

JESÚS DE NAZARET, ¿UNA PERSONA COMO NOSOTROS?

ROGER LENAERS, SJ

El autor nos ha expresado su deseo de que esta edición en español, nativa digital, sea gratuitamente puesta a disposición en la red, para expresar su agradecimiento por la gran acogida que el público hispanohablante ha dispensado a sus anteriores obras publicadas en nuestro idioma.

Padre Roger: una vez más, en nombre de los innumerables lectores y lectoras, tanto individuales como en comunidades de base y grupos de estudio o de formación, que usted ha reunido en este ámbito lingüístico hispano intercontinental, le transmitimos todo nuestro cariño, nuestra energía positiva, en cosmo-comunión total hasta su Bélgica natal. ¡GRACIAS!

José María VIGIL

JESÚS, ¿UNA PERSONA COMO NOSOTROS?

ROGER LENAERS SJ

Título original: *Jesus von Nazareth. Ein Mensch wie wir?*

Editores: José María VIGIL y Santiago VILLAMAYOR

Traducción del alemán: Manuel OSSA BEZANILLA

Revisión: Santiago VILLAMAYOR

Diagramación y cubierta: José María VIGIL

Colección «Nuevo Tiempo axial», nº 2, tiempoaxial.org

© **Servicios Koinonía**

info@servicioskoinonia.org

Fundación Agenda Latinoamericana agenda@latinoamericana.org

Bubok Publishing House

bubok.es

Red y Catálogo Internacional de *bibliomanager.com*

Editorial Abyayala, Quito, para Ecuador

editorial@abyayala.org

PeregrinoDeus, Lima, para Perú

wasap: +51 980 273 762

Mujeres Tabor, para California, EEUU

mujerestabor@gmail.com

Libro «nativo digital». Lanzamiento mundial: 15 diciembre 2020

ISBN edición digital: 978-9962-13-545-6

ISBN edición en papel: 978-9962-13-546-3

Disponible en formato digital, libre y gratuitamente, a través de:

tiempoaxial.org

redesreto10.blogspot.com

servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

independentresearcher.academia.edu/SantiagoVillamayor

josemariavigil/academia.edu

y otras redes (también la suya si usted quiere).

Si necesitara imprimir ejemplares para su comunidad, sus alumnos, librería universitaria, parroquia... preséntenos su proyecto, para que le podamos pasar unos originales para *impresión digital a demanda*: info@tiempoaxial.org

Este libro ha sido publicado ya en alemán (*Jesus von Nazareth. Ein Mensch wie wir?*, Kleve Copy-us-Verlag, 2015), en italiano (*Gesù di Nazaret, uomo come noi?*, Gabrielli Editori 2017), y en inglés (*Jesus of Nazareth: A Person Like Us?*, Carysfort Press Ltd., 2020), y va a aparecer en 2021 en holandés y en portugués.

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	9
<i>Preámbulo</i>	<u>21</u>
1. <i>Menos olvidado que nunca</i>	<u>25</u>
2. <i>De la premodernidad a la modernidad o de la religión al ateísmo</i>	<u>37</u>
3. <i>Nacido de una mujer</i>	<u>53</u>
4. <i>Desde su bautismo hasta su muerte</i>	<u>79</u>
5. <i>Crucificado bajo Poncio Pilato, muerto y sepultado</i>	<u>109</u>
6. <i>¿Al tercer día resucitó?</i>	<u>125</u>
7. <i>Consideraciones finales</i>	<u>149</u>

PRÓLOGO

El cristianismo retrocede en Occidente, como ocurre en todas las religiones. Y en lo poco que queda, se observa como una bifurcación entre una tendencia aferrada a los dogmas y al conservadurismo, más minoritaria, y un movimiento de renovación cada vez más amplio y convergente con la mentalidad laica de nuestro tiempo. A esta última corriente se la denomina algo así como: una espiritualidad laica, un humanismo ecocentrado, un cristianismo posteísta o una democracia profunda, entre otros nombres. Y en este contexto secular preguntarse por Jesús de Nazaret, resulta un difícil equilibrio entre la sacralidad y la simplificación. Hay un inmenso trecho entre Jesús Hijo de Dios y “Jesús, una persona como nosotros”. Y ese es el recorrido que quiere allanar Roger Lenaers.

Roger Lenaers es jesuita y tiene 95 años. Vive en la residencia de mayores de Lovaina (Bélgica). Trabajó los últimos años de párroco en un pueblecito perdido de los Alpes austríacos, Vorderhornbach. Anteriormente había sido asesor de estudiantes universitarios y profesor de humanidades clásicas y de religión en colegios jesuitas de Flandes. Enseñó, pues, la misma religión que él ha sometido en los últimos años a un proceso muy serio de deconstrucción. En paralelo con su función pastoral en el Tirol, inició un camino muy singular de revisión de las bases del cristianismo y hoy es una referencia de su profunda mutación. Ser especialista en lenguas clásicas

le permite una rigurosa exégesis bíblica en especial de los evangelios y alcanzar su núcleo más significativo. Es un verdadero creyente que no tiene reparos en decirse posteísta y calificar el cristianismo como un gran mito.

Como él mismo dice, “quiere, en primer lugar, que el mensaje de fe acerca de Jesús quede liberado de la mitología en la que se ha enmarañado desde tiempos inmemoriales y... liberar esta figura [de Jesús] de la pátina de lo que está claramente reñido con lo histórico”. Ambos errores “impiden el acceso de las personas de mentalidad moderna a la figura inspiradora de Jesús”. Jesús, un hombre como los demás, pero no sólo como los demás, sino una persona catalizadora del amor originario que habita el cosmos.

Su lucidez ante la cultura actual le lleva a interpretar la perplejidad del cristiano post ilustrado como un dilema muy serio: o bien reconoce con la modernidad que este cristianismo es algo imposible tal como está formulado en la tradición premoderna, con lo cual deja de ser creyente, o bien se queda con su confesión de creyente y entonces se excluye a sí mismo de la modernidad. Ya no es viable un “Dios-en-las-alturas” ni un Cristo-bajado-del-cielo, un cristianismo sustentado en la verdad dogmática, en la concepción dualista de la realidad y en la visión judía o griega de Jesús de Nazaret. Hay que buscar una tercera propuesta que diluya el dilema.

El cristianismo se encuentra hoy en la encrucijada de un cambio radical. Experimenta algo así como una metamorfosis. Está en una fase de pupa imprecisa, marrón, ese color indefinido mezcla de azul cielo y de rojo sangre, simbiosis de un Dios en las alturas y una crucifixión redentora cuya gloria no ha llegado todavía y menos a los más vulnerables. De esa pupa informe está saliendo algo nuevo. Una alada mariposa que vuela alto, hacia un talante desbordante de generosidad que hará triunfar al bien sobre el mal. Despacio, muy despacio, como las grandes transformaciones de nuestra historia cósmica.

“¿Y vosotros quien decís que soy yo?” (Mt 16,15) “¿Qué tengo yo que mi amistad procuráis?” “¿Venís porque tengo palabras de vida eterna?” se nos preguntó un día y hoy volvemos a escucharlo a lo largo de estas páginas, más cuando los relatos evangélicos que nos conmueven son puestos en cuestión. Si una parte importante de la historia narrada en los Evangelios es fruto de la admiración de los discípulos de Jesús y si todo el mensaje esta transido de la mitología judía o de la racionalización griega, ¿qué nos queda de Jesús? ¿Dónde su valor absoluto y su seguimiento incondicional, si no es Hijo de Dios?

Lenaers ya nos sorprendió hace más de 10 años con varios libros en los que buscaba esa reformulación *moderna* e incluso *post moderna* del mensaje original de Jesús, más allá de la transmisión ortodoxa, incluso errónea, hecha por las Iglesias cristianas. La divulgación de la obra completa de nuestro autor está siendo un contrapeso importante frente al magisterio eclesial obsoleto y parcial. Sus libros, *Otro cristianismo es posible* y *Aunque no haya un Dios allá arriba*, han sido leídos en castellano gracias al esfuerzo de la editorial Abba Yala, de Ecuador, a pesar de la enorme dificultad de la distribución internacional de los libros de papel, es decir, de la Galaxia Gutember. Por eso hemos decidido reinventarnos, abandonar aquella vieja y lenta galaxia, abrir una nueva etapa con la colección “Nuevo tiempo axial” –recién inaugurada con el volumen *Después de las religiones*–. La colección, ahora ya «nativa digital», del mundo de la 4G y la 5G, pretende ser digital-gratuita desde el minuto cero, y, como no podía ser menos, concentrarse en la innovación, en el «reinicio» del cristianismo dentro del nuevo sistema operativo cultural, el del Nuevo Tiempo Axial que hace tiempo estamos viviendo.

No es fácil reformular desde una visión moderna la dilatada y diversa referencia de tantísimos cristianos durante tantos siglos a la imagen sagrada de Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios. Lenaers procede “de tal manera que primero se libere la

figura de Jesús de lo mitológico y ahistórico con que se le ha rodeado en el pasado. Después de ello, muestra cómo, de los símbolos mitológicos interpretados como tales, emerge una visión más profunda y enriquecedora de quien fuera Jesús”.

Desde un punto de vista exegético e histórico aborda en sucesivos capítulos los acontecimientos de la vida de Jesús, el nacimiento y la infancia, los milagros y las curaciones, la descripción de la pasión y el insólito acontecimiento de la Resurrección. En todos ellos aplica la navaja de la confiabilidad histórica y nos resulta muy sorprendente cómo se deshace la tierna narración de la Navidad a la que estábamos acostumbrados o la trágica exposición de los detalles de la muerte de Jesús. ¡Ay la Semana Santa tan anecdótica y espectacular! Mención especial requiere la desmitificación de la Resurrección.

Nosotros también hemos seguido unos pasos parecidos a esta purificación. Quizás no desde una atinada exégesis y conocimiento profundo del mundo clásico como Roger y sí desde una presencia muy viva en la teología de la liberación, los movimientos sociales y el pluralismo religioso. También desde el reconocimiento del gran valor de la ciencia y de los valores democráticos y ecológicos, como él. En los años 70 se nos cayó el hábitat de la religión, el templo y las iglesias; transitamos del paraíso celestial al terrenal, de la salvación a la igual fraternidad. En los 90 dejamos el mito de la revolución, la lucha, la utopía a la vuelta de la esquina, ahora incluso la excesiva confianza en la política democrática cuyos logros se alargan y alargan. Hemos abrazado la autonomía secular, somos más amigos de los altermundistas que de las personas piadosas. Hemos procurado converger con la cosmovisión científica y hemos cohesionado con ella nuestros contenidos creyentes. También hemos relativizado nuestra particularidad al contacto con el pluralismo religioso y humanista. Hemos vuelto del revés la razón “sirvienta de la fe”, o por lo menos

la hemos liberado de su censura. Y nos sentimos reconciliados en las nuevas perspectivas de todo esto que llamamos la superación de los viejos paradigmas. Otra manera de entender el conocimiento (epistemología) y la materia (ontología), presupuestos ineludibles en el encuentro con la realidad, ya en adelante incierta y relativa. La realidad física o materia no es algo tan ajeno a mi razón ni tan pétrea y objetiva sino materia energética, espiritual, informada, carne de mi carne de una evolución conjunta.

Para muchos esta nueva interpretación de la realidad, de la razón y de la vida consciente, del ser humano y de Dios, significa el fin de numerosas contradicciones y una nueva coherencia interior y estabilidad en la radical incompreensión que somos. Aun así seguimos experimentando una imperiosa necesidad de integrar tantos años y tanta vida entregada a los antiguos modos de pensar y creer. Queda todavía una cierta nostalgia del gran símbolo de Padre, de la íntima relación con el Jesús hermano, Dios, Hijo de Dios.

Esas personas de clara conciencia laica no comulgan con el universo de la religión, se mueven como pez en el agua en la cultura científica y posmoderna aunque reflejan a veces una incomodidad todavía no resuelta. El misterio del mal y de la satisfacción a las víctimas se resiste a cualquier comprensión. Casi todo el imaginario tradicional se ha caído, y dichas personas se empeñan en esta importante labor de reconstrucción, de superar este gran error milenarío con un gran amor. Buscan salir de la gran certeza del Misterio de la Redención, fundado en una Revelación. Una evidencia religiosa tan condicionante como pudo ser culturalmente el geocentrismo y el fixismo. Es una aventura de locos salir de ese paradigma redentor tratándose no sólo de la tierra y el sol, de sus vueltas y revueltas, ni del ser humano y su evolución, del huevo y la gallina, sino de Dios, tan creado por nosotros como creador nuestro. Es tan difícil como que ya empieza a haber otros supuestos y

rupturas, como el transhumanismo, el populismo autoritario y la vulnerabilidad biológica, sin haber resuelto los anteriores

Y aquí en este punto de nuestra evolución llega otra vez Roger Lenaers. Sus aportaciones son casi las mismas que las de los libros anteriores, pero más incisivas y más ricas también. Dos son las características principales del análisis de Lenaers. La consideración del Gran Misterio de la Salvación, la teoría redentora que ensambla toda la doctrina cristiana, como una mitología leída realísticamente y su sustitución por la del Amor Cósmico Originario. Segundo la reducción de la información histórica de tal modo que se nos queda un Jesús desnudado de muchos datos biográficos y privado de una condición divina y absoluta que pueda determinar un seguimiento incondicional.

Lenaers se pregunta si, tras esta desmitificación y filtro de los datos históricos, Jesús resulta un hombre como los demás. ¿Por qué él y no otros como él? Y nosotros respondemos con el autor de un modo ambivalente. Nos queda de Jesús un valor histórico y empírico menor, pero suficiente para sostener un inmenso valor simbólico. Un valor que le hemos dado y recreado en 2000 años de seguimiento. Jesús es el Cristo, sí, pero no por ser Hijo de Dios literal, el Mesías judío, o la víctima expiatoria de la tragedia y catarsis griegas, sino porque una gran parte de la humanidad así lo ha ungido con su seguimiento, ha visto en él esa suprema dignidad que nos habita cuando nos asimilamos a su persona.

“Jesús (siempre) de la fe”, no hay biografía de Jesús sino testimonios de fe en él. Y “Cristo de la historia” es decir reconocido como primer valor por la calidad de su mensaje y vida. (Y no es tanto un Jesu-Cristo, un “Jesús de la historia y Cristo de la fe”, es decir una vida de Jesús objetiva y un Cristo sobrenatural, dos naturalezas, Dios encarnado y resucitado, que afirman los teólogos de siempre). Le hemos seguido y seguimos fundamentalmente porque la vida de las personas depen-

de más de los mitos e imaginarios que de las explicaciones. Las explicaciones abren los ojos, los mitos la razón cordial o co-razón. Lo que nos importa es el valor simbólico, utópico y seductor, bonito y pegadizo de la vida de Jesús que se trasluce en el fondo de los pocos datos realmente históricos.

Seguimos a Jesús como un caso humano en el que el amor se visibilizó muy preeminentemente. Y ante el que sospechamos que si ha habido un acercamiento a ese amor incondicional de tal envergadura y con tal huella en la historia, es porque también hay una aspiración máxima de incondicionalidad que nutre nuestros impulsos y sentimientos. Una madre de gratuidad en la que todos los vinos adquieren nobleza y grado. Una matriz ilimitada de amor que reconoce su fruto al recordar a Jesús. Algo que hasta entonces, en la historia de la evolución cultural no era del todo explícito de manera colectiva. No se daba mucho la vida dada gratuitamente sólo por amor.

Jesús de Nazaret es, pues, como una emergencia o singularidad en la cultura y en las relaciones humanas. Una sabiduría al revés del egoísmo. La dinámica de la evolución cultural que asciende progresiva y emergentemente desde la competencia salvaje por la subsistencia, la venganza desproporcionada, la ley del Talión y la reciprocidad del pacto social para alcanzar en Jesús esa expresión hiperbólica, en sentido contrario a la desproporción vengativa, que es devolver bien por mal. Amar no como nos gustaría que nos amara el otro sino como un “Dios” ama.

Nuestro interior reconoce esa emergencia y sintoniza con ella. Es un maridaje de pequeños gestos visibles y profundas miradas que no necesitan el historial completo de una vida ni la apabullante presencia de una instancia sobrenatural explícita. Un bizcocho casero impregnado, por no decir emborrachado, de un vino bueno. El relato de Jesús dentro del “alma” o el bueno y bello sentir de la conciencia, (antes

llamado Espíritu Santo) espejado en Jesús. Algo natural que es la mejor Revelación. La inteligencia sentiente y emotiva que se proyecta sobre la historia de Jesús y las personas humildes y valientes, capaces de pequeños gestos de proximidad y desvela en ellos su inmenso valor y similitud. Ese corazón empapado de compasión, tierno y esponjoso, es pues la cuna donde nace el Jesús de la fe como modelo de amor libre y enteramente desinteresado. No en las declaraciones filosóficas de los Concilios

Poner la otra mejilla, perdonar siete veces siete, amar al enemigo, priorizar al vulnerable, y andar con los mal vistos. Son conductas límite. No necesitan muchos ejemplos como ideal, pero están allí de referentes de una bondad suprema. Esa es la pretensión de Jesús mínimamente expresada y máximamente valorada, admirada o adorada. Cada uno puede desarrollar esta actitud, esta trascendencia con los referentes que mejor le despierten la donación libérrima. Porque Jesús no ancló esa donación en una religión subyugante ni en una moral coercitiva sino en una llamada universal, en la invitación a la nueva cultura del ser para los demás. Por eso no fundó una iglesia, para no mirarse al ombligo. Sino que inseminó un movimiento.

Ya no podemos quedarnos con aquellas explicaciones bíblico-míticas de nuestra infancia, de una creación en seis días, de una caída de los ángeles, de un pecado original que no sabemos quién cometió pero que echó a perder el plan original de Dios, de un nuevo plan de redención amorosa y *sustitutoria*... Necesitamos explicaciones que no contradigan la ciencia, y nuevas metáforas. Y nos sonaría a más de lo mismo cambiar al Amor Cósmico Originario, como cualidad de la realidad evolutiva, si lo consideramos en el mismo plano que las 4 cuerdas o las 11 dimensiones de los múltiples y paralelos universos. Pues todo aquello que rebasa nuestra capacidad de conocer y hablar no puede formularse explicativa o científicamente.

camente. Nos parecería otra figura de *Theos*. Pero nos agrada reconocer que los seres humanos, los seres en general, la materia dinámica y espiritual que nos constituye, dice “algo más” indecible. Es el poder del símbolo que nos insinúa hay un alma de divinidad en todo, y en el Todo...

El gran cambio en el que estamos es el abandono de la literalidad de los mitos y el reconocimiento de su valor cognitivo y emocional. Uno puede seguir en el mito de la redención siempre que lo considere una ficción simbólica de un gran significado (“Todo relato es una ficción que encubre una profunda verdad” que dice Vargas Llosa). Uno puede seguir en el mito premoderno siempre que no cierre los ojos al desfase y a la falta de respuesta a las aspiraciones, (al menos semi profundas en esta vorágine actual de estímulos y disipación) de la gente de hoy, poco dada a la metafísica y a la religión y volcada en el “rostro” del otro... en la pantalla.

Y uno puede también cambiarse al mito del Amor Originario, que le resultará menos problemático que el del Amor Redentor. Pero no podemos ya seguir predicando el Misterio de la Salvación como la verdad del mundo y contenido de nuestra fe. Ya se nos acabó el tiempo de los absolutos desdoblados a los que atribuimos toda la bondad y de los simples humanos que trajeron la maldad. Vivimos, recién salidos de la animalidad. Nos aventuramos a vivir como Jesús quien dejó la tierra firme y anduvo en el mar. Ni en el seguro Reino de los Cielos ni en el voluptuoso “reino de este mundo”, sino en el ámbito simbólico de la incierta, bella y buena razón, a veces también endemoniada o rebrincada.

Lenaers reduce los datos históricos fiables, abandona la mitología de la Redención que otros ya habían insinuado y funda el amor en un Amor Cósmico Originario. Ya sólo por estas hipótesis, el libro es un atrevimiento que merece la pena meditar. También por su sinceridad y rigor en la deconstrucción, por la invitación a corregir nuestros errores en la lectura

evangélica, y por mantener un mínimo empírico o histórico en el que podemos proyectar un simbolismo que merece ser interpretado en su profundidad humana.

Es importante darse cuenta de que nos queda algo muy valioso de Jesús. Podemos entre todos acercarnos a otra metafóricidad que nace de lo mejor de nuestra conciencia aunque no sepamos la fuente de donde mana. Es como una intuición de la conciencia, que coincide con la sabiduría evangélica, y sentimos a la vez que responde a nuestro tiempo, que implementa la ciencia y construye un hábitat ecosocial e interior que embelesa, expande la libertad y despierta una empatía universal. Es la propuesta de “un amor incondicional y una esperanza sin certezas”. Eso que, una vez más, reconocemos con el corazón en la cercanía cariñosa y en la denuncia de la injusticia de Jesús.

Como también debemos decir en el corazón de la realidad cósmica. Nuestra historia no es continuidad de la exclusiva Historia Sagrada del Pueblo de Israel, teocéntrica y patriarcal sino que pertenecemos a la Gran Historia cósmica y antropológica que sin poder demostrarlo creemos está habitada por una racionalidad última y bondadosa a pesar de tanta infección de mal. Es el Amor Cósmico originario, nombrado por Lenaers y dicho de manera analógica. Pues no deja de ser también una bella metáfora de la realidad.

Llevamos dentro las partículas de todo el universo, la misma composición que las galaxias y unos genes muy parecidos al reino animal. Todo resumido en un cerebro y una corporalidad tan complejos como la misma físico-química y biología que ha sido nuestro origen. El cuidado recíproco que nos regalamos y la predilección por los vulnerables es una forma más de esa protección y armonía universal de todo lo creado o constituido desde ese enigmático y empírico Big-bang y en algún sentido tan mítico como el barro del Génesis o el *Arjé* griego.

No necesitamos más que sentirnos don de esta realidad tan maravillosa. Aunque a la vez necesitamos más: motivarnos en esa convicción para superar el dolor, el fracaso y la muerte siempre tan irreductibles. Por eso acudimos al conocimiento y a la poesía, para decirnos que todo tiene un sentido y seguir los pasos de alguien que como Jesús de Nazaret y otros muchos lo dijeron con su vida. Y no comprendemos pero creemos. Al menos alguno ya ha ido por ese camino de amar sin saber y hasta el final, crucificado.

El conocimiento abierto y la esperanza sin certezas crean una incondicionalidad no absolutista o coactiva, sino derivada de la gratuidad absoluta, suscitan una respuesta libérrima que nunca se pedirá obligatoriamente. Somos un ojalá fruto del amor que nos constituye, un don impaciente en darse. Y no hay mejor manera de “ganarse” a alguien que dejarlo en libertad.

Jesús no es literalmente Dios, tampoco un hombre cualquiera ni un Superman de la moral y la justicia. No se envalentonó sino que su proximidad o nula clandestinidad le traicionó, “lo agarraron”. Pero sí quizás es el signo de una emergencia cultural, la de las relaciones humanas que se basan en la gratuidad. Hubo un tiempo axial de la sabiduría y ha habido una singularidad o emergencia de la gratuidad en Jesús. Si uno amaneció al amor enteramente desinteresado ya todos podemos nacer como él.

Una vez más Lenaers nos ha provocado un revolcón en nuestra aproximación a Jesús de Nazaret. A la par que deconstruye muchos elementos ficticios incorporados por unos discípulos cautivados por su maestro, reconstruye un núcleo fundamental plenamente vigente.

Santiago VILLAMAYOR

y **José María VIGIL**

Colección **Nuevo Tiempo Axial**

<http://tiempoaxial.org>



EL NUEVO TIEMPO AXIAL

PREÁMBULO

Hoy día surgen entre las personas de fe cristiana preguntas que antes no se planteaban, pues “todo era posible para Dios”. Se consideraba falta de fe cuestionar los milagros de los evangelios, o extrañarse de las contradicciones de los relatos de la infancia de Jesús, o dudar de la virginidad de María.

Los tiempos han cambiado. A nuestros hijos y nietos no les bastan las respuestas que satisfacían a nuestros padres y abuelos, quienes creían todavía en la autoridad o la sabiduría multiseccular de la iglesia. En el siglo recién pasado se produjo un cambio de época y de mentalidad que invade ahora todos los dominios de la vida. Desde el primer cuarto del siglo XX, el conocimiento científico y el avance tecnológico han cambiado radicalmente la visión del mundo.

Las teorías de la relatividad de Einstein, la física cuántica de Max Planck y el principio de incertidumbre de Heisenberg cambiaron radicalmente conceptos y categorías tan fundamentales de la física newtoniana como los de tiempo y espacio, causa y efecto, materia y energía, partícula y onda. Como consecuencia, pusieron en manos de técnicos la medición y el manejo de los campos magnéticos y las radiaciones electromagnéticas del universo subatómico. A lo dicho se agregan, en el campo de la biología y de la paleontología, las teorías de la evolución de Darwin y Margulis y el paulatino descubrimiento y potencial manejo del genoma humano desde Jacques Monod a Francis Collins y otros.

Estos nuevos conceptos están en la base de nuestra cultura, influyéndola en su totalidad, incluidos los intercambios económicos, nuestras relaciones sociales y hasta el modo de hacer la guerra. Esto ha desplazado otros conceptos de nuestra visión del mundo y de la interpretación del sentido de la vida y de la muerte –lo que se proyecta en el dominio de la religión y en particular del cristianismo y el seguimiento de Jesús–. Por esto es necesario revisar las formulaciones de nuestra fe. La presente traducción del libro de Lenaers se propone contribuir a esta revisión en el ámbito de las comunidades cristianas de base hispanohablantes.

El mensaje profundamente humano y tendencialmente humanizador de Jesús fue enunciado en un determinado encuadre imaginativo o simbólico que dependía de una visión del mundo distinta y en muchos ámbitos opuesta a la nuestra. Lo dicho se aplica sobre todo a los relatos que cuentan hechos milagrosos de Jesús. A lo largo de los siglos, los jerarcas de las iglesias cristianas han entendido los relatos de la infancia y los de milagros de los evangelios como si fueran historias reales y no como símbolos que remiten a realidades más profundas del alma individual y colectiva.

Este tipo de relato es conocido en la literatura universal con el nombre de mito. El genio de Freud ha sido hacernos ver que Sófocles no quiso contar una historia real al hablarnos de la esfinge que amenazaba la vida de los tebanos y de un Edipo salvador de la ciudad, y víctima de su destino al matar a su padre Layo y casarse sin saberlo con su madre Yocasta. Freud “desmitologizó” la historia de Sófocles interpretándola como una intuición veraz de pulsiones humanas que se activan durante el desarrollo de la psique desde la primera infancia y dejan su huella –el complejo de Edipo– en la edad adulta. La verdad del mito de Edipo no es, pues, histórica sino mucho más profunda, en cuanto que revela una constante universal en el desarrollo individual y colectivo de la psique humana.

Pues bien, algo semejante sucede con el propósito de Lenaers en su libro sobre Jesús. Su modo de proceder con-

siste, primero, en liberar la figura de Jesús de lo mitológico y ahistórico con que se la ha rodeado ya desde sus orígenes y a lo largo de siglos. Luego, muestra cómo, de los símbolos mitológicos interpretados, emerge una visión más profunda y enriquecedora de quien fuera Jesús de Nazaret. Su intento de “desmitologizar” los relatos evangélicos se propone destacar la realidad profundamente humana que se revela en la persona de Jesús, en su talante compasivo y soñador, crítico social y religioso, y en la derechura y consecuencia con que no transigió en desfigurar la imagen de Dios que él tenía, negándose a acomodarla al dictado de los poderosos de su época.

Desmitologizar es, pues, en este caso, interpretar los hechos y dichos de Jesús de manera que calcen con la visión contemporánea científica del mundo que no admite milagros de “causalidad” divina, porque ahora tenemos otra manera de ver las causas y los efectos, incompatible con la manera bíblica según la cual “no hay imposibles para Dios” (Lc 1,37 y Gen 18,14). Además y sobre todo, interpretar es descubrir la verdadera vigencia del acontecimiento de Jesús en nuestra historia, vigencia que queda oculta cuando se siguen repitiendo cansinamente fórmulas, como la de Calcedonia –una persona en dos naturalezas–, que fueron válidas tal vez para una época, pero han dejado de serlo para hoy, dado que los conceptos de “naturaleza” y “persona” han cambiado radicalmente y no significan lo mismo que en la cultura helénica.

A lo dicho se agrega que no fue solo la cultura en su expresión filosófica la que influyó en las formulaciones de esos concilios, sino también la participación en el poder político imperial de entonces y de todas las épocas siguientes, en que las iglesias cristianas han sacado provecho y obtenido privilegios, consciente o inconscientemente, de la “divinidad” adjudicada a Jesús por esos concilios, no por los evangelios, como lo muestra Lenaers: los evangelios no le atribuyen divinidad, sino predilección divina para con él (Mc 1,10-11 y //), o irradiación divina de su persona (Mc 9,2-8; 15,19). Lenaers es extraordinariamente agudo en su análisis de los 4 primeros

concilios con el que apoya su tesis de que éstos mutaron la idea judía de 'hijo' de Dios por elección, convirtiéndola en la de 'Hijo' de Dios por generación, para lo cual transitaron de la idea monoteísta de Dios con nombre propio, Yavé, hacia el concepto helenista de dios como nombre común y predicable de varios y, por tanto y con mayor razón, de Jesús.

Resumiendo lo dicho: Lenaers nos lleva a Jesús como en dos movimientos: primero, de(s)-construye muchos elementos mitológicos incorporados por discípulos que sólo tenían el mito para expresar la admiración que les producía su maestro, pero luego re-construye un núcleo fundamental plenamente vigente. Recrea en nosotros la misma admiración y adhesión de los discípulos al contemplarlo como uno de nosotros, sin omnipotencias añadidas. Comprendiéndolo como alguien que se confió al misterio original del amor y que vivió la última etapa de su joven vida volcado enteramente a su tarea de preparar una sociedad más humana, es decir, más justa, equitativa y amorosa, sin potestades ni potentados, sin explotadores y explotados: el reino de Dios, su Padre y el nuestro. Por todo lo cual podemos confesarlo y seguirlo como a 'hijo de Dios' por elección –no por naturaleza, pues la idea misma de naturaleza ha cambiado radicalmente–.

Lenaers nos muestra que, si una persona como nosotros puede vivir como vivió Jesús, esa posibilidad está a nuestro alcance, ateniéndose claro está a consecuencias como las que él padeció. Una vida así de entregada es viable y abre nuevas posibilidades a la evolución de la especie y su organización social en una orientación humanizadora. Es posible levantarnos y liberarnos de nuestros atavismos más inhumanos sin intervención de ningún mundo-de-arriba, sino descubriendo en nosotros mismos, comunitaria y personalmente, la comunicación solidaria con 'el que vive', en el espíritu liberador que animó a Jesús.

Manuel OSSA BEZANILLA

Pirque, Chile, 16 de octubre de 2020

1

MENOS OLVIDADO QUE NUNCA

Menos olvidado que nunca

Hubo un tiempo en que todo lo que se escribía y pensaba sobre Jesús era edificante y sin crítica. Pero llegó la Ilustración y con ella Samuel Reimarus (1694-1768). Reimarus fue un innovador absoluto. Fue el primero en casi 15 siglos que se atrevió a investigar el contenido de los evangelios desde un punto de vista histórico-crítico, de acuerdo con exigencias racionales. Se ha podido comprobar que su manera de pensar era en buena parte y fundamentalmente correcta. En los 250 años transcurridos desde que su obra fuera publicada, muchas de sus ideas, innovadoras en su tiempo, han sido aceptadas. No obstante, las consecuencias concretas que sacó de su interpretación de los evangelios fueron a menudo erradas. Por ejemplo, que la resurrección de Jesús fue un fraude organizado por los discípulos para sacar provecho de la veneración popular durante el mayor tiempo posible. Él sabía que sus ideas sobre la vida de Jesús iban a levantar fuertes críticas y mucha agresividad. Por eso no publicó nunca sus investigaciones, sino que se las pasó como manuscrito anónimo a un

par de amigos. Lessing, uno de los grandes pensadores de la Ilustración alemana, decidió publicarlas en parte después de la muerte de Reimarus en 1768, aunque bajándoles el perfil, como “fragmentos” de un autor desconocido.

La obra fue titulada “Fragmentos de Wolfenbüttel” y se publicó entre 1774-1778, suscitando, como era de esperar, una oleada de escritos polémicos y reacciones agresivas, ataques a la persona del autor ya difunto, esfuerzos por rescatar a cualquier precio lo sobrenatural en los evangelios, refutando todos los intentos contrarios. Es claro que Reimarus había tocado un nervio muy sensible.

Para formarse una idea de las luchas que se han librado desde entonces en torno al Jesús histórico y de las múltiples y contradictorias figuras de Jesús que han resultado de ellas, basta abrir la obra de Albert Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*¹, publicada en 1906. Esta grandiosa investigación histórica llega a la conclusión incontestable de que es imposible descubrir al genuino Jesús histórico. El material de las fuentes disponibles es demasiado poco fiable. En primer lugar, porque los discípulos de Jesús, al contar sus propios recuerdos de testigos directos, los coloreaban cada cual desde su propia personalidad. Y estas diferencias se multiplicaban al trasmitirse a oyentes que recibían el mensaje y lo aplicaban a sus propias circunstancias locales. Luego se formaron diversas tradiciones orales en arameo y estas se tradujeron y redactaron en griego. Se sabe que cada traducción es una interpretación y una adaptación. Más tarde, 40 años después de la muerte de Jesús, un escritor –en general se piensa que fue Marcos– recogió todo este material, ya muy variado y a veces contradictorio y lo redactó como un todo que debería describir el conjunto de la actividad y del mensaje de Jesús.

¹ Valencia: Edicep, 1990-2002. Original: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr, 1984.

Pero esta descripción fue nuevamente el resultado de las ideas de Marcos. Otros dos redactores, Mateo y Lucas, siguieron construyendo sobre la base de Marcos. Así pues, para decirlo con una metáfora, la luz blanca de la realidad histórica de Jesús nos llega como refractada por los muchos prismas a través de los cuales ha pasado, desde que se encendió hasta su resultado final, ahora en los varios colores de los evangelios. No se puede saber cómo era esa luz en su origen. Vemos a Jesús sólo a través de los ojos de diversas comunidades de fe, ojos que no siempre captaron lo mismo.

La figura de Jesús en la literatura histórico-crítica de la modernidad

La mayoría de los estudios histórico-críticos de los siglos XIX y XX concluyeron en una figura de Jesús que dista mucho de la que había acuñado la cultura occidental. Una vez más parecía que la verdad científica –esta vez en forma de fiabilidad histórica– contradecía de frente la creencia tradicional. Algunos autores del siglo XIX llegaron a postular que la existencia histórica de Jesús era un mito o una fábula. Su intención era negarle credibilidad a la iglesia a la que veían como un freno para el desarrollo de la modernidad. Pues sin Jesús tampoco habría una iglesia que lo invocara.

Como las ideas críticas de la modernidad incrédula se imponen hoy día en toda la sociedad, las iglesias se vacían a ojos vista y los libros cristianos no son los más vendidos, se podría pensar que el interés por la persona de Jesús disminuye. Sin embargo, siguen apareciendo nuevos libros sobre Jesús, prueba clara de que, a pesar de todo, todavía hay muchos que se interesan en su persona. Pues ningún editor se arriesgaría a publicar un libro, si no está seguro de que su venta cubrirá al menos los costes de editarlo.

