (1970): *God and the state*. Dover Publications. Traducción española (2008): *Dios y el estado*, Intervención cultural, Madrid.

Caputo, J.D. (2007): "Spectral hermeneutics: On the weakness of God and the theology of the event", in Jeffrey W. Robbins (Ed.), *After the death of God* (pp. 47–85). Columbia University Press. Traducción española (2010): "Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento", Vattimo, G. & Caputo J. D. (eds.), *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Paidós, Buenos Aires, pp. 75-134.

Christoyannopoulos, A. (2011): *Christian anarchism: A political commentary on the gospel.* Imprint Academic.

Day, Dorothy. (2001): *Our brothers: The communists*, in Robert Ellsberg (Ed.), *Dorothy Day: Selected writings; by little and by Little,* Orbis Books, pp. 270–277. Traducción española (2017): *Sin mordazas*, Rialp, Madrid.

Eller, V. (1999): *Christian anarchy: Jesus' primacy over the powers*. Wipf & Stock.



Crucifixió, d'Otto Dix.

Ellul, J. (1980): *Anarchism and Christianity*, *Kallagate 7(3)*, 14–24. Traducción española (2005): *Anarquía y cristianismo*, trad. Javier Sicilia, Jus, México D.F

Ellul, J. (2011a): *Anarchy and Christianity* (Geoffrey W. Bromiley, Trans.). Wipf & Stock.

Ellul, J. (2011d): *Violence: Reflections from a Christian perspective* (Cecilia Gaul Kings, Trans.). Wipf & Stock. Traducción española (1990): *La subversión del cristianismo*, trad. Manuel Mercader, Buenos Aires, Carlos Lohlé,

Gelderloos, P. (2018): *How non violence protects the state*. Detritus Books. Traducción español (2018): *El fracaso de la no violencia,* Editorial descontrol, Madrid.

Goldman, E. (1911): *Anarchism and other essays*. Available from: https://theanarchistlibrary.org/library/emma-goldman-anarchism-and-other-essays Traducción española (2021): Anarquismo y otros ensayos, Alianza Editorial, Madrid.

The Green Bible (2008). HarperCollins.

Kropotkin, P. (2002). Anarchist communism: Its basis and principles. In Roger N. Baldwin (Ed.), *Peter Kropotkin: Anarchism: A collection of revolutionary writings* (pp. 44–78). Dover Publications, Inc. Traducción española: (2017) *La moral anarquista, justicia y moralidad,* Intervención cultural castellano.

Meggitt, J. Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus." In Alexandre Christoyannopoulos and Matthew S. Adams (Eds), *Essays in anarchism and religion, vol. I* (pp. 124–197). Stockholm University Press.

Ricœur, P. (1995): *The logic of Jesus, the logic of God* (David Pellauer, Trans.). In Mark I. Wallace (Ed.), *Paul Ricœur: Figuring the sacred: Religion, narrative, and imagination* (pp. 279–283). Fortress Press. Traducción española (2001): *Pensar la Biblia* (con André LaCocque), Editorial Herder, Barcelona,

Tolstoy, L. (1990): *On anarchy* (Vladimir Tchertkoff, Trans.), In David Stephens (Ed.), *Leo Tolstoy: Government is violence: Essays on anarchism and pacifism*

(pp. 68–70). Phoenix Press. CreateSpace Independent Publishing Platform (16 Agosto 2017)

Tolstoy, L. (2009). *My religion—what I believe*. (Huntington Smith, Trans.). White Crow Books.

Underwood, S. (2018). "Blessed are the peacemakers: The contribution of Christian nonviolence to anarchism", In Alexandre Christoyannopoulos and Matthew S. Adams (Eds.), *Essays in anarchism and religion, vol. II* (pp. 196–231). Stockholm University Press.

Underwood, S and Vallier, K (2020): *Christian anarchism*, In Gary Chartier and Chad Van Schoelandt (Eds.), *The Routledge handbook of anarchy and anarchist thought* (pp. 187–204). Routledge.

Van Steenwyk, M. (2013). *The unkingdom of God: Embracing the subversive power of repentence.* IVP Books.

Van Steenwyk, M. (2012). *That holy anarchist: Reflections on Christianity & anarchism*. Missio Dei.

Wink, W. (2003). *Jesus and nonviolence: A third way*. Fortress Press.

L'essència de la noviolència cristiana

Joan Morera Perich

Amor, fe, convicció, santedat, lideratge, força interior... la noviolència s'ha anomenat de diferents maneres al llarg de la història. Es tracta de posar nom a una realitat admirable, sublim, poderosa i transformadora, que no és ni fugida ni contraatac. Aquesta tercera via és sovint oblidada davant dels conflictes, és a dir, davant dels quotidians xocs d'interessos que són i seran l'hàbitat natural (i de vegades també constructiu) dels humans al llarg de la història.

En aquest article voldria poder comunicar allò que em sembla genuí de la noviolència cristiana. Tanmateix, per arribar a aquest punt hauríem de partir de comprensions comunes de violència i noviolència, i desglossar en aquesta primera meitat com funciona la noviolència en els conflictes, per comprendre'n millor l'especificitat cristiana. Comencem doncs per acordar els mateixos noms per als mateixos significats, tot construint un marc que ens ajudarà a comprendre què entenem per noviolència.

1. La violència

Com definiríem, en primer lloc, violència? Per exemple: un atropellament mortal és violència? Matar animals és violència? El consum de béns que requereixen la destrucció d'ecosistemes és violència? Cremar contenidors per part d'uns manifestants és violència?

Podríem dir que **la violència és tota força que directa o indirectament pretén danyar algú.** És a dir, acordem aquí —arbitràriament, per parlar el mateix llenguatge i protegir del sofriment tota criatura vivent— que violència (la qual sempre considerarem rebutjable) és intencional (no accidental), té una càrrega destructiva evident (no és una acció inofensiva), i a l'altra banda hi ha «algú» (un ésser viu, humà, animal, planta o ecosistema) que en pateix les conseqüències com a víctima.

Davant les preguntes inicials, seguint aquesta definició, un atropellament mortal és un accident, i tot i haver matat algú no era deliberat, no era violència. Matar animals és violència, perquè afecten un

«algú» amb capacitat biològica per al sofriment. El consum de béns destructors d'ecosistemes són violència indirecta perquè tenen conseqüències agressives contra aquests mateixos ambients plens de vida, conseqüències que suposem conegudes per qui consumeix els béns. En cas d'ignorància, en canvi, parlaríem d'agressió involuntària —igualment indesitjada—, però no de violència, tot i que independentment d'aquest consumidor ignorant hi haurà sempre una violència estructural real feta d'altres decisions deliberades i informades. I cremar contenidors per part d'uns manifestants, suposant un cas ideal en què els manifestants simplement volguessin descarregar la seva ira davant d'una injustícia fent aquest espectacle de foc, disposats a pagar de la seva butxaca els contenidors nous que fan instal·lar l'endemà al matí sense perjudici a ningú, ni tan sols del medi ambient produint més plàstic o contaminació cremant-los, llavors en aquest cas ideal —i irreal— no hi hauria gens de violència, perquè no hi hauria cap «algú» víctima de l'acció a l'altra banda.

Com veiem, els filaments amb què estem tots interconnectats fan difícil la «puresa» dels actes, però totes i tots som peregrins, tenim petites incoherències i violències, l'important és caminar cap a la direcció de Déu per reduir-les.

2. La noviolència

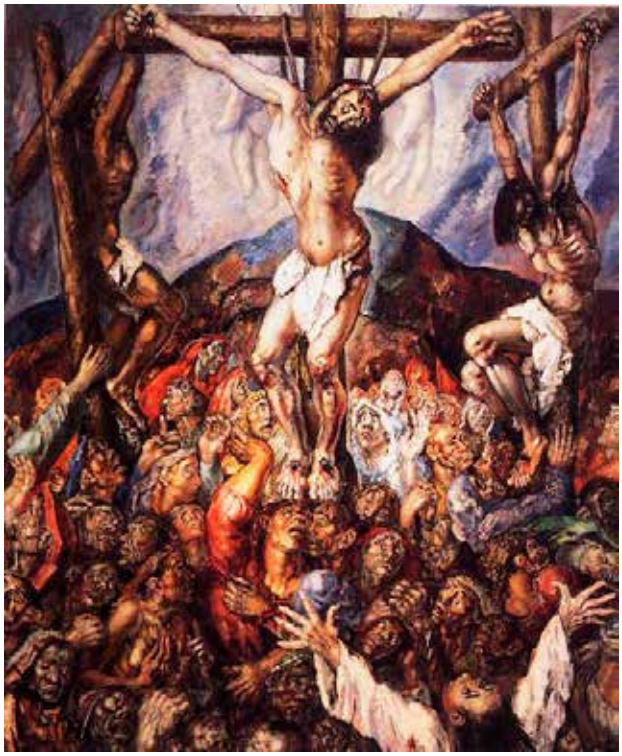
La noviolència, en canvi, és una tercera via de resolució de conflictes que no opta ni per la violència ni per la fugida, sinó per l'acció sense violència. La seva primera acció pot consistir en diàleg —primera carta a jugar i amb la qual es pot arribar molt lluny en gairebé qualsevol conflicte—. El diàleg es modula amb la *comunicació no violenta* —desenvolupada brillantment per Marshall Rosenberg—, que aconsegueix tractar temes delicats tenint cura de la sensibilitat de l'altra part, procurant un llenguatge més neutre, i perseguint l'entesa. Però quan una de les parts bloqueja premeditadament qualsevol avenç, sovint aplicant-hi violència o repressió, la situació aparenta un atzucac. És aleshores quan cal optar per accions directes no violentes, una estratègia d'actuacions creatives que desobeeixin el victimari per excés (a favor seu), i descontrolin el sistema de por que construïa per dominar, reclamant dignitat. L'objectiu és desestabilitzar el sistema del violent fins a intentar recuperar-lo en la solució, talment un «malalt d'ego» al qual s'hagi d'administrar medicació externa perquè el seu cor blindat no deixa passar el diàleg. No es tracta de vèncer, sinó d'arribar a una posició on les dues parts puguin guanyar (*win-win*).

Si volem sintetitzar-ne una definició, podríem dir que **la noviolència és una manera de viure basada en l'autenticitat (coherència entre mitjans i fins) que pretén desestabilitzar el control de la part agressora sense violència: a través d'accions valentes alimentades per la força de la dignitat, amb l'objectiu de forçar un canvi sense danyar, transformant així les realitats d'injustícia i rein-**

tegrant la part agressora en la solució. Supera, per tant, el pacifisme perquè no es queda simplement en el rebuig —ben necessari— a la violència, sinó que a més aporta mitjans per fer avançar el conflicte quan semblaria impossible: és un combat fet de transformació personal i dignitat, on caldrà adaptar constantment les estratègies creatives i desestabilitzadores a la dinàmica dels esdeveniments.

3. Tipus de noviolència

Hi ha diferents maneres de practicar la noviolència. En primer lloc, la **noviolència pragmàtica** és aquella que es basa en simples criteris d'eficàcia: estadísticament funciona millor la noviolència, i és per aquest motiu que s'opta per ella. Si per aconseguir els objectius estadísticament funcionés millor la violència, abandonarien la noviolència. És, per tant, una pràctica «oportunista». L'efectivitat de la noviolència va ser demostrada a l'estudi de dues doctores expertes, Erica Chenoweth i Maria Stephan, quan el 2011 van publicar "Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict", que va analitzar 323 campanyes internacionals violentes i no violentes entre 1900 i 2006, i va mostrar com que les no violentes tingueren el doble d'efectivitat (53%) que les violentes (26%) per a assolir els seus objectius. A més, la probabilitat que el país pogués arribar a ser una democràcia després d'una campanya no violenta era 9 vegades més gran que si havia estat violenta, tant si havia tingut èxit com si no. La noviolència és més eficaç, apel·la a la humanitat i integra persones civils de tota mena, fortes i febles, ancianes i nens,…



Crucifixió, de Jose Aguiar.

En segon lloc, la **noviolència ètica** és aquella que es fonamenta en uns principis. No es tracta, doncs, de fixar-nos en si «funciona» millor o pitjor, sinó en si s'adequa o no als principis ètics essencials que regeixen la pròpia vida (en paraules d'Adela Cortina, si s'adequa a una *ètica de mínims*), que minimitzin el sofriment dels éssers vius, i assegurin l'imprescindible per a la vida. Naturalment, la noviolència cristiana no es basa en aquella pragmàtica, sinó en aquesta ètica.

En tercer lloc, la **noviolència holística** és un subtipus de noviolència ètica que pretén portar la no-agressió (*ahimsa*, en paraules de Mohandas K. Gandhi) i la

lluita per l'autenticitat (*satyagraha*) a totes les dimensions de la vida, no només circumscrivint-les dins una campanya específica o conflicte. Això inclou anar depurant les petites decisions quotidianes (consum de béns, dieta, transports, banca ètica...) per acostar-les a una relació harmònica amb tots els éssers del cosmos, on la no-agressió arriba fins a la comunió, una experiència espiritual de la Divinitat en totes les coses.

La noviolència ètica (i per tant, també la holística) no és exclusivament cristiana, i ha estat emprada per moltes figures en la història: Mohandas K. Gandhi a Sudàfrica i l'Índia, Martin Luther King i Rosa Parks a EEUU, Leymah Gbowee a Libèria, Malala Yousafzai a Pakistan, Dorothy Day i César Chávez a EEUU, Lanza del Vasto a França i per tot Europa, Sophie Scholl a l'Alemanya nazi… Entre aquestes figures, també fou utilitzada i predicada per Jesús de Natzaret.

4. Analitzem el poder fabricat per la por

Quan parlem sobre el paper de conceptes, de teories, sembla que és fàcil assolir un canvi. Però endinsant-nos en la realitat i vivint en pròpia pell els conflictes ens adonem que no és tan assequible, i que cal molt d'entrenament, lucidesa, estratègia i autosacrifici per assolir els objectius quan ens trobem amb poders opressors que no tenen la intenció de respectar els mínims drets humans (dictadures, màfies, bandes...).

El funcionament intern de la noviolència actua com a antídot al funcionament intern de la violència davant l'opressió. És a dir, primer ens cal comprendre de quina manera l'opressió «funciona» i aconsegueix ser eficaç, i després podrem copsar millor com la noviolència desactiva aquestes cadenes.

L'opressió té dos grans eixos de control sobre les víctimes: **en primer lloc, la por**. Teixir una atmosfera de terror, on els díscols rebin càstigs exemplars o la mort, per tal de mantenir la multitud subjecta a l'obediència. Aquesta forma de forçar l'obediència assegura l'acompliment del pla opressor, i fa desmotivar les víctimes de qualsevol alternativa. Restringint la seva llibertat amb la por constant, el sistema opressor es manté segur. Alguns exemples d'aquest eix poden ser els ritus d'iniciació de les bandes juvenils o el sistema de captura i control dels nens soldat, o també els «impostos revolucionaris» de màfies que si no són satisfets s'acaben pagant amb la vida, o els afusellaments exemplars en les dictadures.

El segon eix de control que té la part violenta és l'animalització de l'adversari: es tracta de mentir repetidament per a mostrar públicament que la part enemiga del poder és subhumana i cruel, que és l'origen de tots els mals i que cal destruir-la per tal de mantenir la pròpia identitat i assolir la pau. Aquesta difamació permanent desacredita injustament qui no es pot defensar en públic, produeix la polarització i radicalització dels súbdits i

aliats del poder opressor, que s'acaben creient «la versió oficial» tancant files al seu voltant, i sobretot justifica la impunitat de qualsevol crim que es cometi contra l'opositor. Alguns exemples d'aquest eix serien la difusió de *fakes* xenòfobs per part de partits d'aquesta línia política, declaracions racistes com la de la Ràdio dels Mil Turons en el genocidi de Ruanda, la desinformació que s'afegeix a la guerra híbrida dins de conflictes internacionals, o culpabilitzar a través dels mitjans de comunicació les persones d'una determinada ètnia o estat social de la delinqüència i criminalitat d'un país (com feu en diverses ocasions Donald Trump anomenant *animals* els immigrants irregulars d'EEUU, o també la ministra d'Israel Ayelet Shaked anomenant *serps* els palestins).

5. Revertint el terror

5.1. Desarmar el control de la por: la desobediència

Davant d'aquesta situació d'opressió, **l'acció no violenta actua desarmant el control dels seus dos llaços**. En primer lloc, es tracta d'idear **accions creatives** que agafin per sorpresa i que puguin tocar el cor de la part violenta. És, doncs, una **desobediència que esvaeix el domini del terror**: el fa ineficaç, perquè hi ha algú que gosa desobeir i n'assumeix les conseqüències. Algú materialitza de quina manera és possible allò que els súbdits anhelen i creien que no podien fer. Naturalment, cal abans valorar quines són les conseqüències probables i estar disposat a assumir-les, perquè la repressió pot anar des de multes, destrossa de béns i presó, fins a pallisses, violència vicària i execució. La generositat d'unes accions de desobediència a favor de la part agressora desestabilitzarà la seva consciència, mentre exteriorment procurarà mostrar un rostre i posició inflexibles. Lanza del Vasto, insigne difusor de la noviolència cristiana per Europa, arribava a afirmar en l'obra *Vida Interior i Noviolència* que una «*regla tàctica de l'acció no violenta: obliga i porta l'adversari a multiplicar les seves malifetes. I suporta amb paciència, amb constància i amb esperança. Espera, sense cedir, que hagi acumulat prou faltes i injustícies perquè alguna cosa perdi l'equilibri dins la seva ànima enfosquida*». El primer eix que controla a través de la por, doncs, es va debilitant a mesura que uns pocs segueixen l'exemple de la valenta figura transgressora que ara reprimeixen. La por perd la capacitat de controlar, i per tant l'escalada de violència creixerà, ja que el règim tornarà a buscar seguretats així. Persistint amb pocs desobedients, el canvi pot ser exponencial. És el principi de la fi.

Això naturalment portarà a la repressió sense mesura. Per això és necessari analitzar bé les possibilitats, i entrenar els membres disruptius d'aquest sistema de terror per gestionar la por a les conseqüències. No és un suïcidi, i com a tal s'ha de preveure a fons el que pot passar, i si es pot assumir o val la pena assumir-ho per alliberar-se del sistema de terror. Si és que sí, la repressió desmesurada en el

fons accelerarà el final, perquè serà una acció que li rebotarà com un bumerang.

Gene Sharp (+2018), politòleg d'Estats Units expert en anàlisi de conflictes, va passar-se mitja vida comprenent centenars de revoltes i guerres que han teixit part de la història per tal d'extreure'n claus que puguin subvertir les tiranies amb el mínim de morts i destrucció. L'any 1983 va fundar l'Albert Einstein Institution, des d'on va treballar ensenyant teoria de conflictes, analitzant els poders tiràncis, sintetitzant les millors estratègies no violentes (prenent com a punt de partida l'elaboració d'un llistat amb 198 tècniques diferents), i compilant manuals traduïts a més d'una trentena de llengües que han ajudat a revoltes no violentes de tot tipus en diferents continents (Otpor! a Iugoslàvia, Revolució Groga del People Power a Filipines...). Una conclusió interessant d'aquest aprofundiment era el que ell en deia «l'efecte jiu-jitsu» de les repressions:

«*La repressió d'un grup no-violent que persevera en la lluita i a més manté la disciplina no violenta provoca el procés especial de «jiu-jitsu polític». Aquest procés desequilibra políticament els adversaris perquè les seves escomeses violentes no troben resistència violenta ni rendició. La brutalitat contra un grup no-violent és més difícil de justificar (a la pròpia gent dels adversaris o al món en general) que la brutalitat contra rebels violents. Per descomptat que el grau en què un règim se sent capaç de desafiar l'opinió mundial –o nacional– varia, però roman un problema. Les notícies sobre brutalitats poden filtrar-se a la llarga, tot i la censura, i una repressió més severa pot intensificar en comptes de reduir l'hostilitat i la resistència al règim.*»[1]

La Passió de Crist, de Bernard Buffet.

5.2. Desarmar la impunitat: la humanització

Coneixedor d'aquest fet, el poder tiràncic establert actua des del segon eix opressiu: procura evitar revoltes i oposició per la crueltat utilitzada a través de repetir falsedats i menyspreus sobre aquells a qui reprimeix, alhora que s'assegura l'obediència dels seus castigant de manera exemplar el cap de turc. Aquí ve la segona part d'aquesta reversió de l'opressió: el fet que no només es tracti d'una **acció desobedient** (desmuntant l'eficàcia de la xarxa de por), sinó també que sigui **evident, innòcua i fins i tot generosa amb l'opressor**. Aquesta peculiaritat de **desobediència *per excés*** materialitza una realitat (la generositat de tornar bé per mal) que no es troba fàcilment en els animals (regits per instints), i que defineix

1 SHARP, G. (2018). La defensa civil noviolenta, Barcelona: ICIP, p.92-93.

molt bé la versió més sublim dels humans. Davant l'animalització, la resposta és una acció profundament humanitzadora. No cal rebatre l'animalització amb paraules, sinó demostrar amb fets el contrari. Humanitzar la relació vertical depravada a través de generositat és quelcom que tota consciència és capaç de copsar, perquè és el llenguatge de l'amor inaudit, que supera allò que seria «just» o lògic. És precisament l'essència d'aquesta reacció desbordant que ens connecta fortament amb l'espiritualitat, i en concret amb l'experiència d'un Déu desbordant per damunt de les expectatives, de les justícies humanes d'ull per ull i dent per dent (Mt 5,38), d'un Déu que s'avança a perdonar i a tractar l'altre segons la dignitat, i no segons el que mereixerien les seves obres (Mt 5,45).

6.Davant del mal radical: la caiguda d'un poder que no hi hauria de ser

Però abans d'entrar més a fons en l'aportació bíblica a la noviolència, és necessari fer menció d'una realitat que ha succeït en conflictes internacionals i sol deixar perplex: el que en paraules de Hannah Arendt seria anomenat el ***mal radical***. El cristià o cristiana profundament compromesos amb l'estil no violent de Jesús que ara desgranarem, un estil sempre inclusiu per assolir resultats en què les dues parts hi guanyin, poden experimentar amb dolor que el poder es troba excessivament encegat, ressentit, deformat i blindat de violències perquè la resposta de bé per mal vagi calant o, almenys, pugui generar un canvi abans no hi hagi tragèdies massives previsibles. En aquests casos, optar per la noviolència pragmàtica sembla ben legítim, sobretot quan és un estadi temporal disruptiu per destronar l'autoritat, orientat a completar-lo amb una recerca final de solucions on sigui important la reconciliació i la inclusió de l'adversari (noviolència ètica). Així doncs, estem considerant raonable que allò que és noviolència ètica, i dins d'ella la noviolència cristiana, davant d'alguns graus de mal radical pugui mesclar-se temporalment amb no-violències pragmàtiques —que busquin prioritàriament derrocar el poder (*vencedor-vençut*) sense l'ús de violència—, sempre i quan siguin tècniques que acabin en una estratègia global que prioritzi la inclusió de totes les parts.

7. Com fer caure un poder amb noviolència?

L'anàlisi de conflictes desenvolupat per Gene Sharp ens brinda una síntesi fruit de l'experiència real històrica, el que ell anomena les **6 fonts del poder**. Certament, per més que una figura carismàtica i dèspota es mostri aparentment invencible, segur que depèn d'altres per a subsistir: algú li ha fet la compra, o ha preparat els aliments que menja, o li repara allò que s'espatlla, o el proveeix amb roba, armes,... El tirà necessita. Atacar l'obediència i la cooperació significarà afeblir-lo sense violència. Aquestes sis fonts d'on depèn el poder formen columnes que aguanten l'edifici del seu imperi. Tocar aquestes columnes, com més millor,

és sacsejar els fonaments i avançar cap a l'enderrocament de la tirania:

Autoritat. De quina reputació gaudeix el personatge i quina fidelitat genera entre els seus seguidors? Depenent de la credibilitat i la capacitat de generar obediència «per forces d'atracció», en lloc de «per forces de pressió», li serà més fàcil avançar cap als seus objectius.

Recursos humans. Els col·lectius que cooperen i ajuden al/a la governant són essencials per a poder satisfer les seves necessitats. Quines organitzacions l'ajuden i quines es neguen a ajudar-lo/a? Qui està atenent les seves necessitats més bàsiques? Se li pot negar l'ajuda?

Aptituds i coneixements. L'eficàcia del lideratge dependrà de la quantitat i qualitat de persones expertes de què sigui capaç de rodejar-se. Un equip poc capaç en estratègia, o en formació científica o tècnica necessària per als seus objectius, seria un impediment per assolir els fins que ambiciona.

Factors intangibles. Els elements immaterials com les creences, la psicologia, la ideologia política... són essencials per donar força o bé per debilitar el compromís d'un conjunt de persones. En l'esport o en el patriotisme s'utilitzen himnes i ritus per unir l'esperit col·lectiu: així també la desmoralització o la baixa autoestima dels millors soldats d'un exèrcit poden arruïnar-li un atac. En concret, la fe i la religió poden ser vectors clau de fermesa persistent o també de manipulació de les masses.

Recursos materials. Aquesta font de poder és potser la més evident i visible: com més rica sigui la figura líder del poder, més capacitat de subsistir a costa de «comprar» fidelitats i recursos primaris. La disponibilitat de grans fortunes, o d'aigua, aliments, terres, vehicles, armament... empodera encara més el poder existent. En les batalles històriques de moltes ciutats importants del món hi llegim els setges que es feren encerclant i esperant que els recursos materials s'extingissin, demostració que es tracta d'una font essencial de poder.

Sancions. Quan les «forces d'atracció» no funcionen al victimari, les «de pressió» en forma de sancions o càstigs —sobretot aplicades de manera exemplar als dissidents— són formes de mantenir subjectada la població al règim, que mostra múscul i enforteix l'atmosfera de por contra tota desobediència.

Debilitar fins a esborrar la cooperació o disponibilitat d'unes quantes d'aquestes fonts de poder produeix un clar efecte destructiu fins i tot als sistemes violents més sofisticats i implacables, ja que tots es basen en aquest «abc» de necessitats primàries per a subsistir. Aquest ensorrament del sistema no és violència, ja que segons la definició descrita no està traçat contra «algú», sinó contra la violència estructural. Les persones concretes que formaven el sistema poden ser fins i tot

Crucifixió, de Paul Delvaux.

reincorporades en la solució, com fou el cas de l'enderrocament del govern de Charles Taylor i els seus oficials a Libèria. L'important és mantenir l'acció creativa i sense violència per avançar. Només quan no infligim violència per alliberar, ens assegurem que no rebotarà, i per tant que amb un bon acompanyament es podrà sanar el conflicte de soca-rel.

8. El mite de la «violència redemptora»

Però de violències n'hi ha moltes, no només a gran escala internacional. Amb el terme «mite de la violència redemptora» l'activista i biblista Walter Wink qualificava una creença que el sistema social ens inculca sobre la violència: ens vol assegurar que per mitjà d'ella som salvats i alliberats del mal, *redimits*. Allò que estava reservat a Déu, *redimir*, ho estem atribuint a la violència, confiant-hi. La violència es torna així idolatria.

Trobem molts exemples on als poders establerts els interessa mantenir la població sota la certesa que la violència "funciona", que és "redemptora" perquè amb ella, a través de la por, poden dirigir millor la societat cap als seus interessos, tenen el control. Fan creure que la violència guareix el conflicte, quan en realitat només atura temporalment l'agressió (encara que sigui a costa de crear un altre victimari i una altra víctima).

El mite de la violència redemptora recorre les nostres vides. De petits, els càstigs (formes de violència dosificada "per aprendre") i els crits modelen una forma "normalitzada" de reaccionar violentament als conflictes, que és imposar-se per la força bruta. Els contes han d'eliminar el malvat del planeta per assolir la pau. A les escoles s'ensenya la història de les guerres, no pas la història de la pau i de les figures noviolentes que han liderat alliberaments a través de mitjans pacífics. De més grans el cinema i els videojocs s'asseguren poder seguir alimentant els nostres instints viscerals per entrenar la cerca d'enemics i gaudir de les batalles. Lloem figures guerreres als monuments, com Juli Cèsar que va assassinar milers de persones, però quan algú n'assassina una el fiquem a la presó aïllant-lo (sense intentar preguntar-nos per què, ni treballar per reintegrar-lo) i el titllem d'irrecuperable. Segons el que hagi fet, fins i tot justifiquem la pena capital, com si la violència no rebotés. Al mateix temps que s'exalcen militars i generals posant els seus noms als nostres carrers, es ridiculitzen pacifistes com a febles (així ens han tractat en els intents de mobilitzar la societat contra l'enviament d'armes a Ucraïna

i demanar, en canvi, reforçar les accions no violentes que ja existeixen allà).

Podria seguir, però el pòsit que ens emportem d'aquesta enorme herència que ens inculquen és que la violència és l'única cosa que funciona per aturar un adversari. Si no canviem aquesta certesa, i seguim participant i gaudint de lleure basat en el plaer de la violència, no aconseguirem cap canvi al món. Volem la pau? Invertim-hi. Per què el Ministeri de Defensa no es dedica a construir-la i preparar-la durant dècades, en lloc de comprar més tancs, més armes, investigar com matar més sofisticadament, o entrenar un exèrcit per a la guerra…? Si preparem la guerra, quan hi hagi un conflicte utilitzarem només allò que tenim preparat, la violència. Ens podem negar a continuar pagant impostos que van a les guerres i a la destrucció?

No ho podem canviar tot, certament, però si per això no comencem a canviar res, col·laborem amb la crueltat del sistema. Depèn de la nostra elecció, posar la primera pedra de l'edifici a nivell personal, a casa, amb els del nostre voltant.

9. Altres violències

Sense pretendre ser exhaustiu, podria seguir encara dibuixant més violències a petita i mitjana escala, que ens sorprenen quan els «rings de combat» ja no són les grans guerres llunyanes sinó els nostres espais habituals. L'expert no violent **Johan Galtung** va desplegar els tipus de violència en una mena d'iceberg amb tres cantonades, **un triangle**: a la punta superior, la **violència directa**, visible i evident, que escandalitza de seguida. A un costat inferior, invisible, la **violència cultural**, incrustada en les tradicions, cultures, llenguatges i maneres de fer que legitimen altres violències. A l'altra costat, també amagada, la més perillosa de les tres, la **violència estructural**, enquistada en les lleis, les corporacions i els sistemes, que esclavitzen i oprimeixen una quantitat incomptable d'éssers. I dic éssers per no oblidar les nombroses violències ecològiques, que anorreen ecosistemes i destrossen la biodiversitat, el clima, el sòl, l'aire o l'aigua, amb el pretext de fer fortuna o d'altres interessos.

Exemples de violències directes podrien donar-se en l'assalt d'un delinqüent pel carrer, un insult, o la cridòria d'una agressiva discussió al Parlament, una violació, el conflicte mal gestionat dins la comunitat de veïns, una picabaralla...

Exemples de violències culturals podrien ser els comentaris masclistes d'un home a la seva parella o a alguna dona de la feina, llenguatge xenòfob i discriminacions a persones que han immigrat des d'altres països, estàtues homenatjant guerrers que han «defensat la pàtria», corrides de toros, videojocs o pel·lícules on la violència hi té un paper important, les absències de formació pacifista entre els currículums escolars, exhortacions contra el col·lectiu LGTBIQ+, teologies excloents i discriminatòries dins d'una religió...

Exemples de violències estructurals podrien ser desnonaments, pressupostos recollits per a la capacitació violenta d'un exèrcit, lleis d'estrangeria injustes, desigualtat salarial entre homes i dones, situacions diverses d'esclavatge laboral, dificultats burocràtiques deliberades contra col·lectius vulnerables, legislació penal basada en la justícia retributiva (pagar un mal amb un altre mal) en lloc de restaurativa (sanar les ferides)...

10. Fonaments bíblics: la noviolència de Jesucrist

10.1. Una vida invertint violències

Després de preparar-nos amb aquest llarg recorregut per les formes de violència i opressió i les maneres no violentes proposades per actuar-hi eficaçment, podem endinsar-nos ara en Jesús de Natzaret per descobrir quin *afegit* observem en la noviolència de la seva vida, a través dels textos bíblics i altres referències que ens han arribat. En la seva manera de viure, els creients hi reconeixem no només la noviolència d'un home, sinó també la noviolència de Déu.

La vida sencera d'aquest personatge del s.I està amarada de pacifisme. Ignorem els detalls exactes del seu naixement, però els relats evangèlics de Mateu i Lluc proposen un escenari lluny dels estàndards dels herois violents: en el primer cas, el relat és el d'una família de refugiats a Egipte per no ser víctima d'una massacre d'Herodes (Mt 2); en el segon, és el d'una família pobra que va donar a llum sense sostre perquè ningú els acollia (Lc 2). La missió de la seva vida va ser descrita per sí mateix com *bona nova als pobres, llibertat als captius i oprimits, i llum als cecs* (Lc 4,18), és a dir, com a oposició i desarmament de la violència i suport a les seves víctimes. Tanmateix, en una societat tan oprimida (per asfíxia d'impostos, grans desigualtats entre famílies, vexacions i opressió de l'Imperi romà, disputes de petits camperols amb grans terratinents, explotació des del sistema religiós del Temple...) Jesús no va respondre fent ús de la violència, armant un grup de sicaris o intentant enderrocar el poder amb una guerrilla, sinó que es passejava pels llocs dient les veritats encara que molestessin, sanant i predicant un Déu que no s'assemblava al que presentaven els governants civils o religiosos violents, sinó que es tractava d'un Déu-Amor que estima tota criatura (recordem l'ovella, dracma i fill perduts com a exemples de què és el Regne de Déu, Lc 15). Actua amb l'enginy i la paraula per caçar la hipocresia dels mestres de la Llei i fariseus davant de violències contra la dona sorpresa en adulteri, que aconsegueix salvar de la pena de mort (Jn 8,3-11). Seguint el precedent de Joan el Baptista, el seu rebuig als sacrificis d'animals del Temple com a mitjà per accedir a la misericòrdia de Déu, fins al punt de fer una acció emblemàtica i contundent —de la qual després parlarem— expulsant-ne els animals i paralitzant el comerç, mostra com la seva acció va dirigida a revertir els poders violents que oprimeixen tota la

creació (els pobres que no reben el perdó de Déu, i els animals que han de ser escorxats). Dedicar la seva vida enmig de pobres, malalts, exclosos i pecadors, per anunciar-los que Déu els estima, que no són maleïts ni repudiats encara que la societat mantingui aquestes violències estructurals i religioses, és una vocació ben poc present en els lideratges violents. La seva opció pels últims mostrà un Déu que es vessa especialment als qui necessiten ser rescatats («*El metge, no el necessiten els qui estan sans, sinó els qui estan malalts*», Lc 5,31-32).

En tota aquesta dinàmica teològica d'inclusió de l'exclòs no hi ha ús d'armes ni forces de pressió, sinó que s'inspira en el llibre d'Isaïes amb la figura del Servent sofrent: aquell qui *ha parat l'esquena als qui l'assotaven, i la galta als qui l'espellaven* (Is 50,6). És mitjançant aquesta lluita interna noviolenta retornant dignitat i bé a canvi del mal rebut, lluita descrita en el tercer poema del servent (Is 50,4-9) i desplegada en el quart (Is 52,13-53,12), que el servent *triomfa, és enaltit i posat molt amunt* (Is 52,13). *Farà justos tots els altres, perquè ha pres damunt seu les culpes d'ells* (Is 53,11) sense rebotar-les, acte vital noviolent per excel·lència. I finalment, just abans de la passió, el símbol més evident d'aquesta intenció pacifista és l'entrada a Jerusalem (Mt 21,1-11, Mc 11,1-11, Lc 19,28-44, Jn 12,12-19), que es recorda escollint muntar un pollí, símbol de la pau, contrastant amb les tradicionals i conegudes entrades militars a cavall, símbol de la guerra. L'opció pacifista de Jesús no és circumstancial, sinó ben premeditada.

10.2. Però, no va tolerar la violència en alguns casos?

Quan anem a comprendre la noviolència cristiana, sobretot des de perspectives interessades per l'activitat del seu dia a dia com és l'Església castrense, o bé creients que cooperen d'una manera o altra amb els exèrcits o altres violències, sorgeix la qüestió de si Jesús, d'alguna manera, va tolerar també en determinades ocasions la violència. Sense aquesta clau no podríem parlar de noviolència ètica, sinó pragmàtica, perquè hauria estat escollida

Crucifixió, de Wolf Wostell.

en alguns casos, però en d'altres hauria optat per la violència. És realment així?

S'endevinen dubtes en general davant de cinc passatges concrets, i a més d'aquests, davant de paràboles o aparents amenaces on hi trobem violències.

En aquest últim cas d'**amenaces o violències en paràboles**, hem d'enquadrar-ho dins d'un gènere literari de **pedagogia de calamitats**: per mitjà de l'exposició de mals i catàstrofes horribles si s'escull el mal camí, l'orant pretén que l'oient esculli el bon camí. Aquest mètode semític de convèncer per exclusió, que des de la nostra sensibilitat sembla ben poc pedagògic, era molt emprat en aquella cultura. Potser alguna vegada havíem sentit que es deia als infants: «No facis això que vindrà l'home del sac i se t'emportarà», o bé «Això és com matar dos pardals d'un tret». A ningú se li acut que realment vingui algú amb un sac, ni tampoc que haguem d'agafar una arma, i en canvi entenem què se'ns vol comunicar. Així, l'execució dels enemics del qui rep una investidura reial a la paràbola de les deu mines, que són finalment degollats davant del rei (Lc 19,27), o l'incendi que provoca el rei del banquet de noces que arrasa la ciutat als qui eren convidats però mataven els missatgers (Mt 22,7), són dos exemples d'aquest ús popular i «pedagògic» d'escenes violentes en les paràboles. No es tracta de violència, perquè no compleix la seva definició: no *pretén danyar*, sinó aconseguir que l'oient opti pel bon camí.

En segon lloc, anem a explorar aquests altres passatges ambigus. El primer d'ells és la **maledicció de la figuera** (Mc 11,12-14.20-26 i Mt 21,18-22). Llegit amb literalisme històric el passatge no té sentit: arbitràriament el Mestre maleiria un arbre pel sol fet de no donar fruit precisament durant l'estació en què no tocava (Mc 11,13). En paral·lels semblants com a Lc 13,6-9 es descobreix que el context i clau d'interpretació no és una maledicció vegetal, sinó l'avís de que si segueixen empeltats a l'arbre que és estèril, és a dir el Temple i tot el sistema religiós opressiu que representa, mai donaran fruits de Déu: l'arbre serà finalment tallat/maleït.

