

christus

REVISTA MENSUAL DE TEOLOGIA

EN LA OTORGA
C.F.A.B.
Frey, München

Conmemoración del 40o. Aniversario

NUMERO ESPECIAL

Jesucristo

Año 40 No. 481 Diciembre de 1975



LAS FABRICAS DE LYON, S. A.

ARTICULOS RELIGIOSOS

ESPECIALISTAS EN TODA CLASE DE DISEÑOS

Av. Madero 72
Apdo. 310
México 1, D.F.

Tels.: 512-19-88
510-33-86

- CASA FUNDADA EN 1894 -

EN ESTE NUMERO

Carta a los Lectores. La Redacción.	4
El Jesús histórico crisis y desafío para la fe. Jon Sobrino, S.J.	6
Confesar a Cristo el Señor y seguir a Jesús. Ortodoxia y Ortopraxis desde la perspectiva de Marcos. Alfonso Castillo, S.J.	19
Y tú, ¿quién dices que es el Hijo del Hombre? Un testimonio personal de Jesús. Enrique Maza, S.J.	32
La práctica histórica de Jesús. Notas provisionarias. Raúl Vidales.	43

PREDICACION

De la octava de Navidad al tercer domingo ordinario. Del 1o. al 25 de enero. Comentario exegético. Rubén Cabello, S.J.	56
--	----

INDICE GENERAL DE 1975.	60
-------------------------	----

Intención General.- Que la auténtica paz de los corazones lleve a los hombres a establecer sólidamente la paz en la sociedad.- Intención Misional.- Mayor asistencia misionera a estudiantes y obreros llegados a occidente.

CHRISTUS - Revista Mensual de Teología.
Año 40 No. 481 1o. de Diciembre de 1975.

Director: Xavier Cuenca, S.J.

Subdirector: Alfonso Castillo, S.J.

Consejo de Redacción: Rubén Cabello, S.J., José Morales, S.J., Luis M. Narro, S.J., Sebastián Mier, S.J., Jorge Alonso, S.J., Jorge Villalobos, S.J., Javier Jiménez Limón, S.J.

Equipo de trabajo: Jesús Pavlo Tenorio, Sara Hernández Corzo, Ana Santamaría.

Órgano Oficial de las Diócesis de Cd. Juárez, Cd. Obregón, Cd. Valles, Cuernavaca, Huejutla, Papantla, Tabasco, Vicariato Apostólico de la Tarahumara. Registrada como artículo de 2a. clase en la Administración de Correos No. 1 de México, D.F., 3 de enero de 1936.

Registro de propiedad intelectual en la S.E.P. No. 10534 el 15 de diciembre de 1950. Con aprobación Eclesiástica. Suscripción anual: \$ 100.00 Dls. 8.50. Número suelto \$ 10.00. Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C. Donceles 99-A. Apdo. M-2181, México 1, D.F.

Impresión: Editorial Magazine, Quetzalcoatl No. 53, México 17, D.F.

NOTA DE LA OFICIALIDAD DE CHRISTUS

Christus ha querido siempre ser un servicio a la jerarquía mexicana: obispos y sacerdotes. Y, en este sentido, se ha puesto a disposición de las diócesis, máxime de aquellas que lo aceptaban o pedían como su gaceta diocesana.

En este sentido se ha llamado y se llama órgano oficial de algunas diócesis.

La oficialidad en Christus no significa una representación oficial de pensamiento, ni reflejo de pensamiento oficial. Su oficialidad no consiste —ni quiere consistir— en otra cosa que en el hecho práctico de servir de Boletín Eclesiástico a los obispos que no tengan uno en sus diócesis y que quieran acoger a Christus en su lugar. No tiene propiamente respaldo oficial en cuanto al pensamiento, ni pretende complicar a los obispos en las opiniones que expresa.

La oficialidad de Christus funciona como un hecho práctico y un servicio, libremente aceptado o rechazado, no como un concepto determinado y obligatorio. Christus no es órgano institucional del episcopado, del que la institución es responsable. La responsabilidad editorial queda exclusivamente a cargo de Buena Prensa.

La Redacción de Christus.

CARTA A LOS LECTORES

Este mes, diciembre de 1975, la revista *Christus* cumple cuarenta años de haber sido fundada y de existir —mes tras mes, durante 480 números—, para el servicio de los hombres que somos la Iglesia. Desde diciembre de 1935, cuando apareció el primer número.

No es nuestra intención volver a recorrer el camino, reconstruir el pasado, enumerar los éxitos y los fracasos de la revista y recordar a los hombres que, aquí y de este modo, sirvieron a la Iglesia en México. Nuestra intención ve al futuro, no al pasado.

Pero sí queremos agradecer hoy el esfuerzo y la aportación de todos los que aquí han servido. Gracias a todos ellos, la revista ha vivido y ha tenido una significación, —poca o mucha—, en la historia y en la vida de nuestra Iglesia. Imposible recorrer todos los nombres y todos los puestos. Ni lo creemos necesario. Simplemente pensamos que el amor es un constitutivo del servicio y que el servicio es una forma del amor. Lo sabe cada uno de los que han aportado algo de todo lo que fue necesario para que *Christus* viviera. El cuadragésimo aniversario de la revista es la mejor gratificación para todos los que en ella hemos trabajado.

La historia de la revista ha registrado cambios, como los ha registrado la historia de la Iglesia, de México y del mundo. *Christus* ha sufrido y reflejado esos cambios. Pero no sólo. Los ha asumido también, conscientemente, en la conciencia histórica de un servicio que no se ha querido descarnado, sino que se inserta en una comunidad concreta que busca, en creación, en lucha y en sufrimiento, su propio futuro.

Christus ha buscado los siguientes objetivos.

En sus principios, nació como una comunicación vinculante en una comunidad disgregada.

Fue órgano oficial de comunicación de la jerarquía eclesiástica, para una Iglesia que renacía y creaba nuevas formas.

Cuando la Iglesia se reorganizó y adquirió sus propios órganos de comunicación oficial, *Christus* se fue convirtiendo en un instrumento autónomo de comunicación, pensamiento y análisis.

Reflejó y se sumó a la nueva búsqueda y al cambio del Vaticano II.

Ha querido ser instrumento de la libertad de investigación, de expresión y de opinión pública en la Iglesia.

Ha buscado fomentar un pensamiento teológico propio nuestro, nacido de nuestras circunstancias, de nuestra cultura y de nuestras necesidades históricas.

Ha tratado de analizar y comprender la realidad mexicana, en la que tiene lugar y se desarrolla nuestra vida de Iglesia.

Ha tratado de descubrir el fondo estructural y coyuntural de acontecimientos que tienen especial importancia en nuestra historia presente o que inciden en ella de manera especial.

Ha tratado de dar servicios concretos y prácticos a los sacerdotes mexicanos, para el ejercicio de su ministerio.

Ha querido sumarse a la causa —y asumirla— de todos aquellos que son pobres y luchan por la justicia, por el cambio de las estructuras injustas de nuestra sociedad y del mundo, por la creación de un mundo más humano, más igualitario y más fraternal. Y ha sumado a esa lucha su solidaridad latinoamericana, su reflexión teológica, su búsqueda evangélica, su reencuentro con la historia de Jesús.

Ha querido sumarse al intento sinceramente creador de los cristianos actuales que vivimos en los países pobres de América, puesto que somos nosotros los que hemos de vivir el evangelio en estos días, en estas circunstancias y en este lugar, con todo lo que eso implica. Todo eso que tenemos que comprender y cambiar.

No siempre ha estado Christus a la altura. No siempre ha cumplido con sus objetivos. No siempre ha estado el camino libre de obstáculos, incomprendiones y luchas. Y no siempre ha servido Christus sin asperezas. Otras veces ha cumplido bien. Así son las historias humanas. Por el pasado, perdón y gracias. Para el futuro, creación y esfuerzo.

Sobre este número de aniversario. Se pensaron muchas cosas. Por ejemplo, un análisis histórico de la revista. Hubiera sido interesante. Pero no acababa de satisfacer. Por ejemplo, una reflexión de todos los que han sido directores de la revista. Tampoco satisfizo.

Había una idea que cobraba fuerza. El objetivo mismo de la revista Christus. La búsqueda de Jesucristo. Eso resumía pasado, presente y futuro. Y eso es lo que pareció más adecuado. Que Christus dedicara su número de aniversario a pensar en Jesucristo.

Las otras ideas hubieran sido más intimistas, más hacia adentro, más de círculo propio. Reflexionar sobre Jesucristo es más servicio, más aportación, más hacia los otros. Es el objetivo de la revista. Que celebre sirviendo, buscando, aportando, en la línea de su propia vida, precisamente en aquello que le da sentido, sobre aquello que le da nombre y significado. Jesucristo. A quien todos buscamos hoy. Cuya vida queremos releer y comprender urgentemente desde nuestra circunstancia histórica.

Por ser éste un número especial de aniversario, lo hemos dedicado íntegro al tema. Sólo contiene cuatro artículos, cuatro reflexiones sobre el Jesús histórico. No más.

Nuestra intención es celebrar nuestro aniversario alrededor de Jesucristo y fomentar la reflexión de todos y la búsqueda de todos en relación con Jesús, cuya vida histórica nos es hoy de tanta necesidad y de tanta importancia.

Gracias a nuestros lectores, porque ellos son la vida real de la revista.

La Redacción de Christus.

El Jesús Histórico Crisis y Desafío Para la Fe

Es sabido que la problemática sobre el Jesús histórico surgió cuando la exégesis moderna constató que no se podía hablar tan ingenuamente sobre una biografía de Jesús de Nazaret, pues los evangelios son unos documentos escritos después de la resurrección de Cristo y desde la óptica de fe de los primeros cristianos. M. Kähler afirmó entonces que el verdadero Cristo no es Jesús de Nazaret sino "el Cristo predicado". (1) R. Bultmann (2) profundizó y popularizó esta intuición al afirmar que la realidad de Cristo es idéntica a la realidad de la predicación sobre Cristo: al anunciar el mensaje de la muerte y resurrección de Cristo el confrontado con la necesidad de reconocerse como pecador, es decir, como hombre que quiere dar sentido a su vida desde sí mismo, como hombre "cerrado", o de reconocerse como creyente, es decir, como hombre que se deja dar el sentido de la vida desde alguien distinto de él, desde Dios. Por ello para Bultmann Cristo es el Cristo de la fe.

Esta situación cambió ya en Europa cuando los exegetas, entre otros J. Jeremias (3) y E. Käsemann, (4) dejaron de ser tan escépticos sobre la posibilidad de constatar por lo menos los rasgos fundamentales del Jesús histórico, aun sin pretender por supuesto reconstruir su biografía. A este interés exegético se unió el interés propiamente teológico, es decir, el afirmar la importancia del Jesús histórico para la fe cristiana, y no sólo para la ciencia histórica. Importante para dar este paso fue la intuición de D. Bonhoeffer al definir a Cristo como "el hombre para los demás" (5). El mismo Bonhoeffer no tuvo tiempo para elaborar esa intuición, pero apuntaba a la necesidad de investigar ese "para" que obviamente no permite quedarse en el Cristo de la fe, sino avanzar hacia atrás a la figura concreta y a la expresión histórica del "para" de Jesús, sólo desde el cual se podría comprender su existencia salvífica como resucitado.

De hecho hoy abundan en Europa los estudios sobre el Jesús histórico y algunos, sorprendentemente, escritos por marxistas, quienes fieles a la consigna de que "ser radical es ir hasta la raíz", quieren encontrar también en Jesús de Nazaret una de las raíces que ha de incorporar el marxismo actual, para comprenderse a sí mismo y para ser más relevante en el mundo de hoy. (6)

En América Latina la teología de la liberación en sus diversos matices se ha orientado espontáneamente hacia el Jesús histórico, (7) concepto que incluso han usado algunos obispos latinoamericanos en el último Sínodo de Roma. El interés que los latinoamericanos han mostrado por el Jesús histórico no proviene del mero interés exegético e histórico por constatar la verdad de los hechos, sino porque ven en él el modo más adecuado y más teológico de enfocar los diversos temas de la teología de la liberación. Sirva para explicar el sentido del Jesús histórico en la teología de la liberación la siguiente frase de P. Miranda: "Ninguna autoridad puede hacer que

todo esté permitido; la justicia y explotación no son tan indiscernibles como eso, y Cristo murió para que se sepa que no todo está permitido. Pero no cualquier Cristo. El que resulta definitivamente irrecuperable para el acomodo y el oportunismo es el Jesús histórico". (8)

Plantear de este modo el problema del Jesús histórico, significa que la problemática sobre Cristo no se reduce al interés noético por conocer su vida histórica y el tipo de existencia actual que tiene ahora como Señor resucitado. Sin olvidar este punto, el interés de la problemática toma otro rumbo: cuál es el verdadero acceso a Cristo. El presupuesto de esta problemática lo podemos reducir, simplificándolo, a lo siguiente. Al Cristo de la fe, al Señor resucitado, podemos acceder por medio de un acto intencional directo, bien sea la confesión de fe, la doxología, la oración o el culto. Al Jesús histórico sin embargo sólo se accede, como lo muestran los evangelios, desde una determinada praxis, que en el lenguaje evangélico no es otra que la del "seguimiento".

Esta tensión entre Jesús histórico y Cristo de la fe y, correlativamente, entre culto y seguimiento no significa que ambas dimensiones de Cristo y del acceso a él tengan que ser separadas en forma de alternativa. Lo que se quiere indicar al presentar el problema de esta forma es dónde se da la prioridad lógica.

Nosotros pensamos que la prioridad lógica se da en la prioridad cronológica, es decir, en el Jesús histórico. Esto quiere decir que es imposible el acceso al Cristo de la fe sino a través del acceso al Jesús histórico, a través del seguimiento. Y la fundamentación última consiste en que el Cristo de la fe no es sino más un Señor ensalzado, sino el mismo que vivió de una determinada manera y por ello murió de una determinada manera.

En este artículo suponemos como conocidos los grandes rasgos del Jesús histórico, su predicación del reino de Dios, que da sentido a toda su actividad pública, las obras que ejecuta al servicio del reino, prodigios, curaciones, exorcismos, perdón de los pecados, su autoconciencia como hijo del Padre, los vaivenes en esa autoconciencia, expresados históricamente en la segunda parte de su actividad pública después de la crisis galilea y expresados sistemáticamente en las escenas de las tentaciones al principio de su vida pública y al final en el huerto. También damos por supuesto su talante profético, denunciador de todo tipo de opresión religiosa, social, económica y política; y que su muerte es consecuencia no sólo histórica sino teológica de esa actitud; que en la muerte aparece el abandono del Padre, que es la expresión histórica más acabada del segundo mandamiento del decálogo del A.T. ("No os haréis imágenes de mí"), de cómo le afecta a Dios el mal, el pecado, la injusticia y la opresión del mundo y cómo en esa muerte aparece inequívocamente en lenguaje humano tanto la contradicción de Dios al mundo como su amor incondicional hacia él.

Es decir, no pretendemos describir al Jesús histórico sino mostrar qué ocurre en la historia de la Iglesia cuando ese Jesús histórico es olvidado. Formulado en forma de tesis podríamos decir: "Siempre que la fe cristiana se orienta unilateralmente, y en esa medida, hacia el Cristo de la fe y se olvida (consciente o inconscientemente) del Jesús histórico pierde su estructura de fe cristiana y tiende a convertirse en religión" (9)

Para comprender el sentido de esta tesis conviene describir brevemente qué se entiende por religión a diferencia de fe. Por religión entendemos una concepción del mundo y del hombre, es

decir, una concepción de la realidad según la cual el sentido de la totalidad ya está dado, porque la realidad de Dios ya está adecuadamente constituida desde el origen. Esa realidad de Dios se caracteriza por su omnipotencia, omnisciencia y justicia retributiva. A esta concepción de Dios corresponde normalmente una antropología orientada hacia el origen y no hacia el futuro: la verdad del hombre, de su sentido y de la historia ya está dicha y en principio hecha. El hombre sólo puede aspirar a construir la verdad del origen y de este modo la historia se hace lógicamente superflua. La religión también presupone que existe un lugar privilegiado de acceso inmediato a la divinidad, que en su versión religiosa clásica sería el culto y en su versión filosófica sería la razón, como en el caso de Aristóteles. La divinidad, aunque desconocida y aterradora, se hace en principio manipulable, sobre todo en su forma moralista y legalista: aunque Dios puede exigir totalmente, existe un código de exigencias articulado en la religión que si se cumplen emplazan a la divinidad a una recompensa cierta. Es decir, existe un mecanismo de asegurarse contra la divinidad en el cumplimiento de ciertas normas, que aunque posiblemente exigentes, permiten al hombre quedarse con aquello más suyo: su seguridad.

La estructura de la fe cristiana es esencialmente diversa. En primer lugar la esencia de la divinidad no aparece en los mitos del origen sino al final de la historia en la implantación del reino de Dios, que será "un nuevo cielo y una nueva tierra". Es decir, el sentido de la totalidad no está dado desde el principio. En segundo lugar, Dios no aparece en la historia ni para explicar el mundo, ni para justificar un determinado orden de vida, sino que aparece en un contexto bien determinado, cuando "oye el clamor de los oprimidos". Es decir, no se puede hablar del sentido del mundo o de la historia mientras exista la injusticia, el clamor de los oprimidos. Ese Dios no garantiza la seguridad del hombre legalistamente, sino sólo paradójicamente en cuanto exige el abandono de toda seguridad, como aparece programáticamente en la exigencia a Abraham de "abandonar la casa de su padre" y vivir sólo de la esperanza. Los conceptos clásicos de la divinidad, omnipotencia, justicia, son concretados sorprendentemente en la aparición de Jesús como amor y gracia, que muestra su omnipotencia no al vencer lo negativo desde fuera, sino sólo en el proceso de introducirse en lo negativo del mundo desde dentro y mostrar así el poder del amor. Tampoco existe un lugar privilegiado de acceso directo a Dios en el culto, sino sólo indirectamente a través del servicio al hombre, y a ese hombre capaz de representar históricamente la total alteridad de Dios: el pobre y el oprimido. Por último la exigencia ética de la fe no es como en la religión un cumplir ciertas prescripciones para asegurarse la divinidad y una posible retribución en la otra vida, sino que es la expresión del único acceso a Dios y la verificación —en el sentido profundo de hacer real la misma realidad de Dios— de participar de su vida, no asegurándose contra él, sino haciendo de la historia del mundo su propia historia.

Según esta descripción la fe cristiana no tiene una estructura religiosa, sino una estructura que le es típica a ella y se desprende del modo de revelación de Dios en A.T. y sobre todo en Cristo. Es evidente entonces que una concepción religiosa del cristianismo en el sentido explicado, es un atentado contra su misma esencia. Si la fe cristiana adquiere una estructura religiosa deja de ser cristiana para convertirse en religión, cosmovisión, filosofía o cualquiera de los sucedáneos que busca y encuentra el hombre al plantearse el proble-

Jesús muere y tiene que morir porque la represión produce la desaparición del testigo del reino futuro.

Enrique Dussel

ma del sentido de su existencia y de la historia. (10).

Para mostrar la verdad de la tesis propuesta no vamos a intentar un análisis de los conceptos "Jesús histórico" y "Cristo de la fe" para ver si a esos conceptos les compete por esencia fundamentar una estructura religiosa o una estructura de fe. Nuestro intento es aparentemente más modesto. Consistirá en una pequeña investigación histórica que muestre cómo el olvido de Jesús y la concentración en el Cristo resucitado ha llevado de hecho a que la fe cristiana adquiera una estructura religiosa, en el sentido peyorativo en que la hemos definido. Esta investigación para ser completa debería extenderse naturalmente a toda la historia de la Iglesia hasta nuestros días. Nosotros vamos a reducirnos a los primeros años de la Iglesia, pero no le será difícil al lector intuir cómo los lineamientos aquí esbozados han recorrido toda la historia de la Iglesia.

Partimos pues de la afirmación aparentemente paradójica de que la resurrección de Cristo, es decir, el acontecimiento que fundamenta en último término la fe en Jesús de Nazaret —y, digámoslo claramente, que no puede ignorar ninguna fe cristiana ni ninguna teología cristiana— es también la condición de posibilidad del olvido del Jesús histórico y de esa forma la condición de posibilidad de que la fe cristiana deje de ser cristiana para convertirse en una variante más de religión. Queremos mostrar históricamente cómo la tentación más radical del cristianismo acaeció cuando la fe se orientó unilateralmente hacia el Cristo resucitado y cómo la solución consistió en apelar de nuevo al Jesús histórico. Esto lo vamos a investigar en base a cuatro puntos que nos parecen fundamentales: (1) tensión entre Jesús de Nazaret y el Espíritu del resucitado —que moderadamente se puede formular como el problema del "pentecostalismo". (2) tensión entre fe y teología metafísica explicativa —el problema de la ortodoxia. (3) tensión entre teología política detentadora del poder y teología política profética —el problema del poder como mediación de Dios. (4) tensión entre culto y seguimiento —el problema del lugar privilegiado de acceso a la divinidad.

I. TENSION ENTRE JESUS DE NAZARET Y EL ESPIRITU DEL RESUCITADO.

Una generación después de la resurrección los cristianos estaban en una nueva situación histórica y teológica. Históricamente no convivían ya con Jesús, y la mayoría de ellos ni siquiera le habían conocido. Teológicamente la novedad consiste en que Jesús no es ya aquél que predica, sino que él es el predicado. Jesús ya no predica el reino de Dios y surge la tentación de creer que ya ha llegado ese reino definitivamente.

Qué consecuencias se desprenden de esta nueva situación puede verse ejemplarmente en las comunidades cristianas helénicas. A diferencia de las cristologías surgidas de las comunidades palestinas, los himnos cristológicos helenistas (cfr. Fil 2, 6-11; 1 Tim 3, 16) acentúan la entronización de Jesús como el Señor con poder y dominio; no se habla ya del Jesús histórico en su concreción. La comunidad de cristianos parece vivir ya en el cielo y la salvación es vista en el presente como total libertad. "Cristo, en virtud de la resurrección acaecida en él, era para ellos el nuevo Dios misterioso, en cuyo señorío se participaba por el bautismo". (11)

Un claro reflejo de esta situación aparece en las dos cartas de Pablo a los Corintios. En esas comunidades se vive el entusiasmo

religioso como total libertad, manifestada espontáneamente en las asambleas litúrgicas. La sensación de libertad presente es tal que ni siquiera esperan la resurrección final. De ese modo "la iglesia se comprendió como una variante —i por supuesto la más excelsa y verdadera! — de las religiones místicas e hizo de Jesús su —inaturalmente incomprobable! — Dios cóltico". (12)

Lo importante es notar que esta libertad y entusiasmo místéricos provienen de una falsa teología de la resurrección, es decir, de una unilateral comprensión del Cristo de la fe. El Cristo resucitado y entronizado se convierte en algo tan importante y exclusivo que desaparece el interés por el Jesús histórico. El énfasis recae en el Espíritu de Cristo resucitado presente en la comunidad. De la agudeza de la situación nos da una idea el que Pablo tuviera que recordarles que "nadie en nombre del Espíritu puede decir: Anatema es Jesús" (1 Cor 12, 3).