La intención y el centro de interés de cada autor son diferentes. Sigue habiendo quienes, pese a Albert Schweitzer, persisten en descubrir la figura histórica de Jesús, por ejem-

plo, con la ayuda de análisis históricos de la época, revuelta y llena de sublevaciones, en que le tocó vivir. Estos autores están persuadidos de que ese tiempo debió haber marcado a Jesús hasta el punto de entregarnos la clave para entenderlo. La figura resultante de tales análisis es la de un fracasado pretendiente a mesías sociopolítico. Así lo ve, por ejemplo, el norteamericano musulmán Reza Aslan, en su exitoso libro *El Zelote* al que nos referiremos más detenidamente en otro capítulo. Otros tratan de discernir, mediante un diligente análisis de textos, cuáles serían las palabras originales de Jesús y qué parte ha tenido la tradición en sumar las demás palabras que se le han atribuido; es lo que buscan los autores que pertenecen al Jesus Seminary norteamericano. Para este análisis deben revisar una amplia literatura fuera de los evangelios canónicos, examinar los evangelios apócrifos y buscar palabras de Jesús transmitidas por los padres de la iglesia. Otros examinan diversas figuras de Jesús que han sido imaginadas, y fueron luego olvidadas, desde los tiempos de la Ilustración. Algunas de estas fantasías despiertan el asombro: como la de un Jesús que habría pasado parte de su juventud como aprendiz entre sabios de la India o del Egipto, o la de un Jesús que no habría muerto en la cruz sino sólo en apariencia, y después de convalecer, se habría alejado hacia el oriente. Otros, como Josef Ratzinger aplican su extraordinaria erudición y profunda espiritualidad a la tarea de volver aceptables las ideas dogmáticas de la tradición católica.

La mayoría de los autores modernos han dejado de ser creyentes en el sentido eclesiástico de la palabra y algunos se declaran expresamente no creyentes, pero todos ellos viven fascinados con la enigmática figura que surge de los evangelios y que está en el meollo de nuestra confesión de fe. Nuestro nombre de cristianos viene de él, de su segundo nombre, Cristo, que nosotros mismos le hemos atribuido y no es, como se sabe, un apellido de familia. Cristo es en griego un nombre honorífico, un título enaltecedor que expresa lo

que sus seguidores vieron y siguen viendo en él. Este nombre honorífico es el participio pasivo del verbo griego que significa “ungir”. En el antiguo Israel, hablar de “ungido” era mencionar principalmente al rey. Pues no se coronaba a los reyes, sino que se los ungía. Se ve en el magistral relato de la unción como rey del joven David en I Samuel, capítulo 16.

Tras la caída del reino de David al morir su hijo Salomón, y luego de las sucesivas conquistas de los asirios, los babilonios, los persas de Alejandro y sus macedonios y por último los romanos, ese “ungido” se volvió una figura mítica cuya venida e intervención salvadora esperaban los judíos —y los ortodoxos lo siguen esperando aún hoy. Ellos pensaban que Yavé era el garante de su venida, pues la Biblia así lo anuncia, y es la palabra de Dios. Y creían que liberaría a Israel y lo haría poderoso y próspero. La palabra mesías viene de la forma hebrea de ese título mítico de realeza, *maschiach*. Los seguidores de Jesús interpretaban que él era el mesías tanto tiempo esperado. Sólo su muerte miserable les abriría los ojos hacia un significado distinto, más profundo y ya no social-político de este título.

Es claro que el Jesús de la mayoría de los libros difiere mucho de la imagen corriente de la prédica eclesiástica y de la literatura piadosa. En éstas se nos transmite la impresión de pertenecer a un mundo mítico donde las leyes de la realidad experimentable dejan de estar vigentes. Pues se supone que Jesús descendió del mundo divino de los cielos hacia el nuestro para nacer de una virgen; que pudo caminar sobre el agua, alimentar a más de 5000 personas con sólo cinco panes y dos pescados, convertir 600 litros de agua en otros tantos de vino, calmar una tormenta furiosa con una sola palabra, devolver la vida a un difunto que ya hedía, y otras muchas cosas más. Hasta pudo levantarse a sí mismo de su sepulcro, sano y salvo, algunos días después de su sangrienta muerte.

Esta es la imagen de Jesús transmitida por la iglesia: la de un ser mítico, más bien que la de una persona histórica. De ahí que el Jesús de la tradición eclesiástica sea para los críticos modernos una imagen de fantasía, una ficción piadosa detrás de la cual se esconde una figura judía del siglo I de nuestra era, imposible de reconstruir: quien acepta estas cosas imposibles que se cuentan sobre él, sigue viviendo en un pasado precientífico y está ciego frente a la realidad.

Sabemos poco a ciencia cierta sobre él

Las escasas fuentes históricas de origen no cristiano, como algunas frases del judío helenista Flavio Josefo, o de Tácito o de Suetonio, nos dan poca información sobre Jesús: sólo que fue un judío palestino quien, durante el gobierno del emperador Tiberio, reunió a un grupo de seguidores y fue crucificado por el prefecto de Judea, Poncio Pilato, en los años 30 de nuestra era, por rebelarse contra el imperio romano. No deja de ser extraño que, cuando se trata de datar acontecimientos de la historia mundial, la referencia de base sea el año de nacimiento de este históricamente insignificante hombre de Nazaret.

Si queremos saber algo más sobre su vida, hemos de volvernos a los evangelios. Son cuatro libritos sobre Jesús, escritos por seguidores desconocidos, entre los años 70 y 100 de nuestra era. Estos libros son de alguna manera biográficos sin ser biografías. En todo caso son los testimonios más detallados que nos hayan llegado sobre él. Pero han pasado años de transmisión oral entre el Jesús histórico y la figura de Jesús que se deja ver en ellos. La transmisión oral de los dichos y hechos de Jesús la han llevado a cabo sus seguidores y admiradores, es decir creyentes. Es conocida la tendencia de los hagiógrafos a glorificar al venerado maestro aún a costa de la verdad. Es seguro que las circunstancias históricas han influi-

do también en la consignación por escrito de lo transmitido oralmente. Un ejemplo claro es el recuerdo, imborrable para los judíos, de la destrucción de Jerusalén unos 40 años después de la muerte de Jesús. Este recuerdo ha sido entretejido posteriormente con palabras suyas. Lo mismo puede decirse de las persecuciones de que han sido víctimas sus seguidores y que —según los evangelios— Jesús debió haber predicho detalladamente en los tiempos en que era todavía un exitoso predicador y curador itinerante.

Todo esto echa una sombra de duda sobre la fiabilidad histórica de la figura de Jesús que aparece en los evangelios. Una y otra vez se plantea la pregunta de si tal o cual palabra de Jesús viene efectivamente de él, o si no le ha sido atribuida por el evangelista. Y si tal o cual hecho maravilloso corresponde a la realidad, o si no ha sido más bien el fruto imaginario de una veneración mítica por parte de la comunidad de creyentes de entonces, medio siglo después de su muerte.

¿Cuál es entonces el propósito de este libro? De ninguna manera se propone encontrar al Jesús histórico. Como se ha dicho, sería un esfuerzo perdido. Quiere, en primer lugar, que el mensaje de fe acerca de Jesús quede liberado de la mitología en la que se ha enmarañado desde tiempos inmemoriales y que impide el acceso de las personas de mentalidad moderna a la figura inspiradora de Jesús. Igualmente, este libro quiere liberar esta figura de la pátina de lo que está claramente reñido con lo histórico. Con toda evidencia, en tiempos antiguos no existía la percepción de lo no histórico. O bien, cuando se lo percibía, se lo aceptaba, pensando erróneamente que todo lo que está escrito en los evangelios es palabra de Dios y que por lo tanto debía ser aceptado a pesar de su improbabilidad o imposibilidad histórica. Por lo demás, uno estaba persuadido de que nuestra salvación no depende de la verdad histórica, sino sólo de la confesión de la verdadera fe tal como la enseña el magisterio de la iglesia.

Uno podría esperar que entretanto el magisterio de la iglesia se hubiese apropiado al menos de algo del modo de ver anti mitológico del mundo moderno. Pero esto ha sucedido sólo en una muy pequeña medida. La jerarquía de la iglesia no tiene ningún problema con una fe mítica en Jesús, Dios en forma humana. Los fieles tienen aún menos problemas. Su inadvertencia o ignorancia al respecto tiene que ver con que la jerarquía confirma y fortifica en ellos, consciente o inconscientemente, esa figura mitológica de Jesús. Todos los domingos se llama a los fieles a la iglesia a escuchar textos que les fortalecen en su persuasión premoderna. Los relatos de los evangelios se prestan especialmente para ello, pues provienen de una cultura que estaba llena de representaciones mitológicas. El sermón que sigue a la lectura tampoco va a descubrir nunca, o lo hará sólo raras veces, la realidad que se esconde tras el disfraz mítico. A lo más, y esto sería ya bastante bueno, el que preside la asamblea, deja estar la mitología, sin tocarla, y trata de sacarle un significado espiritual y subjetivo al relato objetivamente insostenible. El que preside la liturgia vive en un mundo científico moderno, pero pertenece a una iglesia que piensa mitológicamente y ha sido formado en un clima espiritual mitológico, sin que su estudio de teología le ayudara a deshacerse de él. ¿Quién hubiera podido ayudarlo durante su estudio a pensar en Jesús de acuerdo con los nuevos tiempos? Si hace un par de décadas, un profesor de teología se hubiera atrevido a hacerlo abiertamente, habría puesto en peligro la estabilidad de su puesto docente. La instancia romana que se siente llamada a velar por la pureza de la fe intervenía, y a veces aún hoy interviene, sin dar cuartel, con medidas disciplinarias, como la destitución, la prohibición de hablar o de escribir u otras, para impedir que se sigan difundiendo ideas contrarias a la fe.

¿Cómo se sentirá hoy la jerarquía de la iglesia al ver el éxito que tienen esas biografías y esas figuras modernas de Jesús? En otros tiempos esos autores serían excomulgados.

Es lo que sucedió hace exactamente 150 años cuando Ernest Renan publicó su *Vie de Jésus*. Ya la primera frase del libro tenía que ser escandalosa a ojos clericales: “Jesús nació en Nazaret”². Con estas palabras Renan negaba de entrada la idea hasta el momento incuestionable del nacimiento de Jesús en Belén como lo cuentan los dos evangelios de la infancia. El libro terminó sin tardanza en el Índice de libros prohibidos, lo que no impidió su difusión, sino que la alentó.

Con el tiempo la jerarquía eclesiástica se ha visto forzada a ser más cuidadosa. Sabe muy bien lo poco que sirve su excomunión y no le queda más que esperar que este plato de la modernidad no sea del agrado de sus fieles, o que al menos no se lo traguen tan caliente como viene servido. Además, confía en la fuerza del mito que cada domingo se recalca desde el púlpito. Piensa que, gota a gota, el agua termina por horadar la piedra. Lamentablemente también las antiguas certezas mitológicas se van horadando poco a poco debido a la contradicción a que la someten los medios de la modernidad, y lo hacen de manera bastante más eficiente.

Por todo ello el fiel que está en búsqueda se siente sobrecogido por el sentimiento cada vez más fuerte de que, con su confesión de fe y con lo que en ella se dice sobre Jesús, él como creyente es una rareza en esta sociedad moderna. Y no quisiera serlo. Quiere ser creyente, pero al mismo tiempo una persona que vive en el mundo de hoy. Lamentablemente la envoltura mitológica de nuestro mensaje de fe es como una barrera que impide vincular la fe con la cultura moderna.

Las modernas biografías de Jesús, pese a todas sus insuficiencias, tienen de loable que, al liberar a Jesús de sus antiquísimos ornamentos mitológicos, abren a quienes no se dan por satisfechos con una mitología piadosa, la posibilidad de alzar la vista hacia Jesús y admirarlo. El ya mencionado Reza Aslan puede servir de ejemplo. Las dos décadas en que

² Ernest Renan, *Vida de Jesús*. EDAF, Madrid, 2005, capítulo 2, p. 94.

se dedicó a estudiar críticamente los evangelios –escribe– “me han vuelto un discípulo más ferviente de Jesús de Nazaret de lo que lo fui de Jesús el Cristo”.

Pero al despedirnos del Jesús mitológico estamos aún a medio camino. La mitología urdida en torno a Jesús no era sino una traducción adaptada a los tiempos, y por tanto premoderna, de aquella profundidad y plenitud que habían experimentado los que entonces siguieron a Jesús y creyeron en él. La modernidad piensa y habla fundamentalmente de un modo distinto al de esos primeros seguidores. Para expresar aquella profundidad y plenitud experimentada en su tiempo, hemos de decirla de otra manera. Las biografías críticas de Jesús han prestado en general poca atención a esa profundidad y plenitud, precisamente porque su preocupación y cuidado casi exclusivo ha sido más bien liberar al Jesús histórico de su tapujo mítico. Pero sin aquella profundidad y plenitud, la figura crítica de Jesús no es sino la figura gris, o blanca y negra, de una realidad brillante y polícroma.

Justo hoy se ha vuelto necesario liberar a Jesús del capullo en que lo ha envuelto cariñosamente el pasado eclesiástico. ¿Por qué precisamente hoy? Porque antes de la irrupción de la modernidad no había ninguna necesidad de esa liberación. Todo el universo mental premoderno estaba transido de representaciones mitológicas. Adjudicar a Jesús un espacio vital en ese universo, era algo que contaba como un punto a favor. Por eso la figura de Jesús que hasta hace sólo un par de décadas tenía la mayor parte de los lectores de este libro era en el fondo todavía mitológica, como también lo era la mía. Pero, en un mundo cultural moderno ya no se puede seguir escuchando el mensaje de la iglesia sobre Jesús y su significado renovador y liberador formulado en términos premodernos. Ese mensaje se ha vuelto ininteligible. La causa principal de ello es que la modernidad se ha despedido de ese universo mental mitológico. El próximo capítulo será un

ensayo de explicación de este punto. Se verá allí que la religión es mitológica en esencia o por naturaleza, y se explicará por qué la modernidad debía despedirse de todo ese universo mental mitológico.

Quien esté familiarizado con el pensamiento del autor por la lectura de su libro *Otro cristianismo es posible – Fe en lenguaje de modernidad* no va a encontrar mucha cosa nueva en el próximo capítulo, sino a lo más un resumen que espero sea claro de la idea básica que recorre estas obras³. Quien no lo necesite, puede saltarse tranquilamente el capítulo. □



³ Las obras a que se refiere son: *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*, Editorial Abya Yala, Quito, abril 2008, y *Aunque no haya un Dios ahí arriba, Vivir en Dios, sin Dios*. Editorial Abya Yala, Quito, agosto 2013 (N. del T.).



2

DE LA PREMODERNIDAD A LA MODERNIDAD. O DE LA RELIGIÓN AL ATEÍSMO.

La gran mayoría de los bautizados en la sociedad occidental tiene poco interés en la iglesia. Fueron alguna vez bautizados sin saberlo ni quererlo, y con ello ingresaron en la asociación “iglesia” y pasaron con gusto algunos años a su alero, participando en sus actividades en la tradición cultural de sus padres, hasta que al comer del “árbol del conocimiento”, se les abrieron los ojos y constataron que estaban desnudos e indefensos en el mundo, igual que su iglesia. ¿Qué hacer en este caso? ¿Despedirse en silencio, alejarse de las actividades eclesíásticas?

Esa forma de salir de la iglesia no suele causar mayores perturbaciones en el diario vivir de quienes se van. Ello indica que su pertenencia a la iglesia no influía en su comportamiento. En un procedimiento químico, si se retira un componente y el proceso y sus resultados continúan siendo los mismos, quiere decir que el componente retirado era inútil. En el caso de salida de la iglesia, la fe o la creencia es para quien se aleja como la sal que no sala y que, según el evangelio, puede ser echada a la basura. Y de veras se la tira a la basura, y en

grandes cantidades. Es lo que hace anualmente en Alemania un cuarto de millón de antiguos feligreses, también llamados “fieles”. Este número pone de manifiesto el vacío que se oculta por desgracia detrás de la fachada de lo que se suele llamar creencia.

Por lo demás, quien sale oficialmente de la iglesia, la ha dejado ya mucho antes. Y se lo ha comunicado en forma no oficial a su círculo de conocidos con el sólo mantenerse alejado de las reuniones eclesiásticas. Es comparable con la separación antes del divorcio. No obstante su alejamiento, puede que en ocasiones vuelva sobre sus pasos y cruce otra vez el atrio de la iglesia para participar en alguno que otro rito tradicional, como un bautismo en la familia o una primera comunión, —respetuosamente, aunque sin comprenderlo ni hallarle sentido.

A muchos fieles practicantes les inquieta como un enigma la pregunta de por qué una creciente mayoría de personas en la sociedad moderna actual están hartos de la iglesia. ¿Dudan de que la iglesia sea la garantía obvia de nuestra salvación en la tierra y después de la muerte? ¿Por qué desprenderse de esta garantía? ¿No es perderlo todo? ¿Y por qué son tantos los que lo hacen? Y sobre todo ¿por qué se va la gran mayoría de los jóvenes, —lo que hace temer con razón que hacia el año 2100 la iglesia actual haya desaparecido por falta de miembros?

Un amigo, creyente moderno y practicante, me contó hace poco en una carta que tres de sus cuatro hijos, todos académicos, se han vuelto ateos y el cuarto, aunque casado por la iglesia, está entre los cristianos críticos marginales. Es sintomático de lo que sucede en muchas familias.

La respuesta “piadosa” a este enigma irritante no es en general muy convincente. Muchos culpan al bienestar. ¿No es cierto que, en tiempos de guerra y de indigencia, las iglesias estaban llenas? A ojos de quienes así responden, pareciera

que el ideal casi deseable sería que hubiera un clima constante de amenaza e indignancia, como en Corea del Norte. Pero olvidan que en el siglo XIX no fue el bienestar lo que echó el proletariado en brazos del anticatólico socialismo —que era el nombre que llevaba el comunismo en sus comienzos—, mientras la clase acomodada permaneció en general fiel a la iglesia. Otros apuntan con dedo acusador a la relajada condescendencia de los padres de hoy, quienes capitulan rápidamente cuando los hijos se resisten a ir a la iglesia, al contrario de los padres de los buenos tiempos de antes. Pero no se preguntan para nada de dónde viene esta falta de interés. O echan la culpa a los encantos de la vida moderna. Pero ¿por qué la generación joven se siente tan poco atraída por la piedad eclesiástica, tan celebrada y practicada en otra época? Con la excepción de algunos eventos, como el día mundial de la juventud, la oferta eclesiástica los deja completamente fríos.

Para investigar la verdadera causa del rápido retroceso de la iglesia y en general de la religión en el occidente moderno, tendríamos que retroceder muy lejos en la historia de la humanidad y captar como en sobrevuelo el fenómeno histórico de la religión. Porque el cristianismo no es más que la forma occidental del fenómeno universal que es la religión. Cuando se sale de nuestra forma de religión, la iglesia, no se lo hace en general para pasar a otra iglesia o religión. Es cierto que se oye de vez en cuando de gente que se convierte al islam, pero aunque fueran algunos miles por año, es un número demasiado pequeño en comparación con las decenas de miles que se alejan de la iglesia en silencio o con gestos de protesta.

Sobre el origen del fenómeno religión

No sabemos cuándo se originó este fenómeno. Nuestros muy lejanos parientes, los primates, no lo conocen ni conocerán jamás. Sin embargo, disponen de un cierto grado de inteligencia y hasta de una ética germinal, como lo han mos-

trado estudios recientes sobre chimpancés y bonobos. Estos primates tienen empatía, cuidan de sus congéneres en peligro, reconocen la autoridad. Pero ya, con el surgimiento del género *homo*, apareció la religión. En algún momento del lento proceso de varios cientos de miles de años de la así llamada hominización, aparecieron las formas primitivas de lo que se desarrollaría más tarde como religión. Porque la religión no apareció acabada y completa en un momento de la historia, como salió Atenea de la cabeza de Zeus. La evolución no va a saltos, ni siquiera en este caso.

Las formas primitivas de la religión tenían que ver en gran parte con fenómenos naturales que para nuestros antepasados eran inexplicables y frente a los cuales se sentían expuestos e indefensos, como huracanes e incendios de bosques, rayos y truenos, poder tempestuoso de las olas, erupciones volcánicas y terremotos y una muerte súbita. Necesitados de explicación y protección, pensaban que detrás de esos fenómenos naturales había poderes ocultos muy superiores. Sospechaban que estos poderes estaban en las alturas, porque la mayoría de esos fenómenos venían claramente de arriba. No querían indisponerse de ninguna manera con estos poderes, del mismo modo que también cedían ante la ira del padre o del jefe de tribu o del curandero o de quien tuviera el poder social, y trataban de aplacarlos. De ahí viene la persuasión que fue tan popular durante la Ilustración: “el miedo ha engendrado a los dioses”.

Aunque esta persuasión tiene mucho de cierto, hay también otras cosas, y muy decisivas, que la relativizan. Primero, que nuestros ancestros experimentaban también las bondades de la naturaleza, como la primavera, la fertilidad, los nacimientos, el solsticio de invierno, todos igualmente inexplicables y muy fuera del alcance del ser humano, pero para nada angustiantes. Los poderes de arriba no eran siempre amenazantes. Y así como había maneras de ganarse el favor

de los poderes terrenos, pensaban que tal vez se podía hacer lo mismo con los de arriba: (a) manifestándoles el debido respeto con gestos de sumisión y reconocimiento —de donde viene el culto religioso; (b) ofreciéndoles dones o regalos —de ahí nacen los sacrificios culturales; (c) escuchando dócilmente a sus enviados terrenos, es decir a personas que daban la impresión o aseveraban tener una vinculación más estrecha con esos poderes que el común de la gente; (d) y se pensaba que la petición también podría resultar con los dioses, así como resultaba cuando se la presentaba humildemente a una persona poderosa; de ahí nacieron las rogativas por el buen tiempo o por un parto feliz o por el éxito en la caza o por la remisión de la pena cuando se temía haber ofendido a los poderes de arriba. Si se tenía éxito y sucedía realmente lo que se había implorado, no había que olvidarse de agradecerlo.

En esta enumeración se tiene lo esencial de lo que caracteriza a la religión: reconocimiento humilde de uno o más poderes en las alturas —o en las profundidades, porque había también dioses del Averno—, oración de alabanza y acción de gracias, sacrificio, oración de petición, obediencia a las prescripciones de quienes se creía eran los portavoces de los dioses.

Quienes sostienen la hipótesis del miedo pueden sentir que esta explicación la confirma. Pero no, pues no se han dado todas las respuestas: ¿de dónde viene la tendencia o la necesidad de nuestros ancestros de ver “dioses” —o seres poderosos semejantes en su forma a los seres humanos— actuando detrás de los fenómenos naturales? ¿Por qué no reconocieron sencillamente su impotencia y vulnerabilidad, tratando de protegerse en lo posible de las consecuencias amenazadoras de los fenómenos naturales, tal como lo hacen todavía los primates? ¿Cómo explicar que supusieran la existencia de seres poderosos e invisibles, pero semejantes a los humanos, y que construyeran sobre esa base todo un sistema

de culto con mandamientos y penas y que hicieran depender de ello todas sus expresiones culturales? Y esto no lo hizo sólo un grupo humano. En todas las culturas se encuentra el fenómeno de la religión, tanto en las más primitivas como en las más desarrolladas y a lo largo de toda la historia.

¿No será que el ser humano tiene un presentimiento innato, sumamente vago, o una conciencia dormida, de que él y todo lo que existe pertenecen a una realidad que lo abarca a él y a todo el cosmos, desbordándolos? Si esto es así, entonces la confrontación con experiencias naturales que también lo desbordan sería el detonante que despertara una y otra vez la conciencia dormida de que hay una trascendencia absoluta que se asoma regularmente al horizonte de la conciencia. No como pura trascendencia, sino vinculada y fusionada siempre con el fenómeno que la despierta. Así la experiencia de la trascendencia debe haber asumido cada vez la figura de fenómenos naturales concretos, de tal manera que el rayo y el trueno se convirtieran en dioses con un nombre, como por ejemplo Zeus o Donar¹. Lo que aparecía en la conciencia humana a través de todas estas figuras era la realidad original trascendente, muy contaminada y desfigurada y a menudo apenas reconocible, pero no por eso menos genuina.

Ahí se originó el politeísmo (del griego *poly*: muchos y *theos*: divinidad) que fue un primer y gran paso en la superación del nivel en que aún viven los primates. Durante un largo período de varios cientos de miles de años, nada esencial cambió en el dominio de la religión. Pero hace unos 3000 años se dio un segundo paso importante, cuando en el judaísmo, una cultura entonces insignificante, la multiplicidad de dioses tuvo que rendirse, tras una larga resistencia, ante un *theos* único (en griego: *monos*), al que los judíos dieron el nombre de Yavé. Este monoteísmo tuvo una sorprendente dinámica

¹ *Donar* o *Thor*, dios de la mitología germánica (N. del T.).

interna, pues en menos de 2000 años se expandió a todo el mundo, en dos figuras principales, las del cristianismo y del islam, desplazando en buena parte el politeísmo dominante.

Pero hoy sucede algo impensable que puede considerarse como un tercer paso: una nueva visión del mundo desplaza el dinámico monoteísmo en su propio lugar de origen europeo. Esta nueva visión del mundo es el *ateísmo*. El prefijo griego negativo indica la negación de lo que está en la base de todas las religiones desde los orígenes de la humanidad, esto es, la existencia de un *theos* exterior al mundo y todopoderoso del cual el mundo depende totalmente hasta en sus fibras más finas y que tiene la última palabra en todo nuestro quehacer. ¿Cómo pudo suceder que la sociedad occidental –y sólo ella, pues el ateísmo es un asunto meramente occidental– haya llegado a negar una certeza que la humanidad desde sus orígenes ha sostenido como indiscutible e intocable y que sigue siendo obvia para la gran mayoría de la gente?

Esta negación es atribuible en primer lugar al desarrollo de las ciencias modernas. Son éstas las que han vuelto imposible que el pensamiento occidental siga creyendo en la existencia de un *theos* todopoderoso en las alturas. Las ciencias han producido el ateísmo en occidente. El ateísmo apareció en una Europa que ha profesado el monoteísmo cristiano por más de 1000 años, y apareció en Francia en el siglo XVIII, país que en esa época determinaba el pensamiento y la cultura. El origen del ateísmo no fue tan fugaz e imprevisible como la caída de un aerolito, sino el punto final de un largo proceso de crecimiento. Este proceso había comenzado en el siglo XV con el descubrimiento de la antigüedad greco-romana. Interesante para nuestro tema fue sobre todo el descubrimiento de la herencia científica de esa antigüedad. Ya en el siglo siguiente, el XVI, germinaron los primeros brotes de las ciencias modernas. En el siglo XVII se desarrollaron rápidamente bajo el impulso de genios como Galileo, Pascal, Descartes,

Newton. Y en el siglo XVIII la ciencia se abrió paso hacia ideas tan novedosas, que quienes descansaban mentalmente en la visión medieval del mundo sintieron que perdían todo apoyo. Porque el mundo dejaba de ser la figura que habían recibido en herencia de la Edad Media. No es un valle de lágrimas del cual se sube hacia Dios por medio del sufrimiento y la oración, ni es tampoco la infraestructura decepcionante de otro mundo perfecto que determina todo lo que aquí sucede, controla lo que hacemos, recompensa y castiga. El cosmos es más bien un sistema cerrado que sigue sus propias leyes inmutables, porque es autónomo (*autos*: propias, *nomos*: ley), inviolable por supuestas intervenciones de afuera. Y estas leyes propias e inmutables explican sin lagunas lo que antes, por falta de explicación, era atribuido a intervenciones de poderes divinos o de fuera del cosmos.

El rayo y el trueno estaban entre los fenómenos naturales más angustiantes que se atribuían de manera espontánea y convincente a poderes exteriores al mundo. Pero en 1750 Benjamin Franklin comprobó, con la ayuda de experimentos donde arriesgaba su vida, que el rayo no era más que una descarga eléctrica, gigantesca, por cierto, pero completamente natural, sin que el Dios en las alturas interviniera para nada. En caso de tormenta, podía uno olvidarse de del agua bendita, de las ramas de palmeras y de plegarias. Lo que se necesitaba era un buen pararrayos en el tejado.

Después de este primer paso de desencantamiento de la naturaleza, siguieron dándose muchos otros y hubo siempre nuevos descubrimientos del carácter natural de muchos otros fenómenos que antes eran atribuidos por error a la intervención de un mundo sobrenatural, de tal manera que se fue estrechando cada vez más el margen de las intervenciones divinas, hasta que al fin no quedó nada. Fenómenos como la clarividencia, los estigmas, las apariciones y las curaciones milagrosas, que antes servían de prueba indiscutida de inter-

venciones de un mundo sobrenatural, podían ahora explicarse definitivamente sin un dios en las alturas: bastaban las energías de este mundo.

Si antiguamente los científicos veían en todo la mano de Dios, ahora sólo ven las fuerzas de la naturaleza, y todo lo que antes servía para probar que el mundo sobrenatural era real, perdió su fuerza probatoria. Si a Dios se lo veía antes como extraordinariamente eficiente –léanse por ejemplo las piadosas expresiones de Isaac Newton en sus *Principia Mathematica*–, ahora se lo ve como un Dios ineficiente y a punto de volverse irreal. La nueva manera de pensar no comenzó negándolo. No se borran en unas décadas y ni siquiera en siglos persuasiones colectivas de diez mil años. Se creía que, aunque Dios probablemente existiera, sin embargo, había dejado de tener importancia. Todo andaba bien sin él. ¿Para qué seguir ocupándose de él? Desapareció el apremio que antes parecía tan obvio de estar en regla con él, como también el temor de ser castigado en un más allá incontrolable. La misma resaca barrió con la ida a misa los domingos y con la prontitud para cumplir con lo que manda o prohíbe la iglesia en nombre de la voluntad divina. La modernidad, es decir, la nueva cultura del Occidente, se volvió claramente irreligiosa y atea.

Pero no bastó con saber que uno podía cuidarse a sí mismo sin necesitar la ayuda Dios. Cada vez quedó más claro que si Dios existe y quiere intervenir, no puede hacerlo. En la cadena de causas y efectos observables en el universo, no queda ningún lugar donde pudiera insertarse una intervención de su parte. Más aún, tal intervención milagrosa dañaría la maravillosa totalidad del cosmos. Antes una intervención milagrosa no era problemática, pues se pensaba que para Dios todo era posible. Por ello él podía detener al sol en su cenit durante 24 horas como lo cuenta el libro de Josué. Hoy sabemos que eso no tiene sentido. Si se anularan las leyes de la astrofísica, el cosmos dejaría de existir. Hasta un Dios even-

tualmente existente debería atenerse a las leyes que rigen la naturaleza. Ni por un momento pueden abrogarse estas leyes sin que todo vuelva al caos original. La oración de petición para que Dios intervenga, salve, otorgue victoria, traiga buen tiempo, consiga trabajo, todo eso dejó de tener sentido. Lo que durante cien mil años era obvio se volvió absurdo. No existía el otro mundo invisible que todo lo determinaba, el mundo del que la religión se ocupaba tan celosamente. Lo que la iglesia decía de ese mundo –y podía hablar largo sin aportar prueba alguna– era mitología.

Mitos y mitología

Naturalmente que no era mitología en el sentido original de la palabra. Por mitología se entiende los relatos del pasado sobre dioses y semidioses que son invisibles, inmortales, poderosos, omniscientes, habitantes del Olimpo o el Walhalla. La iglesia ha rechazado siempre este tipo de mitología como producto de la fantasía humana, incompatible con la verdad de su doctrina. Pero a ojos de la modernidad, también es mitología la representación eclesiástica de otro mundo, por mucho que sea intelectualmente mucho más refinada que la groseramente antropomórfica de la antigüedad. Pues para la modernidad es mitológica cualquier representación que contradiga las leyes de la física. Y ésta es precisamente la falacia que contamina la representación eclesiástica de un Dios fuera del cosmos que puede entrometerse en él a voluntad y desconectar simplemente sus leyes. Del mismo modo ocurre con todos los relatos y doctrinas que se derivan de esta manera de pensar.

La palabra griega *mythos* significa sólo relato, pero en un sentido más amplio se refiere a un relato que no se preocupa de la imposibilidad o gran improbabilidad de su contenido. Pues en el cuento todo sucede en un nivel de realidad en el que las leyes de lo experimentable y lo normal no son vin-

culantes. En esos mitos antiguos surgen las profundidades del alma individual y colectiva en forma de cuadros, figuras y narrativas simbólicas que reflexionan en imágenes sobre la realidad humana más profunda. La modernidad atea se acerca a ellos y los lee e interpreta con respeto y simpatía. Pero deja de hacerlo cuando se trata de los mitos cristianos que a sus ojos no son sino fábulas, leyendas, chismes insustanciales e irreales. Esta forma de reaccionar de la modernidad, aunque comprensible si se tienen en cuenta ciertas actitudes eclesiásticas, no es justa. La modernidad debería preguntarse también frente a estos mitos qué sentido tienen y qué mensaje contienen. Pero no lo hace.

No lo hace, en parte porque la jerarquía de la iglesia no declara que sus mitos son mitos, es decir lenguaje figurado, como lo dice de los mitos precristianos. En vez de ello, la jerarquía eclesiástica asevera que sus textos míticos tienen un contenido real, aun cuando carezcan de evidencia intramundana. El ateísmo llega al límite de su aguante cuando la iglesia pretende deducir de esos mitos algunas exigencias o prohibiciones que según ella deben aplicarse a la sociedad. En efecto, no es posible apelar a un mundo extra mundano e imaginario para establecer prescripciones que contradicen ideas y reglas valederas en el mundo real e intra cósmico. La iglesia protesta con la misma decisión que el ateísmo cuando se trata de lo que el islam declara voluntad de Alá, como la circuncisión, el asesinato de honor (*honour killing*), la conversión forzada, la discriminación de la mujer y otros. Pero parece que ella no es consciente de que sus propias exigencias y prohibiciones respecto a la homofilia, el celibato obligatorio, la ayuda a morir, el control de la natalidad, el divorcio, el segundo matrimonio, la exclusión de la mujer de las funciones directivas de la iglesia y otras son igualmente criticables, pues todas ellas están ancladas en un mundo sobrenatural que se ha vuelto impensable.

Iglesia a la defensiva

Al comienzo de la modernidad, es decir ya en el tiempo de la Ilustración, comenzaron a tañer las campanas de alarma de la jerarquía de la iglesia. Pues si no existe el mundo invisible y sobrenatural que todo lo determina, ése del que hablan todas las religiones, la iglesia pierde el fundamento de su existencia. El objeto más importante de su preocupación había sido desde sus comienzos como iglesia la veneración fervorosa del Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento. Ella pensaba que el bien de la humanidad dependía totalmente de esta veneración. La modernidad acabó con todo eso. A esto se agregaba el miedo que tenía la iglesia, sobre todo su jerarquía, de perder la influencia y la riqueza que venía acumulando desde siglos. Por eso respondió contraatacando a esta peligrosa modernidad con todas las fuerzas que le quedaban, aunque hubiera perdido ya una buena parte. En el siglo XIX impartió una retahíla de condenaciones. Fustigó en los tonos más severos algunos valores de la modernidad que más tarde debió aceptar y bendecir, como la libertad de pensamiento, la teoría de la evolución, la democracia como forma de estado y lo absoluto de los derechos humanos.

Esta enemistad ciega contra la modernidad hizo que la iglesia se convirtiera en el enemigo número uno de aquellos europeos que sintonizaban con la modernidad. Y como la iglesia defendía el para ella beneficioso *status quo* social, a pesar de la opresión y explotación que traía para las masas, perdió adeptos también entre los oprimidos y explotados que eran sus antiguos seguidores. El proletariado tardó más que la clase alta en abrirse a las nuevas ideas de libertad e igualdad anunciadas por el socialismo. Socialismo era al comienzo el nombre de lo que más tarde se llamaría “comunismo”. Y el ideario de este socialismo era expresamente antirreligioso.