Igualment figurada s'ha d'entendre la **sentència sobre cremar la terra** (Mt 10,34-36; Lc 12,49-53). Si bé una acció violenta i piròmana no té cap sentit literalment, hi ha qui justifica que Jesús *no ha vingut a portar pau a la terra, sinó divisió* (Lc 12,51), com diu aquest mateix passatge. A banda de que llegir des del literalisme una frase sense el context de la seva història vital és simplement equivocar-se, la clau d'interpretació la dona el mateix evangelista Lluc quan a l'inici de l'evangeli anuncia que «batejarà amb Esperit Sant i amb foc» (Lc 3,16). Igualment després de calar foc parla del baptisme (Lc 12,50), que dona ple sentit a les seves paraules com una bella metàfora de combustió.

Un tercer text més polèmic és el de **comprar una espasa** (Lc 22,35-51). Cal notar que només es troba a l'evangeli de Lluc, situat literàriament just abans de la passió.

El text és el següent: «*Després els digué: «Quan us vaig enviar sense bossa ni sarró ni sandàlies, ¿us va faltar alguna cosa?» Li respongueren: «No res.» Ell els digué: «Doncs ara, el qui tingui una bossa, que la prengui, i que faci el mateix el qui tingui un sarró. I el qui no tingui espasa, que es vengui el mantell i se'n compri una. Perquè us asseguro que s'ha de complir en mi allò que està escrit: Ha estat comptat entre els malfactors. Tot el que es refereix a mi s'està complint.» Ells digueren: «Senyor, aquí hi ha dues espases.» Ell els respongué: «Ja n'hi ha prou!*».

La traducció d'aquesta darrera paraula grega és ambigua: podria significar "ja n'hi ha prou, no heu entès res", o també "n'hi ha prou amb aquestes dues". Però anem a veure: dels onze deixebles que van predicar el seguiment a Jesús sembla que tots excepte un van morir màrtirs, i no hi ha cap traça que volguessin defensar-se ni que usessin la violència per escapar-se'n. Si després de viure amb Jesús van actuar així, com podem pensar que Jesús els hauria ensenyat a defensar-se amb una espasa en moments de perill? És més, quin sentit té un canvi tan radical en l'opció de Jesús respecte la resta de la seva vida?

Cal entendre tota la sentència amb un sentit metafòric: Jesús prepara els seus deixebles per al moment de la prova, el definitiu, on cal posar tota la carn a la graella. Tots els seus recursos, tot allò après amb ell, s'han de posar en joc en aquest perill que ve, perill calculadament explicitat en la cita posterior «i amb els transgressors va ser comptat» (Is 53,12), passatge d'Isaïes on es narra la tortura del Servent sofrent. L'espasa té un valor *no violent* també dins del segon poema del Servent sofrent «*Ha fet dels meus llavis una espasa tallant, m'amaga a l'ombra de la seva mà.*» (Is 49,2). Jesús descobreix que tot pinta malament, que el mataran, i cada vegada entén la seva vocació més unida a la del Servent, la fecunditat del qual és el sacrifici innocent: «*Tot el que es refereix a mi s'està complint*» (Lc 22,37). No oblidem, per reblar aquesta interpretació, que a l'inici de la passió el pacifisme de Jesús s'evidencia en el clam a no fer servir cap espasa (Mt 26,51-54: «*Torna l'espasa a la beina, que tots els qui empunyen l'espasa, per l'espasa moriran*», o també Jn 18,11: «*Guarda't l'espasa a la beina; ¿no he de beure la copa que el Pare m'ha donat?*»). Rebutja frontalment aquesta via de resolució de conflictes, i reitera que la copa del Pare —símbol del destí— no podria beure-la —assumir-lo— si obra amb violència. L'estil del Pare és, doncs, profundament no-violent.

Finalment, l'exemple més utilitzat per atribuir violència a Jesús és la seva **acció profètica en el Temple**, present en els quatre evangelis (Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Lc 19,45-46; Jn 2,14-22), i que sembla que desencadenà el seu arrest i condemna a mort.

Hem de recordar que el Temple era el centre del negoci per a la casta dels saduceus, jueus poderosos que comercia-

Crucifixió, de Paul Devaux.

ven amb les lleis religioses obligant tot jueu a practicar sacrificis d'animals per obtenir el perdó dels pecats, o per restituir una culpa, i fins i tot a fer holocaustos i sacrificis de comunió com a mèrit per "ser millor jueu" a ulls de Déu. Per aconseguir-ho, primer havien de canviar la moneda de la seva terra natal a sicles de plata, on s'establien comissions abusives, i després comprar animals a l'esplanada, per ser portats a sacrificar a dins. El transport del material, la neteja per mantenir les regles de purificació, i la compravenda d'animals generaria una situació mercantil aclaparadora. Els textos semblen coincidir que Jesús *va generar caos* bolcant taules de canvistes, deixant anar animals i fent fora gent. Llegint bé el context que proporciona Marc, el més antic dels fragments, diu que «va fer fora als qui venien i als qui compraven», i que «no permetia que ningú transportés coses pel Temple» (Mc 11,15-16). Per tant, el gest no podia pretendre ser una acció violenta contra els mercaders, perquè la seva acció no anava dirigida contra ells, sinó que s'estengué també als qui compraven i al mercadeig en general. L'única referència ambigua és el fuet de cordes que apareix només a l'evangeli de Joan. Diu que «*Fent un fuet amb cordes, va fer fora tots del Temple,* ***tant*** *les ovelles* ***com*** *els bous*» (Jn 2,15). A diferència de moltes traduccions existents, que llegeixen erròniament «*va fer fora tots del Temple,* ***juntament*** *amb les ovelles i els bous*» i fan suposar que el fuet l'ha brandat contra els mercaders, la traducció que ofereixo del verset, recolzada en exegetes experts, hauria de ser la correcta, per quatre raons de pes: (1) per raons gramaticals, ja que la partícula grega que fa servir s'interpreta en altres llocs del Nou Testament com a distribució (tant uns com altres); (2) perquè el verset 16 que segueix parla directament als venedors de coloms, per la qual no pot haver fet fora tothom el verset anterior, i és que el fuet només era per moure animals grossos, no per als coloms; (3) perquè si l'objectiu era denunciar la comercialització del perdó de Déu, un acte violent no comunica aquest missatge, és ineficaç; (4) per contradicció interna amb la resta de textos sobre Jesús en el Nou Testament. En conclusió, el succés del Temple és un acte profètic i no violent de Jesús per denunciar una cosa intolerable: es comerciava amb l'amor de Déu. Es tracta d'un gest no-violent perquè és una acció-sorpresa i creativa per sacsejar la consciència sense utilitzar violència contra ningú, generant una situació caòtica que impliqui repensar-ne la conducta.

10.3. La passió, mort i resurrecció de Jesús

Si bé la vida de Jesús va reflectir aquestes dinàmiques extraordinàries de pau i noviolència, la seva passió i mort van confirmar sobre la creu aquestes mateixes intencions. En el moment més crític, quan es tractava de la seva pròpia supervivència i de defensar la veritat de qui és Déu, Jesús va decidir emprar la noviolència. Responent sempre a l'agressió amb el silenci i la dignitat, fins al punt que Pilat se sorprengué de no sentir-lo justificar-se davant de les acusacions (Mt 27,14), Jesús encarna la figura no violenta del Servent, que «*quan era maltractat, s'humiliava i no obria la boca. Com els anyells portats a matar o les ovelles mentre les esquilen, ell callava i ni tan sols obria la boca*» (Is 53,7). Fins i tot explícitament davant de bufetades Jesús respon amb la paraula de qui observa dignitat humana en l'agressor (Jn 18,23), i a la creu és capaç de perdonar els seus botxins («*Pare, perdona'ls, que no saben el que fan*», Lc 23,34).

Després de la mort, l'esdeveniment fundant de la resurrecció, de descobrir Jesucrist viu com testimonien els seus deixebles, resulta una validació divina de la totalitat d'aquella vida entregada amb amor i sense armes, d'aquella lluita no violenta per tota vida. Déu ressuscita el qui ha estat injustament esclafat, per tal de fer-ne mitjà de salvació universal, altra vegada una dinàmica de gran profunditat no violenta, un *win-win* que capgira el mal i restaura vida a ambdues parts.

10.4. Una proposta explícita de noviolència cristiana: Mt 5,38-41

Hem copsat fins ara la noviolència encarnada per Jesús, però és molt semblant a la del Servent: la lluita és interna per respondre amb dignitat als ultratges i menyspreus. Però per fer avançar un conflicte, per desbloquejar un blindatge, hi hauria alguna proposta explícita d'acció, més enllà d'aferrar-se al comportament de l'Innocent, més enllà de l'*ahimsa* del Servent? L'evangeli de Mateu ens ofereix un compendi de tres exemples que Jesús pronuncià i que, igual que en geometria, són la base per definir un pla infinit d'accions creatives semblants. Només cal comprendre'n el patró subjacent, de manera que puguem inventar-ne de noves.

La «sentència» de Mt 5,38-41 (excloc el v.42 per diferents motius lèxics i teològics que fan pensar en un afegit des de fora del context de Mateu) pertany a la 5ª de les 6 sentències que desenvolupa el Sermó de la Muntanya. En ella, es pretén anar més a fons de la tradicional llei del Tal·lió («*ull per ull, dent per dent*», Ex 21,24; Lv 24,20). La invitació de Jesús és «*no contraataqueu al qui us fa mal*». Llavors la pregunta que sorgiria als deixebles seria, lògicament: i llavors, què fem? Jesús respon amb tres exemples, i tots tres reflecteixen una relació vertical opressiva: un esclau envers el seu amo, un camperol econòmicament asfixiat a les mans d'un terratinent, i un ciutadà forçat per un soldat romà.

a) L'altra galta

El context de Mateu sembla, a diferència del de Lluc, l'original d'aquest passatge: «*a qualsevol que et bufetegi a la galta dreta, gira-li també l'altra*». Hem sentit interpretacions que semblen promoure l'estupidesa: considerem de veritat que Jesús de Natzaret, després de viure envoltat de tantes realitats de sofriment injust, hauria simplement suggerit als seus deixebles que perpetuessin l'opressió indefinidament? El biblista i activista Walter Wink proposà aquí una intrèpida i fonamentada interpretació: bufetejar a la galta dreta d'algú no es podia fer amb la mà esquerra (considerada impura), sinó amb el revers de la dreta. Culturalment aquest tipus de bufetada no pretenia danyar sinó humiliar, en una relació radicalment desigual entre els dos, i sense possibilitat de defensa legal per absència de testimonis (si n'hi hagués, hauria d'indemnitzar-lo amb el salari de fins a 400 dies!).

A la pràctica, la proposta de Jesús consisteix en portar aquesta perversió fins al límit, convertint el control exercit per mitjà de la vexació en un descontrol. Girar el cap oferint la galta esquerra podria certament facilitar a l'agressor un altre cop, però incapaç de bufetejar novament amb el revers de la mà dreta —perquè es trobaria amb el nas entremig—, o amb el revers de la mà esquerra —per causa de les costums d'impuresa citades—, es veuria obligat a colpir amb el puny dret, o com a mínim a donar una bufetada amb el palmell dret, i ambdós casos s'utilitzaven per a un combat entre iguals. La intenció de la bufetada amb el revers, humiliar, s'ha tornat ineficaç. A més, es tracta d'una acció creativa per sorpresa i a favor de l'agressor, sacsejant-li la consciència. Control per la por (A) i animalització (B), fonaments de l'opressió, han quedat momentàniament desarmats.

b) L'altre vestit

El segon exemple (Mt 5,40) presenta un cas judicial en el que la víctima és desposseïda del seu vestit: «*i al qui vulgui portar-te a judici i prendre't la túnica, deixa-li també el mantell*». En el context de la realitat socioeconòmica del s.I a Palestina, Mt 5,40 faria al·lusió a la situació de petits propietaris camperols que, després de deutes asfixiants, no podien retornar els préstecs rebuts, i eren per tant portats davant tribunals de justícia per a desposseir-los fins i tot dels seus vestits. El camperol no podia aspirar a veritable justícia, en tal condició de desigualtat davant del poderós.

Si bé la versió de Lluc inverteix els vestits, aquesta versió de Mateu considerada original sona xocant: una condemna on es forci a entregar la túnica (roba interior) tot deixant-li tant sols el mantell (tela exterior més cara). Podria ser que l'evangelista s'hagués equivocat? Però si partim de les lleis descrites a Ex 22,25-26 i a Dt 24,12-13, deixen molt clara la conducta permesa: «*Si retens el mantell al teu company, al pondre's el Sol li retornaràs*» (Ex 22,25). Una vegada més, doncs, l'explo-

tador sembla estar jugant amb la Llei per a obtenir-ne benefici: si no podien prendre indefinidament el mantell degut a les lleis d'Ex i Dt, podien decidir prendre indefinidament la túnica (com afirma el text de Mateu), humiliant així encara més a la víctima —ja que es tractava de donar la seva roba interior—. Com respondre a tan flagrants injustícies?

La proposta de Jesús consisteix, de nou, en portar aquesta manipulació de la Llei fins al límit del ridícul. El text no diu que *llenci* el mantell, com si fos fruit de la ràbia, sinó que *dipositi* davant del malvat aquesta peça més cara. El deutor quedaria completament nu davant del tribunal, i la nuesa era culturalment una acusació de despossessió contra qui la mirava. Es tracta de nou d'un reclam de dignitat per generar-los escrúpols, i d'una acusació al sistema legal injust.

c) L'altra milla

El tercer exemple ofert per Jesús és el de Mt 5,41: «*i a qualsevol que t'obligarà a portar càrrega durant una milla, vés amb ell dues*». De fet, l'original grec diu literalment «*t'obligarà a fer angaria*». L'angaria sembla provenir d'un sistema de comunicació persa-hel·lenista: a l'hora de transportar mercaderies o d'enviar missatges era molt lent viatjar d'un lloc a l'altre amb cavalls, ja que els animals es cansaven, de nit havien de perdre moltes hores preuades perquè dormissin... Per això, l'*angaria* consistia en distribuir una sèrie de cavalls col·locats a una certa

El Crucifix, de Salvador Dalí.

distància un de l'altre al llarg de diferents etapes d'una ruta real, amb la finalitat de que el transport no quedés mai interromput, dia i nit sense parar. Aquest mètode, present també a Israel, va ser finalment adoptat pels romans, però posteriorment transformat. De fet, en l'Imperi Romà, la llei permetia a oficials romans, militars o no, apropiar-se temporalment d'animals de càrrega o bé exigir a homes que passaven pel carrer que realitzessin una prestació forçada (com amb Simó de Cirene, Mt 27,32). El recorregut màxim exigible era d'una milla, després del qual l'oficial romà podria ser castigat.

Davant d'aquest abús i animalització dels vianants, la resposta de Jesús sembla

agosarada: vol portar de nou la llei depravada fins a l'extrem del ridícul. Quan després d'una milla, la víctima pren la iniciativa de continuar una altra milla més, l'oficial perd el control sobre la seva càrrega. Aquesta inseguretat desconcertant resta poder a l'explotador, que en una altra ocasió ho pensarà dues vegades abans de sotmetre algú a l'angaria. A més, el ciutadà jueu aconsegueix afirmar la seva pròpia dignitat humana —no d'animal de càrrega— tot fent una elecció per sí sol. Encara que volgués, el soldat no pot informar d'aquesta desobediència per excés pel perill a la represàlia d'haver forçat algú més d'una milla.

Els tres exemples, doncs, mostren com respondre a una deformació interessada i vexatòria de la Llei: s'exagera el comportament a favor de la llei injusta per ridiculitzar-la, desobeint per excés, protagonitzant una acció creativa i per sorpresa que inclogui una apel·lació a la dignitat humana i, a través de l'acte contestatari noviolent, també una denúncia a l'opressió.

11. L'essència de la noviolència cristiana davant dels tres tipus de conflicte.

La noviolència cristiana es nodreix espiritualment de la relació amb Déu i amb Jesucrist, i de la seva manera de viure tornant bé per mal, desarmant cors a còpia de generositat, denunciant injustícies, perdonant els opressors… La invitació jesuànica a la *desobediència per excés* és una columna per a l'acció directa no violenta cristiana. La seva esperança no es basa en els resultats (els molts fracassos són part de l'èxit final), sinó en la direcció presa cap a aquest Amor que és Déu i que teixeix per dins tots els éssers, fins i tot als que es mostren més violents. La percepció espiritual de comunió cosmoteantròpica, més en consonància amb l'ecologia integral de la Laudato Si' que descobrim al s.XXI, és un fonament bàsic per experimentar que compartim el mateix *ésser* amb l'adversari, i ens mourà a practicar allò que som per dins, *ahimsa* (no-agressió) i *satyagraha* (recerca d'autenticitat).

Però en la pràctica no és tan senzill: els conflictes que afrontem cada dia són diferents i ben concrets, cal entrenar-nos-hi i preparar una resposta des de l'essència del cristianisme. Podríem dir que els tipus de situacions conflictives es resumirien en tres: **tensió, assalt i opressió**.

La **tensió** reflecteix un conflicte horitzontal, en certa igualtat de condicions, on ha esclatat violència per una relació de competència i enemistat. Per exemple, insults rebuts per les xarxes socials, o disputes entre grups eclesials. En aquests casos la proposta cristiana seria una primera estratègia E1: la que ofereix el text de Mt 5,42-48, la sisena de les sentències. Allí, Jesús convida a avançar-nos a tractar l'altre segons la seva dignitat, i no segons el que mereixerien els seus actes, tal i com Déu «*fa sortir el sol sobre bons i dolents i fa ploure sobre justos i injustos.*» (Mt 5,45).

L'**assalt** reflecteix un conflicte vertical de curt termini: una agressió en desigualtat de condicions, on algú pren el rol de malvat/da per cometre una acció condemnable. Alguns exemples podrien ser un lladre que ens assalta pel carrer, o en casos més extrems un atac terrorista o un afusellament. Naturalment aquí la noviolència (ni tampoc la violència) no pot pretendre assegurar l'èxit final, sinó respondre-hi des del sentir de Déu. L'estratègia utilitzada aquí ha de sumar a l'E1 una segona E2 basada en la proposta bíblica del Servent sofrent (Is 50,4-9; Is 52,13-53,12). Aquesta proposta centra totes les energies en retornar bé per mal, dignitat per ofensa, de manera que aquesta netedat d'esperit faci de *mirall* on el victimari cada vegada s'hi vegi més monstruós, fins que la consciència el trenqui interiorment degut a l'extrema repugnància de seguir colpint amb crueltat un ésser tant innocent. Els graus de tolerància de les consciències són diferents, i cal preveure per part de la víctima fins on podrà fer arribar la seva capacitat d'autosacrifici per forçar el canvi de la part opressora. Hi ha multitud d'exemples de noviolència davant d'assalts: Joan Alsina perdonant el qui l'afusellava, i ja mort l'escrúpol li canvià la vida; Angie O'Gorman preguntant a un assaltant armat quina hora de la nit era, i humanitzant la tensió fins a allotjar-lo i compartir l'esmorzar, abans de marxar; Jesucrist incloent al seu Regne un dels malfactors a la creu, i perdonant els qui l'havien crucificat.

Per últim, l'**opressió** és la forma més complexa i esclava, i reflecteix un conflicte vertical de llarg termini: a través de llaços que immobilitzin, la part victimària abusa de la víctima fins i tot amb crueltat i sanya. En aquesta situació hi ha ceguesa evident per part del poder que oprimeix, que escull allargar aquesta situació en el temps. Per tant, l'estratègia cristiana a utilitzar serà de nou una combinació de les anteriors (E1+E2), afegint una tercera E3 basada en l'acció directa noviolenta que proposa Mt 5,38-41, i descrita en el punt anterior. Com havíem fet notar, tot l'esforç desestabilitzador s'orientarà de manera desitjable a una situació de diàleg, negociació o acord en què les dues parts puguin quedar satisfetes del pacte, sanant així el conflicte. Però l'opressió és un estat crític i malaltís del conflicte, i el botxí ha de rebre-hi la medicina incòmode de l'acció directa noviolenta per sacsejar-li la consciència a còpia d'autosacrifici per part del qui és vulnerat. Hi ha molts exemples de noviolència davant d'aquests conflictes: el més antic que es coneix data del 1166 aC, on Amennajeth organitzà consecutives vagues de treballadors de les piràmides perquè no cobraven el salari, i finalment l'aconseguiren. Martin Luther King exemplificà brillantment la noviolència cristiana en l'opressió contra els afroamericans a EEUU, a través d'un conjunt d'accions directes que despertessin la consciència i ridiculitzessin les lleis injustes (com en la no-cooperació en els autobusos de Montgomery, que forçà a un canvi final de la llei segregacionista). Uns feligresos poden decidir desobeir i

El martiri, de Renato Guttuso.

no-cooperar amb el rector d'una parròquia si aquest es nega continuadament a oferir-los transparència econòmica en un consell econòmic, o govern col·laboratiu en un consell parroquial. En casos així, pujar la tensió del conflicte no implica allunyar-nos de Jesucrist, al contrari, ell solia fer pujar la tensió dels conflictes amb els poders religiosos del seu temps: l'objectiu és que la violència que es vol mantenir subterrània (estructural o cultural) aflori i s'evidenciï per tal de ser eliminada. Finalment, algunes opressions, com la violència masclista continuada en una llar, o l'assetjament escolar dels menors, deixen a la víctima en una situació tal d'indefensió psicològica que la noviolència ha de saber combinar-se prudentment amb altres respostes, com per exemple la cerca d'ajuda, recolzament en xarxa i també denúncia.

12. Conclusió: una noviolència cristiana integral

Així com la Laudato Si' ens mostra que vivim una crisi ecosocial, una perspectiva integral en què la ferida ecològica i la social són dues cares de la mateixa moneda, així també podríem parlar d'una ***noviolència cristiana integral***, practicada alhora cap endins i cap enfora de la comunitat de seguidors de Jesús, l'Església en el sentit més inclusiu i universal. Per obeir Déu i la justícia cal aprendre a desobeir la injustícia, i per tant a qüestionar la veritat de les coses, com a bon *satyagrahi*.

La noviolència cristiana comença **afrontant les pròpies violències personals** (sanant disharmonies i ferides que ens fan irascibles; millorant decisions quotidianes que creen víctimes humanes i ecològiques; dedicant temps a la pregària, meditació i trobada amb Déu, interioritzant la tendresa, fermesa i sensibilitat de Jesucrist...).

Continua **per la pròpia casa, l'Església**, practicant la noviolència davant d'injustícies encara massa presents que no ens deixen seguir el Crist: injustícies contra la dona en totes les seves formes, contra visions positives de la sexualitat humana, contra els col·lectius LGTBIQ+, contra la llibertat de litúrgies i maneres culturals de celebrar en els diferents pobles i continents, injustícies que només reconeixen l'estretor d'unes poques interpretacions teològiques, que són abús de consciències o sexual, que assumeixen el clericalisme i la jerarquia només masculina, que es fonamenten en un tracte indecent envers la creació... Naturalment que en l'Església hi ha un gran tresor a viure i compartir, però alhora cal emprendre aquesta audaç conversió per fer-la més autèntica i cristiana.

Finalment, aquesta mateixa noviolència cristiana ha de poder estendre's vers la construcció de l'estil de Déu **per tot el planeta**: desarmant tiranies, destronant l'imperi del capitalisme depredador, defensant els éssers més vulnerats, alliberant els més pobres de les cadenes que no els deixen créixer... un treball actiu per la justícia que s'ha d'acompanyar amb la vocació també eclesial de ser hospital de campanya.

Com s'ha pogut contemplar, la noviolència cristiana que proposo en aquest article és **holística i integral**: ateny les dimensions de **transformació personal**, **comunitària-eclesial**, i **ciutadana-global**. Perquè la realitat és un tot interrelacionat, i no podrem canviar violències de fora si no les procurem canviar també dins. Amb **Déu com a font** d'energia, i per tant motivat per **principis ètics**, **persegueix la pau i l'eliminació de tota injustícia.** Si bé en alguns estadis crítics pot ser necessari prioritzar l'enderrocament del sistema violent (**noviolència pragmàtica**), en el llarg termini busca la **inclusió del poderós** en la solució, a qui es desestabilitza per mitjà d'una estratègia d'accions creatives de **desobediència per excés**, fins aconseguir algun **diàleg o negociació final** satisfactòria per totes les parts.

Concloc amb unes paraules de Dorothy Day, gran figura de la noviolència cristiana, oblata benedictina, periodista i activista d'EEUU que s'entregà en cos i ànima en la defensa dels més pobres: *«Estic segura que Déu no va pretendre que hi hagués tants pobres. L'estructura de classe la fem nosaltres i amb el nostre consentiment, no amb el seu. És la manera com ho hem organitzat, i depèn de nosaltres canviar-ho. Per tant, demanem un canvi revolucionari».* Que la seva vida i fe ens inspirin a sacsejar també la història i la ferida ecosocial amb la noviolència cristiana.

Cristianisme: l'acolliment del futur

Miquel Tresserras

Introducció

Aquest article intenta ser una reflexió sobre la vigència de la fe en Jesús, quan avui la idea de Déu sembla irrellevant, quan les esglésies es buiden, cada cop hi ha menys capellans, les vocacions a la vida consagrada han minvat espectacularment i sembla difícil de generar un pensament cristià prou fort perquè compti en el debat de les idees sobre el món del segle XXI.

L'escric pensant sobretot en Europa i en dos grups d'edat: els *boomers*, nascuts entre 1946 i 1964, després de la II Guerra Mundial, i pensant també en els membres de la generació Z, nascuts a partir de 1997[1]. Les comunitats cristianes que es troben a les misses del diumenge estan formades sobretot per *boomers*. La generació Z ignora majoritàriament que hi hagi esglésies amb activitats dominicals.

I l'escric també pensant que continua sent comuna a totes les edats la sensació de Wittgenstein, al final del *Tractatus*: "Tenim la sensació que fins i tot quan totes les possibles preguntes científiques s'han

contestat, encara no s'han tocat gens el nostres problemes vitals"[2].

1. Cada generació cristiana refà el seu estil de vida

Déu comparteix la condició humana: aquesta és la creença distintiva del cristianisme. Per als cristians, el Creador de l'univers és també fill d'una dona, ha mort i continua vivent per tal de canviar la vida de la gent. De vegades, es qualifica el cristianisme de paradoxal, perquè sembla un fet contrari al sentit comú que Déu pateixi en Jesús i ho faci en bé de tots els humans. El Déu immutable de la me-

1 PEW RESEARCH CENTER. Vegeu: https://www.pewresearch.org/topic/generations-age/generations/baby-boomers/

2 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus-logico-philosophicus*, traducció i edició a cura de Josep Maria TERRICABRAS, Barcelona, Laia, 1981, aforisme 6.52, p. 151.

tafísica no pot morir clavat en una creu. Potser per subratllar aquesta paradoxa, Mateu no parla de les circumstàncies del naixement de Jesús, sinó que en subratlla la seva irrupció en la condició carnal com a Messies, fill d'Abraham i de David, engendrat en Maria per obra de l'Esperit Sant (Mt 1,20). Lluc és l'únic evangelista que dona detalls del naixement a Betlem.

La fe del cristià és confiança racional i afectiva en Jesús, fill de Déu, confiança que comporta un contacte continuat amb el seu ensenyament i el seu estil de vida. Aquest tracte amb Jesús sempre sorprèn, i produeix un estat de dubte sobre la manera de viure del creient i sobre com aquest es relaciona amb les altres persones i la naturalesa. La sensació de sorpresa i d'inseguretat en contacte amb Jesús l'han experimentat els cristians de totes les generacions. Fins i tot en èpoques i llocs en què una única cosmovisió acceptada per tots els estaments socials semblava donar seguretat als individus i a les institucions, els homes i dones de fe eren conscients que l'Església i la societat no funcionaven bé. La fe viva sempre ha sabut que viure és millorar la comunitat i millorar-se un mateix.

Resumint, els textos evangèlics i la resta d'escrits bíblics posen a prova les certeses de cada generació. Perquè els principis bàsics que ens donen seguretat per a prendre decisions ens venen de l'ambient, de les idees i valors de la gent del nostre entorn local, o de la bombolla de les xarxes socials en què ens movem. Com que aquestes idees i valors són tan comuns, els tenim per evidents, i els qualifiquem de naturals, de sentit "comú", de correctes. Hi ha dites populars i eslògans repetits pels mitjans de comunicació que s'imposen com a norma: "pensa mal i no erraràs", "no hi ha res a fer: som així", o: "tots som iguals davant la llei", "la veritat sempre s'acaba imposant", "el progrés és imparable", "el futur és llibertat", "la teva *autorealització* només depèn de tu". Cada generació ha d'enfrontar-se amb les seves pròpies evidències.

2. Tornar a Néixer

Gairebé al principi de l'evangeli de Joan, es descriu la incorporació al món cristià com un tornar a néixer. Nicodem, un dels magistrats dels jueus, fariseu piadós i membre del sanedrí, anà de nit a trobar Jesús (Jo 3,1-21). Amb una amable presentació, li digué: "Rabbí, sabem que heu vingut com a mestre de part de Déu, perquè ningú no pot fer aquests miracles que vós feu, si Déu no és amb ell." Jesús li respongué "T'ho ben asseguro: ningú que no neixi de dalt no pot veure el Regne de Déu" (Jo 2, 2´3). John Shelby Spong escriu que si bé el terme grec *basileus* sol ser traduït per "regne" (*kingdom*), ell prefereix fer servir el terme *realm*, perquè té un significat més ample en anglès: *kingdom* indica un lloc, *realm*, en canvi, evoca més aviat una experiència[3]. Traslladada al català, la distinció entre els mots regne i reialme també té matisos, si més no en

3 John Shelby SPONG, *The fourth gospel: tales of a jewish*, New York, Harper Collins, 2013, pp., 85-93.

l'ús quotidià: regne sol tenir un valor geogràfic i polític, mentre que reialme el té més deslocalitzat, de vegades amb ressonàncies del més enllà.

Crucifixió, de Paul Devaux.

Nicodem no pot comprendre el significat de "tornar a néixer". Potser no l'entendrà mai. L'entén al peu de la lletra. No sap com enfilar-se en un discurs que esbotza les barreres d'allò que és material. I respon a Jesús amb una imatge divertida, que expressa l'absurditat del pensament a ran de terra: "¿Com pot néixer un home quan ja és vell? ¿És que pot entrar una altra vegada al ventre de la mare, i llavors néixer?" El mestre li explica: "Allò que ha nascut de la carn és carn, i allò que ha nascut de l'Esperit és esperit. No t'estranyis si t'he dit: heu de néixer de dalt. El vent bufa allà on vol; en sents la remor, però no saps d'on ve ni on va. Semblantment passa amb tothom qui ha nascut de l'esperit" (Jo 3, 7-8). La resposta de Jesús fa referència a la sorpresa imprevisible de Déu que es manifesta en la història, que d'entrada, "no saps d'on ve ni on va". Juga amb el fet que tant en llatí com en les llengües bíbliques la paraula "vent" tant pot significar el moviment natural de l'aire, com l'alè o el que anomenem l'Esperit de Déu (literalment, el Vent de Déu).

Per a Nicodem, les ventades de l'Esperit havien de ser interpretades per mitjà dels sistemes de seguretat dels rabins, experts en lectures subtils dels textos bíblics. Però, per a Jesús, els nascuts de l'Esperit s'enfilen a una dimensió nova on es comprèn millor què significa ser humà[4]. El futur se'ls presenta il·luminat per la llum de l'Esperit. Veuen arribar la novetat imparable de cada generació com un regal que estimula l'amor i la llibertat dels cristians per escollir entre la seguretat coneguda de les tenebres i el repte de la claredat, entre l'obscuritat i la creativitat.

Perquè néixer de nou no és tornar a la infantesa, a una pretesa innocència cega i immadura, sinó que és descobrir una nova dimensió de la vida que es viu en la unitat personal del cos i de l'ànima, i que implica una experiència transformadora que contempla el món amb l'ull interior, el

4 *Ibid*., p. 90.

veu com un regal de l'Esperit i s'hi compromet amb la generositat del qui estima.

3. Viure dins els límits de la temporalitat

Ja fa alguns anys, Gianni Vattimo va publicar un assaig sobre com es pot viure el cristianisme en una època que ja no és religiosa[5]. Al darrer capítol de l'obra, seguint textos de Heidegger, descriu el tret característic de qualsevol estil de vida cristiana. Com el filòsof alemany, ho fa a partir de St. Pau, que va escriure les seves cartes en un context intel·lectual distint del de l'evangeli de Joan, però que hi coincideix força quan l'evangelista posa en boca de Jesús aquestes frases sobre els apòstols i els cristians, que són al món d'una manera nova: "...no són del món, com jo tampoc no soc del món. No prego que els tragueu del món, sinó que els preserveu del mal. Així com m'heu enviat al món, jo també els he enviat al món" (Jo 17, 14-15 i 18)

L'ésser humà és distint de totes les altres coses de l'univers. És un ésser peculiar, pastat amb matèria i cultura, fet de carn i de llenguatge. Heidegger el defineix com un ésser-en-el-món i que *en té cura*. Inseparable del seu entorn geogràfic i de la seva història, la identitat de cada persona és feta amb els elements del seu temps i, si viu autènticament, amb una ètica basada en la responsabilitat.

El temps és un espai obert en el qual la persona, abans de la mort, va fent i es va fent. Va realitzant els seus projectes, acomplint les seves possibilitats. Amb el terme "temporalitat" el filòsof alemany subratlla el sentit actiu de la persona humana, a qui sovint anomena també el "*ser aquí*" o "*ser-hi*" (en l'original *Dasein*), solidari del paisatge natural on viu, dels seus avantpassats, de la seva llengua, i de la seva comunitat.

De sempre, de manera intuïtiva o reflexivament com els primers filòsofs grecs, la gent s'ha demanat que volia dir "ésser" o "ser". Però, segons Heidegger, la metafísica clàssica, ha deixat de banda l'ésser, se n'ha oblidat. Ho ha reduït tot a "coses", fins i tot Déu ha estat tractat i estudiat com si fos un objecte qualsevol. Totes les coses (Heidegger les anomena "*ens*") tenen l'ésser que fa que siguin. Ara bé, l'ésser no és una cosa com les altres, ni és una idea abstracta corrent. L'ésser és l'horitzó des del qual es veuen les coses però que no es pot definir. De l'"ésser", resulta impossible copsar-ne la natura i la raó exactes. Es fa escàpol malgrat que sigui el concepte més comú de tots, ja que totes les coses el tenen, totes són.

Haidegger repetirà al llarg de tota la seva obra que filosofar és escoltar l'ésser. I tant per a Heidegger com per Vattimo, la pregunta persistent sobre l'ésser té una connexió amb l'existència cristiana, que no pot prescindir d'implicar-se existencialment en les coses del món i que, alhora, viu en l'espera del més enllà incomprès.

5 Gianni VATTIMO, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso,* Barcelona, Paidós, 2003, pp. 153 -168.

Pau constata: “mentre vivim com a emigrats en el cos, ens trobem lluny del Senyor –ja que vivim en la fe, no pas en la visió.” (2C 5, 6-7)

La vida del cristià és radicalment històrica; està determinada pels límits culturals i vitals del temps que li ha tocat. Només que, tot estant completament immersa en els continguts propis de la seva condició temporal, el cristià roman en la fe, esperant el retorn del Senyor. Heidegger insisteix en aquesta doble dimensió de la vida del creient citant la primera carta als corintis: “Així, doncs, us dic, germans: queda ja poc temps; d’ara en endavant, els qui tenen muller, que visquin també com si no en tinguessin; els qui ploren, com si no ploressin; els qui estan alegres, com si no ho estiguessin; els qui compren com si no compressin; els qui usen d’aquest món, com si no en fruïssin”(1C 7,29-31). El temps s’acaba, i mentrestant cal implicar-s’hi, sigui quina sigui la situació familiar, laboral o emotiva. Pau mateix ha parlat diverses vegades de les obligacions matrimonials i amb els fills. Però alhora cal viure atent a la remor de l’esperit, confiant plenament en el Senyor. “No hi ha un model de vida cristiana alternatiu al que els compromisos històrics i sempre contingents imposen a cada fidel, així com no hi ha un coneixement arcà dels misteris que estaria prohibit als no creients”[6].

Un altre nom, més clàssic, del compromís històric és l’amor, concepte que sovint s’ha pervertit sublimant-lo fins a fer-lo

Crucifixió, de Pietro Annigoni.

desaparèixer ja que qui no estima amb fets, visiblement, no estima. L’amor és un comportament, no un sospir il·lusori. Qui pretén estimar Déu i es desentén de la gent és simplement un mentider.(1Jo 4,20). El compromís històric és el primer i més important indici d’haver nascut de l’Esperit: en la temporalitat, el creient viu en la fe, no en la visió, i se sent obligat com tothom a interpretar la remor canviant dels aires que inunden el món. Ho fa amb la pau interior de qui se sap al reialme de l’Esperit.

4. El temps messiànic és el temps de l’ètica i de l’Esperit

“Missatge sobre Judà i Jerusalem revelat a Isaïes, fill d’Amós.

6 *Ibid*., p. 167

Als darrers temps la muntanya del temple del Senyor s'alçarà ferma sobre els cims de les muntanyes, dominarà per damunt dels turons. Totes les nacions hi afluiran, s'hi encaminaran tots els pobles i diran: «Veniu, pugem a la muntanya del senyor, al temple del Déu de Jacob. Ell ens ensenyarà els seus camins, i nosaltres seguirem les seves rutes». Perquè de Sió surt l'ensenyament, de Jerusalem la paraula del Senyor. Ell serà jutge entre les nacions, arbitrarà sobre els pobles. Forjaran relles de les seves espases i falçs de les seves llances. Cap nació no empunyarà l'espasa contra una altra, ni s'entrenaran mai més a fer la guerra. Casa de Jacob, veniu, veniu, caminem a la llum del Senyor (Is 2, 1-5)".

Des de l'època dels seguidors de Jesús, s'ha interpretat aquest passatge d'Isaïes com un descripció dels temps messiànics. Ara bé, si es vol veure en la muntanya del temple del Senyor una metàfora del Regne de Déu, o del conjunt de les esglésies cristianes, és fa difícil evitar la sensació de fracàs. I no solament per la caòtica humanitat del segle XXI, sinó també per l'estat real de l'Europa cristiana des de l'imperi romà. La llei del més fort no ha desaparegut mai. Les llances s'han tornat metralletes, i avui les armes tecnològiques, bèl·liques o comunicatives, són cada cop més potents. Marx, que tenia ascendència jueva, potser estava familiaritzat amb una visió messiànica del futur. Estava convençut, per arguments racionals i científics, que el capitalisme i la violència que engendra s'ensorrarien i apareixeria una nova societat humanista, realment lliure i col·laborativa. Preveia una fi de la història distinta de la de Hegel, justa i alliberadora: sense violència, humana i terrenal.