De este modo la cristología se convierte en ortodoxia entusiástica, pero abstracta, que refleja más los anhelos del mundo circundante que a Jesús. La unión con Cristo no se efectúa ya a través del seguimiento, sino por la participación en los sacramentos, sobre todo bautismo y eucaristía; por ellos los cristianos viven ya en el cielo con Cristo. Y paralelamente al olvido de Jesús, se da el olvido de la tierra y se idealizan las relaciones sociales en nombre de la libertad que viene del resucitado. El señorío de Cristo resucitado es comprendido sólo como medio para afirmar lo que Cristo ya da a los suyos y no lo que Jesús exige de los suyos. El problema fundamental de la comunidad de los corintios consistía, pues, en una falsa teología de la resurrección y consecuentemente en una falsa concepción de la libertad y praxis cristianas.

(a) La reacción de Pablo.

Ante esta situación la tarea de Pablo, paradójicamente, no consiste en predicar el kerygma de Cristo resucitado, que también para Pablo es el fundamento de la fe, sino en predicar contra una teología de la resurrección falsa y por ello alienante. La corrección fundamental está en recobrar al Jesús histórico, aunque Pablo no usa ese lenguaje. Ya en los comienzos de la primera carta acentúa al Jesús histórico, concentrado en lo que más de concreto y escandaloso tiene: su cruz (1 Cor 1, 23). Y Pablo predica a ese crucificado en el presente. Su intención es obvia si se considera que el helenismo conocía también dioses resucitados, incluso a través de un descenso a los infiernos. Pero entonces, según la lógica de Pablo, "si la cruz es sólo la oscura entrada al cielo, el último y supremo obstáculo antes del triunfo, el anuncio cristiano no se diferencia fundamentalmente de lo que otros pueden decir entre la competencia religiosa". (13) La cruz no es para Pablo un mero episodio que conduce a la resurrección, sino la otra cara de ella; de modo que ni la cruz se puede comprender sin la resurrección ni la resurrección sin la cruz.

También el aspecto cristológico del señorío y dominio presente de Cristo es profundamente retocado por Pablo. El señorío de Cristo no debe entenderse entusiásticamente, pues todavía subsisten "los principados, dominaciones y potestades" (1 Cor 15, 24), y el último enemigo, la muerte, no ha sido vencido todavía (v. 26). Sólo al final le serán sometidas a Cristo todas las cosas (v. 28). La cruz de Jesús, por lo tanto, no la comprende Pablo como un estadio previo a la resurrección que pierda su significado después de ella. "El exaltado, según Pablo, sigue portando las heridas de los clavos del terreno pues de otro modo no sería idéntico con Jesús". (14)

El ejemplo de Jesús es la más clara denuncia de aquellos que se consideran sus seguidores y que, sin embargo, nunca entran en colisión con los poderes de este mundo, a no ser cuando ven en peligro su propia subsistencia.

Ignacio Ellacuría.

A partir de ahí corrige Pablo la comprensión entusiástica de los sacramentos (1 Cor 10, 1-22) y afirma la ambigüedad de los dones extáticos que según los corintios provenían del Espíritu. Los dones espirituales son vanos en sí mismos, si no sirven para la edificación de la comunidad (1 Cor 12, 5) y no están inspirados en el amor auténtico (1 Cor 13), criterios ambos que corresponden al Jesús histórico según la ley de vivir "para" todos y el mandamiento del amor. La existencia cristiana auténtica tiene como criterio vivir según la cruz de Jesús, como lo confirma Pablo con su propio ejemplo (2 Cor 6, 4s; 11, 23s; Gal 6, 17). El auténtico poder de Jesús se manifiesta en la debilidad de Jesús (2 Cor 13, 3s).

Lo que está en juego para Pablo en la comunidad de Corinto no es meramente una concepción de la liturgia o de los servicios dentro de la comunidad cristiana, sino la esencia y existencia de esa fe cristiana. Recalca que ésta no es fundamentalmente proclamación cúllica del resucitado y la libertad entusiástica que de ahí se deriva, sino que es seguir a Jesús, configurararnos a él (Rom 6,5s). De otro modo el cristianismo se convertiría en religión, según el modelo de las religiones místicas helenistas, dispuesta siempre a satisfacer las necesidades del hombre, a garantizar una vida con sentido al desplazarlo de su situación real bajo la cruz de la existencia y de sus relaciones sociales al reino entusiástico del éxtasis y de la libertad. Pero esto no se puede justificar, según Pablo, en nombre de Jesús.

Pablo ha contrapuesto a la teología de Cristo resucitado de los corintios la suya propia. La libertad que viene de la resurrección tiene su contenido concreto en la libertad que da el crucificado,

trica de la ley, la victoria sobre la muerte o el triunfo sobre los demonios. A ese Jesús se le podría celebrar en el culto, pero sin saber a ciencia cierta en qué se diferenciaba de otras divinidades helénicas como Attis o Hermes. Aparece el peligro de volver al esquema religioso en el que lo único que ha cambiado es el nombre de la divinidad. En esa nueva divinidad aparecería de nuevo lo eterno y, en este sentido, ahistórico del hombre y se perdería la relación con la historia concreta de Jesús. Jesús se convertiría en un principio donde paulatinamente se pudiese ir leyendo lo que interesase a cada uno, se convertiría en la condición de posibilidad de una nueva religión, de modo que no sería ya Jesús quien interpelase al esquema religioso —como lo hizo en su vida con los detentadores del poder religioso y político, justificados ambos en una concepción religiosa del mundo— sino el hombre religioso sería quien interpelase a Jesús y lo moldease según sus deseos y necesidades. En este sentido, constatado históricamente en el ejemplo de la comunidad de Corinto, el Cristo resucitado fue usado como la oportunidad de acabar con el mismo Jesús.

b) La reacción general de N.T.

Un tratamiento completo de este tema requeriría naturalmente un estudio completo del N.T., sobre todo del tratamiento que los escritos joaneos hacen del docetismo y de la cristología de la Carta a los Hebreos a la que nos referiremos más adelante al tocar el problema del culto. Ahora sólo queremos hacer dos observaciones generales que den algo de luz sobre el modo como el N.T. enfoca el problema del Jesús histórico y su relación con el Cristo de la fe que

Cristo Jesús no tuvo el sentido común de rogar a los suyos que no se escandalizaran, y se quedaron con Él al hablarles del pan eucarístico (le hubiera sido tan fácil un discreto chantaje afectivo), ni tuvo sentido común, para cuidar siquiera un poco 'la imagen' que daba, sobre todo como en el caso de la Magdalena (tan en público), ni el sentido común de hacerle caso a sus amigos para que no regresara a Judea donde habían llegado ya a las piedras . . .

Xavier Cuenca.

libertad para servir y para sufrir del mismo modo que Jesús al servicio de los hombres. Al afirmar Pablo la identidad del Cristo resucitado y de Jesús crucificado está afirmando que la forma histórica de vivir ya ahora como resucitados —aspiración de los corintios— es vivir según el servicio de la cruz, es decir, en el seguimiento de Jesús. Desde esta perspectiva desenmascara el error fundamental de los corintios, que consistía en el fondo en una visión dualista, según la cual la resurrección no puede ser vivida en las condiciones humanas negativas de su existencia histórica. Por ello para los corintios vivir como resucitados significaba vivir como si no viviesen en este mundo, sensación que creían experimentar en sus dones espirituales (don de lenguas, profecías, éxtasis, prodigios, etc.). La corrección de Pablo es enérgica: vivir en el presente como resucitados es vivir el camino de la cruz, camino de servicio y autoentrega, vivir inmersos en el mundo en aquello que tiene de más humano, en el servicio a los hombres para superar el mal. Este seguimiento es el que se puede celebrar después litúrgicamente en acción de gracias, pero no puede ser sustituido por ningún culto, ni por ninguna unión extática con el Señor.

Creemos que Pablo está afirmando sobre los corintios lo que nosotros hemos expresado en el lenguaje sistemático como tentación de que la fe cristiana se convierta en religión. En efecto, al separar a Cristo de su vida y muerte concretas sólo queda de él el residuo "divino" fácilmente asimilable al concepto general de divinidad en boga. El cristianismo sería una nueva religión fundada en una "divinidad", pero no en Jesús de Nazaret. Jesús, distanciado por la historia y divinizado en un proceso teológico, podía convertirse en un mero símbolo, una cifra que tan sólo significase la superación idola-

hemos analizado en la comunidad de Corinto por ser el ejemplo clásico.

La primera observación es de tipo histórico, pero que tiene valor teológico: la misma existencia de los evangelios. Sabemos que estos escritos no pretenden un fin biográfico al describir la vida de Jesús. Sabemos además que están escritos después de y a la luz de la resurrección; son pues fundamentalmente confesiones de fe en Cristo. Si nos ceñimos, por ejemplo, al evangelio más antiguo, el de Marcos, observamos que en él Jesús aparece ya como Hijo de Dios, como la epifanía de Dios sobre la tierra, como quien tiene poder sobre demonios, etc. Sin embargo, como ha notado E. Schweizer, (15) lo más notable del evangelio de Marcos es que se haya escrito, y la lógica, al menos inherente al movimiento mismo de escribir un evangelio.

Es importante notar que cuando Marcos escribe su evangelio ya existían confesiones de fe en Cristo, existía la teología bien desarrollada de Pablo, existían colecciones de palabras de Jesús, algunas narraciones de milagros y un esbozo de la pasión, alguna colección de sermones polémicos y partes de su discurso apocalíptico. Por otra parte hay que considerar que en aquel tiempo eran frecuentes en el helenismo las colecciones de sentencias de filósofos y algunos datos biográficos.

En este contexto, lo importante del evangelio de Marcos es su interés, en primer lugar, no sólo de recopilar los dichos, sino de narrar los hechos de Jesús, en los que se van concretando, historizando el sentido de sus palabras y de su actividad. Sorprende también en Marcos la gran extensión que dedica a la narración de la pasión, tan poco consonante lógicamente con la confesión del Cristo resuci-

En su aflicción, no fue 'brillante'. Gritó, sudó sangre, se sintió desposeído, abandonado. En eso era soberano de la vida. En él tuvo su origen el 'reino' algo que no puede ser hecho, sino solamente establecido. Sacó a la luz la verdad, y todo lo juntó. Pero como era el soberano, también soportó la aflicción de los demás, tomó sobre sí el sufrimiento de su pueblo. Se puso en manos de la penuria del ser humano. Cristo erigió su verdad interna, en un mundo de hipocresía, en un mundo de resignada indiferencia, de confusión existencial, de éxito, de poder, de juego, de intriga . . .

Boros p. 146.

tado. Si nos preguntamos a qué obedece ese interés por elaborar lo concreto de su pasión y muerte —nótese que Marcos es el evangelista que hace morir a Jesús en total abandono— la respuesta más lógica es la de evitar disolver la figura de Jesús de Nazaret en un símbolo abstracto, combatir el peligro de cualquier docetismo o gnosticismo. En este sentido el hecho mismo de que se hayan escrito evangelios, descripciones ciertamente teologizadas, pero al fin y al cabo descripciones del Jesús histórico, el hecho de que las comunidades no se contentasen con la teología y cristología ya existentes, muestra que por lo menos inconscientemente se veían amenazados por el peligro de terminar con una divinidad abstracta, y que intuitivamente se dirigieron al Jesús histórico para conjurarlo, recalcando sobre todo lo que de más histórico y escandaloso tenía su vida, es decir, su pasión y cruz.

La segunda observación es de tipo teológico. En Pablo aparecen unidos varias veces dos términos que en sí tienen funciones distintas: Cristo y Jesús. La rutina ha hecho perder perspectiva sobre la importancia teológica del nombre Jesu-Cristo. Jesús es un nombre propio que designa una persona concreta, que describe una vida y una muerte concreta. Cristo por otra parte no es un nombre propio, es un predicado que en sí mismo tiene un significado genérico, significa el ungido, aunque las diversas tradiciones de AT hayan llenado de contenido teológico a ese predicado: con el título Cristo se designa una misión, una relación entre un hombre y el reino de Dios. La importancia teológica del nombre Jesu-Cristo consiste en no separar el título en sí relativamente abstracto, Cristo, del nombre que designe a una persona concreta, Jesús. Separado el nombre, el título Cristo es una abstracción, un predicado genérico de dignidad, en el que es posible introducir todo tipo de proyecciones humanas. Cristo, el ungido, se puede convertir en una variable del hombre y en el fundamento de una nueva religión, precisamente por su abstracción. Sin embargo, si el título de dignidad va unido al nombre Jesús, entonces el título pierde su abstracción.

Al relacionar a Jesús con el título Cristo existe un doble movimiento, que es importante notar. En primer lugar las comunidades primitivas para expresar la significación de Jesús le aplican títulos, cuyo significado era conocido desde el contexto del AT o de las religiones helenistas. Con estos títulos querían expresar que Jesús no fue un hombre más, que creían en Jesús. Pero más importante es para nuestro propósito el segundo movimiento: el movimiento de entender el contenido del título a partir de Jesús. Con otras palabras, el NT no dice que Jesús es el Cristo, como si en el título Cristo hubiese ya un significado previo y accesible ante el cual se pudiese verificar la verdad de Jesús; sino que dice: el Cristo, ése es Jesús. Es decir, no se sabe ya quién es Jesús entendiendo el título Cristo, sino a la inversa, qué significa ser Cristo, sólo se sabe conociendo a Jesús.

Si se siguiese el primer esquema (del significado genérico de Cristo al conocimiento de Jesús) caeríamos de nuevo en el esquema religioso: lo universal como tal ya es conocido, Jesús es una aplicación de eso universal. El interés de Pablo al usar el nombre Jesu-Cristo es evitar ese peligro: en lo concreto de Jesús aparece el verdadero significado de lo que sea Cristo, y por ello, por ser concreto es inmanipulable e inasimilable por la inercia del hombre religioso.

Lo que se ha afirmado del título Cristo vale también para los demás títulos con que el NT intenta mostrar la significación de Jesús. Qué signifique por ejemplo, ser Señor, qué signifique señorío y omnipotencia, no se puede deducir en último término del análisis de esos términos en el judaísmo y helenismo, sino a la inversa: en qué consista el señorío sólo se sabe desde el ejercicio concreto del señorío de Jesús. Y lo mismo hay que afirmar del apelativo más excelso que aplica Juan a Jesús: Logos, Hijo de Dios, Dios. No intenta Juan hacer de Jesús "un" caso de la divinidad, ya presuntamente conocida en sí y en sus características (omnipotencia, justicia, eternidad, etc.) bien en el judaísmo, bien en el helenismo. Sino que la divinidad hay que conocerla a partir de Jesús. La prueba más palmaria de ese proceder, por lo menos en principio es la concepción trinitaria de Dios. (16)

Resumiendo, hemos visto cómo la resurrección de Jesús, en cuanto ésta implica la toma de conciencia por parte de los cristianos de la peculiaridad de Jesús, en último término de su filiación divina, es no sólo el fundamento de la fe en Cristo, sino también la condición de posibilidad de que, al declarar a Jesús Dios, la fe se oriente sólo según ese concepto de divinidad, que como concepto es cognoscible independientemente de Jesús de Nazaret, y al concentrarse en ese momento se conciba la divinidad abstractamente, con lo cual se da la posibilidad de que el cristianismo se convierta de fe en religión, en la cual, además de algunos detalles, lo único que hubiese cambiado es el nombre de la divinidad, pero no el esquema religioso. El NT y sobre todo Pablo en su polémica con los corintios es muy consciente de este peligro y para conjurarlo apela al Jesús histórico desde el que hay que comprender y confesar al Cristo de la fe.

Lo que hasta ahora hemos visto programáticamente en la discusión cristológica explícita podemos observarlo también en sus consecuencias para otros problemas que surgen en el NT. Que el cristianismo en contacto histórico y geográfico con otras formas de religión estuviese en la tentación de convertirse en esquema religioso es explicable. Lo importante es notar que esa adaptación sólo se podía hacer distanciándose del Jesús histórico y apelando sólo al Cristo de la fe, que en su universalidad y abstracción —separado del Jesús histórico— servía de puente hacia las religiones y hacia las estructuras religiosas concretas.

2. TENSION ENTRE FE Y TEOLOGIA METAFISICA EXPLICATIVA

El paso de la concepción de fe como seguimiento de Jesús y aclamación doxológica del resucitado a una concepción de fe como explicación de la realidad, como aparece ya en el S. II con los apologetas, no fue naturalmente un desarrollo lineal. Sólo podemos esbozar algunos puntos que posibilitaron ese desarrollo. El presupuesto cristológico de este proceso lo podemos enunciar sencillamente en la concepción del resucitado como logos, como la auténtica y definitiva palabra del Padre. La comprensión unilateral del Logos y sobre todo las discusiones de los apologetas con los filósofos helenistas, a la busca de un status noético del cristianismo, llevaron a olvidar la sabiduría de la cruz y la figura del Jesús histórico.

El primer paso estructural hacia ese desarrollo consiste en el cambio de interés constatable en el NT de la cristología a la eclesio-

logía. No es, evidentemente, que Cristo desaparezca de la escena teológica sino la preponderancia que va tomando la Iglesia, tanto en sus aspectos organizativos, como aparece en las Cartas Pastorales, como en el intento de definir su propia esencia, como aparece en las Cartas Pastorales, como en el intento de definir su propia esencia, como aparece paradigmáticamente en la Carta a los Efesios. El problema de fondo consiste en querer integrar a Cristo en una doctrina de la Iglesia. El peligro consiste en que "la Iglesia se adelantó tanto al primer plano, que la figura de Jesús palideció, se convirtió en la figura del fundador, del héroe cúllico, se convirtió en un icono eclesial". (17)

De la verdad última de Jesús crucificado y resucitado se comienza a reflexionar sobre la Iglesia como "columna de la verdad" (1 Tim 3, 15). Al sentirse en posesión de la verdad de Jesús van apareciendo en la Iglesia concepciones de fe, más alejadas del seguimiento de Jesús y más afines a la nomenclatura y concepciones religiosas reinantes. La fe se convierte en "la sana doctrina" (2 Tim 4, 3); se comienza a hablar de los "contenidos de la fe", de la multiplicidad de afirmaciones de fe. Si esta concepción al principio no está claramente formulada (Ac 6, 7; Rom 10, 8) más tarde la predicación es explicada como una transmisión de la doctrina (Ac 11, 26) y la fe acepta varias proposiciones (Hebr 11). A timoteo se le exhorta: "si tú enseñas estas cosas a los hermanos, serán un buen ministro de Cristo Jesús, alimentado con las palabras de la fe y de la buena doctrina" (1 Tim 4, 6).

El estilo de vida de las comunidades eclesiales se empieza a describir con el término técnico de camino (odos) (Ac 9, 2; 18, 25; 19, 9.23; 22, 4; 24, 14.22). Con este camino se quiere diferenciar a los cristianos en primer lugar del judaísmo, pero de hecho se concibe su existencia según el modelo común de camino religioso. Los cristianos quieren acentuar su independencia, "pero ésta está indudablemente en analogía con otros caminos". El camino cristiano es presentado como "el" camino de salvación para todos los hombres, pero comprendido a la manera del camino de las religiones. Sobre el significado del término técnico de camino comenta Bultmann que éste puede referirse a la comunidad cristiana como tal o a la doctrina cristiana, pero que ciertamente el concepto muestra que la comunidad "se comprende como una nueva religión junto a la judía y a la pagana". (18).

El mismo desarrollo se observa al comienzo del s. II con Ignacio de Antioquía quien acuña el neologismo de christianismos (cristianismo). Este sirve para distinguir el camino cristiano del judío, pero en la polémica antijudía el cristianismo es considerado como una nueva religión. La fe no es ya lo que describe adecuadamente la existencia cristiana. "Fe aparece aquí como primer paso, al que sigue una vida según el cristianismo... El neologismo de Ignacio articula ciertamente con claridad una autocomprensión cristiana según el modelo del mundo religioso en torno". (19)

También la adaptación de la nomenclatura religiosa influyó en la concepción del cristianismo como religión. Ya en el discurso del Areopago, atribuido a Pablo, pero muy probablemente no pronunciado por él, aparece un esquema de predicación misionera según

el estilo del judaísmo tardío (Sab 13) en el que se introducen esquemas y nomenclatura religiosas paganas para hacer comprensible el mensaje. Es importante notar que la presentación de la fe aparece aquí no en antítesis con la religión, como en Rom 1, 18-23, sino en convergencia con ella. Podemos ver en un ejemplo la adaptación de terminología religiosa a la fe cristiana al estudiar el uso del término *eusebeia*. En su sentido griego original *eusebeia* significa atención, temor religioso, escrupulosidad, esmero. Este término aparece en los Hechos para describir la religiosidad en primer lugar del centurión romano pagano Cornelio (10, 2) y su soldado (10, 7) y del judío Ananías (22, 12); pero comienza a aplicarse también al cristiano perfecto (2 Pedr 2, 9) y se hace normal en las Cartas Pastorales (Tit 2, 12; 2 Tim 3, 12). De este modo se prepara el camino para juzgar de la fe según la religiosidad universal, hasta tal punto que para el autor de 1 Clem "pistis y *eusebeia* (fe y piedad) se ordenan mutuamente, si es que no son intercambiables". (20) La fe como servicio sufriente al crucificado se va convirtiendo en la actitud general de piedad, como parte de la virtud de la justicia debida a la divinidad.

Todas estas observaciones muestran cómo la fe cristiana, que en un primer momento aparece como la antítesis a la religión por ser su objeto Jesús crucificado y resucitado va convergiendo, por razones históricas de proximidad geográfica y cultural, con los esquemas de religión griega y romana.

Hasta ahora hemos visto cómo la fe va adoptando esquemas religiosos en la nomenclatura, en el desarrollo de un concepto global (camino, cristianismo) para describir la articulación de toda la vida cristiana y cómo ese desarrollo, previsible por otra parte, comienza cuando la comunidad va tomando conciencia de ser Iglesia, comunidad. La intelectualización propiamente dicha de la fe se lleva a cabo con los apologetas. Estos tratan de defender la fe cristiana en un mundo en el que el mismo concepto de fe es sospechoso y despreciado. La tarea nada fácil de los apologetas consistió en defender que la fe es el verdadero saber, para con ello poder ser aceptada en el mundo helénico. Pero el precio fue de nuevo la convergencia con lo religioso. El concepto paulino de revelación, que es antitético (sobre los cristianos se ha revelado el evangelio, Rom 1, 17; 3, 21, sobre los paganos la cólera de Dios, Rom 1, 18-3, 20) se ve sustituido por el concepto helénico. Se pide prestado del estoicismo el concepto de revelación para explicar la revelación de Dios en Jesús. Con ello se asegura el universalismo de la fe, pero a costa de olvidarse de lo típico de Jesús. El apologeta Justino, por ejemplo, afirma que el cristianismo aparece como verdadera religión incluso en los oráculos sibílicos. La revelación universal en el cosmos, en AT y en las religiones paganas muestran la verdad de la revelación en Jesús.