Seamos honestos: muchas personas de la minoría cada vez más reducida que se mantiene fiel a la doctrina tradicio-

nal no le dan importancia a sus contenidos. Los profesan sólo porque otros en su medio lo hacen en la misa del domingo, donde suele juntarse su grupo social. Fuera del edificio de la iglesia, su profesión de fe no significa casi nada, o al menos no les sirve de inspiración para su conducta o acción. Si se alejan de la práctica religiosa y de su profesión de fe, nada cambia en sus vidas: siguen siendo tan egoístas o tan comprometidos socialmente, tan ávidos de dinero o, al contrario, tan dispuestos a compartir, como lo estaban cuando practicaban. Lo que antes los había mantenido en el redil de la religión no era una idea sobre el valor inestimable de la religión, sino a menudo sólo la presión del medio. Si esto falta, porque la sociedad moderna como un todo se aleja de la fe, entonces la débil profesión de fe de los practicantes se queda sin sostén. Sin tener muy claro por qué la modernidad no se aviene mucho con la fe tradicional, intuyen que se trata de dos maestros en desacuerdo recíproco —y que no se los puede seguir a ambos. La razón más profunda de esta incompatibilidad está en que todas las religiones, también la cristiana, se han edificado sobre la base de la falta de explicación de fenómenos cósmicos. Pero las ciencias modernas han terminado con esta falta de explicación y con ello han hecho saltar el fundamento mitológico de las religiones.

En Occidente, la despedida cada vez más rápida en las últimas décadas de la fe cristiana es la despedida de la religión como residuo mitológico de un pasado premoderno. Pues el cristianismo es una religión, o más exactamente, *llegó a ser* una religión bajo la influencia del mundo cultural religioso en que se desarrolló. De por sí no es una religión. Originariamente, es decir, en su esencia, es la comunidad que se formó en torno a la figura única de Jesús de Nazaret al reconocer en él la revelación decisiva del milagro originario llamado “Dios” y al dejarse orientar e inspirar por él tras haberlo reconocido.

Gracias a esta inspiración, el cristianismo ha aportado mucho bien al mundo. El mucho mal que le reprocha con razón la rabiosa modernidad lo ha heredado en buena parte de las culturas en las que se ha incorporado en Europa. Lo que se llama cristianismo o iglesia es una amalgama, esto es, el producto de un cruce entre aquella inspiración original y los influjos de culturas europeas todavía no purificadas.

¿Qué futuro tiene la amalgama “cristianismo”?

Esta amalgama se encuentra hoy fuertemente presionada en el mundo occidental. Con todo, tiene futuro, aunque bajo una doble condición. Primero, que encuentre el camino de vuelta hacia su inspiración primera, porque precisamente ésa es la fuente de todo el bien que ha traído al mundo. Y segundo, que libere a esta inspiración de su disfraz mitológico, lo que significa concretamente que el cristianismo se libere de todo lo que ha tomado de la religión. Porque religión es pensar y hablar de un segundo mundo que el ser humano se ha imaginado según el modelo de este mundo. Todo lo que decimos de aquel mundo de arriba viene en realidad de nuestro mundo de abajo. Por eso la religión, sin darse cuenta, ha atribuido muchas cosas lamentables de aquí abajo a los dioses o al Dios de allá arriba y de esta manera ha permitido y hasta santificado lo malo. Es algo que ha despertado la agresividad de la cultura moderna, y con razón, pues la jerarquía condena que en el islam se permitan o promuevan cosas que se practicaron también ampliamente en la historia del cristianismo. Esto lo sabe demasiado bien la gente moderna. Por ello piensan que es mejor alejarse de la religión.

Hay algo más. Mientras con la religión se enfoque la vida hacia arriba y a un Dios en el cielo, se corre el riesgo de que lo intramundano, la realidad de aquí abajo no se tome bastante en serio. El cristiano no estaría cumpliendo cabalmente con su tarea de ser humano. La inspiración que viene de Jesús lo

urge a trabajar por una mayor humanización del mundo, pues la evolución cósmica se mueve en esa dirección. Y la evolución es la expresión propia del milagro divino originario que se orienta a la humanización de la especie.

Aquí se tiende el puente entre la creencia moderna y la modernidad no creyente. Pues fue el humanismo del siglo XVI lo que despertó a la modernidad y por eso ella apuesta por el valor absoluto de seguir humanizándonos. La modernidad puede corregir las falacias de la amalgama cristiana. No podemos sino lamentar que el humanismo moderno haya fallado también terriblemente, como lo muestra la historia reciente, y que todavía se tape los ojos para no verlo. Pero viviendo como cristianos en una casa de cristal con nuestro pasado de triste memoria, no somos quienes podamos lanzar la primera piedra.

Retrospectiva

La desmitologización de nuestro mensaje de fe se vuelve hoy indispensable. Hace algún tiempo que la Iglesia Católica ha iniciado esta tarea después de décadas de resistencia cerrada. Pero hay un espacio muy central e importante donde parece no querer entrar: la desmitologización de la persona con la cual la iglesia como un todo se queda de pie o se derrumba irremisiblemente: Jesús de Nazaret.

Este Jesús es una figura histórica con todas las características de la historicidad. Pero en una cultura premoderna y mitológica se lo ha revestido de mitos. Este libro trata de liberarlo de ese disfraz con el fin de posibilitar que quien vive en la modernidad no tenga reparos para tomarlo en serio. Al mismo tiempo se describirán aquí las características del Jesús de Nazaret histórico que han llevado a que se haya hecho de él espontáneamente una figura mitológica. Precisamente esto falta en las biografías modernas de Jesús. Ellas nos muestran en él a una persona como nosotros, lo que es correcto, por-

que lo fue, pero por desgracia lo presentan como una persona situada en el bajo nivel evolutivo en que estamos nosotros. Pero eso es lo que Jesús no fue.

En los capítulos siguientes se procurará primero liberar la figura de Jesús del halo mitológico y ahistórico que lo ha envuelto en el pasado. Luego se mostrará cómo, de los símbolos mitológicos interpretados como tales, emerge una visión más profunda y enriquecedora de quien fuera Jesús de Nazaret. □



3

NACIDO DE UNA MUJER

En la vida de una persona hay dos hechos históricos indudables: su nacimiento y su muerte. Hay en general menos certeza acerca del dónde, el cuándo y el cómo de estos dos hechos. Para saberlo, debemos apoyarnos en testigos confiables. Lo mismo se diga de todo lo sucedido entre estos dos hechos absolutamente seguros. Para la vida de Jesús contamos con testigos bastante fiables. Por ello sabemos mucho sobre él, en todo caso más que sobre muchos otros personajes históricos de su tiempo. ¿Cuáles son las fuentes de esta certeza relativa?

Principalmente son cuatro documentos detallados que, según los expertos, fueron redactados entre los años 70 y 100. Se los llama evangelios, porque anuncian una noticia alegre (del griego *eu*: 'buena' y *angelion*: 'nueva') sobre Jesús. No se sabe quiénes fueron sus autores. Los nombres que ahora tienen se los debemos a tradiciones muy dudosas del siglo II. En todo caso, fueron personas admiradoras de Jesús. Junto con otros testigos, ellas nos informan que nació en tiempos de Herodes el Grande, algunos años antes que comenzara nuestra datación del tiempo, aunque ésta empieza oficialmente con su nacimiento. Los evangelios nos dicen también que vivió en Palestina bajo el emperador Augusto y su sucesor Tiberio; que su madre se llamaba Myriam, en griego María, que su padre

–con algunos interrogantes– era José, y que trabajó, igual que su padre, como constructor o carpintero hasta la edad de 30 o 35 años. Después recorrió Galilea y Judea como predicador ambulante durante un tiempo relativamente corto (¿uno o tres años?) y por último fue ajusticiado por el procurador del emperador romano, Poncio Pilato, a la manera bárbara de la justicia romana aplicada a los rebeldes, es decir crucificado.

El evangelio de Marcos es tenido por el más antiguo. Debió haber sido escrito después del año 70. Este evangelio no sabe nada del nacimiento de Jesús ni de su juventud. El evangelio de Mateo, que es de unos años después, alrededor del 80, utiliza abundantemente a Marcos, tomando de él un 60% de su texto. Además, recurre a otras fuentes, como relatos sobre el nacimiento de Jesús y una colección de dichos de Jesús transmitidos oralmente. Algunos años más tarde un tercer evangelista llamado Lucas publicó un libro sobre Jesús con mucho menos textos tomados del evangelio de Marcos y con más pasajes provenientes de un escrito llamado el material especial de Lucas. Este material especial abarca tradiciones sobre Jesús que están sólo en Lucas, entre otras un segundo ciclo de relatos sobre su nacimiento que en buena parte contradicen la exposición de Mateo. Los tres evangelios se prestan a que se los coloque fácilmente uno al lado del otro en paralelo, de tal manera que de un golpe de vista se puedan apreciar las semejanzas y las divergencias. Por eso se les llama *sinópticos*, del griego *syn-* ‘juntos’ y *opt-* ‘ver, mirar’. Alrededor del año 100 aparece un cuarto evangelio, tan distinto y hasta contradictorio respecto a la representación de los sinópticos, que se pone en duda su valor como fuente histórica de la actuación de Jesús.

En los cuatro evangelios no se encuentra casi nada sobre la juventud de Jesús. Pero algo sabemos por otras fuentes sobre la educación de los muchachos en la antigua Galilea. Se puede pensar que una gran parte de esos datos sobre la

educación es aplicable a Jesús. Por ejemplo: debe haber ido regularmente cada sábado a la sinagoga donde los niños podían aprender a leer y escribir. Y seguramente debe haber participado a los 12 años en el rito piadoso mediante el cual el joven judío se hacía ‘hijo de la Tora’ –*bar-mitzwa*– con lo que se convertía en un judío cabal. Tal vez tenga que ver con esto el episodio narrado por Lucas en el cap. 2, de cómo Jesús se perdió en Jerusalén luego de una peregrinación al templo con sus padres. Sería posible también que, según la costumbre, se hubiera casado a los 18 años o algo más tarde. Pero suponerlo es plantearse la difícil pregunta de cómo y por qué los evangelios no hacen la menor alusión a ello en todo su deambular como predicador itinerante.

Desde niño, tuvo que confrontarse con la crueldad de aquellos tiempos. La ciudad de Séforis quedaba a menos de 10 kilómetros de Nazaret. Después del alzamiento de Judas Galileo, el ejército romano castigó a la ciudad devastándola completamente, crucificando a 2000 de sus habitantes hombres y vendiendo como esclavos a las mujeres y los niños. Jesús debe haber tenido en esa época unos 10 años. Pero, con todo eso, ¿qué sabemos de él personalmente hasta sus 30? Los evangelios nos cuentan sólo lo que dijo e hizo en el corto tiempo de su actividad como predicador ambulante. Para todo el resto nos debemos contentar con suposiciones.

¿Cómo explicar que dos mil millones de personas crean hoy en este Jesús de Nazaret? ‘Creer en’ puede significar aceptar la existencia o la verdad de algo, y en esto en general no hay peligro, pero tampoco es algo que vaya a cambiar el mundo ni para mejor ni para peor. Pero creer puede significar también entregarse de corazón a una persona o cosa que uno estima como muy valiosa y estar presto a comprometerse por ella, aún a costa de sacrificios y hasta de la propia vida. Esta forma de fe es la que supone el Credo o confesión de fe cuando reza: ‘Creo en Dios’ y ‘creo en Jesús hijo de Dios’. Esta

forma de fe puede llegar a ser peligrosa, pero en todo caso ha sido altamente provechosa para el mundo. Sin embargo, no cabe duda de que la fe de la gran mayoría de los cristianos consiste apenas en aceptar que hace poco más de 2000 años existió históricamente un tal Jesús, también llamado Cristo, quien sigue misteriosamente presente. A menudo no se es consciente de que su segundo nombre contiene una confesión de fe que saca a ese sencillo carpintero de Nazaret de su rutina diaria para elevarlo a una posición única y sólo suya entre los seres humanos.

Pablo de Tarso, el escritor a quien le debemos el documento más antiguo sobre Jesús, del año 57, no tiene otra cosa que decir sobre su nacimiento que “nació de una mujer”, es decir, como cualquier otro, y que “nació bajo la Tora”, esto es, como judío. Pero un nacimiento supone nueve meses de crecimiento en el cuerpo de la madre a partir de un cigoto resultante de la fecundación de un óvulo por una célula masculina, todo según las leyes inquebrantables de la fisiología humana. Pero aquí irrumpió la mitología al relatar que alguien o algo de un mundo sobrenatural todopoderoso intervino en la vida de una persona de nuestro mundo.

La mitología en las historias de nacimiento

Pues en ninguno de los dos relatos llamados evangelios de la infancia –el de Mateo y el de Lucas– que hablan de la concepción y el nacimiento de Jesús, se dice nada sobre una aportación masculina a su concepción. La relación sexual necesaria para ello queda expresamente negada en ambos. La madre de Jesús era y sigue siendo virgen. El nacimiento del niño tendría que ser un caso de partenogénesis. Pero en la familia de los mamíferos a la que pertenece el ser humano, tal caso es impensable. Además, la falta de una célula seminal fecundante tendría como consecuencia que al cigoto le faltaría la pareja de cromosomas XY, constitutiva del sexo masculino.

El feto tendría sólo el par XX, constitutivo del sexo femenino y Jesús sería inevitablemente una niña. Pero Jesús no fue una niña y su madre tampoco fue virgen.

Esta sobria conclusión va a sonar casi blasfema a oídos de muchas personas piadosas de las iglesias católica y ortodoxa. La tradición de la iglesia ha exaltado tan intensa y frecuentemente la virginidad de la madre de Jesús –una contradicción en sus propios términos– que pensar de otra manera tendría que ser herejía. Basta observar cómo se habla de ella en la liturgia oficial, en los cánticos y oraciones de la iglesia, en los documentos, en todo el culto de María. Los textos litúrgicos no pueden nombrarla sin enaltecerla al mismo tiempo como “siempre virgen y madre de Dios”. Llega a ser enfermizo.

¿Por qué esta acentuación constante del concepto de virginidad? ¿Tiene tanto valor un himen intacto? ¿O la relación sexual es algo tan condenable? Ciertamente que no. Pero en los textos de ambos evangelios de la infancia no se trata de nada biológico, sino de lo simbólico. Lo que se quiere decir en el lenguaje gráfico de la mitología es que la comparecencia de Jesús en la historia del mundo, –el hombre completamente nuevo–, no es una obra humana. Este Jesús está libre de todo lo pasajero, incompleto, decepcionante que es propio de todo lo humano. Es pura creación de Dios, expresión pura de Dios, un nuevo comienzo. En ambos textos sobre el nacimiento virginal de Jesús este milagro viene vinculado con el espíritu de Yavé. Este contexto pone de manifiesto lo que se esconde bajo la capa de yeso de la mitología. Lo que se va a manifestar más adelante en la vida de Jesús como novedad humana o nueva creación, se lo puede observar ya retrospectivamente como presente desde el comienzo de su existencia. Esta idea condujo a la fórmula de “concebido por obra de la ‘ruah’ o del espíritu”, que es el aliento vivificante de Yavé. En la tradición bíblica la ‘ruah’ de Dios es la fuerza creadora que llena de vida el universo y lo lleva adelante. Lo que dice el mito es

que ya desde el primer momento, de manera total y exclusiva, la vida de Jesús está marcada por un espíritu de renovación. También esto es una confesión de fe, pero fe intramundana que puede hacer suya un creyente de mentalidad moderna.

Que María sea “siempre virgen”, antes, durante y después del nacimiento de Jesús, es una afirmación que se volvió dogma eclesiástico bajo la presión masiva de la veneración de los fieles. Frente a esto parece de poca importancia que Marcos (6,4) y Mateo (13,55) hablen de hermanos y hermanas de Jesús, cuatro de ellos con sus nombres. También Flavio Josefo menciona a Jacobo, “hermano de Jesús”, quien fue jefe de la iglesia de Jerusalén y fue apedreado el año 62 por orden del sumo sacerdote Anás. Pese a todo esto, para la tradición creyente no-crítica, María siguió siendo siempre la virgen que fue de niña. Esta tradición trató de obviar ya desde temprano las contradicciones. Pero las soluciones presentadas son poco convincentes, por forzadas: esos hermanos de Jesús serían primos o medio hermanos suyos como hijos de José de un matrimonio anterior; así al casarse con María, José habría sido un viudo ya mayor, como se lo suele presentar en la iconografía que va toda en esta línea.

En esta tradición actúan fuerzas que nada tienen que ver con una auténtica fe en Jesús, sino provienen más bien de impulsos psíquicos profundos o tabúes sexuales atávicos que dejaron su huella ya desde los primeros años de la iglesia. Precisamente por la profundidad de sus raíces, no hay quien se oponga al culto obsesivo de la virginidad de María. Es un culto sin fundamento en la Biblia y por ello vulnerable, pero no se va a terminar sino con un cambio de generaciones.

Con ello no se pretende negar que la veneración pre-moderna y mitológica de María ha proporcionado a muchas personas una entrada al misterio bienhechor que llamamos Dios. Porque lo que se alcanza y venera en María no es una antigua diosa disfrazada de cristiana, sino el Dios que anun-

ciaba Jesús que se transparenta en su figura, aunque muchas personas piadosas no lo perciban. Pero aun así interpretada, la veneración de María sigue tan contaminada por una serie de dogmas imposibles, que casi no le queda cómo sobrevivir en una modernidad crítica. Los dogmas aquí aludidos son: la Inmaculada Concepción (1854) y la Asunción corporal a los cielos (1950). No hay duda de que esta devoción retrocede rápidamente.

Los evangelios de la infancia no permiten investigar quién fue el padre de Jesús. Los pocos textos que tratan el tema parten de la ficción de que su padre no fue José, el marido de María. Por eso la tradición piadosa no lo menciona jamás como el padre de Jesús, sino a lo más como adoptivo. Pero en fragmentos bíblicos en que interviene se le llama padre de Jesús. Así en Lucas 2,41: “Tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando”, le dice María a su hijo. En esta reconvención, María no duda de que ambos son sus padres. Ver también Lucas 4,22: “¿No es éste el hijo de José?”

El sesgo mitológico de los relatos de la infancia queda reforzado cuando intervienen seres mitológicos, los ángeles emisarios. En Mateo un ángel exhorta en sueños a José a terminar con sus vacilaciones y asumir la función de padre del niño que está por nacer. En Lucas viene un ángel a motivar a María a que declare su disponibilidad para acoger a un mesías misteriosamente concebido en su seno. Lo que dice este ángel es desconcertante. Anuncia que el niño va a heredar el trono de su antiguo ancestro David, muerto mil años antes. Lo dice con expresiones irreales como “será rey eternamente” y “su reino no tendrá fin” (1,32-33).

Uso o abuso del Antiguo Testamento

Para apoyar su relato mítico, Mateo cita un texto bíblico, como lo hace a menudo. El texto es Isaías 7,14: “Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre

Emmanuel, es decir, Dios (está) con nosotros”. Hay que hacer algunas observaciones críticas a este intento de apoyo bíblico. Primero en general, en cuanto al modo de proceder: delata una forma claramente mitológica de mirar la Biblia. Pues parte del supuesto de que todos los textos de este libro son “palabra de Dios” y por tanto infalibles, como oráculos transmitidos desde las alturas. Para un creyente moderno esto es incomprensible. Puede pensar que el milagro originario que llamamos Dios puede expresarse y revelarse; pues el milagro original se expresa constantemente como cosmos en la historia de la evolución. Pero el creyente moderno no puede decir que el milagro original habla. Porque hablar es una actividad puramente humana para la que se requiere una fisiología con pulmones y cuerdas vocales, lengua y labios. A esto se agrega que las palabras son productos típicamente humanos con todas las limitaciones y problemas de comprensión propios de la comunicación humana. Adjudicarle todo esto a Dios, es algo que sólo puede hacerse si con el nombre de Dios se está indicando un premoderno *theos*-en-las-alturas del que se ha despedido ya el creyente moderno. En una palabra: un Dios que habla es un ser antropomorfo y por tanto mítico.

Por lo demás, ¿cómo podría uno tener la certeza de que algunas palabras humanas sean comunicaciones de Dios? Las iglesias lo afirman de la Biblia y el islam del Corán. No importa que las doctrinas de ambos libros se contradigan mutuamente. Pero ¿dónde basan estas dos religiones su certeza de que sus escrituras sagradas son comunicaciones de Dios? Aunque ambas lo afirmen, ninguna de las dos puede aducir pruebas. Son sólo opiniones que emanan de las profundidades de la subjetividad, y aunque pudieran aportarse argumentos razonables, se tratará siempre de opiniones y convicciones personales. Y algo así no puede ser obligatorio para otros. Una enseñanza no puede probarse con frases de un libro tenido por palabra de Dios.

Hablar de predicciones del Antiguo Testamento que deben cumplirse en el Nuevo es también una forma de pensamiento mítico. Es imaginar que el autor bíblico, sin darse cuenta él mismo, ha pronosticado algo que se va a realizar algunos siglos más tarde. Aquí se esconde la representación antropomórfica de que Dios inspira al autor bíblico, sin que éste lo sepa, lo que debe escribir, incluso predicciones, con el objeto de que éstas aparezcan como cumplidas en el Nuevo Testamento, cuyo autor es el mismo Dios. Si se puede leer en el Antiguo Testamento una predicción oculta sobre Jesús, su supuesto ‘cumplimiento’ viene a confirmar que la autoridad infalible de Dios aprueba con su sello divino lo que Jesús dice, hace o padece.

Tales ‘pruebas’ bíblicas tenían un objetivo claro: defender la profesión de fe de la primera iglesia en medio de las tensiones existentes entre quienes confesaban que Jesús era el Mesías de Dios, como la iglesia de Mateo, por un lado, y, por otro, la gran mayoría de los judíos que rechazaban esa confesión. Este medio de propaganda perdió su fuerza cuando la feligresía de las diversas iglesias comenzó a componerse en su gran mayoría de gente que venía de la gentilidad helenista sin familiaridad con la Biblia. Por eso casi no se lo encuentra en los escritos de Lucas que escribía más bien para los cristianos de esa gentilidad.

La idea de dos autores, uno divino y otro humano, es una forma de pensar premoderna que lleva a un callejón sin salida. Pues ¿cómo es posible imaginar la relación entre ambos? Han fracasado todas las tentativas de definir esa relación con la ayuda de metáforas –como las que describen al autor humano como el vocero, el secretario o el instrumento de Dios–. El lenguaje de metáforas es lenguaje de imágenes, no racional. Además, la representación de Dios como autor supone una intervención de un *theos* en el actuar humano y niega por tanto la autonomía del cosmos.

El texto bíblico citado antes, Isaías 7,14, es inutilizable para la concepción virginal y el nacimiento. Mateo escribió en griego y utilizó para la cita la traducción al griego de la Biblia hebrea llamada de *los Setenta*, confeccionada en Antioquía en el siglo III a.e.c. (antes de la era común). El traductor griego ha traducido mal la palabra hebrea '*almab*', que literalmente significa "mujer joven", por "*parthenos*", "virgen". De manera que el nacimiento virginal se apoya en una traducción errada. Además, el texto que sigue afirma que el 'Emmanuel' ha de nacer de todas maneras en el siglo VIII a.e.c. Pues tenía que ver con una decisión política del rey Ajaz, y no con cosas que deberían suceder 800 años más tarde. Los escribas judíos habían cavilado mucho tiempo acerca de quién podría ser este Emmanuel, sin encontrar una respuesta satisfactoria. Por eso el texto era bien conocido. Mateo lo aplica a Jesús. Los escribas cristianos se aprovechaban de la incontrovertida autoridad que la Biblia tenía para los judíos para mostrarles que el anuncio de Jesús podía apoyarse en incontestables palabras bíblicas.

Pero la aplicación de este texto a Jesús es una decisión personal del autor que no tiene ningún apoyo en el contexto veterotestamentario. Ni siquiera es utilizable para anunciar la llegada de algún otro mesías. Sin embargo, Joseph Ratzinger en su libro sobre Jesús opina que la Biblia está seguramente apuntando a Jesús por medio de ese Emmanuel. Aduce una prueba por exclusión, porque una investigación crítica muestra que ninguno de los hijos del círculo del rey Ajaz podía ser ese Emmanuel. Pero la lógica no apoya un salto como este.

De ahí que utilizar textos bíblicos como prueba concluyente de una opinión es delatar una visión mitológica de la Biblia. Pero al mismo tiempo tenemos la inapreciable intuición de que las palabras inspiradas e inspiradoras de la Biblia orientan nuestra vida. De ahí a identificarlas con palabras de Dios mismo hay un salto muy grande. ¿Qué valor tienen

entonces? Desde el punto de vista de un creyente moderno, se puede decir que el misterio original, Dios, que se revela como un cosmos en evolución, lo hace de la manera más clara en la psique humana. Hay gente especialmente sensible, de naturaleza mística, que tiene la capacidad de experimentar más intensamente que otros el impulso del misterio original de seguir revelándose y sienten en su propia psique la necesidad de expresarlo con palabras. Lo que dicen estas personas son palabras humanas inspiradas. Como palabras humanas, estas palabras inspiradas son pasajeras y no puede sostenerse que tengan un valor definitivo en la forma como se expresan. En una cultura que piensa mitológicamente se va a interpretar esta palabra inspirada como si viniera desde el cielo, como un oráculo, de validez inmutable y absoluta. Es claro que no lo es. Sin embargo, en cuanto palabra inspirada es también un tesoro escondido para el creyente moderno, pero en el encuadre mental de la modernidad, como texto que no abandona nunca el nivel histórico intramundano ni introduce ningún elemento sobrenatural.

Carácter no histórico de los dos relatos de nacimiento

El creyente moderno piensa que en la concepción de Jesús no hubo nada sobrenatural, pese a lo que diga la Biblia y aun cuando los dos evangelistas desdibujen conscientemente el papel de José como padre. El nacimiento de Jesús fue también un nacimiento normal. En los dos relatos hay un enjambre de detalles, mitológicos o inventados, y por tanto no históricos. El solo hecho de que sobre un mismo hecho histórico haya dos relatos distintos y en parte contradictorios entre sí nos debe poner en guardia. En el evangelio más antiguo, el de Mateo, la pareja de José y María vive obviamente en Belén de Judea. Mateo no tiene problema para indicar a Belén como lugar de nacimiento, pues José y María tienen allí una casa (2,11) de donde salen en su huida a Egipto. Pero a su vuelta evitan Belén y se dirigen a Galilea donde, sin decir

por qué, eligen el pueblo apenas conocido de Nazaret. Mateo sabía naturalmente que el apellido de Jesús era 'de Nazaret' por su lugar de origen.

Según Lucas, la pareja vive en Galilea, en Nazaret. ¿Cómo podía nacer Jesús en Belén a 140 km de distancia hacia el sur? La explicación que da el autor es más que ingenua: José tenía que inscribirse en el censo, en realidad para una declaración de impuestos, en la ciudad de David, Belén, por ser descendiente de David. Aquí se acumulan las contradicciones. No hubo ningún censo cercano a la fecha del nacimiento de Jesús; David abandonó la ciudad tempranamente y nunca volvió a Belén aunque fuera el lugar de su nacimiento (28 generaciones antes, según Mateo, 40 según Lucas). La verdadera ciudad de David –la que él llamó su ciudad (2 Samuel 5,9)– fue la fortaleza de Jerusalén que él conquistó de los jebusitas. ¿No se debería haber dirigido José más bien a Jerusalén? ¿Y por qué trajo a María consigo? Ella no tenía nada que ver con la declaración de impuestos de su marido. Ningún joven esposo pensaría en someter a un viaje de 140 km a pie (¿o en un asno?) a su esposa embarazada y cercana al parto. Sería sencillamente criminal. Pero sobre todo, ¿cómo podría ocurrírsele a la eficiente administración romana que los jefes de familia deberían inscribirse donde un ancestro había nacido 1000 años atrás? Si lo hubiera hecho, los recaudadores no habrían encontrado a nadie en su casa. Si José debía inscribirse en Belén como descendiente de David, tendrían que haberlo hecho igualmente todos los otros descendientes varones. ¿Cuántos serían después de 28 generaciones? ¡Una buena multitud! David había tenido 17 hijos. Sus nombres están en el segundo libro de Samuel.

El viaje a Belén es, pues, un invento al servicio de la mitología. Pues sirve para presentar a Jesús mediante su nacimiento en Belén como el mesías tan largamente esperado, el salvador prometido por Dios del pueblo judío. Con este mesianismo entramos de lleno en la arena movediza de

la mitología. Nada tiene que ver con hechos históricos, y el escritor Renan tenía razón con la primera frase de su libro: “Jesús nació en Nazaret”.

Naturalmente que el pesebre y el establo son invenciones de la fuente que usó Lucas. Lo son igualmente el ángel que anuncia a los pastores el nacimiento del mesías y el coro de ángeles que alaban a Dios. Si el nacimiento en Belén es un mito, también lo es la presentación del niño a los 40 días de su nacimiento. Pues ¿por qué deberían José y María peregrinar a Jerusalén, cinco días de ida y otros tantos de vuelta con su bebé de seis semanas, cuando cualquier sacerdote en el país podía celebrar el rito de la presentación?

Tampoco hay nada histórico en el relato de Mateo. Es cierto que había astrónomos experimentados en Babilonia que tal vez pretendieran leer en los astros mensajes supuestamente religiosos, entre los cuales algunos sobre Palestina. Pero ¿es razonable pensar que hubieran esperado dos años después de vistas las señales en el cielo antes de viajar a Jerusalén? ¿Y es imaginable que Herodes, quien entraba en trances de pánico cada vez que sentía amenazado su trono, les haya pedido educadamente a los astrólogos que buscaran a este posible pretendiente y le hicieran el favor de avisarle? Herodes habría enviado su policía secreta a la cercana ciudad de Belén directamente o acompañando a los extranjeros. ¿Y puede una estrella, cometa o planeta servir de guía para encontrar un camino y luego detenerse frente a una determinada casa (¿pues en Mateo no es un establo!)? Si todo esto es históricamente impensable, también pierden toda su credibilidad la matanza de los inocentes y la huida a Egipto.

Esta historia contradice el relato del nacimiento de Lucas. Según éste, la pareja no viaja a toda prisa hacia el sur, sino que 40 días después del nacimiento y la presentación en el templo, se encamina sin más de vuelta hacia el norte. Ya en el siglo II e.c. (de la era común) el filósofo gentil Celso en

su polémica contra los cristianos, señalaba la contradicción entre los dos relatos de la infancia. Es probable por tanto que al menos uno de los relatos haya sido inventado, –si no lo fueron ambos–.

Se han enumerado aquí sólo algunos de los elementos históricamente insostenibles de los dos relatos de la infancia en los evangelios. Ello nos advierte de la parte que pueda tener la fantasía creadora en la composición de otros relatos. Que un evangelista cuente, exponga o comunique algo no es suficiente garantía de que sea históricamente confiable. Con todo, debemos preguntarnos siempre qué buena noticia quiso comunicarnos el evangelista con su relato no histórico. No es tan difícil leer entre líneas de los dos relatos de la infancia cuál sea la buena noticia que en ellos se trasmite.

Cambiar el lugar de nacimiento de Jesús desde Nazaret a Belén, es una forma gráfica de confesar la fe en que Jesús era el mesías largo tiempo esperado. Pues era una tradición judaica que el mesías debía nacer allí. Ya se explicó más arriba el sentido del nacimiento virginal. Con la adoración de los magos Mateo quiere significar que también los gentiles son llamados a participar en la salvación que trae el mesías, y que ellos deberían tener allí un lugar de privilegio. Es este un tema que se encuentra en varias de las parábolas de Jesús. La importancia de la estrella recuerda la profecía de Balaam en Números 24:17 sobre el príncipe que ha de salir de la tribu de Jacob: David y su descendiente, el mesías. Al mismo tiempo, Mateo deja entender que Jesús es el nuevo Moisés. En él se repite lo que le sucedió a Moisés: amenazado por el “faraón” Herodes, es salvado de la muerte, viene desde Egipto a la tierra de Israel, trae una nueva ley que promete una plenitud aún mayor. Lucas por su parte, con la imagería creada por él –el establo, el pesebre, los pastores–, quiere que se reconozca la opción de Jesús por los pobres: se llega a la salvación mesiánica sólo a través de un camino estrecho y escarpado.

Este análisis entra en conflicto naturalmente con la liturgia del tiempo de Navidad, con los Reyes Magos y la misa de media noche. ¿Cómo se puede celebrar honradamente la visita de los Magos y la huida a Egipto y la fiesta de los santos Inocentes y luego el 2 de febrero la presentación en el templo y la vuelta a Nazaret? La piedad popular que se ha configurado tan bellamente a lo largo de siglos en torno a la Nochebuena con su pesebre, luces y cánticos navideños pierde toda su base y resulta ser el fruto de la imaginación piadosa.

Es comprensible que algunos se enfaden al leer un análisis crítico como éste. Pues hace tomar conciencia de lo falible que es el entendimiento en su búsqueda de la verdad, y porque el corazón siente amenazada la seguridad emotiva que necesita. Así sea. Pero la contrapartida es que, sin una crítica como ésta, el hombre y la mujer modernos no pueden tomar en serio los relatos sobre Jesús, y hasta corren el riesgo de desinteresarse de él y de su mensaje.

Jesús de Nazaret, (el/un) hijo de Dios

El título de ‘hijo de Dios’ atribuido a Jesús viene de la tradición judía. En ella se usaba ese título como reconocimiento honorífico de una persona a quien se la sentía especialmente cerca de Yavé o favorecida por él. Sin esta prehistoria del Antiguo Testamento, jamás se le hubiera dado a Jesús este título, ni tampoco nosotros le llamaríamos así. Pero recordemos que la representación judía de Dios es antropomórfica y por ende mitológica y que ese título es también mitológico.

Este sesgo mitológico se suaviza si se entiende hijo de Dios como una manera de expresar la semejanza interna entre una persona y el misterio trascendente al que nos referimos con el vocablo Dios. Entonces la palabra ‘hijo’ es una semejanza o parábola, según el proverbio “de tal padre tal hijo” que da cuenta de la experiencia de encontrar en el hijo más de algún rasgo del padre. Es obvio que también se encuentran

en el hijo los rasgos maternos. Pero el papel de la madre al concebir fue siempre en el pasado menos reconocido y valorado socialmente. Esto cambió cuando von Baer descubrió la célula del óvulo en 1837. Hasta entonces el semen masculino era la única fuente de la nueva vida.

Según esto, se entiende como “hijo de Dios” una persona en la que se reconocen características que se proyectan sobre Dios. Si se entiende por Dios el amor original, como lo hace el creyente moderno, el encuentro con alguien que vive para los demás sin intereses propios puede evocar espontáneamente la semejanza de Dios. En este sentido, no se puede objetar que se diga de Jesús que es un hijo de Dios, porque en él brilla un reflejo del amor trascendente que llamamos Dios. Esta no es por cierto una forma natural u ordinaria de hablar: nunca vamos a llamar hijo de Dios a una persona que veneramos, tal vez hablemos de esa persona como de alguien admirable, santo, cercano a Dios. También podemos decir de Jesús que él es el hijo de Dios, si con ello estamos significando que es su hijo de una manera única, más que todos nosotros, su imagen, su parábola, una revelación del amor original-Dios más rica de la que somos también nosotros. Porque nosotros no somos más que el *eslabón perdido* entre el Hombre de Neandertal y el ser humano como debería llegar a ser alguna vez. Con su modo de ser otro, Jesús de Nazaret nos da una idea de cómo podrá ser ese humano por venir.

El verdadero problema con la expresión ‘hijo de Dios’ surge cuando se deja de entender la palabra hijo figuradamente, como parábola o semejanza, y se la entiende genéticamente como descendiente. Así se pasa de una manera simbólica de entender la filiación, a una poco menos que biológica. La larga profesión de fe que es el Credo de Nicea dio ese paso en el año 325, atreviéndose a decir que Jesús había *nacido* del Padre antes de todos los tiempos. Desde entonces toda la tradición eclesiástica repite lo mismo. Y lo ha hecho retroac-

tivamente, por cuanto ella interpretó la palabra ‘hijo’ de los sinópticos tácitamente en el sentido de Nicea. Al principio no se podía visibilizar tipográficamente esta interpretación, como se puede hacer con muchas lenguas modernas, poniendo *hijo* con minúscula inicial para denotar el sentido de la palabra en el Antiguo Testamento, e *Hijo* con mayúscula, con lo que se llama la atención gráficamente sobre la divinidad del Hijo en el sentido de Nicea. Los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento tienen un solo tipo de letra, de tal manera que no era visible que los sinópticos no entendían el concepto de ‘hijo de Dios’ a la manera de Nicea, sino en el sentido del Antiguo Testamento. Las ediciones de la Biblia actuales se equivocan al escribir ‘Hijo de Dios’ con la letra inicial mayúscula, como si los evangelistas hubieran pensado de la misma manera que los obispos en Nicea.