Però molt abans d'existir la raça humana, l'univers es regia des del seu inici per la llei de la violència, i els habitants de la bioesfera subsistien devorant-se els uns als altres. A *L'avenir de Dieu*,[7] Jean Delumeau constata que cap sistema ecològic no podria funcionar sense aquesta llei implacable anterior a qualsevol moral. És cert que l'animal racional ha exercit la violència amb una estratègia i una crueltat inimaginables en cap bèstia, però també és veritat que l'ésser humà s'ha comportat amb una generositat i una energia per suportar el dolor que només s'expliquen com a conseqüència d'uns valors morals profundament arrelats. De tota manera, ni el bé ni l'acció de la justícia no tapa en res el mal de les guerres, els camps de concentració i els exilis forçats del darrer segle i mig. I hi ha el mal dissimulat del sistema capitalista, sorollosament orquestrat per les indústries culturals i de la comunicació. Un mal que sotmet l'ètica racional a les lleis més "pràctiques" del mercat, i redueix la persona i el paisatge a un objecte qualsevol, a mercaderies en compra-venda. I després encara hi ha el mal no atribuïble a cap voluntat humana: la mort d'un infant, les malalties incapacitants, el desamor i la soledat que massa adolescents i joves ja descobreixen, però

7 Jean DELUMEAU, *L'avenir de Dieu*, Paris, CNRS, 2015, pp. 233-237.

que afecta a persones de totes les edats. El mal és arreu i posa a prova més que mai la idea d'un Déu creador. Arran de la frase Theodor W. Adorno: "No és pot escriure poesia després d'Auschwitz," molts s'han demanat i es demanen si, després d'Auschwitz, encara es pot parlar de Déu.

Crucifixió, d'Antonio Saura.

Delumeau constata: "Jesús no ha parlat mai del pecat original ni tampoc s'ha pronunciat sobre l'origen del mal"[8]. Jesús parlava de Déu curant malalts, defensant els pobres i marginats, menjant amb pecadors públics, perdonant els acusats per la gent de bé, i advertint els rics que difícilment entrarien al Regne. Va assumir la seva temporalitat. Va passar la vida mortal fent el bé. I va sofrir la violència del mal, el silenci de Déu i turment físic i moral fins a morir en una creu. No hi ha un model de vida cristiana alternatiu als compromisos de la temporalitat, afrontada segons les circumstàncies de cadascú, el seu caràcter i els seus talents. Tots els lligams interpersonals i totes les professions són un compromís contra el mal. Els lligams familiars, d'amistat o de companyonia esportiva milloren el món. Metges, creadors audiovisuals, pagesos, investigadors, músics, aprenents, economistes, cambrers, professors, transportistes, poetes, historiadors, periodistes, botiguers, tots tenen una funció social, continuen creant el món. I els que intervenen explícitament en la gestió pública: en moviments estudiantils, sindicats, partits polítics, governs o administració de justícia fan professió de lluitar contra els mals estructurals de la societat. Cal recordar sovint aquella dita africana: "Se sent el terrabastall de l'arbre abatut, però no se sent el bosc que creix".[9]

El temps messiànic és el temps de l'ètica, una ètica que comença per saber escoltar la remor dels temps, que s'esforça en comprendre els moviments espontanis dels joves, i que s'arrisca a prendre decisions imprevistes. Hi ha frases destructives del tipus "a mi no em faran canviar", que anul·len d'entrada la possibilitat de sorpresa davant d'un Esperit que "no saps d'on ve ni on va". Ja s'ha vist més amunt com Nicodem, tot un mestre de la Llei, no podia entendre Jesús. Fa feredat, per pedant i fofa, sentir de boca d'un cristià l'afirmació "nosaltres tenim tota la veritat!" Què vol dir, això? És una expressió buida, soroll que vol ser música. Creure en Jesús i haver renascut de l'Esperit imprevisible no té res a veure amb encerclar Déu dins d'un terme, "la veritat", que con-

8 *Ibid*., p. 234.

9 *Íbid.*, p. 237.

demna tots els que no són del teu grup. Lluís Duch parlava del Déu petrificat, que mata cada dia perquè no remet al "Déu viu que tot ho fa nou"[10].

Viure en la temporalitat, "com a emigrats en el cos", suposa un compromís real amb el present històric i alhora una espera confiada en la fi del temps, en la "visió" del Déu incommensurable. L'Esperit que habita en el profund de cada persona es fa contemporani de cada generació, i engendra una espiritualitat basada en el desig d'unió amb Déu, que és amor. Sobre l'amor, escriu Joan: "En l'amor no hi ha temor, sinó que l'amor perfecte fa fora el temor; perquè el temor suposa un càstig, i aquell qui tem no és perfecte en l'amor" (1Jo 4, 18).

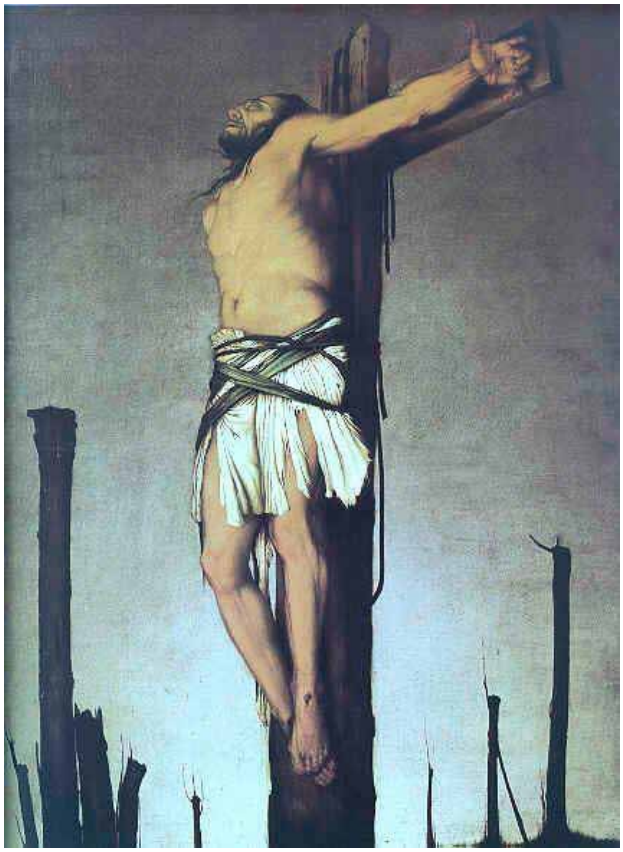
L'espiritualitat cristiana és totalment contrària a la por. N'és l'alternativa. Durant segles, la por a l'infern va ser fonamental en la pràctica generalitzada de la confessió, una por que va anar desapareixent ja a les acaballes del segle XIX quan, per exemple, els bisbes francesos van haver de demanar a Roma com calia explicar els *Novíssims* (les coses que succeiran al final de la vida) al poble que cada cop tenia ja llavors més dificultats per assumir la gravetat del judici final[11]. La insistència en la por a l'infern va contribuir de manera notable al "canvi" de sentit de la Penitència, de l'Eucaristia i la pregària, va malmetre la imatge mateixa del Déu cristià[12], i va deixar de banda una espiritualitat basada en l'esperança. Segurament que les benaurances constitueixen una mostra perfecta de la doble dimensió de la vida cristiana. La temporalitat suposa conviure amb la injustícia, la pobresa, la malaltia i les contradiccions personals, i, per tant, obliga a un compromís ètic de lluita contra el mal, però alhora, qui ha nascut de dalt troba la felicitat ja aquí, en l'exili del cos: "Feliços els pobres perquè és vostre el Regne de Déu. Feliços els qui ara patiu fam, perquè sereu saciats. Feliços els qui ploreu, perquè riureu. Sereu feliços quan us odiaran els homes i us bandejaran, i us insultaran i proscriuran el vostre nom com a dolent a causa del Fill de l'home" (Lc , 20-22). Qui estima, fins i tot quan se li neguen els ulls, sent dintre seu la pau, i el futur se li presenta il·luminat per la llum de l'Esperit perquè els renascuts de l'Esperit s'enfilen a una dimensió nova des d'on es comprèn millor què significa ser una persona humana[13].

10 "Des d'una perspectiva creient, més enllà de l'exabrupte nietzscheà, la "mort de Déu" no és sinó una *traducció* (per tant, una *traïció*) del manteniment contra vent i marea d'una imatge de Déu petrificada que no remet al Déu viu que tot ho fa nou, l'Esperit del qual, més enllà del tradicional discurs amb regulació ortodoxa, habita en el més profund dels éssers humans, i que és –i que vol ser- el nostre contemporani". Lluís DUCH, *L'exili de Déu*. Barcelona, Fragmenta, 2017, p 24.

11 Potser algun *boomer* lector recordarà haver sentit cantar d'infant, als novenaris de l'època: "Mort, judici, inferns o glòria: sant record per no pecar…"

12 A *L'avenir de Dieu*, Jean DELUMEAU s'atura a analitzar al paper de la por en el cristianisme: "Présence de la peur", p. 33-85. Acaba aquesta part constatant: "Sans nul doute, donc, l'image répulsive donné de Dieu a été, no pas la seule cause, mais l'une des causes de la déchristianisation." Sobre la mateixa qüestió, vegeu també: Guillaume CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, 2018, capítol 6 "La fin du salut? La crise de la prédication des 'fins dernières'", p. 243 ss.

13 John Shelby SPONG, *op. cit*., p. 90.



Crucifixió, de Mario Donizetti

5. La universalitat del cristianisme

L'especificitat distintiva del cristians és creure que en Jesús, Fill de Déu, el Creador de l'univers comparteix la condició humana, amb totes les seves esperances, contradiccions i lluites. Aquesta idea nova d'un Déu que estima la humanitat crea una relació "inèdita i decisiva" entre els homes i dones del món i la divinitat. Allibera l'ètica i l'espiritualitat dels lligams inseparables amb les cultures nacionals que les religions acostumen a tenir. Delumeau, citant Régis Debray, escriu que Jesús ha "desterritorialitzat la religió. (...) No s'havia vist mai un diví no lligat a un territori (...) El diví de Jesús ja no és un Déu ètnic. (...) És un Déu desenclavat, desarrelat. (...) Jesús ha mundialitzat Déu. (...) Totes les nacions són admeses a la Taula Santa."[14] La desterritorialització del cristianisme no separa les comunitats cristianes del seu lloc i temps, sinó que els dona una llibertat immensa per a organitzar-se i fer celebracions d'acord amb les cultures locals, guardant òbviament els trets essencials de la fe i el manament de l'amor.

Pau, un jueu de Tars que se sent orgullós de ser israelita, escriu; "Que jo també sóc ben israelita, del llinatge d'Abraham. De la tribu de Benjamí" (Rm 11, 2). I a la segona carta a Timoteu escriu, parlant de les "lletres sagrades": "Tota l'Escriptura és inspirada i útil per a ensenyar, reprendre, corregir, formar en la justícia..." (2 Tm 3, 16). Però el mateix Pau allibera de la circumcisió, i de totes les normes rituals i prohibicions jueves, els cristians d'origen pagà, que només tenien prohibit, és clar, participar en els cultes idolàtrics. Val a dir, que als primers segles del cristianisme, l'univers romà, grec i llatí, era relativament unificat i més o menys permeable a perifèries culturals com la jueva o la persa. Tot i així, al Nou Testament hi ha una pluralitat teològica notable exemplificada, per exemple, en les comunitats on van sorgir els textos de Mateu, de Joan, de Pau o de la carta als hebreus. En la manera de celebrar el Memorial del Senyor, també hi ha hagut des del principi diferències formals i jurídiques molt vistoses entre els rituals ortodoxos i el romà que perduren i són acceptades per tothom. Les querelles teològiques dels primers segles o arran de la Reforma protestant, i els conci-

14 Jean DELUMEAU, *op. cit*., pp. 246-247.

lis que van sorgir per solucionar-les, van anar formant un cos dogmàtic elaborat amb elements de la filosofia aristotèlica i platònica o, en el camp catòlic, amb l'escolàstica que avui són difícils d'entendre i que només es van tocar escassament al concili Vaticà II.

Des del descobriment d'Amèrica, el cristianisme, gairebé sense excepcions notables, ha ofert al món una imatge occidentalitzada de Jesús i de Déu que legitimava els dogmes religiosos i politico-culturals de la colonització duta a terme pes estats europeus. Lluís Duch analitza l'anomenada "ideologia colonial" que es va formular a partir de les anàlisis antropològiques efectuades per alguns intel·lectuals de les grans potències colonials (Anglaterra, Bèlgica, Països Baixos i França) "que ha estat una fatal i perniciosa conjunció, gairebé a parts iguals, del religiós, el polític i l'econòmic, i que, en l'actualitat continua mantenint.-se (...) amb els termes *globalització* o *mundialització* o *internacionalitat de mercat*"[15]. La mundialització ha format una xarxa global de doble capa. Per sobre, hi ha una estructura de tecnologies, comunicacions, negocis i equips de recerca científica en creixement accelerat i cada vegada més compacta. Però, per sota, aquesta xarxa no anul·la les diferències locals i, a més a més, en crea de noves relativament minoritàries que també constitueixen moviments globals, com ara l'ecologia, el feminisme, l'Lgtbiq+ o, en un camp polític ja amenaçador, els fonamentalismes.

El primer acte públic dels apòstols constituí un esforç d'*inculturització*, o d'integració en les cultures locals. El dia de la Pentecosta, omplerts de l'Esperit Sant, els deixebles de Jesús començaren a parlar tota mena de llengües. S'adreçaren a la multitud "i es produí una confusió entre ells. Perquè cadascun el sentia a parlar en la pròpia llengua. Esbalaïts i meravellats deien: «No són galileus tots aquests que parlen? Doncs, ¿com és que cadascun de nosaltres els sentim en la nostra pròpia llengua materna? Parts, Medes i Elamites, els qui habiten la Mesopotàmia, la Judea i la Capadòcia, el Pont i l'Àsia, la Frígia i la Pamfília, l'Egipte i les contrades de la Líbia de prop de Cirene, i els vinguts de Roma, jueus i prosèlits, cretencs i àrabs...»"(Ac 2, 4-11).

La llengua no és un instrument de comunicació neutre, simplement denotatiu. La llengua és fruit d'una història i d'un estil de vida, conté una cosmovisió. No és només el símbol d'una cultura particular, sinó que dins d'ella cada paraula ha estat modulada per una experiència comunitària i té connotacions tan sols evidents per als parlants. Per això costa tant traduir un text. *Inculturitzar* la fe significa que per parlar de Jesús als Parts, Medes o Elamites cal primer fer-se part, Meda o Elamita. El text dels Actes dels Apòstols citat té un ritme lleuger, gairebé ràpid, però la manera d'evangelitzar que proposa no és fàcil. Cal encarnar-se prèviament amb la gent a qui es vol adreçar. Un cas: quan s'ha intentat anunciar l'evangeli en països com ara la Xina o el Japó on hi una concepció

15 Lluís DUCH, *op. cit.*, pp. 22-23

de Déu no personal, on d'entrada resulta incomprensible atribuir a la divinitat funcions anàlogues a "creació", "paternitat", "filiació", "redempció" i fins i tot "amor", s'ha hagut de resoldre com modular aquell discurs de Pau a l'Areòpag d'Atenes, quan contemplava l'altar dedicat "Al déu desconegut". I avui, a Europa, entre molts membres de la generació Z, de Déu se n'ignora el significat.

No solament els adolescents i joves adults viuen connectats a les xarxes tecnològiques. Totes les generacions en depenen. Fins i tot les minories que les abominen se'n serveixen per criticar-les. La ciència, tant la que s'expressa en xifres matemàtiques com la medicina, les ciències jurídiques i socials, la filologia, la història o l'ecologia, tota la ciència es fa també en xarxa, dialogant amb investigadors d'arreu del planeta. La ciència constitueix en realitat un centre mundial d'intercanvi de dades, un *hub* de connexions i de distribució de saber.

Crucifixió, de Francis Newton Souza

Deixar de banda o negar els fets de la física, la química, la cosmologia, la biologia, la psicologia, la història, etc., és menysprear la veritat constatada i viure desarrelat, en la inòpia. Prescindir de fets avalats per la ciència en nom de la fe en comptes de dialogar-hi, per eliminar malentesos i avançar en una entesa mútua, va en detriment de l'autoritat de la mateixa fe i genera moltes dificultats de cara a encertar en l'acció pastoral. La ciència, o les ciències, per més que emmudeixin en aspectes vitals del misteri humà són imprescindibles per entendre el món, comprendre la gent i netejar les imatges distorsionades de Déu.

La teologia cristiana no és un saber esotèric, pre-científic, indiferent a les causes externes, objectives, dels moviments de la naturalesa. Sinó que és una ciència que intenta traslladar al llenguatge de cada època el llenguatge de la Revelació. És un esforç de comprensió del Déu que en Jesús s'adreça a la humanitat. La credibilitat de la investigació teològica depèn de la qualitat dels estudis de l'Escriptura i de la tradició cristiana els quals no es poden fer desconnectats del conjunt del saber disponible en altres camps. La teologia

que es replega, que vol ser una ciència que s'investiga a si mateixa, pot arribar a apassionar a certs erudits, però la majoria de vegades és inútil, irrellevant per als homes i dones que es fan preguntes sobre el significat de la vida, i per aquells i aquelles que tenen encomanada la predicació.

Els avenços científics, resolent problemes, en creen de nous perquè situen la condició humana en paisatges físics i mentals insospitats, i fan aparèixer inquietuds que les respostes merament científiques no resolen, i que la ment no pot deixar de preguntar-se.

La crisi religiosa també és una crisi del pensament teològic. Calen creadors connectats als aires del temps, com Pau ho va estar en les seves cartes[16], o com ho van estar els escrits de Joan. Calen teòlegs coratjosos, com Tomàs d'Aquino, que a través dels àrabs va saber reconèixer en Aristòtil un signe de l'època. Calen teòlegs lliures amb el talent dels del Vaticà II, calen teòlegs *inculturats* en la vida quotidiana dels pobles oprimits com ho han estat els forjadors de la teologia de l'alliberament.

¿Compliria amb la seva missió una teologia que prescindís d'una antropologia científica, no dogmàtica i atenta al pensament contemporani? El conjunt de la societat, ¿no necessita una reflexió teològica que li mostri d'on venen les derives totalitàries? La sacralització de l'Estat, del mercat o dels partits polítics ¿no invita la teologia a reflexionar sobre si mateixa i a dilucidar si, volent preservar el misteri de Déu, no s'aparta dels interessos reals de l'ésser humà? En la "societat mediàtica" en què estem immersos tots plegats, ¿no és més necessari que mai el missatge alliberador que va repetint: "no tingueu por", "benaurats els pobres", "estaré amb vosaltres fins a la fi dels temps?17 ¿Quan les espiritualitats s'han convertit en mercaderies, no calen estudis teològics sobre els significat de la pregària?

6. L'acolliment del futur

Tal com he dit a la introducció, les idees exposades fins aquí s'han escrit pensant en dues generacions culturals contemporànies, les més separades per l'edat. La meva reflexió ha intentat contextualitzar en el món actual una creença bàsica del cristianisme: Déu comparteix la condició humana. L'estat actual d'aquestes dues generacions extremes segurament pot donar pistes als cristians d'ara per acollir el vent del futur que arriba a Catalunya i a Occident en general.

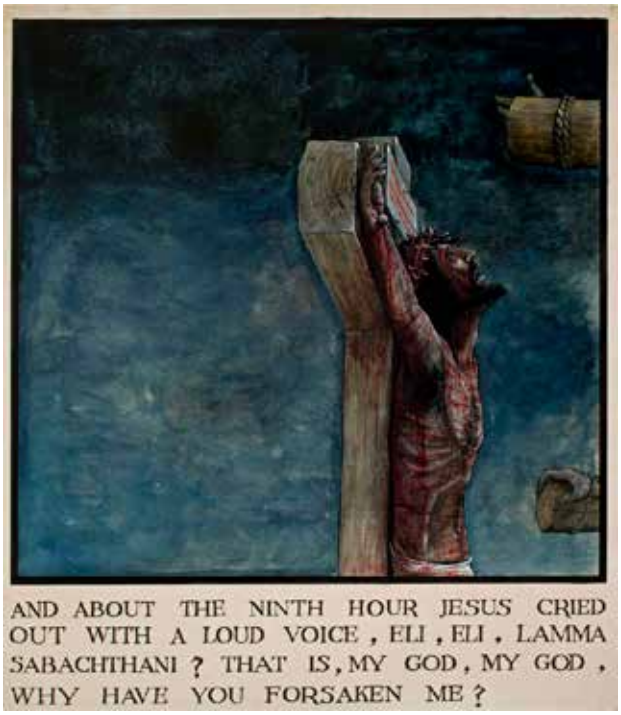
D'una banda, hi ha la generació dels *baby boomers* els membres catòlics de la qual van viure amb eufòria el retorn de l'Església a les fonts bíbliques i als segles fundacionals del cristianisme. El Concili Vaticà II (1962-1965) va suposar un aire nou, una ventada sorprenent de possibi-

16 Troels ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the stoics*, Edinburgh, 2000.

17 Algunes d'aquestes idees sobre la teologia cristiana van ser publicades a Miquel TRESSERRAS, "Aportacions de Lluís Duch a la nostra societat", dins *Qüestions de vida cristiana*, núm 263. Barcelona PAMSA, 2019, pp. 41-55.

litats i d'optimisme que, malgrat la dictadura franquista, a Catalunya se sumava al renaixement de moviments culturals i polítics de revifament social, així com al progrés econòmic generalitzat de la dècada del 50 i 60. A mesura que el Concili avançava, s'anaven organitzant cursos i conferències de formació teològica a les capitals dels bisbats, a les parròquies, a les institucions regentades per religiosos i a les seus dels moviments. Es va revifar l'Acció Catòlica i van prendre força organitzacions com l'HOAC, la JOC, el MUEC i el MIJARC, l'escoltisme, el moviment Júnior, etc. Com a taló de fons de tota aquesta efervescència, hi va haver una tasca de creació i divulgació de materials per a la catequesi de totes les edats, de la litúrgia i de l'espiritualitat, en què van intervenir a la una centres de pastoral, monestirs, congregacions religioses i facultats. La febre editorial va ajudar a descobrir el talent que hi havia entre intel·lectuals catòlics, clergues i laics, molts d'ells formats en universitats europees, que intervenien amb autoritat en la recerca científica, en les obres de creació i en els debats d'aquells anys.

L'experiència única provocada pels 4 anys de sessions conciliars va marcar la formació cristiana dels *boomers* fins a la mort de Pau VI, malgrat la incomprensió, i el refús, que havia provocat l'encíclica *Humanae Vitae* (1968). Cap a finals dels anys 70, els candidats al presbiterat disminuïen però es mantenia el nivell de participació a les misses del diumenge. Amb Joan Pau II, els aires que venien



La Passió de Crist, de William Kurelek.

de Roma van canviar. Pel desembre de 1979, Hans Küng va perdre la llicència d'ensenyar com a teòleg catòlic. El 1984 i el 1986, la Congregació de la doctrina de la fe va publicar dos documents on es condemnava la disposició de la Teologia de l'Alliberament de servir-se de postulats d'origen marxista o d'altres ideologies que no eren compatibles amb la fe cristiana. A partir dels 90, les condemnes ja van anar adreçades a teòlegs particulars del moviment. Els seminaris es van tornar més conservadors, i mentre la plaça de St. Pere del Vaticà s'omplia regularment de gom a gom d'entusiastes, les parròquies i els convents s'anaven buidant, i els moviments d'Acció Catòlica es fonien.

El 2023, la presència cristiana a les celebracions regulars de les esglésies està majoritàriament formada per membres de la generació dels *boomers*, una genera-

ció que és la que ha vist més canvis de la història i alhora la més implicada en la temporalitat. Malgrat las transformacions imparables de la societat, els *boomers* no s'han parat, Són els que mantenen vives les parròquies. No fallen. Si hi ha consell pastoral o econòmic, si hi ha coral i si s'organitza un sopar, els sèniors hi són. Col·laboren en tot: junta de Càrites, pessebre de Nadal, organització de reunions, visites als malalts. Solen ser gent de criteri: tenen experiència familiar, laboral i, sovint, en el camp de la política i de la lluita social. No han passat per la vida amb els ulls clucs: saben què són les tensions familiars o la inseguretat laboral; estimen tant que accepten els divorcis de familiars o que els nets no estiguin batejats.

Com els homes i dones de totes les generacions, els *boomers* s'han admirat i angoixat en experimentar la condició humana. Des d'adolescents, han sentit la soledat, el desig d'estimar i l'emoció de ser estimat, la fredor de les relacions impersonals, i la il·lusió de construir una família amb la parella. S'han demanat perquè la gent fa el mal que no vol fer, i què hi fem en aquest món tan embolicat. En un moment o altre s'han vist perduts perquè el sentit de l'existència mai no és definitiu, s'ha d'anar conquerint cada dia, sense parar[18]. I si el sentit de la vida va prenent tonalitats distintes al llarg dels anys, la presència de la mort, que molts ja descobreixen de joves, quan toca la pell, esgarrifa. En un comentari sobre la resurrecció de Llàtzer, José Antonio Pagola venia a dir: Davant del final inexorable (i del dolor) és difícil acceptar qualsevol dogma científic o religiós que ens guiï. I afegia que havia sentir dir a l'escultor Eduardo Chillida: "de la mort, la raó em va dir que és definitiva. De la raó, la raó em diu que és limitada"[19].

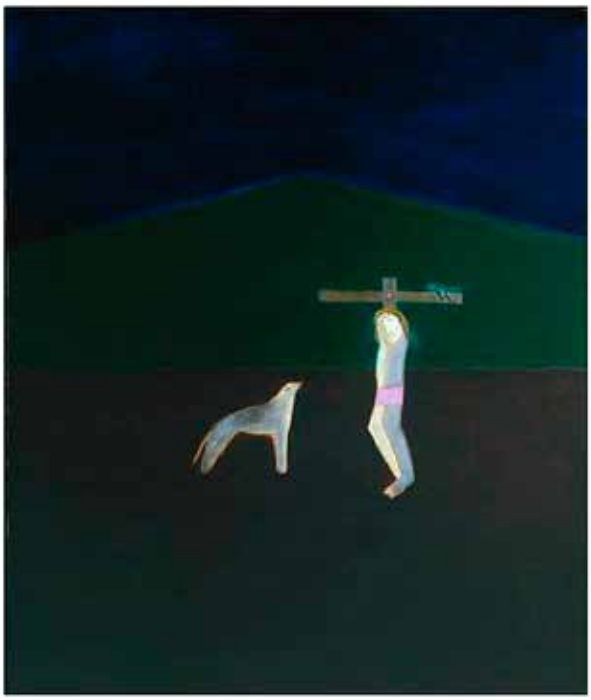
Els *boomers* van començar a fer totes aquestes reflexions en un context cristià, on la fe circulava dins de la família i es transmetia d'una generació a l'altra. La majoria no distingia ni els interessa distingir si aquests raonaments eren filosòfics o religiosos. Són interrogants ineludibles de la vida que se solien resoldre amb el silenci pacífic de qui sap que té Déu a la vora. Els testimonis actuals del reialme de l'Esperit pertanyen en gran part a la generació dels *baby boomers*. Constitueixen l'exemple vivent de la fe cristiana que és, en paraules atribuïdes a Hans Küng , "descansar en el misteri de la misericòrdia de Déu".

La generació Z, que aprèn de seguida que la felicitat es troba en l'amor, i que de vegades arriba a la conclusió nihilista que l'amor és impossible, no pot acudir a Déu. Ni se li acut. No en sap pràcticament res. S'enfronta als problemes bàsics de la soledat, la injustícia, el desig de felicitat, la mort... I, deixant de banda la fe, s'hi encara amb uns valors que semblen fruit del cristianisme. Entre la generació dels anys cinquanta i seixanta i la d'aquest primer terç del segle XXI hi ha hagut un trenca-

18 Simone de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguité (suivi de Pyrrhus et Cinéas),* Paris, Gallimard, 2013.

19 D'una nota presa sense cap altra referència que l'any: 2017.

ment espectacular pel que fa a la memòria històrica, però bastant menys radical pel que fa als valors.



Crucifixió, de Craigie Aitchison

El 90% dels adolescents actuals tenen un *smartphone*, i gairebé la meitat hi estan connectats tot el dia. Són la primera generació en què tots els seus membres són "natius digitals", exposats i enganxats a les noves tecnologies i a les xarxes socials: Twetter, Facebook, Instagram, Tinder, Tik Tok, Youtube, etc. S'hi mouen com el peix a l'aigua. Ràpids en usar la càmera del mòbil, reben i envien missatges a qualsevol hora del dia o de la nit.

La generació Z és la més escolaritzada i més plural i diversa de la història, cosa que explica que se sentin còmodes amb la diversitat de gèneres, sexualitats i identitats racials. Com que els seus membres són "atacats" per la publicitat, el màrqueting, notícies de tot ordre, històries inversemblants, imatges, etc. han desenvolupat tècniques d'anàlisi intuïtives d'eficàcia sorprenent, així com un saludable escepticisme tant pel que fa a les figures d'autoritat: *celebrities* de la pantalla, esportistes, polítics, etc.., com respecte a les institucions públiques convencionals. Odien la hipocresia de la gent, dels polítics, de l'Església. No es creuen raons convencionals com ara "espera el teu torn fent cua, ja t'arribarà l'oportunitat", "sempre s'ha fet així". Desitgen viure autènticament en un món saturat de fets alternatius i falsedats, desig que els estimula a cercar el seu propi camí entre una multitud on no hi ha models. Aguanten bé la tensió entre haver de ser un mateix i no saber com s'ha de ser en un futur que voldrien just, lliure i sostenible.

És cert que els membres de la generació Z s'han desafiliat com cap altra de les institucions polítiques, socials, religioses. Ara bé, els valors enumerats a l'apartat anterior descriuen uns ideals ètics que poden connectar perfectament amb l'estil de vida cristià. Si a més a més es té en compte que, per lliure i sense compromís, s'agafen fàcilment a activitats socials (com ara Marató TV3, banc dels d'aliments, compra per als avis al supermercat durant els pitjors mesos de la pandèmia, acolliment d'ucraïnesos o cooperació amb Àfrica), i que cap altra generació no està tan implicada en la preservació de la naturalesa i en la lluita contra el canvi climàtic, hom es

demana com és que un grup humà tan sensible a la temporalitat i alhora tan pròxim a la pregunta sobre el sentit de la vida (i de l'"ésser", diria Heidegger!), estigui tan lluny de l'experiència cristiana.

En l'ateisme pràctic de gran part de la generació Z, hi conflueixen elements diversos: el capitalisme que configura una societat radicalment materialista, la crisi de la família tradicional, la immersió de la gent dins les xarxes audio-visuals, la ignorància completa de l'Evangeli, el clericalisme que tapa la mirada de molts líders de l'Església, etc. Però s'ha produït un fet elemental, que segurament era previsible: actualment no hi ha espais on la generació Z, adolescents i joves adults, es puguin trobar entre ells lliurament, sense ser jutjats, respectats en la seva identitat; on puguin expressar de paraula i amb fets les seves inquietuds profundes, on puguin fer festes i on tinguin ocasió de connectar amb l'experiència cristiana. Hi ha Taizé, algunes associacions assistencials o d'educació no formal, certs grups de catequesi i poca cosa més. Els instituts de secundària, les facultats universitàries, les organitzacions no governamentals de voluntarietat, els grups de teatre amateur i els clubs esportius, són llocs de socialització i d'experiències vitals on els joves van construint la seva personalitat. D'alguna manera, ho pot ser l'oci comercial o fins i tot les *raves*. Però la immensa majoria d'aquests espais de formació i de trobada són buits de Déu.

Igual que la gent es fa gran amb la gent i va creixent amb la relació interpersonal, també la vida cristiana neix i es fa adulta en la comunitat. Hi ha pocs llocs on els membres de la generació Z puguin néixer i créixer en la fe perquè aquests joves són joves i no volen, ni necessiten, l'admiració protectora dels adults. Exigeixen confiança en la seva intel·ligència i respecte per la seva llibertat quan opinen críticament o suggereixen canvis i per això són vistos pels responsables de la comunitat cristiana com a esquerps, si no agressius. En ocasió del Sínode de 2018 "Sobre els joves, la fe i el discerniment vocacional", va quedar constància als documents que els joves volen ser tractats com a membres iguals de l'Església. No són el futur de l'Església, tal com sovint se'ls anomena, són Església com qualsevol altre batejat. Volen tenir la mateixa responsabilitat i co-lideratge que els pertoca de dret a nivells parroquial i més enllà. En aquest punt, el text escrit resulta paper mullat, per por, per mandra o simplement perquè ja des de la dècada dels vuitanta van anar desapareixent els líders que s'entenien amb la joventut real.

Abans d'acabar, sorgeixen encara algunes preguntes:

-Els joves adults que no han "pogut creure en Jesús" a l'interior d'una societat sense Déu, ¿no són també portadors de l'Esperit que es manifesta en els valors que han viscut a casa, prop dels avis i dels pares? Perquè Jesús diu: *El vent bufa allà on vol; en sents la remor, però no saps d'on ve ni*

on va. Semblantment passa amb tothom qui ha nascut de l'Esperit (Jo 3,8)

-Amb la generació Z, que majoritàriament té assumit el compliment dels preceptes evangèlics, ¿no passa que els posen a la pràctica sense saber d'on procedeixen? Potser un dia diran *"Senyor, quan us vam veure amb fam i us donàrem de menjar o amb set i us donàrem de beure?* I el Senyor respondrà: (...) *Ja us dic jo que en la mesura en què ho vau fer a un d'aquests germans meus tan petits, a mi m'ho féreu.· (Mt 25, 37-40)*

-Qui sap si la generació Z prefigura el renaixement d'unes comunitats que han de ser la sal de la terra, testimonis imperfectes d'una altra "possibilitat que sembla impossible". ¿És un disbarat pensar que els joves adults d'aquest 2023 són la base on reconstruir un cristianisme sense fronteres, desclericalitzat, que mostri al món la presència de Déu?

En resum

En concloure el seu text *Després de la cristiandat*, Vattimo es demana si no hi ha "significatives indicacions" en els escrits de Heidegger "per tal d'unir de manera més positiva i productiva l'esforç de la filosofia per sobrepassar l'objectivisme metafísic i la recerca d'una visió del cristianisme que, tant en el pla dels dogmes com en el pla de l'ètica, sigui finalment capaç de pensar el seu propi sentit ecumènic especialment com a "escolta" de la nova època –postmoderna- de l'ésser"[20].

La caòtica humanitat del segle XXI uneix creients i no creients en la lluita contra el mal. Cadascú des del seu espai i el seu temps, se sent solidari d'una ètica ecumènica basada en l'esperança i la solidaritat, com la de la generació dels *baby boomers* que ha hagut de veure com es buiden les esglésies, com han disminuït els bateigs, les confirmacions, les primeres comunions, els casaments. I també ha de veure la crítica al clericalisme i al dogmatisme catòlic.... Això preocupa i fa pensar molt. Però alhora, anima veure com l'Evangeli actua en el compromís de tanta gent jove en favor dels migrants, dels exclosos del sistema, dels malalts, dels que no es poden acceptar a si mateixos. L'Esperit actua en els que lluiten per salvar aquest planeta. Jesús va dir: no tingueu por... "En veritat, en veritat us ho dic: qui creu en mi, també ell farà les obres que jo faig, i de més grans que aquestes en farà..." (Jo 14, 12). Sembla que tot hagi canviat, però avui, com sempre, el llevat actua dins la massa.

20 Gianni VATTIMO, *op., cit.,* p. 168.

La posibilidad de la fe. O qué dice el cristianismo

Josep Cobo

La cuestión

¿Cabe hoy en día una experiencia de Dios o, más en concreto, del Dios de la tradición cristiana? A pesar de que Dios ya no se dé por descontado, la respuesta más espontánea sería que sí. Pues hay quienes dicen haber experimentado la paternidad de Dios… aun cuando tampoco terminen de saber de lo que están hablando cuando pronuncian las sentencias del credo.

En cualquier caso, lo cierto es que dicha experiencia, de haberla, no encuentra hoy en día un lenguaje que permita encajarla dentro de las coordenadas de lo que se toma socialmente por verdadero o, cuando menos, de lo que puede considerarse como tal. De ahí que la experiencia creyente permanezca bajo sospecha y, por eso mismo, haya quedado relegada culturalmente a los límites de la subjetividad. Como si la creencia en la realidad de Dios fuera un asunto meramente personal, algo que tiene más que ver con las *inclinaciones* de cada uno que con lo que en verdad tiene lugar frente a cuanto pasa. En ese caso, las fórmulas de la fe serían, a lo sumo, una suposición, por no decir la expresión de una *mala fe* de fondo. Y si tan solo cabe suponer que hay Dios —si la fe renuncia a su pretensión de verdad—, entonces tienen razón quienes sostienen que unos creen en Dios como otros puedan creer en el poder heurístico de la cartomancia. Sin embargo, la posibilidad de que la experiencia de Dios sea en verdad de Dios y no únicamente la expresión de nuestra necesidad de Dios permanece abierta… siempre y cuando haya efectivamente Dios. La cuestión, por tanto, es si hay o no hay Dios… al margen de lo que uno pueda suponer o *sentir* al respecto. Al fin y al cabo, cuáles son las condiciones de inteligibilidad de un discurso sobre la experiencia de Dios que no implique retroceder a las turbias aguas de la superstición, evitando al mismo tiempo la crítica de los denominados *maestros de la sospecha*.

Crucifixió, d'Antonio Saura.

Los hechos

El problema, sin embargo, es que la experiencia —en definitiva, *lo que hay*— no es independiente del marco conceptual que la hace posible. Todo ver es siempre un *ver como*. Quien ve un martillo, ve un clavo. Esto es, sabe para qué sirve. De no saberlo, no verá —no *experimentará*— un martillo, sino quizá un hacha defectuosa. Una experiencia que se reduzca a sensación es vacía (y por eso mismo, aún no es *experiencia*). Las bestias reaccionan a los estímulos del entorno. Pero en modo alguno lo experimentan. Para que haya experiencia ha de ser posible apuntar a la exterioridad, a un *ahí*. Y esta posibilidad reside en el lenguaje simbólico, un lenguaje del que carecen las bestias. Así, la *interpretación*, aunque sea mínima, va con la visión. No hay visión que no incorpore una *carga teórica* —un cierto saber.