Hay que notar que también en el paganismo existía la crítica a la religión, representada sobre todo por el epicureísmo. Es interesante notar la doble estrategia de los apologetas con respecto al epicureísmo. Por una parte se aliaban con él para combatir el politeísmo y el mito; pero por otra parte para combatir el epicureísmo se aliaban con las religiones establecidas. Es comprensible que ante los ataques y acusaciones los apologetas buscasen la convergencia de

Solamente tiene derecho a decir 'felices los pobres' quien como Jesús está dispuesto a sufrir y a morir por ellos; en el mundo actual solamente tiene derecho a decir 'felices los pobres' quien lucha a su lado por su liberación humana inmediata.

Julio Girardi.

la fe con las religiones establecidas; pero en este esfuerzo de mostrar al cristianismo como la verdadera religión desbordaron el marco histórico establecido por Jesús. Para lograr la universalidad y con ello su justificación, el cristianismo debió introducirse en el marco de un logos explicativo del universo; de este modo el cristianismo pudo ser interpretado favorablemente por sus acusadores y adquirir así su derecho a existir. Pero de esa forma, aunque siempre criticó el culto mítico tuvo que introducirse en el esquema de una religión explicativa.

La necesidad apologetica de justificar la fe cristiana ante el logos griego hizo que ésta se intelectualizara, no sólo en los movimientos gnósticos heréticos, sino también entre los cristianos fieles. Al combatir la gnosis se vio influenciado por sus mismos planteamientos. Como dice Clemente de Alejandría, "la verdad por la que se afanan los filósofos es idéntica con la revelación por Cristo". (21) La fe, como ideal de existencia humana, es la fe ilustrada por el conocimiento, la fe de un Logos explicativo. De ahí que entre los apologetas la fe fuese designada como filosofía. La fe se convierte en teoría del cristianismo. Teoría, en cuanto trata de explicar la totalidad de la realidad; del cristianismo, en cuanto que va tomando cuerpo una serie de verdades, una doctrina que en su articulación hace posible esa explicación.

En todo este proceso va desapareciendo la noción de fe, tal como aparece por ejemplo en Marcos y Pablo. El error de ese desarrollo no consiste en pensar la fe, en buscar su objetividad y de ahí la congruencia con el saber y la filosofía. El error está en el concepto cristológico de fondo. Después de la resurrección Cristo puede ser declarado con todo derecho también Logos, la palabra del Padre. Pero si se olvida al Jesús histórico, si se olvida que ese Logos es también el crucificado, si se olvida que en la cruz no hay palabra, sino silencio de Dios, entonces la fe se convierte en teoría, que usa los mismos mecanismos del hombre natural. Si se olvida que la sabiduría de Dios aparece en la cruz (1 Cor 1, 24) el Logos se convierte meramente en Logos explicativo. Pero si se recobra la sabiduría de la cruz, no meramente como discurso paradójico o pietista, sino como discurso sobre la verdadera esencia de la teoría, comprendida cristianamente, entonces la teoría de la fe no puede ser meramente explicativa, sino teoría crítica. Pues la cruz critica los presupuestos del conocer y el interés que mueve al hombre a conocer, a edificar una teoría. Si el Logos es el Logos no sólo del resucitado sino del crucificado aparece un concepto revolucionario de Dios, no sólo como el que explica el origen y devenir de la historia, sino como quien explica criticando la historia y sumergiéndose en ella para hacerla avanzar desde dentro. La cruz hace imposible una mera teoría explicativa de la fe; exige una teoría crítica y práctica de la fe. Pero esta última sólo es posible si la realidad de Cristo no se reduce a la de un Logos, que por su resurrección es visto como divino y por lo tanto en relación a y con capacidad de explicar la totalidad, sino que en esa realidad es introducido el Jesús histórico, el crucificado, que explica la realidad en cuanto la critica y la hace avanzar históricamente desde el poder del amor concretado históricamente. La única manera de superar el gnosticismo, como tentación intelectualista de la fe, no consiste en elaborar un concepto de

fe que por esencia sobrepase el intelectualismo, sino en dejar que el Jesús histórico sea norma de verdad.

Sobre ese Jesús histórico habrá que aplicar una hermenéutica para que su verdad sea hoy también operativa. Pero el problema de la hermenéutica no puede ser escamoteado apelando directamente al Logos eterno, que siendo por definición universal y capaz de explicar toda la realidad, hiciese ver cualquier momento histórico sub specie eternitatis. Si así fuese la fe sería una teoría explicativa sobre la realidad ya constituida sustancialmente, y no una teoría crítico-práctica que en el seguimiento de Jesús, mediado por la hermenéutica, va haciendo la realidad y en este sentido comprendiéndola.

3. TENSION EN LA TEOLOGIA POLITICA

El resucitado, en cuanto Logos, posibilitó fácticamente una comprensión de la fe como filosofía explicativa, paralela a un esquema religioso gnóstico. El resucitado, en cuanto Señor, posibilitó fácticamente una concepción de la fe bajo el aspecto religioso del poder político. La influencia griega tendió a orientar a la fe a su integración con la filosofía; la influencia romana tendió a integrarla en el estado político, bajo la forma de religión. Los pasos de ese desarrollo son necesariamente complejos. Nos contentaremos con señalar los principales.

La mutua ordenación entre religión y estado político aparece en las religiones más antiguas. El punto de relación de ambas instituciones es doble: por una parte, el poder, ejemplificado aquí en el estado político, posee un carácter fascinador y, en este sentido, sacral y numinoso. Una de las formas clásicas de captar el poder, que por esencia le compete a la divinidad, es a través de las manifestaciones del poder político. Por otra parte, el estado necesita un elemento ideológico integrador de la sociedad; y ese elemento ha sido frecuentemente, y en la Antigüedad explícitamente, la religión. Esta última idea está en la base de la teología política desarrollada por los estoicos romanos, que influenciaron la primera generación de cristianos.

"Según la antigua doctrina política del estado, estado y dioses van siempre juntos: no puede haber un estado ateo, como no puede haber un Dios sin estado. "Polis" y "civitas", "homos" y "dike" son conceptos esencialmente religiosos. De acuerdo con la antigua doctrina social, la obligación primordial del estado era reconocer los dioses de la patria y venerarlos adecuadamente. Así se aseguraban el bienestar y la paz del país, y los ciudadanos se unían gracias al vínculo de una religión común". (22) Los cristianos se encuentran, cuando empiezan a propagarse por el Imperio Romano, con religiones políticas que sirven para integrar y consolidar a un pueblo, para mitificar sus orígenes y glorificar su historia.

Ya es conocida la postura de Jesús ante el poder político. Jesús en primer lugar desacraliza el poder político, no encuentra en él nada numinoso, sino por el contrario ese poder numinoso lo encuentra en los pequeños (Mt 6, 28; Lc 12, 27s). El poder del estado no es para él ciertamente ninguna manifestación religiosa del poder de Dios. El servicio de Jesús a los sin-poder y la crítica al

Jesús no fue ni un loco ni un rebelde, pero tenía un parecido sorprendente con ambos. Al fin y al cabo, fue burlado por Herodes como loco y crucificado por los soldados romanos como alborotador. En este sentido, seguimiento significa siempre la disponibilidad para convertirse en víctima de esta confusión.

J.B. Metz.

Cuando Cristo busca expresar qué es Dios, la fórmula que usa es la del "Reino de Dios". El concepto del Reino es un concepto político. Cristo manifiesta a Dios a través de una imagen política, que es la del Reino, el Reino como convivencia humana. No es un territorio, sino un pueblo.

Lucio Gera.

poder político de su tiempo manifiestan claramente su protesta contra la concepción religiosa del poder político. Sus seguidores no deben actuar como los poderosos y jefes de las naciones (Mc 10, 42).

La relación entre fe en Jesús y estado político en los cristianos después de la resurrección aparece con cierta ambigüedad. En las narraciones de la pasión y en los Hechos los representantes del César son tratados con cierto respeto. En Rom 13, 1 se ordena el sometimiento a la autoridad y el pago de los impuestos (Rom 13, 6; 1 Pedr 2, 13); se ordena que se ore "por los reyes y por todos los constituidos en autoridad" (1 Tim 2, 1s). Se describe aquí una tranquila convivencia entre fe y estado político todavía no problematizada. El estado político no se ha presentado como tentación para la fe.

Hacia finales del s. I la situación cambia radicalmente. El estado lejos de ser tentación para la fe cristiana es increpado duramente, bien que no por razones teóricas, sino por la persecución que los cristianos sufren bajo Domiciano. El estado romano es descrito en el Apocalipsis como la "bestia" (Apoc 13) y personalizado probablemente en el emperador Domiciano (v. 18). El poder político no sólo no es mediador del poder de Dios, sino exactamente lo contrario. A ese poder se opone la fe en Jesús (14, 12). "Para la Iglesia de los mártires... el estado era predominantemente una aparición de "este mundo" en el sentido peyorativo". (23) La tentación del poder es vencida por la fuerza de la situación, pues "la expectación de que la cristiandad penetrase en todo el mundo se ha traducido en todo lo contrario". (24) La persecución hace comprender el señorío de Jesús en sus verdaderas dimensiones. Jesús es "el cordero degollado" (5, 6) y por eso es digno de recibir "el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza" (v. 12). En el Apocalipsis la tentación de integrarse al estado, como religión política, es vencida por la misma situación de persecución, y paralelamente el señorío del resucitado es visto, como en Pablo, desde la cruz. No se le debe honor por su poder extraordinario, sino por ser el cordero degollado.

Sin embargo en las siguientes generaciones los cristianos van paulatinamente sucumbiendo a la tentación de concebirse también como religión política, útil al imperio romano. Es comprensible que dada la duración de las persecuciones los cristianos intentasen llegar a un arreglo con el imperio. Pero ese arreglo era imposible mientras el cristianismo se presentase como fe en Jesús. Un cristianismo, entendido como fe, estaba en inferioridad de condiciones con respecto a las religiones oficiales. La situación "reforzó sin duda alguna la tendencia a propagar al cristianismo como religión y, análogamente a otros cultos, a subrayar su papel positivo para el imperio". (25) Es comprensible que en la persecución buscasen la alianza con el estado, pero es sorprendente la rapidez con que cayeron en el esquema religioso. "Las muchas voces de la gran iglesia demuestran una comprensión, con reservas ciertamente, pero orientada en último término según el modelo de relación entre religión y estado". (26) El esquema fundamental de integración al estado consiste en que el

cristianismo se ofrece al estado como la mejor religión para el imperio.

Este proceso que culminó con Constantino ya había comenzado antes. Citemos sólo algunos ejemplos. Melitón de Sardes (-172) describe entusiásticamente la relación entre la Iglesia y el estado. Recuerda al emperador Marco Aurelio que la filosofía cristiana llevó a su imperio dicha y bendición, poder y grandeza; le promete prosperidad para él y su descendiente mientras proteja la religión cristiana. Orígenes (-254) llega a prometer éxitos militares si todos los súbditos del imperio se hacen cristianos. Pues la oración cristiana tiene más valor que la de Moisés para vencer a los enemigos. Ofrece el cristianismo como la religión más eficaz políticamente. Eusebio de Cesarea (-339) ve en el edicto de Constantino el cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento. La Iglesia ha integrado ahora las aspiraciones religiosas de la humanidad. El convertido Lactancio (-320) concibe la religión cristiana como fermento de una convivencia social ordenada. Resumiendo, "al cristianismo se le adjudica una función moral en la antigua sociedad, que tiene un influjo estabilizador sobre las diversas situaciones".

Estas voces no son naturalmente las únicas de la Antigüedad, pero muestran claramente la tendencia del cristianismo. Cuando Constantino integra al cristianismo como religión del estado está cumpliendo un deseo preparado por varias generaciones. A esta tendencia de los cristianos de concebir la fe como religión de uso político, en el sentido de aquel tiempo, corresponden los edictos del s IV. En 311 el emperador Galerio suscribe el edicto de tolerancia bajo el presupuesto de que el cristianismo es una religión; integra al cristianismo en el imperio como religión lícita según los criterios de la religión política del estado. La conversión de Constantino no fue una conversión a la fe cristiana, sino un cambio de religión. Constantino estaba interesado en la divinidad, entendida bajo los influjos gnósticos de su tiempo: la religión le debía servir para consolidar su imperio; la Iglesia debía tomar funciones semejantes a las de los cultos paganos. En el edicto de Milán (313) aparece claro que, aun reconociendo la validez de otros cultos, le compete al culto cristiano garantizar la salud del imperio. Constantino comprendió su imperato como misión religiosa. Quiso ser el obispo de todos y pretendió poseer la máxima autoridad sobre las decisiones conciliares. "El emperador era concebido como el "lugarteniente de Dios". (27) Los cristianos le reconocieron al emperador, hecho cristiano, aquella sacralidad en virtud de la cual ellos fueron antes perseguidos. Todo lo que rodea al emperador se hace divino: su palacio es un lugar sagrado, rehusar la veneración al emperador es un sacrilegio, que, según Atanasio, puede ser castigado justamente con la pena de muerte.

En 380 con el edicto de Teodosio, el cristianismo pasa de ser religión lícita a religión oficial del estado. En el edicto se habla de la religión cristiana como de aquella que está basada en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, se remite a lo que de un modo general se puede llamar el contenido de la fe cristiana, pero sus funciones son las de toda religión. Por ello es ordenada como obligatoria por el estado y aquellos que no la practiquen deberán ser

castigados no sólo por la cólera divina, sino también "por el castigo de nuestra voluntad, que hemos recibido según el beneplácito divino". (28) De esta forma el cristianismo se transforma estructuralmente en religión, desarrollo que venía preparándose dentro del mismo cristianismo al comprender su predicación y modo de vida cada vez más según esquemas religiosos. El criterio de la verdad del cristianismo no es ya la fe en el escándalo del crucificado, sino el principio de utilidad para el estado.

Naturalmente que no es ésta la única manifestación de la fe cristiana en los cuatro primeros siglos, pero ese desarrollo es innegable; y podría ser constatado hasta nuestros días cómo el poder político se hace tentación para la fe cristiana. La Iglesia se hace sustentadora, y en algunas épocas incluso detentadora, del poder; se

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado. En la historia de la salvación, la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión.

Documentos de Medellín.

convierte en el motivo unificador de la sociedad o de la nación según la antigua teología política de las religiones paganas. Las causas de este desarrollo son múltiples sin duda. Pero lo que a nosotros nos interesa es ver la última raíz teológica de este desarrollo, la condición de posibilidad de que la fe vaya recobrando cada vez más formas religiosas, en este caso religioso-políticas. La raíz teológica de este desarrollo está en una determinada concepción del universalismo cristiano. Desde los primeros cristianos es innegable el pathos misionero universal, exigido por su misma fe en Cristo como salvador de todo hombre. Pero que ese universalismo se convierta o vaya por lo menos unido al universalismo del poder, concretado en el poder político, depende de la concepción cristológica, en último término de una comprensión del Cristo resucitado.

Que el resucitado es el Señor y que por lo tanto tiene poder es una afirmación fundamental de la fe primitiva y de toda fe cristiana. Si el resucitado es concebido, como en Pablo, como el crucificado, o, como en el Apocalipsis, como el cordero degollado, el poder se manifiesta en el milagro del seguimiento de los cristianos. Estos a su vez por su palabra y su acción practicarán una teología necesariamente política, tanto en el aspecto negativo de la denuncia profética y de la proclamación de la reserva escatológica, como en el aspecto positivo de intentar organizar la sociedad según criterios de justicia, tal como los predicó el Jesús histórico. Surgirá una teología política profética y activa, no como ideología total basada en el poder, sino como fuente de ideologías parciales y funcionales que estimulen a organizar la sociedad sobre valores de justicia y de hermandad, en último término sobre el concepto de Reino de Dios, predicado por el Jesús histórico. Cada situación exigirá una hermenéutica especial para la realización de esos ideales en una situación determinada, para la realización de una aproximación al reino de Dios. Pero no olvidarán que el poder auténtico, el que media a Dios y construye una sociedad es en último término, y en medio de todas las concreciones históricas necesarias, el amor de entrega y servicio como aparecen en Jesús.

Sin embargo, si el resucitado es concebido como el Señor, separado de su realidad histórica, entonces su poder se comprenderá, como así ha ocurrido de hecho, en analogía con el poder de la divinidad en general. El cristianismo encontrará una afinidad natural hacia la religión en cuanto detentadora o sustentadora del poder. No existirá ya una teología política profética y práxica, en el sentido ya

esbozado, sino una teología política de sometimiento, de organización de la sociedad desde una concepción absolutista y totalizante, garantizada por la verdad y poder absolutos del resucitado así entendido.

El análisis cristiano del imperio romano y de cualquier otra configuración social sustentada en el cristianismo, como la "cristiandad" medieval o el estado confesionalmente cristiano, depende en último término de la concepción cristológica de la resurrección de Cristo. Si ésta es sin más poder, soberanía, omnipotencia, entonces a pesar de las persecuciones que tuvieron que sufrir los mismos cristianos, el imperio romano es visto como medio providencial de la expansión del cristianismo y la integración de la fe como religión del estado es su consecuencia natural. De hecho pensadores y poetas

cristianos alabaron al imperio romano porque preparó políticamente esa realidad, que no es teológica, sino religioso-política que se designa como reinado de Cristo o como cristiandad.

El poder es una realidad inevitable y necesaria, pero ambivalente. La resurrección de Jesús permite y exige que se use también el vocabulario teológico. Pero la resurrección de Jesús en sí misma no rompe la ambigüedad de la realidad del poder. Esta sólo desaparece desde el Jesús histórico que concretiza el poder en el poder de la verdad —denuncia profética— y del amor—servicio al hombre y a la sociedad, no abstracta sino históricamente situado. En nombre de Cristo de la fe se forjó una religión cristiana y con ella una religión política, como las de la Antigüedad. En nombre del Jesús histórico se debe fundar una existencia de fe políticamente relevante, pero profética y práxicamente no declaratoriamente.

4. TENSION ENTRE CULTO Y SEGUIMIENTO.

Que los cristianos tuviesen una relación en el presente con Cristo resucitado era no sólo algo inevitable, sino exigido por su misma fe en la resurrección de Cristo. Que sintiesen su presencia y le aclamasen como Señor fue una exigencia legítima de su fe, pues la fe, el amor y el agradecimiento necesitan también una expresión.

La liturgia cristiana es por lo tanto, en principio, legítima y necesaria. El problema comienza cuando se estudia según qué modelos se orienta: si mantiene su originalidad cristiana, como celebración agradecida que escucha la palabra de Dios, reconoce la salvación en Jesús a quien se le sigue en los vaivenes y conflictividad de la existencia histórica por la promoción de los mismos ideales del Jesús histórico; o si se orienta según el modelo de culto de las religiones, es decir como un lugar privilegiado de acceso a Dios, o a Cristo resucitado, lugar que teórica, y sobre todo prácticamente, se hace autónomo de la existencia concreta del seguimiento, o más aún opuesto a ella, y, en el peor de los casos, justificante de la falta de seguimiento concreto.

Dicho brevemente, queremos investigar si la liturgia cristiana mantiene su originalidad o si la liturgia es concebida en el decurso de los tiempos como el culto en las religiones. Naturalmente que los primeros cristianos no se presentaron el problema de esta forma sistemática. En su liturgia original convivían muchos elementos. El

problema está en ver qué matiz es el que va adquiriendo la preponderancia y en qué dirección orientase la liturgia.

En tiempo de Jesús el judaísmo no era formalmente una religión de culto, sino de observancia. La sinagoga, en cuanto interpretación de la ley que determinaba la existencia cotidiana, había hecho palidecer la importancia del templo. Ciertamente había culto y los judíos lo practicaban, pero el valor formal del culto no estaba tanto en sí mismo, sino en el carácter de observancia, de cumplir con lo prescrito. Jesús no atacó el culto ni sus prácticas y tomaba parte en las celebraciones litúrgicas de su pueblo. Atacó duramente el ritualismo legal (Mc 7, 6ss; Mt 23, 25-28), la hipocresía (Mc 7, 9-13), y ciertamente no hizo del culto el lugar privilegiado de acceso a Dios. Este es el mandamiento del amor (Mc 12, 28-34; Lc 10, 25-37), concretizado en el amor al oprimido (Mt 25, 31-46).

La primera comunidad palestina después de la resurrección de Jesús comprende su vida cotidiana a partir del judaísmo. "Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu" (Ac 2, 46); presentaban la ofrenda ante el altar (Mt 5, 23ss) y pagaban el impuesto al templo (Mt 17, 24-27). La comunidad compartía la vida cívica de los judíos con naturalidad, mezclada con nuevos aportes de su nueva conciencia cristiana: "acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones" (Ac 2, 42).

El cambio fundamental en la concepción del culto para la vida cristiana se va efectuando paulatinamente en las comunidades helenistas. Estas comunidades tenían desde los comienzos reuniones litúrgicas. Que puedan ser descritas como cívicas depende del sentido que se le dé al culto. Ciertamente no aparecen en los comienzos, ciertos aspectos característicos del culto como el sacrificio y el sacerdote, ni la fijación de tiempos y lugares sagrados. Las asambleas están dominadas por la palabra, tanto en la forma de predicación como de lectura e interpretación de las escrituras de AT (1 Tim 4, 13) y de los escritos de los apóstoles y evangelios (1 Tes 5, 27; Col 4, 16; Apoc 1, 3). A esto se unen oraciones, recitaciones himnicas y cantos. No aparecen los elementos típicamente cívicos citados antes, pero esto no indica una desaparición del culto, sino una reducción de sus elementos. Como afirma Bultmann "si el sentido de la acción litúrgica es el de impetrar la presencia de la divinidad para la comunidad celebrante, entonces se realiza este sentido también para las liturgias cristianas, y la acción y comportamiento de la comuni-

nistas la consecuencia de la resurrección de Cristo es la exaltación y presente como Señor, quien se hace presente en el culto.

El paso decisivo hacia una comprensión cívica-religiosa de la liturgia cristiana se da, según Bultmann, hacia finales del s. I cuando la eucaristía es concebida como sacrificio, y va desapareciendo la importancia de la palabra en las reuniones litúrgicas. La liturgia no expresa ya tanto la conciencia de la asamblea como comunidad escatológica en la que se hace presente el espíritu como garantía de salvación, sino que la celebración de la cena es vista como remedio medicinal para la inmortalidad. "La conciencia escatológica es puesta en penumbra y despalazada por el sacramentalismo". (31) Paralelamente a este proceso en la comprensión de la liturgia, los oficios de la comunidad adquieren un matiz cívico. El episkopos (supervisor), que en un principio no tenía carácter cívico, se convierte en sacerdote. De este modo le es conferida una cualidad que le separa del resto de la comunidad y se introduce la distinción, desconocida en los comienzos, entre sacerdote y laico. El que dirige el culto es visto ahora bajo el modelo de las religiones. La misma transformación reciben conceptos como ekklesia (iglesia), presbíteros (anciano), apóstolo (enviado) que al principio tenían el significado tomado del lenguaje civil y no sacral. Nótese que el concepto auténticamente sacral hieres (sacerdote) apenas si se usa en NT.