¿Cómo se llegó más tarde a agregar 'unigénito' a la expresión 'hijo de Dios'? Todo viene de la manera como Jesús hablaba con Dios y le rezaba, es decir, con la palabra ‘padre’. Había aprendido en la Biblia a hablar y orar así. Con esa palabra expresaba su actitud de total confianza y obediencia ante el santo misterio original que había conocido en la Biblia con los nombres de ‘Señor’, ‘Dios’ o ‘Yavé’. Confianza y obediencia eran exactamente las dos actitudes que se asociaban con el vocativo ‘Padre’. Jesús no lo asociaba a descendencia. A sus ojos, Dios no *era* su padre, sino que era *como* un padre, amante y exigente, vivía a Dios como quien lo cuidaba y al mismo tiempo le tenía un amor muy exigente. Y no sólo a él. Pues sabía que ese amor de cuidado y exigencia envolvía también a sus discípulos. Por eso podía decir: “Vuestro padre en el cielo sabe que necesitáis todo esto” (Mt 6,32). Claro que nadie va a pensar que los discípulos descienden de Dios como hijos biológicos.

Pero hablar de ‘padre’ es automáticamente hablar de ‘hijo’ que es su concepto complementario. Esta pareja de con-

ceptos se ha deslizado lentamente desde la figura del amor de cuidado y exigencia, por un lado, y de entrega y obediencia, por el otro, hacia una relación como de familia, y por eso implícitamente de descendencia. A ello se suma que el uso del artículo definido ‘el’ en la expresión ‘el hijo’ sugiere que es una relación única y hasta exclusiva. Pero Jesús ha incluido muchas veces a sus discípulos en esta relación de reciprocidad. En el sermón de la montaña la expresión ‘vuestro padre’ aparece al menos veinte veces.

Con el evangelio de Juan se dio el paso siguiente en el lento deslizamiento del significado bíblico del concepto de hijo de Dios hacia la representación cristiana posterior. En el prólogo, se habla del *Logos*, en el sentido de la filosofía griega, donde *logos* es la expresión mental de lo divino, y se dice que ese *Logos* se ha encarnado en el hombre Jesús. La vinculación de estas dos ideas, por una parte, que el *Logos* viene de Dios, y por otra, que Jesús es la encarnación de ese *Logos*, allanó el camino para interpretar la relación de Jesús con Dios en términos genealógicos o de descendencia, hasta decir que *nace de Dios*. Esto llevó a la formulación del Concilio de Nicea, doscientos años más tarde, que Jesús “nació del Padre antes de todos los tiempos”. Así es ‘hijo de Dios’ de un modo completamente especial y totalmente exclusivo, propio suyo y no aplicable a sus discípulos. Al comienzo del siglo II, las iglesias siguen creyendo en un solo Dios. Durante largo tiempo el modo de ver del cuarto evangelista no será compartido por muchas de las antiguas iglesias. Según lo que este evangelista hace decir a Jesús: “Yo y mi padre somos uno”, Jesús está unido inseparablemente con este Dios uno. De modo que él no sólo es *un* hijo de Dios, ni *el* Hijo de Dios, sino el único Hijo, con lo que ser hijo de esta manera queda excluido para todos los demás. A pesar de ello, el evangelista vuelve a tomar el estilo de Jesús en el sermón de la montaña –“Subo a mi Padre y vuestro Padre” (Juan 20,17)– cuando pone esas palabras en boca del Jesús resucitado hablando con la Magdalena.

No se ha aclarado hasta ahora la doctrina de Juan sobre la relación entre Jesús y Dios. Pero muchas cosas de este evangelio indican que el escrito pasó por muchas manos y varios autores. Eso podría aclarar esta inconsecuencia.

Los problemas del credo de Nicea

Pero con el evangelio de Juan no llegamos aún a la formulación de Nicea. Ésta va claramente más lejos. De acuerdo con las palabras del concilio, Jesús no sólo “nació del Padre antes de todos los tiempos”, sino que es “Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de Dios verdadero, engendrado, no hecho, de la misma naturaleza del Padre”. Este credo ha llegado a ser como la tarjeta de identidad del ser cristiano. ¿Qué queda de este credo si se lo examina más de cerca tratando de reconciliar fe y modernidad?

Primero al abandonar la división de la realidad en dos mundos, el celestial y el nuestro, no se puede seguir manteniendo las frases del credo nicénico: “bajó del cielo, tomó carne”. Tampoco se puede seguir afirmando lo que en tiempo de navidad se oye hasta la saciedad: que “Dios se hizo hombre”, como si la navidad fuera el tiempo memorable en el que esto sucedió. Según la doctrina oficial, Jesús es Dios de Dios no sólo desde su nacimiento, sino desde meses antes, ya desde que era un óvulo recién fecundado. un cigoto. ¿Se hizo Dios óvulo humana recién fecundado? Si se piensa que el nombre de Dios en la tradición cristiana significa todopoderoso y omnisciente, creador y señor del universo infinito, y luego se piensa en el cigoto, no se puede menos que dudar de que la cópula verbal ‘es’ o la expresión ‘se hace [hombre]’ pueda juntar el concepto de ‘Dios’ con el de ‘cigoto’.

Por lo demás, ¿cómo se puede *saber* que un hombre –en este caso el adulto Jesús de Nazaret– es Dios en el sentido dicho? Se puede suponer o pensar como creyente. Pero ¿se puede *saber*? ¿En qué se puede apoyar la certeza? Ciertamente

no en los milagros que Jesús habría hecho, como afirmaban los teólogos en el pasado. Suponer tales milagros sería negar en los hechos la autonomía del cosmos y de sus leyes. Por lo demás hay más de una persona en el Antiguo Testamento de quienes se cuentan milagros parecidos: Moisés, Elías, Eliseo, por ejemplo, y no eran encarnaciones de Dios. Apelar o referirse al testimonio de otras personas o de la Biblia es volver a la pregunta inicial: ¿cómo podrían *saberlo* los mencionados ‘testigos’? Podría ser su opinión, pero en tal caso, dejarían de ser testigos. Y una opinión es un argumento demasiado débil como para fundar una afirmación razonable. Y está claro que no podemos recurrir a Jesús como testigo: nunca se presentó él como Dios.

Además, ¿cómo imaginar la psique de un hombre cuya conciencia, horizonte intelectual, capacidad e ideas son esencialmente limitadas, pero sin embargo como Dios debería ser omnisciente, todopoderoso, capaz de controlarlo todo e ilimitado en todo sentido? Además, con el credo de Nicea que dice que Jesús es Dios, entramos en conflicto con el credo de la primera iglesia. Pues ésta no podía venerar a Jesús como un Dios. Todos los que habían conocido y oído su anuncio eran judíos creyentes y por tanto acérrimos monoteístas. Para ellos un Dios junto a Dios o desde Dios era impensable. Mirado así, el concilio de Nicea se separó de la fe de la iglesia primitiva, aunque lo hiciera con la mejor de las intenciones.

Aquí hay dos cosas que no deben perderse de vista. Primero, que el concepto griego de ‘dogma’ significa sólo opinión o impresión, en concreto, la opinión de una autoridad o de una administración que puede imponer esa opinión a sus súbditos. No se trata ni de lejos de un conocimiento confiable ni de una verdad infalible. Segundo, que en el dogma de Nicea no se preguntó cuál era la persuasión de toda la comunidad eclesial, sino sólo la opinión de la mayoría presente en Nicea. La minoría que seguía al presbítero Arrio de Alejandría

veía la cosa de otra manera, pero fue derrotada y luego condenada. Los obispos no son la iglesia, pese a su función de guía, y menos lo fueron los doscientos o trescientos obispos que respondieron a la invitación del emperador Constantino. Ahora estamos más conscientes de ello gracias al redescubrimiento del *sensus fidelium* o sentido de la fe de la comunidad de los fieles.

Lex orandi, lex credendi

¿Cómo pudo suceder que la mayoría en Nicea llegara a formarse esa opinión? Pues, porque interpretaron a su manera algunos versos del prólogo de Juan. En ese tiempo mentalmente mitológico, la Biblia era una suerte de fuente de oráculos y contenía la palabra misma de Dios, en el sentido más literal del término. En esos pocos versículos del evangelio de Juan la mayoría creía ver que Jesús era Dios de Dios, Dios verdadero de Dios verdadero. Lo vulnerable de esta interpretación se advierte en el hecho de que la minoría de los obispos del círculo de Arrio usaba exactamente los mismos versículos para defender la posición contraria. Fuera de esos versos había otra razón que estaba jugando un papel importante para inclinar la opinión de la mayoría, y era que durante dos siglos Jesús venía siendo venerado como *un* dios. En otras palabras, surgía el principio de *lex orandi, lex credendi*. Este principio formulaba la certeza de que la forma como la comunidad de la iglesia acostumbra a orar, *lex orandi*, vale como regla de la fe, *lex credendi*. Este principio es la consecuencia de la certeza de que el espíritu de Dios actúa en la iglesia y que por tanto la intuición creyente de la comunidad eclesial, o *sensus fidelium*, no se equivoca.

La costumbre de orar a Jesús como a *un* dios había ido surgiendo en la medida en que hacia fines del primer siglo, cada vez más paganos del politeísmo helénico entraban a la iglesia. Para estos fieles, *un* dios era algo muy distinto del Dios

de la tradición judaica. Un dios era un ser poderoso parecido a los humanos, pero inmortal, invisible, que no envejecía, que podía aparecer o desaparecer a su gusto, que oía las oraciones de sus seguidores y eventualmente accedía a ellas, cuidándolos y hasta otorgándoles vivir para siempre. A los cristianos procedentes del paganismo les parecía claro que todo esto y mucho más valía del venerado Jesús con aún mayor razón que los dioses que habían conocido en el paganismo. Habían bebido con la leche materna esa figura politeísta de dios y ella seguía influenciándolos aún después de haberse convertido al Dios de la Biblia. Así fue como en las iglesias desde Siria a España se llegó a orarle a Jesús como a (un) dios, al paso que sin problemas se veneraba al verdadero Dios de la tradición bíblica y se oraba con fórmulas de esa tradición.

Más tarde en el siglo III, con el influjo creciente del pensamiento filosófico griego, se tomó conciencia de que había un problema en la veneración simultánea de Jesús-Dios y Yavé-Dios y que se debía encontrar una solución. Muchas soluciones fueron propuestas, defendidas, criticadas, corregidas y rechazadas como insuficientes hasta fines del siglo III. A comienzos del siglo IV, cuando la iglesia había obtenido un estatuto legal seguro bajo Constantino, las discusiones se volvieron cada vez menos amigables y se deformaron en polémicas hostiles y condenaciones recíprocas. Por último, intervino el emperador con su poder, preocupado como estaba por la unidad del imperio romano, entonces sometida a extrema presión. Desde su residencia de verano en Nicea en la costa norte del Asia Menor, convocó en el año 325 a los jefes de las iglesias de todo su imperio, para que encontraran una solución vinculante del problema teológico y terminaran con la división. La respuesta fue pobre. Llegaron a Nicea sólo unos 200 ó 300 obispos, una parte relativamente pequeña de los convocados.

Como orar dirigiéndose a Jesús como a *un* dios era ya una costumbre generalizada y arraigada durante dos siglos, la mayoría de los asistentes concluyó que Jesús era realmente Dios. Lo que evidentemente no vio esa mayoría es que se estaba usando la palabra ‘Dios’ al mismo tiempo con dos significados distintos, uno judeo-monoteísta y el otro helénico-politeísta. Para agravar el caso, en griego no existe el artículo indefinido ‘un/una’, de tal manera que no quedaba patente la diferencia entre ‘Dios’ y ‘un Dios’. Y, como ya se ha explicado, en los manuscritos bíblicos se usaba un solo tipo de letras, de manera que no se distinguía visualmente si con la palabra *theos* se estaba hablando de Dios o de otra divinidad.

El concilio aportó la unidad del imperio que el emperador quería, pero lo hizo de una manera muy extraña y poco acorde con el evangelio, pues con la ayuda de penas imperiales impuso como verdad divina la opinión de la mayoría sobre la minoría de los asistentes. Los que no obedecían, la minoría de Arrio, fueron expulsados como herejes. La mayoría se quedó sola con su opinión y la lucha interna de la iglesia pareció terminada.

Pareció terminada, pero no lo estaba. Para ello se necesitaron otros tres concilios entre los años 325 y 451. Y a lo largo de esos 125 años muchos cientos de miles de fieles cristianos fueron condenados por la mayoría de turno y apartados de la iglesia de Jesucristo por malentendidos y diferencias de opiniones teológicas. El año 381 en el concilio de Constantinopla, no sólo se reforzó la doctrina de Nicea, sino que se condenó a todos los que no querían confesar al espíritu de Dios como tercera persona divina. En el turbulento concilio de Éfeso en 431 se condenó al piadoso Nestorio porque, aunque como creyente aceptaba que Jesús era Dios y hombre, no quiso aceptar que por ello había que darle a María el título de madre de Dios. Era la madre de Jesús y punto. La mayoría, dirigidos por el obispo Cirilo de Alejandría, decidió que a

María se la podía llamar madre de Dios. Más aún, se la debería llamar así. Con argumentos sumamente sutiles sobre dos naturalezas en la única persona de Jesús, el concilio llegó a la conclusión de que el que no aceptaba eso era un hereje. Así se condenó como herejes a Nestorio y sus partidarios y tuvieron que sentir en sus propios cuerpos lo que eso significaba. Desde entonces 'Madre de Dios' es el título normal de la madre de Jesús.

Antes de que se estableciera la paz, hubo de condenarse una última herejía, la de Eutijes, en el concilio de Calcedonia el año 451, el último de los cuatro concilios dogmáticos. Esta herejía enseñaba que Jesús de Nazaret era tan divino, que no se le podía atribuir ninguna naturaleza humana independiente: su naturaleza divina había absorbido, por así decirlo, a su naturaleza humana. Por ello María merecía el título de madre de Dios aún más de lo que se había pensado en Éfeso. Pero al concilio le pareció que esta opinión iba demasiado lejos y las ideas de Eutijes fueron condenadas como heréticas. Del grupo que entonces fue expulsado, los llamados monofisitas, vienen los coptos del Egipto, sus herederos espirituales.

Las rencillas y condenaciones interminables que se dieron en el siglo siguiente a Nicea delatan que en las ideas de la mayoría en Nicea debía ocultarse algún fallo de envergadura. Ya se lo ha señalado más arriba. A pesar de este fallo importante, la opinión de la mayoría de Nicea pasó a ser un 'dogma', y no en el sentido de 'opinión' de una autoridad legal, sino en el de 'verdad vinculante'. Se convirtió en el fundamento de una doctrina eclesiástica infalible, un fundamento frágil que ahora comienza a desmoronarse bajo la presión de las ideas modernas.

Dicho esto, al terminar este capítulo, se puede aventurar ya una respuesta provisional a la pregunta del título de este libro: ¿es Jesús de Nazaret un hombre como nosotros? Sí. A pesar del solemne credo de Nicea-Constantinopla, no es un

Dios-Hombre, un *alienígena* de fuera del cosmos que hubiera bajado hasta nosotros. Pero esta es una respuesta todavía provisional. Se la debe diferenciar aún más.

Pero no sólo el nacimiento de Jesús, sino toda su actividad en ese año del que hablan los evangelios (¿o fueron tres años?) fue pronto velada por una niebla mitológica. De ello trata el siguiente capítulo. □





4

DESDE SU BAUTISMO HASTA SU MUERTE

Lo que sabemos sobre el tiempo que va entre el nacimiento de Jesús y su muerte se apoya casi exclusivamente en los ‘evangelios’, cuatro pequeños libros de los años 70 al 100, llamados así, porque anuncian el evangelio, literalmente: la ‘buena noticia’ o las ‘buenas nuevas’ de Jesús, el Cristo o mesías. Una buena parte de su contenido, por lo menos de los tres primeros evangelios, los más antiguos, es histórica en el sentido de intramundana, no mitológica.

Pero histórico en el sentido de no mitológico no quiere decir que todo sea información confiable o reporte fiel de acontecimientos pasados. Los trozos no mitológicos pueden ser también leyendas o doctrinas sapienciales en forma de relatos. En el Antiguo Testamento hay varios libros, como Ester, Judit o Tobías, que corresponden a esta categoría. Para hablar de ‘histórico’ en el sentido amplio de la palabra, como en una ‘novela histórica’, basta que no haya intervenciones de poderes ultraterrestres en la rutina de este mundo. Cuando en los evangelios se habla de una intervención de este tipo, la mitología se ha tomado la palabra. Hay toda una serie de relatos sobre Jesús que son mitológicos en este sentido, principalmente cuando aparece como curador milagroso o exorcista.

En tales casos, el lector se debe preguntar qué es lo que el evangelista quiso decir con su relato. Porque el evangelista no es un contador de cuentos, sino alguien que anuncia una buena noticia sobre Jesús. Y sigue siéndolo, aun cuando cree en que un relato científicamente insostenible es real. Hay que suponer que esto sucede la mayor parte de las veces. El narrador fue una persona que vivió en un tiempo en que se pensaba en términos mitológicos, y se creía en un Dios-en-las-alturas para quien nada es imposible y es capaz de intervenir arbitrariamente en el mundo y en la historia. Pero al narrador no le importaba tanto el carácter más o menos histórico de su relato, cuanto que en él se transparentara el significado salvífico de Jesús. El narrador no había sido testigo de los hechos que narraba. Escribía lo que se contaba de Jesús entre sus seguidores después de su muerte.

Comprobar el envoltorio mitológico de cada uno de los muchos relatos sería una empresa de largo aliento. Hay que aceptar de entrada que Jesús aparece una y otra vez en un contexto mitológico. Pues los autores pensaban en esos términos y este hecho ha teñido de mitología hasta relatos eventualmente históricos. Éstos guardan su carácter histórico de fondo, aunque no sea posible garantizar la historicidad de los detalles.

En los párrafos siguientes, se tratará por ahora sólo de los relatos de milagros contenidos en los tres sinópticos, dejando para más tarde la interpretación de los del evangelio de Juan.

El análisis que sigue parte del siguiente principio: lo que a día de hoy se ha vuelto inconcebible por contravenir las leyes de la naturaleza, tampoco pudo haber sucedido nunca en el pasado. Cuando los evangelios cuentan de Jesús cosas inconcebibles, podemos considerarlas, sea como productos de una fantasía condicionada por la mentalidad de la época, sea como interpretaciones mitológicas de hechos reales. De lo

contrario, Jesús se desdibuja como persona humana y se vuelve irreal. ¿Y de qué nos sirve un Jesús irreal? El evangelista es sobre todo el portavoz de un mensaje que puede enriquecer de manera palpable nuestra vida. Desde la cultura de la modernidad, ¿cuál puede ser una lectura enriquecedora de los milagros atribuidos a Jesús por los tres sinópticos? Se examinarán aquí los exorcismos, las curaciones, las resurrecciones de muertos y los llamados milagros con la naturaleza: calmar una tempestad, dos veces multiplicar los panes, caminar sobre las aguas y transfigurarse en un monte. Sólo después de este examen, vendrá el de los que cuenta Juan en su evangelio.

Exorcismos

Marcos cuenta a menudo que Jesús expulsa espíritus malos. No tiene problemas con ello. En su opinión y la de sus contemporáneos, los malos espíritus son seres reales. No sólo los antiguos pensaban así. Aún hoy entre nuestros contemporáneos aparentemente modernos hay muchos para quienes los demonios son una realidad. Para la modernidad, los demonios no son seres reales. No existe el mundo supuestamente exterior al nuestro y exento de leyes naturales que sería el suyo. Los demonios no son, pues, sino interpretaciones mitológicas de procesos naturales del subconsciente. Si se trae a Jesús a ese mundo mitológico, se vuelve una figura mitológica. Es cierto que los evangelistas y toda la comunidad judía creían en la realidad de los demonios y de la posesión demoníaca. En los Hechos de los Apóstoles hay expresiones de esa creencia, como en 8,7; 6,18 y 19,13-17. En una atmósfera premoderna y supersticiosa, es típico que se vea al demonio siempre en acción y que aparezca a veces en figura semejante a la humana y tome posesión de las personas. Recuérdese la Edad Media, cuando el demonio llegó a convertirse en una obsesión enfermiza, una de cuyas consecuencias más terribles fue la caza de brujas.

Como los relatos de Marcos sobre exorcismos vienen en contextos de curaciones, se examinará aquí la enfermedad que se presenta culturalmente como posesión demoníaca y el proceso curativo que aparece como un ritual de exorcismo. Ya en Mc 1,32ss se lee: “le trajeron a todos los enfermos y endemoniados (...) y curó a muchos (...) y expulsó muchos demonios”. Más de una vez no se trata de casos individuales o destinos personales. Por ejemplo en 1,39: “...predicando en sus sinagogas y expulsando los demonios”, o en 3,11-12, donde se habla de muchas curaciones, agrega: “los espíritus impuros se arrojaban a sus pies gritando: tú eres el hijo de Dios”. Dos versículos más adelante, Jesús da poder a sus discípulos para expulsar demonios, lo que ellos hacen según 6,1. En 3,23-27 defiende él expresamente sus exorcismos contra las calumnias de sus opositores.

¿Qué se oculta detrás de este exceso de actos potentes en relación con seres mitológicos? En el mundo moderno se puede comparar las posesiones demoníacas con las perturbaciones mentales. Pero ¿había tantos enfermos mentales en ese tiempo? Al destacar la frecuencia y universalidad de tales fenómenos, Marcos quería mostrar a sus lectores que la presencia de Jesús en el mundo significaba que Dios está venciendo a las fuerzas del mal que lo rechazan y que dañan al ser humano. En cualquier caso, Jesús o la tradición temprana defienden los exorcismos contra la descalificación de sus opositores: quieren asegurar que Dios implanta su reino en Israel y en el mundo. Ver Marcos 3,22-30.

Algunas veces se trata de casos concretos donde se ve claro que se trata de una enfermedad mental. Otras veces no es tan claro, como en Mc 1,23-27, cuando Jesús, al comienzo de su actividad en la sinagoga de Cafarnaún, expulsa ‘un espíritu impuro’. Pero en el capítulo 5, en la curación del endemoniado de Gerasa, es ya evidente que se trata de lo que hoy se llama un paciente psiquiátrico. En el caso de la hija de la

mujer sirofenicia, 7,29, se dice que el demonio fue expulsado y que ella (claramente curada) está acostada en su cama; Mateo dice expresamente que la muchacha fue sanada. Y el muchacho epiléptico y sordomudo, en 9,17-29, fue curado al ser liberado de un espíritu mudo y sordo. Para nuestra cultura, explicar todo esto con demonios es seguir en la mitología.

Todo lo que causaba angustia o era desacostumbrado e inexplicable quedaba relacionado espontáneamente con el poder del diablo. Pues en el libro del Génesis, Dios había dicho que todo lo que él había hecho era muy bueno. El sufrimiento y la enfermedad no estaban en el plan de Dios y debían ser, por tanto, obra de su enemigo, quien venía de noche a sembrar malas yerbas en el campo de Dios. Esta explicación se aplicaba en particular a ataques histéricos o epilépticos. También a perturbaciones mentales en las que las acciones y palabras perdían sus características humanas. La mano del diablo estaba en ellas de por medio. En la curación del muchacho de Mateo 17,15, su padre habla expresamente de epilepsia, pero Marcos que es la fuente de Mateo no es menos explícito para hablar de posesión demoníaca. El endemoniado de Gerasa es obviamente un enfermo mental que se sana durante su encuentro con Jesús. El traslado de la legión de demonios a dos mil cerdos es obviamente producto de la imaginación popular. El cerdo era un animal impuro a ojos de los judíos. Nada de extraño, pues, que esa piara fuera un lugar de refugio apropiado para la multitud de espíritus impuros expulsados por Jesús.

La interpretación que les demos desde la modernidad a esos relatos tan extraños y las consecuencias que de ellas saquemos para nuestra fe en Jesús dependen de la pregunta de cómo entendemos sus curaciones. Pues los exorcismos de Jesús no son sino interpretaciones mitológicas de relatos de curaciones. Nuestra pregunta debe ser entonces si los relatos de curaciones son creíbles. Si la respuesta es positiva, esos

relatos tan extraños tienen un sentido aún para la modernidad. Sólo que hay que interpretarlos de manera intramundana, como curaciones psíquicas o psicósomáticas revestidas de mitos por los evangelistas.

Jesús como curador por la fe

No se necesita ser ingenuo ni tener mentalidad medieval o mitológica para reconocer que algunas personas poseen el don de activar fuerzas curativas autógenas, sobre todo mediante imposición de manos, en personas enfermas que se curan aún sin acudir a la medicina clásica occidental u oriental. Un escritor tan ajeno a la iglesia como Aldous Huxley en su libro *The Perennial Philosophy* piensa como muy probable que fuerzas psíquicas generadas en algunos lugares por la fe religiosa intensa de miles de creyentes, –como Lourdes–, puedan cargar el espacio con una suerte de energía espiritual, de tal manera que de vez en cuando se produzcan curaciones inexplicables. El informe entregado en su tiempo por el doctor Alexis Carrel, médico francés agnóstico que más tarde ganó el premio Nobel de medicina, es una de las pruebas de que la idea de Huxley no es vana fantasía. Su informe trata de una paciente suya que se sanó (en 1902) ante sus propios ojos. Para los creyentes, este caso de curación fue una intervención auténtica del otro mundo todopoderoso. Para Carrel fue un enigma que le dio vueltas durante muchos años¹. Un mismo hecho puede interpretarse de más de una manera.

¹ Su informe fue rechazado por la Facultad de Medicina de Lyon. Más tarde Carrel se convirtió al catolicismo. Después de presenciar la curación en veinte minutos de María Ferrand, que él mismo y otros médicos habían diagnosticado como “caso de peritonitis tuberculoso”, Carrel “pensaba que antes de que se descubriera que el trueno y el rayo son fenómenos naturales, los hombres los tenían erradamente como expresión de la cólera de Dios. Posible era, por lo tanto, que existieran leyes naturales todavía desconocidas para el hombre, que nos dieran la explicación de fenómenos tan extraordinarios como son los

De ahí que se imponga preguntarse: ¿fue Jesús un curador naturista, o un curador por la fe, que disponía de fuerzas paranormales innatas o adquiridas?

Compararlo con otros curadores milagrosos de la antigüedad, como Apolonio de Tiana del siglo I, ha sido a menudo una manera de hacer aceptable su actividad como curador, sin apelar a la intervención de un poder sobrenatural, y por ende mitológico, para el que nada es imposible. En cuanto a Apolonio, aunque muchos de los milagros que se le atribuyen no resisten un examen filológico acucioso, hay algunos que parecen ser verídicos.

Pero lo importante para nosotros no es saber si ha habido otros curadores dotados de fuerzas naturales inusuales, sino si Jesús era uno de ellos. Si no lo hubiera sido, ¿no nos habrán inducido a error los evangelios? ¿Podría haber sido un error confiarnos en que los relatos que confluyeron en los evangelios desde toda clase de fuentes anónimas, nos enseñan quién era el Jesús real, cómo se comportaba, qué hacía y qué enseñaba? Estos relatos están envueltos en un halo tal de trascendencia y verdad, que lo que en ellos dice o hace Jesús se vuelve norma de comportamiento para nosotros. Pero, en el supuesto del engaño, no estaríamos conociendo a Jesús, sino la fantasía de narradores desconocidos. ¿De qué nos servirían entonces estos relatos? Pues no los leemos por ser buena literatura, sino porque queremos conocer a Jesús. Hay que examinar más de cerca el problema de las curaciones de Jesús. ¿Cuál es la verdad de estos relatos? Comenzaremos nuevamente con Marcos, fuente de los otros dos sinópticos.

Marcos presenta a veces en forma global no sólo las expulsiones de demonios, sino junto con ellas también las

milagros de Lourdes". En <http://www.ajm.org.ar/biblioteca/AlexisCarrel-AlexisCarrelysuconversionenLourdes.pdf.pdf> (N. del T.).

curaciones. En 1,34 escribe: “Por la tarde trajeron a todos los enfermos y endemoniados a Jesús (...) Y sanó a muchos que estaban enfermos de diversas enfermedades, y expulsó muchos demonios; y no dejaba hablar a los demonios, porque ellos sabían quién era él.” Algo parecido se lee en 3:10 y en 6,56: “Y dondequiera que entraba, en aldeas, ciudades o campos, ponían en las calles a los que estaban enfermos, y le rogaban que les dejase tocar siquiera el borde de su manto; y todos los que le tocaban quedaban sanos.” Aún hoy puede aceptarse que haya curaciones inexplicables por medio de imposición de manos, pues hay curadores naturales que parecen tener este don preternatural. Pero es pedirle demasiado a un espíritu crítico que acepte curaciones masivas, sin imposición de manos, con sólo tocar el borde de un manto.

Pero felizmente la mayoría de las curaciones que se encuentran en los evangelios son individuales. Entre ellas cuentan en el evangelio de Marcos –si se dejan de lado las que se describen como expulsiones de demonios– : la curación de la suegra de Pedro en 1,30, la de un leproso en 1,42, la de un paralítico en 1,11-13, la de la hijita de Jairo en 4,41-42, vinculada con la curación de una hemorroísa en 5,28-29, la de la hija de una mujer sirofenicia en 7,26, de un ciego en Betsaida en 8,26-25 y de otro ciego en Jericó en 10,51-52.

En algunas de estas curaciones, Jesús no hace nada, sino sólo habla. Algunas veces llega a curar a distancia, como en el caso de la hija de la sirofenicia. En el caso de la mujer con el flujo de sangre, siente que emana de él una fuerza. Pero no se menciona aquí ningún traspaso de fuerza a través de las manos. Todo esto vuelve difícil aceptar que éstas y otras curaciones sean hechos históricos. Por otro lado, postular una intervención de Dios-en-las-alturas sería hacer de toda la actividad curadora de Jesús algo mitológico y por tanto irreal. Y Jesús se nos volvería irreal a nuestros propios ojos.

Ocasionalmente podría ser que el núcleo histórico de un relato de curaciones sea precisamente una curación del tipo psicossomático que luego haya sido reelaborada y enriquecida con miras a la proclamación: el enfermo estaba tan conmovido, que la potencia de su anhelo activó fuertemente energías dormidas que pusieron en movimiento un proceso de curación. Se puede pensar que tal fue el caso de la mujer con el flujo de sangre. Es lo que podrían significar también las palabras con que Jesús termina la curación del ciego de Jericó: “Tu fe te ha salvado” (Mc 10,52). En este caso, ‘fe’ estaría señalando la confianza en las fuerzas curadoras y en la buena disposición de Jesús. Pero quizás haya otra explicación mejor.

Porque, ¿qué pretendían los evangelistas con sus relatos de curaciones? ¿Acaso sólo comunicar hechos históricos? No eran cronistas y menos reporteros. Eran heraldos de una noticia gozosa. Y esta noticia no consistía en contarles que cuarenta años antes Jesús de Nazaret curaba tal o cual enfermedad. Porque ¿de qué les serviría saberlo medio siglo después? De nada. En cambio, les servía mucho escuchar este mensaje gozoso: que de la persona de Jesús emanaba una fuerza curadora para todos los que se entregaban a él con toda confianza pidiéndole ser sanados; también después de su muerte seguía siendo sanador –no ya en relación con la salud corporal, sino más en profundidad, más verdadera y existencialmente– salvador, liberador de quienes se confían en él. Él haría de ellos y ellas unos seres humanos nuevos. Los relatos de curaciones, en parte o en su totalidad legendarios, eran a sus ojos figuras de la salvación que seguía aconteciendo por obra de la unión con Jesús aún después de su muerte. Esto suponía la certeza de que la muerte no lo había hecho desaparecer, sino que lo había transportado a una forma de existencia más rica. En otras palabras: los relatos de expulsiones de demonios y curaciones son maneras de confesar la fe en su resurrección. Se volverá sobre esto en el capítulo sexto.

Hay que leer entonces los relatos de curaciones como narraciones simbólicas, y no como informes confiables sobre la actividad histórica de Jesús; son confesiones de fe de la iglesia primitiva. Si son narraciones simbólicas, no importa que sean inventadas. Igual que las parábolas narrativas de Jesús, no necesitan hechos que le den un soporte histórico. A Jesús le importaba el significado profundo de lo narrado. El texto griego de la curación del ciego dice: “tu fe te ha salvado”, donde otras traducciones vernáculas escriben “ayudado”. Aquí la palabra ‘fe’ tiene otro significado que en la explicación psicosomática de más arriba. El término adquiere el significado que tiene repetidas veces en la Biblia, a menudo en relación con el término salvación. Con esta salvación ya no se trata de la curación física temporal, sino de la salvación permanente, más allá de la muerte. Es como si el evangelista estuviera tocando una melodía en dos teclados: parece hablar de la curación temporal como fruto de una intensa fe en el poder curativo del milagroso médico que es Jesús. Pero en realidad, e incluso en primer lugar, piensa en nuestra salvación duradera, nuestra salvación y cumplimiento existencial a través de nuestra entrega a Jesús, es decir, a través de la fe en él.

Es cierto que los sinópticos no dicen nunca que las curaciones sean símbolos. Al contrario, dan la impresión de estar comunicando hechos médicos reales que muestran todo lo que puede hacer Jesús y quién es él. En todo caso, la interpretación simbólica es la única forma creíble de hablar que puede adoptar un predicador de hoy al tratar de curaciones y expulsiones de demonios ante una audiencia de fieles con mentalidad moderna. Para hacerlo, puede apoyarse en el cuarto evangelio que entiende las curaciones sin duda de manera simbólica, como se lo verá luego. Este apoyo muestra sobre todo que los sinópticos lo piensan también así, al menos tácitamente. Aunque la única señal que dan en este sentido se encuentra en la frase ya comentada: “tu fe te ha salvado”.

Sorprende el gran espacio que los evangelistas han reservado en sus escritos a la actividad curadora de Jesús. Una explicación podría ser la siguiente. La veneración de Jesús en la primera iglesia se iba haciendo gradualmente más intensa, con una fuerte tendencia a glorificarlo. En esa cultura que pensaba en términos mitológicos, se solía resaltar la grandeza de una persona respetada atribuyéndole toda clase de logros. Jesús era para la primera iglesia el mesías largo tiempo esperado. Siéndolo, debió haber hecho las cosas extraordinarias que se esperaban del mesías. Entre ellas están las que el mismo Jesús menciona en su alocución programática en Nazaret, según Lucas 4,17-21. En ella cita a Isaías 61,1-2, sólo agregando a las palabras del profeta que los ciegos podrían ver. Pero en Mt 11,5, al contestar el recado de Juan Bautista, quien parecía dudar de su misión mesiánica, enumera toda suerte de curaciones de las que se habla en el evangelio, según la idea de que Jesús tuvo que haber hecho todo lo que se esperaba del mesías. El evangelista se hacía cargo entonces de buscar los relatos que lo confirmaban.

Al mismo tiempo, los milagros debían aportar la prueba fehaciente de su dignidad mesiánica, respondiendo así al escándalo de que el mesías salvador haya muerto como un miserable en una cruz en lugar de reinar desde su trono.

En resumen, aunque las historias de milagros puedan tener un núcleo indefinible de historicidad, no son históricas en la forma como fueron elaboradas. La elaboración de estas historias es claramente mitológica, pues en ellas lo imposible o inverosímil se presenta como posible y real gracias a una intervención de Dios mediante la persona de Jesús. Los evangelistas no tenían ningún problema con esa forma de mitología.

Llama la atención en estas historias que todo en ellas sucede con la velocidad del rayo. En ninguna se percibe la lentitud que sería normal en una convalecencia. No hay con-

valecencia para los evangelistas. Una sola vez se requieren dos pasos para una curación (Mc 8,23-25). Esta celeridad induce también a la sospecha. Es parecida a la rapidez con que tras la llamada de Jesús en el lago de Genesaret los primeros discípulos se deciden a dejarlo todo para seguirle (Mc 1,18-20), igual que en el llamado de Levi (Mc 2,14). La psique humana no funciona así en la realidad de las cosas. Pero lo que hace el evangelista con la celeridad de los hechos es realzar la superioridad absoluta de Jesús.