Ahora bien, esta carga depende, en última instancia, de los presupuestos que constituyen una cosmovisión. Por eso, donde culturalmente damos por descontado que nuestro mundo está vinculado a un mundo normativamente superior, resulta inevitable que la visión de un *demonio*, por ejemplo, sea experimentada inevitablemente como *aparición*. Los chamanes de la Antigüedad nunca hubieran dicho, por ejemplo, que habían sufrido una alucinación al ver un demonio, aunque fueran conscientes de que sin *peyote* no habrían logrado ver lo que *de hecho* vieron. Sencillamente, el peyote era la llave que les permitía cruzar la puerta que los separaba del más allá. En cambio, desde los presupuestos de la cosmovisión moderna —el universo es homogéneo y, por tanto, no hay un orden jerárquico entre las posibles dimensiones de lo real—, la experiencia visionaria del chamán solo pudo suceder en su mente. Vemos, al fin y al cabo, lo que podemos ver. Y si esto es cierto, entonces nuestra cuestión inicial —¿cabe actualmente una experiencia de Dios? — no es una cuestión a la que podamos responder tan fácilmente. Pues que dicha experiencia sea posible depende, a pesar de que Dios ya no se dé por descontado, de que haya Dios, aun cuando, ciertamente, no quepa verlo como vemos árboles o focas.

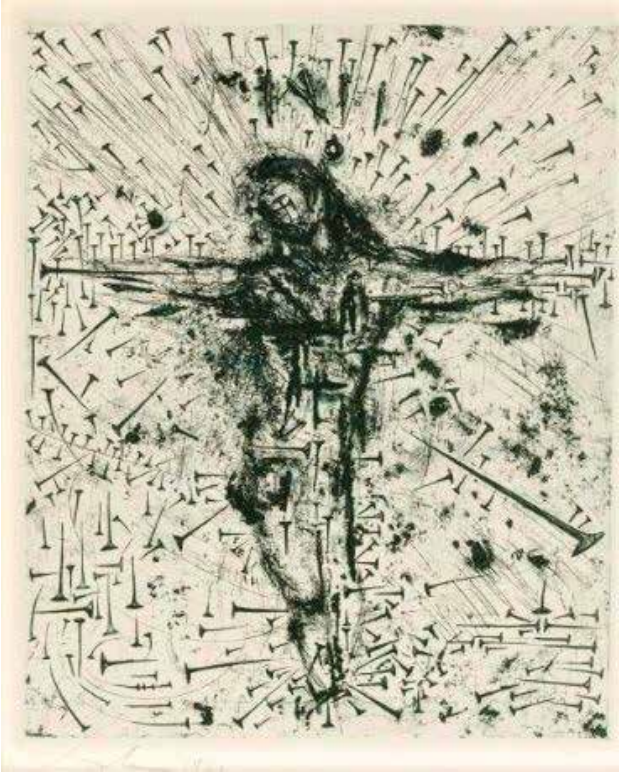
Creer que se cree

Como sabemos fue Nietzsche quien escribió que Dios había muerto. No fue el primero, pero sí el que tuvo más influencia en la mentalidad contemporánea. Sin embargo, no terminamos de entender la sentencia de Nietzsche donde la leemos como si simplemente nos dijera que por fin nos hemos dado cuenta de que Dios

nunca existió —de que los reyes eran los padres. Esta es, de hecho, la tesis ilustrada. Pero Nietzsche fue más sutil o, si se prefiere, profundo. Pues que Dios haya muerto significa que hubo un tiempo en que *había* Dios… pero que hoy en día ya *no puede haberlo*. Que vivamos en la época de la muerte de Dios significa que actualmente no es posible creer en Dios. Y no es posible gracias, en última instancia, al cristianismo. Pues quien comprende la crítica de Nietzsche a la cristiandad tarde o temprano terminará admitiendo que el ateísmo moderno es un hijo bastardo de la fe que confiesa que el que colgó de una cruz en nombre de Dios es el Hijo de Dios y, por extensión, Dios mismo entre los hombres. Al fin y al cabo, un Dios que se entrega a los hombres —y más de este modo— no puede seguir siendo un dios al uso. Basta con que no sepamos qué hacer con los relatos de la resurrección para que la escena la ocupe un Dios crucificado. Sobre este asunto, sin embargo, volveremos más adelante.

Llegados a este punto, algunos podrían despreciar el diagnóstico nietzscheano simplemente constatando que aún hay creyentes. Pero el desprecio se queda corto solo con que nos preguntemos si creen o, más bien, creen que creen. No es lo mismo. Quien cree en vampiros no sale de noche sin una estaca. De no hacerlo, creerá que cree, pero no creerá. Esto es, no habrá incorporado su creencia —no la habrá *hecho cuerpo*. ¿Cree, por tanto, quien proclama al recitar el credo que *al final, vendrá a juzgar a vivos y muertos* sin que le *tiemblen las piernas*? No me atrevería a decirlo. Y esto tiene que ver con que difícilmente puede haber *temor de Dios*, en el sentido bíblico de la expresión, donde todo deviene objeto de un posible dominio. A veces no puedo evitar la impresión de que donde creemos, más o menos espontáneamente, que vivimos bajo la presencia de Dios, lo primero no es Dios, sino el sentimiento de estar *bajo amparo*.

Rudolf Otto, como sabemos, dejó escrito algo que, me parece, incuestionable, a saber, que la experiencia de lo sagrado es tan fascinante como terrible. Ante la manifestación de lo sobrenatural —ante la epifanía— no es posible pasar de largo. De ahí que debamos *descalzarnos*. Pues hablamos de lo intratable —de lo que no admite la negociación o el intercambio. Lo sagrado se revela como lo que es en absoluto, esto es, sin porqué. La Modernidad, como también viera Nietzsche, se caracteriza en parte por negar la posibilidad de lo sagrado: todo es objeto de un posible dominio. O por decirlo de otro modo, todo es profano. Y lo es porque todo ha sido profanado. En cualquier caso —decimos modernamente—, hay quienes *dicen* haber visto a sus difuntos o a la Virgen. Sin embargo, la pregunta es si Nietzsche tiene o no razón. Esto es, si hay Dios —en general, lo sagrado— o lo que más bien sucede es que nos hemos vuelto incapaces de Dios. Y me atrevería a decir que, contra lo que de entrada nos pueda parecer, se trata de esto último.



Crucifixió, de Salvador Dalí

Pues, supongamos que, siendo unos niños, decidiéramos jugar con el balón del compañero que murió —y que sus padres conservan en una urna de cristal como el último vestigio del hijo que perdieron—. Que decidamos jugar con ese balón no demuestra que, en realidad, no sea sagrado, sino más bien que somos insensibles a su *intangibilidad*. Pues sagrado significa intocable. Tocar lo sagrado es profanarlo, esto es, reducirlo a algo más o menos útil. Y no ignoramos que el horizonte de lo útil es lo inútil —lo desestimable. Así, como modernos nos decimos a nosotros mismos que no hay Dios —nada sagrado—, sino creencias en Dios (o, mejor dicho, falsas creencias en Dios). Sin embargo, el poeta, y Nietzsche en el fondo lo era, acaso prefiera hablar de la huida de los dioses. Al menos, porque el poeta, como dijera Borges, ve un motivo de asombro donde los demás solo vemos costumbre. Hubo dioses, pero ya no puede haberlos. Nuestro mundo no admite ninguna trascendencia. El cosmos es homogéneo (y este es el prejuicio fundamental de la ciencia). Dios, sencillamente, no tiene cabida. No hay señales de Dios, ni puede haberlas… como sí las hubo en la Antigüedad. Como decíamos antes ver es siempre *un ver como*. Y por eso mismo, ya no podemos experimentar lo que experimentaban los chamanes de la Antigüedad al ingerir *peyote*. El marco conceptual hace tiempo que dejó de ser el que fue (e hizo posible que pudieran *haber*, precisamente, dioses). Los hechos ya no son los mismos, aun cuando la exterioridad, en cuanto tal, siga siendo siempre una y la misma. El estallido de un volcán *no es más que* el estallido de un volcán. En modo alguno, la epifanía de Vulcano. Sin duda, puede haber quienes aún crean ver señales de la presencia de Dios. Pero su visión no podrá integrarse hoy en día en la *visión* socialmente admitida, la que da cuenta, precisamente, de cuanto es *en realidad*. Su único apoyo será *sentimental*, por así decirlo. Y si esto es cierto, entonces, como apuntábamos antes, no es posible entender las fórmulas de la fe como expresión de la revelación de Dios.

Religare

Con todo, el punto de partida de la sensibilidad religiosa es que vivimos de espaldas a la verdad. Y aquí por verdad no

hay que entender lo que entendemos habitualmente, a saber, la correspondencia entre los hechos y lo que decimos o tenemos en mente acerca de los hechos, sino lo que *en verdad* tiene lugar y no simplemente pasa. Así, que vivamos de espaldas a la verdad significa que, de entrada, nos encontramos sometidos a las *apariencias* —a cuanto nos parece verdadero porque cabe verlo, tocarlo, manipularlo. O porque así lo *sentimos*. En este sentido, lo verdadero sería lo que realmente nos supera. La cuestión es qué nos supera en verdad y no solo circunstancialmente. Podríamos decir que, por defecto, el exceso es, en última instancia, el del carácter otro o absoluto de lo real. Al menos, porque lo real en cuanto alteridad *avant la lettre* se encuentra, en cierto sentido, más allá de lo que constatable o representable (y de ahí que nos supere o trascienda). Por decirlo *a la religiosa*, lo real sería, en este sentido, el misterio de lo real, de un puro *il-y-a*.

Ahora bien, esto es así no porque el misterio de lo real sea el de *algo* que en modo alguno cabe encajar en los moldes de nuestra receptividad, sino porque, en cuanto alteridad *avant la lettre*, no es nada en concreto. Ni puede serlo. Y es que lo real en su carácter otro o absoluto —el puro haber— es el fondo continuamente obviado de nuestro trato con el mundo. En su lugar, la representación, la idea que nos hacemos de lo real, en definitiva, su *apariencia*. Basta con imaginar que, de repente, se hiciera el silencio y la oscuridad más impenetrables para intuir, cuando menos, que significa estar expuesto al exceso de lo real. Hay cosas. Y el haber de las cosas es cuanto se hace presente a nuestra sensibilidad. Pero la condición de su hacerse presente es que el haber como tal —lo que tienen en común las cosas que hay— retroceda a un tiempo anterior a los tiempos, como quien dice. De ahí que lo demos por supuesto. Y aquí acaso convenga subrayar que lo dado por supuesto es lo siempre obviado o *dejado atrás*. Por eso mismo, difícilmente caeremos en la cuenta de la *desmesura* de cuanto damos por descontado.

Así, es verdad que la presencia de *alguien*, pongamos por caso, es un *milagro* —una excepción. Ya que, desde la óptica de la eternidad, el que esté ahí *es*, ciertamente, excepcional. En un cosmos inerte, para el cual un millón de años es apenas un comienzo, cualquier alguien es *aparición* y, por ende, *sagrado*. Como dice Levinas, la presencia del otro va con el *no matarás* (y *matamos* cuando nos servimos del otro, aunque en este caso el matar no sea, ciertamente, cruento). Nada más real que lo sagrado —que lo que permanece ahí al margen de nuestra voluntad de dominio. Sin embargo, no podemos permanecer ante lo que en verdad permanece (y por eso mismo, nos supera). El mundo exige tratar con lo que, de entrada, se nos presenta como sagrado —y por eso mismo, el mundo nos pide profanarlo, reducirlo a cosa más o menos aprovechable. La diferencia entre la antigua profanación y la moderna es que, al haber perdido la sensibilidad hacia lo sagrado, ya no so-

mos conscientes de la profanación que implica el tener que adaptarnos a la circunstancia. Con todo, es inevitable que el esfuerzo de adaptación exija que la *aparición* sea transformada en *apariencia*, en algo con lo que poder tratar. Ello no implica que el trato no sea amable (o, mejor dicho, que no deba serlo). Pero una cosa no quita la otra.

Sea como sea, lo cierto es que, a pesar de nuestros éxitos, habitamos el mundo como arrancados. El éxito es siempre un malentendido. Pues, en el fondo, seguimos siendo unos *nadie*. De ahí que, de poseer todavía una mínima sensibilidad hacia las *ultimas cosas*, sintamos la necesidad de no perder el contacto con lo *originario*, de volver, en definitiva, a vincularnos con lo que en verdad acontece y no simplemente pasa. Sin embargo, hay dos modos de *reconectarnos* con lo que nos supera. Uno es el religioso. Otro, el bíblico.

El homo religiosus

La espiritualidad religiosa, *grosso modo*, pretende descorrer el velo de las apariencias, enlazar de nuevo con lo originario, al fin y al cabo, con lo que perdimos —o tuvimos que perder— de vista. Sin embargo, el *homo religiosus* tiende a creer que ello depende, en gran medida, de lo que haga al respecto, sea dar culto o ejercitarse en la ascesis. El presupuesto de la actividad religiosa es que hay *algo* con lo que conectar —que la divinidad existe como existen los árboles o las moscas, solo que en un plano ontológica y normativamente superior. Ciertamente —y esto es fundamental para la sensibilidad religiosa—, el mundo en la que habita la divinidad no es inaccesible: hay vasos comunicantes (y, puesto que hay que saber cómo conectar, la mediación sacerdotal o la del *gurú* devienen decisivas). Pero este es el problema hoy en día: que cuesta de creer que haya algo así como una dimensión ontológica y normativamente superior. Por no hablar de la existencia de un Dios del que dependa nuestra suerte. Como si Dios fuera una especie de titiritero espectral. De hecho, la creencia en *este* Dios no deja de ser una variante del ángel de la guarda de nuestra infancia. Ahora bien, la mayoría de edad de la que se enorgulleció la Ilustración consiste en cortar con los lazos de dependencia que nos unen a una divinidad concebida análogamente a la relación paterno-filial. En este sentido, el derrumbe de la cristiandad sería el envés de la crisis contemporánea de la figu-

El Crist, de Bernard Buffet.

ra del padre. Así, y teniendo en cuenta las dificultades modernas para admitir una dependencia *física* de lo divino, quizá no sea casual que Schleiermacher insistiera en la importancia del *factor sentimental*. De ahí que la posibilidad de la fe en los tiempos modernos, al reposar principalmente en el sentimiento de dependencia, acabase inscrita en el campo de la subjetividad. Pero, aunque admitamos que sin este sentimiento de dependencia no puede haber fe que valga, lo cierto es que donde esta se basa *solo* en dicho sentimiento va a resultar difícil, por no decir imposible, refutar a quien sostiene que esta fe antes tiene que ver con nosotros —con nuestra necesidad psicológica de amparo— que con Dios en verdad.

En cualquier caso, comprender lo anterior supone entender que la cuestión no es si Dios existe o no, sino si, en el caso de existir, aún podríamos aceptarlo como Dios. Para el sujeto moderno, un ente superior, de haberlo, no sería más, aunque tampoco menos, que un ente superior… con el que, en cualquier caso, tendríamos que aprender a lidiar, pero que en modo alguno deberíamos *adorar*. De hecho, de haber un ente superior, ¿por qué motivos podríamos interesarle? Un dios —un ente inconmensurablemente superior— no puede, por definición, interesarse por nosotros. ¿Acaso los insectos despiertan nuestro interés, más allá del que podamos tener como entomólogos? ¿Acaso no tomaríamos por enajenado mental a quien los amase como los padres aman a sus hijos? ¿Es que no se equivocarían las chinches si creyesen que somos dioses, aunque ni siquiera pudieran hacerse una mínima idea de cómo es nuestro mundo? Su error ¿acaso no sería fatal si, además, estuvieran convencidas de que las *amamos*? ¿Cómo compatibilizar esa fe con el hecho de que, tarde o temprano, interviene el *exterminador de plagas*?

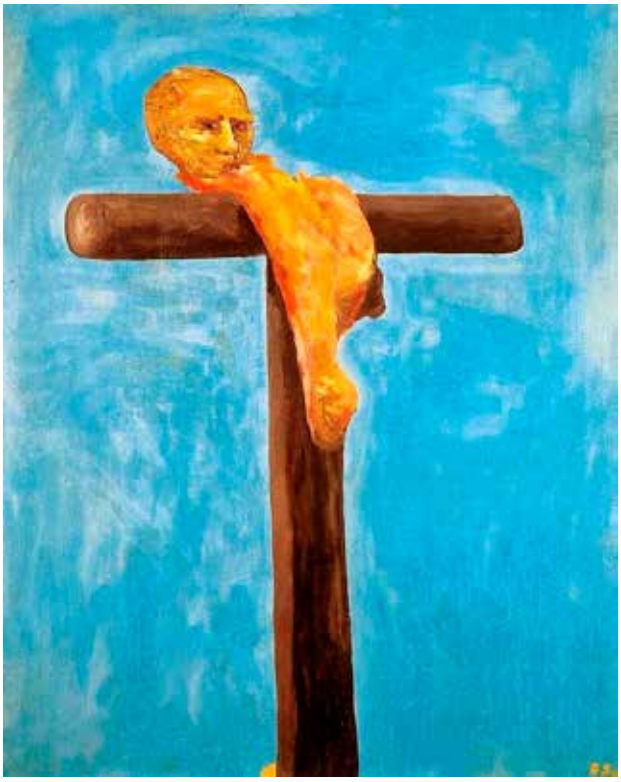
Una espiritualidad aconfesional

De ahí que, con el propósito de abandonar cualquier resto de superstición, muchas de las espiritualidades de hoy en día tiendan a prescindir de las imágenes —y los presupuestos— del teísmo tradicional. Dios, sencillamente, no puede tener un *aspecto*. Así, en lugar del esquema de la relación interpersonal, dichas espiritualidades optan, de un modo u otro, por una divinidad *magmática*. Desde esta óptica, lo divino sería, al fin y al cabo, una especie de fondo nutricio o, por emplear la expresión de Paul F. Knitter, un *espíritu de interconexión*. Una de las parábolas más recurrentes de las espiritualidades sin Dios es aquella en la que, siendo muñequitos de sal, terminamos diluyéndonos en el océano. Como si el horizonte de nuestra existencia fuera, precisamente, el de la disolución.

No es casual, por tanto, que haya un aire de familia entre las diferentes espiritualidades aconfesionales y el budismo zen. Pues en ambos casos, el mal sería el efecto lateral de nuestro hallarnos sometidos a la ilusión de creer que somos *alguien*. En última instancia, nos hallamos

ante un residuo de la antigua convicción de que el bien se halla inscrito en la naturaleza. Consecuentemente, para alcanzar la *plenitud* bastaría con sintonizar con las buenas vibraciones que emanan de los cimientos de cuanto es, unas vibraciones que no terminamos de percibir por el *ruido ambiental* que ha penetrado hasta el tuétano de nuestra existencia. Tal y como parece haber demostrado Masaru Emoto, el agua cristaliza de manera más bella escuchando el arte de la fuga de Bach que el rock satánico de *Black Sabath*. La idea es que estamos íntimamente conectados con el universo, aun cuando, provisionalmente, hayamos perdido la conexión. De lo que se trata, por tanto, es de recuperarla. Como quien pretende recuperar su salud con una dieta détox. La confluencia de las espiritualidades aconfesionales con el gnosticismo es evidente. Al menos, porque según el viejo gnosticismo, la salvación depende de que sepamos desprendernos de la costra que impide que brille nuestra luz interior, en definitiva, la chispa divina que habita en lo más hondo de cada hombre o mujer.

Simplificando, podríamos decir que el espíritu de la religión sobrevive en las diferentes espiritualidades aconfesionales de hoy en día. Al menos, en la medida que aún se trata de un volverse a conectar. La cuestión, sin embargo, es si esto es, sencillamente, verdad. O si, por el contrario, nos encontraríamos de nuevo ante un espejismo de la psique. No hay que haber leído a Freud para sospechar, como mínimo, de que las espiritualidades del sentimiento oceánico expresarían, antes que una revelación, la secreta pulsión de un retorno a la matriz y, por extensión, una huida del principio de realidad. Y es que no parece que el mal sea, simplemente, el resultado de un no saber por dónde tirar.



Crucifixió, de Eugen Schonebeck

Qué dice Israel

Antes decíamos que sin un sentimiento de dependencia no hay fe que valga. Y esto es, de algún modo, así. La cuestión es con respecto a qué —o a quién— nos sentimos dependientes o, mejor dicho, lo somos... aun cuando supongamos lo contrario. La pregunta, por tanto, es qué nos supera en verdad, dónde reside la genuina trascendencia —y no donde nos parece que reside. La respuesta de Israel tras el exilio —y aquí conviene tener en

cuenta que, con anterioridad a la catástrofe de Babilonia, la religión de Israel no era estrictamente monoteísta, sino en cualquier caso monolátrica— es que cuanto nos supera, no es el fenómeno paranormal, lo que religiosamente es visto como el signo de otro mundo o dimensión, sino el que la presencia de Dios se nos ofrezca como la de su ausencia. Y esto es lo sorprendente: Dios en verdad es un Dios que permanece *fuera de campo*. Así, Dios no aparece como un dios al uso —un dios con el que quepa negociar—, sino como el Dios de la promesa *de Dios*. Y esto es como decir que Dios se revela como su *porvenir*. Dios en realidad es un Dios que está por *presentar*. En consecuencia, lo decisivo, con respecto a Dios, no es el trato o, siendo más precisos, el contrato. Pues un Dios cuya presencia es la de su ausencia es, sencillamente, intratable.

En este sentido, la distinción mosaica entre el verdadero Dios y los falsos dioses —los ídolos— se impone como la distinción que establece una ruptura entre la sensibilidad religiosa más espontánea y aquella que reclama una fe. En el politeísmo la cuestión fundamental es qué dios detenta el mayor poder. Israel, en cambio, ni siquiera se la plantea. Pues no cree en un Dios entre otros —o no, tras la dura la experiencia del exilio. Yavhé no reclama sacrificios, sino el compromiso del hombre —y un compromiso sin el cual Dios en modo alguno alcanza a hacerse, literalmente, presente. La invisibilidad de Dios —su misterio— no es circunstancial. Dios no se halla oculto tras el velo de las apariencias... como si bastara con descorrerlo para topar con Dios. De cruzar la frontera que nos separa del otro mundo, de haberlo, no toparíamos con Dios, sino con más de lo mismo, aun cuando fuese *superior*. Y es que Dios en sí mismo —como veremos en el próximo apartado— carece de entidad. La invisibilidad de Dios responde a su retroceso hacia el futuro del hombre como el futuro mismo de Dios. En definitiva, responde a su *humillación*. De ahí que, para Israel, la experiencia de Dios no sea, propiamente, *de Dios*, sino de lo que se desprende de su *paso atrás*, a saber, la vida como don y el deber de preservarla contra nuestra impiedad. Pues la vida nos ha sido dada desde el horizonte del retroceso de Dios hacia el futuro de Dios (y por extensión, el del hombre). Pues Dios en verdad es el Dios que no *quiso* ser Dios sin la adhesión del hombre. Y esto, ciertamente, no termina de casar con lo que entendemos espontáneamente por divino.

Pero entonces ¿cómo entiende Israel nuestra dependencia de Dios? No como la entiende el paganismo —y aquí conviene tener en cuenta que *pagano* significa *campesino*, esto es, *natural*—, a saber, como si nuestra suerte dependiera de haber *pagado el tributo*. Yavhé no quiere sacrificios, sino justicia (Os 6,6). Por eso, bíblicamente nuestra dependencia de Dios es moral antes que *física*. Frente a Yavhé, nos encontramos *sub iudice*. La convicción creyente es que el sí o el no de nuestra entera existencia depende de la respuesta a la interpelación de Yavhé, la

cual escuchamos a través de los estómagos del hambre. Ahora bien, lo cierto es que, espontáneamente, no nos sentimos *sub iudice*. Espontáneamente vivimos de espaldas a Dios. Pues, por lo común, *pasamos de largo*, prefiriendo un Dios a medida de nuestra necesidad de amparo. Pero Dios o es el Dios que nos saca del quicio del hogar a través del clamor de los que no tienen el pan de cada día o, sencillamente, no es Dios.

Gólgota, de Gebre Kristos Desta.

El sentimiento fundamental de Israel no es, por consiguiente, el de formar parte de un orden armónico —o que se supone armónico en última instancia—, sino el de tener que responder a la demanda de los que sobran. Y es que únicamente ante el Dios que se revela como el Dios de la promesa *de* Dios —el Dios que está por regresar—, el otro *aparece* como hermano. Como si lo que nos igualase fuese, al fin y al cabo, una común orfandad. Por tanto, no es que primero debamos *sintonizar* o purificarnos para poder responder. Desde la óptica bíblica, lo primero es la respuesta, partamos de donde partamos. Esta —y solo esta— sirve como principio de transformación.

En este sentido, y teniendo en cuenta que Dios es, como decíamos, el Dios de la promesa *de* Dios, no es casual que la cuestión mesiánica —qué vida pueden esperar aquellos que murieron antes de tiempo a causa de nuestra impiedad— termine siendo para el pueblo judío una cuestión primordial. Es sabido que, bíblicamente, fe y esperanza van de la mano. Sin embargo, lo que quizá no tengamos tan en cuenta es que la esperanza del hombre es la de Dios. Pues Dios es en verdad el Dios que quiso ponerse en manos del hombre para llegar a ser el que es. La convicción judía es que nuestra fe es la respuesta a la fe de Dios en el hombre —y esto es lo que hay detrás del concepto de Alianza. Ahora bien, en esa respuesta no solo está en juego el destino del hombre, sino también el de Dios. En definitiva, su hacerse presente. Como si el destino del hombre fuera el envés del destino de Dios.

Yavhé es el Dios que no quiso ejercer como Dios, por así decirlo, sin la adhesión del hombre. De ahí que leamos en el Talmud aquello de *si tú* crees *en mí* —dice Yavhé—, *entonces yo soy; si no crees en mí, no soy.* La sentencia es sorprendente, por no decir religiosamente desconcertante. Al menos, porque ningún creyente pone en duda que Dios se encuentra *por encima*. ¿Cómo, entonces, el *si no crees, no soy*? ¿Acaso no se está refiriendo a un Dios que, de algún modo, se pone en manos del hombre? Pero en ese caso, ¿qué Dios puede seguir siendo divino? ¿No nos hallamos cerca de negar simplemente que haya Dios?

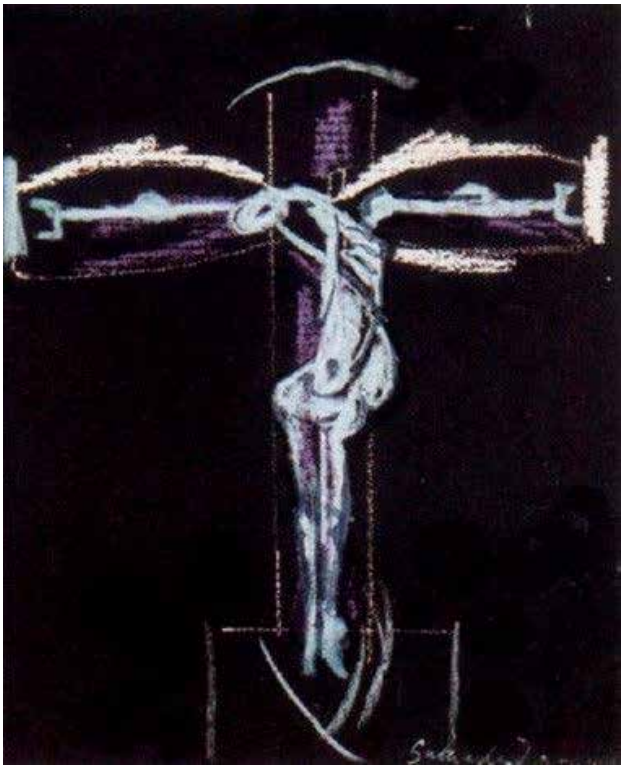
La respuesta es inmediata, aunque difícilmente aceptable para el *homo religiosus*: Dios en verdad no es un dios al uso. Y es que, bíblicamente, la superioridad de Dios, su *estar por encima* o más allá, no se comprende en términos *naturales*, como si se tratara de un asunto de proporción o medida. La trascendencia de Dios es inconmensurable. Y lo que esto significa es que lo que nos supera por entero no es el fenómeno paranormal o lo gigantesco, pues aquí la superación es siempre relativa o circunstancial, sino el que Dios *decidiera dar un paso atrás* o *desaparecer*—y esta decisión es la *realidad* de Dios— donde el hombre le da la espalda. Para Israel, la presencia de Dios es la de un Dios ausente o *por venir*, aun cuando, por eso mismo, no hallamos bajo la gracia de Dios. De hecho, detenta un mayor poder el Dios que renuncia al poder —el Dios que es, precisamente, esta voluntad de negarse a sí mismo en favor de lo otro de sí, su criatura— que el Dios que permanece sujeto a la voluntad de poder. O por decirlo de otro modo, hay más poder en el Dios que difiere de la voluntad de poder que en aquel que no es más que la personificación de esta voluntad. De hecho, es por este diferir que Dios deviene el absolutamente Otro. Y frente a este Dios caben dos opciones. O bien nos decantamos por el *homo homini lupus* (y, en consecuencia, por un sálvese quien pueda); o bien, como decíamos antes, por reconocer una común orfandad, esto es, por abrazar la vida como aquella que nos ha sido dada por el retroceso de Dios y, consecuentemente, por admitir el deber de preservarla como sagrada contra nuestra propensión al homicidio.

Estamos lejos, por tanto, del presupuesto religioso que da por sentado que el modo de ser de Dios es con independencia de la respuesta del hombre a su interpelación. En la fe del hombre, por tanto, no solo está en juego el destino del hombre, sino también el de Dios, en definitiva, que Dios se haga presente o llegue a ser el que es. Dios es, en sí mismo, esta voluntad de reconocerse en el hombre. Desde la óptica de Israel, la presencia de Dios dependerá de aquel que asume sus hombros el peso de la trascendencia de Dios y, por extensión, de la redención. Esto es, dependerá del Mesías. Al fin y al cabo, Dios en verdad es el Dios que quiso depender del hombre que depende de Dios. Y si esto es así, entonces resulta obvio —o casi— que el cristianismo, al confe-

sar al crucificado no solo como Mesías, sino como el cuerpo de Dios, antes que una religión que rompe con el judaísmo es un judaísmo consumado, si se me permite la expresión. El gnosticismo, tanto el antiguo como el de las espiritualidades que pretenden traducir el cristianismo a un lenguaje *oriental*, se supone que más digerible para las entendederas modernas, en modo alguno puede ser cristiano. No solo porque rompe con el *ethos* judío, sino porque, al hacerlo, apunta a un dios que fácilmente podemos confundir con un *arjé*. Y un *arjé* no es más, aunque tampoco menos, que un *arjé*. Pues, a pesar de que, por defecto, el *arjé* sostenga el mundo, aún es demasiado *natural* como para que se sustraiga a un posible dominio. Aunque sea *espiritual*.

El relato de la caída

El relato de la caída constituye la clave de lectura, no solo de la trascendencia de Dios —de su retroceso a un tiempo absoluto, más allá de los tiempos del presente histórico—, sino también de la dogmática cristológica, en definitiva, de la confesión que proclama a un crucificado como Hijo de Dios. Pues que Adán fuese creado *a imagen y semejanza* significa, entre otras cosas, que Dios quiso, desde un principio, reconocerse en su criatura… para *llegar a ser el que es*, por decirlo a la manera de Píndaro. Ahora bien, debido a esto mismo, Dios en verdad no puede considerarse un Dios *ya hecho*. La caída afectó tanto al hombre como a Dios, de tal modo que, al no poder reconocerse en



Crucifixió, de Graham Sutherland.

su criatura, Dios tuvo en el aire su *quién*. En este sentido, no es casual que Yavhé, en cuanto tal, coincida con su nombre. Esto es, no es casual que el nombre de Dios sea un nombre cuyo referente se halla *pendiente de confirmación*. De ahí su impronunciabilidad. Dios, tras la caída, es el Dios que devino el *aún-nadie* —y según el cristianismo, hasta el Gólgota. En esto consiste el retroceso de Dios hacia el futuro del hombre. Dios es su salida de sí hacia lo otro de sí —hacia aquel que, precisamente como otro de Dios, tendrá que negarlo *de entrada*. Como dijimos antes, al pie de la cruz, Dios se revela como el Dios que quiso depender del hombre que depende de Dios. Y esto es lo mismo que decir que Dios es un Dios cuya esencia o modo de ser se halla en manos del hombre.

De estar *ya hecho*, Dios formaría parte del mundo, aun cuando se ubicara en otra dimensión. Dios trasciende los mundos, incluyendo el supuestamente sobrenatural, porque quiso no ser nadie sin el *fiat* del hombre, en definitiva, porque Dios *es* este querer. De ahí que el todo no sea *el todo*. Desde la óptica bíblica, el todo pende del hilo de la voluntad de Dios. O, dicho de otro modo, el mundo no es aniquilado como creación de Dios —esto es, el mundo no deviene definitivamente un infierno— porque hay quienes soportan sobre su espalda el peso de la trascendencia de Dios y actúan en consecuencia. Porque hay Dios —porque Dios en realidad fue desplazado fuera de los tiempos históricos como el *Dios-por-venir*—, el infierno deviene la más íntima posibilidad del mundo. Pero también porque Dios sigue estando presente como cuerpo de Dios en quienes permanecen fieles a su voluntad, la redención se impone como el horizonte del mundo frente a su *más íntima posibilidad*.

Y qué dice el cristianismo

El cristianismo confiesa algo que, si se piensa bien, es enormemente audaz, por no decir religiosamente inaceptable, a saber, que aquel que muere como un apestado de Dios —y en nombre de Dios— es el Emmanuel, Dios mismo entre los hombres. Y es religiosamente inaceptable porque un Dios no puede morir —y menos como si fuera un perro. La confesión cristiana ¿acaso no supone haber olvidado qué significa ser un dios? Y por eso mismo ¿es que la confesión creyente no anda rozando el ateísmo? Quizá. De hecho, podríamos decir que el ateísmo moderno es un hijo bastardo del cristianismo. Pues basta con que no sepamos qué hacer con los relatos de la resurrección como para que la escena la ocupe únicamente un hombre de Dios abandonado por Dios.

No obstante, si tenemos en cuenta lo dicho hasta ahora, esto es, que Dios es el Dios que, en sí mismo, *aún no es nadie* sin la fidelidad del hombre, entonces la fe del crucificado —el que como abandonado de Dios se abandonase a Dios— es el acto por el que Dios se *incorpora* al presente. Esto es, se hace cuerpo. O, dicho de otro modo, vuelve a reconocerse en su imagen. La absolución del hombre es el presente de Dios. De ahí que el perdón del crucificado —el perdón que invoca para sus verdugos— sea la absolución de Dios. No es secundario que Pablo calificase al crucificado como el nuevo Adán.

Es por cuanto acabamos de decir que el cristianismo confiesa que Jesús no fue simplemente un hombre de Dios entre otros, sino el *modo de ser* de Dios, su *cuerpo*. No hay otro Dios que el encarnado. Y lo que esto significa es, precisamente, que Dios no es aún nadie sin su cuerpo. Dios tiene cuerpo —y un cuerpo que cuelga de una cruz. La Encarnación supone la incorporación de Dios al presente. O, dicho con otras palabras, su hacerse presente y, por tanto, su llegar a ser el que es en el centro de lo histórico. El

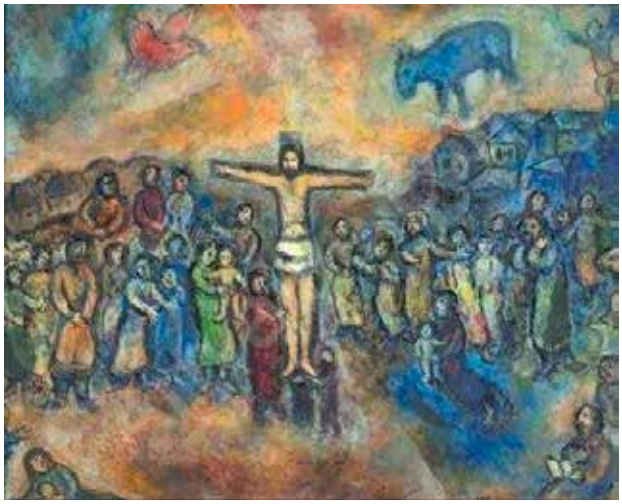
dogma trinitario, aunque con un lenguaje que hoy nos queda un tanto lejos, no pretende dar cuenta de otra cosa que del acontecimiento de la Encarnación —y de lo que implica con respecto a la *naturaleza* de Dios y la redención del hombre. Así, no hay Padre sin Hijo —ni Hijo sin Padre. Diría que aún no comprendemos el alcance de la dogmática cristológica mientras sigamos creyendo que Dios como Padre es un Dios *ya hecho*, esto es, al margen de la fe del hombre.

La civilització occidental cristiana.

De ahí que espontáneamente entendamos la Encarnación o bien como los antiguos docetas, a saber, como si Dios hubiese adoptado simplemente un aspecto humano; o bien como los arrianos que, por contra, creyeron —y aquí simplificamos— que Jesús en cualquier caso era un enviado de Dios, pero no Dios mismo. Ambas interpretaciones son, de hecho, un intento de cuadrar religiosamente el escándalo de un Dios encarnado. Es evidente que hoy en día muchos cristianos de buena fe creen que Jesús es denominado Hijo porque representa la esencia de Dios… como una modelo de pasarela pueda representar el paradigma de la belleza femenina. Ahora bien, esto es platonismo, no cristianismo. Jesús no representa a Dios, sino que *es* el modo de ser de Dios, su *quien*. Pues, como decíamos, Dios —estrictamente, el Padre— no es aún nadie sin la adhesión de su criatura. En sí mismo, el Padre es la voz que clama por el hombre. Es en este sentido que Pablo sostuvo que *Cristo es la imagen visible del Dios invisible* (Col. 1, 15). O que Juan concibiera la vida y muerte de Jesús como el *regreso* del Hijo.

Ciertamente, sin resurrección la fe, como dijera también Pablo, deviene un absurdo. Y este es el problema hoy en día: que ya no sabemos qué hacer con ella, aun cuando nuestra *dificultad* fuese también, de hecho, la de muchos de los primeros seguidores de Jesús, comenzando por Tomás. No tenemos espacio para extendernos, pero estamos ante un asunto decisivo. Pues la fe en la resurrección no es un modo de creer en la inmortalidad del alma o una interpretación de la cruz entre otras. Como tampoco es una manera, imaginativamente brillante, de decir que Jesús continúa vivo en nuestros corazones o que la causa de Jesús sigue en pie. Si la causa de Jesús siguió en pie es porque *hubo* resurrección. Sin embargo, para nosotros la resurrección ni siquiera es —ni puede ser— un hecho del pasado como sí lo es, pongamos por caso, la toma de la Bastilla. Para nosotros, únicamente es el hecho de que hubo quienes creyeron en la resurrección del crucificado. Esto es así porque no hay hechos, como decíamos, que sean independien-

tes de una cierta carga conceptual, y, en definitiva, de los presupuestos que rigen una cosmovisión. Todo ver incluye un cierto saber. Así, quien ve un martillo ve un clavo, por así decirlo. De no verlo, no vería un martillo, sino *otra cosa* (por ejemplo, de ser un aborigen australiano, un hacha defectuosa). De ahí que podamos decir que efectivamente hubo apariciones… para quienes formaban parte de un mundo en el que podía *haber* apariciones. Es por esta razón que para nosotros la resurrección no es ni siquiera un hecho del pasado. En cualquier caso, un hecho perteneciente a un mundo que pasó. Para nosotros, en cambio, lo que la resurrección revela, a saber, la identidad entre el Padre y el Hijo. En definitiva, la presencia del Espíritu que nace del Padre y el Hijo.