Este es el paso decisivo de culturalización de la fe cristiana. Aparecen entonces también la determinación de lugares y tiempos sagrados, la distinción entre sacerdotes y laicos y más adelante la distinción entre obispo y simples sacerdotes y en general un derecho de la Iglesia, como de origen divino. No podemos ahora seguir el desarrollo de culturalización. Pero ya aparece claro que en este desarrollo la comunidad litúrgica ha ido comprendiéndose paulatinamente según el modelo de culto religioso. El culto se va convirtiendo en lugar privilegiado de acceso a Dios y a Cristo resucitado, y la Iglesia va tomando una conciencia de ser mediadora de la salvación no ya sólo al poner los signos de amor, justicia, reconciliación y servicio a los hombres como en el caso del Jesús histórico, sino por la misma existencia de unas instituciones y un orden de vida según el esquema religioso. Y este desarrollo se consolida, como ya hemos notado, al integrarse la Iglesia en el estado político.

Esta culturalización de la fe cristiana según el modelo religioso se hizo posible a causa de una determinada comprensión del Cristo resucitado. Por ser Señor se puede establecer con él una relación en

El aparece como un hombre normal y se compromete con todo aquello en que un hombre normal se compromete, haciendo la experiencia personal del sufrimiento, del trabajo, de la injusticia, de la prisión, etc. De tal manera que, desde ahí hasta el fin del mundo, cualquier hombre que padezca injusticia, cualquier trabajador, es de su sindicato.

José Marins.

dad hay que describirlos como cívicos". (29) La divinidad se hace presente en las asambleas por el Espíritu. Que esa divinidad no son ya los dioses, sino el Dios a quien se han convertido es obvio, pero no lo típico de las comunidades helenistas. Lo típico está en que las doxologías no sólo incluyen a Dios, sino a Cristo (Apoc 5, 13; 7, 10). "También Cristo se ha convertido en figura cívicamente venerada y presente en el culto, y esto es lo auténticamente característico de la comunidad escatológica". (30) La razón de esta orientación del culto hacia la persona de Cristo en las comunidades helenistas es cristológica: si en las comunidades palestinas Cristo, después de la resurrección, es considerado como el que ha de venir al final de los tiempos como Hijo del Hombre o mesías, en las comunidades helen-

el presente y el lugar de esa relación se va determinando cada vez más como culto. Una vez dado ese paso se ha dado el fundamental para que también en el cristianismo el culto cobre una autonomía sobre el resto de la existencia cristiana, en concreto del seguimiento de Jesús. Es importante notar que el escrito del NT que más duramente ataca ese desarrollo cultural unilateral es la Carta a los Hebreos, que por otra parte desarrolla una cristología que tiene en cuenta al Jesús histórico. El autor de la Carta denuncia la culturalización del cristianismo según el modelo religioso de AT. Su tesis fundamental es que la gracia de Dios no puede conseguirse ya a través de sacrificios presentados por hombres, y que la comunidad no necesita de sacerdotes, entendidos como en AT, para conseguir la media-

La fundamentación de esta tesis es cristológica: Cristo es el único sacerdote verdadero. Pero lo interesante es ver cómo entiende el sacerdocio de Cristo. En el NT, a excepción de la Carta a los Hebreos, no se habla normalmente de Jesús como sacerdote. Es cierto que existen indicios de intentos de explicación de la obra salvífica de Cristo en un lenguaje cáltico. En 1 Cor 5, 7 se habla de Cristo como del cordero pascual; en Mc 14, 24; Rom 3, 25: 5, 9 Jesús es presentado como quien derrama su sangre, concepto que es cáltico. Pero fuera de estos y otros indicios, en general llama la atención que los primeros cristianos comprendieron durante años la obra de Jesús sin apelar para nada al culto, categoría explicativa fundamental en las religiones. Sólo en la Carta a los Hebreos se maneja el concepto explicativo de culto, pero notando que la carta usa el lenguaje sacral y cáltico para afirmar precisamente que con Jesús y en él se ha terminado la realidad cáltica, explicada en ese lenguaje.

La Carta afirma que Cristo es llamado al sacerdocio por Dios, pero este "sacerdote" no practica un culto en el templo. Lo que ofrece no es incienso o corderos, sino su propia vida: es la tentación, la angustia, la debilidad de su existencia histórica y su muerte lo que hacen a Cristo "sacerdote". Este sacerdocio nuevo plenifica la intención del antiguo sacerdocio de AT, pero es fundamentalmente distinto a él, hasta el punto que termina con su validez. Un culto basado en la distancia y diferenciación con la existencia real y mundana no es el lugar de acceso a Dios, no es mediador. La nueva manera en que Jesús es "sacerdote" funda la nueva y definitiva alianza. Qué signifique, por lo tanto, sacerdocio, culto, acceso a Dios en el culto, etc., sólo se sabe ahora, después de Jesús, desde Jesús, y más precisamente desde la existencia histórica de Jesús, que en su forma concreta de vivir fue mediadora, y en ese sentido sigue siendo mediadora.

La Carta a los Hebreos rompe formalmente el esquema religioso de comprensión del culto y de las instituciones basadas en él. Si ese esquema tuviese todavía validez habría que entender la mediación de Jesús y la liturgia posterior cristiana según el modelo universal religioso de sacerdocio y culto. Es decir, el movimiento de comprensión pasaría de lo universal, que se presupone ya conocido, a lo particular: el caso de Jesús y de la comunidad cristiana. Pero según la Carta el movimiento es el inverso: qué signifique mediación entre Dios y los hombres, qué signifique ser sacerdote, qué signifique acceso a Dios en el culto, sólo lo sabemos desde Jesús. Y porque la mediación de Dios en la vida de Jesús fue en lo profano por ello ha terminado la validez del sacerdocio y culto de A.T. De esa concepción religiosa lo único que puede sobrevivir es el lenguaje, que la misma Carta usa para mostrar el fin de la realidad expresada en el lenguaje.

Jesús fue civilmente un laico, no pertenecía a la tribu sacerdotal de Leví, sino a la de Judá. La actividad típica de Jesús no se

desarrolló en el templo, sino en medio del pueblo. La mediación de Jesús no consistió en libaciones ni holocaustos, sino en acercarse al oprimido para darle una esperanza y un sentido a su vida, en anatematizar al opresor para promover la justicia y el amor entre los hombres, en una palabra, su mediación consistió en la predicación del reino de Dios que se acerca y en poner al servicio de esa predicación toda su actividad y después su misma persona y vida. El gran concepto sacral —el de víctima— es desacralizado totalmente por Jesús: no ofrece nada vicario, la cruz no es un altar, ni sobre ella hay ningún cordero, sino una vida y un cuerpo de hombre. Y de esta forma hacía Jesús, como laico y hombre profano, efectiva y definitivamente lo que los sacerdotes habían intentado hacer, sin conseguirlo, de manera simbólica y sacral: presentizar el amor de Dios entre los hombres y el intento de una solidaridad humana.

La Carta a los Hebreos plantea el problema del significado del culto cristiano. Por una parte sigue siendo verdad que Jesús es ahora el Señor ensalzado, que vive en el presente y quien puede y debe ser aclamado. Ahí está la condición de posibilidad de la liturgia cristiana. Pero si ésta no ha de convertirse en una liturgia religiosa más, como de hecho fue convirtiéndose paulatinamente, hay que averiguar en qué consiste realmente la esencial del culto de la mediación sacerdotal, del acceso a Dios. Eso sólo lo sabemos según la Carta desde el Jesús histórico. El resucitado no se convierte en la condición de posibilidad de un "culto" cristiano, en el sentido de que una mera representación cáltica de su muerte garantiza infaliblemente la presencia de Dios entre los hombres. La carta tiende más bien a una cristología ejemplar, es decir, a mostrar el camino cristiano de la unión con Dios. Propone sencillamente el seguimiento de Jesús como el modo fundamental de acceso a Dios (y al Cristo de la fe): "Fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe... Fijos en aquél que soportó tal contradicción de parte de los pecadores, para que no desfallezcáis faltos de ánimo" (12, 2s). En el Jesús histórico ha aparecido la forma de existencia cristiana de una manera ejemplar, el camino hacia Dios, que puede ser cantado también doxológicamente, pero sólo desde ese camino.

Al llegar al final de este trabajo podemos resumir en forma de conclusiones lo positivo que de él se ha desprendido así como las reservas que impone este estudio:

(1) Es evidente que probar una tesis tan compleja como la influencia histórica de una comprensión de Cristo —o preferentemente como Cristo de la fe o preferentemente como Jesús histórico— sobre la comprensión y realización de la existencia cristiana requiere un análisis mucho más minucioso y documentado que el que hemos llevado a cabo. Ese análisis tampoco debería reducirse a los primeros siglos de historia de la Iglesia, sino extenderse hasta nuestros días. Sin embargo, aun con estas limitaciones, creemos que quedan suficientemente aclaradas las implicaciones que tiene para la existencia cristiana una cristología basada unilateralmente en el Cristo de la fe o en el Jesús histórico,

(2) Nuestra conclusión la formulamos de forma modesta y negativa: en la medida en que acaece el olvido del Jesús histórico, en esa medida la existencia cristiana va siendo asimilada estructuralmente por la religión, aun cuando man-

"Simón el fariseo pertenece al grupo de los hombres que en la plaza condenan a la mujer, y en la oscuridad, la hacen adúltera. Los ojos tremendos de Cristo los sorprenden como una aparición fascinante y terrible... Quien esté libre de pecado que arroje la primera piedra! ". Cristo no se pone a cavilar sobre la ley, a exigir pruebas, o a pedir compasión por la mujer sorprendida en adulterio. Cristo no va junto a los pobres a mendigar a las puertas de los ricos; va con ellos a acusar y a denunciar. No defiende a la adúltera con una interpretación de la ley, no pide una gracia. Toma partido por la mujer y acusa al macho... denuncia el drama de la relación poniéndose de parte de la víctima".

Paoli.

tenga la confesión de Cristo y, en ese sentido, se distinga verbal y conceptualmente de las religiones.

(3) En sentido estricto no hemos desarrollado la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, ni la relación del acceso a Cristo, en cuanto histórico y en cuanto resucitado. Esta relación la vemos fundamentalmente de la siguiente forma: El Jesús histórico presenta la pregunta por el sentido de la historia al afirmar que el reino de Dios se acerca. Estructuralmente la respuesta definitiva a esa pregunta acaece en la resurrección. Pero el modo de captar la resurrección como tal respuesta depende a su vez de una hermenéutica, que no es otra que el seguimiento de Jesús. La resurrección sólo se capta a la manera de esperanza, pero el lugar de esa esperanza no es una antropología neutra de la esperanza, sino la esperanza contra esperanza de que habla Pablo. Esta a su vez sólo surge de una praxis concreta en cuanto intento de liberación: sólo desde esa praxis se puede captar lo que en la resurrección haya de respuesta. De modo que el acceso al Cristo de la fe está en relación con el seguimiento del Jesús histórico.

(4) Tampoco hemos desarrollado explícitamente qué significado pueda tener desde el Jesús histórico una posible teoría explicativa, es decir una teología cristiana, ni la problemática del uso del poder para organizar una sociedad orientada hacia el reino de Dios, ni el sentido explícito de una liturgia cristiana. Todos estos temas hay que elaborarlos.

Ni hemos considerado una dificultad estructural que atraviesa cualquier cristología orientada hacia el Jesús histórico, a saber, que

En la medida en que se da universalización basada en la abstracción y no en la historia de Jesús se da también la posibilidad de que el cristianismo se integre en la religión. Un Cristo resucitado, presentado ya como divinidad, sin más, es decir, como divinidad abstracta, puede ser el precioso alibi teológico para no considerar el valor permanente de la historia de Jesús. Pablo recalca que el problema no es conocer la divinidad, sino precisamente el Dios que se revela en Jesús. El problema del hombre no es aceptar una divinidad abstracta, que en principio es manipulable y susceptible de admitir cualquier proyección del hombre. Un Cristo meramente resucitado, meramente divinizado, es también susceptible de manipulación y de admitir proyecciones. Pero si ese resucitado sigue siendo el crucificado, esa manipulación, en principio, se hace imposible o por lo menos mucho más difícil.

En este sentido, y en cuanto que el Cristo de la fe pudiera llevar de hecho al olvido del Jesús histórico, el cristianismo se convertiría en una nueva religión, en la que lo que hubiera cambiado sería el nombre de la divinidad y quizás algunas exigencias éticas, pero no la estructura misma de religión. Lo que Jesús introduce en el mundo es una revolución de la estructura de religión, en la concepción de la revelación de Dios al mundo y del acceso del hombre a Dios. Dios aparece en lo concreto de la historia, cuando oye el clamor de los oprimidos; la historia no está constituida ya en el origen, sino que surge del anhelo de liberación. En Jesús aparece en qué consiste esa liberación, que tiene su último paradigma en su

No es la falta de fe, ni la abundancia de crítica lo que más dificultades ha procurado a la cristiandad de todos los tiempos. Ha sido Jesús mismo, que, despreocupada y peligrosamente, regala la libertad a quienes no saben emplearla.

Ernst Käsemann.

el seguimiento de Jesús no soluciona toda la dificultad de explicar la existencia cristiana ni aclara todas sus exigencias, por una razón que le compete al mismo Jesús histórico: Jesús esperaba el fin inminente de la historia, la próxima venida del reino de Dios. El Jesús histórico nos remite al problema del retraso de la parusía que sitúa al cristiano en una situación fundamentalmente distinta a la de Jesús. La diferencia no radica tanto en las implicaciones teológicas, pues tanto para Jesús como para el cristiano actual Dios sigue siendo futuro. La diferencia está en la búsqueda de una hermenéutica que tome en cuenta esa diferencia, es decir, que interprete el seguimiento dentro de una historia que aparentemente no está cercana a su fin, y que por lo tanto exige una serie de análisis religiosos, sociales, económicos y políticos para organizar la historia en camino hacia el reino de Dios. En ese punto, el seguimiento de Jesús debe tener en cuenta las motivaciones, actitudes fundamentales de Jesús, pero no puede sin más "imitar" a Jesús.

(5) Sin embargo, y a pesar de todas estas matizaciones, nos parece muy importante la siguiente conclusión: lo que fundamenta la fe en Jesús es a su vez la posibilidad de hacer desaparecer esa fe. Es decir, proclamar la resurrección de Jesús significa, por una parte, afirmar que el Jesús histórico es el Hijo de Dios, que la verdad ha aparecido en su figura concreta y que la liberación está en su seguimiento; pero por otra parte esa misma resurrección es la condición de posibilidad de que lo concreto de Jesús puede desaparecer. Con la resurrección comienza el proceso de universalización de la fe en Jesús, pero esa universalización se puede ir comprendiendo también como proceso de abstracción, es decir, desde los conceptos de divinidad, omnipotencia, logos explicativo, etc.

misma resurrección, y en la actitud de Jesús aparece cómo llevar a cabo esa tarea. El acceso del hombre a Dios no presupone ningún lugar privilegiado (culto o razón filosófica), sino que ese acceso es el mismo hacer la historia, hacer que es experimentado a la vez como gracia y como praxis.

Así como la religión pretende que el hombre entre en contacto con la divinidad por medio de algún acto intensional directo, la fe concibe ese contacto con Dios como camino hacia Dios, haciendo el reino. En la resurrección de Cristo aparece la promesa definitiva de la meta hacia la que caminamos; pero en el Jesús histórico aparece cómo se recorre ese camino. Ir a Dios significa hacer real a Dios en la historia, edificar su reino, y eso sólo lo sabemos desde Jesús y no desde ningún concepto abstracto de divinidad.

NOTAS

- (1) Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 1892, p. 22.
- (2) Glauben und Verstehen, I. Tübingen, 1966, ed. 6, p. 274.
- (3) Cfr. su interés por buscar la "ipsissima vox" de Jesús, es decir, llegar al meollo de su predicación y actividad. Die zentrale Bedeutung des historischen Jesus, Theologie der Gegenwart 4 (1961), pp. 66-72, artículo resumido en Selecciones de Teología 33 (1970), pp. 13-16.

- (4) Das Problem des historischen Jesus, Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954), pp. 125-153, artículo resumido en Seleccionces de Teología 42 (1972), pp. 87-103.
- (5) Cfr. sus Cartas desde la prisión.
- (6) Desde los Orígenes y Fundamentos del Cristianismo, de K. Kaustky, 1908 (aparecido en Editorial Diógenes, S.A., México, 1973) en cuya obra el interés es explicar la aparición del fenómeno del cristianismo debido a las relaciones sociales y productivas, existe en Europa un nuevo interés por la figura histórica de Jesús. Cfr. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Hamburgo, 1970. Más concretamente han desarrollado este tema recientemente V. Gardavsky, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca, 1972, sobre todo en pp. 49-68 y M. Machovec, *Jesús para ateos*, Salamanca, 1974; y más brevemente R. Gaudy, *La alternativa*, Caracas, 1972, pp. 90-93.
- (7) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1972, p. 298; I. Ellacuría, *Teología política*, San Salvador, 1973, p. 13; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, 1973, p. 100; J. Comblin, *Teología de la revolución*, Bilbao, 1973, 306; H. Borrat, *Para una cristología de vanguardia*, *Víspera* 17 (1970), pp. 26-31; R. Vidales, *¿Cómo hablar de Cristo hoy?* *Spes*, enero 1974, p. 7; R. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Salamanca, 1973, pp. 187-191, 203s; L. Boff, *Jesús Cristo Libertador*, Petrópolis, 1972, 3a. Ed. (Hay traducción castellana); *Salvación en Jesucristo y proceso de liberación*, *Concilium* 96 (1974), 375-388; S. Galilea y R. Vidales, *Cristología y Pastoral popular*, Bogotá 1974, pp. 24-43.
- (8) *El ser y el Mesías*, Salamanca, 1973, p. 9.
- (9) La idea de contraposición entre religión y fe cristiana tiene una larga tradición. Modernamente la ha enfatizado K. Barth a partir de la contraposición entre conocimiento natural de Dios y conocimiento por revelación. Pero la problemática toma otro matiz cuando se plantea en forma de acceso a Dios o como acto intencional directo o desde el seguimiento del Jesús histórico para desde ahí acceder a Dios también en la liturgia. Esta última perspectiva la han desarrollado D. Bonhoeffer y últimamente J. Moltmann, sobre todo en *Crítica teológica de la religión política*, en la obra *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca, 1973, pp. 11-45; *Esperanza y Planificación del futuro*, Salamanca, 1971 y sobre todo en *The crucified God*, New York, 1974.
- (10) Esta contraposición entre religión y fe no corresponde ni tiene por qué corresponder a la distinción entre religiosidad popular y religión "ilustrada". En ambos estratos se pueden encontrar elementos de fe y religión. En este trabajo no afrontamos el problema pastoral que representa detectar estos tipos de elementos. Sólo nos interesa recalcar según qué estructura y valores debe orientarse una existencia cristiana; que evidentemente encontrarán formas concretas de expresión según el medio sociológico en que se originen y practiquen.
- (11) E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1968, ed. 4, p. 66. (Hay traducción castellana.)
- (12) *Ibid.* 79.
- (13) *Ibid.* 89.
- (14) *Ibid.* 91.
- (15) *Die theologische Leistung des Markus*, *Evangelische Theologie*, 24 (1964), pp. 337-355, artículo resumido en *Selecciones de Teología* 33 (1970), pp. 50-61.
- (16) El momento cumbre en que se rompe en los evangelios el esquema de un conocimiento de la divinidad abstracta está en la cruz de Jesús. Jesús muere porque se ha entregado a la causa del reino de Dios, de la liberación del oprimido. Su arma fundamental ha sido la de la verdad, el amor y el servicio. Sin embargo en la cruz parece ser que, al menos aparentemente, la verdad se ha mostrado estéril y el amor impotente. Esta situación, desde lo más histórico de Jesús es la que quiebra el interés con que el hombre pretende conocer la divinidad (cfr. J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, Hamburgo, 1970, p. 135s) y la que le hace preguntar "¿quién es Dios en la cruz de Cristo abandonado de Dios? ... ¿quién es el verdadero hombre en presencia del Hijo del hombre rechazado y resucitado en la libertad de Dios? ... O el Jesús abandonado de Dios es el fin de toda teología o él es el principio de una teología y existencia específicamente cristianas y por ello críticas y liberadoras" (J. Moltmann, *The crucified God*, p. 4). "Sólo el Dios de la cruz es nuestro Dios. No es nunca el Dios a quien el mundo acepta sin haberse convertido. Quién reduzca este significado de la cruz para la cristiandad y el mundo, oscurece la verdad de Dios y el escándalo introducido con la gracia. Cae necesariamente en la esfera de la superstición, aun cuando afirme una teología de la resurrección". (E. Käsemann, op. cit. 98s).
- (17) E. Käsemann, op. cit. 120s.
- (18) *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1968, ed 6, p. 468.
- (19) P. Stockmeier, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg, 1973, p. 34
- (20) *Ibid.* 56.
- (21) *Ibid.* 32, 4.
- (22) J. Moltmann, *Crítica teológica de la religión política*, p. 20.
- (23) H. Mühlen, *Entsakralisierung*, Paderborn, 1970, p. 200.
- (24) E. Käsemann, op. cit. 175.
- (25) P. Stockmeier, op. cit. p. 81.
- (26) *Ibid.* 81s.
- (27) H. Mühlen, op. cit. p. 207. "Constantino llevó a cabo el reconocimiento del cristianismo y su integración en el esquema religioso-espiritual del Imperio romano obviamente según sus propias concepciones, que a pesar de sus experiencias personales correspondían ampliamente a la tradición romana. Concedió al cristianismo igualdad de derechos precisamente en cuanto religión, aunque de carácter especial, y lo supeditó paulatinamente al estado" (P. Stockmeier, op. cit. p. 92s).
- (28) Cfr. P. Stockmeier, op. cit. p. 101.
- (29) Op. cit. 125.
- (30) *Ibid.* 126.
- (31) *Ibid.* 462.

La vida y la muerte de Jesús no son menos evangélicas debido a sus connotaciones políticas. Su testimonio y su mensaje adquieren esa dimensión precisamente por la radicalidad de su carácter salvífico, predicar el amor universal del Padre a inevitablemente contra toda injusticia, privilegio, opresión o nacionalismo estrecho.

Gustavo Gutiérrez.

Las bienaventuranzas ponen al discípulo en seguimiento de Cristo. Y como Cristo, le hacen recorrer el itinerario de un anodamiento. De la pobreza a la persecución. De la carencia de bienes y servicios a la carencia de todo, hasta de la libertad e integridad física, hasta la propia vida.

Héctor Borrat.

Confesar a Cristo el Señor y Seguir a Jesús

-Ortodoxia y
Ortopraxis
Desde la
Perspectiva de
Marcos-

Introducción.

La reflexión teológico bíblica continúa descubriendo posibilidades inmensas al futuro de nuestra fe. Al abocarnos al problema de la ortodoxia y ortopraxis juzgado desde un enfoque marcano, ha surgido con apasionante fuerza la ineludible condición de seguir a Jesús para hablar de Cristo, el Señor.