Los milagros con la naturaleza en los sinópticos

Fuera de los exorcismos y las expulsiones de demonios, hay en los evangelios otras historias de milagros que debemos tener por completamente inventadas, porque están en absoluta contradicción con las leyes físicas. Son los milagros con la naturaleza que hacen de Jesús una aparición irreal por completamente mitológica. Entre ellos están: Jesús apacigua una tempestad (Mc 4; Mt 8; Lc 8), camina sobre las aguas (Mc 6; Mt 14), con cinco panes y dos peces da de comer a 5 mil hombres, más mujeres y niños, tan abundantemente que sobran 12 canastas de pan (Mc 6; Mt 14; Lc 9), y esto lo hace una vez más en Mc 7 y Mt 15, para 4 mil hombres, además de mujeres y niños. Sobra decir que todo esto es absolutamente incompatible con las leyes de la física.

No obstante, los evangelios tuvieron todo esto por una realidad. Impregnados como estaban de una visión del mundo en la que para Dios no hay nada imposible, no tenían razón alguna para dudar de la veracidad de lo que contaban. Pero nosotros que hemos sido educados en la certeza de que hay leyes físicas inmovibles, no podemos menos de tener esas historias por creaciones mitológicas. No hay que preguntarse de dónde vienen. Sabemos que en el helenismo había un “pozo” de cuentos de milagros sobre hombres egregios. La pregunta es por qué los evangelistas recurrieron a estas his-

torias o cuentos. La respuesta es que eran confesiones de fe visuales o gráficas. Querían ilustrar con figuras potentes que la actividad de Jesús hacía visible el actuar todopoderoso de Dios. Leyéndolas con el recuerdo del Antiguo Testamento, se puede escuchar en ellas el eco de versículos que atribuyen al poder de Yavé lo que Jesús hace. Caminar sobre las aguas recuerda a Job 9,8: “Sólo Yavé puede caminar sobre las olas del mar”; la tempestad calmada, al Salmo 107,23-32; al dar cuenta de la reacción de los discípulos en el bote, el evangelista sugiere el contexto de este salmo; “¿Quién es éste que hasta el viento y las olas le obedecen?”

Tal vez hay algo más profundo que se oculta en los dos milagros que tienen que ver con el mar. El pueblo judío no era un pueblo de navegantes como los griegos y los fenicios. El mar era para ellos un poder peligroso, una amenaza, encarnación de los poderes del mal, símbolo de la muerte. En el libro de Daniel, cap. 7, las cuatro bestias terribles emergen del mar, y en el Apocalipsis cap. 21 se dice que en el mundo nuevo de Dios no habrá mar. En las dos historias en que Jesús camina soberanamente sobre el mar, se está simbolizando la victoria de Dios por medio de Jesús sobre el mal y la muerte. Eso explica por qué en los relatos de la tempestad calmada (4,39) y del primer exorcismo (1,25) donde se ilustra el poder de Jesús sobre el mal, Jesús utiliza en ambos el mismo aforismo que traducido literalmente es: “¡cállate la boca!”

La multiplicación de los panes trae el recuerdo obvio del maná en el desierto, en el libro del Éxodo 16,13-15. Los tres sinópticos cuentan la multiplicación de los panes sin comentario, sencillamente como un hecho. Con ello permiten que el lector avance conjeturas. De hecho, invitan a una lectura más profunda, pues cuentan la acción de Jesús en un contexto de cuidado y compasión por personas que se encuentran en situación difícil. Marcos en 6,34 ve a Jesús como el pastor que se preocupa de ovejas sin pastor, las sana, las conforta con su buena nueva y para terminar las alimenta con abundancia

para que no desfallezcan en el camino. Un par de detalles de suyo inútiles para la historia –que la gente debe sentarse en grupos de 50 a 100 y los gestos de Jesús antes de comenzar la distribución– dejan entrever en el trasfondo de lo sucedido la celebración eucarística de la primera iglesia. De esta manera Marcos insinúa discretamente en lo que está pensando cuando cuenta la multiplicación de los panes.

Así pues, los milagros con la naturaleza no son de ninguna manera informes históricos. Por lo tanto, tampoco tiene sentido buscar una base histórica subyacente, aunque muchos predicadores se vean tentados a hacerlo al sentirse molestos por el hecho de que lo que se lee es realmente imposible. Por ejemplo, se puede escuchar la explicación de que, al repartir sus provisiones y las de los discípulos, Jesús provoca una reacción mimética en cadena: de pronto todos sacan sus provisiones, hasta ahora bien escondidas, para repartirlas con el vecino. Pero leyendo el texto con atención se ve que esta explicación no es sólida y además olvida que lo que el evangelista quiere enseñar con su relato es que la unión con Jesús es un don de vida y plenitud.

La mejor explicación de los milagros con la naturaleza es que son un ensayo de interpretación de la misteriosa profundidad que se sentía en Jesús, atribuyéndosela a su fuente: la potente presencia de Dios en él. Es una pena que todavía haya gente piadosa que quiere tratar esos relatos como si fueran reproducción de hechos reales. Pues con esta manera de interpretarlos, en vez de ver el sentido de la multiplicación de los panes, de la tempestad calmada y de la caminata triunfal de Jesús sobre las aguas como símbolos de su resurrección, los presentan como relatos mitológicos de poderes mágicos.

Las dos resurrecciones que cuentan los sinópticos tampoco son obras de magia mitológicas de Jesús. El mismo Jesús dice de la hijita del Jairo que la niña duerme, o sea que está

en una suerte de coma. Él la va a despertar. Con ello estamos pues en una de las curaciones de las que ya se ha hablado más arriba. Eugen Drewermann trae una madurada interpretación psicoanalítica de este relato: la muchacha tiene 12 años, está en el umbral de la adultez, pues una niña judía de 12 años puede casarse. Pero ella no se atreve a dar el paso a la edad adulta y huye hacia el inconsciente. Jesús le ayuda a traspasar este umbral para que pueda llegar a una vida plena.

En el caso del joven de Naím tiene que haber sido un caso de muerte aparente y la vuelta a la vida, un despertar de nuevo. Otra vez estamos frente a una curación. Obviamente los allí presentes la interpretan como una intervención salvífica desde arriba. Pues de arriba viene inmediatamente todo lo inesperado que es bueno, así lo piensan ellos, (como también lo inesperado y no deseado). Pero el creyente moderno no lo ve así. Lucas es el único evangelista que cuenta esta reanimación que sin duda él tiene por la resurrección de un muerto. ¿Por qué lo hace? Ciertamente que no para presentar a Jesús como un médico milagroso ni como un mago, sino para resaltar la fuerza renovadora de la vida que irradiaba Jesús y –lo más importante– que sigue irradiando. Debemos recordar una y otra vez que un evangelista es un anunciador de buena noticia, no un historiador ni un reportero. Lo que pretende publicar no es lo que Jesús había hecho en otro tiempo –lo que haría un reportero– sino el papel liberador y salvador que Jesús sigue jugando en la vida actual de los fieles. En términos figurados, lo que le importa en último término es la resurrección del mismo Jesús, de lo que se va a tratar con todo detalle en el capítulo 6.

Quedan todavía algunos otros relatos que chocan con lo que tenemos por posible a la luz de las ciencias modernas, por ejemplo, la transfiguración de Jesús en un monte (Mc 9; Mt 17; Lc 9), su maldición de una higuera (Mt 21,19) que hizo que el árbol se secara en el lapso de unas horas y el encargo que le hace a Pedro en Mt 17,22 de ir a pescar y de abrirle el

hocico al primer pescado para hallar allí la moneda de plata con que Pedro paga el impuesto del templo.

El núcleo histórico de la transfiguración puede suponerse que fue la experiencia de ver a Jesús orando con un rostro que parecía comenzar a brillar. Asociaban esa experiencia con lo que se dice de Moisés en Éxodo 34,29 cuyo rostro irradiaba luz tras su encuentro con Dios en el Sinaí. La presentación de los evangelios es la elaboración mitológica de este núcleo de la tradición. El envoltorio mitológico de la historia se ve en la aparición de Moisés y Elías. La nube y la voz del cielo refuerzan este envoltorio mitológico. La transfiguración es una confesión de fe de que en Jesús se ha experimentado la presencia de Dios.

En cuanto a la historia del pez con la moneda de plata en su hocico, este pez es un motivo recurrente en la literatura antigua, conocido comúnmente por el cuento del anillo de Polícrates. Sirve aquí para ilustrar la relación única entre Jesús y Dios.

Finalmente, el contexto de la maldición de la higuera pone en claro que esta es una historia simbólica, una especie de parábola con la que Mateo interpreta por su cuenta la desolación de Jerusalén como el resultado del rechazo del mensaje de Jesús por parte de los guías judíos. En varios lugares de su evangelio se siente la agresividad de Mateo contra esos judíos, una mayoría de hecho, que sostuvieron que creer en Jesús como en el mesías largo tiempo esperado era un error condenable y por eso expulsaban de las sinagogas como apóstatas a los judíos que se habían vuelto cristianos. Esta agresividad induce a menudo a Mateo a escribir expresiones injustas para con el pueblo judío.

Los símbolos en el evangelio de Juan

El evangelio de Juan es el único que atribuye a Jesús una tercera resurrección, la más conocida y espectacular de toda

la Biblia: la resurrección de Lázaro. Por su carácter concreto y sus detalles realistas, pareciera ser una verdad histórica. Pero es de principio a fin una invención del autor. Y esto se deriva de que es absolutamente imposible. Pues nuestro cerebro deja de funcionar irrevocable y totalmente tras un cuarto de hora de falta de oxígeno. Con ello se acaban definitivamente todas las funciones vitales. Lázaro llevaba ya tres días muerto y su hermana dice que ya hedía. Quien conociendo estos detalles insiste en que la resurrección de Lázaro fue real, sigue viviendo en un pasado precientífico.

El evangelista creía tal vez en la realidad, o posibilidad al menos, de esta resurrección. Pero no es ésta la razón por la que la cuenta. Lo que quería anunciar era que nadie está tan perdidamente muerto que Jesús no pudiera llamarlo a vivir de nuevo –pero no hay que entender la palabra ‘muerto’ en un sentido biológico–. La salida de Lázaro de su sepulcro a la llamada de Jesús lo representa con toda la fuerza de la imagen.

Juan explica con este milagro, como con otros milagros con la naturaleza, que Jesús es la fuente de la vida y de la resurrección para los creyentes (v. 25-26). El hecho obvio de que Lázaro no fue un personaje histórico real apoya la idea de que el relato de su resurrección es simbólico y fue inventado por el autor. No es un informe sobre hechos ocurridos realmente. En efecto, en todo el Nuevo Testamento aparece su nombre sólo en este episodio. Lucas ni siquiera lo menciona cuando cuenta la visita de Jesús a Marta y María y el enojo de Marta con su hermana que charla con Jesús. No obstante, Juan lo presenta aquí como el hermano querido de sus hermanas e íntimo amigo de Jesús, quien hasta llora junto a su tumba –muy extraño, si va a verlo vivo en unos instantes–. Por último, si esta resurrección hubiese sido un hecho histórico real, lo habrían conocido en todas las iglesias como un milagro sensacional, que sin duda habría dejado huellas en los evangelios sinópticos, escritos antes que el de Juan y en tiempos

más cercanos al supuesto suceso. Pero no es así, pues ni lo mencionan, mientras los tres cuentan el despertar de la hija del Jairo que es bastante menos espectacular.

El último de los milagros con la naturaleza es el del vino en Caná. Igual que en el anterior, la primera impresión es que Jesús vive en un mundo mitológico y que por ende no debe ser tomado en serio. El milagro del vino pertenece, como el de la resurrección de Lázaro, al fondo especial de Juan. Eso es ya motivo de sospecha. Ninguno de los sinópticos lo conoce. Por otra parte, el helenismo oriental estaba lleno de cuentos sobre agua que se convierte en vino. A esto se agrega que la vocación de los primeros discípulos, vinculada con el milagro del vino, es completamente distinta a la de los sinópticos. Éstos la presentan junto al lago de Genesaret, en Galilea, y los cuatro que son llamados eran pescadores, mientras que Juan sitúa la vocación de los discípulos junto al Jordán en Judea, sin mención de botes ni de redes.

Hay aún otras razones para rechazar como impensable el milagro del vino. Primero por la imposibilidad química de transformar el agua pura o sin mezclas ni manipulación en una bebida con 12 por ciento de alcohol. Tal cambio haría que la ciencia diera una vuelta de carnero. Pero hay más. Si lo que se pretendía era dar a los convidados la posibilidad de seguir bebiendo felices tras haber ya bebido bien, un cántaro de 100 litros sería más que suficiente. Pero según el relato fueron 600 litros los que el personal habría tenido que traer con jarros y cántaros desde la fuente del pueblo. Esto habría supuesto numerosas idas y venidas que habrían tomado un tiempo bastante largo, aunque la fuente no estuviera demasiado lejos. Entre tanto los invitados tendrían que esperar y el maestresala, que cargarse de paciencia viendo como todo su personal se ajetreaba con cubos y jarros, ignorando sus propias instrucciones. ¿No le habría correspondido intervenir?

La cantidad de cosas imposibles que se cuentan en esta historia son una prueba de que el autor sólo tenía en mente el sentido simbólico. La abundancia de buen vino debería ser un regalo para toda la humanidad. A eso apunta la alusión que Jesús hace a ‘su hora’ que para Juan abarca siempre su muerte y su resurrección. Agustín de Hipona, con su profunda respuesta a la pregunta de qué pasó con el vino sobrante interpreta su abundancia en este sentido: “Estamos todavía bebiendo de él”.

Mientras los sinópticos narran la multiplicación de los panes sin comentarios, Juan se esfuerza en el capítulo 6 de su evangelio por ilustrar su sentido profundo y también por aclarar el valor simbólico que tiene la historia. No le interesa la multiplicación de los panes como truco de magia, aunque como premoderno no hubiera tenido ningún problema con ello. Sólo le interesa su significado más hondo y sólo por eso lo cuenta. Y este significado es eucarístico. La alocución de Jesús toda entera, que ocupa casi todo el capítulo, es una prédica del evangelista sobre el sentido de las reuniones eucarísticas de los fieles. Una prédica rica e inspiradora, sin duda. Pero todo en esta prédica representa sólo su opinión personal, la cual es tan poco vinculante para nosotros como lo sería nuestra opinión para el evangelista. No se pueden utilizar esos versículos como fundamento de expresiones dogmáticas como si se tratara de palabras originales del Dios hecho hombre –impensable para el pensamiento moderno–. Quien lo hace, no construye sobre roca. Si el lector piensa tener buenas razones para olvidarlas, que lo haga. Este es un buen consejo al llegar a las palabras en realidad brutales de los versículos 53 a 55 que exigen que comamos la carne y bebamos la sangre de Jesús. ¿Podieron esas palabras haber sido dichas a oyentes judíos para quienes el beber sangre era una abominación delante de Dios?

Juan cuenta otras dos curaciones que también son claramente imposibles. La primera es la del ciego de nacimiento, en el capítulo 9. Quien no ha visto nunca, no puede comenzar a ver de repente. Tiene que aprender primero a reunir en imágenes significativas los miles de impulsos lumínicos que impactan la pupila. Ese proceso es precisamente “ver”. Y su aprendizaje necesita tiempo. Por eso tarda tanto tiempo hasta que el bebé realmente llegue a ver.

La segunda curación es la del parálítico del capítulo 5 que llevaba 38 años en la piscina de Betesda. Quien no utiliza sus músculos de la pierna y del tobillo durante tan largo tiempo, los tiene tan atrofiados que no se puede hablar de “levantarse y tomar su camilla”. Para ello necesitaría una larga fisioterapia.

Pero el mismo Juan subraya, mediante las palabras de Jesús, que él entiende simbólicamente las dos curaciones y que ambas apuntan a otra cosa. La del parálítico es un signo de que Dios está trabajando a través de Jesús (5,17-19). La curación del ciego de nacimiento acentúa aún más expresamente el sentido simbólico en los versículos 39-40. Es una manera de exponer plásticamente que el encuentro con Jesús abre los ojos para reconocer la verdad de la fe y que es por tanto salvífico.

La expresión “yo soy” en Juan

El evangelio de Juan es ciertamente el menos histórico de los cuatro. No sólo porque fue escrito algunos años después de los tres evangelios sinópticos –los expertos bíblicos están en general de acuerdo en que data de los alrededores del año 100– es decir unos 70 años después de los sucesos que cuenta. En su evangelio, Jesús utiliza un lenguaje completamente distinto al de los tres sinópticos. En estos últimos Jesús habla de sí mismo sólo raras veces. A sus oyentes los está siempre remitiendo a Dios o al prójimo. Sólo excepcionalmente habla

en el estilo de Juan, como en el conocido párrafo de Mt 11,27-30: “Todo me ha sido dado por mi padre” o “Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mi” o en Lucas 11,32: “Aquí hay alguien que es mayor que Salomón”. Con estas palabras subraya su propia importancia. Pero con ello nos plantea preguntas difíciles de responder sobre la conciencia que tenía de sí mismo. ¿Cómo reconocer en estas palabras al artesano de Nazaret cuyo anuncio de sólo unos meses antes era una llamada a la conversión en vista de la llegada del reino de Dios?

La dificultad es aún mayor en el caso de Juan donde tonos como los mencionados son los comunes, a menudo con un yo bastante acentuado. En el original griego y también en la traducción latina esta acentuación se nota por la utilización expresa del pronombre *ego*. Esta acentuación delata en general una oposición implícita, la mayor parte de las veces a Israel y sus guías, la casta sacerdotal dominante: yo soy el buen pastor, es decir, el pastor capaz e ideal, yo soy la puerta de las ovejas, yo soy la verdadera vid, que no es el Israel decepcionante, yo soy el camino. Y cuando junto al pozo de Jacob la samaritana le dice que sabe que el mesías vendrá, su reacción es: “Ese soy yo”, mientras que en los sinópticos, como en Mt 16,20, prohíbe expresamente a sus discípulos llamarlo así.

La diferencia de lenguaje tan manifiesta entre Juan y los sinópticos, que en general son más fiables históricamente, pone en duda la autenticidad de la expresión “yo soy”. Jesús no pudo haber hablado así. No habla él, sino el evangelista quien hace de Jesús su portavoz. No obstante, en el libro de Ratzinger sobre Jesús no se pone en duda la fiabilidad histórica de las palabras de Jesús en el evangelio de Juan. Ratzinger explica la diferencia con los sinópticos como diferencia entre los oyentes. En su opinión, lo que Jesús dice en los sinópticos estaba destinado a todos por igual; lo que dice en el evangelio de Juan era para un círculo de elegidos, entre los cuales

naturalmente se encontraba Juan. El evangelista llamado Juan fue para Ratzinger el mismo apóstol o al menos uno de sus discípulos, quien habría guardado fielmente los mensajes de su maestro para la posteridad. Pero casi ningún experto acepta hoy la identificación del evangelista con el apóstol.

Sería también muy extraño que Juan le hubiera hecho decir a Jesús sólo esas expresiones de *yo soy*. En todo caso hay una buena serie de textos donde es claro que no es Jesús el que habla, sino el mismo evangelista. Es el caso, por ejemplo, de la conversación nocturna de Jesús con Nicodemo en el capítulo 3. Nadie más que ellos estaba presente. ¿Quién habría podido transmitir el contenido y las palabras de diálogo? Lo mismo se diga de la conversación de Jesús con la samaritana de Sicar junto al pozo de Jacobo en el capítulo 4. El autor lo revela expresamente en el versículo 8 al decir, justo después de la llegada de la mujer, que los discípulos se habían ido al pueblo a comprar alimentos. Entonces no hubo testigos de este diálogo que debe haberlo inventado el autor mismo. Un tercer ejemplo es el de las palabras de Jesús después de la última cena. El autor que no estuvo presente logra transcribir 70 años después una alocución de despedida en cuatro capítulos. La consecuencia es clara: el evangelista presenta a Jesús hablando como un dramaturgo presenta a sus personajes en la escena y les entrega lo que deben decir. Por esto no se puede decir con alguna certeza que sea de Jesús ninguna de las palabras que el cuarto evangelio le atribuye. Hasta es posible afirmar que no ha dicho ninguna de las palabras que Juan le adjudica.

No hay que tomarlo a mal. Las palabras de Jesús en el cuarto evangelio son orientadoras, aunque no haya que tenerlas como auténticas palabras de Jesús, sobre todo cuando, siguiendo una tradición mitológica, se confiesa que Jesús es Dios en forma humana. Porque en este caso esas palabras valen como infalibles y absolutamente obligatorias. Así se las

ha entendido por lo demás siempre en la iglesia. Se han construido expresiones dogmáticas sobre palabras de un evangelista que no era más que un creyente como nosotros y se las ha expuesto en debates teológicos para hacer valer la opinión propia. Así que lo que podía haber sido iluminador e inspirador se volvió en fuente de luchas internas de la iglesia, como lo han mostrado los primeros cuatro concilios.

Lo que más arriba se ha dicho sobre los relatos de milagros en Juan –que son inventados por el evangelista– vale también de las palabras *yo soy*. Pero ¿qué hacemos entonces con esas palabras que parecen ser de Jesús y no son sino palabras de un Juan desconocido? Siguen siendo sumamente importantes. Pues son confesiones de fe de la iglesia a comienzos del siglo II. Con esas palabras la iglesia de entonces confesaba con imágenes de luz, novedad, resurrección, fertilidad y alegría la riqueza que la fe activa en Jesús traía a la vida de los cristianos. Podemos apropiarnos aún hoy sin más de esas confesiones de fe. Sólo cambiando las palabras *yo soy* de la primera a la segunda persona: tú eres la luz, el camino, la verdad, la vida, nuestro buen pastor, la vida de la que somos los sarmientos. Todo eso es Jesús para los miembros de la comunidad de fe cristiana. En la base de esta confesión de fe se encuentra una experiencia de muchas generaciones, la experiencia de la resurrección de Jesús. Pero de este acontecimiento se hablará en detalle en el capítulo 6.

Retrospectiva sobre la actuación de Jesús

Sabemos de la vida de Jesús sólo lo que los evangelios nos comunican, que son una serie de relatos presentados como hechos de su actuación entre el bautismo en el Jordán y su temprana muerte. De algunos de ellos sabemos con certeza que no son invenciones. El primero, que se hizo bautizar por Juan. Los evangelistas no pudieron inventarlo y se dieron de cabeza con un problema. El bautismo de Juan era un ritual de conversión, y la primera iglesia no podía pensar que Jesús

necesitara convertirse. Además, al bautizar a Jesús, Juan aparecía como el más grande entre los dos. La primera iglesia tenía a Jesús como el más grande sin discusión. En Mateo (3,14-15) se advierte un intento de dar vuelta la relación entre Jesús y Juan en este bautismo. En Lucas no se menciona que Jesús se hizo bautizar por Juan y en el cuarto evangelio no se habla de bautismo. Naturalmente que los acontecimientos maravillosos: que el cielo se abra (¿cómo podemos imaginárnoslo?), la voz y la paloma, todo esto pertenece al lenguaje de la imaginería mitológica mediante la cual la primera iglesia expresaba su fe en la relación especial de Jesús con Dios.

Entre los hechos históricos está también que Jesús caminaba de pueblo en pueblo como predicador itinerante y que lo central de su prédica era el anuncio de la llegada del reino de Dios, de un Dios amigo de la gente. También es histórico que entró en conflicto con las autoridades judías, que le gustaba hablar en parábolas, que acogía a los excluidos, que su personalidad era de una grandeza y profundidad única. Sobre otros relatos debemos interrogarnos críticamente desde nuestra mentalidad moderna. Esta precaución crítica ha de tenerse sobre todo, según lo dicho, ante los relatos en que aparece como curador milagroso dotado de fuerzas mágicas y sanando a multitudes o expulsando muchos demonios. Y más todavía ante los milagros con la naturaleza donde se lo percibe actuando como un mago. ¿Cómo puede reaccionar el creyente moderno frente a esto?

Al contrario de la postura tradicional eclesiástica, no leer esos relatos como informes confiables, sino como cuentos inventados. La invención no siempre es obra del evangelista. Tal vez sí lo es en el caso de Juan. En los otros tres los relatos vienen de la tradición oral. Es probable que los evangelistas hayan creído en la verdad histórica de los hechos narrados. En su mundo premoderno de creencias, Dios hacía posible lo imposible. Esto vale sobre todo para los milagros con la

naturaleza. Pero ellos no los escribieron por su carácter sobrenatural. Querían anunciar con imágenes que Jesús era mucho más que un predicador itinerante que llamaba a la conversión, mucho más que un Juan Bautista, y que en su presencia y su acción se podía percibir la presencia trascendente del actuar de Dios. El cuarto evangelio lo ha formulado sucintamente en la frase: quien lo vio a él, vio al Padre (14,9). No que Jesús fuera una aparición corporal de Yavé, pero sí su imagen humana.

El evangelista pudo haber tenido también la intención de mostrar que, a pesar de su final catastrófico, Jesús era el mesías esperado por los judíos. Se esperaba de este mesías que pusiera fin a las plagas que habían azotado a Israel desde siempre. Entre éstas estaban la enfermedad y la muerte. Según lo escrito en la historia de la creación, Dios tenía planes esperanzadores para con la humanidad y especialmente con su pueblo. Inaugurando el reino de Dios sobre la tierra, el mesías debía reconstruir una creación que se había desquiciado. Los evangelistas confesaban su fe en que Jesús era ese mesías al prestarle los rasgos de un poderoso exorcista y curador milagroso. Desde este punto de vista, las narraciones mitológicas no son más que confesiones de fe de la primera iglesia con el mensaje de que Jesús era el mesías de Dios largo tiempo esperado por los judíos.

Mientras leamos los relatos de milagros como lenguaje de símbolos, la visión del mundo de la modernidad no tendrá reparos. Los símbolos no caen bajo la crítica de la razón, sino sólo la manera como se los interprete. Y aquí estos símbolos acentúan la trascendencia humana de la persona de Jesús. Es cierto que entre los evangelistas sólo Juan interpreta sus relatos de milagros expresamente como símbolos, llamándolos 'signos'. Los signos apuntan siempre a algo distinto de ellos. Hay que aplicarles lo que se suele decir: no te fijes en el dedo que apunta, sino en lo que apunta. En cambio, al leer

los sinópticos se tiene a menudo la impresión de que esos relatos tratan de puros hechos. Jesús aparece allí de hecho como curador milagroso y por tanto como un ser mítico. Tal vez a veces u ocasionalmente tienen los sinópticos otra intención, como por ejemplo cuando escriben: “tu fe te ha salvado”. Posiblemente piensen entonces en una salvación de otro tipo de la que lo narrado es sólo una copia. Dígase lo mismo de los milagros con la naturaleza, en cuyo trasfondo se encuentran relatos del Antiguo Testamento como sugiriendo una clave de interpretación espiritual. Sea de ello lo que fuera, debemos leer los relatos de milagros de los sinópticos como símbolos catequéticos. Sólo así el creyente moderno puede ver que Jesús de Nazaret emerge de una neblina mitológica y se destaca como ser humano igual que nosotros, aunque mucho más grande y profundo y mucho más parecido a Dios que nosotros.

Sobre las palabras de Jesús en los evangelios sinópticos

Debemos liberarnos, pues, de la ilusión de estar viendo en los relatos de milagros al mismo Jesús histórico manos a la obra. Pero estos relatos constituyen sólo una parte muy pequeña de los evangelios sinópticos. La mayor parte de éstos está compuesta de palabras de Jesús que se refieren a la vida intramundana y cotidiana. Así por ejemplo, en el llamado sermón de la montaña, que no es un sermón, sino una colección de dichos ocasionales de Jesús. Lo mismo se diga de sus parábolas o de sus discusiones con los fariseos y escribas. Naturalmente que él habla siempre desde su universo mental premoderno y por ende mitológicamente teñido. El marco de pensamiento en que vivieron tanto él como los autores bíblicos era precientífico. Pero ver a Dios actuando en todo y dar testimonio de ello no es necesariamente torcer la realidad.

Una segunda ilusión que habría que deponer es la de pensar que en los evangelios estamos escuchando las mismísimas palabras de Jesús. Escuchamos sólo las palabras de los

evangelistas, quienes a su vez las han recogido de la tradición oral, que tampoco ha guardado las palabras originales de Jesús. Primero, porque Jesús hablaba arameo. Quien lo escuchó, transmitió lo dicho igualmente en arameo, pero sin duda con pequeños cambios y adaptaciones. Los seres humanos no somos grabadoras. Por muy fiel que fuera la transmisión de lo dicho en su contenido, no se excluyen pequeños cambios de forma. Luego, lo dicho en arameo fue traducido al griego. Fuera de dos o tres palabras en arameo, lo que encontramos en los evangelios es sólo la traducción al griego de lo que Jesús pudo haber dicho en arameo. Ahora bien, traducir significa también interpretar y adaptar, y en ello juegan un papel las ideas propias. Si diez personas traducen el mismo texto, se obtienen diez reproducciones que difieren en pequeños detalles. La traducción griega de las palabras de Jesús es por ello sólo aproximativa respecto a su sentido original.

Esto lleva a preguntarse sobre el significado exacto y el alcance de sus palabras. Por ejemplo: ¿de quién está hablando cuando menciona al hijo del hombre: del mesías de la casa de David o del celestial hijo del hombre de Daniel 7,13? ¿Qué significa concretamente para él el reinado de Dios? ¿Lo ve como algo intramundano y hasta político? ¿Y cómo se lo realiza en la vida diaria? O bien, ¿a quién está aludiendo cuando en Mt 25 habla del juicio del rey de la gloria? Lo que dice sobre ello es confuso. A veces sus palabras se contradicen entre sí: una vez dice que él ha venido sólo para el pueblo de Israel (Mt 15,24) y no para los paganos, y que tampoco sus discípulos deben ir por el camino que lleva al territorio de los paganos (Mt 10,6), pero otra vez dice que deben llegar con su mensaje a todos los pueblos (Lc 24,47). No es posible aceptar algunos de sus dichos demasiado exagerados (Mc 11,21), o que contradicen la experiencia diaria (Mt 18,19). Por último, algunos no son realizables (Mt 5,29-30) o vuelven imposible la pertenencia a su discipulado (Lc 14,33). Y se puede seguir enumerando ejemplos como éstos.

Podemos suponer que Jesús dijo esas cosas y las formuló exagerándolas conscientemente para conseguir que se abandone la manera superficial y aparentemente obvia de pensar y así adquirir un conocimiento más profundo. No hay que tomarlo, pues, al pie de la letra, pero sí preguntarnos cada vez a dónde nos quiere llevar. Tampoco podemos saber si él pensó que una regla era obligatoria para todos o sólo para un determinado grupo, como el de los apóstoles, o si quería que esa regla valiera para todos los casos o sólo para el que traía entre manos. Tampoco sabemos si algún llamamiento suyo era una exigencia básica o un ideal que se debe tratar de conseguir. Cabe preguntarse también si debemos realmente dejar de jurar (Mc 5,34), u odiar a nuestros padres (Lc 14,26), o despreocuparnos de enterrar a nuestros muertos (Lc 9,60). Un ejemplo muy actual es el que se refiere al divorcio en Mt 19,6-9, al que los jerarcas no casados de la iglesia han elevado a la categoría de ley absoluta, para luego romperse la cabeza buscando solucionar los problemas que de allí se derivan.

Una y otra vez las palabras de Jesús de Nazaret, ese predicador itinerante de hace dos mil años, nos plantean preguntas. Naturalmente que estamos en mala posición para responderlas, si sostenemos que esas palabras problemáticas son infalibles y absolutamente obligatorias por ser las de un Dios-hombre. Lo malo es que sólo él conoce la respuesta correcta, de manera que todo lo que podemos hacer es consultarnos mutuamente para discutir juntos cuál pueda ser la respuesta más plausible y, cuando la tengamos, aceptar que ésta no puede ser mucho más que el resultado de un cuidadoso proceso adivinatorio de lo que Jesús pudo haber pensado.

Por lo tanto, lo que captamos de las palabras de Jesús es en parte "marquetería" o "enchapado". No es, pues, Jesús quien nos habla, sino que nosotros le ponemos en su boca lo que pensamos y consideramos importante –esperemos que bajo la inspiración de su espíritu–. Aún si lográramos recons-

truir exactamente sus palabras auténticas, no sabríamos mejor que antes lo que él pensó. Por eso es gasto inútil de energía el esfuerzo que hace el *Jesus Seminary* norteamericano por determinar qué dichos son de Jesús y con qué porcentaje de certeza vienen o no vienen de él.

En todo caso, tengamos siempre claro que las palabras de Jesús, aun las que consideremos más auténticas, son sólo palabras humanas, no oráculos de un *theos*. Por consiguiente, no debemos suponer ni pensar que tengamos que llevarlas a la práctica de todas maneras y en cualquier circunstancia, ni imponerlas a otros como preceptos. Si no nos parecen realistas, debemos al menos tratar de imaginar qué intención básica de Jesús se trasmite en ellas. De allí podremos entonces derivar la actitud o las acciones que corresponderían hoy a esa intención de Jesús.

Las diferencias y las contradicciones entre los evangelistas no deberían asombrarnos ni inquietarnos. Lo que leemos en los evangelios no es la página impresa de un dictáfono. Como se ha dicho, las palabras de Jesús han pasado primero por el filtro de la tradición oral anónima, luego por el del traductor y por último por el del evangelista. Cada una de estas tres instancias deja su impronta en el resultado final. No de otra manera se pueden explicar las diferencias entre Mateo y Lucas en los textos del Padrenuestro, las bienaventuranzas y las palabras de Jesús sobre el cáliz en la última cena. Estas diferencias nos enseñan que tenemos un conocimiento sólo aproximado de lo que Jesús ha realmente dicho. Algunas de sus palabras o expresiones –si son suyas– siguen siendo oscuras o misteriosas o confusas o contradictorias, a pesar de todos los esfuerzos que se han hecho por interpretarlas.

Pero ya sólo el conocimiento aproximado de lo que dijo es suficiente para ver el camino que nos indica, es decir: no juzgues; sé compasivo, porque Dios también lo es; no discrimines; no amontones tesoros; no devuelvas los golpes; trata

a tu prójimo como quisieras que te traten a ti; comprométete por la venida del reino de Dios sobre la tierra; bendito el no violento; dale a quien te lo pida; haz el bien a quien te hace el mal; estate dispuesto a dar tu vida por el servicio de la justicia. En el fondo se trata de una actitud vital desinteresada, opuesta a la inclinación a buscar el provecho propio a costa del prójimo. En una palabra, tal era la actitud vital de Jesús y ella procedía de su unión total con el amor original al que él llamaba Dios o Padre.

Él actuaba totalmente en ese espíritu. No es pensable que no tomara en serio su sermón de la montaña. El reino de Dios que esperaba junto a todo Israel significaba para él el reinado del amor entre los seres humanos. Su sermón de la montaña le daba a este reino una figura concreta y condujo a que las reglas y las leyes perdieran su prioridad. Para Jesús, la única gran ley es la ley del amor y ella les rebaja el rango a todas las demás. Porque había adquirido la certeza inquebrantable de que la esencia de Dios es el amor. Él vivía tan traspasado por esta certeza, que comprometió y entregó todo, hasta su vida, para anunciar esta imagen de Dios. Pues su muerte es la consecuencia de su anuncio.