Crucifixió, de Marc Chagall.

¿Dónde queda entonces la esperanza en la resurrección de los muertos? ¿Acaso no se trata de un imposible? Sin duda. Pero quien cree en Dios cree en lo que ningún mundo puede admitir como posibilidad. Pues la aparición de Dios supone el fin de los mundos —y esto cristianamente significa un nuevo comienzo. En nombre de una bondad que tuvo lugar donde no podía haber ninguna bondad, el verdugo no puede —no debe— tener la última palabra. Y es que el ser de Dios, bíblicamente, siempre se expresa en los términos de lo que debe acontecer *en nombre de*.

La posibilidad de la fe

Es evidente que la fe hoy en día no encuentra su *humus* en la cristiandad. Ya no cabe creer porque *se* cree. Sin embargo, la fe —que no la *suposición*— siempre fue el asunto de unos pocos. De hecho, la posibilidad de la fe es la misma hoy en día que antiguamente. Es cierto que el lenguaje en la que se expresó originariamente no nos ayuda. Pero antes que traducirlo —y aquí conviene recordar aquello del *traduttore, traditore*— quizá tengamos que procurar entenderlo mejor. Y es que se trata de un lenguaje que, aunque ligado a su época, expresa lo que no termina de ajustarse a ninguna época. De hecho, en ello consiste su *catolicidad*.

Así, para intuir, cuando menos, por donde van los tiros, basta con que nos imaginemos un mundo sin Dios, un mundo en el que la palabra Dios ha quedado vacía de significado. En ese caso, el que una víctima perdonase a su verdugo en nombre de un Dios ausente o, más aún, se sacrificase por él, se revelaría como una última oportunidad para el hombre caído en el *infierno*. Ahora bien, esto equivale

a imaginar que nos hallamos al pie de la cruz, junto a los crucificados de este mundo. Pues, en realidad, el perdón del crucificado —la absolución del hombre— tuvo lugar sin Dios de por medio, aunque en nombre de Dios. Esto es, en su lugar o como si no hubiera Dios. Y esto está muy cerca de decir que la palabra *Dios* estuvo vacía hasta ese momento.

ALGUNES CONSIDERACIONS SOBRE L'ESSÈNCIA DEL CRISTIANISME:

ENTRE LA RESURRECCIÓ, LES BENAURANCES I EL CREDO

David Jou

[1]Introducció

Hi ha diverses maneres de considerar quina és l'essència del cristianisme, i per això és interessant comparar el conjunt considerable d'obres que s'han publicat sobre aquest tema concret, des les més catequètiques i doctrinals a les de més altes reflexions teològiques. Aquí, però, optaré per una posició més directa i sintètica que no pas erudita i faré algunes consideracions sobre tres grans maneres d'entendre l'essència del cristianisme –ontològica, ètica, institucional–. Cal tenir en compte que, en no ser teòleg ni filòsof de la religió, les meves consideracions s'han de veure com a simples reflexions a títol personal d'un cristià convençut, però interessat a pensar i meditar el nucli i els matisos de la seva fe, dintre d'un context cultural específic que condiciona les seves preguntes. Dos altres aspectes relacionats amb aquesta exploració podrien ser quins camins duen a aquesta fe, i com aquesta fe, en les seves diverses interpretacions, es pot fer viva i present en la cultura actual.

Tres interpretacions de l'essència del cristianisme

Ser cristià, en principi, és ser seguidor de Crist, o persona que professa la religió de Crist. Aquest enunciat demana aclarir tot seguit què s'entén que representa Crist i com vivia Crist la religió. I també demana preguntar-se fins a quin punt és consistent proclamar-se seguidor de Crist i no practicar els seus ensenyaments, com tantes vegades passa. Intentar explicar l'essència del cristianisme és una responsabilitat considerable, i només podem gosar fer-ho gràcies a que hi ha tants textos doctrinals o reflexius sobre el tema als quals la persona interessada es podrà adreçar per enriquir i matisar les probablement imprecises i maldestres afirmacions que

1 David Jou és físic, poeta, i president de la Fundació Joan Maragall

Crucifixió, de Max Jacob.

cadascú de nosaltres, invitats a parlar del tema, en puguem fer.

1) Per a mi, en la línia de Sant Pau, el més essencial del cristianisme és creure que Crist, després de la Passió, va ressuscitar i que la seva Resurrecció, com una segona Creació del món, va modificar universalment la condició humana, tot obrint-la a la possibilitat de resurrecció en Déu. Això fa que ser cristià sigui més que creure en la persona humana de Jesús de Natzaret, i suposi obrir-se a través d'ell a una dimensió sobrenatural de la realitat i de la persona.

2) Dit això, m'apresso a dir que per a molts cristians d'avui l'essència del cristianisme no és exactament aquesta, sinó l'exemple i doctrina de Jesús, que està relacionada especialment amb el manament bíblic de la prioritat de l'amor –"Estima Déu sobre totes les coses i l'altre com a tu mateix" –, amb la visió de Déu com a Pare –i el Parenostre com a pregària de referència–, les Benaurances –i el seu paper subversiu en la consideració de les categories humanes–, el paper de les obres de misericòrdia com a pedra de toc en el judici final, el paper del perdó com a dinàmica renovadora del món, les paràboles dels talents, del bon samarità i del fill pròdig, i el fet de no considerar aliments purs i impurs –aspecte aparentment anecdòtic, però que a la pràctica estableix una diferència considerable entre les cultures basades en el cristianisme i les basades en altres religions–. Els valors morals i el dinamisme cultural d'aquest missatge resulten engrescadors no tan sols per als qui creuen en la figura de Jesús de Natzaret –cas dels cristians– sinó també per a un cercle de gent molt més ampli.

3) En un tercer vessant, es pot considerar com a essència del cristianisme l'adhesió a Crist a través del conjunt del Credo i de la participació en la comunitat i el culte. També en aquest sentit, el cristianisme és més que no pas creure en Crist: també suposa creure en el Déu Creador, en el caràcter sobrenatural de l'engendrament de Jesús, en la Passió i Resurrecció, en l'Esperit Sant, i, fins a un cert punt, en l'Església. Aquest darrer punt és menys essencial que els altres, ja que hi ha molts cristians que no formen part de l'Església catòlica, però són seguidors de la doctrina del Crist i creients en la seva resurrecció. Aquesta versió dogmàtica ve a ser com una axiomàtica més o menys espiritual de les característiques de la visió de Déu per part de l'església catòlica.

Aquestes tres possibilitats de viure i pensar l'essència del cristianisme –més ontològica, més ètica i més institucional, respec-

tivament, o, en altres paraules, més paulina, més evangèlica, i més dogmàtica, respectivament–, que avui no veiem com a alternatives excloents sinó com a gradacions d'una identitat espiritual, inviten a apreciar millor la complexitat, la riquesa i les preguntes del cristianisme. En altres moments històrics, potser s'hauria insistit en la tercera interpretació, eminentment eclesiàstica, que conté elements essencials de les altres dues, però les excedeix en detall i en elaboració teològica. En alguns moments passats no gaire llunyans, aquesta tercera interpretació hauria negat el caràcter universal de la salvació de la primera interpretació i l'hauria restringit als qui formaven part de l'Església catòlica.

La primera i la tercera interpretació no inclouen explícitament els elements de la predicació de Jesús, que resulten centrals en la segona interpretació –en l'expressió de la qual he detallat els punts principals de l'essència pràctica del cristianisme–. El caràcter universal de la resurrecció de la primera interpretació no exclou la pedra de toc qualitativa de la pràctica de les obres de misericòrdia –o, en termes més generals, de la bona voluntat envers l'altre– per tal que la resurrecció suposi salvació eterna, però no exigeix el coneixement de la figura de Jesús com a element necessari de la salvació, encara que sigui la seva resurrecció –confessada o no– el que n'obre les portes.

Primera consideració: Fe i obres

Davant del caràcter relativament concret, clar, directe, ètic i pràctic de la segona interpretació –la de la vida i doctrina de Jesús–, la primera interpretació –més centrada en la Resurrecció, més ontològica, metafísica, misteriosa i sobrenatural–, pot semblar més nebulosa i deliqüescent. Crec que la tensió entre aquestes dues interpretacions de l'essència del cristianisme –que no es neguen l'una a l'altra– pot ser rica en perspectives, però també en conflictes, pel que fa a la prioritat de la fe, en la primera interpretació, o de les obres, en la segona interpretació. Les obres, suficientment impregnades de sentit ètic, contribueixen a mitigar el dolor i la injustícia i a millorar el món, però no porten a cap resurrecció. Segons Sant Pau, "si Crist no ha ressuscitat som els més desgraciats dels homes". Crec que exagera: fins i tot en el cas que Crist no hagués ressuscitat, l'escreix de sentit que aporta a la vida la doctrina que Crist va predicar, i la participació en petites millores del món a què ens invita, ja seria una recompensa considerable que faria que ser cristià no fos cap desgràcia, sinó un goig considerable, i que el sentit de viure fos més ple i engrescador que moltes altres petites formes provisionals i limitades de sentit que ens donem a nosaltres mateixos.

Cal tenir fe en Crist per salvar-se? Probablement no. Si es té fe en la dimensió salvadora de la seva resurrecció, aquesta fe ja és un element de salvació, tant psicològicament –pel que fa a l'horitzó

vital de la persona, que adquireix més amplitud i desborda l'arc vital– com èticament –perquè si es creu en Crist seria ben decebedor no portar aquesta fe a les obres–. Però podria ser que ni tan sols es conegués la figura ni la doctrina de Crist, o que se'n conegués la figura i se'n practiqués la doctrina sense fe en cap salvació final, i que tot i això la seva salvació arribés a nosaltres, perquè no som nosaltres qui salvem en la mort sinó la seva Passió i Resurrecció.

Segona consideració: Dimensions moral i sobrenatural

Crec que actualment –si més no en l'àmbit europeu, marcat per un entorn materialista, un descrèdit de la metafísica, una relativització dels discursos, una diversitat de creences, un predomini de la tecnologia i un escepticisme envers les institucions– es valora més la segona interpretació (moral) de l'essència del cristianisme, més visible, tangible i compromesa, que no pas la primera (sobrenatural). Per als qui la vida ha estat molt adversa, és lògic que la promesa d'aconseguir felicitat, dignitat i justícia –que pràcticament no han conegut en la vida– en alguna altra vida resulti més atractiva, gairebé indispensable, i que doni una esperança que ajudi a suportar les inclemències. Alhora, també és lògic que se sentin més atrets per una doctrina que proclami la igualtat fonamental entre les persones i l'imperatiu d'una justícia social. Per a qui ha viscut més o menys còmodament i en un àmbit de dispersió cognitiva propícia a la distracció, les interpel·lacions morals i les promeses sobrenaturals potser no tenen tanta vivacitat.

Crucifixió, d'Eugen Schonebeck.

Les dimensions moral i sobrenatural són vistes amb suspicàcia i hostilitat des de la ciència i la tecnologia. La dimensió moral –que no es dedueix de la ciència– sembla posar límits massa estrets –i a la llarga poc operatius– a la curiositat científica i l'eficàcia tecnològica. Pel que fa al sobrenatural, la ciència ens obre a dimensions de la realitat que desborden molt àmpliament el món de la vida usual i el concepte de natura que puguem tenir en un cert moment, en els àmbits còsmic, microscòpic i de la complexitat. A la pràctica, la ciència va evolucionant i incorporant elements que fa tan sols unes dècades resultaven inimaginables en el marc de la mateixa ciència, de manera que ens obre

a l'expectativa, la sorpresa i l'aventura del desconegut.

Tercera consideració: Necessitat o superfluïtat

La segona interpretació del cristianisme –ètica, basada en la prioritat de l'amor– és viscuda, sovint, en els nostres temps, com una filantropia –estima l'altre– més que no pas com una religió –estima Déu i l'altre–. El terme Déu és deixat en segon pla, i fins i tot oblidat. Quan passa això, el cristianisme sembla reduir-se a una beneficència a gran escala o, amb més sort, a una beneficència a curt termini i un esforç per millorar les lleis i les estructures socials a mitjà o llarg termini. Com que aquests ideals filantròpics han anat inspirant diversos corrents polítics no necessàriament cristians, hom s'arriba a preguntar si avui el cristianisme realment fa falta, o si se'n podria prescindir, sense per això renunciar a una política social que cerqui un grau raonable de justícia distributiva i uns serveis socials que mitiguin les situacions més urgents i desesperades.

De vegades s'acusa el cristianisme de prometre recompenses sobrenaturals als qui intenten actuar bé, en contrast amb el suposat heroisme d'una convicció purament laica en actuar bé, que no necessitaria demanar recompenses. Crec que la qüestió no està tant en l'actuar bé, sinó en la pregunta de per què cal actuar bé, de per què l'altre ha de ser tan important per merèixer més que una actitud assistencial, la conveniència de la qual és a l'abast d'una simple intel·ligència que aspiri a un cert ordre social no estrictament policíac. La paràbola de les obres de misericòrdia com a pedra de toc del judici final, es conegui o no la figura del Crist, posa en cada desvalgut una dimensió sagrada, que va més enllà de la simple dimensió biològica i cultural i que, en el seu marc conceptual, fonamenta una dignitat humana més enllà de les característiques jurídiques acceptades en cada moment. Històricament, aquest concepte de dignitat personal ha estat un motor d'iniciatives benèfiques i de canvis jurídics –habitualment lents– en favor dels menys afavorits.

Quarta consideració: Justícia i llibertat

En considerar la possibilitat, molt digna i lloable, d'una justícia social dinàmica i d'uns serveis assistencials eficients, se'ns planteja el tema de la persona, la seva dignitat i el seu significat. La justícia social i els serveis assistencials no ens lliuren de la mort, ni dels accidents, ni de les pèrdues doloroses, ni de la finitud, ni d'instants de solitud, ni de les preguntes pel sentit de la vida, ni de les decepcions respecte dels altres. Tot aquest àmbit existencial ens fa pensar en què és la persona, en què es fonamenta la dignitat que li dóna uns certs drets i en quins possibles horitzons es podrien resoldre aquestes qüestions.

La cultura política –quan no es degrada en simple partidisme i lluita del poder pel poder– es mou en la tensió entre l'afany de justícia i l'afany de llibertat, i el cris-

Crucifixió, d'Eugen Schonebeck.

tianisme és present en tots dos pols. Preguntar-se per quina mena de llibertat proposa el cristianisme ens torna a la pregunta de què som, i no només de com hem de ser tractats. I aquí es plantegen altra vegada les relacions amb els altres i amb Déu. Déu i els altres limiten la nostra llibertat, en alguns aspectes, però en altres aspectes eixamplen la nostra llibertat, ja que moltes de les coses que podem fer ho devem a la societat en què vivim, que ens dona més o menys mitjans. La relació amb Déu seria un aspecte –potser l'aspecte fonamental– dels horitzons de la nostra existència i de la nostra llibertat més profunda.

Cinquena consideració: Pecat i salvació

Una altra pregunta sobre l'essència del cristianisme es refereix al significat de la Passió. Representa tan sols el final tràgic d'una noble figura espiritual en un context polític turbulent? En la segona interpretació del cristianisme, de caire essencialment moral, es podria considerar així. Es podria suposar que la resurrecció és una fantasia literària dels deixebles i, malgrat això, ser un cristià ètic. En canvi en les interpretacions primera i tercera, el tema de la Passió ens afecta directament, com a pas cap a la possibilitat de resurrecció en una vida nova. Però, per què cal que la nostra salvació passi pel patiment d'un innocent? En la cultura d'avui, que –qui sap si per frivolitat o desídia, o si per motius antropològics raonables– tendeix a minimitzar, ignorar, menystenir o ridiculitzar el paper del pecat –és a dir, de la suposada dimensió transcendent i valor universal de cada acció–, la idea clàssica que un Déu creador se senti tan indignat amb els humans que li calgui el sacrifici del seu fill per poder-los perdonar, resulta una mica tètrica i invita a menystenir la suposada bondat del Creador.

No hauria estat possible una salvació menys dolorosa, menys cruenta, sense la creu, sense la Passió? Precisament, les temptacions de Jesús en el desert, just al començament de la seva vida pública, li proposen una altra forma de salvació: fer tants miracles com calgui, guanyar poder i prestigi, enlluernar la gent amb prodigis.

No hauria estat possible una salvació des del poder i la glòria, en lloc d'una salvació des de la humilitat i la creu? Probablement, actuar des del poder i la glòria, com un rei més –però just i comprensiu i misericordiós– hauria semblat que deixava fora de les seves preferències els pobres, els desemparats i els qui pateixen. També hauria estat insuficient una vida austera, sòbria i sàvia, sense la participació plena en el dolor i la injusticia del món. Sembla que des d'aquesta participació plena en la dimensió dolorosa del món la transformació aconseguida per la Resurrecció pot ser més àmplia i profunda, allà on més cal.

Sisena consideració: Persona i comunitat

La pregunta pels altres i per Déu ens duu a la qüestió de la dimensió comunitària de la religió, a les diverses esglésies cristianes, al diàleg ecumènic, al paper de les institucions, a les perspectives de les esglésies, a les seves relacions amb la gent jove, al diàleg interreligiós. En una època històrica donada a l'individualisme, a l'emocionalitat, a la religiositat feta a mida dels nostres gustos i de la nostra sensibiltat, convé tenir el contrapès de la racionalitat i la comunitat. La religió –relligament– té sempre un component social que no té, en canvi –si més no, massa sovint– l'espiritualitat, que alguns, avui, contraposen massa lleugerament a la religió.

La dimensió comunitària del culte –massa menystinguda o descurada actualment– i de les iniciatives socials i culturals, enforteixen els vincles personals entre les persones, en un àmbit diferent dels de la vida familiar, laboral o recreativa. En altres religions que ens volten, en circumstàncies més difícils per als seus practicants que no pas les nostres, la dimensió comunitària s'ha mantingut més viva, tot i que amb els problemes que pot suposar que aquests vincles comunitaris coartin dimensions importants de la llibertat de la persona.

Setena consideració: Cristianisme i cultura

Una cosa és l'essència del cristianisme i una altra la manera personal i social d'interpretar-lo i viure'l. Vistos els ideals de justícia, pau, misericòrdia i perdó del cristianisme, sorprèn que tantes societats que s'han considerat i proclamat orgullosament cristianes hagin estat tan allunyades d'aquests ideals, tan lluny del Regne de Déu, que hagin permès tantes injustícies, tants esclavatges, tants dolors, tantes desigualtats, i que fins i tot els hagin afeixugat amb lleis i costums que, precisament en nom del cristianisme, ho consolidaven, ho beneïen i ho perpetuaven. Quina escandalosa decepció! Massa vegades s'ha volgut culpar d'aquesta incoherència a les estructures eclesials; en realitat, la incoherència era molt més profunda i ho amarava gairebé tot, no tan sols les estructures eclesials, sinó també les civils, i també els cors de la gent.

Actualment, entre les diverses formes d'interpretar el cristianisme –sense entrar

necessàriament en la seva essència espiritual–, en destacaria quatre: la cultural, la social, l'existencial i la identitària. La interpretació cultural posa èmfasi en l'immens llegat cultural del cristianisme, arquitectònic, escultòric, pictòric, musical, literari i jurídic. La interpretació social se centra en tasques assistencials, sigui a curt termini, ajudant en les urgències, o a llarg termini, contribuint a la formació professional i a influir la política per tal de fer unes lleis socialment més justes. La interpretació existencial cerca en el cristianisme els valors personals i els interrogants de fons més íntims, com ara el sentit de la vida, el consol davant les adversitats, les emocions de celebrar i agrair i compartir l'experiència religiosa, la lectura i reflexió de textos espirituals, i un horitzó enllà de la mort. La interpretació identitària hi cerca unes arrels i unes característiques definitòries que ajudin a definir una identitat personal o col·lectiva, especialment davant d'altres identitats vistes com a competidores o conflictives respecte de la nostra. Actualment, alguns populismes de dretes estan utilitzant aquesta interpretació identitària –que incorpora, en part, la interpretació cultural– per a la seva presentació davant de la societat, probablement més a la cerca d'una mobilització emocional i d'una reacció contra sensacions d'indefensió d'un certs sectors socials davant l'arribada més o menys massiva d'immigrants o davant la pèrdua de llocs de feina. En canvi –i de forma que em resulta paradoxal– les esquerres tendeixen a arraconar el cristianisme, el vessant social del qual els hauria de resultar particularment interessant, i a fer-ne taula rasa.

Crucifixió, de William-Congdon.

Comentaris finals

En aquesta exposició, he comentat tres maneres de considerar l'essència del cristianisme: una de més ontològica i sobrenatural, una de més ètica i social, i una de més dogmàtica i institucional. He confessat la meva preferència per la fe en la Resurrecció de Crist i el seu valor sobreabundant i universal com a essència del cristianisme, tot i saber que, sociològicament, és més estesa la preferència per la doctrina de Crist com a motor de vida i de millora de la societat –independentment, fins i tot, de la Resurrecció–. Crec que Passió i Resurrecció són més centrals en el cristianisme que no pas Nadal, tot i que

la Passió resulta massa cruenta i la Resurrecció massa misteriosa, i no poden competir amb l'emocionalitat del Naixement, acompanyat del caliu familiar.

Les característiques de la doctrina de Crist em semblen especialment belles, alliberadores en la dimensió personal i comprometedores en la dimensió social, però per a aquest missatge –que s'inscriu en la tradició d'alguns profetes– no caldria que Déu hagués entrat personalment en la història, ni suposaria cap redimensionament transcendent de la naturalesa humana. Tot i això, desenvolupar la nostra vida en les circumstàncies plantejades com a ideals pels Evangelis donaria unes possibilitats molt més riques i àmplies –en llibertat, en felicitat– que no pas les circumstàncies usuals en què la història reincideix cegament i abstrusament una i altra vegada.

Intentant anar a l'essència de la doctrina, en destacaria quatre punts cardinals: Déu com a Pare –i el Parenostre com a pregària emblemàtica–, l'amor com a manament principal –i la pràctica de les obres de misericòrdia com a forma concreta d'aquest amor–, el perdó com a obertura de nous camins, i la preferència pels desafavorits com a primer terme de l'amor de Déu –expressada en les Benaurances del Sermó de la Muntanya.

Del Credo em resulta especialment atractiva la visió trinitària de Déu, que obre a veure Déu no tan sols com a Ésser, sinó també com a relació dinàmica i fecunda, fonamentadora de l'existència del món i de l'evolució de la vida, de l'ordre còsmic i de l'aventura cognitiva, del sentit de l'existència i de la possibilitat de transcendència.

En una època de tants canvis i intercanvis, de tants contactes i migracions, és bo intentar saber qui s'és per tal d'aprofundir en un mateix, realitzar més plenament els seus potencials, conèixer millor la seva història, precisar i seleccionar amb més criteri els seus objectius i dialogar amb més riquesa amb els altres. En canvi, una aportació despersonalitzada, superficial, vaga, confusa, poc viscuda, feta de llocs comuns, no aporta gaire ni a un mateix ni als altres. Per això, la invitació a pensar i expressar l'essencial d'allò en què creiem –sigui en el camp religiós, social, polític o d'altres– i descobrir-ne els clarobscurs, les incerteses, les profunditats i els goigs, és una invitació important, que cal agrair i atendre.

El cristianisme, religió dessacralitzadora.

Una reflexió a propòsit del debat entre Girard i Vattimo

Jaume Mensa i Valls

"La religió pura i sense taca als ulls de Déu Pare consisteix en això: ajudar els orfes i les viudes en les seves necessitats i guardar-se net de la malícia del món".

(Jm 1,27)

El diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans defineix el cristianisme com "la religió basada en els ensenyaments de Jesucrist", però els ensenyaments o la mateixa vida de Jesucrist que el cristià es proposa de seguir es poden interpretar de maneres ben diferents[1]. Ja va succeir així en les primeres comunitats cristianes i així s'ha esdevingut en cada època històrica, també en l'actualitat. Les inculturacions del cristianisme en períodes històrics, societats i cultures molt diversos han accentuat el seu caràcter plural. I és justament aquest caràcter plural del cristianisme que fa possible i necessari plantejar-se i replantejar-se preguntes com: Quin o quins són els trets que el defineixen? Quina és la seva essència? I, de retruc, quina és la diferència o diferències respecte d'altres religions?

L'objectiu d'aquestes nostres pàgines és molt més modest. Ens preguntarem simplement si el cristianisme és una religió i quina mena de religió és, i quin és des d'aquest punt de vista el seu tret distintiu. El nostre punt de partida serà el debat que varen sostenir ja fa uns anys l'antropòleg René Girard i el filòsof Gianni Vattimo sobre el cristianisme.[2] La pregunta que centra el conjunt del debat és què és el cristianisme. La resposta que ambdós pensadors donen a aquesta pregunta té moltes implicacions en nombrosos as-

1 Vegeu René Girard – Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo,* trad. Rosa Rius, Madrid: Paidós, 2011. Jaume Mensa es professor titular de la Facultat de Lletres de la Universitat Autònoma de Barcelona (Jaume.Mensa@uab.cat) a Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)

2 L'edició original del llibre que recull el debat és de l'any 2006. A més del material publicat en aquest llibre, tindrem en compte també algunes de les principals obres de Girard i Vattimo sobre la temàtica.

Crucifixió, de Sadao Watanabe.

pectes, com, per exemple, la relació del cristianisme amb les altres religions, amb la modernitat o, concretament, amb el procés de secularització de les societats occidentals. A nosaltres, però, ens interessa aquest diàleg en la mesura que les propostes de Vattimo i Girard responen a la pregunta que ens fèiem al començament d'aquest paràgraf.

En el primer epígraf, "El cristianisme segons Girard i Vattimo", sintetitzarem sumàriament les propostes d'aquests dos autors, en el segon, *"Un punt en comú, amb matisos"*, recapitularem una idea que ambdós pensadors comparteixen: l'afirmació que el cristianisme és una 'religió' dessacralitzadora. En el tercer apartat, ens preguntarem concretament si el cristianisme és una *religió*, i en el quart, presentarem la seva *força dessacralitzadora*. Finalment, per acabar, a tall de conclusió, farem una remarca crítica.

El cristianisme segons René Girard i Gianni Vattimo

René Girard (1923-2015) es formà com a filòsof i medievalista, però ha destacat sobretot en el camp de l'antropologia cultural. La seva "teoria mimètica", les seves recerques sobre els mites, les religions antigues, la relació entre religió i violència, el cristianisme, han tingut una considerable repercussió,[3] i actualment els estudis girardians proliferen arreu.[4]

Per a Girard, podríem dir, l'home és un animal mimètic.[5] El desig és mimètic, és

3 La bibliografia sobre René Girard és molt extensa. Per a una presentació general en català de la seva biografia i el seu pensament, recomanem l'article que Xavier Garcia-Duran va escriure en ocasió de la seva mort: Xavier Garcia-Duran, «Homenatge a René Girard», a: Comprendre 21/1 (2019) 91-104. Recomanem especialment els estudis següents: José Antonio Horrach Miralles, *Hacia una fenomenología del desarraigo. El lugar de la filosofía en el proceso mimético-sacrificial de René Girard.* Tesi doctoral digirida per Miguel Antonio Beltrán Munar, Universitat de les Illes Balearrs, 2012 [http://hdl.handle.net/11201/151874 (6 de desembre de 2022)]; Scott Cowdell, *René Girard and the nonviolent God,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018; Bernard Perret, *Penser la foi chrétienne après René Girard,* París: Desclée de Brower, 2022; Desiderio Parrilla Martínez, *René Girard: La violencia desvelada,* Madrid: Dykison, 2017.

4 La teoria mimètica de Girard s'ha aplicat a diversos camps d'estudi, com, per exemple, la psicologia interpersonal, la moda, les revolucions socials en cadena, la repetició de conductes violentes, els transtorns alimentaris. Existeix una International Association of Scholars of Mimetic Theory que anualment organitza un Colloquium on Violence & Religion i publica un Bolletí; o, per posar un exemple més proper, un Grupo español de investigación sobre la Teoría Mimética de René Girard, dirigit per Ángel J. Barahona i Clemente López, de la Universidad Francisco de Vitoria, que edita la revista *Xiphias Gladius. Revista interdisciplinar de Teoría Mimética.*

5 Són especialment interessants les obres següents de Girard: La violencia y lo sagrado, trad. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1983; Mentira romántica y verdad novelesca, trad. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama,

a dir, imita el desig d'una altra persona. En sentit girardià, el mòbil del desig no és simplement una necessitat que cerca un objecte per autosatisfer-se, sinó la reproducció o imitació de models. L'objecte del desig és més aviat secundari. Volem el que volen altres persones. Les imitem. Aquests models, en determinades condicions, es transformen en rivals: és inevitable, doncs, un antagonisme i, a la fi, una escalada de violència. La dialèctica d'apropiació-diferenciació entre el model imitat i l'imitador genera tensió, lluita i al capdavall violència social. La tendència del desig mimètic és expandir-se i, en conseqüència, provoca una lluita de tots contra tots. Aquesta violència, quan assoleix un nivell insuportable socialment, explota. La vàlvula d'escapament d'aquesta força destructiva és un boc expiatori, és a dir, una víctima innocent sobre la qual "la multitud anònima" projecta la culpa i la violència. El mecanisme del sacrifici del boc expiatori elimina la violència, restitueix novament la pau social, permet començar de nou. Els mites, les religions antigues i les religions en general justifiquen i legitimen aquest sacrifici. Sempre segons Girard, els mites i les religions s'edifiquen sobre la il·lusió de culpabilitat que atribueixen a la víctima; aquesta il·lusió genera i perpetua els ritus i, entorn d'ells, qualsevol forma de religiositat. Les religions neixen d'aquest procés complex i paradoxal de divinització de les víctimes per la via de la sublimació.[6] La víctima esdevé una divinitat precisament perquè és "culpable". La religió, entesa en un sentit ampli, és, doncs, un element fonamental de tota societat. Sense religió no hi ha pau social, una pau, però, assentada sobre una injustícia.

El cristianisme representa la denúncia d'aquest mecanisme injust. El Déu cristià s'identifica amb la víctima, revela l'engany i la injustícia que s'amaga darrere del mite i la religió; el boc expiatori, la víctima, és absolutament innocent. Els mecanisme victimari que fonamenta la religió i en definitiva la pau social és, doncs, pervers. El Fill de Déu es fa home i es lliura com a víctima propiciatòria, com el boc ofert en sacrifici (Lv 16) que lleva el pecat del món. És l'anyell pasqual que dona la seva vida, que es dona a si mateix. Ser cristià significa posar-se al costat de la víctima, capgirar la lògica social i religiosa, denunciar la seva falsedat:[7] "el cristianismo pone de manifiesto el conflicto sobre el que se fundan las religiones, y la injusticia sufrida por las victimas que han sido condenadas, todas ellas esencialmente inocentes, como Cristo. Jesús revela con este acto la inocencia callada, el malentendido, que se oculta bajo la sangre de la historia".

En revelar la funció social del boc expiatori, el cristianisme planteja una revolució molt especial: contra la violència i la venjança proposa el perdó i fins i tot l'amor

1985; El chivo expiatorio, trad. Joaquín Jordá, Barcelona: Anagrama, 1986; Cosas ocultas desde la fundación del mundo, trad. Tania Checchi, Salamanca: Sígueme, 2021.

6 Bernard Perret, *Penser la foi chrétienne après René Girard,* p. 83: "Les religions sont nées de processus complexes et paradoxaux de divinisation des victimes émissaires, par sublimation de leur action mystérieusement bénéfique".

7 *René Girard – Gianni Vattimo, ¿Verdad o fe débil*?, p. 73.

als enemics; contra la llei del talió recomana tornar bé per mal. El cristianisme fa avinent que la pau que s'obté amb el mecanisme victimari del boc expiatori és enganyosa, falsa. La força de la revelació cristiana, és a dir, la reivindicació de la innocència de la víctima, ha estat tan forta que, més enllà de l'Església, s'ha propagat universalment. Així, per exemple, els Drets Humans o el reconeixement dels drets de les minories representen una forma secularitzada de valors cristians.

Gianni Vattimo (1936-) és el filòsof de la postmodernitat i del pensament dèbil o feble. La lectura de les obres de Girard fou per a Vattimo com una il·luminació: llegint-les, va comprendre que hi havia una estreta relació entre (el que anomena) "afebliment", secularització i cristianisme.[8] Llavors va començar per a Vattimo un procés de recristianització. Gràcies a Girard, afirma Vattimo, ha entès l'essència del cristianisme i de la modernitat:[9] "Todos los fenómenos de secularización de la modernidad en cuanto desacralización de lo sagrado son la herencia del cristianismo. El debilitamiento es una visión de la modernidad como verdadera realización del cristianismo en términos no sacrales [...] El nihilismo posmoderno es la forma actualizada de cristianismo".

Crucifixió, de Craigie Aitchison.

La modernitat (Il·lustració) representa l'últim intent de bastir un pensament fort (és a dir, amb fonament). Un pensament fort és aquell que s'imposa, violent. La modernitat comprèn la història com un procés unitari dirigit (*telos*) per la idea de progrés. La postmodernitat és filla de la modernitat però assumeix la impossibilitat d'un pensament fort. No hi ha fona-

8 Gianni Vattimo – Piergiorgio Paterlini, *No ser Dios. Una autobiografia a cuatro manos,* trad. Rosa Rius i Carme Castells, Barcelona: Paidós, 2008, p. 212: "Leí a Girard y me sentí como iluminado. Le debo mucho y le soy muy devoto, una devoción que no anula, en ocasiones, la polémica. Es él quien –aunque a mi modo– me ha recristianizado. Con el comenzé a pensar que podían vincularse estrechamente debilitamiento, secularización y cristianismo. Cf. També René Girard – Gianni Vattimo*, ¿Verdad o fe débil?*, p. 40.

Sobre Vattimo, concretament sobre el seu pensament religiós, vegeu: Thomas G. Guarino, *Vattimo and Theology,* London – New York: Clark International, 2009; Jesús Lozano Pino, *El amor es el límite: reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico* de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas, Madrid: Dykinson, 2015; José Miguel Aramburu Zudaire, *«Una crítica teológica al pensamiento religioso de Vattimo»*, a: Razón y fe. Revista hispanoamericana de cultura 282/1448 (2020) 299-310; Vicente Álvarez Tamargo, *Gianni Vattimo. Historia del ser y kénosis*. "Il pensiero debole", proceso a la secularización histórica. Tesi doctoral dirigida per José Antonio Méndez Sanz, Universidad de Oviedo, 2021.

9 Gianni Vattimo – Piergiorgio Paterlini, *No ser Dios*, p. 214.

ment possible. Amb la mort de Déu, s'ha mort també la veritat i la possibilitat de qualsevol fonament. La modernitat s'ha acabat.[10] I comença l'època del pensament feble, entès no com la debilitat de les conviccions –afirma Vattimo–, sinó com la consciència que ja no és possible un relat metafísic capaç de fer-se càrrec del present.[11] És l'època postmetafísica. La feblesa, d'altra banda, per a Vattimo no és res més que la situació humana en el món de la tècnica, el lloc finit, limitat, des del qual hom observa i tracta de comprendre el món. El pensament feble reacciona contra els discursos forts, totalitzadors, contra tot intent de fonamentar la política en la veritat. El pensament feble s'inscriu en la tradició hermenèutica de Heidegger i Gadamer i recupera la seva genuïna –nietzscheana– vocació nihilista. La veritat és sempre interpretació ("no hi ha fets, sinó interpretacions"). La veritable tasca ètica en aquests nous temps consisteix a argumentar (i lluitar) contra tot fonamentalisme:[12] "La hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aun hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas. Después de Heidegger, y partiendo de presupuestos distintos, pero que al fin y al cabo no están tan lejanos de los suyos, también Adorno y Lénvinas nos han enseñado a desconfiar de la metafísica no como de un error teórico, sino ante todo como de un pensamiento violento: bien porque, como piensa Adorno, su exclusivo interés por lo universal y las esencias le permite aceptar que, en nombre de lo universal, se atropelle a los individuos, bien, porque, como piensa Lévinas, la pretensión de aprehender el ser como condición para el encuentro con el individuo existente abre el camino para las mismas aberraciones".

Desenvolupant les pròpies premisses nihilistes, l'hermenèutica retroba la *caritas*. Efectivament, només el pensament que reconeix que no pot assentar-se sobre un fonament objectiu, sobre una veritat absoluta, està en condicions de desenvolupar un sentit genuí de la responsabilitat. I és d'aquesta manera com l'hermenèutica descobreix la *caritas*.[13] L'amor-*caritas* connecta l'hermenèutica amb la religió, amb el cristianisme.