Para esto, inicialmente hacemos una breve referencia a la ausencia de problemática en torno a la ortodoxia en América Latina por la persistente inistencia en la ortopraxis. En seguida, ponemos la mirada en Marcos, señalando algunas características de su obra, para poder ubicar así las confesiones ortodoxas, junto con la de Pedro como la fundamental. La interpretación clásica de esta última no parece coherente con la sección que le sigue, lo que está obligando a una nueva interpretación más coherente, tanto en el conjunto del evangelio de Marcos como en los actuales intentos por significar más nuestra fe. Finalmente, los anuncios de la pasión vienen a abrir las condiciones únicas de cualquier 'conocer a Jesús'; es decir, de cualquier confesión cristológica ortodoxa.

Planteamiento del problema.

La historia de la Iglesia puede ser considerada bajo la luz de las luchas en torno a la ortodoxia y heterodoxia (1). Ya en el surgimiento de los iniciales seguidores de Jesús aparecen las primeras confrontaciones a nivel de transmisión doctrinal. El 1er. Concilio de Jerusalén enfrenta la ortopraxis y heteropraxis, de la que surgirán los límites de la ortodoxia. San Pablo, en varias de sus cartas se verá obligado a no sólo corregir la praxis de las comunidades primitivas, sino que definirá autoritativamente varias cuestiones 'dogmáticas'. (2) Por eso, entre las instrucciones que da a Timoteo está la de conservar la sana doctrina.

Quizá donde aparece con más fuerza este problema en los primeros años del cristianismo, es en la 1a. carta de Juan. Como dice Bultmann, "esta unidad de fe y amor es al mismo tiempo —junto con la impugnación de la doctrina errónea— el principal tema de la 1a. carta". (3). El desarrollo de este conflicto recurrente en la vida de la Iglesia, que ha desembocado con frecuencia en el fenómeno de la herejía, es un momento crítico y de amenaza en la historia de los dogmas.

En el cristianismo latinoamericano, la historia de los conflictos doctrinales ha pasado de largo. No han constituido acontecimientos mayores, y difícilmente podría hacerse una historia de la dogmática latinoamericana, como en realidad se ha hecho de la Iglesia de Oriente. Es importante ir más allá de esta afirmación obvia y preguntar por qué ha sucedido así. No basta destacar que la Iglesia de Oriente es tan antigua como el mismo cristianismo. Porque también sería posible un estudio de la evolución del dogma, no ya desde el concilio de Trento, sino desde la corriente iniciada por la 'nouve-

lle theologie' en Francia en los años cuarenta, o desde los conflictos entre la Iglesia holandesa y la Santa Sede, o desde los planteamientos de Hans Küng hace más de cinco años. En otras palabras, la antigüedad no es la que ha posibilitado la historia de los dogmas, sino las nuevas comprensiones que la Iglesia va teniendo de sí misma, del mensaje que ha recibido, y del mundo al que está siendo continuamente enviada por el Espíritu.

Puede pues afirmarse que en Latinoamérica no existe un pensamiento dogmático peculiar y, por lo tanto, una historia de la ortodoxia y de las herejías. Podría decirse que porque no ha habido sino muy escasos teólogos creadores y realistas; han abundado los meros repetidores de la teología tradicional. Aunque cierto esto, de ninguna manera es la razón del por qué, en un nivel analítico-causal.

Una explicación posible más coherente es que el cristianismo de nuestro continente se ha dedicado a vivir. La fe optó por dejar correr su dinamismo interno. Buscó acomodarse en los contextos históricos concretos, y así el sincretismo latinoamericano pudo robustecerse enormemente. Esto permite comprender que las nuevas corrientes de pensamiento latinoamericano se hayan abocado a reflexionar, no ya sobre la ortodoxia cristiana, sino sobre la ortopraxis cristiana de las comunidades eclesiales. Y de aquí, la creciente e incisiva crítica a la heteropraxis de nuestras iglesias, heteropraxis que en un continente sociológicamente cristiano obtuvo con facilidad su carta de ciudadanía. Esta crítica aguda, surgida con vigor a partir de Medellín, se centra no tanto en la ortodoxia sino directamente en la praxis histórica de los cristianos, en su modo concreto de vivir el evangelio.

El punto desde el que esta crítica se inicia es la figura del Jesús histórico, el horizonte de su vida concreta, "pues no hay más que el Jesús histórico para dirimir nuestras diferencias y juzgar nuestras luces; y ese Jesús consta en la Biblia para nosotros" (4). Y ha sido precisamente esta vuelta la que está volviendo de una fecundidad sorprendente los esfuerzos de la teología latinoamericana. Porque en el meollo de su ser ha tomado como tarea, —consciente o inconscientemente— impugnar la clásica distinción entre dogma y moral, entre ortodoxia y ortopraxis, entre verdades e imperativos. (5). No es un ataque al universo de la verdad, de la afirmación doctrinal, sino a su localización dentro del idealismo enajenante. Las verdades puras conducen a la afirmación simple y ahistórica, sin encarar la responsabilidad de transformar la historia. Porque a fin de cuentas desempeñan un papel importante en las estructuras sociales, porque al dar seguridad en una posición teórica, distancian de las situaciones en las que se debate el futuro del hombre —y también el futuro de Dios— y vienen a reforzar la actual estructuración socio-política. El status quo recibe un fuerte aliado al desvincular el imperativo ineludible de la verdad confesada. Y el drama de un mundo cimentado en el despojo, en la injusticia, en la alienación de la mayoría de la humanidad, sigue su marcha al lado de las confesiones más ortodoxas. Lo único que se concluye de este hecho es que la fe cristiana ha venido optando una y otra vez por la contemplación de la verdad, y deja para otros el complicado problema —y además, según muchos, históricamente inútil por su ineficacia— de modificar el curso de este mundo.

Más allá pues, de tratarse de temas secundarios, irrelevantes para el futuro de la fe en América Latina, esta dicotomía está postulando un presupuesto epistemológico nuevo. La posibilidad de conocer desborda el horizonte de los conceptos, rompe la separación creada entre teoría y praxis, verdades e imperativos. El conocimiento teológico y su estatuto epistemológico ya no es concebible idealísticamente, aislado ya no sólo del acontecer, sino del acontecer humano, del escenario dramático de las decisiones. Indudablemente que esto nos lleva a enfrentar bajo otra óptica las preguntas claves de toda existencia decidida a crear el futuro. ¿Quién es Dios, o más bien, qué significa para nosotros la realidad de Dios? ¿Cuál es el camino para conocerlo? ¿Qué puedo conocer de Jesús y cuál es su significado contemporáneo concreto? ¿Cómo puedo conocer al otro, al prójimo, al hermano, al pobre, y por tanto arriesgar amorosamente mi vida por él? Preguntas todas que retrotraen a la pregunta sobre las condiciones del conocer auténtico, y consecuentemente sobre la posibilidad de dar juicios, de afirmar, de la ortodoxia.

Las líneas fundamentales tendrán que asegurar la identidad del existir humano y la tarea más propiamente humana de hacerla historia. Por lo tanto, esta epistemología postula como condición de posibilidad para responder a los interrogantes trascendentales, pero no por eso menos decisivos en el concreto, que el conocer humano se realiza en el tiempo y en el espacio, no en la atemporalidad; que exige el hacer, no el contemplar; que participa de nuestra libertad, no de lo ya dado 'objetivamente'; que se influye determinadamente por nuestros contextos vitales y no es simplemente 'universal'.

En otras palabras, el conocer a Dios será inauténtico si es una verdad conceptual, pura, abstracta. Cuando se acepte que el Dios que se nos ha revelado en Jesús: 1o. lo estamos conociendo; 2o. en nuestro existir histórico, dentro de las coordenadas de nuestro tiempo y espacio restringido; 3o. y que ese conocer a Dios adquirirá cierto grado de plenitud, fruto de responsable autenticidad, al vivir el camino de Jesús, de acuerdo al 'Yo soy el camino, la verdad y la vida'; entonces será posible restablecer la unidad fundamental entre creer y amar.

Con estos presupuestos, el conocimiento que la fe está llamada a alcanzar tendrá inmediatas repercusiones en la esencia del anuncio de Jesús "el Reino de Dios ha llegado. Conviértanse y crean en el evangelio" (Mc 1, 15). Porque reconoce, a fin de cuentas, que la última palabra de Dios el eschaton definitivo, está ya en el centro de la existencia humana. Y este eschaton, esta realización—ya del Reino de Dios en la tierra está presionando a la decisión humana e inclinarse por su claro sí participativo en el futuro de este Reino.

Así pues, la dinámica fundamental del pensamiento teológico latinoamericano se orienta hacia la ortopraxis, y está creando un marco teórico que vuelva significativo y lleno de frescura el vivir la radicalidad evangélica. Marco teórico que obviamente tendrá su 'núcleo de afirmaciones dogmáticas', pero que se mantendrá atento a su permanente verificación existencial y a su adecuada reformulación. Sólo entonces verdad e imperativo mantendrán una identidad críticamente diferenciada. Y los cristianos habrán aceptado en toda su densidad que el Reino ha llegado. Será la verificación histórica de

La cruz de Cristo no puede salir fiadora ni responsable de todas las causas que generan sufrimientos de todo tipo por el mal uso de la libertad, por la opresión, por la insensibilidad ante los atropellos e injusticias.

Xavier Cuenca.

esta verdad la que mantendrá siempre abierto el campo de la crítica tanto al 'núcleo de las afirmaciones dogmáticas', como a la praxis concreta de los cristianos.

El lugar de Jesús de Nazareth

Más arriba mencionamos el papel preponderante y peculiar que la actual corriente teológica latinoamericana atribuye al Jesús que habitó en las tierras palestinas. Sabe que ese Jesús, a diferencia del 'Cristo de la fe' o de Dios (expresión frecuentemente vacía, bajo la cual todo puede justificarse) es, a los ojos de la fe cristiana, la realidad menos manipulable, menos contemporizadora, menos hecha a la medida de nuestros intereses y aspiraciones. Como afirma Miranda, "... y Cristo murió para que se sepa que no todo está permitido. Pero no cualquier Cristo. El que resulta definitivamente irrecuperable para el acomodo y el oportunismo es el Jesús histórico" (6). Siempre que en la historia del cristianismo la figura, la historia, las acciones, las palabras de Jesús de Nazaret son nuevamente tomadas con toda seriedad, los esquemas culturales se ven resquebrajados, las estructuras sociales gravemente cuestionadas, la existencia toda del universo fruto de decisiones, puesta en entredicho. Y nada ni nadie es capaz de silenciar definitivamente esa interrogante que Jesús, con su recorrido y trágica muerte, ha dejado sembrada para siempre. Los poderosos de todos los tiempos, como fuerzas del mal, han creído que en un momento dado ese Jesús ha quedado borrado, aniquilado. Los actuales poderosos de Latinoamérica se encuentran ante esta aporía. Tradicionalmente cristianos, no se atreven a borrar, por cierto instinto de identidad cultural, las fuerzas vivas que testifican que ese hombre continúa generando una nueva humanidad; mas al mismo tiempo, experimentan que la vida y la palabra de ese personaje próximo y lejano está bloqueando sistemáticamente sus ambiciones. Un vistazo a la historia reciente da claro testimonio de cuál es la inclinación que la balanza toma.

Con todo, aunque se ha señalado el papel preponderante del Jesús histórico, apenas se están dando los primeros pasos hacia una cristología de cuño latinoamericano. Tanto por lo incipiente y por su carácter intuitivo, como por cierta presión de las circunstancias históricas, las adquisiciones de la teología latinoamericana han llegado a un cierto impasse. Bases irrenunciables se han sentado. Mas las aporías que los cristianos latinoamericanos atentos a su historia se están planteando no han desaparecido; posiblemente han entrado en una nueva crisis. Pero no cabe duda que estas aporías dicen relación directa con ese Jesús de Nazaret. Porque si su apasionado amor por los hombres lo llevó a enfrentarse con los representantes de la ley y de la religión de su época, como sostenedores de un mundo alienado, injusto, irreconciliado con Dios, ¿el amor por nuestros hermanos más abandonados deberá recorrer el mismo camino de él? El anuncio nuclear del evangelio, 'el Reino de Dios ha llegado' ¿tiene vinculación y contenido real en la situación que viven los despojados de nuestros países? El proclamar que Jesús es el Mesías, el Cristo, -afirmación plenamente 'ortodoxa' en la historia de la fe cristiana- ¿qué tiene que ver con la vida de tantos millones de hombres, o más

bien con vivir como muertos? ¿Es posible en nuestro contexto, dentro del ámbito de la fe cristiana, afirmar la verdad (rezar auténticamente el credo, mantener la ortodoxia doctrinal, etc.) independientemente de vivir el amor, de acuerdo a la medida y proporciones de la falta de amor en nuestras sociedades?

Una aproximación a los evangelios podrá ofrecernos un horizonte abierto a esta problemática. Únicamente desde Jesús podemos hacer un juicio en torno a la ortodoxia, a la ortopraxis y a su identidad críticamente diferenciada o a su autonomía total.

Hasta aquí hemos expuesto nuestros presupuestos. Al acercarnos al evangelio, queremos evitar el frecuente error de buscar pruebas para nuestras teorías. Por el contrario, nuestra intención es que verdaderamente y con toda su fuerza, Jesús desde su historia, ponga en juicio nuestras teorías. Y así haga posible vivir la fe auténtica, desde El hacia el otro, y no desde nosotros hacia nosotros mismos.

La cuestión en Marcos.

La poca atención que ha recibido por parte de los especialistas la situación socio-política y eclesial del público destinatario de la obra marcana, ha impedido que se comprendan importantes aspectos del escrito matriz de los otros dos sinópticos. Las aproximaciones asituacionales, y por lo tanto, universalistas, han desencarnado de vigor y fuerza el sentido más preciso, parcialmente localista del segundo evangelio, concebido para una comunidad que motivó su origen. Marcos no escribe desde una concepción universalista, ni para toda la cristiandad. Escribe desde el horizonte de una comunidad romana (7), distante por más de tres decenios del Jesús que recorrió tierras palestinas. Y para esa comunidad concreta decide ponerse a reagrupar las tradiciones orales que se venían transmitiendo desde la resurrección del Señor. (8).

Dos elementos son fundamentales en la obra de Marcos. Primero, la decisión misma de escribir una historia de Jesús (no una biografía en el sentido actual), pues capta que no basta para los cristianos entre los que se encuentra, el material oral que corría, basado fundamentalmente en confesiones de fe e himnos. La razón para decidirse a comunicar rasgos claves del tiempo de Jesús entre el pueblo, en forma de un escrito, fue que tanto los himnos como las confesiones de fe venían transmitiendo lo que constituía el kerygma más primigenio: Jesús es el muerto, resucitado y exaltado, o también, es el preexistente y encarnado.

Segundo, estrechamente ligado con el primer elemento, Marcos descubría que la pregunta por Jesús de Nazaret se estaba volviendo irrelevante. Así lo plantea Schweitzer:

"Para las nuevas comunidades de fuera de Palestina era algo muy lejano. Muy pocos conocían aquel rincón del Imperio en el que se había jugado su suerte. Amenazaba el peligro de que la persona de Jesús se diluyese en un símbolo o en una cifra que tan sólo significase la superación de una observancia idolátrica de la ley, la victoria sobre la muerte o el triunfo sobre los demonios. En ese caso, ¿por qué no servirse igualmente de Attis o Hermes? Se perfilaba una teología kerigmática desenraizada de la historia y que, por lo mismo, podría depender tanto de Jesús como de Hermes". (9).

No es un problema nuevo la separación entre religiosidad y justicia social. Se lo encontró Jesús con los fariseos que no sólo eran 'separados', sino que además separaban el amor fraterno de sus prácticas religiosas.

Sergio Cobo.

La Iglesia profética tampoco es aquella que, modernizándose, conserva, se 'estabiliza', se adapta. Cristo no fue conservador. La Iglesia profética, así como El, tiene que ser caminante, viajera constante, muriendo siempre y siempre renaciendo.

Paulo Freire.

Así que Marcos se avocó a la tarea de reagrupar diversas tradiciones que permitieran a sus destinatarios, con un criterio referencial único, proseguir el seguimiento de Jesús de Nazaret. Por la estructura del mismo evangelio, aparece que el autor tenía una intención bien clara. No era un simple dar a conocer irrelevante y anecdótico. Existía una motivación situacional: la de una comunidad eclesial determinada.

Conviene pues, en esta perspectiva señalar algunas características del conjunto del evangelio. Así será más fácil ubicar la pregunta en torno a la ortodoxia y ortopraxis.

1o. Marcos está muy interesado en manifestar más el actuar de Jesús que su predicar, más la irrupción de Dios en su persona que el contenido mismo de su enseñanza. La Buena Nueva de Jesucristo.

2o. La captación de que los evangelios (en especial el de Marcos) son "relatos de la pasión con una introducción prolija" (M. Kähler) señala que sólo desde el suceso de la cruz podrá comprenderse la vida de Jesús, pues no "es un suceso aislado... sino el suceso al cual se encamina la historia de su vida y por la cual reciben sentido los demás sucesos" (Tillich). Es decir, la comunidad a la que se dirige Marcos "debe comprender que la actividad terrena de Jesús fue el camino del siervo obediente de Dios, camino que le llevaría en último término hasta la cruz". (10).

3o. Aunque Marcos no intenta enfrentar una cristología de la exaltación a una cristología de la cruz (11), quiere dejar bien claro que el presentarse Jesús con autoridad, sólo desde el sufrimiento y abandono puede entenderse; que el 'ser Señor' únicamente desde el 'ser siervo' concreto e histórico de Jesús será posible y significativo. No tanto una cristología discontinua, la postpascual en oposición a la prepascual, sino una cristología continua, cuyo gozne es el Jesús crucificado. (12).

4o. Jesús tiene un estilo propio característico: no es el de un teórico, sino el de un maestro en contacto personal con sus discípulos y con el pueblo.

5o. Para la organización de los complejos de tradición existentes (historias de milagros, sentencias de Jesús, confesiones de fe e himnos, colecciones de sermones polémicos) es claro que Marcos, cuando menos en la primera parte de su texto, decide no seguir un orden cronológico. Una interpretación es que opta por reagrupar el material en torno a los centros de interés catequético de los diversos grupos con los que en su vida estuvo en contacto: Jesús y el pueblo (1, 14-3, 6); Jesús y los suyos (3, 7-6, 6); Jesús y sus discípulos (6, 6-8, 30) (13). En la segunda parte, sobre todo en los relatos de la Pasión, el interés cronológico es patente, sin que con esto se afirme que no existan algunas contradicciones cronológicas.

6o. La peculiar construcción de Marcos del llamado 'secreto mesiánico', únicamente podrá comprenderse desde el significado que el autor da a 'parábola' y 'misterio', particularmente al misterio del anonadamiento y abandono de Jesús. Para el sentido de misterio, es fundamental una referencia a algo que puede ser bien conocido, pero sólo por aquellos a quienes Dios elige para darles este conocimiento (14). Es pues un don, que más adelante intentaremos describir como el don de acompañar a Jesús en su caminar hacia el abandono. Porque sólo entonces el velo se irá suprimiendo gradualmente. El misterio de la cruz, tanto en Jesús como en los cristianos, será

conocido únicamente al final del camino hacia la cruz. La cruz será el lugar de la revelación del misterio de Jesús, y en última instancia, de Dios mismo.

Recapitulando, al tratar de centrar el problema en torno a la ortodoxia, no conviene olvidar la intención teológico-existencial de Marcos. Al constatar que su comunidad en Roma ve en Jesús de Nazaret una figura extremadamente lejana, y que las comunidades helenísticas acentuaban cada vez más la glorificación de Jesús como el Señor (lo que posibilitó la reflexión teológica sobre su preexistencia y su encarnación), el autor se centra en exponer los materiales a partir del Jesús crucificado. Y no sólo él se enfrentó con esta dificultad. También Pablo tuvo que insistir que su predicación era la crucifixión del Señor resucitado y la resurrección del Señor crucificado. Es en este contexto situacional en el que Marcos se siente obligado a comunicar el evangelio que es Jesucristo. Y este evangelio es la irrupción gratuita de Dios en la persona de Jesús, el hijo del carpintero. Irrupción que encuentra su máxima expresión en la entrega sufriente en el suplicio de la cruz. Porque Dios, según Marcos, no se acerca en gloria, sino en el dolor callado de un hombre, su hijo predilecto. Por todo esto, no puede sorprender la enorme extensión que dedica a la narración de la pasión.

Consecuentemente, ante una comunidad que ha perdido el sentido del Jesús crucificado, obviamente el evangelista se ve llamado a ubicar a ese crucificado en el centro del vivir cristiano de su comunidad. Pues si penetramos en el público de Marcos—tarea que se ha venido ahorrando—no podemos olvidar que se trata de gente imbuída en el humanismo romano, centrado en la exaltación del César; y contextualmente marcados en su comprensión de la crucifixión, como 'el más degradante tipo de castigo' (Schneider), destinado a los esclavos que habían escapado o a los rebeldes; gentes que, a fin de cuentas, no podían prescindir de una 'contradicción socio-cultural' ante el Cristo crucificado y la naciente veneración hacia él. Como anota Moltmann, "el humanismo romano siempre sintió la 'religión de la cruz' como no—estética, no—respetable y perversa". (15) Y Cicerón escribía que "no sólo del cuerpo de los ciudadanos romanos, sino también de su pensamiento, de sus ojos y oídos, debe ausentarse el mismo nombre de la cruz" (16).

Las confesiones 'ortodoxas' en Marcos.

Es posible pensar, como podría deducirse de la confesión de Cesarea de Filipo (8, 27-30) que la pregunta cristológica se debió a una iniciativa de Jesús, a que él en un momento dado quería hacer una evaluación de su ministerio. Sin embargo, a lo largo del evangelio, bajo diversas frases insinuantes, se descubre que no son las palabras de Jesús las que llevan a una respuesta sobre quién es este hombre de Nazaret. Es más que nada su vivir cotidiano con sus conciudadanos, sus obras en bien de los marginados, sus palabras de esperanza por afirmar la cercanía del Reino, su enfrentamiento a los detentadores del poder, o en una palabra peculiar de Marcos, 'su autoridad' es la que lleva a los diferentes sectores de la población a preguntarse por Jesús y por su ubicación dentro de los esquemas que el Antiguo Testamento les ofrecía. Es decir, todo el que entraba en contacto con él, se veía obligado a tomar una posición (17). El

Jesús dice que los 'parias' son los bienaventurados, y por ello están más allá de la ley. Jesús se transforma así en un subversivo del orden injusto, porque sacraliza a los pobres.

Enrique Dussel.

proceder ordinario de Jesús va imponiendo en los espíritus una interpelación ineludible, excepto en el caso de sus parientes inmediatos, quienes rehuyen la interpelación; prefieren tenerlo por un alienado, "pues decían: está fuera de sí" (3, 21).

Las respuestas posibles a tal interpelación vital "no podían encontrarla en el primer momento, sin apelar a las concepciones corrientes de la esperanza judía" (18). Si nos valemos en cierta forma del interés catequético de los diversos grupos, lo que motivó cierta estructuración de los materiales, quizá podamos captar con más claridad la ortodoxia de tales respuestas, de acuerdo con sus antecedentes veterotestamentarios.