La historia enseña que cuando los seres humanos sienten amenazada la imagen de su Dios, echan mano del asesinato y de la muerte para alejar ese peligro. Cuando se trata de Dios, lo que está en juego es el todo o la nada. Piénsese en la actitud de la Inquisición contra albigenses, waldenses, luteranos o en la persecución constante de los cristianos contra los judíos. Así también los jefes judíos del tiempo de Jesús veían una amenaza peligrosa contra los valores santos de la tradición judía en la imagen tan distinta de Dios que él anunciaba. Por eso buscaron la ayuda del Prefecto Poncio Pilato para acallar su voz. Éste es el tema del capítulo 5. □



5

CRUCIFICADO BAJO PONCIO PILATO, MUERTO Y SEPULTADO

La confesión de fe hizo del Jesús de Nazaret histórico un ser mitológico. “Concebido del Espíritu Santo” o más exactamente, como se deriva de la más antigua confesión en griego, “de espíritu santo”. En el Nuevo Testamento, fuente de toda confesión de fe, el espíritu santo no aparece todavía como una persona. Igual que en el AT, es simplemente el aliento creador de Yavé. Quien vive, respira. También lo hace el Dios vivo. De modo que, según la confesión de fe, Jesús no viene de una relación sexual, aunque esto contradiga todas las leyes de la fisiología humana. La frase “nacido de la virgen María” lo repite hasta la redundancia. En el capítulo 3 se ha explicado ya la buena nueva que el creyente moderno puede encontrar encriptada en el lenguaje secreto del mito.

Pero luego la confesión de fe parece dar lugar a una sobria comunicación histórica: “padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado”. Lamentablemente, la confesión de fe deja de ser fiel aquí a todo el mensaje de la vida de Jesús. Pues al reducirse a su nacimiento y su muerte, borra la importancia de su vida y de sus palabras. Esto sería un grave error. Los famosos púlpitos de mármol de Nicola y Giovanni Pisano en las catedrales de Pisa, Pistoia y Siena muestran lo difundido que estaba este error en la edad media: en seis de los nueve paneles de esos púlpitos no hay trazas de la vida

pública de Jesús. Todo el espacio está ocupado por las escenas legendarias del nacimiento de Jesús y junto a ellas, su crucifixión. Pero si Jesús es importante para nosotros, lo es sobre todo por lo que dijo e hizo en su corta vida pública, desde su bautismo en el Jordán hasta su temprana muerte en cruz que sólo es la consecuencia de su actividad pública.

Lo que se oculta tras este menguante de lo público es la doctrina de la redención imaginada por Pablo en la que el acontecimiento decisivo es la muerte sangrienta de Jesús. El problema de Pablo estaba en que, por un lado, reconocía a Jesús como mesías, pero por otro, el mesías no podía morir miserablemente, sino debía salir victorioso. Para escapar de este dilema había que interpretar la muerte de Jesús como un sacrificio expiatorio, una categoría ritual del culto con la que, como escriba judío, estaba bien familiarizado. En el libro del Levítico hay tres capítulos, del 5 al 7, dedicados a las prescripciones tocantes a la correcta celebración de sacrificios expiatorios. Por eso la vida de Jesús, sus palabras y hechos, casi no juegan ningún papel para Pablo. Ni siquiera cuando en Filipenses 2,5 presenta la disposición humilde de Jesús como ejemplo para los fieles, Pablo no ilustra esa disposición humilde con ningún hecho o palabra de Jesús tomados de su vida pública, sino sólo con su anonadamiento como ser celestial preexistente que se hace hombre y se muestra dispuesto a aceptar la muerte en cruz que supuestamente Dios le exige para pagar la deuda de la humanidad. Aquí de nuevo y como siempre se trata de la muerte cruenta de Jesús. La sangre derramada es el alfa y la omega de la doctrina de la salvación de Pablo. Con su sangre se paga la deuda de Adán, con ella somos justificados (Rom 5,9). En el lenguaje piadoso de los textos y cánticos eclesiásticos, se dice que Jesús con su sangre ha redimido el mundo y abierto nuevamente las puertas del cielo. Uno podría preguntarse qué argumentos habría aportado Pablo si en vez de crucificar a Jesús, se lo hubiera asesinado sin derramamiento de sangre, ahogándolo o ahorcándolo.

Hemos bebido, por así decirlo, con la leche materna la imagen de la redención del rabino Pablo y la hemos aceptado sin problemas. Pero está empapada de mitología, y está también superada por incomprensible. Su punto de partida es la idea de un Dios antropomórfico legislador en un mundo sobrenatural en el que rige la misma jurisprudencia que en este mundo sublunar. En esta jurisprudencia todo delito debe ser castigado. Quien es culpable de un delito contrae una deuda que debe ser pagada, ha causado un daño que debe ser reparado o expiado, ha cometido un delito que debe ser castigado. La justicia divina, construida según el modelo humano, sigue el mismo procedimiento. Al pecado le corresponde un castigo. Y por ‘pecado’ se entiende cualquier contravención de un mandamiento divino. Pero, según la teología de Pablo, Jesús ha tomado sobre sí ese castigo, haciéndose cargo de la culpa cometida por nosotros. Se ha vuelto el chivo emisario que carga con la culpa ajena. Él expía nuestra culpa con su vida, borra con su sangre la escritura de la deuda. De esta manera quedamos redimidos, según Pablo, esto es liberados del castigo merecido.

Despedirnos de expiación y reconciliación

Esta manera de hablar es, a ojos de la modernidad, un despropósito. Pues todo el proceso jurídico se desarrolla fuera de la existencia humana, sin tocar ni cambiar para nada su esencia íntima. Si mi culpa queda perdonada y por tanto quedo libre del castigo merecido, sigo siendo el mismo de siempre, tan lejos de Dios como antes.

Por esto, la idea de Pablo de una reconciliación mediante un sacrificio expiatorio es una categoría de pensamiento que no nos dice nada. Primero, reconciliación supone algo sumamente humano: que Dios se ha querrellado contra nosotros, lo que no se puede decir de Dios. Segundo, un sacrificio expiatorio tendría sentido si tuviéramos que habérmola con

un airado y codicioso Moloc, cuya gracia se pudiera comprar sólo con donativos, de preferencia sangrientos. ¿Piensa Pablo de veras que Dios puede gozarse de que en honor suyo nos privemos de algo que hubiéramos preferido conservar como nuestro? Pues eso es exactamente el sacrificio. ¿O que Dios se vuelve indulgente cuando se derrama sangre de un animal o de una persona inocente como Jesús de Nazaret? El sacrificio expiatorio es una construcción puramente mitológica que hace de nuestro Dios de amor un ser sobornable.

Pero todo es distinto si Dios es el amor que todo lo crea. Pues entonces el pecado consiste en rechazar ser guiado por el amor, que es Dios. Y la respuesta correcta a ese rechazo culpable no es el castigo ni la penitencia, sino la conversión. En la parábola del hijo perdido y hallado no se habla para nada de castigo y penitencia. Lo único que Dios quiere, según enseña Jesús con esta asombrosa parábola, es que nos convirtamos, y nada más. Tan pronto como el hijo culpable lo hace, todo el problema desaparece. Pero nadie puede llevar a cabo mi conversión interior sin mí. Es un proceso existencial en mí mismo. Nada logran en esto representantes o 'chivos emisarios'. El único que puede moverme a esta conversión es Dios mismo, como amor y fundamento original. Él es quien me atrae para que abra los ojos y vea mi locura. Él despierta en mí un talante y una disposición amorosos. Lo hace por medio de Jesús en cuyos hechos y dichos se expresa y se vuelve visible. Y lo hace principalmente por medio del amor a la humanidad que Jesús manifiesta al aceptar libremente su muerte en cruz.

Jesús vive simplemente el amor, y como Dios ha insuflado en nosotros el deseo de vivir y por lo tanto de amar, al mirar a Jesús reconocemos lo que nuestro ser busca a tientas. Así se despierta en nosotros la disposición a seguirlo. En la medida en que nos volvemos hacia él y hacemos nuestro su caminar, se va realizando en nosotros la conversión salvadora.

Mientras más fuerte sea nuestra fe en él, es decir, mientras nuestra vuelta hacia él sea más intensa, más sanados estaremos en nuestro interior. En lenguaje eclesiástico se habla de ser redimido. Pero ¿de qué? No de una condenación o un castigo, sino del poder del amor propio que amenaza con desviarnos del camino del amor al prójimo. Por eso no es el niño Jesús del pesebre quien nos redime, sino el profeta lleno del amor de Dios al que conocemos por su corto emerger en la historia humana.

Vuelta a la confesión de fe

Volvamos a la confesión de fe. Después de “muerto y sepultado”, viene “descendió a los infiernos”. Esta frase falta en el credo largo latino que es la traducción de la confesión de fe en griego de Nicea y Constantinopla. Aparece por primera vez en una confesión de fe del año 404. No es clara su importancia. ¿Es sólo una fuerte repetición de “muerto y sepultado”, como parece sugerirlo la traducción alemana?¹ ¿O se está hablando de un descenso mítico de Jesús al inframundo o Averno? Esta última interpretación se puede apoyar en un texto asombrosamente mitológico de la primera carta de Pedro donde se dice en 3,19 que Jesús después de su muerte “bajó en espíritu y predicó a los espíritus encarcelados”. En cualquier caso, poco importa para la predicación y la fe. Una traducción más exacta del latín *descendit ad inferos* sería: “bajó al reino *de los muertos*”, es decir, el inframundo mitológico de la antigüedad greco-romana, el Averno.

Aunque el texto falta en la confesión de fe griega, la idea de un descenso real ha jugado un gran papel precisamente en la iglesia ortodoxa, tal vez bajo el influjo de la carta de

¹ En la versión alemana del Credo se traduce con la frase: “descendió al reino de la muerte” [hinabgestiegen in das Reich des Todes], equivalente al hebreo Sheól o al griego Hades La palabra alemana que traduce “infierno” sería “Hölle” [N. del T.].

Pedro. Se lo encuentra plásticamente representado en numerosos íconos, como símbolo de la victoria sobre la muerte y el demonio. Quien ha dejado de creer en ese inframundo mítico, puede estar satisfecho de que en la confesión de fe haya quedado esta traducción menos correcta pero también menos mitológica.

Pero al mirar más de cerca el *intermezzo* aparentemente histórico sobre la muerte y sepultura de Jesús, se ve que tampoco está pensado como dato histórico. Lo histórico en sí no interesa a la confesión de fe. Ésta hace simplemente un resumen de lo que dice el evangelio. Los evangelistas no tenían el propósito de escribir informes históricos, sino de mostrar lo histórico a la luz de la fe. La mención de la muerte en cruz tiene en los evangelios una función distinta a la que desempeña en la obra de Flavio Josefo o de Cornelio Tácito. Los evangelistas no informan sobre la muerte de Jesús, sino que la interpretan. La frase sobre la crucifixión y muerte habría que leerla más bien en un modo concesivo que prepara el poderoso contraste con lo que sigue: *aunque* crucificado y muerto, *sin embargo* ¡resucitó el tercer día!

Antes de seguir con la historia de la pasión, anótese algo importante. Contrariamente a lo que sucede con la vida pública de Jesús, el relato de su pasión está casi totalmente libre de mitología. Sólo hay unos pocos detalles de ese género: el ángel que conforta a Jesús en el Huerto de los Olivos, según Lucas 22,43; la oreja cortada que Jesús sana; el velo del templo que según los tres sinópticos se rasga de arriba abajo y las tinieblas que duran tres horas; por último, y sólo en Mateo, la tierra tiembla cuando muere Jesús, las rocas se rompen, se abren los sepulcros y resucitan unos justos que se aparecen a muchos en Jerusalén. Fuera de éstos, no hay otros elementos mitológicos en los sinópticos. En la presentación de Juan sobre las últimas horas de Jesús no hay ninguno. Sólo en el relato preliminar de la pasión (12,28) se oye una voz del cielo y se habla de Satanás en el contexto de Judas (13,12).

La mitología requiere siempre de una interpretación. Que el velo del templo, custodio del Santísimo, se rasgue de arriba abajo, señala que el tiempo del templo y del culto que allí se celebraba llega a su término. Antes, el sumo sacerdote era el único que una vez al año, en la fiesta de la reconciliación, podía acercarse a Dios detrás de ese velo. Llega la hora –y la ‘hora’ de Jesús indica su muerte y al mismo tiempo su glorificación– en que cualquiera puede acercarse a Dios y adorarle en espíritu y verdad (Juan 4,23). Las tinieblas en pleno día y el temblor de tierra y sus consecuencias recuerdan las catástrofes que acompañarán según el profeta la venida victoriosa del hijo del hombre. Pues la muerte de Jesús es esta venida gloriosa y él es el hijo del hombre que viera el profeta Daniel. La resurrección de los muertos sucede también ese día, según Daniel (12,2). Que eso suceda con ocasión de la muerte de Jesús, muestra que esa muerte es al mismo tiempo la victoria del hijo del hombre.

El pensamiento mitológico está también activo naturalmente cuando los evangelistas señalan que se cumplen expresiones del Antiguo Testamento que ellos entienden como predicciones, aunque no lo sean. Mateo ve ese cumplimiento en la compra del campo del alfarero (27,9-10), después que Judas arrojó en el templo sus treinta monedas de plata. Marcos (15,28) y Lucas (12,37) ven que se cumplen predicciones cuando Jesús es ajusticiado junto con dos criminales. Juan ve ya el cumplimiento en la entrada de Jesús en Jerusalén cabalgando en un asno (12,14-15), y luego cuando habla de la falta de fe de sus oyentes (12,38-41) y de la traición de Judas (13,18), cuando se reparten la ropa de Jesús (19,24), cuando tiene sed (19,28) y por último cuando los soldados deciden no romperle las piernas, sino traspasar su costado (19,36-37). Ya en el capítulo 2 se ha explicado por qué la idea de cumplimiento de la Escritura supone un pensamiento mitológico.

Al judaísmo le molesta la idea de que sólo las interpretaciones cristianas permitan el acceso correcto a las santas escrituras que son suyas. Tiene razón en molestarse. El mensaje bíblico fue dirigido a los judíos, no a los cristianos, y son ellos, en cuanto primeros destinatarios, quienes mejor saben cómo interpretarlas. La Tora no profetiza de ninguna manera las predicciones divinas sobre Jesús que los cristianos pretenden derivar de ella. El judaísmo siente que la interpretación cristiana de sus textos es una usurpación por parte de un grupo que comenzó siendo una secta judía, pero que luego se separó de la comunidad y con ello perdió también los derechos judíos, entre los cuales está el de interpretar correctamente el mensaje bíblico. Pero en las páginas siguientes se va a mostrar que justamente esa referencia hacia atrás en el Antiguo Testamento da respuesta a la pregunta de dónde la tradición o los evangelistas, o ambos, han ido a buscar los conocimientos que tienen sobre el final de la vida de Jesús.

La imaginación creadora, que es la otra frontera de lo histórico, ha tenido bastante más importancia de lo que se piensa en la redacción de las cuatro historias de la pasión. Inconscientemente leemos el relato de las últimas horas de Jesús como si fuera un informe de hechos o como si un periodista hubiera presenciado todo y lo hubiera anotado para nosotros, lo que es un grave error.

El carácter no histórico del relato de la pasión según Juan

El caso más claro de imaginación creativa lo ofrece el evangelio de Juan. Ya se ha explicado en detalle que este evangelio es esencialmente una meditación profunda sobre Jesús, pero que a menudo está teñido de mitología. Juan no tiene intenciones históricas. Lo que busca con su libro es, como él mismo lo dice, animar a los lectores a que crean en Jesús como el mesías de Dios, con el fin de que tengan vida mediante esa fe (20,30). Lo que se dice de los capítulos sobre

la vida pública, vale igual de los dos dedicados a la pasión y muerte de Jesús, el 18 y el 19.

Al compararlo con los sinópticos que son históricamente más fiables, se advierten muchas diferencias y hasta contradicciones con sus presentaciones. Por esto es claro que no es posible confiarse en lo que Juan presenta, aunque hay que preguntarse siempre cuál pueda ser la intención oculta de su exposición no histórica. Según Juan no hubo agonía en el Huerto de los Olivos, Judas no lo besó, con su respuesta “yo soy” Jesús se impone a tal punto a los soldados armados que éstos retroceden y caen al suelo, como si oyeran un eco del nombre de Yavé con el que Dios se dio a conocer a Moisés. Anás es, según Juan, el que interroga a Jesús, no el sumo sacerdote Caifás, y Jesús sostiene dos conversaciones históricamente impensables con Pilato en el pretorio (18,33-38 y 19,9-11). Pilato no hablaba arameo y es probable que Jesús no conociera el griego y menos aún el latín y en el salón no había ningún secretario de actas que hubiera podido pasar a Juan un texto estenografiado. Además, según los sinópticos, Jesús calló ante Pilato (Mc 15,5; Mt 27,14), al punto que Pilato se extrañó mucho. El evangelista mismo se imaginó estos dos diálogos. Su intención era subrayar la verdadera naturaleza del reino mesiánico de Jesús. Llama la atención que el tema de este reinado va siendo resaltado por Juan con tanta mayor fuerza cuanto más va creciendo la humillación de Jesús. Juan el único que menciona que a Jesús le traspasaron el costado en vez de romperle las piernas, llamando así la atención sobre el cumplimiento de palabras del Antiguo Testamento. También es el único que dice que la madre de Jesús (en todo su evangelio no aparece su nombre de María) estaba junto a la cruz. Los sinópticos no saben nada de su presencia, aunque mencionan a algunas mujeres, como María Magdalena, que miraban de lejos, a buena distancia, porque en las ejecuciones se prohibía que parientes y amigos del crucificado estuvieran cerca de él.

Con todo Juan sostiene que la madre de Jesús estaba junto a la cruz y que con ella estaba, junto con otras mujeres, el misterioso “discípulo que amaba Jesús” (19,26), de cuya existencia no saben nada los sinópticos. Este discípulo surge por primera vez en Juan en la última cena, muy al final de su evangelio. Ninguno de los ensayos que ha hecho la crítica bíblica por identificarlo ha tenido éxito. En los comentarios no críticos del evangelio de Juan se sigue afirmando que este discípulo amado es Juan hijo de Zebedeo. Pero esta supuesta información no tiene pruebas, por más que sea este Juan el que figura en la iconografía con María, de pie junto a la cruz.

Es muy posible que el cuarto evangelista quiera bosquejar una escena simbólica y no comunicarnos hechos. El exégeta norteamericano John Shelby Spong en su obra *The Fourth Gospel* interpreta esta escena de manera convincente. Este discípulo misterioso representa a la comunidad creyente de judeocristianos. La ‘mujer’ –así la nombra Jesús al dirigirle la palabra– es una figura simbólica, no la madre de Jesús, María, sino el símbolo del pueblo judío del cual nació Jesús como también la comunidad judeocristiana. El pueblo judío, la madre, tiene dificultades para acoger a esta hija, la comunidad que, por irse apartando de su ‘madre’, va siendo excluida por ella como apóstata. La comunidad cristiana, por su parte, siente dificultad, por las tensiones existentes, en reconocer que pertenece a esta madre. El Jesús que va a morir –que es en Juan al mismo tiempo el Jesús que está resucitando– exhorta a la ‘madre’ y al ‘hijo’ a que se acojan mutuamente.

La piedad cristiana ha hecho personajes materiales o históricos de estas figuras simbólicas, tal como lo ha hecho con otras también simbólicas del evangelio de Juan: Nicodemo, la samaritana, el ciego de nacimiento, Lázaro. Pero, materializar un símbolo y tratar de inscribirlo en la historia, lleva sin vuelta a conflictos e inconsistencias. En los casos de la curación del ciego de nacimiento y sobre todo de la resurrección de Lázaro

nos topamos con tales conflictos. Esta apariencia de historicidad es incomprensible para la modernidad.

Preguntas sobre los relatos de la pasión en los evangelios sinópticos

Lo que los sinópticos cuentan del final de la vida de Jesús levanta también muchos interrogantes. Primero está el relato de la agonía de Jesús en el Huerto. Se repite tres veces que los tres discípulos dormían y Jesús estaba a un tiro de piedra de ellos, unos treinta metros. Aún si hubieran estado bien despiertos, habrían podido apenas escuchar la súplica de Jesús. Sin embargo, los evangelistas informan con exactitud del contenido mismo de la oración. Tampoco pudieron ver lo que sólo Lucas cuenta del ángel que viene a confortarlo, ni lo del sudor de sangre. Apenas detienen a Jesús, todos los discípulos huyen. ¿Hacia dónde? No a la cueva de leones que es Jerusalén para ellos. Pues según Juan 20,19 estaban muertos de miedo de “los judíos”, aunque ellos mismos eran judíos. Quiere decir entonces que todo lo que narran de la presencia de ellos en Jerusalén el día de Pascua, –como lo cuenta Lucas de la vuelta de los dos discípulos de Emaús (Lc 24,33) y lo que está en Juan de la carrera al sepulcro de Pedro con el “discípulo que Jesús amaba” (Juan 20,3)–, debe haber sido inventado. Pero, si ninguno de ellos se había quedado en Jerusalén ni había podido ser testigo de los acontecimientos del viernes, ¿de dónde entonces tienen los evangelistas datos tan exactos sobre las diversas etapas de la historia de la pasión de Jesús? Pedro pudo saber algo. Tiene que haberse vuelto para seguir a la tropa y al detenido Jesús en la oscuridad y a prudente distancia. Los cuatro evangelistas relatan a una que Pedro se atrevió a entrar hasta el atrio del sumo sacerdote. Pero aún allí no podía saber nada de lo que pasaba en el interior del palacio. ¿De dónde tiene entonces Marcos una información tan exacta de un interrogatorio que según el derecho judío ni siquiera habría podido tener lugar, porque era de noche y

los juicios para que fueran válidos debían realizarse de día? Y ¿cómo llegó Mateo a conocer el contenido del mensaje que la mujer de Pilato le mandó a éste? Tampoco se sabe nada históricamente sobre la vigencia de una costumbre de amnistiar a un condenado a petición del pueblo, aunque los evangelistas afirman la existencia de este derecho. La escena de la coronación de espinas es de suyo posible, pero no es tan probable que alguno de los soldados le contara más tarde a un seguidor de Jesús la burla que hicieron de él en la torre Antonia. Lo mismo se diga de la confrontación con Herodes Antipas.

El relato de la pasión, tal como fue redactado medio siglo después de los acontecimientos, suena tan obvio que uno ni siquiera se pregunta cómo es que los evangelistas han podido saber todo eso y tan bien. No hay respuesta satisfactoria a esa pregunta. De todos modos, los sinópticos elaboraron lo que se contaba en la tradición oral, pero sin plantearse la pregunta crítica, enunciada en el presente capítulo, de dónde esta tradición ha obtenido sus datos. Lucas afirma en la introducción a su evangelio que ha investigado cuidadosamente todo lo que testigos presenciales habían comunicado. Sin embargo, él acepta informaciones que normalmente nadie en el círculo cercano a Jesús hubiera podido conocer. Una respuesta que puede levantar protesta es que los discípulos de Jesús han podido construir relatos echando a andar su imaginación creativa a partir de rumores o suposiciones. Pero ¿por qué no se puede pensar que en ese medio siglo hayan hecho algo de lo que la piedad medieval hizo más tarde sin problemas? Los creadores del Viacrucis imaginaron un encuentro de Jesús con su madre en el camino hacia el Gólgota, y también una Verónica con su pañuelo, y tres caídas cargando la cruz –¿qué hacía entonces Simón de Cirene?– y la figura de la *Pietà* con su hijo muerto en la falda. Piénsese además en las descripciones detalladas de la pasión de Jesús que nos han entregado videntes como Catalina Emmerich.

Este proceso de ir ampliando los relatos y añadiéndoles nuevos detalles a lo largo del tiempo aparece también en las así llamadas “siete palabras” de Jesús, de las cuales muy probablemente no pronunció ninguna, pues ninguno de los seguidores de Jesús pudo estar lo suficientemente cerca como para oírlas. Marcos sabe de una sola palabra de Jesús en la cruz: el primer versículo del salmo 22. Lo mismo Mateo que en general sigue a Marcos. Algunos años más tarde, Lucas desconoce la palabra única citada, pero añade otras tres: una súplica de perdón por sus verdugos (23,34), la promesa hecha al “buen ladrón” de que estaría ese mismo día en el paraíso (23,43) y el versículo 6 del salmo 31 que Jesús recita lleno de confianza al morir. Estas palabras fueron imaginadas por Lucas o el que fuera su fuente oral. Algunos años más tarde, el evangelista Juan menciona también tres palabras, pero distintas a las ya apuntadas: “Mujer, ahí tienes a tu hijo” y “ahí tienes a tu madre”, “tengo sed” (19,28) y el casi victorioso “todo está cumplido” (19,30).

La fuente veterotestamentaria

Hemos aprendido a leer la historia de la pasión como informe de hechos históricos. Una serie de textos del antiguo testamento parece apoyar esta forma de lectura. Hay una concordancia tan notable entre estos textos y el informe sobre la pasión, que se los puede poner en paralelo para ilustrar la veracidad del relato de los evangelios. Son principalmente dos textos más bien largos: el salmo 21 y el cántico del siervo de Yavé en Isaías 53. El relato de la pasión deja la impresión de que esos textos, tan llamativamente acordes con él, son predicciones cuyo “cumplimiento” queda así confirmado. Pero ni el salmista ni el deuterio-Isaías han predicho nada que debiera cumplirse 500 años más tarde. Lo que hicieron fue sólo describir sus propias experiencias y reflexiones de creyentes sobre lo que el justo puede llegar a sufrir, agregando

su propia certeza de que Dios no lo abandona en su amargo destino, sino que, fiel a su palabra, lo salva de esos males.

Al leer la historia de la pasión debemos, pues, dar vuelta la mirada. No hay que partir de la representación hábilmente compuesta por los evangelistas, sino de los textos del antiguo testamento. Porque estos son la cantera de la que el narrador sacó el material para la construcción de las últimas horas de la vida de Jesús. De ahí que sea difícil responder a la pregunta de hasta qué punto lo narrado se corresponde con lo sucedido en la realidad.

Tal vez a falta de relatos fiables de testigos presenciales, Marcos o su fuente hayan echado mano simplemente de los textos del salmo 22 y de Isaías 53 para configurar el relato de la pasión de Jesús. En efecto, esos textos parecieran contener predicciones sobre muchas de las cosas que le ocurrieron a Jesús, junto con el gozoso mensaje de que él a fin de cuentas vencería. Además de ello entregan interpretaciones. Por ejemplo, de Isaías 53 se puede deducir que el servidor de Dios sufre en representación [vicaria]² y que ese sufrimiento borra la culpa [deuda]³ de sus semejantes. Una interpretación como ésta le prestaría un rico significado a la pasión y muerte de Jesús que parecen tan sin sentido. Marcos ha presentado estos textos proféticos de tal manera, que parecieran haberse realizado en Jesús y por tanto ‘cumplido’. Mateo y luego Lucas asumieron su relato y lo enriquecieron todavía con algunos elementos nuevos, como el suicidio de Judas, el lavatorio de manos de Pilato, la intervención de la mujer de este último y la burla de Jesús en el palacio de Herodes Antipas. Juan

² La palabra alemana *Stellvertreter* significa “representante” y también *vicario*, término latino que será utilizado por Anselmo y la teología de su escuela en la teoría de la satisfacción vicaria [N. del T.].

³ La palabra alemana *Schuld* significa tanto “culpa” como “deuda” [N. del T.].

por su lado ha desarrollado sobre esta base su propia mirada místico-teológica sobre el significado de la pasión y muerte de Jesús.

No hay que perder de vista lo siguiente. La única fuente escrita que tenemos sobre el fin de la vida de Jesús, anterior a la de Marcos del año 70, es Pablo. Pero lo que Pablo sabe sobre el fin de la vida de Jesús parece limitarse a su detención y a su muerte en cruz. En sus conversaciones con Kefas-Pedro durante las dos semanas que pasó con él (Gal 1,18), oyó al parecer poco más de las últimas horas de Jesús. O no le interesó especialmente. En todo caso, no se lo ve en las siete cartas auténticas suyas. La única aportación de Pablo consiste en interpretar la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio. Pero con esta interpretación no nos enseña nada sobre las últimas horas de Jesús, de las que Marcos pudo hacer un relato corrido diez años más tarde.

El entierro de Jesús

La fiabilidad de Marcos y de quienes siguen sus huellas en el relato del epílogo de la pasión debería ser examinada tan críticamente como se ha hecho antes con el relato de la pasión. En este epílogo se narra la sepultura de Jesús. No se puede menos que fruncir el ceño al leer detenidamente lo que debió suceder entre la muerte de Jesús a la hora nona (Mc 15,33), es decir como a las 3 de la tarde, y el comienzo del descanso sabático tres horas más tarde. “Ya al atardecer...”, así comienza el relato de Marcos. La hora nona había pasado bastante antes y no quedaba mucho tiempo antes de la llegada del sábado. ¿Pudo de veras suceder en tan corto tiempo todo lo que Marcos relata? Describe la subida de José de Arimatea a la fortaleza Antonia, la audiencia con Pilato, la confirmación de la muerte de Jesús por el oficial, la vuelta de José a la ciudad, la compra del sudario, la búsqueda de las herramientas y de ayudantes, la caminata hasta el Gólgota extramuros de la ciudad, el tiempo necesario para desenclavar el cadáver de la

cruz y el ritual del entierro. ¿Pudo de veras hacerse todo eso en tan breve tiempo?

Y por último se plantea aún la pregunta de quién descolgó a los dos que fueron crucificados con Jesús y qué se hizo con sus cuerpos. Juan escribe que los soldados habían recibido la orden de romperles las piernas y descolgarlos. Pues no debían colgar de la cruz en sábado, según ley judía aceptada por los romanos. Los soldados ejecutaron esa orden (19,32). ¿Qué hicieron con los cadáveres, incluido tal vez el de Jesús? Es enteramente imaginable que los hayan tirado en una fosa común excavada a toda prisa. Era lo que se hacía en el caso de ejecuciones colectivas. Sólo después viene el relato de Juan sobre José de Arimatea que debió conocer por los sinópticos, y el relato igualmente improbable sobre Nicodemo con sus cien libras de aloe. Todo muy confuso y contradictorio. Cuando se analicen las apariciones, se agregarán todavía algunas cosas.

En el libro de Reza Aslan, la biografía de Jesús termina con su muerte. Aslan puede apoyar su opinión de que Jesús era un ‘zelote’ y un seudo mesías piadoso y noble, pero condenado al fracaso, sólo en el material que se refiere al tiempo de vida de Jesús. Después de la muerte de Jesús le queda la posibilidad de rastrear lo que la gente que lo conoció u oyó hablar de él y contó cosas suyas, pudo decir del influjo que tuvo sobre la historia. Esa parte se llama en su libro: “el nacimiento de una religión”. Pero esta segunda parte no tiene influencia alguna sobre la imagen de la persona de Jesús de la primera parte. Esta imagen está completamente determinada por lo que deduce de las fuentes por él seleccionadas sobre el hacer y el hablar de Jesús.

Para los creyentes, sean estos premodernos o modernos, hay otra cosa. Para ellos lo que sucede después de la muerte, donde el concepto clave es ‘resurrección’, juega un papel decisivo en la respuesta a la pregunta de quién es esencialmente Jesús de Nazaret. De eso trata el siguiente capítulo. □



6

AL TERCER DÍA RESUCITÓ

La muerte de Jesús en la cruz era para Pablo y sus cristianos un *skándalon*, una piedra de tropiezo. ¿Cómo podía fracasar tan lastimosamente el enviado de Dios, el mesías y salvador de Israel? Reaccionaban como Pedro en Cesarea de Filipo después de que Jesús predijera su pasión (Mt 16,22): “¡Lejos de ti, señor! ¡De ningún modo te sucederá a ti!” No fue tarea fácil para Pablo la de situar coherentemente este *escándalo* de un mesías crucificado entre sus creencias. Felizmente Jesús era para él únicamente el mesías de Dios y no el Dios hecho hombre y crucificado, como algunos teólogos evangélicos alemanes siguen llamándolo ocasionalmente en ciega fidelidad a Nicea. En esta última perspectiva sería algo más difícil quitar de por medio ese *escándalo*.

Al contrario de Pablo, lo que a la modernidad le resulta inimaginable e inconcebible es el artículo del Credo sobre la resurrección de Jesús, no su muerte en cruz. Esta se la puede entender bien, si se piensa en la contradicción entre la imagen de Dios de Jesús y su praxis consecuente, por un lado, y las ideas religiosas de las autoridades judías, por otro. No es raro que las diferencias y tensiones religiosas induzcan a cometer asesinatos. Porque en el dominio de lo religioso está en juego lo absoluto. Cuanto mayor sea el convencimiento con

que la gente piadosa se moviliza por los derechos de Dios, menor será la disposición que tengan para el diálogo y el compromiso. Las numerosas hogueras que se han encendido en la historia del cristianismo lo muestran con cruel claridad. Hoy se lo ve en la sangrienta persecución por parte del así llamado Estado Islámico de los sunitas contra los chiítas, yazidis y cristianos. A ojos de las autoridades judías, Jesús había blasfemado contra Yavé, porque lo presentaba de una manera claramente disidente de la oficial. Además, como predicador itinerante, estaba activamente propagando su herejía. Debía ser silenciado. Pensaban que Dios así lo quería.

Por eso, lo inconcebible para la modernidad no es la ejecución de Jesús, sino que las iglesias sigan sosteniendo que Jesús ha resucitado. Es una burla a la razón. Pues es inimaginable que un muerto vuelva a la vida y salga del sepulcro. Parece claro que antiguamente en un mundo cristiano no costaba nada creerlo, igual que interpretar la muerte como un sueño del que se podía despertar nuevamente, si Dios lo quería y cuando él lo quisiera. Pero hoy, a pesar de circunloquios como el “adormecerse” y el “descanso eterno”, una persona con mentalidad moderna no piensa que la muerte sea un sueño. De un sueño uno se levanta robustecido y renovado. De la muerte no se despierta nadie nunca más. La fisiología lo explica claramente. Apenas el corazón deja de latir, no puede seguir bombeando sangre oxigenada hacia el cerebro. Luego de un cierto tiempo sin oxígeno, el delicado tejido del cerebro comienza a descomponerse. Pronto dejan de funcionar todas las miles de millones de conexiones que gobiernan los maravillosos procesos de nuestro organismo. Resucitar significaría que este cerebro inimaginablemente complejo, mucho más que cualquier superordenador con innumerables componentes microscópicos coordinados entre sí, se autoregenera y vuelve a ser capaz de funcionar. O que un poder extramundano interviene con mano mágica para restaurarlo. Pero para la mentalidad moderna ese poder ya no existe. Quien habla

de resurrección, vive todavía en un mundo mágico y mítico. Las personas con mentalidad moderna deben molestarse e irritarse por el gran número de personas que confiesan sin problema la resurrección de Jesús, negándose así a admitir las evidencias. Pronunciar esa confesión, es reírse en la cara de cualquiera que esté en su sano juicio. Esto parece poner al creyente moderno frente a un dilema. O bien reconoce con la modernidad que la resurrección de Jesús es algo imposible, con lo cual deja de ser creyente, pues la resurrección es el corazón del mensaje cristiano; o bien se queda con su confesión de creyente de que Jesús resucitó, y entonces se excluye a sí mismo de la modernidad.

Pero, ¿hay realmente un dilema? ¿No hay una tercera posibilidad: la de liberar el concepto de resurrección de su disfraz mítico para descubrir su significado esencial, de tal manera que ‘resurrección’ no choque con la ciencia moderna? Pues el concepto de resurrección se originó en el contexto de una cultura premoderna, como una tentativa de formular experiencias que en ese tiempo y espacio no se podían expresar de otra manera. Pero en la modernidad es posible e indispensable hallar una formulación distinta y mejor.

¿De qué experiencias se trataba entonces y se trata aún hoy? Después de todo, aunque se va a exponer más adelante el contexto en el cual el concepto puede quedar explicado razonablemente, desde ahora se puede adelantar que se trata de la experiencia liberadora de [saber y sentir] que todo ser humano es objeto de cuidado de una Realidad Originaria que es vida y comunica vida, trae todo a la existencia y lo sustenta todo. La tradición judeocristiana se refiere a esta realidad originaria con las palabras Yavé y Dios. Ahora bien, si el espíritu humano procede de esa maravillosa realidad espiritual originaria, más aún, si cada cual es una autoexpresión finita de este misterio infinito, es posible esperar que cada ser humano pueda experimentar algo de él aunque sea en forma implícita.