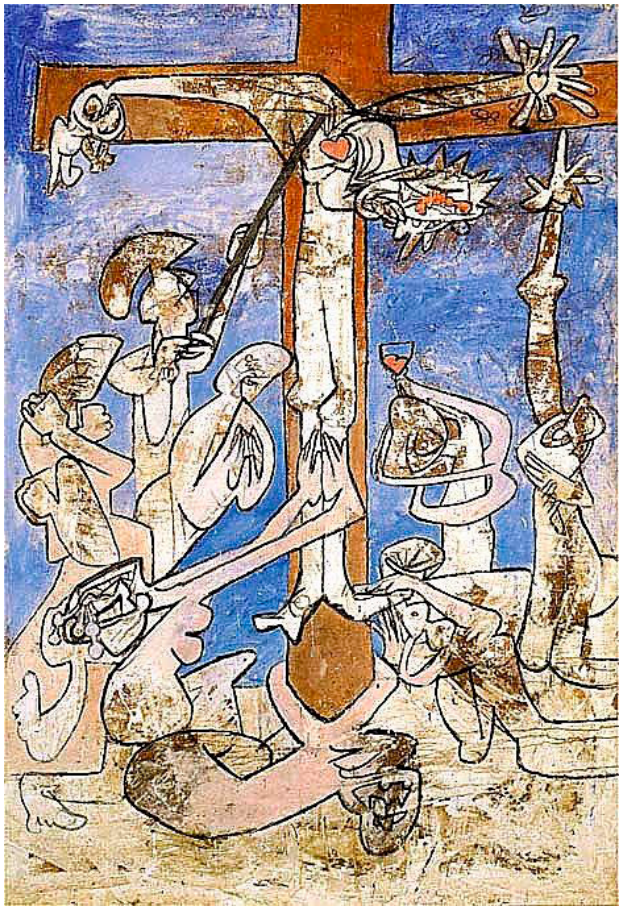
Per a Vattimo, hi ha, però, una relació íntima, estreta, per bé que amagada entre el cristianisme i l'hermenèutica: la *kenosi*

10 Pere Lluís Font, *Cristianisme i modernitat. Per a una inculturació moderna del cristianisme*, Barcelona: Cruïlla, 2016, 27-33, examina el sentit del mot *postmodernitat* i la relació d'aquest període amb la modernitat. Contra aquells que presenten la postmodernitat com un trencament respecte de la modernitat, Pere Lluís (32-33) afirma: "*postmodernitat*, em sembla, a tot estirar, un mot còmode (si és que ja no està gastat) per a designar el darrer tram, per ara, de la modernitat. I tinc la sospita que una certa alegria per la suposada superació de la modernitat pot dissimular la voluntat d'estalviar-se el tràngol d'haver-se d'enfrontar amb les exigències d'aquesta i pot ser el pretext per a quedar-se tranquil·lament en la premodernitat amb l'aparença d'estar al dia. Perquè la modernitat no pot ser superada si no és assumida".

11 Seguim Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona: Paidós, 1995, 85-102.

12 Seguim Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 71.

13 Seguim Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación,* 84: "El pensamiento, que ya no se concibe como reconocimiento y aceptación de un fundamento objetivo perentorio, desarrollará un nuevo sentido de la responsabilidad, como disponibilidad y capacidad, literalmente, de responder a los otros de los que, sin fundamentarse en la eterna estructura del ser, se sabe 'proveniente'".



Crucifixió, de Roberto Matta.

de Déu. La secularització, la dessacralitzció i l'hermenèutica són corol·laris de la *kenosi* divina.[14] La *kenosi*, aquest buidament, aquest fer-se no res de Déu en l'Encarnació i en la mort de Jesucrist a la creu, comporta la secularització, l'afebliment de l'ésser i l'aniquilament de la mateixa religió. L'hermenèutica entesa com l'alliberament de la pluralitat de sentits de l'ésser és hereva, afirma Vattimo, del mite cristià de l'Encarnació de Déu.[15]

La modernitat és filla de la tradició religiosa d'Occident. La modernitat no és una emancipació respecte de la tradició jueva i cristiana, sinó el destí autèntic del cristianisme. L'hermenèutica rehabilita la religió en el sentit que desemmascara la metafísica inherent a tota crítica de la religió. El punt de trobada entre el cristianisme i la tradició filosòfica d'Occident sembla ser l'agustinià "*ama et fac quod vis*".[16]

El diàleg entre Girard i Vattimo, dos pensadors que pertanyen a tradicions culturals ben diferents, fa avinent un aspecte que em sembla nuclear en el cristianisme: la identificació de Déu amb la víctima innocent. En la víctima innocent que mor a la creu, Jesús de Natzaret, es revela el veritable Déu-amor, per dir-ho en paraules de Girard; o, com diria Vattimo, en la creu el Déu que s'ha encarnat en Jesucrist s'humilia, es fa no res. De retruc, aquest Déu que mor a la creu fa replantejar el sentit de la religió i concretament posa sobre la taula la pregunta de si el cristianisme és una religió.

Un punt en comú, amb matisos: el cristianisme, religió desacralitzadora

Més enllà de les diferències entre Girard i Vattimo –que hi són, són evidents i segurament són més significatives que no pas els punts en comú–, hi ha un aspecte que comparteixen, per bé que amb tonalitats diverses, certament. Per a Girard i Vattimo, el cristianisme és una "religió"

14 Fil 2,6-8: "Ell, que era de condició divina, no es volgué guardar gelosament la seva igualtat amb Déu, sinó que es va fer no res: prengué la condició d'esclau i es féu semblant als homes. Tingut per un home qualsevol, s'abaixà i es féu obedient fins a la mort, i una mort de creu".

15 Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 99: "La filosofía puede ser aquello que es –filosofía no metafísica del carácter esencialmente interpretativo de la verdad, y por ello ontología nihilista– sólo en cuanto heredera del mito cristiano de la encarnación de Dios".

16 Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, 96.

dessacralitzadora. Efectivament, Girard mostra que el cristianisme representa la crítica més radical que hom pot fer a les religions, les desemmascara, dessacralitza. Tantmateix el mateix cristianisme històric conserva alguns elements definidors de la religió.[17] Hereu en certa manera de la teologia dialèctica, de l'anomenada "teologia de la mort de Déu", i de la "Radical Theology",[18] Vattimo proposa un "cristianisme no religiós".[19] O, en tot cas, el cristianisme seria per a ell "una religión que se anula a sí misma, en el sentido de que anula todos los dogmatismos. Por consiguiente, si Dios quiere, una religión-no religión".[20] El cristianisme és una "religió" "que abre la vía a una existencia no estrictamente religiosa, en el sentido de los vínculos, de la imposición, de la autoridad".[21] I és profundament dessacralitzador, fins al punt que aquesta dessacralització "llega incluso hasta la *kénosis* paulina, es decir, hasta la encarnación y humillación";[22] en seria la forma més sublim i, a la vegada, la darrera causa i fonament. La secularització moderna és una conseqüència més d'aquesta dessacralització, de la *kenosi* divina.

En quin sentit el cristianisme és una religió?

Certament, el cristianisme és una religió molt especial. Ja en el Nou Testament, es presenta com la superació del ritualisme religiós (Gal 4,1-11), de les normes religioses (Col 2,22-23); com la religió de l'amor i no dels sacrificis (Mt 9,13). El veritable culte consisteix a oferir-se un mateix com a víctima viva (Rm 12,1), perquè Déu no habita en temples i esglésies (Ac 7,48; 17,24), sinó a l'interior de tota persona. El cos humà és temple de l'Esperit de Déu (1 Co 6,19), els cristians són "pedres vives" del veritable temple de Déu que ofereix "víctimes espirituals" (1 Pe 2,5).

Al concepte de cristianisme de Vattimo, hom podria objectar que, per bé que es pot definir la religió de moltes maneres, és difícil trobar-ne una definició que no sigui aplicable al cristianisme.[23] Fins i tot

17 René Girard – Gianni Vattimo, ¿Verdad o fe débil?, p. 98: "Históricamente, el cristianismo está intentando eliminar el rito, pero también (o precisamente) por esto, el cristianismo primitivo era consciente de que era preciso conservar una cierta 'cantidad' de ritualidad, imposible de evitar. La estructura mínima de la organización eclesiástica y el aparato ritual son instrumentos orientados a impedir que la masa desencadene su fuerza de linchamiento".

18 Sobre la teologia de la mort de Déu, és molt interessant la presentació que en féu Victòria Camps, Teólogos de la muerte de Dios, Barcelona: Nova Terra, 1968. Per a propostes actuals de la Radical Theology, vegeu: Thomas J. J. Altizer – Lissa McCullough – David E. Klemm, The Call to Radical Theology, Ithaca: State University of New York Press, 2012. Cf. també Dietrich Bonhoeffer, Cartes des de Barcelona, trad. Josep M. Jaumà, a cura de Josep M. Jaumà i Alexander Fidora, Barcelona: Fundació Joan Maragall, 2008.

19 Gianni Vattimo – John D. Caputo, Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura, trad. Antonio José Antón, Madrid: Espasa, 2010, pp. 49-74. És significatiu el títol de la seva obra Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso, trad. Carmen Revilla, Barcelona: Paidós, 2003.

20 Gianni Vattimo – Piergiorgio Paterlini, No ser Dios, p. 215.

21 René Girard – Gianni Vattimo, ¿Verdad o fe débil?, p. 42.

22 René Girard – Gianni Vattimo, ¿Verdad o fe débil?, p. 67.

23 Pere Lluís Font, *Filosofia de la religió. Sis assaigs i una nota,* Barcelona: Fragmenta, 2017, després de caracteritzar l'experiència religiosa (p. 84: sorpresa davant el misteri de la realitat, experiència de finitud i experiència de sentit o d'absud), proposa una *definició funcional* de religió: "allò que dona el darrer fonament i el darrer sentit a la nostra vida" (p. 85). Una definió, com la de Pere Lluís, que no parteix de la idea de sagrat és absolutament aplicable al cristianisme.

acceptant que el cristianisme es pugui definir a partir de la noció de l'amor,[24] ens veiem obligats a reconèixer un darrer fonament de l'amor i la necessitat de certes mediacions. Les limitacions i la finitud de la realitat humana requereixen d'aquestes mediacions. Podem dessacralitzar-les, però aquestes mediacions continuen essent imprescindibles. L'amor, si és un amor ple, ha de ser viscut, compartit i celebrat. Cal purificar les mediacions, que no s'erigeixin en absoluts, sinó que remetin al Déu-Amor.

No hi ha dubte que el concepte de religió de Girard, com a ocultació i justificació del mecanisme victimari és enginyós, agut, penetrant. Explica bé el sentit d'alguns mites i del que Girard anomena "religions arcaiques". Tanmateix perd capacitat explicativa si s'aplica al budisme (o a l'hinduisme) i, en certa manera, a l'Islam. I, en entendre el cristianisme com a revelació d'allò que les religions oculten, és a dir, en una clara oposició amb elles, a la pràctica, corre el risc de caure en el defecte de considerar el cristianisme com a única "religió vertadera" i les altres, com a "falses".[25] Algunes interpretacions actuals, en certs àmbits catòlics, de la teoria mimètica de Girard tenen un regust clarament retrògrad.

Brooklyn Crucifixió, de Chaim Potok.

La força dessacralitzadora del cristianisme

El sagrat ordena l'espai i el temps, i jerarquitza la realitat segons unes categories acceptades com a imposades i necessàries. El sagrat permet explicar la realitat però ell mateix resta inexplicat i inexplicable.[26] Sagrat és allò que no és profà, que val per si mateix, que té un valor absolut. En general, dessacralitzar és donar el valor just a les coses relatives. Com que només Déu és absolut, les realitats crea-

24 Gianni Vattimo – John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios,* p. 73: "El futuro del cristianismo, y también el de la Iglesia, es el de convertirse en una religión de puro amor; cada vez más pura". Deixem de banda el problema de definir què és l'amor i si la *caritas*, com sembla proposar Vattimo, és l'amor genuïnament cristià. El debat suscitat arran de l'obra d'Anders Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh: Bertelsmann, 1930-1937, ha fet evident la complexitat de definir el concepte cristià d'amor.

25 Cf. José Ignacio González Faus, «Violencia, religión, sociedad, cristología», a: Actualidad bibliografica de Filosofía y Teología 38 (1981) 7-37; i Jean-Luc Marion, *A decir verdad. Una conversación con Paul-François Paoli,* trad. Fernando Montesinos Pons, Madrid: Encuentro, 2022, pp. 88-89: "la violencia no es el origen, sino una de las consecuencias del Mal o del Maligno" (p. 88).

26 Jacques Ellul, *La subversion du christianisme,* París: La Table Ronde, 2018, 83-86.

des tenen un valor relatiu. La dessacralització cristiana, en particular, s'inscriu en el procés iniciat per la tradició bíblica i el radicalitza. Efectivament, el concepte bíblic de creació, en el sentit que tot el que existeix és obra del Creador, però no conserva res de diví, d'una banda, i la impossibilitat de representar Déu, de l'altra, en són els fonaments. El cristianisme porta a l'extrem aquesta dessacralització i la culmina: l'únic i definitiu 'sacrifici' és el de Jesucrist, mort a la creu.

La mort injusta de Jesús de Natzaret, el Fill de Déu fet home, a la creu, sol, abandonat, té un enorme poder dessacralitzador. El patíbul de la creu és la teofania per excel·lència. A la creu, Déu es fa no res, s'identifica amb la víctima innocent. Déu esguarda el món amb els ulls del Crist crucificat. Déu s'identifica amb els pobres, els que ploren, els perseguits, els marginats. Des d'aquesta perspectiva s'entenen les benaurances i la narració del judici final de Mateu: Déu es fa present en els pobres, els desvalguts, els que pateixen, els que no tenen vestit ni res per menjar. [27] El cristià carrega la seva pròpia creu i pren partit per aquestes víctimes innocents, es posa al seu costat. Lluita per la justícia. El seu programa de vida són les benaurances. La creu, vista amb ulls purament humans, serà sempre un escàndol i un absurd (1 Co 1,23), però, en canvi, per al cristià, és la font de tot sentit.

Quin és el déu que mor a la creu? No és certament el déu de les religions. Tampoc és el déu dels filòsofs. El Déu cristià és absolutament diferent. La creu fa impossible qualsevol representació de Déu. Luter amb perspicàcia afirma en les famoses tesis 19 i 20 de la *Controvèrsia de Heildelberg*:[28] "No puede llamarse en justicia 'teólogo' al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado. Si no mejor, a quien aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y de la cruz".

La teologia i la filosofia han de ser conscients dels seus propis límits. Resulta lògic, doncs, des d'aquesta perspectiva, que alguns pensadors (filòsofs i teòlegs) cristians rebutgin la metafísica tradicional com a escala que mena cap al coneixement de Déu.[29] S'imposa l'austeritat conceptual, la via negativa de coneixement de Déu.

Tota la creació és obra de Déu i manifesta la seva bellesa i glòria, però la diferència ontològica entre el Creador i la creació és ben palesa. En crear, Déu s'ha autolimitat per tal que el món sigui autònom.[30] El món no és Déu. No hi ha, pròpiament parlant, una història sagrada o divina ni

27 Armand Puig, «Jesús i els pobres. Un diàleg amb el Dr. Josep M. Rovira Belloso», a: Qüestions de Vida Cristiana, 257 (2017) 83-95

28 Lutero, Obras, vol. 1, Salamanca: Sígueme, 2001, p. 82.

29 És il·lustratiu el llibre de Jean-Luc Marion, Dios sin el ser, trad. Daniel Berreto, Carlos Enrique Restrepo, Javier Bassas, Vilabora Pontevedra: Ediciones Ellago, 2010. Jean-Luc Marion, A decir verdad, p. 64: "Dado que no podemos pensar más que lo que es, no podemos, hablando con propiedad, pensar a Dios, porque está más allá del Ser, hasta tal punto que, si pretendiéramos atenernos al Ser, ya no tendríamos las palabras necesarias para expresarlo".

30 Són molt interessants els articles recollits en el llibre de John Polkinghorne (ed.), The Work of Love. Creation as Kenosis, Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2001.

cap societat divina o perfecta. La història, la societat, les institucions o el poder són humans, sovint, "massa humans".[31] Dessacralitzar aquests àmbits és una exigència cristiana. El procés històric de dessacralització iniciat pel cristianisme no ha estat ni lineal ni progressiu, sinó que ha tingut alts i baixos, èpoques d'avançament i èpoques de retrocés i fins i tot de traïció.[32]

Davallament de la Creu, de Sadao Watanabe.

Ser cristià és seguir Jesucrist: estimar com ell, i veure i sentir el món des de la creu. El cristià és fidel a l'evangeli quan descobreix Déu en la víctima innocent. Aquest és el criteri de discerniment, la norma que hauria de guiar la vida del cristià i el de la comunitat cristiana. Una anàlisi personal o comunitària que identifiqués les situacions en què hem estat a favor o en contra de les víctimes innocents seria un magnífic examen de consciència. I reconèixer les faltes o els pecats que individualment o comunitària hàgim pogut cometre en aquest sentit és un primer pas per demanar perdó i esmenar (i reparar) conductes i actituds poc evangèliques.

Remarca final

La dessacralització que proposen Girard i Vattimo és un dels trets genuïns del cristianisme, sens dubte. Les seves anàlisis són lúcides i tenen un gran poder explicatiu. Ara bé, crec que la dessacralització que porta a terme el cristianisme, la *kenosi* divina, s'ha de considerar i pensar conjuntament amb el seu revers, complement i culminació: la teosi humana. Déu, efectivament, es fa home, per redimir i divinitzar la humanitat, la nova humanitat. La *kenosi* divina, tal com proposen el pares grecs i la genuïna teologia cristiana de la gràcia, guarda una correlació amb la teosi humana. El procés de dessacra-

31 Juan Antonio Estrada. Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad, Madrid: Trotta, 2018. Jacques Ellul, La suversion du christianisme, 175-176: "Lidée centrale c'est que la conception biblique, déjà dans l'Ancient Testament malgré l'existence d'Israël en tant que nation mais surtout dans le Nouveau, où l'Église 'Nouvel Israël' est un anti-État, cette conception n'est pas du tout apolitique, mais *antipolitique*, au sens où l'on refuse de doter la politique d'une valeur. Elle est anti-étatique au sens où le pouvoir politique est un pouvoir-idole conduisant inévitablement à l'idolâtrie. Le cristianisme ne fournit aucune justification du pouvoir politique et, au contraire, connduit à la remettre radicalement en question".

32 Jacques Ellul, La subversion du christianisme, 175-210 («La perversion politique»).

lització (del món, de la natura, de la història, de les diverses formes de poder, de la mateixa religió i de les representacions de Déu) culmina, precisament, en la divinització de l'home. Tal com suggereix Keith Ward, la *kenosi* no és la darrera paraula: "as the beginning of creation is kenosis, so the end or consummation of creation is theosis".[33] Des d'aquesta perspectiva, pertoca ara a la teologia la tasca de pensar el procés de la teosi humana en termes no sacralitzants i com a culminació de la *kenosi* divina.

33 Keith Ward, «Cosmos and Kenosis», a: John Polkinghorne (ed.), The Work of Love, 166

ESPECIFICITAT DEL CRISTIANISME

Joan Ordi

Se'm demana[1] que exposi i argumenti de manera personal en què consisteix allò que seria l'específic del cristianisme en el concert de les religions del món. Com ferho? I què triar? Problema metodològic, sí, però sobretot problema de contingut, de fons, de comprensió de la mateixa realitat cristiana. El lector/a podrà jutjar si el que diré tot seguit respecta l'essencial de la fe, de l'amor i de l'esperança dels cristians, i si destaca suficientment la diferència nuclear respecte de les altres religions. No per afavorir cap sentiment de superioritat, que ja no seria cristià, sinó per relacionar el missatge cristià amb l'experiència religiosa de la humanitat.

Opció metodològica

Comencem per la metodologia. La comparació entre realitats diferents tant es pot centrar en el que tenen en comú com en el que, justament, les distingeix. En el primer cas, el perill d'incórrer en paral·lelismes superficials desvirtua la novetat; en el segon, la tendència a fer d'aquesta un cas totalment incomparable l'aïlla problemàticament de qualsevol connexió amb la història de la cultures i religions de la humanitat. Salvar els dos membres de la comparació resulta, doncs, indispensable

com a exigència procedent de la mateixa realitat de les coses. Sovint, però, es practica la comparació entre religions per paral·lelisme amb la finalitat d'esmussar el que no encaixi en una òptica ja reduccionista d'entrada, segons la qual totes les religions vénen a coincidir en l'essencial i serveixen per a un mateix objectiu, que seria el de fomentar l'espiritualitat i actituds i valors ètics. Introduït en l'espectre d'aquest enfocament, el cristianisme semblaria rebre el benefici de la justificació extrínseca de la seva existència: ha contribuït a estimular un sentit espiritual i una concepció noble de la vida. Paradoxalment, però, se'l condemna així a una supervivència vinculada a la validesa i pervivència del criteri, no sotmès a crítica, que l'assimila a qualsevol altra religió. Per

1 Joan Ordi es doctor en filosofia i llicenciat en teologia. Ha publicat llibres i articles sobre temes i autors d'aquestes àrees. Contacte: jordi@xtec.cat.

contra, la nostra intenció rau a destacar l'aportació original del cristianisme a la comprensió del que es pugui entendre per *religió*, de manera que a la llum d'aquesta novetat també pugui restar ben valorat alhora el ric patrimoni d'experiències religioses de la humanitat, cristal·litzat en les altres religions instituïdes.[2]

Crucifixió, de George Stefanescu.

Tesi d'arrencada

I passem ja al contingut. A l'hora de formular el que resulta ser específic del cristianisme podem partir de diferents tesis inicials, que després s'hauran d'articular amb la resta d'aquest nucli essencial. Ara bé, la sensibilitat d'una determinada època, amb el seu context sociocultural, ens pot fer inclinar les preferències a favor d'una opció o altra. En aquest sentit, considerem, pel que fa al fenomen religiós, que la nostra situació occidental es caracteritza, d'una banda, per l'absència ja no sentida de Déu, la desvinculació del cristianisme i la substitució de les Esglésies per l'adhesió a pràctiques psicològiques o espirituals centrades en les necessitats d'un subjecte cansat d'una vida sense ideals. I, d'altra banda, també s'observa, en òptica més confessional o creient, una clara relativització de les diferents religions del món, com si no fossin res més que camins culturalment condicionats per fer una anadura cap a Déu. O sigui, totes les religions tindrien un mateix denominador comú, que consistiria en un únic i idèntic referent: Déu. D'aquesta interpretació de la diversitat religiosa, se'n diu tècnicament enfocament teocèntric de les religions.[3] Sense discutir la correcció i les limitacions d'una lectura sovint injustament anivelladora de les

2 Per tenir una visió clara del conjunt de les religions més importants de la humanitat en l'actualitat resulta de lectura obligada el llibre següent: Hans Küng, *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*, trad. Carmen Gauger, Barcelona: Debate, 2004.

3 Per contra, la impossibilitat de reduir les religions i concepcions filosòfiques últimes a un simple denominador comú es troba conscientment formulada en el catecisme oficial de l'Església Catòlica, que delimita la fe cristiana en relació amb les set alternatives per explicar els orígens que se li han acudit a l'ésser humà en la història del pensament i de la creença: 1) els mites de les religions i cultures antigues; 2) la identificació entre Déu i el món pròpia del panteisme; 3) la teoria de l'emanació necessària de Déu i del retorn a l'U originari en el neoplatonisme; 4) l'existència de dos principis eterns, el Bé i el Mal, en lluita permanent segons el dualisme i el maniqueisme; 5) la naturalesa dolenta del món entès com a caigut (gnosi); 6) un acte creador de Déu que tot seguit abandona el món al seu mecanisme intern en el deisme; i 7) la no-existència de Déu i l'existència de la matèria des de sempre amb el seu propi joc i complexitat segons l'ateisme materialista. Vegeu: *Catecisme de l'Església Catòlica*, Barcelona: Editors Catalans del Catecisme, 1993, § 285.

diferències,[4] entomem la sensibilitat que implica i establim, per consegüent, una tesi inicial que ens serveixi per anar explicitant l'aportació pròpia del cristianisme. Podem formular-la així:

«Déu comparteix, personalment, la sort de la humanitat en el planeta.»

Les pàgines que segueixen només pretenen oferir una explicitació inicialment suficient dels elements més importants que es troben implicats en aquesta tesi d'arrencada.[5] El lector/a podrà verificar per aquesta via si el Déu de qui parla el cristianisme encaixa plenament amb el Déu que seria el denominador comú de totes les religions i, per tant, no excedeix la concepció de Déu de les altres religions teistes. En el cas que, com sostenim, no sigui aquest el resultat final, disposarà també de reflexions per sotmetre a revisió crítica l'enfocament teocèntric esmentat. Ens interessa simplement respondre una pregunta molt elemental: cristianisme, ¿com t'entens a tu mateix?

Déu, personalment

El cristianisme es considera a si mateix una religió revelada.[6] I no pas per afany de superioritat o de diferenciació elitista, sinó per fidelitat a l'experiència religiosa de Jesucrist mateix. Força textos evangèlics expressen aquesta convicció com a part essencial de la relació entre Déu i Jesucrist i entre Déu i les persones. Per exemple:[7] «En aquell mateix moment, Jesús, ple de la joia de l'Esperit Sant, digué: -T'enalteixo, Pare, Senyor del cel i de la terra, perquè has revelat als senzills tot això que has amagat als savis i entesos. Sí, Pare, així t'ha plagut de fer-ho» (Lc 10,21).; «Llavors Jesús li va dir:-Feliç de tu, Simó, fill de Jonàs: això no t'ho han revelat els homes, sinó el meu Pare del cel!» (Mt 16,17); «A Déu, ningú no l'ha vist mai: el seu Fill únic, que és Déu i està en el si del Pare, és qui l'ha revelat» (Jn 1,18). En coherència amb el testimoni evangèlic, la Primera Carta de Joan exposa clarament: «Us parlem del qui és la Paraula de la vida, ja que la vida s'ha manifestat: nosaltres l'hem vist i en donem testimoni, i us anunciem el qui és la vida eterna, que estava amb el Pare i se'ns ha manifestat» (1Jn 1,1-2). I aquesta vida de Déu, revelada i donada gratuïtament a la humanitat en el Fill, manifesta com és Déu en la

4 El problema de la relació entre el cristianisme i les diferents religions del món resta ben sintetitzat i analitzat en el següent article: Javier Montserrat, «El diálogo interreligioso acerca a las distintas religiones en la modernidad», en el web: https://tendencias21.levante-emv.com/el-dialogo-interreligioso-acerca-a-las-distintas-religiones-en-la-modernidad_a37996.html (consultat el 4-1-23).

5 Òbviament, el desplegament complet de tot el contingut implicat en la tesi proposada requeriria cursar el Grau en Teologia. Un bon manual, però, permet un treball personal ben profitós: Josep Vives, *Si sentiu la seva veu... Exploració cristiana del misteri de Déu*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988.

6 *Revelació* és la categoria que en teologia expressa l'autocomunicació de Déu mateix a la humanitat. Es pot consultar un tractament seriós de les qüestions que hi estan implicades en l'obra següent: René Latourelle, *Teología de la revelación*, trad. José Luis Domínguez Villar, Salamanca: Sígueme, 122016.

7 Citem els textos bíblics segons la versió següent: *La Bíblia. BCI, Bíblia Catalana traducció Interconfessional*, Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya – Editorial Claret – Societats Bíbliques Unides, 1993.

seva essència: amor infinit que vol el bé integral de tota persona: «Nosaltres hem conegut l'amor que Déu ens té i hi hem cregut. Déu és amor; el qui està en l'amor està en Déu, i Déu està en ell» (1Jn 4,16).[8]

El monoteisme cristià comparteix la convicció d'una revelació històrica i personal de Déu amb el testimoni bíblic de l'experiència religiosa de l'Israel de l'Antic Testament.[9] Valgui'n sis cites prou explícites al respecte: «Únicament el Senyor, el nostre Déu, coneix les coses amagades, però nosaltres i els nostres fills coneixem allò que ell ens ha revelat per sempre, a fi que complim tots els manaments daquesta Llei» (Dt 28,29); «Samuel encara no sabia reconèixer el Senyor, perquè la seva paraula encara no se li havia revelat» (1Sa 3,7); «Missatge sobre Judà i Jerusalem revelat a Isaïes, fill d'Amós» (Is 2,1); «Vull recordar els favors del Senyor i cantar-li lloances per tot el que ha fet per nosaltres. Ha revelat la seva gran bondat per Israel, la seva misericòrdia i el seu amor immens» (Is 63,7); «A qui ha estat revelat l'origen de la saviesa? Qui coneix el que ella ha fet?» (Sir 1,6); «Ha revelat a Moisès els seus camins, els seus propòsits, als fills d'Israel» (Sl 103,7). L'Antic Testament ja coneixia, doncs, la distinció entre allò que és revelat i qui ho revela. Per això detectava el revelador mateix com a origen propi i real de tota experiència religiosa que fos genuïna i no pas imaginada, car Israel estava convençut que en la seva història s'havia produït un apropament del Transcendent (l'Altíssim) en persona al seu poble, reconegut així com a Senyor. D'aquí que només Déu mateix pot revelar qui és, com és i què ens ofereix, com Moisès esperava que Jahvè li aclarís: «Després, Déu va ordenar a Moisès:-Digues als israelites: «El Senyor, el Déu dels vostres pares, el Déu d'Abraham, el Déu d'Isaac i el Déu de Jacob, m'envia a vosaltres.» Aquest és el meu nom per sempre més; amb aquest nom m'invocaran totes les generacions» (Ex 3,15).

I la tercera religió monoteista, l'Islam, també assigna a l'Alcorà el caràcter de llibre que Déu mateix ha fet davallar del cel al profeta Mahoma en forma de 114 revelacions o sures, que subratllen, to-

Weepin women, de Willem Hofhuizen.

8 Per accedir críticament a la base històrica de la revelació de Déu en Jesucrist resulten útils els manuals de cristologia escrits pels teòlegs més reconeguts després del Concili Vaticà II. Indiquem aquí quatre publicacions divulgatives que afronten aquesta qüestió: Michel Quesnel, *El que sabem de Jesús*, trad. Pau Joan Hernàndez, Barcelona: Helios / Viena, 2005; Antoni Bentué *El Jesús de la història*, Barcelona: Claret, 2009; Hans Küng, *Jesús*, Madrid: Trotta, 2014; César Vidal, *Jesús, el judío*, Barcelona: Debolsillo, 2011.

9 En el Símbol de la fe nicenoconstantinopolità (381) s'expressa l'especificitat del monoteisme cristià de la millor forma possible per a l'època. Per entendre bé el seu llenguatge resulta molt recomanable el llibre següent: Antoni Bentué, *En què creuen els qui creuen?*, Barcelona: Claret, 22003.

tes elles, la transcendència i la unicitat de Déu, la seva naturalesa incomparable i la condició de creador del món i de l'home, de garant absolut de l'ordre ètic i de remunerador en la darrera vida dels qui hauran cregut i hauran obrat el bé, o de castigador dels infidels i corruptors. L'Alcorà expressa, doncs, la convicció que la veritable naturalesa de Déu és incompatible tant amb el politeisme com amb la concepció cristiana d'un Déu Tri en persones. Aquesta accentuació tan radical del monoteisme i de l'absoluta alteritat de Déu el mantenen sempre a una distància infinita, que només se salva en part i puntualment (tot i un regust constant de relació extrínseca amb l'ésser humà) per l'enviament de missatgers, profetes o advertidors i àngels, però que mai implica un apropament de Déu mateix en persona, ni la certesa tan característica de l'Antic Testament que Déu caminava amb el seu poble, compartia la seva història i convivia en la tenda del tabernacle de l'aliança primer (Ex 38,21) i en el temple de Jerusalem després (2Cr 30). Fins i tot, el premi de la vida escatològica (l'"última vida") consisteix a gaudir de la immortalitat personal en jardins esplendorosos i ben regats, amb el luxe de vestits delicats i sense cap pena ni privació, però també sense referència a la comunió de vida, amor i coneixement amb Déu mateix, font pròpia i única de plenitud i felicitat en l'eternitat, com subratlla, en canvi, la concepció cristiana de la visió beatífica de Déu en si. Reproduïm quatre versets o aleies ben il·lustratives d'aquest missatge de tot l'Alcorà: «Adorem Al·là tan sols, sense associar-li res, i no ens prenguem els uns als altres per senyors en comptes d'Al·là» (Sura de la Família d'Imran, al. 64); «Han pres els seus doctors i sacerdots per senyors en comptes d'Al·là, igual que l'Ungit, fill de Maria, tot i que només se'ls va ordenar que adoressin un Únic Déu. No hi ha Déu sinó Ell. Que sigui glorificat per damunt dels qui li associen!» (Sura At-Tawba, al. 31); «I els qui creuen i practiquen les accions de rectitud, seran introduïts en jardins per la terra dels quals corren els rius, on seran immortals amb permís del seu Senyor» (Sura d'Ibrahim, al. 23); «Al·là és qui us crea i després us sosté, després us farà morir i després us retornarà a la vida. Hi ha algú dels vostres associats que pugui fer res d'això?» (Sura dels Romans, al. 40). I Al·là mateix acredita que l'Alcorà «És un llibre beneït, que t'hem fet davallar, perquè meditin els seus signes i perquè recordin els qui saben reconèixer l'essencial» (Sura de Sad, al. 29).[10]

Específic del cristianisme no és, per tant, el monoteisme, sinó la revelació de Déu mateix, primer en la creació (judaisme, cristianisme i Islam), també, i més personalment, en la història del seu poble (judaisme i cristianisme) i sobretot, i de manera eminent i humanament insuperable, en Jesucrist, Paraula de Déu en persona que es va encarnar realment en l'home Jesús de Natzaret (Jn 1,1-18). Per fidelitat a aquesta novetat entre els monoteismes i teismes de totes les èpoques, els

10 Traduïm al català de la següent versió àrab-castellana de l'Alcorà: *El noble Corán. Y su traducción-comentario en lengua española*, edició de "el Complejo del rey Fahd", Medina al-Munawwara, Aràbia Saudita, *sine data*.

La mort de García Lorca.

teòlegs del Concili Vaticà II (1962-1965) van definir la revelació divina com l'autocomunicació de Déu mateix: «Va plaure a Déu, en la seva bondat i saviesa, de revelar-se Ell mateix i de fer conèixer el misteri de la seva voluntat (Ef 1,9), amb el qual els homes tenen accés al Pare en l'Esperit Sant, pel Crist, Verb encarnat, i participen de la naturalesa divina (Ef 2,18; 2Pe 1,4)» (*Dei Verbum*, § 2).[11] Aquesta concepció tan personalíssima de la revelació de Déu confirma i alhora supera la definició de Déu que ha estat tradicional en la metafísica occidental. Com a hereu, en bona part, de la filosofia medieval, Descartes la recordava així: «Pel nom de Déu entenc una substància infinita, eterna, immutable, independent, omniscient, omnipotent, i per la qual jo mateix i totes les altres coses que són (si és veritat que n'hi ha que existeixen) han estat creades i produïdes» (*Meditacions metafísiques*, 3a).[12] A l'Ésser suprem, Substància infinita, Realitat divina plena i sense cap deficiència, Fonament transcendent de tot, li corresponen per essència, entre tots els altres atributs, els de la no-procedència de cap altra realitat (*Causa sui* era la forma filosòfica de subratllar-ho) i de l'absoluta alteritat, contra la temptació de deïficar el que no pot ser pròpiament Déu, com en el panteisme o en el naturalisme politeista. Els monoteismes filosòficament seriosos no poden renunciar a la defensa d'un concepte racionalment correcte de Déu, com el d'Origen absolut i últim, en alteritat, del cosmos i de la vida. Però el cristianisme el resignifica i el redignifica en traslladar-lo a l'àmbit de l'experiència històrica de la revelació de Déu mateix en la unitat de substància i alhora en la diferència de persones (contra el modalisme, la Trinitat revelada és la Trinitat immanent). I així l'enriqueix infinitament amb el testimoni escrit normatiu d'aquest real apropament de Déu (la Bíblia, particularment el Nou Testament) i amb la tradició bimil·lenària i viva de la fe, l'amor i l'esperança de la comunitat Església, que reconeix en Jesús de Natzaret el Crist i Fill del Déu únic i transcendent, i que per això l'anomena, amb una confessió cristològica fonamental, «Jesucrist» (= Jesús és el Crist). El Vaticà II ens ha llegat, al respecte, una expressió precisa, rodona i elegant: «La veritat íntima, però, sobre Déu i sobre la salvació humana resplendeix per a nosaltres per la revelació de Crist, qui

11 Edició bilingüe llatí-català, i ja històrica, dels textos de Vaticà II a: Concili Vaticà II, *constitucions, decrets, declaracions*, Madrid: BAC, 1967.

12 René Descartes, *Meditacions metafísiques*, trad. Josep Miquel Costa Ribas, Barcelona: Edicions 62, 2008.

és, alhora, mitjancer i plenitud de tota la revelació» (*Dei Verbum*, § 2). Per això cal sostenir, amb total propietat, que l'específic del cristianisme és Jesucrist mateix.

Per tancar aquesta referència succinta al primer element de la fórmula sintètica que hem proposat,[13] recordem la conveniència de rellegir atentament la Carta als Hebreus. La novetat que aporta el cristianisme a la fe en el Déu Únic i Vivent hi resta clarament subratllada des del pròleg: «En moltes ocasions i de moltes maneres, Déu antigament havia parlat als pares per boca dels profetes; però ara, en aquests dies, que són els definitius, ens ha parlat a nosaltres en la persona del Fill, per mitjà del qual ja havia creat el món i a qui ha constituït hereu de tot. Ell és esplendor de la glòria de Déu i empremta del seu mateix ésser, ell sosté l'univers amb el poder de la seva paraula i ara, acabada l'obra de purificació dels pecats, s'ha assegut a les altures, a la dreta de la majestat divina; ocupa un lloc superior als àngels i posseeix en herència un nom molt més excellent que el d'ells» (He 1,1-4). Si deixem de banda la cosmologia antiga d'aquest llenguatge i en copsem el sentit de fons, ens adonem: 1) del caràcter de mediador universal, àdhuc com a sacerdot, de Jesucrist entre Déu i la humanitat i el cosmos; i 2) de l'exercici real d'aquesta mediació, no només en la creació, sinó també, i de manera personal, en la història d'Israel i, en grau eximi i ja insuperable, en l'encarnació i la història de Jesús de Natzaret.

Déu comparteix

Si resulta específic del cristianisme el fet que Déu mateix es revela (i revela, per tant, qui és i com és realment), també cal afirmar tot seguit que Déu es revela com el qui comparteix la seva vida i el seu amor eterns amb la humanitat que vulgui acceptar-los. Tampoc en aquest punt gaudeix el cristianisme de l'assistència del deisme o àdhuc del teisme: el primer deixa el Creador ociós en el seu desinterès per la humanitat i reclòs en un silenci espès que res no manifesta; el segon, tot i completar els atributs divins de la immutabilitat i la impassibilitat amb la providència respecte dels humans i la intervenció en la nostra aventura històrica, no va tan lluny com el cristianisme sobre el destí escatològic de la realitat. Aquesta originalitat es percep més clarament si contemplem el doble sentit que expressa el verb *compartir*: formar part d'una realitat i alhora fer participar de la pròpia. Els evangelis canònics abunden en episodis en què Jesucrist, el Logos de Déu encarnat, forma part de les realitats més significatives de l'existència humana en el context del judaisme de l'Israel del segle I.[14] Si prenem per guia la seqüència de

13 El gran teòleg que fou Karl Rahner (1904-1984) va popularitzar la necessitat de trobar fórmules sintètiques renovades que, a més d'expressar l'essencial de les veritats del cristianisme, les fessin creïbles per a l'home occidental crític. Un exemple eximi es troba en el seu *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, trad. Raúl Gabás Pallás, Barcelona: Herder, 1979.