En la primera sección, Jesús y su pueblo (1, 14-3, 6), aparece una serie de frases que nos describen al pueblo ante Jesús. Todas esas frases proyectan en sí los rasgos de un tipo de mesianismo. "Todos te están buscando" (1, 37); "de todas partes iban a donde él estaba" (1, 45); "nunca hemos visto nada parecido" (2, 12). Admiración y búsqueda interesada. Las acciones de Jesús manifiestan la irrupción salvadora de Dios que se opone al poder del contradictor. La lucha entre Jesús y el mal explota, y al pueblo le interesa la causa de Jesús. Y de ahí que por sus milagros, por su enseñanza con autoridad (1, 27), por su crítica a la ley y a las tradiciones judías, el pueblo identifique a Jesús, en esta primera etapa, con la línea del mesianismo profético. La muchedumbre ve humilladas a las autoridades religiosas y políticas. La cercanía de Jesús con el pueblo obliga a esa masa a atribuirle el esquema del mesías profeta, que viene a restaurar el honor de Dios, a impugnar el culto a-histórico y a romper definitivamente el yugo del poder dominador de entonces, el poder de los romanos.

¿Quién dicen que soy yo?

A este pueblo deben atribuirse las respuestas que dieron los apóstoles al ser interrogados por Jesús: "¿Quién dicen los hombres que soy yo? Ellos le dijeron: Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas" (8, 27s). Una relación semejante ya nos había proporcionado el mismo evangelista en 6, 15. Jesús es identificado con uno de los profetas. Y aunque "Jesús trasciende el profetismo, pero desde el profetismo y en el profetismo" (19), el pueblo no da ese salto, sino que para él Jesús queda agotado por el modelo profético. Y de ahí el gradual abandono, cuando Jesús vaya dejando de realizar acciones ambiguas como los milagros, que en cierta forma confirmarían las expectativas restauradoras del pueblo.

La segunda sección, Jesús y los suyos (3, 7-6, 6), ofrece rasgos particulares. Tiene una clara insistencia en el hablar en parábolas, en el 'misterio del Reino', porque lo que ha venido a hacer para este público el acontecimiento de la revelación, es manifestar la ceguera de los hombres, su rechazo a leer los signos de los tiempos. Este grupo está bloqueado para reconocer en las acciones y en las palabras de Jesús la irrupción de Dios. Por eso, los representantes del liderazgo judío, los escribas venidos de Jerusalén, al verse imposibilitados para reconocerle por su status inamovible, no pueden sino afirmar que "está poseído por Beelzebul" (3, 22). Esta ceguera de los escribas, junto con la de los parientes (3, 21) motiva que él hable en parábolas (3, 23).

La tercera sección, Jesús y sus discípulos (6, 7-8, 27), tiene como culmen el diálogo en Cesarea de Filipo. Interrelaciona una de las novedades de Jesús, su apertura a los 'paganos', al curar a la hija de una siriofenicia (7, 24), con la cada vez más creciente ceguera. Ahora son los discípulos los ciegos, pues "no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada" (6, 52). No tiene miedo en contraponer la fe de una pagana, en la que queda plasmada la verdadera fe, a la cerrazón de los judíos, quienes no entienden que su aferrarse a la ley es, paradójicamente para los herederos de la Ley, la más clara cerrazón a Dios. Aquí Jesús se niega a que se le conciba como perfeccionador de las tradiciones. Siendo practicante del culto judío, pues acude a la sinagoga y maneja con facilidad el Antiguo Testamento, viene a criticar su absolutización como lugar del encuentro con Dios. Su extenso discurso (de especial significado en Marcos, pues da poco espacio a los discursos) sobre la verdadera pureza ante Dios (7, 1-23), desacraliza definitivamente el culto. Por lo tanto, renuncia a un tipo de mesianismo 'sacerdotal' de inminentes implicaciones políticas.

Es en este contexto en el que tiene lugar la confesión de Pedro, que examinaremos con más detalles en los dos apartados siguientes. Pero conviene desde ahora dejar claro cuál es la dinámica gradual de Marcos. La primera parte concluyó con la ceguera de los fariseos: "se confabularon... para ver cómo eliminarle" (3, 6). La segunda, con la de sus conciudadanos: "y se maravilló de su falta de fe" (6, 6). La última, con la de sus discípulos: "aún no entienden" (8, 21). Antes de pasar al momento cumbre de la confesión petrina, conviene tener en cuenta otros aspectos respecto al mesianismo del pueblo en contacto con Jesús.

Imágenes mesiánicas rechazadas.

Marcos ha intentado realzar el rechazo que Jesús manifestó sin ambages, de las imágenes mesiánicas comunes. Porque históricamente, para Jesús éste fue el reto más tentador. Adoptar un modelo mesiánico del judaísmo de entonces. La narración de las tentaciones, independientemente de su plasmación diversa en los tres sinópticos, no es sino una síntesis del existir de Jesús. Presenta las alternativas reales a las que se vio sometido, no bajo formas piadosas o espirituales. Por el contrario, es posible describirlas en su crudeza material, y situarlas en su evolución gradual hasta su muerte. Por esto, una lectura ingenua podría pensar que después de las tres tentaciones al principio de su ministerio, Jesús ya iba asegurado. Nada más falso. Para evitar esta confusión, los evangelistas sitúan tres momentos intensos como 'tentadores', para señalar que Jesús siempre estuvo conquistando su misión, pues la tentación le acompaña toda su vida (20). Estos tres momentos son el relato inicial de las tentaciones al inicio de la misión pública, la confesión de Pedro y la oración en el huerto (21). Y la intención teológica de la primera narración, extendible a toda la vida de Jesús, es que los cristianos pueden y deben resistir a Satanás, tal como fue resistido por Jesús mismo (22). Y la introducción del bautismo, de la transfiguración y de la resurrección después de esa experiencia de la tentación, vienen a ser una confirmación por parte del Padre, de la forma concreta como Jesús ha

venido realizando su misión histórica, y del modo como ha superado esas tentaciones.

Aunque Bultmann insiste en que "la vida y la obra de Jesús medida por ideas mesiánicas tradicionales, no era mesiánica" (23), y que por lo tanto, "el mesianismo de Jesús fue atribuido a partir de la resurrección" (24), existen varios datos que permiten señalar que para los judíos de entonces, varios actos de Jesús tenían una indudable referencia mesiánica. Al agotar Bultmann el concepto de Mesías, en la figura de un rey, 'el ungido', que aparecería con poder y gloria, como lo más característico, no toma en cuenta que aunque sea objetivamente cierto esto, en la mentalidad de los oyentes de Jesús se mezclaban indiferenciadamente rasgos del Mesías. Por lo tanto, al ver que tenía poder de obrar milagros, "característica también del período mesiánico", se verían obligados a proyectar la imagen de un mesías con poder. Más aún, el mesianismo profético, vinculado a las grandes corrientes apocalípticas de entonces, tenía grandes posibilidades. La proliferación de figuras mesiánicas—liberadoras, tanto religiosas como políticas que Flavio Josefo menciona, junto con el resurgimiento de la apocalíptica en boga, vienen a aumentar entre los contemporáneos de Jesús las esperanzas mesiánicas más diversas (25). Además, en la literatura apocalíptica de ese tiempo, el destronamiento de Satanás era también anticipado como evento escatológico (26). Así pues, todas estas esperanzas mesiánicas representan para Jesús el desafío definitivo.

En el evangelio de Marcos aparecen ya intentos por desprestigiar a Jesús, de despojarle a sus signos el significado de don gratuito de Dios y de aproximación del eschaton. La acusación ya mencionada de que "por el príncipe de los demonios expulsa los demonios" (3, 22) intenta degradar su autoridad. Como también, otra difamación será aquella de "¿no es éste el carpintero, el hijo de María?" (6, 3), con la misma intencionalidad desprestigiadora. Desvalorar su enseñanza y su obrar con autoridad. Ambas acusaciones también revelan rasgos del Mesías esperado.

Cullman resalta que el Ungido en la esperanza mesiánica clásica será un rey terrenal, con un claro interés político, ya sea pacífico o guerrero (más extendida esta idea). Este Mesías inauguraría, de acuerdo a los Salmos de Salomón (27), el fin de los tiempos; según concepciones posteriores, inauguraría sólo un período intermedio (28). Y concluye con que "tales eran las esperanzas que corrían en tiempo de Jesús entre los fariseos y su medio" (29).

Como síntesis, podemos afirmar que en el tiempo de Jesús existían varias corrientes mesiánicas, todas vinculadas en cierta forma a la apocalíptica contemporánea. Ante la aparición de Jesús, el manifestarse entre su pueblo y sus conciudadanos, no podía menos de sugerir una interrogante que buscara ubicar a ese personaje misterioso. Y así acudieron sus oyentes a los patrones mesiánicos vigentes. Mas ante la evolución del existir de Jesús, experimentaron que tales patrones se iban resquebrajando; la originalidad de Jesús no podía ser encasillada. Esto último no fue aceptado, y la ceguera se fue apoderando de los diversos círculos. Ceguera y cerrazón que fueron produciendo en Jesús una crisis de identidad, ante la que se ve obligado a optar. La triple tentación señalada constituye los diversos momentos de tal crisis.

Si analizáramos con detalle las expectativas mesiánicas de los contemporáneos de Jesús, descubriríamos que todas ellas tienen

cierta base en el Antiguo Testamento. Todas son 'ortodoxas'. Y esas descripciones ortodoxas del Dios que se acerca son continuamente rechazadas por Jesús. La tentación definitiva será aceptar uno de estos modelos ortodoxos en boga. Y entonces Jesús no tiene más remedio que enfrentarse al futuro, y crear la figura por la que Dios decide irrumpir históricamente en él.

Ahora será necesario enfocar la mirada en la 'clásica' confesión de Pedro, y analizar si ella entra dentro de la ortodoxia inaugurada por Jesús, o todavía representa el último resabio de una ortodoxia, juzgada desde Jesús mismo como heterodoxa. (30)

La confesión ortodoxa por excelencia.

Pedro en Cesarea.

Marcos está interesado en dejar bien asentado entre sus lectores quién es este Jesús que murió en la cruz. Su interés es no sólo "recopilar los dichos, sino narrar los hechos de Jesús, en los que se van concretando, historizando el sentido de sus palabras y de su actividad" (31). Y es precisamente este Jesús, el crucificado y resucitado, el que va a ser la medida desde que tendrá que juzgarse todo intento surgido de la fe en él. De ahí que Marcos manifieste sus reservas ante las expectativas cristológicas que iban brotando (32). Para lograr esto, el que desde el crucificado se evalúen las ideas corrientes entonces, en varias ocasiones Marcos introduce correctivos. Entre otros hechos, aprovecha aquel suceso en Cesarea, verosímilmente histórico para la mayoría de los exegetas. (33).

Los comentaristas sitúan aquí el paso de la primera sección a la segunda, de la revelación del secreto mesiánico a la revelación de la naturaleza del siervo sufriente. Como veremos, se ha venido planteando si dicha confesión es la conclusión de la primera sección o introducción de la segunda. La opción que se tome determinará en forma clave, el sentido mismo de la confesión y toda la construcción cristológica de Marcos.

La interpretación clásica. (34)

La interpretación común de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo está respondiendo a presupuestos anteriores. Uno de ellos es la división clásica del evangelio, el misterio del Mesías (1, 14-8, 30), que será el siervo sufriente (8, 31-16, 8). Se cree que a partir de dicha confesión, Jesús inicia un período de instrucción a sus discípulos próximos, ya no sólo sobre su misión, sino particularmente sobre su persona.

Obviamente que esta división, que separa la confesión de la sección siguiente (anuncios de la pasión, desconcierto de los discípulos e invitación al seguimiento), está connotando determinantemente la interpretación de la confesión de Pedro, al grado que se comenta así:

"La pregunta se dirige al grupo de los discípulos. Pedro, de quien parten las iniciativas en el Colegio Apostólico, se hace portavoz de todos y responde: ¡'Tú eres el Cristo'! Rotunda afirmación de la tarea mesiánica, el elegido de

Es un deber de todos los cristianos (jerarquía y pueblo) cristalizar la tradición bíblico-profética y el ejemplo de Cristo: "He venido a nunciar a los cautivos la liberación y a liberar a los oprimidos".

Cristianos por el Socialismo.

Dios por antonomasia, el término de esa larga esperanza que había hecho estremecerse a Israel a través de los siglos, el instaurador del Reino de Dios... La confesión de Pedro supera ciertamente el mesianismo puramente humano tal como lo entendía la gente corriente de Galilea. Jesús aprueba a su apóstol". (35)

No sólo comentaristas como Huby, quien escribió este comentario en 1924, sino algunos de los más recientes y de gran difusión, confirman también la interpretación clásica. Por ejemplo,

"Pedro es el primer hombre que reconoce, o al menos reconoce abiertamente, a Jesús como el liberador esperado. Se trata en efecto, de un acto de fe en la mesianidad, pero aún no en la divinidad de Jesús".

Y más adelante continúa el mismo autor:

"Si la confesión de Pedro es correcta (y largo tiempo esperada) como reconocimiento de la identidad de Jesús, ¿por qué le impone éste el silencio? De hecho, Jesús acepta la confesión mesiánica de Pedro, pero sólo con la importante matización de 8, 31, reacción típica de Jesús ante los títulos mesiánicos populares" (36).

También otros autores muy significativos (37) conciben esta

1o. No se ha tomado suficientemente en serio la intención situacional del evangelista, los contextos mediatos e inmediatos de la narración en cuestión.

2o. La lectura 'eclesiástica' vició el relato evangélico, pues la figura de Pedro no podría sino afirmar con nitidez el misterio de Jesús. Este fenómeno ya aparece desde el evangelio de Mateo, quien inserta en este lugar el "Tú eres Pedro..." después de haberle llamado bienaventurado (16, 17s). Inclusión que no pertenece a este contexto y que fue añadido con una clara intención eclesial. (38)

Hacia una nueva interpretación.

1. Es necesario ubicarse en todo el contexto marciano. En toda la primera parte hasta la confesión de Pedro, podría afirmarse que va presentando el autor las diversas concepciones —aparentemente diluidas a lo largo del texto— que los distintos auditorios se van formando de Jesús. Concepciones todas que tenían en el Antiguo Testamento una cierta justificación. La confesión petrina constituye lugar clave dentro de esa serie. Y ante la confesión, ¿qué sucede?

No son pocos los autores que, como ya mencionábamos, sitúan aquí un momento decisivo en el proceso de identidad de Jesús. La llamada 'crisis de Galilea' llega a su culmen precisamente aquí. Las diversas respuestas de los apóstoles a la pregunta de Jesús, unidas a la experiencia de la ceguera cada vez más crasa, le obligan a Jesús a plantearse su futuro, pero desde el presente que ha estado

En torno a El vemos a hombres que no le entienden. Contra él se presentan listas de prohibiciones, leyes, costumbres y tradiciones. Incluso su madre le preguntó "Hijo mío ¿por qué te has portado así con nosotros?" Todos de algún modo, quizás sólo tácitamente, le reprochaban: "¿Por qué eres tan distinto?"

Boros P. 143

profesión petrina como propiamente mesiánica, y que Jesús únicamente se dedicará a pulirla, a implementarla con el anuncio del sufrimiento.

Podrían insinuarse brevemente algunas implicaciones emanadas de esta interpretación, que se comprenderán más ampliamente con el apartado siguiente.

1o. En el caso señalado, Jesús únicamente es el realizador de lo anunciado por el Antiguo Testamento, que lo había previsto todo, aun los rasgos de su padecer.

2o. El camino de la cruz viene a ser algo accidental en la existencia de Jesús, pues se puede captar quién es él con anterioridad a ese camino. Lo que importa pues, es que se haya encarnado y que algunos, los discípulos, lo hayan reconocido como el Mesías. Se vacía de realidad y sentido teológico—salvífico el sufrimiento histórico de Jesús.

3o. También se desvirtúan las causas históricas—el rechazo de unos hombres concretos— que determinaron que Jesús haya sido el siervo sufriente, el repudiado por los suyos, el abandonado por su Padre.

4o. En síntesis, conocer a Jesús no implicaría recorrer su camino, sino que bastaría como condición escuchar su palabra, ver las obras que hace entre los hombres, creer que Dios se acerca en gracia. Así Jesús se convierte en un objeto más del conocimiento, que mientras más instrumentos científicos tenga para aproximarme a la escritura, o más me abra espiritualmente a su palabra, más conoceré quién es.

Entre los presupuestos que serían necesario señalar como explicativos de tal posición esbozamos los siguientes:

viviendo. Porque la gente lo busca como un hace—milagros; los representantes de la ley y de la religión se confabulan para suprimirle; sus conciudadanos lo catalogan como un loco; y los discípulos, sin idea alguna de lo que está pasando.

No está por demás averiguar si Jesús dio pie a este error, de acuerdo a la narración evangélica. Pues la captación que la gente va teniendo de él, particularmente su papel en la historia limitada que sus contemporáneos están viviendo, ha inducido a errores. La frustración de Jesús, la exacerbación de su crisis 'mesiánica' (retrotrayendo conceptos posteriormente utilizados), está en íntima relación con la manera concreta en que ha estado existiendo socialmente ante diversos tú —el pueblo, los fariseos, sus conciudadanos, los discípulos. Al no encontrar su propia imagen, visualizada con anterioridad a modo de utopía, surge la obvia pregunta por su quehacer histórico concreto entre los hombres de su tiempo; y existen datos de que ya desde entonces Jesús capta con más claridad que su persona desencadenará/un proceso en su contra en el próximo futuro.

El culmen de la crisis no la provoca ni la inconstancia del pueblo, ni la oposición sistemática de los poderosos, ni los mismos discípulos faltos de comprensión. Es más que nada la anticipación de su futuro histórico, al constatar que su amor es bloqueado, que su solidaridad recibe abandono, que su radical interés y preocupación por los hombres, los más despreciados, tiene como respuesta la acusación de estar endemoniado. No es que Jesús sepa los modos concretos de ese futuro histórico, pero no puede menos de tener cierto sentido común y captar que eso no va por buen camino. Acabará mal. Y así, ¿quién puede evitar el entrar en crisis?

2. No sólo el contexto marciano más general deberá tomarse en cuenta, sino el más inmediato a esta narración central en la

estructura del evangelista. Como mencionábamos en el apartado anterior, divergirá de una manera trascendental la comprensión de la confesión, si colocamos la división de la primera parte del evangelio en 8,30, es decir en el versículo en el que prohíbe a los discípulos "enérgicamente que a nadie hablan de él"; o en 8, 27, donde concluye el relato del ciego de Betsaida. En otras palabras, si la confesión de Pedro está estructuralmente ligada a los anuncios de la pasión o no. (39)

Es importante insistir que esta división no sólo tiene implicaciones respecto a la comprensión de la confesión y a su correcta interpretación, sino que determina radicalmente todo el sentido de quién es en definitiva Jesús, y más que nada cómo podemos conocerle; cuáles son las condiciones para hacer una afirmación respecto a él. En una palabra, dónde reside la ortodoxia en torno a una afirmación cristológica, y su posibilidad en el evangelio de Marcos.

Para nosotros, tanto por el sentido inmediato de los textos, por el *sitz im leben* marciano (40) y por su interés catequético, el relato de la profesión mesiánica pertenece a la segunda sección del evangelio. Por su sentido teológico se verá obvio más adelante. Por su estilo redaccional, al tratar Jeremías del nacimiento de este evangelio, insiste que por la agrupación de complejos de tradición, entre los que se encuentra el complejo 8, 27-9, 1 (41).

3. Ahora bien, qué significado tiene esto. Los contextos marcianos próximos y más generales vienen a ser elementos fundamentales para una hermenéutica correcta. Pero un valor especial y único para esta hermenéutica deberá adjudicarse al existir concreto de Jesús, a su dinámica interna y externa, a los caracteres peculiares que hacen de esta vida la vida de Jesús de Nazaret. En esta línea, es patente su resistencia a los títulos, y especialmente al título de Mesías (42). Es consciente y quiere que toda su vida sea comprendida desde ella misma, y consecuentemente su reserva al título de Mesías es mayor, en cuanto que las coyunturas políticas de entonces, tamizadas por la apocalíptica corriente, claramente desfiguraban su propia identidad. Es decir,

"Jesús no se presenta como clímax de algo genérico que pudiera subsumir los pasos de los discípulos. Jesús apela a su propio camino, que no tiene analogía, que no se explica sino desde sí mismo y que sólo es accesible desde sí mismo, es decir, desde la cruz una vez cumplida". (42)

Precisamente la última frase citada de Von Balthasar será definitiva para un juicio en torno a la narración que nos ocupa. Porque la ortodoxia verdadera es la que afirma con mayor certeza quién es este Jesús. Si Pedro y los discípulos no han podido captar hasta Cesarea, la realidad global de aquel a quien han venido siguiendo, no es posible que la confesión petrina sea ortodoxa en todo su sentido. Y llevando a mayor radicalidad esto, la afirmación "tú eres el Cristo", no en sí misma y aislada, sino en el cuerpo narrativo de Marcos, es claramente heterodoxa, es decir, afirma lo que no es Jesús. Por lo tanto, no se trata de que simplemente

"los discípulos no tienen el derecho de hablar de su maestro sin decir también que él ha sido rechazado por las autoridades y entregado a la muerte, y después que él ha sido resucitado". (44).

Se trata de algo mucho más importante que el 'derecho de hablar'. De la misma condición de posibilidad del hablar cristológico.

La heterodoxia de Pedro.

En el texto inmediatamente después de la confesión, Marcos nos dice que "les mandó enérgicamente que a nadie hablan acerca de él" (8, 30) (45). El texto como tal, no nos dice si Jesús aceptó o rechazó las anteriores respuestas dadas por los discípulos y la última de Pedro. Pero por el contexto inmediato no se puede dudar que Jesús rechazó tal título. Lo rechaza quizá no tanto por lo que afirma, aunque también en cuanto tenía una connotación político-vindicativa, sino por lo que niega. Porque en el fondo, no puede aceptar que su vida sea una concretización material de alguna de las figuras mesiánicas. Se sabía el anunciado. Pero también sabía que la forma concreta de su existencia no estaba agotada por las formulaciones veterotestamentarias. Porque ni el ambiente en que viviría, ni los choques que enfrentaría, ni la situación histórica que compartiría, ni nada de eso los autores del Antiguo Testamento podían conocerlo. Mas no sólo estos aspectos externos eran desconocidos. Tampoco se intuía la modalidad única de su lucha por el bien y por el amor. Es decir, sus interlocutores e interactores, quienes aportarían el espacio vital para que se plasmaran sus opciones ante el amor, el bien, la justicia, el servicio; en una palabra, la salvación, permanecían tanto para el Antiguo Testamento como para sus contemporáneos, en el horizonte de lo completamente desconocido. Más aún, ¿podrían entrever la inédita relación de Jesús con su Padre, quien era la última palabra definitiva, pues "no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú quieras" (14, 36)?