Algunas personas son mucho más receptivas de esta experiencia y sienten urgencia de exteriorizar lo experimentado. En Israel se les llamaba ‘profetas’ a estos seres así agraciados y se reconocía que algo había en sus palabras que cada cual experimentaba en grado menor. De allí surgió lentamente la certeza colectiva de que había un vínculo de unión entre Israel y esta santa Realidad Originaria, vínculo semejante al del matrimonio, de modo que se podía hablar de elección y pueblo elegido. Esta comparación no es tan extraña, porque en el matrimonio judío el hombre y la mujer, por muy compañeros que fueran, no eran socios en igualdad de condiciones. El varón era el señor y maestro. Así se veía también la relación entre Israel y Yavé. Esta figura daba a entender al mismo tiempo que la fidelidad a esta alianza traería vida y bendición para Israel. Porque Yavé era un Dios de vida y fertilidad. La creación lo mostraba de mil maneras.

Pero en el siglo II a.e.c. la alianza con Yavé fue sometida a una dura prueba. Antíoco Epífanes, general de Alejandro, gobernaba el imperio sirio al que pertenecía Palestina. Antíoco quiso tratar a los judíos igual que a los demás pueblos de su imperio, con lo que desencadenó una sangrienta persecución religiosa. La persecución mostró al pueblo judío que la lealtad a la alianza, en lugar de vida y bendición, podía traer tortura y muerte. Sin embargo, como Yavé permanece eternamente fiel a sus promesas, había que repensar el modo en que participarían de la promesa de vida quienes habían muerto por ser fieles a Yavé.

Aquí también las imágenes de una cultura determinada jugaron un papel decisivo en la construcción de una respuesta satisfactoria a la contradicción de esa muerte. En la visión que los judíos tenían del ser humano, éste era una unidad de cuerpo animado, no la dualidad de un alma espiritual y por ende inmortal y un cuerpo material y por ende mortal. En los salmos ‘mi cuerpo’ significa sencillamente ‘yo’, lo mismo que ‘mi

alma' o 'mi corazón' o 'mi boca' o 'mis labios' o 'mis riñones' significan siempre 'yo', sólo que desde diversos aspectos de mi ser. Este 'yo' era por igual espiritual y corporal y por tanto intramundano. La vida prometida a las víctimas de la persecución debía ser intramundana y corporal. El muerto debía volver a ser viviente. La figura yacente del cadáver -que en el judaísmo era enterrado, no incinerado- sugería una dormición. Yavé podía despertar de este sueño a quienes le habían sido fieles. Éstos se levantarían y comenzarían una nueva vida temporal. En la época de Jesús la idea de la resurrección de los justos era bastante común en el judaísmo.

Esa idea premoderna de que los justos -originalmente sólo ellos- iban a salir vivos del sepulcro supone una serie de ideas y costumbres judías y está por tanto condicionada culturalmente. Quien las ha dejado atrás al acoger la modernidad, debería abandonar también la palabra 'resurrección', y reformular racionalmente, aún en la muerte, la certeza judía de la alianza entre el Dios de la vida y el ser humano.

Pero esto es más difícil de lo que parece. Las representaciones judías y sobre todo el lenguaje de resurrección en que se expresan han llegado a ser familiares y obvias tras 2000 años de trasmisión y repetición dentro de la tradición cristiana. De ahí que interpretar el concepto de resurrección de manera que se aparte de esas imágenes del pasado sea un trabajo psicológicamente arduo. En la psicología de la Gestalt se habla del fenómeno de la ilusión óptica. El dibujo de un cubo puede ser 'leído' de dos maneras: o bien desde arriba, o bien desde abajo, pero no de las dos a la vez. Cuando se lo ha 'leído' de una de las dos maneras, cuesta bastante esfuerzo cambiar la mirada. Igualmente cuando se escucha la palabra 'resurrección' cuesta todo un esfuerzo liberarse de la representación tradicional y profundamente grabada para volver a examinar la realidad con nuevos ojos. Por ello sería mejor utilizar conceptos modernos en vez de los premodernos para

decir lo mismo pero con otras palabras. La selección de éstas se hace fácil cuando se logra pensar de nuevo el asunto de que se trata.

Pero para ello no basta con abandonar la imagen judía del ser humano, hay que hacer lo mismo con la griega que ha llegado a ser la nuestra debido a la propagación de la fe cristiana en el imperio romano helenista. El catecismo nos ha grabado muy profundamente esa idea griega del ser humano que es la unión —“hasta que la muerte los separe”— de un alma espiritual y por tanto inmortal con un cuerpo destinado a la corrupción. Evidentemente que la más importante de estas dos partes es de lejos el alma, en realidad, la única importante, y el cuerpo es más bien una carga que un placer. Si así son las cosas, la resurrección de Jesús no tiene sentido. Su alma inmortal, liberada por la muerte del cuerpo, puede entrar en la gloria de Dios. Él o su alma estaría victoriosamente “sentado a la diestra del Padre”. ¿Le puede faltar algo? ¿Necesita el ser humano algo más que unirse a Dios? La resurrección de Jesús no sería más que el retorno de su alma ya beatificada a su antiguo cuerpo. Entonces el júbilo sin medida de la liturgia de Pascua por la resurrección es incomprensible. Pues ¿qué ganancia sin medida podría significar todavía ese retorno? Lógicamente tendríamos que celebrar con júbilo más bien la muerte de Jesús que es ya su entrada triunfal en la gloria de Dios.

En resumen: el concepto de ‘resurrección’ lleva en ambos casos –tanto en la visión judía del ser humano, como en la griega– a callejones sin salida. En la judía, porque el organismo otrora animado, ahora descompuesto, no puede seguir siendo capaz de funcionar; en la griega porque el alma inmortal en visión beatífica de Dios no tiene necesidad alguna de un nuevo cuerpo. Desde la ilustración se nos han abierto los ojos. En la modernidad hemos de desarrollar una nueva visión creyente del ser humano.

Esta nueva visión se apoya en la idea de base de que el cosmos, con el ser humano como su punto culminante provisional, es la automanifestación progresiva y cada vez más rica de una Realidad Espiritual Originaria. No es posible captar en conceptos esta realidad originaria, como el pensamiento humano trata de hacerlo con todas las cosas. Los conceptos menos falsos con que se puede hablar de esta realidad original parecen ser los de vida y amor. Así nos encontramos con la tradición creyente condensada en la fórmula de la primera carta de Juan: “Dios es amor” (4,9). Al pronunciar esta confesión de fe, la comunidad creyente se confía totalmente en la experiencia de Dios que tenía Jesús. En su interioridad más profunda vivía él a Dios como un amor sin condiciones. De ahí su forma espontánea de orar a Dios con el tratamiento de ‘abba’: padre querido. Creer en Jesús implica por supuesto que uno trata de participar en su relación con el misterio de Dios.

Cuanto más uno se deja guiar por el amor desinteresado, tanto más se vuelve un solo ser con Dios que es amor y vida, y uno vive más. El creyente reconoce en Jesús a una persona que se dedicó enteramente a su prójimo bajo la urgencia del amor original. Él selló con su muerte esta actitud de vida y con ello llegó a unirse plenamente con el misterio original que es Dios. Esta es la versión que tiene el creyente moderno de la realidad inimaginable de lo que le sucedió a Jesús al morir. No es posible seguir imaginándosela, porque Dios es el inimaginable como tal. El que la resurrección corporal sea tan fácilmente imaginable es un argumento en contra de su veracidad.

Algo de esta idea del creyente moderno se encuentra en la visión mística del evangelio de Juan. Para este evangelio, la muerte en cruz de Jesús es el momento de su glorificación o compleción. Con otras palabras: Jesús experimenta su resurrección en su muerte en cruz. Los textos en que esto se

entrevé son: 12,24 sobre el grano de trigo que vive plenamente al morir en tierra; 12,32 sobre la gran fuerza que saldrá de la cruz atrayendo todo hacia ella; 19,37 “mirarán al que traspasaron”, una mirada de admiración y veneración, a pesar de la aparente derrota. El evangelista deja entrever esto en un nivel más profundo de su relato de la pasión, mediante el recurso de ir acentuando la dignidad real con tanta mayor fuerza cuanto la humillación de Jesús se va haciendo mayor. Es la función que tiene la escena entera con Pilato que culmina con la coronación de espinas y el *Ecce homo* (“¡ahí lo tenéis!”) –ausente en los sinópticos. Juan interrumpe así por un momento el modo de pensar mitológico propio de su cultura premoderna-. Para esta cultura, morir y resucitar no podrían aparecer como dos maneras de decir lo mismo, sino que deben ser dos etapas distintas, el tiempo de estar muerto, en el caso de Jesús 36 horas. Por un momento Juan logra ver la unidad santa del todo. Después de ese momento, esta visión se desvanece y su presentación sigue nuevamente las huellas de la tradición.

Ahora se ve con claridad qué formulaciones son aptas en un lenguaje creyente moderno para reemplazar el vocablo ‘resurrección’ sin perder su contenido esencial. Esta expresión ha prestado grandes servicios en el mundo premoderno. Correspondía al universo mental entonces vigente. Pero ya terminó su tiempo de servicio y ahora puede irse. En la modernidad necesitamos de otras expresiones para dar a entender lo grandioso que le aconteció a Jesús con su muerte. La misma escritura ofrece varias de ellas, de tal manera que el creyente no necesita pensar en el sueño de la muerte y en el despertar de ese sueño para celebrar la victoria de Jesús. Aquí van algunas: ‘Dios le ha glorificado’, ‘Dios le ha dado nombre sobre todo nombre’, o más sencillamente: ‘Jesús vive’, o como se ha dicho gráficamente: ‘está sentado a la diestra de Dios Padre’, lo que indica que se ha vuelto uno con el amor sin límites que es Dios, o bien ‘se ha cumplido’, tras lo pasajero e incompleto

que fue su vida, o ‘vida eterna’, si por ‘eterno’ no se entiende ‘duración sin fin’, sino vida con una profundidad sin fin. Se ve, pues, que resurrección es sólo uno de los muchos conceptos que usa la Escritura para nombrar lo inconcebible que sucedió en la muerte de Jesús. Y este concepto se ha vuelto inutilizable para una persona de la modernidad.

¿Por qué dejar de lado antiquísimas representaciones?

Sin duda sería mucho más sencillo y claro quedarnos con las representaciones e imágenes con las que estamos familiarizados, que son las del antiguo judaísmo: Jesús muere, es sepultado, permanece 36 horas en el sepulcro, despierta de ese sueño de la muerte el domingo al alba, sale vivo y sano del sepulcro y su cuerpo dispone de las mismas características y funciones que antes de su muerte: puede caminar, hablar, dejarse tocar, encender el fuego, partir el pan, freír pescado y comerlo. Tiene un cuerpo con todas sus capacidades. Así lo ve la iglesia premoderna que ha adoptado la tradición de la primera iglesia con su orientación judía. Y así lo ve aún hoy, por ejemplo, Joseph Ratzinger en su libro sobre Jesús, sin reconocer obviamente la imposibilidad de que un organismo vivo, una vez muerto vuelva a vivir, como tampoco la reconocen los dos mil millones de cristianos, con la excepción de sólo muy pocos de cualquier confesión. A la gente moderna le parpadean los ojos al escuchar esto. Y aún más si oyen que este cuerpo puede lo que otros no pueden: aparecer de repente, desaparecer sin dejar rastros, entrar por puertas cerradas, subir a las alturas con su propia fuerza. Ratzinger cree tener una respuesta a estas contradicciones: escribe que Jesús resucitado “es completamente corporal. Pero no está sujeto a las leyes de los cuerpos, las de espacio y tiempo.” (II, 291). Con esto queda clausurada la puerta para la inculcación de nuestro mensaje de fe en la modernidad, como si estuviera destinado sólo a la cultura premoderna. Es verdad

que se ha inculturado en ella con extraordinario éxito. Pero todas las culturas son finalmente pasajeras. Nuestro mensaje de fe podría perecer con la premodernidad.

Pero ¿es absolutamente necesario dejar de lado las ideas claras de antes y andar por el sendero estrecho y empinado de una nueva formulación con ideas bastante menos claras, con el solo objetivo de abrirle la puerta a la modernidad? ¿No se puede uno encontrar con Dios aún hoy mediante las formas tradicionales? Hoy en Europa es mínimo el porcentaje de bautizados que encuentran difícil creer en un Dios que interviene en el cosmos. Como también son escasos los que sienten contrariedad por creer en un Jesús que, aunque hombre, es también simultáneamente Dios todopoderoso. O los que tienen apuro en aceptar toda la mitología eclesiástica, así como la resurrección corporal de Jesús al tercer día después de su muerte. Y en el tercer mundo ni siquiera uno en un millón de fieles tiene dificultad en creer todo eso. Al parecer tampoco la jerarquía eclesiástica tiene el menor problema con estas ideas. De todas formas, la nueva formulación no tendrá mucho efecto. ¿Va a impedir que salgan de la iglesia los muchos que tropiezan con la forma de pensar y el lenguaje premoderno de la iglesia? ¿O traerá de vuelta a los muchos que han salido? ¿Y en qué se fundamenta la opinión de que la modernidad va a ser la visión del mundo del futuro? En todo caso, este nuevo lenguaje no trae ningún contrapeso para la expansión religiosa del Islam que en buena parte es completamente premoderno. Y ¿cuál es por último la utilidad de una formulación moderna? ¿Y para qué sirve entonces el libro que tenemos entre manos?

Sirve por lo menos para que el grupo de creyentes modernos que están desencantados de las enseñanzas oficiales de la iglesia –un pequeño grupo tal vez, que está buscando respuestas liberadoras–, pueda encontrarlas entre los pensamientos de este libro, y para que la preciosa luz de la verdad

no siga escondida bajo el celemín de opiniones aceptadas sin crítica. Aludiendo a un conocido dicho de Aristóteles sobre Platón, se podría decir: “Soy amigo de la iglesia premoderna, porque le debo mi preciosa experiencia de fe. Pero más amigo soy de la verdad”.

Cualquiera que sea la forma, moderna o premoderna, con que interpretemos la resurrección de Jesús, en ambos casos dependemos de testimonios para nuestra confesión de fe. Testimonios los hay de dos clases: unas pocas comunicaciones cortas y directas, y una serie de relatos que, según su fecha de redacción, se van volviendo cada vez más largos y coloridos. Primero se hablará de las comunicaciones cortas y después, de los relatos más amplios.

Las comunicaciones directas

Éstas se reducen esencialmente a los versículos 4-8 del capítulo 15 de la primera carta de Pablo a los corintios. Esta carta debió haber sido escrita en el año 55 o 56, unos 25 años después de la muerte de Jesús. En cambio el texto más antiguo entre los relatos, el corto capítulo 16 de Marcos, fue compuesto 15 a 20 años más tarde. No hay testimonios anteriores, fuera de una acotación incidental de la primera carta a los de Tesalónica (4,14) del año 51. El hecho mismo de que haya sido escrita como de paso muestra que la confesión de fe en la resurrección de Jesús no despertaba dudas o reparos, o sea, era evidente ya entonces.

Para Pablo, la resurrección de Jesús era la consecuencia lógica de la experiencia de que él se hubiera dejado ver después de su muerte: dejarse ver era demostrar que vivía, que no estaba ya más en el sepulcro, por tanto había resucitado. Este razonamiento es correcto, al menos desde el punto de vista de la antropología judía, en la que el ser humano es un cuerpo animado. Pero deja de ser correcto desde la antropología griega donde la esencia del ser humano es el alma espiri-

tual y por ende inmortal, la que se libera por la muerte de su envoltorio exterior. Pues, dado que las realidades espirituales son fundamentalmente invisibles, lo que se ‘dejó ver’ de Jesús sería su alma glorificada. Su estado después de la muerte sería comparable al de una mariposa que se libera de su crisálida y la olvida.

El “ver” que Pablo evoca

Pero Pablo habla evidentemente como judío que entiende a un resucitado como un cuerpo animado, visible y audible. Así que, cuando dice que Jesús después de su muerte ‘se ha dejado ver’ o se ha manifestado, parece estar mencionando el proceso fisiológico que es el ver humano. Este ver es el que confirma la resurrección corporal con la que el creyente moderno se tropieza.

Pero ver puede ser también un proceso puramente psicológico en el que inconscientemente se proyectan hacia el exterior experiencias internas vividas con tal intensidad, que dan la impresión convincente de ser una realidad material. Pablo nombra a Pedro como el primero de estos videntes y luego a los doce (¿no debió haber escrito ‘los once’?). Estos son los que más pudieron percibir la irradiación de Jesús durante su vida todavía incompleta. Es pues, de suponer que ellos eran también quienes más intensamente podían percibir esa irradiación una vez que su muerte lo había completado. El testimonio de Pedro y de los once puede haber activado el ‘ver’ de esas personas que Pablo enumera luego como testigos. En cuanto al enigmático texto sobre los “más de 500 hermanos (¿y hermanas?) al mismo tiempo”, pudo haber sido una experiencia extática colectiva de un grupo grande, parecido a otros que se cuentan en los Hechos de los Apóstoles en 2,4,7-11 (Pentecostés) o 4,31 y 10,44-46 (réplicas ambas de Pentecostés).

La certeza de que Jesús vivía y seguía activo fue reforzada por experiencias de renovación y bienestar como las

que habían tenido lugar antes por obra de Jesús. Lucas no tiene reparos en contar curaciones del Jesús histórico como realizadas por el Jesús glorioso mediante la primera iglesia. Compárese la curación de un paralítico en Hechos 3 con la de Juan 5. Ambas son igualmente imposibles y por tanto inventadas. Quien llevaba 38 años paralítico, como el del relato de Juan, o lo era de nacimiento, como el de Lucas, no tiene músculos en las piernas ni sentido del equilibrio. Sin embargo, el paralítico de Juan se puede poner de pie a una palabra de Jesús, tomar su camilla e irse caminando, y el de los Hechos se levanta de un salto a la orden de Pedro y entra en el templo corriendo y saltando, junto a Pedro y Juan. Pedro ha dado la orden en nombre de Jesús de Nazaret, y ‘nombre’ es en la Biblia algo distinto a una combinación de letras que sirve para identificar. Es un rodeo o paráfrasis semítica que trae consigo a la persona y el aura que irradia. El relato de esta curación sirve para confirmar que la fuerza que emanaba del Jesús histórico, ahora venía de la comunidad que cree en él. Y esta es la prueba de que él sigue viviendo en ella de manera tangible.

Una última advertencia sobre aquel ‘ver’. Pablo cuenta tres veces en los Hechos su conversión en el camino de Damasco. Tres veces ve solamente una luz enceguecedora. No se dice en ninguna parte que viera al Jesús glorioso. Sin embargo, coloca su propio ‘ver’ al mismo nivel del de Pedro y de los doce. Cuando luego en Gálatas 1,15-16 mira retrospectivamente su conversión, la describe sin mencionar ningún ver ni oír, menciones que sí aparecen en cada uno de los relatos de los Hechos. En cambio, Pablo escribe solamente: “Cuando Dios quiso revelarme a su hijo”. Evidentemente se trataba de un ver interior: su ojo interno se abría ante una verdad que él sospechaba hacía tiempo sin querer reconocerlo.

Las historias de apariciones y el “santo sepulcro”

Sólo en unos pocos apócrifos se encuentran relatos sobre la resurrección misma, y son simplemente extraños.

Con razón la primera iglesia los rechazó. Los cuatro evangelios canónicos tienen relatos sobre apariciones de Jesús. En Marcos son sólo 8 versículos, a los que un segundo redactor agregó otros 12 que proceden de otros evangelios. En Mateo hay 20 versículos, en Lucas llegan a 53, además de 11 en sus Hechos de los Apóstoles, por último hay 66 en Juan. Cada año se leen estos relatos en el tiempo de Pascua. Por eso han acuñado decididamente la imagen que tienen los fieles de lo que se entiende por resurrección. Desde la Ilustración hemos caído en la cuenta de que no informan sobre hechos reales, sino pretenden entregar al lector un mensaje vital sobre Jesús.

Estos relatos suelen comenzar en el mismo punto, el sepulcro vacío, que era en ese momento del tiempo la prueba confiable de que Jesús había resucitado. Veinte años antes, no era de ninguna manera así. Pablo no dice ni una palabra sobre el sepulcro vacío. Su anuncio de la resurrección se apoya totalmente en que el resucitado “se ha dejado ver”. Evidentemente que este ‘ver’ lleva a la certeza de que Jesús no sigue en el sepulcro, sino que se ha despertado del sueño de la muerte y ha resucitado. Pero Pablo no llega a expresar este raciocinio lógico. Por eso, el sepulcro vacío es un desarrollo tardío, pero obvio. Pues si Jesús resucitado se ha dejado ver, no puede seguir en el sepulcro, y éste está vacío.

Esta argumentación es sólo válida, naturalmente, en el pensamiento judío, no en el helenístico que fue canonizado por la iglesia. En esta otra mentalidad, el alma de Jesús podría ser la que se deja ver, mientras que su cuerpo esperaría todavía un tiempo para resucitar, cuando su alma se vuelva a reunir con su cuerpo, En eso consiste la resurrección. Pero ¿de dónde es tan importante esta vuelta a reunirse? Es asombrosa la falta de consecuencia de la doctrina de la iglesia que los creyentes asimilan tan poco críticamente.

Quince años después, Marcos habla de la resurrección en términos bien distintos a los de Pablo. El fundamento de su fe

en ella no es ya el ‘dejarse ver’ del resucitado, sino el sepulcro vacío. Cuenta que hay un joven sentado en la cámara funeraria, vestido de blanco —en señal de su ser supra terreno, ver Hechos 1,14—, quien vincula expresamente el estar resucitado con el vacío del sepulcro: “ha resucitado, (pues) no está aquí”. No podemos saber si ya en tiempo de Pablo la tradición oral vinculaba resurrección y sepulcro vacío, pues carecemos de testimonios. En todo caso la tradición escrita de esa vinculación comienza con Marcos. Los otros tres evangelistas se apoyan claramente en él. Mientras para Pablo la idea de que el sepulcro debía estar vacío queda totalmente en las sombras del trasfondo. Lo contrario pasa en Marcos, donde el sepulcro vacío ocupa el primer plano y se convierte para la iglesia, en lugar del ‘ver’, en el argumento decisivo de la resurrección corporal de Jesús. Naturalmente que un sepulcro vacío no es todavía ninguna prueba de que quien estuvo allí enterrado debió haber ‘resucitado’. Hay otras explicaciones posibles, como la que dan los jefes judíos (Mt 27,64) o Magdalena (Juan 20,13). Pero para Marcos es prueba irrefutable.

A medida que crece el interés por el sepulcro vacío, se va acentuando también cada vez más el carácter corporal de la resurrección. En Marcos, aunque se nombra el sepulcro vacío como prueba de que Jesús debió resucitar, por el momento no hay huellas suyas. En Mateo aparece Jesús a las mujeres que habían ido al sepulcro. Ellas pueden incluso abrazar sus pies (24,39). En Lucas los discípulos pueden palpar su carne y sus huesos (24,39) y Jesús come con gusto un trozo de pescado frito (24,43-44). En Juan, por último, Tomás puede poner su dedo en las heridas de los clavos y su mano en la de su costado.

Este realce de lo corporal y físico en el Jesús resucitado vuelve naturalmente imposible entender su ‘resurrección’ como una forma simbólica de hablar del misterio que le sucedió a Jesús al morir. De ahora en adelante, la salida corporal

del sepulcro es la reproducción adecuada de este misterioso acontecimiento, y se lo afirma como lo esencial. Otras expresiones –“voy al Padre” o “sentarse a la derecha del Padre”– que son en su esencia sinónimos bíblicos metafóricos de la resurrección, empalidecen en el desarrollo ulterior como si fueran etapas accesorias que no hacen falta para entender lo esencial.

Con esa idea acentuadamente corporal, se hace imposible que un creyente moderno crea en la resurrección. Marcos es el responsable de esto, por haber sido el primero que vinculó explícitamente la resurrección con una sepultura vacía. Pero por lo mismo fue él quien abrió el paso del mensaje de la resurrección a una cultura que todavía pensaba mitológicamente.

Hablar de resurrección supone la costumbre del entierro. En el caso de la cremación, el concepto pierde su asidero y su fuerza visual. Eso explica por qué la Ilustración propagó conscientemente la cremación. Pues quería acentuar demostrativamente la imposibilidad de la ‘resurrección de la carne’, como la denominan literalmente los cristianos. Eso explica también por otro lado por qué las autoridades de la iglesia reaccionaron tan vigorosamente contra algo que no es más que una costumbre cultural, y la prohibieron, porque con esta “costumbre bárbara” (dice un decreto de 1924) se socava la fe en la resurrección. La autoridad eclesiástica confundió entonces la figura con la realidad, mientras que la figura sólo remite a la realidad: se quedó mirando el dedo índice en vez de mirar hacia donde apuntaba.

Esta materialización tuvo consecuencias también para el “tercer día” que debe ser interpretado igualmente como símbolo. La expresión pertenece a la proclamación paulina de la resurrección. Pablo opina que la Biblia había pronosticado ese tercer día. Pero en la Biblia no se encuentra tal pronóstico, aunque a menudo se habla del tercer día como del día

de una intervención salvadora y decisiva de Yavé. Con todo, este ‘tercer día’ del que se habla simbólicamente se convirtió pronto en una fecha cronológica. Por eso Marcos situó la resurrección corporal el día después el sábado y quedó establecido de toda evidencia que el sepulcro quedó vacío el domingo por la mañana. En el pasado y hasta el siglo XVIII, cualquiera –protestante o católico– que se hubiera atrevido a decir que el cadáver de Jesús permaneció frío y rígido en el sepulcro, tal vez una fosa común, y que luego se descompuso, habría pagado con su vida esa audacia. La aparente evidencia del sepulcro vacío –a la que contribuyeron los artistas pintándolo celosamente a través de siglos– comprueba que una cultura premoderna necesitaba tener una representación completamente clara como ésta para hacer suyo el mensaje de la resurrección. En este sentido la idea de Marcos ha sido una bendición para la “primera ingenuidad”, es decir, para la fe premoderna.

Esto explica también la veneración del sepulcro de Jesús durante toda la historia de la iglesia. Es cierto que hubo que inventar primero la localización del sepulcro. Según Eusebio de Cesarea, –el biógrafo, o mejor: el adulador de Constantino–, se encontró el sepulcro por casualidad en la demolición de un templo de Venus. Fue un hallazgo inesperado, lo que indica que no se sabía dónde estaba. Cada sepulcro que se encontraba podía ser el de Jesús. Constantino construyó la basílica del sepulcro en Jerusalén que ha llegado a ser uno de los monumentos más sagrados de la cristiandad y objeto de veneración creciente. Las nefastas cruzadas se propusieron liberarlo de manos de los musulmanes, se creó una orden de los Caballeros del Santo Sepulcro y en el Tirol y en Baviera se sigue construyendo y venerando en muchos lugares un ‘Santo Sepulcro’ en semana santa. Esta veneración es en el fondo extraña, pues un sepulcro sigue siendo, después de todo, un símbolo de muerte y ruina, no de vida. Más aún, el santo sepulcro es piedra de tropiezo para la modernidad.

Pues supone que el cadáver de Jesús se revivió a sí mismo y abandonó el sepulcro con sus propias fuerzas. La modernidad se niega resueltamente a aceptarlo. No puede hacer de otra manera porque hay leyes de la naturaleza.

Análisis crítico de la idea de Marcos

Pero ¿qué nos enseña un análisis del texto de Marcos 16:1-8 sobre su valor histórico? El comienzo del texto no es mitológico: Jesús muere y es sepultado. Pero los primeros versículos del capítulo 16 se juntan con los últimos del 15 sobre la presencia de las mujeres en la sepultación de Jesús –recuérdense las advertencias críticas del capítulo anterior sobre el entierro de Jesús–. Aquí surgen preguntas: ¿por qué quieren embalsamar el cuerpo de Jesús 36 horas después? ¿Y por qué tan temprano? ¿Y por qué van al sepulcro si saben que no son capaces de rodar su puerta? Estas preguntas caen por sí solas si se asume que el relato no es histórico.

Pero la llegada de las mujeres se junta inmediatamente con el descubrimiento de que la piedra del sepulcro ya había sido rodada. ¿Quién lo había hecho? Mateo ha visto ya el problema y tiene la respuesta: un ángel. En cambio, Marcos calla intencionalmente sobre el punto. Sólo en la mitología se dan estos ángeles que aparecen y corren pesadas piedras. La afirmación de su existencia supone que hay otro mundo que interviene en el nuestro. Precisamente ese tránsito de la historia a la mitología es lo que vuelve dudosa la supuesta historicidad del comienzo del capítulo.

La figura del joven que describe Marcos es también la de un ángel. Y el sepulcro está vacío. ¿Cómo explicarlo, si se supone que esto es un hecho histórico? Pero recuérdese lo dicho sobre el tránsito de historia a mito. La explicación obvia en el contexto del evangelio es que Jesús está vivo nuevamente y ha abandonado el sepulcro. Pero una explicación así de mitológica es inaceptable para un creyente moderno. La única

explicación posible es que el sepulcro vacío de Marcos es sólo la expresión mitológica y no histórica de su fe en que Jesús resucitó, lo que quiere decir que vive. Lo dicho se aplica a los otros tres evangelistas, pues ellos han seguido tejiendo sobre la trama del relato de Marcos.

En Marcos, Jesús no aparece todavía. El único que aparece es un ángel y aunque éste encarga a las mujeres que comuniquen la resurrección de Jesús a los discípulos, ellas no lo hacen. ¿Cómo podrían éstos enterarse entonces del mensaje de la resurrección? Por lo demás ¿dónde estaban ellos? Seguramente que después del prendimiento de Jesús no buscaron hospedaje en Jerusalén, y el mismo Pedro no debió quedarse allí después de su negación.

Mateo refuerza aún más la parte mitológica del relato de Marcos. Agrega un temblor de tierra y un ángel de blanco deslumbrante que de una vez hace rodar la enorme piedra sepulcral y provoca un pánico tal en los guardias, que éstos caen al suelo como muertos. Lo nuevo es que Jesús se aparece a las mujeres. La historia de los guardias y del rumor que esparcen en la ciudad por orden de los sumos sacerdotes es un solo invento, igual que el del sepulcro vacío. Es probable que se trate de una discusión apologética que Mateo ha tenido con círculos judíos, pues en él se advierte a menudo la tensión existente entre cristianos y judíos.

El texto de Lucas está más cerca de la idea de Marcos. También se cuenta en él que habían corrido la piedra del sepulcro, pero ahora aparecen dos hombres del otro mundo, y esta vez las mujeres llevan el recado de la resurrección a los discípulos, sólo que éstos no les dan crédito.

Juan por su parte toma algunas cosas de los tres sinópticos, como el papel de la Magdalena, la carrera de Pedro al sepulcro, la observación sobre las vendas de lino. Pero todo el resto es nuevo en su texto. También lo es la conmovedora escena del encuentro de Jesús con la Magdalena (19,2-10).

Éste ha sido añadido posteriormente a su relato; ya se ha expresado la suposición de que el evangelio de Juan pasó por varias manos de redactores. Lo dicho sobre el carácter de añadido posterior se deriva de un análisis de las formas de tiempo. Según el versículo 1 María debió haber corrido a ver a los discípulos, pero en el versículo 11 sigue ahí llorando junto al sepulcro, de donde se sigue que no fue a encontrarse con los discípulos. Además, ya no estaban en Jerusalén. Y si se hubieran mantenido en algún escondite en la ciudad “por temor a los judíos” (20,19), mejor dicho, temor a los jefes judíos, ¿cómo Pedro y el otro misterioso discípulo tuvieron la audacia de correr hasta el sepulcro atravesando la ciudad a plena luz del día? ¿Y cómo es que sabían dónde estaba? Dado que esta carrera competitiva no juega ningún otro papel en el relato y se la podría haber omitido, se va a interpretar simbólicamente la escena como un comentario del evangelista, insertado aquí más tarde –¿pero por qué aquí?– sobre la relación entre la iglesia oficial (Pedro) y el carisma (el misterioso discípulo), relación que ya en ese tiempo parece no haber sido tan fácil.

Quien sigue firmemente apegado a las ideas premodernas y mitológicas de la resurrección, pese a todos los concluyentes argumentos de la modernidad, debería reconocer al menos que tal cantidad de contradicciones hace insostenible la historicidad de los relatos. En ellos varía desenfadadamente no sólo el número de apariciones, sino su tiempo y lugar, y las personas que las presencian. Además, llama la atención que, al pasar de un evangelista a otro, los relatos se van haciendo más largos, cambian de forma y se vuelven más pintorescos. Cuando se trata de hechos históricos no se los puede variar a voluntad. Sólo la imaginación de un cuentista puede permitirse presentar un mismo tema de distintas maneras.

Pero si el sepulcro vacío en Marcos y sus seguidores tiene un carácter mitológico, ¿cuál es su sentido oculto? Los mitos son siempre figuras de realidades más profundas. El

sepulcro vacío puede mirarse como el lado negativo de lo positivo que la tradición ha denominado ‘resurrección’. En la Biblia y también en Marcos, ‘sepulcro’ es un nombre simbólico que evoca muerte. Ser sepultado quiere decir bajar hacia el submundo, al dominio de los muertos. Encontrar el sepulcro vacío al tercer día significa que el submundo no ha podido retener a Jesús y que él se ha manifestado como más fuerte que la muerte y el sepulcro. A pesar de su muerte, vuelve a vivir. Esa formulación positiva fue para Marcos lo esencial de su mensaje.

Pero este mensaje no debe ser entendido biológicamente. Del Dios viviente hablamos en términos completamente no biológicos. Es muy probable que Marcos entendió biológicamente la resurrección. De todas maneras, así la entendieron los otros tres evangelistas que dependen de él como fuente. Se nota claramente en los detalles de sus relatos de resurrección que se van haciendo cada vez más materiales. Todos ellos vivieron en una atmósfera de pensamiento embebida de mitología según la cual para Dios todo es posible.

En párrafos anteriores se ha dicho que en la modernidad haríamos mejor dejando de hablar de resurrección para usar de preferencia otras expresiones como plenitud, glorificación, vida eterna, unión definitiva con el amor que es Dios. Esa plenitud o unificación no fue para Jesús el resultado de su ejecución sangrienta. No fue ésta la que le dio la plenitud de su ser, sino su decisión de llevar a su pueblo la buena noticia de que Dios es amor, aunque le costara la vida. Fue, pues, su amor a los hombres y mujeres lo que le hizo llegar a su plenitud. No es por la crueldad de sus enemigos que llegó a la unión con el amor original, ni por su muerte en sí, –pues en este caso nuestros redentores serían sus verdugos–, sino sólo por su propio desinterés y entrega a su misión. Hay también un abuso de la parábola del grano de trigo cuando se dice con ocasión de un entierro que el difunto ha llegado a Dios por

su muerte. Pues no es la muerte, sino la medida de su amor la que lo une con Dios. Si no, cada asesino le habría hecho a su víctima un servicio inapreciable.

Si el sepulcro vacío es mitología, también lo son las apariciones. Se habla de apariciones y desapariciones de Jesús en forma tan reñida con las leyes de nuestro cosmos, que esas narraciones no pueden tener validez histórica alguna. No obstante, pueden conmover profundamente al lector creyente. Recuérdese, por ejemplo, el encuentro de la Magdalena con el resucitado, a quien ella confunde con el jardinero; o la historia de los discípulos de Emaús; o la de la pesca abundante junto al lago. Son creaciones inspiradas e inspiradoras y como tales, sin ninguna intención informativa.

Esto tiene consecuencias importantes. La jerarquía no puede seguir refiriéndose a Juan 20,23 para probar que tiene plenos poderes para perdonar pecados o para retenerlos. Hay aquí, además, —como se lo ha dicho ya— una idea de pecado y perdón que ve en Dios un juez y, en el perdón, una remisión de la pena sin transformación existencial del pecador. Jesús tampoco dio el encargo de Mt 28,19 de bautizar en nombre —cualquier cosa que esto signifique— del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como tampoco instaló a Pedro, a orillas del lago de Genesaret, como pastor del rebaño eclesiástico. Así, los cimientos sobre los que se construyen muchos edificios teológicos se hunden espantosamente. Porque una vez atravesado el umbral de la muerte, se deja de jugar un papel en la historia, y esto vale también de Jesús. Uno puede referirse a lo que dijo e hizo antes de su muerte. Pero el Jesús llegado a su plenitud, escapa a nuestro alcance, y las historias de sus apariciones no tienen valor histórico.