14 Els manuals de cristologia elaborats posteriorment al Concili Vaticà II ja destaquen els elements essencials de l'anomenat Jesús de la història. Vegeu, per exemple: Edward Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un Viviente* trad. A. Aramayona, Madrid: Cristiandad, 21983; Piet Schoonenberg, *Un Dios de los Hombres*, trad. Alejandro Esteban Lator Ros, Barcelona: Herder, 1972; Olegario

l'Evangeli de Mateu, hi trobem, per exemple, la vinculació al Poble de l'Aliança i de les Promeses mitjançant la pertinença a la unitat matrimonial formada per Josep i Maria (Mt 1), la relació amb el moviment profètic i escatològic del Baptista (Mt 3), la confrontació amb les tres temptacions que més ens sedueixen: el poder màgic que vol controlar el poder diví, la riquesa i el poder de sotmetre els altres, i el desig d'inviolabilitat i immortalitat personals (Mt 4,1-11); la creació d'una comunitat de convivència entre mestre i deixebles (Mt 4,18-22; 10) i dones que el seguien i assistien (Mt 27,55), la missió pels pobles a favor dels malalts i exclosos de la societat (Mt 4,25), l'anunci públic d'un missatge que dóna sentit últim i transcendent a la vida i a l'ètica, i que reinterpreta tot l'Antic Testament (Mt 5-7; 12-13; 18-20), la realització de nombroses guaricions i alliberaments que insereixen el Regne de Déu en la història (Mt 8-9), la pregària que revela la confiança il·limitada en Déu Pare (Mt 11,25-30), el reconeixement de la seva identitat última per part de Pere (Mt 16,20), la confrontació amb les autoritats i el poder religiós del Temple i del Sanedrí, l'acceptació de la seva mort injusta i violenta (Mt 21-26), i l'experiència de veure's abandonat pels deixebles i de morir esclafat per la connivència entre els interessos de Jerusalem i els de Roma (Mt 27). El realisme històric d'aquesta descripció sumària, en què concorden els quatre evangelis, subratlla profusament que la fe cristiana descansa en la convicció inequí-

Una Creu a Córdoba, d'Andrey Mylnikov.

voca que en Jesús de Natzaret Déu mateix ha compartit la nostra existència real, viscuda segons els paràmetres culturals del país i època del crucificat en temps de Ponç Pilat, com recorda el Símbol de fe nicenoconstantinopolità (381 dC). Ni el deisme ni els teismes s'han atrevit mai a acostar tant la realitat mateixa de Déu a la història real de la humanitat: en Jesucrist, Déu mateix s'ha fet seva la nostra condició humana, bo i assumint-la amb tota la problemàtica que aquesta implica (pecat, mal, mentida, desorientació...), i ha experimentat directament què significa existir sota les condicions limitadores de la nostra fragilitat i ensems amb la grandesa de la nostra dignitat, oberta al Transcendent i al Bé Suprem. Compartir és, efectivament, formar part d'una realitat concreta, participar-ne acollint-la, com bellament exposa l'himne de la Carta als

González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

Filipencs: «Ell, que era de condició divina, / no es volgué guardar gelosament / la seva igualtat amb Déu, / sinó que es va fer no res: / prengué la condició d'esclau / i es féu semblant als homes» (Fl 2,6-7).

Però, per què? ¿Quina finalitat explica el primer sentit de *compartir* si no és el segon: fer participar de la pròpia realitat? Efectivament, aquí ens surt a l'encontre la coneguda frase de Joan: «Déu ha estimat tant el món que ha donat el seu Fill únic perquè no es perdi cap dels qui creuen en ell, sinó que tinguin vida eterna» (Jn 3,16). L'encarnació del Fill de Déu realitza el designi diví d'elevar els éssers humans a la condició de fills de Déu. La Carta als Colossencs sintetitza aquesta veritat essencial de la fe i de l'esperança cristianes així: «Ara Déu us ha reconciliat amb ell, per la mort que Crist ha sofert en el seu cos, a fi de portar-vos a la seva presència sants, irreprensibles i sense culpa» (Col 1,22). El cristianisme anuncia al món que existeix la possibilitat que la gran família humana accedeixi a la plenitud de la Vida de Déu mateix: és una religió escatològica, que es diferencia clarament d'una simple ressuscitació en indrets idíl·lics de la història (Alcorà) i que desmenteix alhora la tesi que l'extinció de l'espècie humana en el planeta assoliria un punt final absolut (ateisme). D'altra banda, el Nou Testament presenta la dimensió escatològica de la fe cristiana en connexió íntima amb la concepció de la realitat com a creada i amb el sentit últim de la història de salvació de tot l'Antic Testament.[15] I així veu en el Crist aquell qui, en virtut de la seva resurrecció, trenca els llaços amb què la mort, el pecat i el mal encerclen i limiten tota la creació, de manera que aquesta, alliberada definitivament a la fi de la seva existència caduca i limitada, assolirà la plenitud de sentit amb què Déu la contemplava com a part del seu designi d'amor. Per això va deixar escrit el Concili Vaticà II: «Ignorem el temps en què s'acabarà la terra i la humanitat. Tampoc no sabem de quina manera es transformarà l'univers. Certament ha de passar la figura d'aquest món, deformada pel pecat, però sabem que Déu prepara una nova mansió i una nova terra on habitarà la justícia, en la qual la benaurança curullarà i depassarà totes les aspiracions de pau que s'encenen en el cor dels homes» (*Gaudium et spes*, § 39). En aquesta línia, ja deia Sant Pau: «Jo penso que els sofriments del món present no són res comparats amb la glòria que s'ha de revelar en nosaltres. Perquè l'univers creat espera amb impaciència que la glòria dels fills de Déu es reveli plenament: l'univers creat es troba sotmès al fracàs, no de grat, sinó perquè algú li ha sotmès, però manté l'esperança que també ell serà alliberat de l'esclavatge de la corrupció i obtindrà la llibertat i la glòria dels fills de Déu)» (Rm 8,18-21).I pel que fa al sentit últim de la convicció veterotestamentària que Déu es va escollir el Poble d'Israel per donar testimoni del seu amor entre els pobles de la terra, el Nou Testament sap que el sentit últim

15 El següent manual presenta, amb molt d'encert, l'escatologia cristiana en connexió íntima amb la fe en la creació (protologia): Juan Luis Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

de tota aquella història consistia, en el pla mateix de Déu, a fer possible l'encarnació del seu Fill i el lliurament de la seva vida a la creu, com a màxim compliment de les promeses d'intervenció salvífica de Déu que es repetien en els profetes. La Carta als Hebreus subratlla justament la tesi que Jesucrist és el salvador etern, que porta a plenitud el sentit del culte sacerdotal d'Israel i de tota l'aliança sinaítica: «La Llei de Moisès conté tan sols una ombra del món renovat i no la realitat mateixa. Per això, és del tot incapaç de portar a plenitud els qui participen cada any en els mateixos sacrificis oferts una vegada i una altra» (He 10,1). I la base històrica de

Crucifixió, d'Ang Kiukok.

l'esperança escatològica del cristianisme, que abasta la totalitat de l'aventura humana en el planeta, es troba en el centre del missatge de Jesús mateix: a través del seu ministeri (paraules i accions) i del seu lliurament a la creu, el Regne de Déu s'insereix en la història humana, bo i suscitant permanentment, per Déu Esperit, un dinamisme secret d'amor, justícia i transcendència, que impulsa, confirma i potencia tota iniciativa humana per obrir camí al bé en aquest món.[16]

Per tant, resulta ben específica del cristianisme la convicció que Déu mateix participa de la nostra realitat de tal manera que alhora ens fa participar de la seva. El seu amor i la seva fidelitat a la humanitat i a la realitat creada fan que es prengui tan seriosament la nostra dignitat i la bondat de la realitat, que les destina a ser integrades en la seva pròpia vida infinita i eterna, per portar-les a la plenitud definitiva de llur possible sentit últim. Així, res del que és real i bo no es perd pas per a un Déu que, en la seva naturalesa més pròpia, és Amor infinit i Generositat sense límits, Gratuïtat absoluta, Llum que il·lumina el sentit de la nostra existència. El cristianisme, religió revelada, no pot no ser fidel a l'experiència de la manifestació històrica d'aquesta Llum: «Us parlem del qui és la Paraula de la vida, ja que la vida s'ha manifestat: nosaltres l'hem vist i en donem testimoni, i us anunciem el qui és

16 El Regne de Déu era el tema central de la predicació i accions de Jesús de Natzaret, així com també de la pregària que va llegar al seus deixebles. Vegeu: Joan Ordi, *Meditació del Parenostre*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2021.

la vida eterna, que estava amb el Pare i se'ns ha manifestat» (1Jn 1,1b-2).

La sort de la humanitat en el planeta

En compartir la nostra realitat humana, el que Déu té veritablement a la vista en òptica cristiana és el sentit últim de l'existència de la humanitat. El procés d'evolució de la vida en el nostre planeta va continuar amb l'hominització o evolució humana. Sembla que es poden remuntar a 2,6 milions d'anys els primers membres del gènere *Homo*. La presència humana a Europa assoleix una antiguitat d'1 milió d'anys. L'espècie *sapiens sapiens* pot haver nascut fa uns 195.000 anys. Tot aquest complex procés evolutiu, des de la formació de la Terra fa uns 4.600 milions d'anys i des l'origen de l'actual univers fa uns 13.800 milions d'anys (teoria del Big Bang), és interpretat bíblicament com a *creació*, mot que, ben pensat teològicament, no denota un acte puntual el resultat del qual doni lloc a una realitat acabada que s'hagi sostret a l'evolució de la matèria i de la vida, sinó que professa religiosament la relació que la fe descobreix entre tota realitat evolutivament constituïda, i la mateixa realitat en la seva globalitat, amb un Fonament transcendent (Déu), que va decidir que la realitat existís i es desplegués processalment perquè al capdavall fos possible l'existència de l'ésser humà en el planeta. Teològicament, *creació* vol dir total dependència en l'existència, el dinamisme i el sentit últim d'una realitat en si evolutiva, i no pas efectuació física directa que produeixi, per exemple, una espècie biològica determinada. Resulta específica així del cristianisme la tesi segons la qual Déu comparteix la sort de la humanitat en el planeta, ja que, amb la seva assistència permanent com a Fonament últim de la realitat, Origen gratuït de tota vida i Futur absolut del real, ha acompanyat i acompanya l'enter procés complex de formació del cosmos i de sorgiment i evolució de la vida en el nostre planeta i/o altres indrets de l'univers.[17] El Déu del cristianisme està implicat en la creació per evolució, car en l'alteritat de la realitat vol expressar el seu Amor infinit i arribar a comunicar-se en clau personal amb éssers que també gaudeixin, en el seu propi grau, de personalitat, de la condició de subjectes en sentit veritable. Es tracta, certament, d'una tesi teològicament antròpica, però que no substitueix la manca d'evidència científica d'un principi antròpic fort de l'evolució de la vida. Vol subratllar simplement que la qüestió del sentit, a part de la de l'existència, constitueix el problema més important que experimentem en relació amb l'univers i que està essencialment lligat a l'aventura de l'ésser humà en el planeta.[18]

La paraula *sort*, amb el matís teològic i filosòfic amb què l'emprem aquí, es re-

17 Heus ací una obra que, en el pla estrictament metafísic, estableix que el Fonament últim del real té, justament, les uncions indicades: Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.

18 Per a la interpretació correcta de la tesi teològica de la creació convé llegir les obres següents: Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Maliaño: Sal Terrae, 2012; Karl Schmitz-Moormann, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, trad. Noemí Pérez, Estella: Verbo Divino, 2005.

fereix a la raó última que haurà tingut el nostre pas per la Terra com a família humana, i no només individualment. En filosofia sabem que la història universal de la humanitat ens planteja un problema molt difícil de resoldre, fins i tot d'enunciar. Es pot intentar formular-lo així: ¿quin sentit haurà tingut l'existència humana, que aparentment no ha estat res més que el producte casual de l'evolució biològica, però que en el fons, tenint en compte tot el que implica la condició humana, no es pot afrontar apel·lant tan sols a aquest element fortuït de la seva aparició, ja que fer-ho implicaria passar indegudament de l'ordre dels fets a la dimensió del sentit? O sigui, atès que la facticitat d'una realitat no constitueix per ella mateixa la font del sentit d'aquesta, cal reconèixer-li el caràcter d'incitació clara a cercar la raó significativa de fons (= sentit últim, no penúltim) d'aquella realitat. Per què haurà existit, doncs, la vida humana en el planeta? La pregunta resulta del tot pertinent al nivell mateix de pregunta. No es tracta de la qüestió científica de com s'ha originat la vida humana, sinó de la qüestió filosòfica, metacientífica, del sentit de la realitat humana. Per copsar bé aquesta diferència resulta escaient recordar una observació molt pertinent del *Tractatus* de Wittgenstein: «Tenim la sensació que fins i tot quan totes les *possibles* preguntes científiques han estat contestades, els nostres problemes vitals encara no han estat gens tocats. Ben cert, llavors ja no resta, justament, cap més pregunta i precisament això és la resposta» (TLP 6.52).[19]

La qüestió del sentit d'una realitat o d'un fet no és pas alinea a la pregunta per la seva finalitat. Al contrari: la reclama expressament. A partir de la Revolució científica dels segles XV-XVI i següents, la comprensió del món físic va abandonar tota explicació que procedís d'una concepció finalística, teleològica, de la matèria. Era necessari fer-ho per poder descobrir les lleis matemàtiques que regulen els fenòmens i superar així la física qua-

El dia de demà, de Michael Whelan.

19 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logicophilosophicus*, trad. al català de l'edició crítica: Joan Ordi Fernández, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia – Institut d'Estudis Catalans,

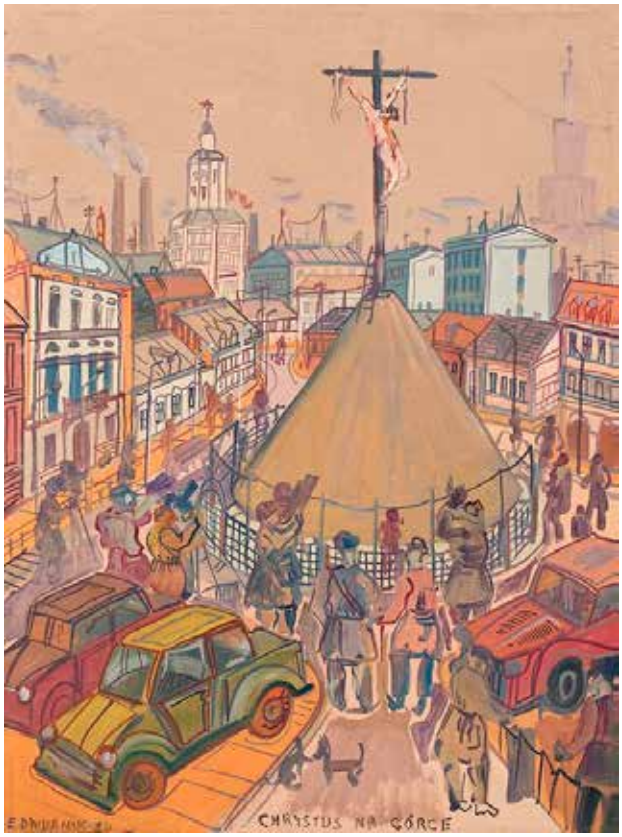
litativa de la metafísica aristotèlica. Però la crítica a la Il·lustració ha mostrat que una intenció final guiava, subreptíciament, tot aquest enfocament mecanicista i matematitzador de les ciències de la naturalesa: donar a l'home el poder fàctic de manipular la natura per poder-la sotmetre a les seves ànsies de control, explotació i manipulació sense límits. No existeix una ciència neutra d'intencions, ni cega de finalitats, ni alliberada de servituds externes a la recerca i al coneixement. Per això resulta més honest admetre que les finalitats estan inscrites en la mateixa estructura cognitiva de la nostra condició i que són elles les que donen sentit últim a la nostra acció. D'aquí que tampoc la comprensió científica de l'univers pugui prescindir de la consideració dels estadis evolutius o formatius posteriors a l'hora de fer-se una idea cabal de la marxa global de tot el procés. Sense una mirada de conjunt prou panoràmica o sinòptica no s'acaba de copsar el sentit propi d'una realitat determinada. Menys encara de la realitat en la seva globalitat. La temporalitat, com a dimensió constitutiva de tota realitat en aquest món i del món com a realitat en si, imposa per ella mateixa la qüestió teleològica. El desplegament en el temps que l'evolució requereix, fa del futur la clau de sentit del present i del passat. Tot s'orienta cap a un més enllà ulterior, cap a un punt o fase que transcendeix el present i que pot contenir la revelació del sentit de tot el camí recorregut.[20] En òptica cristiana, el sentit finalístic de tota la realitat i de la història humana en el planeta rep el nom d'*escatologia*.

L'escatologia cristiana és la concepció del sentit últim de la vida humana que, basant-se en l'ensenyament, l'activitat i la mort/resurrecció de Jesucrist, sosté que Déu mateix ens ofereix: 1) la confirmació del valor definitiu de la lluita per la justícia en aquest món; 2) la plenificació (portada a plenitud) de la nostra vida per integració en la de Déu més enllà dels límits de la mort; i 3) la transformació de la dimensió còsmica, biològica i històrica de l'univers que haurà acompanyat físicament l'espècie humana, per tal que formi part de la nostra plenificació en Déu.[21] És a dir, resulta ben específica de la fe cristiana la concepció segons la qual en la ment de Déu existeix un pla global i unitari respecte de tota la realitat creada i de tota la història de la humanitat en el planeta. I aquest pla subordina la protologia o concepció dels orígens de la realitat a l'escatologia o concepció del destí final de l'univers i de la família humana. A més a més, confessa el cristianisme que Déu mateix ha anat duent a terme aquest pla de manera sàvia, progressiva i adaptada a l'evolució cultural i religiosa de la humanitat, bo i prenent peu en el Poble d'Israel per arrelar-se en la història humana i fent-se seva, per unió hipostàtica, la humani-

20 Des d'una concepció marxista de la realitat, que se sosté en l'ateisme i el materialisme humanistes, es va defensar amb rigor filosòfic que el futur, l'esperança i una teleologia última constitueixen el nucli mateix de la realitat: Ernst Bloch, *El principio Esperanza I. Estructuras y processos. Filosofía*, ed. Francisco Serra, Madrid: Trotta, 2007.

21 La relació que el cristianisme estableix, de manera original, entre Déu i el món es troba raonada en diàleg amb la filosofia en l'obra següent: Eberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, trad. Fernando Carlos Vevia, Salamanca: Sígueme, 1984.

tat de Jesús de Natzaret per encarnar-se realment en la nostra realitat, posar-se al nostre costat en la lluita contra tot el que ens deshumanitza, oferir-nos el perdó que pot superar el mal i ens regenera, i obrir l'accés al Misteri insondable de la seva pròpia realitat divina.[22]



Crist al turó, d'Edward Dwurnik.

Conclusió: el cristianisme i les religions

Els enunciats i reflexions anteriors han volgut destacar l'específic de la religió cristiana de manera succinta i amb una justificació textual suficient. Ens hem concentrat en el missatge cristià com a tal i hem deixat de banda aspectes cultuals, organitzatius i d'estructura de l'Església catòlica i de les altres confessions cristianes: el nostre interès era temàtic i l'espai, limitat. Però la raó última és òbvia: el cristianisme és el Crist. Hauríem pogut enunciar-ho així de bon començament. Tanmateix, ens interessava subratllar la importància d'aquesta tesi substancial per a la comprensió de la relació entre Déu i la humanitat en perspectiva cristiana. Amb les obres indicades a peu de pàgina el lector podrà ampliar moltíssim més el coneixement del cristianisme i encertir-se més a fons dels fonaments en què descansen la fe, l'amor i l'esperança dels cristians: Jesús de Natzaret reconegut i confessat com el Crist. Desitgem que el llenguatge emprat sigui pres en el sentit que evoca i que no se l'entengui, doncs, com una literalitat que empresona. De fet, l'expressió de totes les realitats humanament significatives, i no només la religió, ja ens obliguen a aquest esforç. Per acabar voldríem afrontar breument la qüestió següent: si el cristianisme és tan diferent de les altres religions, ¿com entén l'existència d'aquestes? Un parell d'enunciats dibuixarà el marc d'una resposta que sigui coherent amb la cristologia i el pla de salvació de Déu en òptica cristiana.

22 El projecte de presentar teològicament el conjunt del pla de Déu com a salvació que, des de la centralitat de la cristologia, abasta tot l'arc des de la protologia fins a l'escatologia es trobarà en l'obra monumental següent: Johannes Feiner i Magnus Löhrer (drs.), *Mysterium salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, trad. Marciano Villanueva Salas, Madrid: Cristiandad, vol. I-V, 1969-1984.

L'aparició històrica del salvador universal de la humanitat no és incompatible amb la precedència i la coexistència d'altres anadures cap a Déu o cap al rerefons darrer del real culturalment determinades. I no només perquè en totes les religions hi ha elements coincidents de valor universal, com ara un sentit espiritual de la vida, la concepció anímica de la persona, la creença en un fonament últim de la realitat que hi actua benèficament i el compromís ètic per una convivència més justa. Sinó principalment perquè, en totes les religions del món i en els esforços humans per donar un sentit sagrat a la vida i a la realitat, el cristianisme hi veu actuant l'acció del mateix Déu que com a Esperit Diví, Esperit Sant, vincula en unitat de substància Déu Pare (i Mare) i Jesús com a Fill de Déu (la Trinitat cristiana).[23] O sigui, l'Esperit de Déu o Déu Esperit és a l'arrel mateixa de l'impuls natural de l'ésser humà a transcendir els límits de la pròpia existència cap a una Realitat última, Fonament de tot i Meta darrera de la vida. I, com que l'ésser humà sempre existeix i es desplega en un context cultural històricament i geogràficament determinat, resulta lògic que l'impuls vers l'Absolut cristal·litzi en les diverses religions de les cultures del món i que procedeixi de l'alè mateix de Déu Esperit, i no només de l'anhel humà.[24] Per això el cristianisme veu aquesta acció de l'Esperit de Déu o Esperit Sant en tots els elements de valor religiós i ètic autèntic de les religions del món, com ara les religions tribals, l'hinduisme, el budisme, el taoisme, el confucianisme, el judaisme i l'islam.

Per això el Concili Vaticà II va promulgar una declaració sobre les relacions de l'Església catòlica amb les religions no-cristianes en què reconeixia obertament que: a) aquestes s'esforcen a respondre als interrogants dels enigmes de la condició humana; b) mostren elements de veritat i de santedat en les seves doctrines, normes de vida i ritus sagrats; c) donen testimoni de la radical insuficiència d'una concepció materialista de la vida; i d) promouen els béns espirituals i morals, així com els valors socioculturalment indispensables per a una convivència humanament digna, com ara la justícia, la pau i la llibertat. D'aquí que el Concili faci seu el compromís per una fraternitat universal entre les religions i l'exclusió de tota discriminació: «Així, doncs, l'Església reprova com a estranya al pensament de Crist qualsevol discriminació o vexació feta als homes per causa de la seva raça o color, estament o religió.»[25] Certament que aquest reconeixement es veu contradit per realitats històriques molt i molt lamentables com ara les guerres de reli-

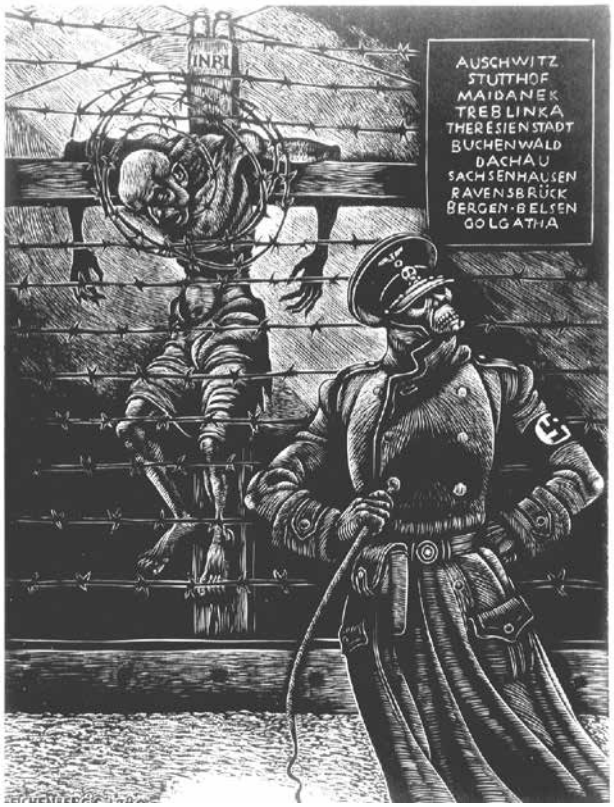
23 La bibliografia sobre el concepte trinitari de Déu en el cristianisme, que no és reductible a les tríades de deïtats d'altres religions, és extensa. Com a visió introductòria i actual, resulta ben recomanable l'obreta següent: Teresa Forcades i Vila, *La Trinitat, avui*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012.

24 La teologia catòlica afirma amb plena convicció que una de les funcions fonamentals de Déu Esperit és la de ser agent impulsor de bondat, veritat, bellesa, vida i justícia arreu del món i tot al llarg de la història de la humanitat. Vegeu: Yves Congar, *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, trad. José María Hernández Blanco i Vicente Hernández Alonso, Salamanca: Sígueme, 2022.

25 Concili Vaticà II, *Declaració «Nostra aetate»* sobre les relacions de l'Església amb les religions no-cristianes, Madrid: BAC, 1967, § 5.

gió a Europa, la imposició del cristianisme en el Nou Món, les croades medievals, la institució de la Inquisició, els pogroms antijueus, la visceralitat antisemita, l'aliança Estat-Església, etc., etc. La intolerància religiosa, el menyspreu envers les altres religions, la influència sobre el poder polític i la maldat encarnada en decisions de la mateixa institució eclesial i de les altres confessions cristianes són taques en la història del cristianisme que no es poden justificar apel·lant simplement a mentalitats d'època, condicionants històrics i errors personals, com el fet que tot un patriarca beneeixi una guerra injusta d'invasió: l'Evangeli és font permanent d'eticitat per a l'Església catòlica i per a totes les altres confessions cristianes en primer lloc. I per això ofereix, ell mateix, la millor crítica possible contra tota conducta, institucional o personal.

Esperem, doncs, que la veritat i la noblesa del missatge cristià en la seva pròpia especificitat promogui una renovació a fons de totes les Esglésies i confessions cristianes,[26] faci una contribució decisiva a la millora substancial de les condicions de vida en el planeta, a la recerca de la pau, del respecte mutu i de la cooperació com a camins de la justícia, i desvetlli en les consciències la necessitat de donar un sentit transcendent i últim a l'existència de la humanitat en aquest món.[27] Perquè, segons el cristianisme, Déu mateix comparteix la nostra sort en la història i es posa així al nostre costat per lluitar contra el mal i la injustícia, inserir el seu amor com a dinamisme de les relacions humanes i oferir la solució definitiva al tipus d'existència limitada, mortal i delerosa de plenitud que ens caracteritza. Ω



Crucifixió, de Fritz Eichenberg.

26 La línia a seguir per dur a terme aquesta renovació, que resulta ja molt necessària i urgent, acaba de ser dissenyada per un teòleg de renom i cardenal catòlic que és President emèrit del Consell Pontifici per a la Promoció de la Unitat dels Cristians: Walter Kasper, *Renovación a partir de los Orígenes. Teología, cristología y eucaristía*, trad. Álvaro Alemany Briz, Maliaño: Sal Terrae, 2022.

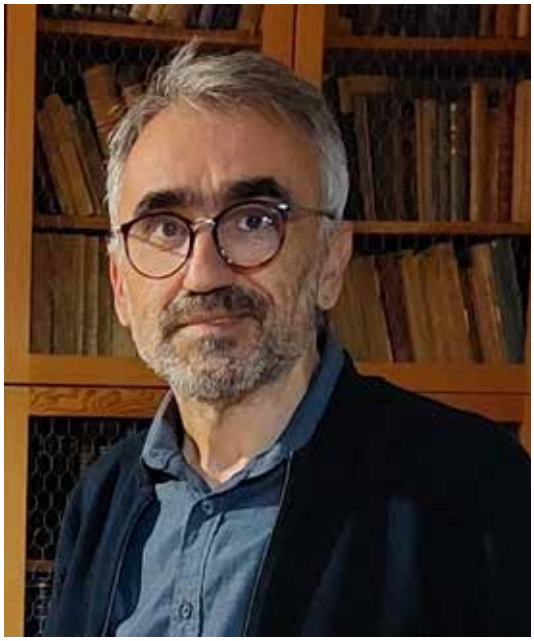
27 L'actual Cap de l'Església catòlica ha raonat clarament la connexió directa que hi ha entre la fe escatològica del cristianisme i el compromís i treball decidit en la lluita contra la degradació de la biosfera i contra la pobresa, així com a favor de la instauració d'una fraternitat universal que garanteixi la pau i la justícia: Papa Francesc, *Laudato si'*, Madrid: Bilbao: Mensajero, 2015; *Fratelli tutti*, trad. Josep Ruaix i Vinyet, Barcelona: Claret, 2020.

“Sí, això és cristianisme, i per què no?” Comentari d’un text d’Etty Hillesum

“Doncs jo us dic:
Estimeu els vostres enemics,
pregueu pels qui us persegueixen.
Així sereu fills del vostre Pare del cel,
que fa sortir el sol sobre bons i dolents
i fa ploure sobre justos i injustos”
(Mateu, 5:44)

En unes pàgines del “Quadern onzè” del seu *Diari* datades el 23 de setembre de 1942 (Vg. OC pp. 926-930)[1], Etty Hillesum relata una conversa amb el seu amic Klaas Smelik sobre si s’ha d’odiar o no els alemanys, els nazis que ocupen mitja Europa (inclosa Holanda) i persegueixen els jueus. En aquest article comentarem aquest conversa entre els dos amics, tal i com la recull Etty al seu diari.

Klaas Smelik és un periodista i escriptor holandès amb qui Etty havia mantingut vuit anys enrere (1934) una relació sentimental que va durar sis mesos i que va finalitzar per decisió de la noia. Ella és una jove holandesa i jueva de 28 anys amb vocació d’escriptora que ha estudiat dret i llengües eslaves, i s’ha guanyat la vida fent classes de rus i fent de “governanta” a la casa d’hostes del seu amant, Han Wegerif, un comptable vidu vint-i-dos anys més gran que ella.



A l’estiu de 1942 els nazis comencen a enviar els jueus holandesos al camp de trànsit de Westerbork, com a pas previ a la seva deportació als camps d’extermini de Polònia. Des de finals juliol de 1942, Etty Hillesum treballa com a voluntària del Consell Jueu assistint els refugiats a Westerbork. Durant un permís per malaltia per ser tractada a Àmsterdam es troba amb Smelik i sostenen la conversació que Etty comenta al seu diari.

1 Citem sempre dins l’article la paginació dels textos d’Etty Hillesum segons l’edició española de les seves *Obras completas,* Burgos: Fonte-Monte Carmelo, 2020.

Holocaust, de Benjamin Shiff.

1. Ajudar Déu

Quan és al camp, Etty ajuda els jueus que hi arriben de tot arreu dels Països Baixos: els acompanya als barracons, els reparteix queviures, els facilita contactes amb l'exterior, visita els malalts, s'ocupa de les mares i dels seus fills,... i, finalment, prepara els deportats per a marxar i els escorta amb els seus equipatges fins als trens de bestiar o de mercaderies on viatjaran cap a Polònia. Friedrich Weinreb la recorda en les seves memòries de Westerbork: "Etty Hillesum caminava al voltant dels llits amb una bossa de cuir penjada de l'espatlla, inclinant-se cap a cada persona malalta i preguntant: «Puc fer alguna cosa per vostè?»"[2].

A partir del 6 juny de 1943 Etty ja no podrà sortir de Westerbork, i des del 21 del mateix mes haurà de tenir cura dels seus pares i del seu germà petit, Mischa, que també hi han anat a parar.

El 7 de setembre de 1943 li arribarà el seu torn: és deportada amb la seva família a Auschwitz, on morirà el 30 de novembre, sense que en coneguem les circumstàncies. Se'n va amb una Bíblia, un llibre de Tolstoi i una gramàtica de rus dins la motxilla. En una targeta-postal que deixa caure del tren, escriu a la seva amiga Christine van Nooten: "Obro la Bíblia a l'atzar i em trobo això: «El Senyor és la meva cambra alta». Estic en un atapeït tren de mercaderies, asseguda sobre la meva motxilla. El pare, la mare i Misha van en uns vagons més enllà. La partida va ser inesperada; [....] Sortim del camp cantant, el pare i la mare molts serens i tranquils". Els pares i Mischa també moriran a Auschwitz. Del tren en què viatgen només sobreviuran vuit persones al final de la guerra. L'altre germà d'Etty, Jaap, deportat el 1944 a Bergen Belsen, va morir de tifus poc després de ser alliberat, el 1945.

Al 1941, sota el guiatge del psicoquiròleg jueu-alemany Julius Spier[3], Etty Hillesum sent que ha "desenterrat Déu" en el fons del seu esperit i vol "excavar-lo" també en d'altres persones: "Et busco en totes les persones –escriu– i sovint hi trobo quelcom de tu. I provo de desenterrar-te en els cor dels altres, Déu meu" (OC 900). La divisa que regeix la seva relació amb els altres la

2 Citat a la nota 115 d'Etty Hillesum, op. cit. p.1071.

3 Julius Spier (1887-1942), psico-quiròleg jueu alemany refugiat als Països Baixos va ajudar Etty a ordenar la seva vida personal i emocional i trobar-hi un sentit, la va introduir en la lectura de la Bíblia i en la pregària. Etty va mantenir amb ell una relació sentimental plena d'ambigüitats i d'alts i baixos.

troba al Gènesi: "Déu creà l'home a la seva imatge i semblança". En cada persona hi ha "un tros de Déu": això determina la dignitat innegociable de tot ésser humà i fonamenta el manament de l'amor universal. En l'altra persona, sigui qui sigui, sigui com sigui, Etty hi veu sempre un germà a qui no s'ha d'odiar, a qui està prohibit matar, a qui vol comprendre, respectar i estimar. Creu que només l'encontre personal amb aquest Déu que habita l'ànima humana ens pot salvar personalment i col·lectivament.

Etty vol ajudar els altres perquè li parin a Déu una llar dins l'esperit, perquè s'hi senti bé, "com a casa". Dit amb d'altres paraules: intenta que esdevinguin conscients de la infinitud que amaguen, impossible de clausurar per molt que això s'intenti amb ideologies totalitàries. En l'època calamitosa que li ha tocat viure, més que demanar ajuda a Déu, vol "ajudar Déu"; vol "salvar-lo" a Ell en el cor de les persones, per a preservar-ne la dignitat i llibertat siguin quines siguin les circumstàncies. "Cada cop tinc més clar que no ens pots ajudar [Déu meu], sinó que som nosaltres els que hem d'ajudar-te a tu i d'aquesta manera ens ajudarem a nosaltres mateixos. I l'única cosa que veritablement importa és un trosset de tu en nosaltres. I potser podem col·laborar a descobrir-te en els afligits cors d'altres persones" (OC 855-856). Etty pretén "enarborar Déu com un estendard" en mig de les desgràcies del seu temps (OC 887).[4]

Klaas Smelik —l'interlocutor d'Etty en el text que glosarem—, és un comunista trotskista militant del Partit Comunista holandès, molt actiu com a escriptor i periodista en publicacions de l'esquerra radical, autor de diversos !libres i d'històries per a la ràdio, a l'estil de les radio-novel·les, que ell crea a partir de vivències de la gent que va recollint mentre viatja en cotxe pel seu país. Quan Holanda va capitular davant de l'exèrcit alemany, el 17 de maig de 1940, Klaas es va desesperar: estava segur que seria represaliat com a destacat antifeixista. Va pensar en suïcidar-se i es va barallar amb la seva filla Johanna perquè no li va portar el verí que li havia encomanat per matar-se. Tot i així, va sobreviure a la guerra i va morir l'any 1986.

Quan Etty fou citada per internar-se a Westerbork, el seu amic Klaaas va provar de convèncer-la que no hi anés i li va oferir un amagatall, però ella va renunciar-hi perquè li va dir que volia "compartir el destí de la seva gent". Com que era un escriptor avesat a publicar, fou a ell a qui Etty va confiar els seus diaris perquè els publiqués, cosa que va intentar sense èxit després de la guerra. Només ho va aconseguir el seu fill, el teòleg i historiador Klass A.D. Smelik el 1981, en una edició incompleta, i el 1986 en la primera

4 No podem entrar aquí en els detalls de la reflexió d'Etty Hillesum sobre Déu; per això caldria seguir el tema al llarg del seus diaris i cartes. Aquí ens centrarem només en el passatge esmentat dels seu dirari i remetem el lector a estudis com el clàssic de Paul Lebeau, *Etty Hillesum, un itinerario espiritual*, Santander: Sal Terrae, 2000 o el més recent de Ana Martín Echagüe, *Desenterrar a Dios. El proceso espriritual de Etty Hillesum,* Santander: Sal terrae, 2021.

edició integral en neerlandès dels diaris i les cartes d'Etty Hillesum que ell mateix va dur a terme[5].

Klaas Smelik "odiava" els alemanys i els nazis particularment, com devia ser normal entre la majoria d'holandesos. Alemanya era l'enemic, l'invasor de mitja Europa, l'ocupant que exprimia al seu servei l'economia holandesa i els seus treballadors i actuava amb mà de ferro contra tota resistència. Els nazis buscaven la marginació i l'exclusió social dels jueus també a Holanda. El nacional-socialisme, que tenia els seus representants autòctons als Països Baixos, era a les antípodes de la ideologia comunista de Klaas.

L'odi d'Smelik contra els nazis era, doncs, prou "lògic", ben justificat, però, en els textos que analitzem, Etty Hillesum li deixa clar que ella rebutja aquest d'odi "natural" a l'enemic i el vol substituir per la comprensió, la compassió i l'amor. El que li diu al seu amic ressona també, amb més arguments, en d'altres paratges dels seus diaris, quan ella va explicant com pateix en primera persona la persecució nazi.

2. La dolenteria ens atrapa a tots

Per començar, Etty Hillesum li vol fer veure a Smelik que la dolenteria no és exclusiva dels nazis, sinó que s'escampa per tot arreu, malejant en ocasions les mateixes víctimes del nazisme. També entre els jueus tancats a Westerbork hi observa de vegades actituds lamentables i persones despietades. Posa com a exemple un antic jurista i aleshores buròcrata del Consell jueu, de nom Isaac S. de Vries, de qui afirma que "seria un comandant per-

Crucifixió, de Charles Lutyens.

fecte per a un camp de concentració", al qual "només li falta tenir un fuet a les mans" (OC 927): "ell mateix hauria estat un botxí excel·lent i un perseguidor de persones indefenses" (OC 929).