Así pues, Jesús se dedicará a combatir esta 'ortodoxia', aun la más refinada de Pedro. Por su predicación, pero sobre todo, por su proceder y actuar único. Porque precisamente esos modelos prefabricados están siendo los obstáculos más claros entre los judíos para penetrar en la personalidad de Jesús. Las ideologías mesiánicas de la gran masa del pueblo judío estaban siendo los instrumentos más eficaces para que Jesús fuera insistentemente presionado para que las implementara. Los diversos sectores tenían ya marcado el camino que debería seguir el Mesías. Existía una fe ortodoxa, con multitud de matices. Y si Jesús era el Mesías, no le quedaba otro camino sino plegarse a esa fe. Así nos encontramos con que uno de los choques más desafiantes que enfrentó Jesús fue precisamente la lucha contra las ideologías mesiánicas en boga. Al hablar de las tentaciones hicimos referencia directa a esto. Sólo así podrá comprenderse la enorme reserva que siempre manifestó Jesús en cuanto al empleo del término Mesías cada vez que así se quería llamar a su persona o a su obra (46).

Con todo esto, la interpretación clásica queda entre paréntesis. Entre los teólogos bíblicos, Cullman abre una nueva perspectiva al explicar así esta narración:

"Según la explicación generalmente admitida, Jesús en esta ocasión habría aceptado expresamente que Pedro proclamase su mesianismo. Pero esta interpretación está influenciada por el texto de Mateo, que inserta en este lugar la famosa palabra: 'Tú eres Pedro...', palabra que sin duda no pertenece a este contexto. Es entonces en Marcos que debe-

Jesús es el amigo de los hombre y reúne a la sociedad humana de una manera totalmente original: en sus estratos más bajos, por decirlo de alguna manera, entre los miserables, los despreciados, los pequeños.

Chr. Blumhardt.

mos examinar más de cerca la reacción de Jesús a la confesión de Pedro. Leemos en Mc 8,30: 'Jesús les recomendó severamente no decir esto de él a nadie. Entonces él comenzó a enseñarles que era menester que el Hijo del hombre sufriese mucho, que fuese rechazado por los ancianos, y los principales sacrificadores (sic) y los escribas, que fuese muerto y que resucitase después de tres días'.

"Se admite corrientemente que al prohibir a Pedro y a los discípulos hablar de ello, Jesús explícitamente habría aceptado la confesión mesiánica de Pedro y solamente habría agregado que debía sufrir y morir. Pero ya hemos visto, al estudiar la noción de Ebed Yahvé que el sufrimiento es difícilmente compatible con la esperanza mesiánica judía. En realidad, debemos constatar que aquí también, frente a la declaración mesiánica de Pedro, Jesús ni dice sí, ni no. Más bien, observa silencio respecto de esta confesión, y habla como en los otros pasajes citados, del Hijo del Hombre que debe sufrir mucho. Y cuando Pedro quiere desviarle de este sufrimiento, le echa en rostro la tremenda acusación: 'apártate de mí, Satanás' (8, 33). ¿Qué significa este apóstrofe, sino que Jesús ve una tentación satánica en la concepción de Mesías que Pedro defiende aquí, y que ya sin duda tenía en el momento de la confesión..." (47).

No oculta Cullman su opción por vincular la confesión y el rechazo que sufre Pedro. Se explica por su enorme preocupación por revitalizar la noción del Ebed Yahvé, Siervo de Yahvé, noción que según él, "permite captar el acontecimiento cristológico central de una manera perfectamente adecuada al testimonio del Nuevo Testamento" (48). Pero no únicamente por eso, por la coherencia interna de todo el Nuevo Testamento se inclina Cullman por el Siervo de Yahvé como el concepto más adecuado, sino porque la misma intención de Marcos de atestiguar que Jesús es el Hijo de Dios al inicio de su evangelio, está en correspondencia con el final del mismo, la confesión del centurión al pie de la cruz. El crucificado, para Marcos, es el Hijo de Dios, y en sus quince capítulos se esfuerza porque el lector, al ir leyendo los hechos, concluya igual que el centurión: este hombre abandonado en el suplicio de los criminales, este crucificado "verdaderamente era Hijo de Dios" (15, 39).

La nueva ortodoxia.

A modo de síntesis, podemos destacar que lo más importante en toda esta problemática está en descubrir cuál es la ortodoxia que a Jesús le preocupa. No rechaza la ortodoxia en sí; rechaza la que pretende encerrarlo en los marcos estrechos de la apocalíptica y escatología judía en vigor. La de la gran masa judía, la de los representantes del templo y de la tradición, y finalmente la de los discípulos. Porque la intención última de Marcos será testificar que Jesús crea una nueva ortodoxia, la de un Mesías que no tiene paralelo en el Antiguo Testamento ni en ninguna otra religión (49). Y surge el conflicto de Jesús. Porque hasta antes de la confesión de Pedro, su obrar, sus milagros, su presencia, su breve predicación de acuerdo a Marcos, no ha venido sino a reforzar las ideologías mesiánicas co-

rientes. De ahí viene la génesis de su pesimismo. Ha venido sufriendo un desengaño. El pueblo espera de él lo que él nada más no quiere ser ni dar. Así se explica su gradual pero decidido distanciamiento de la gente. Empieza con muchos, y va reduciendo el círculo de auditores. Hasta que decide quedarse con sus discípulos, a intentar así la creación de una nueva ortodoxia. Y también fracasará, pues "¿ni una hora has podido velar?" (14, 37); "abandonándole, huyeron todos" (14, 50); "entonces Pedro se puso a echar imprecaciones y a jurar: ¡yo no conozco a ese hombre de quien hablan!" (14, 71); en el lugar de la cruz solamente "había unas mujeres mirando de lejos" (15, 40). Será necesario el Espíritu de la verdad que "les guiará hasta la verdad completa" (Jn 16, 13).

Si por el contexto mediato e inmediato, por el *sitz im leben* de la comunidad, por el conjunto de la existencia de Jesús hemos visto que lo que menos tiene la confesión de Pedro es ortodoxia, juzgada ya no desde esquemas judíos, sino desde Jesús de Nazaret, tenemos que preguntarnos, según el evangelio de Marcos, cuál es el camino que Jesús señala como posibilitador de la nueva ortodoxia. Es decir, si como se ha visto, el estar cerca de Jesús, acompañarle en la forma que Pedro y los discípulos le han acompañado, escuchar su predicación a todos los públicos, participar en su poder sobre los espíritus inmundos y curar a los enfermos, no ha bastado para comprender quién es este Jesús, y por lo tanto, para pronunciar un juicio verdadero sobre su persona, ¿qué es lo que está haciendo falta?

De esta forma, creemos que hemos llegado al nudo de la fe cristiana, al centro de la cristología. El Jesús que vivió, murió en una cruz y fue resucitado no es la realización lógica de una simbiosis orgánica de las predicciones del Antiguo Testamento sobre el Mesías. Todo lo contrario. Cualquier imagen veterotestamentaria recibe en Jesús no sólo una nueva dimensión; será a partir de él que deberán releerse. Será el particular Jesús el que critique, modifique, transforme el concepto universal de Mesías.

"En la segunda etapa (de la vida de Jesús) hay un cambio real de perspectivas. El horizonte general de la fe sigue siendo Dios, y el de la praxis, el servicio al reino. Pero desde ahora concretado desde la persona de Jesús. Este cambio de perspectiva es fundamental, pues señala que el movimiento para conocer y acceder a la divinidad no es ya desde lo universal a lo concreto, de una concepción sabida de lo que Dios es y su reino a verlo en Jesús. El movimiento es el opuesto: desde lo concreto de Jesús empieza a vislumbrarse qué pueda ser Dios y su reino, y cuál sea el acceso a Dios y el servicio al reino". (50).

El modo de mirar la historia queda radicalmente invertido. Desde un concreto, limitado geográficamente y temporalmente, que establece un tipo preciso de relaciones con las cosas, con sus contemporáneos, con Dios, llamado Jesús de Nazaret, la fe cristiana cree en el valor universal de salvación y liberación que él trae. La universalidad de Cristo queda, a partir de 30 años en la tierra palestina, mediada por la concreción de Jesús (51).

Los anuncios de la pasión.

Así pues, en el marco fundamental expuesto, "sin esta refe-

Cuando las iglesias, los teólogos y las formas de creer apelan al Cristo crucificado -que deberán hacer, si se consideran cristianos- entonces ellos están apelando a quien los juzga más severamente y los libera más radicalmente de la mentira y vanidad, y de las luchas por el poder y del temor.

Moltmann.

En virtud de la encarnación, de la muerte y resurrección del Señor, ha cambiado decisivamente la condición del hombre sobre la tierra, e incluso el modo mismo en que podemos hablar hoy de liberación. Liberación política: sin duda; liberación de la explotación: sin duda; liberación del capitalismo: sin duda; pero también: liberación del hombre de sus ídolos, de las babilonias viejas y nuevas, liberación del pecado y, en definitiva, liberación de la muerte.

Raniero La Valle.

rencia obligada a la persona y a la historia de Jesús, se deslizaría uno directamente hacia el docetismo o al sincretismo... Jesús se convertiría en un principio religioso; y su vida histórica pasaría a ser sólo una tergiversación mitológica" (52). Sólo entonces puede comprenderse la lógica interna que Marcos imprime a su evangelio, al situar inmediatamente después de la heterodoxa afirmación de Pedro, el triple anuncio de la pasión. Así coloca en un nivel teórico la nueva ortodoxia. Cada anuncio de la pasión se ve proseguido por una incompreensión de los discípulos y por el señalamiento del seguimiento, con diversos matices en cada relato. Este tríptico anuncio—incompreensión— llamada al seguimiento serán la clave para una comprensión más coherente y profunda de la confesión de Pedro.

Excurso.

Antes de continuar conviene esclarecer un presupuesto insinuado al principio, pero manejado y aceptado conscientemente a lo largo de estas líneas.

Por razones históricas constatables, la elaboración de una epistemología, de nuestra forma como conocemos, fue cada vez más centrándose en el conocimiento de las esencias de las cosas, de su naturaleza. Eso llevó a considerar el conocer como un proceso abstracto, más perfecto mientras adquiriera más visos de universalidad y de abstracción. Esta teoría epistemológica ha tenido indudables consecuencias para la configuración de la cultura y de la historia de occidente. Pues ha localizado la virtuosidad del conocer en su cualidad de contemplación del ser. La metafísica llegó a ser, en algunas de sus más extremas elaboraciones, la más a—histórica de las ciencias. Y logró que el hombre visualizara su realización humana plenificante en la contemplación estática del Ser.

El movimiento de la teoría pura a la teoría de la praxis ha venido invadiendo todo el pensamiento contemporáneo. Se ha pasado del pensamiento contemplativo al operacional. La razón ya no es perceptiva, sino productiva. El ser que se busca detectar es para cambiarlo. Lo programático de su posición la conducen a verificar sus ideas, doctrinas y formulaciones a través de la acción.

Junto con esto, la epistemología que surge postula que las cosas no se conocen 'objetivamente', 'como son en sí'. Siempre en todo conocimiento existe un para mí, fruto de una serie de condicionamientos y opciones libres. Y en ese conocimiento para mí, el sujeto se introduce en la realidad que quiere conocer, para conocerla desde dentro, insertarse en su proceso. No conviene confundir este conocer, con el conocer que dice que para eso necesita experimentar absolutamente todo. Porque este conocer desconfía de toda mediación posible. En cambio, el otro está basado en la confianza, pero esta confianza no le ahorra el insertarse en lo que hizo posible una realidad dada. Esto tiene particular relevancia cuando se trata de personas o de situaciones hu-

manas. Aquí la posibilidad de una auténtica ignorancia es mucho mayor, a pesar quizá de una multitud de datos tipo estadístico—cuantitativo. Aquello de que sólo el que ama es capaz de conocer, y por lo tanto, su amor será transformador y su saberse amado será vivir un proceso de irse haciendo, tiene una clara explicación en esta epistemología.

Sentido de las predicciones.

Si nos preguntamos cuál es la hipótesis que Marcos parece plantear alrededor del suceso de Cesarea de Filipo y del tríptico enunciado, sería la siguiente. Lo que han vivido hasta ese momento los apóstoles no les ha permitido descubrir quién es Jesús; todo lo contrario, su desconcierto es cada vez mayor. "La carencia de comprensión de los discípulos está al principio del evangelio y permanece ahí hasta el final. No hay evidencia de evolución" (53). La predicción de Jesús de su futuro sufriente, es una indicación, a nivel teórico intelectualmente captable, pero no conocida según los términos apuntados en el excurso. Anuncia que es el siervo sufriente. El sobresalto de los discípulos es la manifestación más nítida de que a pesar de que Jesús es quien les proclama sin ambages esto, no llega a disminuirse o suprimirse la incompreensión. Precisamente porque el que les está diciendo esto es el mismo Jesús que Marcos presenta en la primera parte como triunfante, sus mentes no pueden ubicar a quién están siguiendo. Es tan contradictorio que cada vez desconocen más a Jesús. Y tienen miedo de introducirse en el proceso inevitable para cualquier auténtico conocimiento de Jesús.

Al captar Jesús esta imposibilidad de sus amigos, imposibilidad que nosotros queremos machaconamente resaltar, les va a dar la clave precisa, única e insustituible para que descubran quién es él. A nadie se le evitará adoptar esta clave para conocer quién es Jesús, y a través de él, quién es el Padre de Jesús y cuál es la actuación histórica de su Espíritu.

J. Jeremías habla de las tres predicciones como variaciones de la predicción de la pasión de Jesús, debidas a diversos complejos de tradición recogidos por Marcos. Mientras Bultmann asiente que las tres narraciones son elaboraciones de la comunidad "todas ellas, vaticinia ex eventu" (vaticinios elaborados a partir de eventos ya acontecidos) (54), Jeremías señala que en su forma actual han sido construidas ex eventu, pero que es indudable que numerosas palabras de la pasión son prepascuales, lo que significa que se remonta a Jesús mismo el hecho de que él haya anunciado y esperado el proceso doloroso y el rechazo de los hombres que le harían terminar mal. No sólo en las predicciones como tales, sino a lo largo del evangelio existen abundantes anuncios de que Jesús esperaba llegar a padecer una muerte violenta. (55).

No es fácilmente sostenible que todos estos anuncios hayan sido creación de la comunidad postpascual, si nos acercamos al conjunto de la vida de Jesús. El curso exterior de su ministerio tuvo que obligar a Jesús a contar con una muerte violenta. Había perdido por muchos conceptos el derecho a la vida. Particularmente cuando se decidió a purificar el templo, debió saber claramente que estaba arriesgando su propio destino. Porque efectivamente, esta acción fue el motivo inmediato para proceder oficialmente contra él de manera definitiva. Al narrarnos Juan este hecho, aplica a Jesús el Salmo 69,

10: "el celo por tu casa me va a arrastrar a la perdición" (2, 17). Pero no sólo por el desenvolvimiento concreto del actuar de Jesús; también por su vocación profética podría esperarse que el martirio estuviera incluido como el lugar del fin. Consciente de ser el último de los profetas de Israel (Mt 5, 17) no podía esperar un destino diverso al de los profetas de Israel. (56).

Debido a esto, Marcos quiere ir develando a sus lectores la realidad del Jesús que romperá con todos los modelos ortodoxos anteriores, sobre todo los más en boga entonces. Porque aun 'el siervo sufriente' de Isaías, que va a ser el que se aproxime con más verosimilitud al proceso que vivirá Jesús, está fuera de la gran corriente mesiánica de entonces (57). De ahí surge el escándalo. La imposibilidad de vincular al Mesías con el sufrimiento (58), impide reconocer quién es Jesús. Por eso, la intención de Marcos no puede ser puramente catequética. Su afirmación teológica fundamental es que Jesús sabe que él recrea un camino hacia el Padre, que acepta anticipadamente su futuro doloroso, y que su muerte será 'por muchos' (59); tendrá una dimensión expiatoria. Es claro que Marcos sustituye en las tres predicciones el título de Mesías dado por Pedro en 8, 29, por el del Hijo del Hombre. Y ya que todo el acontecer de Jesús es un fenómeno nuevo que no logra ser traducido por las expresiones consagradas, Marcos intentará dar a conocer a Jesús

mismo camino doloroso que su maestro. Por lo tanto, ante el reto de seguir a Jesús y así mantener viva la fe en él, Marcos expone que Jesús no nos ha querido ahorrar el proceso que él siguió para revelar al Padre y para revelarse a sí mismo. Pero existe algo radicalmente diferente entre el camino de Jesús y el de sus discípulos. Jesús fue el primogénito, el que abrió la senda, porque así "habiéndolo probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados" (Hb 2, 18). Los seguidores de Jesús ya no recorren solos ese camino. Saben que el primero de los hermanos se anticipó, pero no les ahorró la senda.

Conclusiones.

Después del recorrido hecho, conviene recopilar sucintamente algunos puntos tratados a lo largo de este estudio. Al situar el problema ortodoxia-ortopraxis dentro del ámbito teológico latinoamericano, insistimos en la primacía real de la segunda, sin que existiera la primera. Esta dicotomía que ha vuelto irrelevantes ambas dimensiones de la existencia cristiana está siendo mediada y superada por una vuelta al Jesús de Nazaret, que viene a revelar en su persona la ortodoxia y ortopraxis de Dios. Después de esto, hemos hecho una aproximación al evangelio de Marcos que nos permitiera situarlo globalmente, y así ubicar las diversas confesiones, habiéndolo

El servicio que hizo Jesús a los pobres no fue sólo el haberse puesto de su parte, sino el haber destruído con su muerte todo aquel sistema de poder garantizado religiosamente o míticamente, que era el poder de Israel y que se encuentra a lo largo de toda la historia, y que es el instrumento perenne del saqueo de los pobres y de la opresión del hombre. Y por eso no podemos decir que lo importante es que Jesús amaba a los pobres y murió por estar de su parte, y que el resto es secundario. El que Cristo amase a los pobres sólo es decisivo porque Cristo era el Hijo de Dios muerto y resucitado. "El resto" es precisamente la fe en el poder de Dios que, en Jesucristo, eligió y salvó a los pobres, al resucitar a aquel que estaba de su parte. Por eso, Cristo no es simplemente uno de los profetas que, por así decir, puede apuntarse en la lista de todos los demás profetas, desde Isaías a Carlos Marx. Cristo es el Único: porque expresa el poder de Dios que se da por la salvación del hombre.

Raniero La Valle.

como Hijo de Dios con las nociones de 'Hijo de Hombre' y de 'Siervo de Yahvé'. Ahí reside la originalidad de Jesús. Así, Cullman se ve obligado a afirmar que "la noción de Ebed Yahvé caracteriza la obra y la persona del Jesús histórico de una manera perfectamente concorde al testimonio cristológico del Nuevo Testamento" (60), mientras que a través de la de Hijo de Hombre, Jesús expresó "su convicción de haber realizado la obra del hombre celestial" (61).

Pero Marcos tiene asimismo una intención catequética, más allá de la teológica. Las predicciones, como partes de la trilogía anuncio-incomprensión-llamada al seguimiento, deben ser situadas contextualmente. La prehistoria de la pasión se encuentra, desde la confesión de Cesarea, jaloneada por los acontecimientos próximos. La inminencia va creciendo, como una lectura continua de los tres anuncios lo deja entrever. "El kerigma de la pasión va desarrollándose cada vez con más fuerza y concreción, de forma que en el tercer anuncio se detallan particularidades de la pasión" (62). Además, "Marcos ha colocado las predicciones en el contexto del camino hacia Jerusalén" (63) evocando también así los principales acontecimientos de la narración de la pasión.

Así pues, porque los apóstoles todavía no dan un paso necesario, el escándalo y la incomprensión acompañan a cada anuncio. No existe un descubrir y aceptar más al maestro "que sufrirá mucho y que será entregado al desprecio" (Mc 9, 12), sino que se va radicalizando la cerrazón.

Es indudable que ciertos aspectos de estos relatos vienen exigidos por las condiciones de los destinatarios de Marcos; vienen a explicitar la necesidad que se impone a los discípulos de recorrer el

le dado atención especial a la de Pedro en el centro estructural del texto marcano. Finalmente, hemos analizado rápidamente las predicciones de la pasión, pero directamente vinculadas al relato de Cesarea, formando una unidad teológica y catequética. La preocupación central ha sido precisar las condiciones teológicas que hacen de nuestro hablar de Jesús un discurso ortodoxo y verdadero.

1. Al volver a la pregunta fundamental que nos ha guiado, no podemos concluir sino afirmando que la ortodoxia aislada de la realidad espacio-temporal no tiene consistencia; ni siquiera la ortodoxia previa a la realidad histórica. La ortodoxia es un momento, no el primero sino el segundo de toda existencia humana. Cuando pretende ocupar el primer sitio, se transforma casi ineludiblemente en heterodoxia, es decir, en ideología. Porque tenderá a ideologizar la realidad en que vivimos. La ortodoxia será un decidido tomar distancia de la praxis, pero distancia crítica, no cronológica o geográfica.

2. La afirmación sobre quién es Jesús no tiene lugar antes de vivir como Jesús, de seguir el proceso histórico de Jesús, de introducirse en la experiencia que Jesús libremente eligió como la única reveladora del Padre y de él mismo. Así, el hablar humano sobre Jesús se tornará menos manipulable y proyectivo de los anhelos utópicos del hombre.

3. El seguimiento de Jesús no es algo propio de un núcleo más comprometido con Jesús, de un estrato dentro de los que profesan la fe cristiana. Porque profesar la fe cristiana es precisamente seguir a Jesús. No constituye algo opcional o consecuente. Este acercamiento desvanece las reflexiones piadosas y ascéticas en torno al seguimiento. Adquiere categoría epistemológica. Conocer a Jesús

no precede al seguir a Jesús, sino que ambas realidades constituyen categorías dialécticas necesarias. De ahí que la verdadera naturaleza de Jesús "no puede ser aprendida con nociones o títulos, si no es existencialmente experimentada en el seguimiento de Jesús" (64). Por lo que podemos afirmar que la verdad cristológica no existe con

anterioridad al amor histórico de Jesús; la Iglesia que afirma a Jesús no existe con anterioridad a la Iglesia que sigue sus huellas, detectables con la mirada de fe sólo en el testimonio del Nuevo Testamento. Finalmente, el cristiano no es sino en cuanto intenta plasmar en su horizonte existencial la realidad del Jesús de Nazaret.

Es demasiado fácil decir la manera inmediata que la cruz era la voluntad de Dios. Hablando así se está claramente pasando de lado la realidad y despreciando la profundidad de la revelación. La cruz es primero y antes que nada, el libre rechazo de hombres.

Lamarche.

NOTAS.