¿No nos enseñan nada entonces? Claro que sí. Enseñan que, en unas pocas décadas, pudo echar raíces y nuevas ramas el mensaje de que Jesús vive creativamente a pesar de su muerte en cruz. Nos enseñan cómo veía a Jesús la primera

iglesia. Las apariciones nos muestran la imagen que tenían de él quienes lo conocieron antes de su muerte o quienes escucharon el anuncio que de él se hacía. En ese sentido pueden servir de testimonios de su actividad histórica.

El verdadero fundamento de nuestra fe en la resurrección

El testimonio de Pablo de que él y otros han ‘visto’ a Jesús después de su muerte ¿puede constituir un fundamento sólido de la fe en que Jesús vive? En un estudio extremadamente crítico de las apariciones, el exégeta alemán Gerd Lüdemann llama la atención sobre el hecho de que nuestra fe en la resurrección reposa enteramente en el ‘ver’ de Pedro. En 1 Cor 15 se lo presenta como el primer y decisivo testigo. Hay un eco de ello en Lc 24,34 cuando los dos discípulos vuelven de Emaús y se les saluda con el anuncio: “resucitó y se apareció a Simón. Lüdemann explica psicológicamente el ‘ver’ de Pedro con el choque traumático que había significado para él negar a Jesús. Su auto imagen estaba hecha añicos. Con su psique en ruina, había abrigado la ilusión que le hace ver de nuevo a Jesús vivo para reparar lo mal hecho. Su alucinación se habría transmitido a los demás como en una reacción en cadena. Si esto fuera así, el cristianismo, con todo lo bueno que ha hecho cambiar en la historia humana, sería el producto de una ilusión. Esta conclusión contradice la tesis de Lüdemann. Pues las ilusiones no producen realidades ni mejoran el mundo. Más bien la realidad misma se encarga de desenmascararlas y sacarlas de circulación. A la larga, la gente abre los ojos. Un líder carismático puede atraer seguidores un tiempo, pero en general la dinámica que él promueve se extingue antes de su muerte. Supongamos que Pedro fuera un carismático que hubiera convencido a sus seguidores de la verdad de su alucinación de que Jesús vivía. Pero entonces, ¿cómo explicar que sus seguidores hayan podido provocar la misma ilusión en sus oyentes de la generación siguiente, y así sucesivamente hasta llegar a nosotros, 2000 años más tarde?

¿En qué se apoya entonces nuestra fe en la resurrección? En nuestro propio ‘ver’ al Jesús que vive. Este ‘ver’ es fruto del anuncio. Se puede leer la historia de los de Emaús como una parábola de este proceso. El extranjero que lleva a los dos discípulos a esa gozosa toma de conciencia de que Jesús vive, es el que anuncia la fe. Él es quien los ilumina y les abre los ojos de una visión interior, en una experiencia de plenitud y sentido que comparten quienes se vuelven al viviente Jesús y lo siguen. La chispa no salta desde la ceniza fría, como tampoco viene vida desde la muerte. Ningún razonamiento es comparable con esta experiencia de vida y plenitud. Tampoco el de Lüdemann.

Si se acepta que la iglesia nació del encuentro creyente con el viviente Jesús y que ella lo ha hecho visible en muchas formas, entonces no es ninguna temeridad decir que ella interpreta esa figura mejor que quien no cree en él —entendamos por iglesia la comunidad entera de quienes creen en Jesús, no sólo la católica. Esto significa que lo que entendamos por ‘resurrección de Jesús’ es decisivo para responder a la pregunta del título de este libro: *Jesús de Nazaret, ¿una persona como nosotros?* Es claro que la respuesta a esta pregunta habrá de ser: sí y no. Se explicará más en detalle en el próximo capítulo. □



7

CONSIDERACIONES FINALES

El libro de Reza Aslan, *El Zelote*, es por ahora el último de una serie que se podría denominar ensayos biográficos sobre Jesús. Este libro ha dado mucho que hablar. El presente escrito fue originalmente una respuesta al de Aslan. La retomamos en estas conclusiones.

Aslan no ha sido el primero en tratar de aclarar quién era en realidad ese Jesús de Nazaret que lo había interpelado tan poderosamente y le planteaba tantas preguntas. Según él, el auténtico Jesús desaparecía en la niebla de muchos elementos mitológicos y no históricos de los evangelios y en las conclusiones contradictorias de la crítica bíblica científica. De ahí su propósito de sacar a Jesús de esa nebulosa. Para lograrlo en lo posible, se sirvió de datos históricos fiables sobre el ambiente social y político en que había transcurrido su vida, pues ese ambiente debió haber influido en el pensamiento y la acción de Jesús. Con ello tenía un medio a mano para esclarecer el sentido y la intención, muchas veces ocultos, de las palabras y actividades de Jesús. Para describirnos el ambiente de esas épocas, Aslan recurrió sobre todo –y con razón– a Flavio Josefo, el historiador judío favorito de la dinastía Flavia de emperadores romanos. Otros habían tratado de llegar al Jesús histórico por esta vía. Pero generalmente dieron con un callejón sin salida, sin otro resultado que la figura de un típico mesías judío.

Pero entonces ¿de dónde viene la enorme influencia que sigue teniendo 2000 años más tarde en el mundo entero, excepto entre los judíos?

En la presentación de Aslan, Palestina era en tiempo de Jesús una caldera hirviente de inquietud política, de violencia y derramamiento de sangre, atizada por una exaltada expectativa de que Yavé intervendría pronto y enviaría su mesías para liberar de la dominación romana a su pueblo oprimido y hacerlo nuevamente poderoso y rico como en el tiempo (¡idealizado!) del rey David. La Biblia está llena de esas llamadas a la liberación y siempre en un tono explícitamente sociopolítico. En tiempos de Jesús, resonaba en esta llamada una protesta reprimida, pero clara, contra el comportamiento ávido, brutal y a menudo cruel del poder romano de ocupación, pues, a ojos de los judíos fieles a la ley, la idolatría del ocupante manchaba un territorio que pertenecía a Yavé, quien lo había donado para siempre a su pueblo elegido. Yavé no podía seguir tolerando por mucho tiempo que los paganos ocuparan y explotaran sin derecho un territorio suyo. En este ambiente preñado de estallidos, aparecían regularmente líderes carismáticos que daban forma política a las expectativas y sueños poco realistas del pueblo y soliviantaban contra Roma a sus adeptos, entrampándolos en callejones sin salida. A estos rebeldes se los puede comparar con los *Allah's Soldiers* del Estado Islámico, siempre listos para cualquier cosa, en la esperanza de llegar como mártires al paraíso tras un atentado suicida o una batalla por la causa de Alá. Para los judíos se trataba de un futuro paradisiaco para su pueblo oprimido.

Crítica a la imagen sociopolítica de Jesús de Aslan

A grandes rasgos se ha resumido aquí el marco que le sirve a Aslan para esbozar la figura de Jesús. Él fue, según esa interpretación, uno de los muchos pretendientes a mesías trágicamente fracasados, pero uno admirable, inspirado profun-

damente en lo religioso, luchador noble, humano y generoso por el reino de Yavé. Esta descripción de Aslan parece aceptable. Compuso este cuadro con piezas que no inventa, sino que encuentra en los evangelios. A menudo hay que darle la razón en sus interpretaciones de palabras y acciones de Jesús. Pero a menudo también hay que ponerlas entre signos de interrogación. Para separar el grano de la paja, habría que entrar en una detallada reseña de su libro. No hay aquí espacio para ello. En general se le puede criticar que es selectivo para usar lo que se acomoda a su idea y callar lo que la contradice, y que presenta como cierto lo que no es sino posible. Pero lo hace con tanto brío y habilidad estilística, que puede deslumbrar a lectores menos familiarizados con los evangelios y llevarlos a aceptar sin crítica su idea. Por eso es bueno responderle y poner las cosas en su lugar.

Para construir su figura de Jesús, Aslan toma pie en la entrada de Jesús a Jerusalén entre ramas de palmeras y representando el tema principal de su anuncio: la llegada del reino de Dios. Marcos 11,1-11 muestra claramente que el mismo Jesús quiso escenificar su entrada a Jerusalén: mandó a dos de sus discípulos a buscar un asno. Los detalles de esta búsqueda presentan a Jesús como lo que no era: un visionario. Quien lo construyó como tal fue la tradición posterior a su muerte que no se preocupaba de la precisión histórica, sino más bien de la glorificación de Jesús. En esta entrada, Jesús permite que se le rinda homenaje como 'hijo de David', equivalente bíblico de 'mesías' y por ende de 'rey de Israel', porque mesías en hebreo significa 'ungido', ya que en Israel los reyes no eran coronados, sino ungidos. Aslan opina que permitir que le rindieran homenajes como rey, fue una declaración de guerra contra Roma y la causa directa de su ejecución como rebelde. Lo que Aslan no explica es por qué Roma tardó cinco días en reaccionar y cómo fue que la captura de Jesús fuera obra de la guardia del templo y no de la fuerza de ocupación romana. Aslan afirma, además, pero sin aducir la menor prueba, que

los príncipes entraban a veces solemnemente a sus capitales montando un asno. Afirmaciones sin pruebas son evidentemente inválidas.

El segundo elemento en que se apoya Aslan para presentar a Jesús como un profeta político es su interpretación del tema principal del anuncio de Jesús, la llegada del reinado de Dios, porque eso es lo que significa 'reino de Dios'. Para Aslan, este reinado de Dios consiste en que Yavé va a gobernar como único soberano su territorio propio, del que los romanos se han adueñado sin derecho alguno. Para esto deben expulsarse obviamente los usurpadores romanos, lo que no puede realizarse sin violencia y derramamiento de sangre. Jesús lo sabía y, según Aslan, estaba preparado para esa lucha. Aslan interpreta en este sentido, pero muy libremente, la respuesta de Jesús (Mc 12,17) que se debe devolver a Dios lo que le pertenece, es decir, el territorio de Israel que es suyo y le ha sido arrebatado por el emperador romano.

Es cierto que se cultivaron expectativas políticas en el círculo de los seguidores de Jesús. Se puede deducir, entre otros, del empeño de los hijos del Zebedeo, Jacobo y Juan, por asegurarse de antemano los puestos más importantes entre los funcionarios del reinado venidero de Dios, mientras los otros diez se indignan ante tan artera maniobra (Mc 10,35-41) que ponía en peligro sus propias posibilidades de ascenso. Y ¿por qué portan espadas algunos de los seguidores de Jesús, al menos dos de ellos (Lc 22,38), y quieren emplearlas en el momento de su detención (Lc 22,49)? Si no se contara más que con estos elementos, se podría darle la razón a Aslan y declarar que los 2000 años de creencia cristiana han sido un solo y gran error.

Pero al leer los evangelios completos y sin ánimo selectivo, surge una figura muy distinta de Jesús. La interpretación política del reino de Dios que presenta a Jesús como un luchador religioso dispuesto a la violencia, contradice otras muchas

palabras sobre el reino de Dios que atestiguan justo lo contrario, como la parábola del grano de mostaza o de la semilla que crece silenciosamente (Mc 4,26-32), o que hay que llegar a ser como niños para tener parte en el reino (Mc 10,14 o Mt 11,2-5), o cuando en su sermón de la montaña llama felices a los que promueven la paz (Mt 5,5-9), o cuando se refiere a la regla de oro en términos positivos: “Tratad a los demás como queréis que se os trate” (Mt 7,12), o cuando exhorta a renunciar a la venganza (Mt 6,39-41) y así vencer el mal con el bien, como va a formularlo Pablo (Rom 12,21), o cuando los llama a ser más bien servidores que amos (Mc 10,42-44). Precisamente con estas palabras rechaza claramente las ambiciones políticas de los hermanos Jacobo y Juan.

Con este trasfondo, la entrada de Jesús a Jerusalén aparece bajo una luz completamente distinta. Es un anuncio sin palabras de cómo hay que imaginar al mesías enviado de Dios: él no llegará a la manera de un príncipe triunfante, sino como una persona cercana, dulce y pacífica que por sí misma hará visible cómo es Yavé. También se puede interpretar de otra manera la expulsión de los mercaderes de templo. No sin razón, Aslan la interpreta como un ataque directo a la clase dirigente judía, y –aunque con menos razón– como un ataque indirecto al dominio romano, al que esa clase dirigente debía su posición de poder. En todo caso, las palabras que profiere Jesús en su arranque de ira no delatan una idea política, sino una inspiración mística y religiosa.

Algo de la mentalidad de los actuales políticos *Soldados de Dios* estaba latente sin duda en una parte de la población judía. Pero tal como lo describen los evangelios, Jesús no participaba de esta mentalidad. No se puede deducir de las situaciones y acontecimientos sociopolíticos de su tiempo que Jesús pensaba y sentía como ellos. Sería como derivar el mundo mental de Sócrates de las ideas y comportamientos políticos de los atenienses del siglo V a.e.c. quienes usaron

contra los moradores de la isla Melos una política muy contraria a las ideas y actitudes de Sócrates.

La ‘resurrección’ de Jesús como respuesta decisiva

El mismo Aslan da la respuesta que refuta en definitiva todas las figuras no cristianas de Jesús, no sólo la suya, pero lo hace sin sacar las consecuencias. Esta refutación reposa en el hecho histórico para él inexplicable –y no sólo para él– de que hubo cada vez más gente que encontró sensato y atinado creer con alma, vida y corazón en esta figura mesiánica fracasada, y esto a pesar de todas las resistencias y persecuciones. Ello muestra que no habían reconocido en él a un médico milagroso ni a un reformador político, sino a alguien en cuya vida y palabras habían sentido intensamente la presencia de Dios. Por eso habían confiado en su mensaje y escogido su manera de pensar y de actuar como norma de pensamiento y de acción. Eso explica que él sea la única figura histórica que se haya convertido después de su muerte en objeto de una veneración religiosa durable. Esta veneración se fue profundizando a lo largo de los siglos, abarcándolo todo hasta volverse una deificación. El mismo Aslan reconoce que “el motivo más obvio para tomar en serio las experiencias de resurrección de los discípulos es que Jesús es el único que sigue siendo llamado mesías entre los muchos mesías de antes o después de él”.

Pero, tomar en serio esas experiencias significa reconocer que el Jesús ajusticiado bajo Poncio Pilato está vivo, por muy contradictorio que esto pueda parecer, y más aún: que él sigue irradiando vida, atrayendo y vinculando consigo a muchos y muchas, e induciéndonos a seguir humanizándonos siempre más. En el capítulo anterior se trató de aclarar para personas de mentalidad moderna el sentido pleno de este mensaje aparentemente contradictorio de un muerto que vive. Al decir que Jesús ‘vive’, no se está hablando en el sentido biológico del término, sino en un lenguaje que trata de expresar

que Jesús se ha vuelto un solo ser con el fundamento original de toda vida, unión que le hace participar en la eternidad de Dios. Este es un lenguaje de fe basado en una experiencia.

Redención y resurrección traducidos a conceptos modernos

Cuando Jesús soñaba con un nuevo Israel como comienzo de una humanidad transformada –había leído en los profetas el oráculo de esta renovación–, su inspiración no era la de un estrecho sueño político como el que le atribuye Aslan, sino más bien la visión del profeta Isaías, de que en Israel iban a vivir juntos y en paz el lobo y el cordero, la osa y la vaca, y que la gloria de Dios iba a resplandecer en todo el mundo, comenzando por Israel. Jesús tenía claro que la verdadera liberación del ser humano consiste en una creciente humanización y que ésta no sería el resultado del poder, sino fruto del servicio desinteresado. Él llevó a la práctica esta intuición, y la nueva creación del mundo se irá realizando poco a poco, en la medida en que cada vez más personas tomen este camino siguiéndolo a él. El lenguaje en que la comunidad creyente lo expresaba en el tiempo premoderno estaba determinado por representaciones que la modernidad ha abandonado, como las aseveraciones siguientes: él nos ha redimido, rescatado, justificado, reconciliado con Dios por su sangre. Hoy diríamos más bien: estando él mismo lleno de la plenitud del amor originario de Dios y movido por él, nos impulsa con su atracción a parecernos a él, nos inspira, nos colma de actitudes como las suyas, hace de nosotros unos hombres y mujeres nuevos y así lleva a cabo paulatinamente la restauración del mundo.

En la medida en que nos vayamos dejando influenciar por él, tomamos parte en su ‘resurrección’, esto es: en su volverse un solo ser con el amor original, y así resucitamos también nosotros con él para la vida definitiva. Desde ahora. Es lo que confesamos en primer lugar y sin problemas de quienes veneramos como santos. Venerarlos significa confesarlos

vivientes e inspiradores, es decir ‘resucitados’, sin que a nadie se le ocurra pensar en un sepulcro vacío. Esta ‘resurrección’ es fruto de su unidad con el Jesús viviente quien en ellos creció, en cuanto que ellos se dejaron embeber de su orientación y sentimientos. Sin pensarlo, se ha reconocido siempre que ellos siguieron viviendo después de su muerte. Pues no se ha honrado o interpelado sólo las almas de los santos, ni siquiera cuando se ha peregrinado a sus sepulcros o a sus restos momificados bajo un altar. Y cuando los santos han aparecido –y de María se cuenta que lo hace a menudo– los videntes no han dudado de haberlos visto en persona, y no a sus almas. No se puede exponer aquí el proceso psicológico que desencadena en la persona vidente la impresión de estar viendo una aparición. Ellos pensaban honestamente que un mundo sobrenatural, al que pertenecen según ellos los difuntos, había irrumpido en nuestro orden mundano. Así pensaban como herederos de una visión premoderna del mundo.

Lo que se dice de los santos hay que decirlo de cada persona, dependiendo del amor del prójimo que ha puesto por obra durante su vida –por poco que sea, se puede decir de todos–. Pues el amor original que es Dios crea a cada persona como una expresión parcial de su esencia y la apremia obviamente a orientar sus actos hacia el amor. La única diferencia entre los santos y la persona común y corriente es que los santos han prestado oído de una manera poco corriente a ese apremio divino. Lo que los ha hecho santos no es su penitencia, ni sus ayunos, ni sus largas oraciones o experiencias místicas, sino sólo el vivir vueltos hacia los demás. Y como cada persona se ha dejado mover por el amor, por poco que sea, cada persona sobrevive a la muerte.

Para dejarse mover por el amor no se necesita necesariamente conocer el modelo de vida que es Jesús ni su mensaje. Es cierto que este conocimiento y la atracción consiguiente es una ayuda poderosa para dejarse guiar por el amor. Pero uno

se encuentra con maravillas de humanidad aún fuera de todo contexto cristiano. De tales personas que viven apremiadas por el amor original que es Dios, vale también lo que se dijo de los santos: que al morir 'resucitan'. La influencia creativa que a lo largo de la historia han tenido y tienen un Sócrates, un Gautama Buda y un Lao-Tse hacen visible su 'resurrección' para quien tenga ojos para ver. Pues la vida es de por sí irradante, creativa. Pero como los nombrados han vivido fuera del mundo judeocristiano de representaciones, no se suele decir de ellos que han 'resucitado'. La palabra ha quedado reservada en este mundo de representaciones para Jesús de Nazaret. No es justo. No hay razón para reservar para Jesús y sus seguidores la 'resurrección' y la vida eterna que se le asocia.

Esto nos trae a una manera moderna y coherente de entender el último artículo de nuestra confesión de fe: la resurrección de los muertos, o de la carne, como se decía antes. A oídos de gente moderna, este artículo de la fe suena casi cómico. Los miles de millones de muertos en la historia de la humanidad que ahora están reducidos a polvo ¡deberían levantarse vivos y sanos, con huesos y carne, a la llamada de los trombones del día del juicio! Así se lo ha imaginado la iglesia premoderna. El angustiante *Dies Irae* lo pinta con palabras, Luca Signorelli lo hace con colores en el famoso fresco de la Capella Nuova de la catedral de Orvieto. Pero cuando se entiende la 'resurrección' como se la ha explicado aquí, es decir como la sobrevivencia del ser humano más allá de la muerte en la medida del amor con que se ha entregado a los demás, entonces desaparecen lo inimaginable y la molestia consiguiente. Entonces cada cual 'se levanta' con mayor o menor plenitud, en la medida en que haya dejado desarrollarse al núcleo divino en la profundidad de su ser. Y el 'levantarse' vivo no sucede el día del juicio, sino en el momento de morir. Como le ocurrió al mismo Jesús.

Así se descubre también con mayor claridad que la resurrección de Jesús está íntimamente vinculada con la de los creyentes como lo destaca con tanta vehemencia Pablo en su carta a los corintios: si él no resucitó, entonces no hay resurrección para nosotros, ni tampoco para él (I Cor 15,12 y 16). Se hace claro por qué él llama a Jesús, en el mismo contexto, “el primogénito entre muchos hermanos” –y hermanas, obviamente–: se trata del mismo proceso de volverse uno con el misterio de Dios como fruto del amor; en una medida suprema en el caso de Jesús, y en la medida de la limitación humana de cada cual, en el caso de sus hermanas y hermanos.

¿Es Jesús de Nazaret una persona como nosotros?

Es la pregunta con que comenzó este libro. Ahora se la puede responder. Y la respuesta es –como lo supone el lector– un sí y un no. Con el sí se afirma que Jesús no es ciudadano de otro mundo –ningún *alienígena*– que hubiera plantado su tienda provisoria en nuestras latitudes, ningún omnisciente y todopoderoso hacedor de milagros y encantador, ningún dios descendido del cielo en disfraz humano con doble conciencia: divina y humana, mientras que nosotros debemos contentarnos con una única limitada conciencia, tampoco fue un hijo ‘unigénito’ de Dios. Fue, pues, una persona humana como nosotros, con las mismas necesidades, deseos y reacciones que nosotros. En los evangelios lo vemos ayunar, pero también sentarse a la mesa –lo que dio pie a sus adversarios para calificarlo de glotón y bebedor–, lo vemos caminar y cansarse, sentarse al borde de un pozo o reposar durmiendo en un bote en medio de una tormenta, o con hambre buscar higos en una higuera y molestarse porque el árbol no le brinda ninguno, o no ocultar su decepción al constatar su poco éxito en su búsqueda de oídos abiertos a escuchar su mensaje. Hasta estuvo un tiempo dependiendo de la personalidad carismática del Bautista. Todo esto es muy humano. También conoció el

espanto que sienten los torturados y sintió en su carne los terribles dolores de todos los flagelados y clavados en una cruz. Hombre como nosotros, debió haber tenido las mismas necesidades sexuales que nosotros, pero de toda evidencia las manejó de manera distinta al término medio de la humanidad y no fue dependiente de ellas, sino interiormente libre, con la misma libertad que demostró tener frente al dinero, a las apariencias y a la crítica de sus adversarios.

Siendo humano como nosotros, estuvo condicionado y determinado en buena parte por las ideas y el imaginario cultural de su tiempo, como nosotros lo estamos de las nuestras. De ahí su expectativa de la pronta llegada de la soberanía de Yavé y del derrocamiento consiguiente del mal en el mundo, lo que más tarde se comprobó ser un error. De ahí también que compartimentara la realidad en dos mundos -idea tomada de la Tora- el de Yavé y el nuestro, en el que Yavé puede intervenir a voluntad. De ahí también su idea de que él tenía que ocuparse sólo de Israel, error del que le liberó el encuentro con la mujer cananea en Mc 7,24; o también la obviedad con que apuntaba a que las enfermedades eran obra de demonios extra mundanos; o también la visión de un mundo geocéntrico con el cielo arriba y los muertos abajo. Todo esto estaba condicionado por el tiempo y no fue nunca una verdad por imaginárselo él de esa manera.

Así lo vemos a él. Pero ¿cómo se vio él al sí mismo? La pregunta sobre su conciencia de sí fue planteada en el capítulo 4 y quedó en el fondo sin respuesta. Es que tampoco se la puede responder. Lo que en este tema se puede deducir de sus palabras es confuso y contradictorio. Cientos de estudios críticos, desde la Ilustración hasta ahora, han llegado a esta comprobación. Qué haya dicho exactamente y cómo entendía él sus propios dichos es algo que queda oculto como en una nebulosa. No es posible suponer que Jesús sea el autor de estas contradicciones, porque la sabiduría y claridad que emana de sus otras palabras no avala tal suposición. Por

consiguiente, deben provenir de las comunidades de sus seguidores. Debemos dejar fuera de consideración las muchas palabras que el evangelio de Juan atribuye a Jesús, porque no son suyas, como tampoco lo son las de las historias de apariciones. Estas palabras no tienen ninguna fiabilidad histórica. Una cosa se puede decir con absoluta certeza: él no se tuvo nunca a sí mismo como el hijo unigénito de Dios o como Dios en figura humana. Tampoco el círculo de sus discípulos lo miró nunca así. Lo comenzó a hacer la iglesia mucho más tarde. El título de hijo de Dios no tenía para él un significado distinto del claramente monoteísta que tiene en el Antiguo Testamento.

¿Se tuvo por el mesías? Ciertamente que no por el mesías político que presenta Aslan. Llama la atención que según Mc 8,27 y Mt 18,11 tampoco la gente veía en él al mesías. Sólo Pedro lo hace, después de lo cual, Jesús prohíbe a los doce hablar del tema. ¿Por qué? ¿Tal vez para prevenir falsas expectativas? Con todo, el título de ‘mesías’ junto con el de ‘señor’ es el que le dio más a menudo la primera iglesia después de su muerte. En las epístolas paulinas aparece innumerables veces y se fusionó con su nombre propio en la expresión Jesucristo.

¿Cómo veía Jesús el reino de Dios del que hablaba frecuentemente, anunciando que estaba cerca y ante cuya llegada se ponía en alerta? Si no era una liberación sociopolítica, ¿era algo existencial, algo en los corazones de la gente? Era en todo caso algo que pertenecía al futuro de Dios. Pero a pesar de este futurismo, pudo decir en Lc 11,20 que sus exorcismos mostraban que ya había comenzado, y en Lc 17,21 –¡y esto se lo dijo a los fariseos!– que estaba ‘en’ ellos o, según otra traducción, ‘en medio de ellos’.

Su habla sobre el hijo del hombre es también un tanto enmarañada. Usa a menudo esta expresión, y la usa sólo él. Ahí es donde la contradicción llega a su cima. ¿Se veía a sí mismo como el hijo del hombre celestial del que se habla en

Daniel 7,13-14? La mayor parte de las veces se distancia claramente de esta figura que llega entre las nubes y viene a cambiar para siempre la historia humana. En otros lugares parece identificarse con este hijo de hombre, con lo cual estaría pronosticando implícitamente su muerte, su resurrección y su segunda venida a través de esta figura mítica. ¿O se veía a sí mismo más bien como el servidor sufriente de Dios de Isaías 53 y pensaba que sería ejecutado pronto y que esto correspondía a su misma misión y encargo? Si no fuera así, ¿por qué se quedó en el Jardín de los Olivos esperando su detención? Todo esto es un nudo ciego, imposible de desenredar.

¿De dónde viene toda esta confusión? Tal vez la iglesia primitiva puso en boca de Jesús una parte de sus propias fórmulas comunitarias, como para expresar así su fe en él, mezclando esos dichos de la comunidad con palabras auténticas de Jesús que lamentablemente se habían desvinculado de sus contextos originales, y Marcos nos ha transmitido piadosamente todo ese conjunto sin fijarse en las contradicciones que traería consigo esa manera de proceder. En su obra *Investigaciones sobre la vida de Jesús*¹, Albert Schweitzer escribe: "La presentación de Marcos está llena de lugares poco claros y de contradicciones". Y agrega luego dos páginas con ejemplos de esas preguntas sin respuestas.

La persona de Jesús de Nazaret sigue envuelta en la nebulosa. En la literatura espiritual se habla a menudo de amistad con Jesús. Pero la nebulosa pone en cuestión esta manera de hablar. Además, la amistad exige reciprocidad, encontrarse y mirarse a los ojos en un nivel de igualdad. Pero Jesús ha alcanzado su plenitud y ha dejado de pertenecer al nivel de lo incompleto en el que estamos nosotros. No podemos entablar con él ninguna amistad, como con ninguno de los que están muertos. Podemos hacer memoria de él como

¹ Ver nota 1 del capítulo 1º. La cita es de la pág. 385 de la edición original alemana (N. del T.).

en la eucaristía, admirarlo, venerarlo, quererlo, y él puede inspirarnos, atraernos, llamarnos a seguirle. Esa es justamente la relación del creyente con el glorificado Jesús de Nazaret, y no la amistad.

No sólo una persona como nosotros

La normalidad humana de que se ha hablado no explica la irradiación que salía de Jesús y que los sinópticos relataron pictóricamente en la escena mítica de su transfiguración en el monte. No era, pues, una persona como nosotros. Que anduviera de noche sobre las aguas y que con una sola palabra calmara una tempestad, son otras tantas imágenes con la que los evangelistas se esforzaban en transmitir el misterio que se barruntaba en él. La frase de los discípulos en el bote después de calmada la tempestad: “¿quién es éste que el viento y el agua le obedecen?”, es una confesión indirecta de que se sentía en él la presencia activa de Dios. Sus palabras y acciones atestiguan de una intimidad con el misterio original de Dios que supera el nivel medio hasta un punto que para nosotros es inalcanzable. Quienes se sintieron tocados y conmovidos por su intimidad con Dios expresaron su veneración con los medios que tenían más a mano, y éstos eran, como ya se lo ha dicho, imágenes y figuras literarias del Antiguo Testamento, sobre todo el título de ‘amado hijo de Dios’. Este ‘amado hijo’ se volvió pronto en el ‘único’ hijo y después de 250 años, en el concilio de Nicea, se transformó en el “Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre... Dios verdadero de Dios verdadero”. El lenguaje del culto era figurativo y durante dos siglos quiso ir transmitiendo la experiencia de transcendencia humana que se había tenido en la presencia de Jesús. La fórmula del concilio traspuso el lenguaje del culto y de la piedad a un nivel de lenguaje genealógico. La transcendencia humana de Jesús consistía esencialmente en su ser y vivir totalmente para otros, es decir, en su íntima unión con el amor original que es Dios.

Al sacar la invocación al ‘hijo de Dios’ de su contexto cultural para trasponerla a un contexto genealógico, la trascendencia humana quedó interpretada como trascendencia sobrenatural y absoluta, con resonancias de omnipotencia y soberanía.

En la tradición cristiana que viene de Nicea, Jesús como ‘Dios de Dios’, queda por supuesto muy por encima de todos los otros personajes prominentes y en este sentido trascendentes de la historia, sabios y profetas y místicos inspirados como Moisés, Gautama Buda, Lao-Tse, Mahoma, Mahatma Ghandi y tantos otros personajes extraordinarios, conocidos y menos conocidos. ¿Significa esto que, tras destronarlo de su sede celestial y describirlo tan humano como nosotros, haya que ponerlo a la misma altura que los mencionados, como a menudo se hace? ¿Qué quedaría entonces de su unicidad, confesada antes con tanta convicción? ¿Y de la exclusividad de la fe cristiana como camino a la salvación? ¿Es Jesús sólo uno entre muchos y no como se lo proclama en el magnífico himno de la carta a los Colosenses 1,15-20 “el primogénito de toda la creación, por y para quien todo fue creado, el que está antes de todo y en el que todo se afirma”? ¿O se equivoca Pedro cuando les dice a los dirigentes judíos, según Hechos 4,12: “No se nos ha dado otro Nombre bajo el cielo por el cual podamos salvarnos”?

La exclusividad del cristianismo como camino a la salvación fue relativizada ya en el Vaticano II. La convicción de la iglesia actual es que todas las confesiones de fe, cada una a su manera, son caminos de salvación, aunque no todas en la misma medida. El Vaticano II permanece fiel a la convicción creyente de la tradición de que Jesús es el camino por excelencia a la salvación, de modo que eligiéndolo se va seguro de ganarlo todo. Esta confesión de fe no se acredita con ninguna prueba, aunque sí con argumentos. Se puede comparar por ejemplo la fuerza humanizadora de la fe en el mesías Jesús con la que viene de otras confesiones, mostrando entre

otras cosas el compromiso y la dedicación de cristianos para hacerse cargo de los débiles y sin derechos en la sociedad. O se puede resaltar la armoniosa vinculación de racionalidad e inspiración en esta fe, que se echa de menos en muchas de las otras creencias. También es posible comparar con Jesús las personas arriba nombradas, en la medida en que se tengan datos suficientes y fiables sobre sus vidas, para mostrar que ninguno de ellos está a la altura de Jesús –procedimiento que naturalmente deja abierto un amplio espacio para la subjetividad–.

Pero a un cristiano le basta lo dicho para elegir confiadamente a Jesús y su camino. Esto significa en concreto pertenecer a su iglesia. Pues el vocablo ‘iglesia’ que significa asamblea y comunidad, iba tradicionalmente vinculado con el adjetivo griego *kyriaké*, que significa ‘del Señor’. Iglesia es, pues, la comunidad del Señor (Jesús). Originariamente iglesia no señalaba ninguna organización o institución, sino un volverse comunitariamente a Jesús de Nazaret y querer seguirlo en su caminata.

La experiencia de enriquecimiento humano y de plenitud que hace el cristiano al seguir este camino es suficiente para resolver cualquier duda respecto a si es o no correcto. Es la experiencia de haber elegido la mejor parte y de no tener que preocuparse por buscar otro camino ni esperar la venida de otro salvador. En el evangelio de Juan (6:68) Jesús pregunta a sus discípulos si quieren o no quedarse con él. Pedro le responde en nombre de los otros y de todos los cristianos: “¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna”. □



OTROS LIBROS DE ROGER LENAERS

OTRO CRISTIANISMO ES POSIBLE

OTRO CRISTIANISMO ES POSIBLE

Fe en lenguaje de modernidad

Roger LENAERS

10 **TA**

ROGER LENAERS

Colección «Tiempo Axial»: <https://tiempoaxial.org>

AUNQUE NO HAYA UN DIOS AHÍ ARRIBA

AUNQUE NO HAYA UN DIOS AHÍ ARRIBA

Vivir en Dios, sin dios

Roger LENAERS

ROGER LENAERS

16

Colección «Tiempo Axial»: <https://tiempoaxial.org>





Roger LENAERS, jesuita flamenco (Ostende, Bélgica 1925), es ya bien conocido del público hispano, por varios libros que han corrido de boca en boca y de mano en mano, por grupos y comunidades, abriendo mentes y corazones para una nueva forma creer. Antes por fotocopias, ahora con PDFs. Este es su último libro, broche de oro de su itinerario creyente e intelectual, ahora sobre Jesús de Nazaret. También esta vez sacude y remueve mucho de lo que creíamos. Un libro sólo apto para personas dispuestas a replantearse las cosas sin miedo... (Cfr también Wikipedia).



Este libro responde a una pregunta que casi todos nos hemos hecho alguna vez. Una pregunta temida, que se atreve a poner en cuestión la creencia fundacional del cristianismo. Pero aquel arriesgado profeta, ¿no nos animaría hoy a coger el toro por los cuernos y afrontarla, revisando qué dosis de historicidad y de sentido tiene? No pocos expertos creen que fue un gran error que los concilios de la antigüedad, como en una bola de nieve, fueran compitiendo a ver cuál decía cosas más sublimes sobre aquel sencillo trabajador de Nazaret, que hoy no se reconocería viéndose sentado en el trono de Júpiter del Panteón Romano, ni en las imágenes de Cristo Rey. Parece que ha habido ahí algún error, y tenemos derecho a repensar el tema.

Roger LENAERS, ya bien conocido entre nosotros por sus sensatas y pedagógicas «deconstrucciones» anteriores, nos acompaña ahora de la mano paso a paso, a hacer una revisión clara y comprensible de estas creencias, para colocarlas en su sitio, y para permitirnos seguir siendo admiradores convencidos de Jesús, sin perder la cabeza ni dejar de ser personas de hoy. A sus 95 años, en la cumbre de su itinerario, este reconocido jesuita quiere compartir lo que cree haber conseguido ver.

Merece la pena leerle, estudiarlo, y decidir por nosotros mismos. Y también, agradecérselo: ¡*Gracias, Roger!*



NTA-2