A més de l'odi, l'egoisme també espatlla les persones. Etty s'adona que hi ha jueus disposats a fer el que sigui per salvar-se ells —"es maten entre ells per uns papers", diu un cop— mentre

5 L'Smelik fill ha esdevingut un dels grans especialistes en la obra d'Etty Hillesum i director del centre d'estudis d'Amsterdam que porta el seu nom.

n'empenyen d'altres cap al captiveri. Viu en directe les tensions i enfrontaments entre els jueus alemanys i els jueus holandesos internats a Westerbork. Es queixa que hi ha persones del Consell Jueu que fan servir d'altres jueus com a moneda de canvi amb els nazis: "entre nosaltres [el grup del Consell Jueu] hi ha massa comerciants que abans negociaven amb pasta de dents o coses per l'estil, i ara comercien amb jueus"(OC 1002). De fet, després de la guerra, alguns membres del Consell Jueu holandès foren condemnats i anatemitzats per la comunitat jueva holandesa per la seva col·laboració massa "eficient" amb els ocupants.

Etty Hillesum, que es lliurava en cos i ànima als que arribaven a Westerbork, sabia molt bé que, d'alguna manera, ella també formava part inevitablement de l'engranatge del mal, perquè acomboiava famílies fins a les portes dels trens que els havien de dur als camps d'extermini. I encara era més lamentable el cas dels vells i els malalts: "Sabem perfectament que lliurem els nostres malalts i als més desemparats a la fam, la calor i el fred, a la intempèrie i l'extermini, i el que fem es vestir-los amb les nostres pròpies mans i acompanyar-los a aquests vagons de bestiar, i fins i tot els portem amb lliteres si no són capaços de caminar ells mateixos ¿Què ens passa? ¿Quin enigma és aquest, en quina classe de mecanisme funest ens hem quedat atrapats?" (OC 1142)

"Per suposat, —diu en un altre lloc—, res no podrà compensar mai que una part deis jueus ajudi a transportar a la gran majoria"(OC 895). La teranyina de la injustícia també l'atrapa a ella; el mal té un caire estructural en la maquinària de la Shoà, costa de desfer-se'n perquè les estructures del mal s'entortolliguen amb moltes pràctiques que apunten al bé: el camí del bé que intenta transitar Etty –"ajudaré en el que pugui", diu sempre– no està exempt d'incoherències i de conseqüències no volgudes.

El fet que hom trobi normal fer pagar un crim "amb la mateixa moneda" fa que la víctima, si pot, imiti la violència del victimari tot creient que és just aplicar-li la vella norma: *ull per per ull*... "El que vull dir —escriu Etty— és que la barbàrie nazi desperta al nostre interior una mateixa barbàrie que recorreria als mateixos mètodes, si poguéssim fer el que volguéssim ara mateix" (OC 66).

Etty Hillesum no iguala mai l'odi i la violència inicials de l'agressor i l'odi i la violència reactius i defensius de la víctima, però nega que existeixi un abisme antropològic entre victimaris i víctimes, perquè totes les actituds dels uns i dels altres (odi, dolor, violència, desesperació, venjança..) emanen de la mateixa humanitat, complexa, ambigua, susceptible del millor i del pitjor. Creu que el fet de ser víctima no dona dret a imitar les conductes del criminal ni salva d'aquesta temptació. Qualsevol persona pot alçar la mà contra una altra si

Crucifixió, d'Edward Dwurnik.

no vigila, si no té cura de si mateixa, si es torna cega a la dignitat de l'altre. A Klaas Smelik, Etty li diu que, malgrat el seu universalisme, els socialistes també acaben sovint odiant els qui no són socialistes. I ella se sent socialista! A sobre, alimentar el cercle de l'odi i la violència no ajuda a millorar el món.

El problema és que el mal és contagiós i ningú no n'està completament absolt, especialment en situacions d'extrema injustícia i violència. El mal que fan les persones que agredeixen aviva en d'altres persones la tendència a fer mal, a odiar i matar, encara que sigui per respondre a l'agressió. Es pot emmalaltir fàcilment d'odi, tot i haver estat víctima de l'odi, o més aviat pel fet d'haver-ho estat. La inundació de l'odi és tan extensa que —anota Etty a l'inici del seu diari— "l'odi als alemanys que enverina l'ànima és el problema de la nostra època" (OC 60). El verí de l'odi s'escampa, intoxica l'esperit de la majoria, perquè uns i altres creuen que tenen dret a odiar i que hi ha algú que mereix el seu odi: uns per ser nazis i d'altres per ser jueus. L'odi és un mal encomanadís i ningú no n'és completament immune: quan van mal dades és tan humà odiar com estimar però aleshores és més habitual odiar i tornar-se violent. De fet, ningú està tan a prop de matar com quan està a prop de ser mort o de veure morir els seus. No es pot igualar mai la responsabilitat dels victimaris i de les víctimes, però tampoc són legítims els judicis categòrics que posen entre les persones una distància insalvable i justifiquen l'odi cap als victimaris, perquè a tots els humans —podríem dir parafrasejant el Sòcrates de l'*Apologia*— "ens pot atrapar, ràpida com és, la dolenteria, abans que ens atrapi la mort, que és mes lenta". Quan un amic li pregunta a Etty què hi deu haver dins de les persones que arriben a destruir els seus semblants, ella li contesta que "aquesta podridura dels altres també hi és en el nostre interior [....] No veig altra solució que girar cap al nostre centre i eradicar allà tota aquesta podridura" (OC 454).

Etty Hillesum no menysvalora l'hecatombe causada pels nazis ni convida a oblidar-la. S'indigna davant les atrocitats que veu i s'atipa d'escriure al seu diari i cartes que li agradaria sobreviu-

re a la guerra per donar-ne testimoni: "Vull estar entre la gent, vull estar entre les pors, desitjo veure-ho i comprendre-ho i poder explicar-ho després" (OC 951); "Han de quedar algunes persones que algun dia puguin ser cronistes d'aquest temps. Algun dia vull ser algun d'aquests petits cronistes" (OC 848). Dues cartes seves denunciant les condicions de vida a Westerbork seran publicades per la resistència holandesa en plena guerra. Però no parla mai dels nazis com si tinguessin una naturalesa diferent de la resta deis éssers humans, incloses les seves víctimes. Els criminals no són éssers degenerats d'una naturalesa bestial distinta de la resta. Tractar-los de "bèsties" dignes de ser odiades i eliminades seria, en el fons, el mateix que els nazis feien amb els jueus, als quals equiparaven amb rates de claveguera que s'havien d'exterminar. Quan algú nega la condició humana dels criminals, cau fàcilment en la temptació de legitimar sense embuts la seva pròpia violència, que seria "justa" i "legítima" perquè va dirigida contra "monstres". I sobretot: el fet de reconèixer en els botxins la mateixa humanitat que reivindiquem per a les víctimes, obre l'espai per a un capteniment amb els primers que posa l'atenció en aquest caràcter humà que conserven en peu d'igualtat amb les segones. Només així es podrà restablir la comunitat humana un cop aturada la barbàrie.

3. Trobar en el criminal "l'home petit i despullat"

Etty Hillesum sempre tendeix a veure darrere la persona despietada i violenta, l'ésser humà fracassat, feble, insatisfet, malaurat i, per això mateix, mereixedor de compassió, fins al punt que no creu que existeixin realment "persones dolentes" (OC 929). No diu mai que haguem de saber trobar "la part bona" de les persones, sinó reconèixer en totes elles, sigui quina sigui la seva pàtria i ideologia, el seu caràcter inextricablement humà, que els fa ser germans nostres. Els que veiem com a enemics no són dimonis ni d'extraterrestres, sinó humans con nosaltres, sovint desorientats i angoixats. En una colpidora pregària, Etty diu: "Déu, intento mirar-ho tot cara a cara, no vull fugir de res, i fins i tot procuro entendre i aprofundir en els majors crims i procuro tornar sempre al petit home despullat que sovint hom no aconsegueix trobar en mig de les monstruoses runes dels seus actes sense sentit" (OC 683). Es podria dir que Etty Hillessum corrobora un dels *pensaments* de Pascal, que ens atribueix a tots els éssers humans "no un abaixament que ens faci incapaços de bé, ni una santedat exempta de mal"[6].

Sobre el burócrata despietat de Westerbork ja esmentat anteriorment, per exemple, li explica a Klaas Smelik,

6 Pascal, *Pensaments*, Barcelona: Adesiara, 2021, p. 320.

que s'havia intentat suïcidar diversos cops en començar la guerra i que fou internat en un centre psiquiàtric; era un home sempre crispat que fins i tot atemoria els seus fills i ara també es mostra incapaç de tenir un tracte cordial amb ningú, però contempla "afamat" com d'altres es tracten entre ells amb amabilitat. El capteniment inhumà d'aquest desgraciat s'alimenta d'aquells antecedents malaurats. Heus aquí un exemple d'home "petit i despullat" al darrere dels seus "actes sense sentit". L'aspiració d'Etty seria tractar que reflexionés i canviés radicalment la seva actitud: "Voldria arribar a aquest home amb els seus temors, voldria explorar la font d'aquesta por i empènyer-lo vers els seus propis territoris interiors; és l'únic que podem fer en aquest temps", li diu a Smelik (OC 929).

A Etty li agradava citar Dovstoievsky quan afirma que "és un error jutjar les persones només amb justícia, sense amor". Aquesta mirada comprensiva i compassiva l'aplica també als alemanys, i fins i tot als nazis i els S.S., en els quals presumeix una fallida humana profunda que els faria més dignes de llàstima que d'odi: "Si un home de les SS m'estigués atonyinant fins a la mort, encara alçaria la mirada cap a ell i em preguntaria amb aterrida sorpresa i interès humà: «Déu meu, ¿quines coses tan terribles t'hauran passat en la vida perquè actuïs així?»" (OC 67).

Davant de l'agressor, Etty experimenta una actitud primària de "dolorosa perplexitat", i es pregunta –diu– "per què [aquella persona] és així i aleshores m'oblido de mi mateixa". No surt d'ella respondre amb odi o violència i es centra en mirar d'entendre qui l'agredeix i elucubra sobre les causes profundes de la seva conducta inadmissible. Sap prou bé que la dolenteria és sempre una possibilitat humana: "tot el que

Crucifixió, d'Zdzislaw Beksinski.

passa, fins el monstruós, és humà; per això molts comportaments no em fan por, els veig humans, s'arrelen en mi i en els altres (OC 557).

4. No odiar, sinó treballar-se un mateix, compadir, estimar

Etty Hillesum combat sempre l'odi contra els alemanys. Creu que condemnar el poble alemany sencer i atiar l'odi contra ell per excitar la bel·ligerància amb els ocupants, "és el mateix que fan els nazis" amb els jueus (OC 65). Quan una amiga li deixa anar que "s'han d'exterminar vuitanta milions d'alemanys", ella li respon "que no podia viure amb aquest sentiment d'odi, com s'obliga a fer avui a moltes persones en contra de la seva naturalesa" (OC 223). Escriu que "els alemanys són persones com nosaltres; ens hem d'aferrar a això contra vent i marea i proclamar-ho contra aquest odi" (OC 814). Entre els ocupants hi pot haver bones persones, com un soldat alemany a Amsterdam de qui Etty s'assabenta que temps enrere havia cuidat un rabí moribund a Anglaterra; diu que "ell també pateix" i que "no hi ha fronteres entre les persones que pateixen, es pateix als dos costats de totes les fronteres i hem de pregar per tothom" (OC 816).

En lloc d'odiar a qui fa mal, cal que cadascú "es treballi a si mateix interiorment" per evitar convertir-se en allò que rebutja en els altres. El mal també està en nosaltres; sempre som a temps d'apagar en nosaltres la flama del mal abans que es converteixi en una foguera; "ens queda tant per fer amb nosaltres mateixos —li assegura a Smelik en el passatge que comentem— que ni tan sols hauríem de tenir temps d'odiar els nostres suposats enemics" (OC 929). "Déu —prega Etty— no deixis que malmeti gens de força, ni un bri, en l'odi, l'odi inútil cap aquests soldats alemanys. Reservaré la meva força per altres coses" (OC 594).

Quan Smelik, cansat i desanimat, li replica que no poden esperar que es produeixi aquest improbable canvi interior en les persones que desitja Hillesum, ella li replica que combatre l'odi i la violència amb odi i violència ja s'ha practicat durant milers d'anys sense cap resultat i que avui "l'única possibilitat" acceptable és que "cadascú de nosaltres es torni cap a si mateix i elimini i destrueixi en el seu interior allò que creu que ha d'eliminar en els altres" (OC 930).

L'amor és l'alternativa personal d'Etty a l'odi i la violència que trobem en els victimaris i de vegades en les víctimes. L'imperatiu de l'amor al proïsme no contempla excepcions, perquè inclou els enemics, ni depèn de condicions: no diu que hem d'estimar només si som prèviament estimats. L'estimació incondicional de què parla Etty no és una retribució de l'amor rebut, ni la resposta a un estímul previ. Ho explica així:

"Molta gent sent que s'esllangueix aquí [a Westerbork] el seu amor per la humanitat, perquè aquest amor no es veu alimentat des de fora. Es diu aquí que la gent no dona gaires motius perquè

l'estimis: «La massa és un monstre horrible, els individus són lamentables. Però jo noto que no hi ha cap relació causal entre el comportament de la gent i l'amor que sents per ells. Aquest amor al proïsme és com un ardor elemental que et dona vida per dins. El proïsme mateix quasi no té res a veure amb això" (OC 1123).

Etty li diu al seu amic Klass Smelik que respondre a l'odi i la violència amb l'odi malmet l'ànima de qui així actua i empitjora el món en què vivim: "Hem der ser plenament conscients que cada àtom d'odi que afegim al món el farà més inhòspit del que ja és" (OC 930). Respondre a l'odi i la violència amb odi i violència fa el món encara més inhabitable. Per contra, a qui estima incondicionalment, qui se sent habitat per Déu, amb la dignitat que això li confereix, ningú no li pot fer mal, mai no podrà ser humiliat: "No ens poden fer res; no poden fer-nos res realment [….] El major robatori contra nosaltres ens el perpetrem nosaltres mateixos. La vida em sembla bella i em sento lliure. Els cels en el meu interior són tan immensos com els que s'estenen sobre el meu cap" (OC 767-68).

Crucifixió, de Juan Barloja.

Etty no està proposant un programa polític, no fa declaracions ideològiques, no diu què caldria fer amb els criminals nazis després de la guerra o amb els seus col·laboradors. No entra en consideracions sobre "la justícia" amb què s'hauria reparar a les víctimes o el càstig que correspon als culpables en un estat de dret. Ella es troba immersa en un procés de persecució i destrucció del seu poble jueu, que també l'ateny a ella i la seva família. Ens remet sempre a la seva experiència personal en aquestes circumstàncies i a les exigències interiors que experimenta, que s'imposa en primer lloc a si mateixa: aposta que només la comprensió, la compassió i l'amor poden "salvar" el món, perquè restauren la humanitat negada de les víctimes i dels seus botxins i poden guarir les seves malmeses relacions.

Etty està convençuda que l'alternativa a "l'ull per ull" carregat de bones raons és l'amor que és justifica en la humanitat i la dignitat que tots compartim, en la naturalesa divina de l'ésser humà, que és

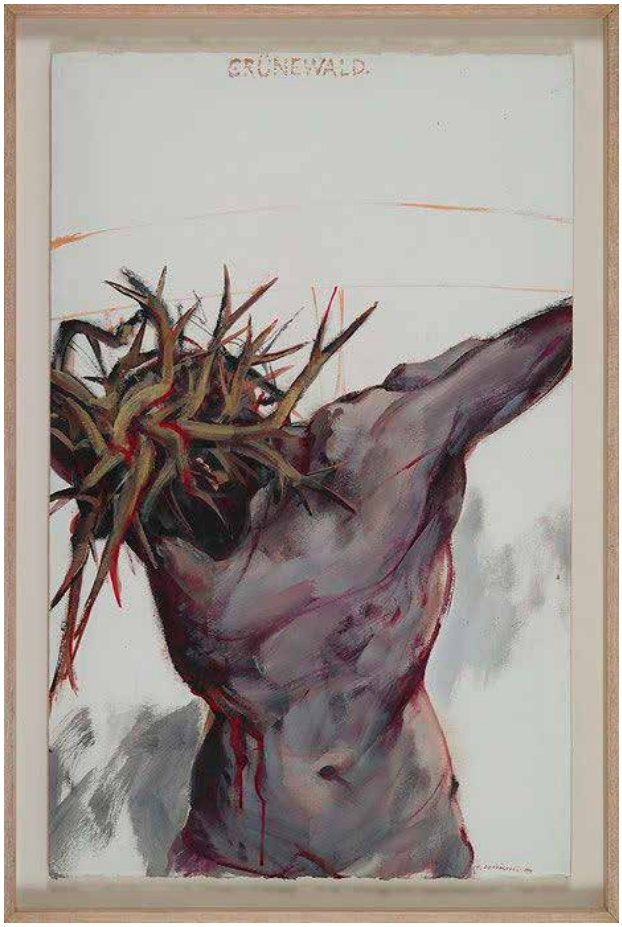
"un fragment de Déu". "El que és veritablement primordial en mi —assegura — és la meva humanitat; sento un amor i una compassió elemental per les persones, pels éssers humans" (OC 241). Per això diu que vol intentar "crear una mica de fraternitat en tots els lloc on estigui entre els anomenats enemics" (OC 950). "Allà on Déu em porti, ajudaré en el que pugui i no només estaré plena de tristesa i pèrdua" (OC 837).

5. Compartir el destí de la víctima

Fins a quin punt està disposada a "ajudar" Etty? Fins a compartir el destí final de les víctimes: ella tria anar a Westerbork quan segurament hauria pogut fugir d'Holanda o amagar-se; es posa al servei dels presoners del camp i puja cantant al tren d'Auschwitz, sabent que aviat morirà. Accepta la seva destrucció al costat de la seva gent sense creure que això afecti la seva dignitat personal perquè no hi ha cap indignitat en el fet de sofrir; el que és indigne és fer sofrir els altres: "És d'una extrema arrogància considerar-se massa valuós com per no sofrir el destí col·lectiu" (OC 853). "He mirat cara a cara la nostra destrucció, el nostre trist final que ja ha començat, i he acceptat aquesta possibilitat en la meva vida sense que disminueixi per això el meu amor a la vida [...] M'he reconciliat amb la vida, ja no em pot passar res [...] no importa si em destrueixen a mi o a un altre, es tracta del fet que es destrueix" (OC 814-15). Qui accepta la seva destrucció perquè no vol que ningú el substitueixi, ni vol fer pagar a ningú el preu de la seva mort, demostra el seu caràcter insubornable i lliure, la seva dignitat per sempre, la seva dimensió "divina", però al mateix temps, paradoxalment, confereix dignitat al seus assassins, perquè no està disposat a matar-los, sinó que els intenta comprendre, els veu com a persones, i fins i tot "espera" (contra tota esperança, si es vol) la seva conversió.

Hillesum elegeix la via difícil de l'amor a l'enemic i segueix el mateix camí de les víctimes. Sempre hi ha "raons" per odiar l'enemic, però l'amor a l'enemic és una exigència absoluta basada en el fet que, malgrat tot, compartim amb ell la mateixa dignitat humana, les mateixes febleses i una capacitat de fer el bé. Sempre hi ha motius per procurar principalment per un mateix i pels nostres, encara que sigui a costa dels altres, però només l'amor pot evidenciar i reafirmar la unitat fraternal deis humans i ajudar a construir una societat millor, encara que sigui al barracó d'un camp de concentració o dins d'un vagó de deportats. L'amor a l'enemic no acostuma a proporcionar cap triomf clamorós sobre el mal, sinó més aviat el contrari, però posa de manifest que és possible el Bé absolut, incondicionat.

A Etty li resulta impensable i insuportable una alternativa bona a la praxi de l'amor universal i, per tant, a l'amor als enemics: "És l'única manera en què es pot viure avui –diu taxativament–:



Grunewald, de Vladimir Velickovic.

amb un amor incondicional pels teus turmentats semblants, siguin de la nació, la raça o de la ideologia que sigui" (OC 1113).

Quan la víctima no cedeix a la temptació de l'odi envers el seu victimari i el tracta com una persona, l'empeny a girar-se vers la seva pròpia humanitat degradada, el repta a veure en la víctima una persona i no pas una bèstia o una cosa. Tot això no és fàcil, però no hi ha cap altra manera de reconciliar la família humana:

"Sé que els que odien tenen bones raons per fer-ho —escriu Etty en una llarga carta de desembre de 1943—. Però, per què he de triar el camí més còmode? Al camp [de Westerbork] vaig sentir molt clarament que cada àtom d'odi que afegim al món només serveix per fer-lo més hostil del que ja és. I així mateix crec de forma ingènua que aquesta terra només tornarà a ser habitable gràcies a aquest amor sobre el que el jueu Pau va escriure un cop als habitants de la ciutat de Corint, en el tretzè capítol de la seva primera carta" (OC 1038). Recordem el que deia Pau als corintis: "L'amor és pacient, és bondadós; l'amor no té enveja, no és altiu ni orgullós, no és groller ni interessat, no s'irrita ni es venja; no s'alegra de fer el mal, sinó que troba el goig en la veritat. Tot ho excusa, tot ho creu, tot ho espera, tot ho suporta" (1Cor, 13:5-7). En conseqüència, continua reflexionant Etty, si volem construir "un món nou", "la societat que vindrà després d'aquesta", "a cada crim i a cada horror haurem de respondre amb un gest d'amor i de bondat que haurem de conquerir en nosaltres mateixos. Podem sofrir però no hem de sucumbir" (OC 1089).

6. Això és el cristianisme

Klaas Smelik, un defensor acèrrim de la lluita de classes i del combat contra l'opressor, replica, perplex i admirat, els raonaments de la seva amiga: "Sí, però això..., això seria en realitat un altre cop el cristianisme". Etty ho accepta sense matisos: "I jo, en veure la seva sobtada confusió, vaig dir amb

molta sang freda: “Sí, el cristianisme, i per què no?” (OC 930).

“Estimar els enemics” és certament una divisa essencial del cristianisme. A l’evangeli de Mateu (Mt 5: 44) llegim: “Doncs jo us dic: Estimeu els vostres enemics, pregueu pels qui us persegueixen. Així sereu fills del vostre Pare del cel, que fa sortir el sol sobre bons i dolents i fa ploure sobre justos i injustos”. La bondat de Déu, que fa sortir el sol sobre bons i dolents, no encaixa amb la justícia retributiva dels homes justos, que paguen a cadascú el que es mereix i tendeixen a premiar els bons i castigar els dolents. L’alternativa cristiana és negar qualsevol reciprocitat en la resposta a qui ens fa mal: “Ja sabeu que es va dir: Ull per ull, i dent per dent. Doncs jo us dic: No us hi torneu, contra el qui us fa mal. Si algú et pega a la galta dreta, para-li també l’altra” (Mt 5:38-39).

Sense referir-se explícitament a Crist, Etty Hillesum se sent “formalment” cristiana quan fa seu el manament de l’amor als enemics i, de fet, ateny el cor mateix del cristianisme. Sap expressar-lo i, sobretot, el sap viure, que d’això es tracta. El cristianisme no és pròpiament una “doctrina” sinó una “vida” conformada segons la vida mateixa de Crist, que perdona des de la creu els qui l’hi han penjat. No es tracta d’estimar els enemics com a forma més elevada de sacrifici, com qui beu dues tasses de caldo quan no en vol cap, com diu el refrany. No s’estima el mal que l’enemic fa sinó l’enemic tot i que fa mal. És un amor estrany que viola totes les lògiques “humanes” i evidencia una descomunal capacitat per a la llibertat i la reconciliació.

Etty veu ésser humans carencials en aquells que practiquen la dolenteria; per a ella no són pròpiament “persones dolentes”, sinó humanament fracassades i per això dignes de compassió i estimació, sense que això les eximeixi de la seva responsabilitat, ni justifiqui cap mena de conformitat o passivitat davant dels seus abusos. En el criminal hi veu un ésser humà que està fallant com a persona, que no ha pres encara consciència de la dignitat dels altres i de la seva pròpia dignitat. Per això ens ha de fer llàstima i compassió. En l’altre, en tot altre –també en els seus botxins nazis–, hi troba un germà, “un home petit i despullat”, una persona com nosaltres; no hauria de caldre res més per prescindir de la llei del talió i seguir el camí del respecte, l’amor, el perdó.

Etty Hillesum mai no va voler separar els que fan el mal de la resta de persones, perquè tots els humans, limitats i pecadors, som susceptibles d’aquest mateix capteniment. En direcció contrària a la dolenteria, s’inicia el viarany de l’amor gratuït que dignifica les persones estimades, obliga a la no-violència, i condueix en moltes ocasions al sacrifici i la mort de qui estima, com

a expressió major de decència, llibertat, dignitat i esperança.

Així va transitar aquesta admirable jove holandesa en l'època terrible de la Shoà. Estava convençuda que només la cura persistent del nostre esperit, l'atenció al seu nucli profund, d'on emanen exigències absolutes i "on habita Déu", ens permetrà mantenir-nos en aquesta via de l'amor radical, lliures d'odi i de violència, bregant per fer possible el miracle de la fraternitat universal. Això és cristianisme? I tant que ho és!

Sabadell, Nadal de 2022

¿Encara ets cristià?

Francesc Torralba

[1]Alguns coneguts i lectors em formulen una pregunta molt interessant des del punt de vista retòric: em demanen com puc *ser encara* cristià.

La pregunta evoca la idea que ser-ne és cosa d'un altre temps, una opció anacrònica. També evoca la idea que és quelcom que es correspon, més aviat, amb la infantesa, amb l'etapa lligada als pares, amb l'etapa immadura d'una persona, però que, en la fase de la maduresa intel·lectual, emocional i social, és una cosa que cal superar.

L'*encara* ets cristià és signe d'una admiració, d'una sorpresa, però no de tipus positiu, sinó més aviat inquisitiu. Es podria substituir per: «I ara! Això si que no m'ho esperava de tu». Fa la impressió que a una determinada edat ja hauries d'haver despertat del somni dogmàtic, ja t'hauries d'haver fet gran i hauries hagut de deixar de creure en contes de fades.

El qui formula la pregunta projecta també la seva pròpia biografia. Ell havia estat cristià de petit, havia participat de l'eucaristia i dels sagraments, resava al costat del llit en acabar la jornada, però arribada una edat, sobretot la de l'adolescència, va donar un cop de porta i va marxar.

Per això, tot comparant-ho amb la seva trajectòria no surt de l'astorament quan es troba amb un interlocutor que *encara* **és cristià.**

En la pregunta subsisteix també un sentit vergonyant d'església. Sembla que l'interlocutor digui: *Encara* formes part d'aquest col·lectiu?

L'opció de Crist ve de lluny, però no per això és una opció anacrònica. Al llarg de la història, molts homes i dones, de condició diferent, ubicats en entorns culturals, polítics i socials distints, cadascun a la seva manera, han sentit la mateixa crida interior, la mateixa veu, encara que aquesta crida s'hagi articulat de formes molt diverses.

1 Aquest text procedeix del llibre de Francesc Torralba, *Jesucrist 2.0,* Barcelona, La butxaca, 2012.

Golgotha, de Bruce Herman.

Aquesta diversitat, lluny de ser un problema, és una expressió polifònica de la seva fecunditat. Res més problemàtic que una comunitat homogènia, feta de persones que viuen exactament les mateixes condicions de la crida. L'heterogeneïtat és un signe de riquesa i de vitalitat espiritual.

La història pesa, però no és garantia de veracitat. La repetició d'una mentida durant segles no la converteix en veritat. I, contràriament, una veritat, encara que sigui ignorada per tota una massa de persones durant segles, no per això deixa de ser veritat. L'argument històric no és decisiu a l'hora de fer l'opció pel Crist, perquè la repetició del missatge no el fa valuós.

La llarga trajectòria del budisme, del taoisme o del confucianisme, un conjunt de savieses anteriors a la nostra era, no és un argument decisiu pe prendre l'opció per una d'elles ara i aquí. Tampoc, però, no és un argument per desautoritzar-les. El què cal analitzar és la vigència del missatge, si és útil i eficient ara i aquí, si conté llavors de veritat, si comunica quelcom de valuós per a l'home i la dona d'avui, si és portador d'un ensenyament que transcendeix la història.

Cal anar en compte i no patir la malaltia que Jacques Maritain va anomenar "novolatria", que consisteix a adorar i venerar el què és nou pel sol fet de ser una novetat. Seria insensat, per no dir de necis, refutar la saviesa transmesa per Buda, Lao-Tse, Confuci, Sòcrates o bé Jesús solament perquè son personatges del passat. No ens podem permetre aquesta simplificació, ni malbaratar el talent espiritual de la humanitat. També seria, però, inaudit refusar les novetats del present i les darreres aportacions, perquè són noves i, encara, no han passat la prova del temps.

He de confessar que l'experiència dels homes i dones que m'han precedit en el temps, que han mantingut encesa la flama de la fe, que l'han defensada en circumstàncies difícils, de vegades molt hostils, em fa pensar. No crec que tot aquest camí sigui, senzillament, el fruit d'una maniobra d'adoctrinament, d'una inèrcia causada pe la ignorància i la peresa de pensar.

Ells, a la seva manera, també van fer l'opció, van descobrir la bellesa, la bondat, la grandesa d'un missatge, van sentir-se cridats, des de dins, a viure l'aventura de la relació personal amb el Crist interior. El fet que els nostres avantpassats haguessin fet aquesta opció, però, no demostra res, no prova res, tampoc la validesa d'aquesta forma de vida, però indica que l'opció té un grau de plausibilitat, que està feta per a la mesura humana.

El budisme, el taoisme o bé el judaisme, per citar tan sols tres de les grans tradicions espirituals de la humanitat, són anteriors al cristianisme, molt mes remotes en el temps, però això no les converteix en opcions escleròtiques ni obsoletes. De fet, el budisme, que neix en el segle V a.C., experimenta una gran emergència en el Vell Continent, i la seva antiguitat no és cap problema, ni el converteix en un missatge anacrònic. Els homes continuem patint i tenint la mateixa necessitat d'alliberament, i el camí budista té la seva plausibilitat.

Una de les observacions que em fan més sovint quan em confesso obertament cristià en un entorn no cristià és que la meva opció de vida és un anacronisme, que tenia sentit en un temps remot, però que en la nostra societat fragmentada, ultratecnològica, hipercompetitiva i hiperconsumista, és una rèmora del passat, un residu històric, que, a poc a poc, anirà dissolent-se, perdent pistonada, com ha passat amb altes institucions del passat, amb alguns sistemes polítics i amb oficis que havien estat rellevants socialment.

Molts nens i adolescents del nostre àmbit cultural associen la creença cristiana a quelcom del passat, perquè veuen expressades i viscudes aquestes creences en les seves àvies, però no en els seus entorns habituals. Segons ells, la religió cristiana, els seus rituals i narracions, és cosa d'un altre temps, és allò que fa l'àvia, un relat fora del seu imaginari.

No és estranya aquesta associació. La fe cristiana, la seva doctrina, les festes litúrgiques i les seves regles morals de comportament, tot això, pertanyia, en gran part, al patrimoni cultural que inspirava la vida social, però en pocs decennis ha anat dissolent-se en l'atmosfera. Formava part integrant del món. Ho respiraven a casa, a taula, a l'escola, al carrer. Però aquest imaginari s'ha esmicolat en mil bocins i només queden petites comunitats que li donen sentit i nòmades que cerquen escalf a la ciutat. En pocs decennis, s'ha posat de manifest que aquest conjunt de mites, de tradicions, de rituals i de creences no ha estat transmès a les noves fornades.

La religió és, ara com ara, una dada cultural important, però ja no és a partir d'ella que es construeix la vida social. És un bell repte ser cristià en aquesta situació. Pot i ha de procedir d'una convicció personal que ja no és la convicció de la societat mateixa. Un no neix cristià, n'esdevé. No s'esdevé deixeble acollint una simple doctrina. Pel camí, de mica en mica, es descobreix el que això significa.

Molts dels nens i adolescents del nostre país no han estat iniciats a la comunitat cristiana ni en coneixen els textos bàsics. Els seus pares han optat majoritàriament pel silenci. Les àvies fan un paper de transmissores de la fe, de vegades fins i tot d'amagat dels pares. No en jutjo les intencions, però els pares decidim com volem educar els nostres fills i quines creences i valors volem comunicar-los, invi-

tar-los a viure o, senzillament, proposar, perquè ells, en el seu període de maduració personal, puguin optar en plenitud de facultats.

El teòleg Jean-Marie Tillard es va fer especialment conegut arran d'un petit opuscle en el qual es preguntava si som els últims cristians[2]. El vaig llegir atentament i coincideixo força en la seva tesi. No crec que siguem els últims cristians de la història, però si els últims de viure el cristianisme de la manera tradicional. Els contextos, els entorns, s'han transformat de forma tan poderosa que exigeixen una renovació a fons de la manera de viure'l. Tinc la impressió que tot està per començar, que som a les beceroles d'una nova era, i que solament en besllumem algunes formes.

Escriu el filòsof Jean Guitton: "els de fora semblen els doctors: Nietzsche, Freud o Marx. I als de dins, Sant Agustí, sant Tomàs, Pascal i tants d'altres, els trobem antiquats, pàl·lids i passats de moda".[3]

Contra aquesta tendència, cal fer veure que també aquests doctors, convertits en ídols de la contemporaneïtat, han estat objecte de crítiques i d'observacions, que moltes ideologies suposadament alliberadores que s'havien presentat com a substitutius de la vella i rància religió, han caigut de l'escambell. En un context com el nostre, l'única ideologia que regna és la del tenir, la del consum i la del competir;

El davallament, d'Edward-Knippers.

una ideologia, aquesta, que genera infelicitat i marginació. L'opció pel Crist parteix d'un bagatge històric i d'una riquesa que permet afrontar, amb criteri i originalitat, el present.

La referència al passat no amputa el treball creatiu, ni el nervi de la imaginació. N'és, més aviat, la condició de possibilitat. Aquests elements rebuts, llegits tal com cal tenint en compte els signes dels temps, permeten elaborar noves síntesis i noves propostes de sentit. El desenvolupament científic i tècnic de la humanitat ha estat exponencial, però no ha anat acompanyat d'un desenvolupament espiritual paral·lel.

Avui dia, estem prenent consciència d'aquest desequilibri i dels mals que se'n deriven pertot. En aquesta presa de consciència, el cristianisme hi té un paper. La seva proposta de justícia universal, de pacificació del món, d'estima per la creació d'una economia al servei de la persona i d'una política al servei dels més

2 J.-M. Tillard, *som nosaltres els últims cristians,* Claret, Barcelona, 1998.

3 J. Guitton, *Lo que yo creo,* Belacqua, Barcelona, 2004, p. 38.

petits i vulnerables té plena vigència. És absolutament necessària.

El debat sobre l'anacronisme de l'opció pel Crist ve de lluny. No és un tema nou de la postmodernitat. Neix sobretot en la polèmica contra el modernisme, quan doctes pensadors consideraven que el cristianisme era aigua passada, i que, per als nous temps, calia una nova religió, la religió de la humanitat. Contra aquest anacronisme és bo recuperar un text d'un dels poetes que més estimo, Joan Maragall.

Escriu el poeta de Sant Gervasi: "Decidme dónde haya existido una Sociedad verdaderamente cristiana. Yo no lo sé. Yo sé de algunos Hombres dispersos que han vivido en Cristo, y sé de Instituciones originadas en su espíritu; pero de que haya existido una Sociedad verdaderamente cristiana, de Hombres vivos en Cristo, que haya permanecido, yo no lo sé. Por esto creo que la historia verdadera de la Humanidad está aún por empezar. Y que este mundo en que vivimos –o creemos vivir– de estados y leyes, y monarquías, y repúblicas, y socialismos y negocios, y de clases...este mundo yo creo que no es más que una prehistoria de la humanidad: que todavía hemos de empezar a vivir -lo que se llama vivir- y que la vida está todavía oculta en nosotros; y que en cada uno de nosotros está todavía el hijo de Dios predicando su evangelio, esforzándose para avivar la chispa de la luz eterna, de la que cada hombre es un sagrario, para incendiar el mundo en la vida que guarda dentro, y consumar así la creación de la tierra"[4].

La reflexió maragalliana és punyent i pertinent alhora. No crec que mai es pugui dir d'algú, d'un poble o d'una nació que sigui cristiana. No som en l'era postcristiana, perquè mai no ha existit una era cristiana. No és una religió del passat, perquè mai no ha estat plenament viscuda en el passat. En cada època i en cada context, identifiquem figures lluminoses, testimonis vius que han edificat obres plenes de bellesa, de bondat i d'unitat al seu voltant, inspirades en aquesta força interior, però mai no hi ha hagut civilització cristiana.

Cal distingir entre el temps d'emissió, el de recepció i el d'assumpció. El missatge s'emet, després es rep i, finalment, és assumit existencialment. Em pregunto quant de temps és necessari perquè la humanitat assumeixi el missatge alliberador de l'evangeli. Estem cridats a perdonar incondicionalment, però això no vol dir que siguem capaços de perdonar. Estem cridats a posar-nos al servei dels altres, perquè no hem vingut a ser servits sinó a servir. Estem cridats a posar pau, a donar-nos gratuïtament, a atendre els més vulnerables, però aquestes crides son realment efectives?

Torno a la pregunta del principi. Quan algú em demana *¿encara* ets cristià?, penso en el meu dedins: «encara intento ser-ho», però a la vegada m'adono que

4 J. Maragall, *Obres completes*, Selecta, Barcelona, 1947, p. 840.

soc lluny *encara* del model que presenta Jesús en les seves paràboles, que la meva vida dista d'aquella vida plena.

Crucifixió, de Vladimir-Velickovic.

La pregunta adequada hauria de ser: *¿ja* ets cristià? I llavors li hauria de dir que ser cristià és estar, permanentment en camí; que consisteix a adonar-se del que queda, del que encara no s'ha fet realitat, que consisteix en patir la transició de l'home vell al home nou.

Hi ha un home vell en el meu ésser, que no acaba de morir: és l'home que cerca el benefici propi, que calcula els seus gestos, que sent rancor i no coneix la gratuïtat, ni el perdó incondicional; però hi ha també un home nou que vol néixer, és l'home lluminós que tots portem dintre, aquell que podem arribar a ser si deixem treballar l'Esperit en les profunditats.

Més aviat hauria de respondre: «No puc deixar de ser cristià, perquè *encara* no n'he estat mai». Soc al començament, a les beceroles.