- (1) Por ejemplo, ver la vinculación que hace Karl Rahner, *Dogma, Historia de los*, en *Sacramentum Mundi* II, col. 393-394.
- (2) Son innumerables los textos que testimonian esto. Por ejemplo, pueden verse la confesión de 1 Cor 8, 6 y los tres pasajes de 1a. Tim. 2, 5; 6, 13; y 2a. Tim 4, 15 que se refieren claramente al politeísmo pagano. O contra los que impugnan la resurrección 1 Cor 15, 3-8.
- (3) BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament, complete in one volume*. Scribner's Sons, New York 1955. II 81.
- (4) MIRANDA, José P. *El ser y el Mesías*. Sígueme. Salamanca 1973. 80
- (5) Cfr. MIRANDA. op. cit. Todo el capítulo IV.
- (6) *Ibid.* 9.
- (7) Aunque no es absolutamente patente esto, es comunmente aceptado que esa comunidad fue la que tenía Marcos en mente al escribir su evangelio.
- (8) Entre los que se han esforzado por comprender la situación de la comunidad a la que se dirige Marcos destaca TROCME, Etienne. *La formation de l'évangile selon Marc*. Presses Universitaires de France. 1963. Otros ejemplos los encontramos más recientemente, por ejemplo en BEERNAERT, NRT Feb. 1973; al analizar las controversias marcianas (2, 1-3, 6) señala que en ellas "están evidentemente temas muy actuales de la 'situación de vida' de las primeras comunidades cristianas". También ver LAMBRECHT, Jan *The Christology of Mark*, *Biblical Theology Bulletin* vol. 3 (1973) 3, 256-273, quien enfoca el estudio desde la situación de la Iglesia de entonces. Finalmente, conviene señalar una contribución notable a la comprensión de la relación entre el evangelio de Marcos y la formación social de la Palestina del 1er siglo. BELO, Fernando, *Lecture materialiste de l'évangile de Marc*, Cerf, Paris 1974; intenta elaborar una teoría que explique la sociedad de donde proviene el texto marciano desde el campo marxista del materialismo histórico.
- (9) SCHWEIZER, Eduard. *La aportación teológica de Marcos*, en *Selecciones de Teología*, vol. 9 (1970) 50s.
- (10) SCHNACKENBURG, Rudolf. *Cristología del NT*. en *Misterium Salutis III-I* 295.
- (11) Algunos han intentado comprender así la estructura del evangelio, en dos partes del secreto mesiánico: Jesús revelando su mesianismo de gloria en la primera sección, y en la segunda su mesianismo de humillación. P.e. REEDY, Charles J. *Mk 8, 31-11, 1 and the Gospel Ending*, CBQ, XXXIV, 2 (1972) 188-197.
- (12) Cfr. BALTHASAR, Hans Urs Von. *El misterio pascual en Misterium Salutis III-II* 198ss.
- (13) P. e. LEON-DUFOUR, Xavier. *Los evangelios y la historia de Jesús*. Estela. 2a. ed. 1967. 162.
- (14) Cfr. BOWKER, John W. *Mystery and Parable: Mk 4, 1-20*. *The Journal of Theological Studies*. Oct. 1974. 300-317.
- (15) MOLTSMANN, Jurgén. *The crucified God*. 33
- (16) Citado por Moltmann, *ibid.*
- (17) Cfr. BULTMANN, op. cit. II, 75ss.
- (18) CULLMAN, Oscar. *Cristología del Nuevo Testamento*. Methpress, Buenos Aires. 1965. 365.
- (19) Cfr. ELLACURIA, Ignacio. *Carácter político de la misión de Jesús*, en *Teología Política*. Ed. del Secretariado Social Interdiocesano, El Salvador, C.A. 1973. 14
- (20) "Habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados" (Hb 2, 18); "Pues no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, sino probado en todo igual a nosotros, excepto en el pecado" (Hb 4, 15).
- (21) ELLACURIA, op. cit. 30-32
- (22) Cfr. POKORNY, Petr. *The temptation stories and their intention*. *New Testament Studies*. vol. 20, 2. 121s.
- (23) Op. cit. I, 27.
- (24) *Ibid.*
- (25) Cfr. ELLACURIA, op. cit. 24
- (26) Cfr. POKORNY, op. cit. 119
- (27) En especial, los salmos 17 y 18
- (28) Cfr. CULLMAN, op. cit. 137-139.
- (29) *Ibid.* 138.
- (30) A propósito de las confesiones cristológicas en Marcos, Trocme ofrece un catálogo completo: "Si se exceptúa la confesión del centurión (15, 39) . . . y la doble intervención de la voz divina (1, 11; 9, 7), que por lo demás suena como un llamado lanzado a Jesús, las diversas confesiones y apóstrofes más o menos cristológicas contenidas en Marcos son en su gran mayoría debidos a mendigos inoportunos (7, 28; 9, 17; 10, 17; 10, 48. 49. 51), a los discípulos más inspirados (8, 29; 9, 5.38; 10, 35; 13, 1; 14, 45), a sus adversarios más o menos más intencionales (6, 16; 12, 14.19; 14, 61; 15, 2. 18.26.32) o a los 'espíritus impuros' (1, 24; 3, 11; 5, 7)" TROCME, op. cit. 119 n. 46.
- (31) SOBRINO, Jon. *El Jesús Histórico. Crisis y desafío para la fe*. Artículo publicado en este número pág. 6
- (32) Cfr. TROCME, op. cit. 96.
- (33) Bultmann le niega la historicidad; ver op. cit. I 26, 45. Para probar su historicidad, cfr. JEREMIAS, Joaquim. *Teología del Nuevo Testamento I*, Sígueme. 299; TAYLOR, Vincent. *The gospel according to St. Mark*. Macmillan, London 1959. 374. TROCME, op. cit. 97, n. 93
- (34) Para una visión de las interpretaciones más importantes de la confesión de Pedro, vinculada al secreto mesiánico, cfr. MINETTE de Tillesse G. *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Cerf, Paris 1968. 293-302.
- (35) HUBY, J. *El evangelio según San Marcos*, Verbum Salutis, 187.
- (36) MALLY, Edward J. *The Gospel according to Mark*, en *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, 1968. 42:50.
- (37) Así, SCHWIZER, op. cit. 57; TROADEC, *Comentario a los evangelios sinópticos*, col. *Actualidad Bíblica*, ed. Fax. 297; LEON-DUFOUR, *Introducción a la Biblia*, ed. Robert-Feullet, Herder. II, 210; SCHUTZ, Christian, *Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús*, en *Misterium Salutis, III-II*, p. 105.
- (38) Cfr. CULLMAN, Saint Pierre, Delachaux, 1952. 154ss. TROCME, E. *Jesús de Nazaret, visto por los testigos de su vida*. Herder, 1974. 87s.
- (39) A este propósito: "el punto sin duda más desatendido y más importante es la coincidencia, en una misma perícopa central, del relato de la confesión mesiánica y del anuncio de la pasión por Jesús" Bonnard, citado por MINETTE, op. cit. p. 330.
- (40) Apuntado brevemente en la sección anterior 'la cuestión en Marcos'.
- (41) Cfr. JEREMIAS, op. cit. 53.
- (42) CULLMAN, *Cristología del NT*. 139-160 (esp. 148s y 157s)
- (43) BALTHASAR, op. cit. 199.
- (44) TROCME, *La Formation*, 98.

- (45) Así escribe TROCME, *ibid*: "Podría reducirse el 8. 30 a una prohibición precisa de una predicación cristológica, demasiado cuidadosa de una demostración escriturística o de exactitud verbal, y se le ha opuesto una tal predicación de la 'Palabra integral' que ofrece sitio enorme para la evocación de la pasión".
- (46) Cfr. especialmente Mc. 8, 27ss, par; 14, 51ss, par; 15, 2ss par. Ver nota 30.
- (47) CULLMAN, *op. cit.* 145-146.
- (48) *Ibid.* 99ss.
- (49) J. Héring llega a afirmar que "esta transformación total de la noción mesiánica no tiene la sombra de un precedente en el Antiguo Testamento ni en el resto de la literatura judía". Cita-do por MINETTE, *op. cit.* 330.
- (50) SOBRINO, Jon. Lecciones de cristología. Curso impartido en el Centro de Reflexión Teológica, San Salvador, El Salvador, C.A. 1975. También cfr. MOLTSMANN, *op. cit.* 105.
- (51) La interpretación que BELO ofrece de la confesión petrina insiste en que la respuesta de Pedro es la lectura de la práctica de Jesús (derrota de los espíritus impuros, realización de cuerpos defectuosos, subversión del símbolo judío) y más especialmente la práctica de los panes (se refiere a la multiplicación de los panes que está poco antes de este relato). "Brevemente, la práctica de Jesús es una práctica mesiánica". El mandato de silencio es una estrategia de Jesús que quiere indicar que esta mesianidad "difiere de la semántica corriente del término Mesías, que es anterior al relato de Jesús y está cargada de una significación ante la que Jesús toma sus distancias". La secuencia siguiente, conton-ua Belo, "será hacer comprender a los discípulos esta diferencia y sus implicaciones estratégicas. Eso se hará por una confrontación con la estrategia zelota, porque es ella la que tiene la significación dominante de Mesías en el texto ideológico judío . . . Es ante la categoría 'política' que la diferencia de los dos mesianismos se hará: Jesús es un Mesías 'político', pero no a la manera de los zelotas". BELO, *op. cit.* 208-209.
- (52) CULLMAN, *op. cit.* 371. Cfr. también SOBRINO, *El Jesús histórico. Crisis y desafío para la fe.*
- (53) LAMBRECHT, *op. cit.* 258-259.
- (54) *Op. cit.* I, 29
- (55) Cfr. JEREMIAS, *op. cit.* 327-331.
- (56) *Ibid.* 323s.
- (57) Mientras Bultmann afirma que la "idea de un Hijo de Hombre o Mesías sufriente que muere y resucita, era desconocida para el judaísmo" (*op. cit.* I, 29), Cullmann es más reservado, pues escribe que "en el judaísmo, a lo sumo se pueden observar algunos ligeros indicios de semejante concepción". (*op. cit.* 73; *cfr.* 188).
- (58) Cfr. NINEHAM, D.E. *The Gospel of St. Mark*, Penguin Books, 1969. 224s.
- (59) Mt 20, 28; Mc 9, 35. Cfr. JEREMIAS, *op. cit.* 338, donde el autor discute su autenticidad. Ver también CULLMAN, *op. cit.* 187.
- (60) CULLMAN, *op. cit.* 100.
- (61) *Ibid.* 191
- (62) SCHNACKENBURG, *op.cit.* 304.
- (63) REEDY, *op. cit.* 191.
- (64) LAMBRECHT, *op. cit.* 273. El Estudio de este autor llega a conclusiones semejantes a las que hemos llegado nosotros. De ahí que hagamos nuestra la siguiente conclusión fundamental: "Cristología significa un modo de vida y una opción libre. Cristología por lo tanto, es más una cuestión de hacer que de conocer".

"EL TROQUEL", S. A.

Casa Proveedora de Artículos de Iglesia y Religiosos.
Tels.: 522-59-94 Apdo. Postal No. 524 2a. Rep. Venezuela No. 50
522-29-66 México 1, D.F.

Tenemos en existencia un buen surtido de Expedientes Parroquiales con redacciones aprobadas por la S. Mitra.

Block o certificado de bautizo y matrimonio canónico, in facie ecclesiae, exhortos y suplicatorios, informaciones matrimoniales, libros para actas de bautizo y matrimonio, recibos de misas. Inciensos importados y perfumados en cajas de 330 gramos: "Lágrima", "Excelsis", "Angelus", y "Solemnis", pajuelas de incienso perfumado, carbón tardío e instantaneo con 100 panes y en cajas.

Y Tú, ¿Quién Dices que es el Hijo del Hombre?

Un Testimonio
Personal de Jesús

I ¿FE EN JESUS O FE EN EL HOMBRE? DE LA INCRECULIDAD A LA FE

He tenido muchas conversaciones con personas queridas, en las que hemos hablado de Jesús. Algunas de esas conversaciones han sido dolorosas. El punto central era la posibilidad de que en el mundo se establezca la justicia, se destierre el pecado y el egoísmo se transforme en amor. Por eso murió Jesucristo. De eso trató su redención. Y su muerte no puede ser el acto estéril de un iluso.

Sin embargo —me han dicho gentes a las que amo— la historia demuestra que el hombre es y será siempre el mismo. ¿Ha habido —me preguntan— alguna época de la historia del hombre, en que se haya vivido el ideal evangélico, en que el amor humano —como estructura social— se haya hecho realidad? ¿Es hoy el Evangelio una posibilidad realista?

Me doy cuenta de que mis respuestas, mis conversaciones, mi misión, no carecían de ansia de dominio. Lo he constatado durante toda mi vida. Pero, a pesar de eso, permanece la pregunta y se impone la reflexión. ¿Es cierto que ellos —como les he dicho— carecen de fe? ¿Carecen de fe en Jesucristo, en la realización posible de su obra, en la efectividad real de su muerte y de su resurrección? ¿O soy yo quien está perdido en un sueño ilusorio?

Estas personas son cristianos que comparten conmigo la fe en Jesucristo, aunque no compartan mi fe en la marcha y en el futuro del hombre. Pero he visto a otros, no cristianos —con los que he convivido y a los que también amo— que comparten conmigo esta fe en el futuro del hombre, aunque no compartan conmigo la fe en Jesucristo. Y pienso, entonces, que hay cristianos cuya fe no empuja la marcha de los hombres; que hay no creyentes cuya fe empuja esa marcha; que, entre las diferentes fes que empujan al hombre en su marcha, está la fe cristiana, que no todos —ni todos los llamados cristianos— comparten.

Y mi pregunta vuelve. ¿Se necesita la fe en Jesucristo, para empujar la marcha del hombre? ¿Se necesita la fe en el futuro del hombre —una fe que empuje su marcha—, para creer en Jesús? ¿O yo estoy perdido en un sueño ilusorio? Sobre esto quisiera ahora reflexionar, en la medida de mi sinceridad conmigo mismo y de mi honradez con los hombres.

Yo me creía un hombre de fe. Y llegué a afirmaciones apodícticas, semejantes a aquellas de dos personas que me decían: "A Dios sí se le puede conocer en esta vida". "Yo sí conozco a Dios y a Jesucristo".

Lo más que hoy puedo decir de mí mismo es que quiero e intento conocer a Dios en el espíritu de Jesús y en compañía de

El seguimiento de Cristo comprende para todos la disposición para recorrer el camino solitario y soportar el odio del pueblo, de la comunidad, de la propia nación.

J. Jeremias.

otros que me acompañan. Puedo decir solamente que voy andando el camino de la incredulidad a la fe. Y que busco crear una atmósfera de evangelio.

Y es que yo buscaba convertir a los hombres, y la realidad es que los hombres me han convertido a mí. La amistad y el amor, sobre todo. El compartir sus vidas y sus preocupaciones humanas. El hundirme en la realidad de los hombres, que, como periodista, he tenido que asumir y hacer mía. Yo pensaba elevar la peregrinación de los hombres. Y ha resultado que muchos hombres y mujeres —unos creyentes y otros no creyentes; pero, sobre todo, los pobres— han sido ellos los compañeros de mi peregrinación. Yo quería bautizarlos cristianos, y ellos me bautizaron hombre. Yo quería convertirlos a la fe, y ellos me convirtieron a la humanidad.

La amistad y el amor; pero, más que nada, los pobres, me dieron la pasión del hombre y la ilusión de luchar. Por la amistad, por el amor, por el compromiso, por la pobreza, ellos me dieron la pasión de vivir. Y, con ella, la pasión por Jesús. Ellos me convirtieron a la fe. Ellos me hicieron caer en la cuenta de mi incredulidad, de mi condición de no creyente, y me hicieron empezar el camino de la incredulidad a la fe. Nació la necesidad de comprometerse con Jesús; porque había nacido la necesidad de comprometerse con el hombre.

Entonces, al hablar con los hombres y mujeres que han sido parte de mi vida, supe lo difícil que era hablar de Dios, decir a Dios. Yo que tenía a Dios perfectamente definido y delimitado, en sus atributos metafísicos y en las fórmulas que lo encuadraban, supe, entonces, que Dios era indecible y hasta qué punto lo era. Todo lo que yo decía de Dios era incomprensible para mis amigos. Y me molestaba su exigencia de traducir en vida, en experiencia, en comprensión vivencial y humana la intangibilidad de mis fórmulas. Me acorralaban. Y supe que no me sentía molesto por su exigencia, sino por mi propia incapacidad y porque todo lo que yo decía de Dios tampoco tenía sentido para mí. Eran fórmulas sin vida. Yo había reducido a Dios y lo había empaquetado como producto sintético de laboratorio intelectual.

Mis palabras —y mis fórmulas intelectuales— no expresaban al Dios vivo, y menos aún ante el drama de la vida, cuya exigencia me torturaba. Hasta qué punto nos hemos convertido en charlatanes de Dios. Hasta qué punto usamos esa pequeña palabra para decirnos a nosotros mismos, para justificarnos, para dominar, para abdicar de nuestra lucha por el hombre. Y, de pronto, me invadía una presencia de inmensidad, ante la lucha de mis amigos, ante la dura batalla contra la injusticia, ante la perseverancia en medio de la debilidad, ante la miseria y la opresión como condición de vida de los pobres. Y el Dios de Moisés, el Dios de Isaías, el Dios de Jesús se me volvía indecible.

Me pregunto cómo ha sido posible, en nuestra descarnada autosuficiencia, que hayamos encerrado a Dios en el sagrario, en ritos que lo producen por la magia de unas palabras dichas de memo-

ria, en fórmulas dogmáticas como cárceles de hielo, en conductas preestablecidas, en juristicismos casuistas, en permisos autoritarios.

La vida humana, dinámica y combatiente, va por otro lado, al margen del dogmatismo. Y la vida de los hombres, los movimientos sociales, la creación artística, la búsqueda intelectual, la lucha revolucionaria, la construcción de un mundo nuevo —en todo ello he estado inmerso, como periodista— me han destrozado mi imagen de Dios. No era cierto que yo poseía la fe. La fe no se posee. No es una propiedad adquirida. Mi Dios poseído se desvaneció de mi conciencia. Y la vida empezó a enseñarme que el vivir cristiano es un caminar continuo desde la incredulidad hacia la acogida de Dios que mana del rostro y de la vida de los hombres. Dios se me ha convertido en un perpetuo y paulatino descubrimiento que choca con mi pequeñez. Pero eso me coloca y me establece en el cambio. En un cambio sin término. Dios se me ha hecho una torturante invitación al cambio, a avanzar, a hundirme en la noche, donde no hay más luz que las estrellas. Dios se me ha hecho un explosivo que hace saltar todas mis seguridades. Y son los hombres los que me han hecho respetar a Dios.

Hablo de los hombres en su más total concreción. Los seres humanos concretos y tangibles que he amado y que me han amado. Los seres humanos a los que he hecho sufrir por tantas y tantas cosas más, y porque me han visto sufrir. Y los que me han hecho sufrir a mí, sobre todo por la miseria y la carencia que padecen. Constatar su dolor y compartirlo me ha dado un sentido urgente de justicia. Al mismo tiempo que me ha aguzado la conciencia dolorosa de mis propios privilegios. Entre ellos, esa fe que era posesión privilegiada de estado clerical, de cultura y de prevalencia.

Y todo esto ha aclarado mi mirada sobre Jesús. Y mi pasión por él. Que ahora es, más que nada, una pasión de búsqueda, un deseo de saber, un intento de profundizar. Los hombres me han dado la humanidad de Jesús, más acá de toda interpretación —o manipulación— religiosa. Mi pasión por Jesús no es ya la que nace de una piedad sentimentalista de ángel sin cuerpo y sin tierra, mezclada de espejismos espirituales, de racionalizaciones religiosas y de complicadas redes intelectuales. Mi pasión por Jesús es hoy una honda pregunta. Y nace de un doble proceso entremezclado.

Por una parte, percibo en él una entrega a los hombres, que apunta derecho a mis egoísmos; una pasión por la justicia, que sacude mis privilegios, mis seguridades y mi existencia establecida; una libertad que rasga mis estrecheces; una lucha humana que hace estremecer mi miedo.

Por otra parte, percibo que la Iglesia lo ha despojado de su dura y prodigiosa condición de hombre, que lo ha ahogado en las necesidades del gobierno, que lo ha manipulado en un juego de poder, que lo ha convertido en objeto de sus pretensiones intelectuales y que lo ha dulcificado en la supervivencia de sus estructuras y privilegios.

Percibir a Jesucristo en su lucha humana, me ha hecho cuestionar a la Iglesia. Interpelar a la Iglesia, me ha hecho preguntarme sobre Jesús. Y ver surgir a Jesús de la existencia de los hombres, me ha hecho enfrentarme al problema de acogerlo en toda su intensidad. Ir hacia Jesús hoy. Traducir el evangelio en vida que estremezca.

Hoy me pregunto sobre mi fe en el hombre. Sobre mi amor al hombre. Porque aquello que yo percibo central en la revelación de Jesús es el incesante amor de Dios al hombre, que lo acompaña en su aventura humana y se entrega. Para Jesús, vale la pena morir por el hombre. Para Jesús, amar al hombre significa luchar por él hasta morir. Y nadie muere por alguien en quien no tiene fe. Se cree tanto en alguien, que se muere por él. Y veo que la fe de Jesús es entregarse en amor hasta la muerte. Jesús no murió por Dios. Murió por el hombre. El hombre lo significó todo para él.

Y pienso en aquellos que no tienen fe en Dios, y que son honrados y leales, y que han respetado al hombre, y que han servido a sus semejantes, y que han luchado hasta la muerte por hacer una sociedad más justa. Dios está en la raíz y en el término del amor que los hombres reciben y dan. Y el hombre sólo es hombre en el amor. Y sólo puede ser creyente en el amor. La verdadera incredulidad es dejar de amar. Porque dejar de amar es negar a Dios, es cerrarse a Dios. Por eso, la injusticia es incredulidad. Es el más profundo ateísmo. La sociedad injusta es el seno y la causa de la incredulidad.

Esto es lo que he aprendido en los hombres. Que el cristianismo no se identifica con la vida moral personal —o con normas morales colectivas—, sino con el amor al hombre. Y son los hombres, con su amor y con su lucha, los que me han invitado a amar al Dios que es amor. Son los pobres, que se debaten en la explotación y en la injusticia, los que me han enseñado el cristianismo y el camino hacia Jesús; porque hubo alguien que nos amó primero y que, en su andar voluntario hacia la muerte, nos enseñó el camino del amor.

Y perdí la fe. Aquella fe que yo tenía, que yo poseía y en la que encerraba a Dios. Mientras más comparto la vida con los hombres, más pierdo esa fe. Jesús no me deja ya sentarme al borde del camino de los hombres. Y los hombres no me dejan ya sentarme al borde del camino de Jesús. Sólo así he podido comprender mi incredulidad. Sólo entonces comprendí que voy marchando penosamente de la incredulidad hacia la acogida perturbadora de Dios, en el espíritu de Jesús.

Hoy sé que no se puede encerrar a Jesús. Y, mientras más conozco a Jesús, en lo poco que puedo conocerlo, más sé que él es el camino abierto de mi libertad. Buscar a Jesús es abrirse a los senderos libres. Jesús es el espacio del amor.

2

NO CONOZCO A JESUS; PORQUE SE ME DA EN FUTURO.

Pero yo sé que no conozco a Jesús. He leído mucho sobre él.

La fe en Jesucristo, que ha hecho del hombre y del último de los hombres la carne de Dios, nos restituye para el hombre una grandeza tal que toda pretensión de absolutizarse humana políticamente programada, se revela ilusoria.

Raniero La Valle.

Y muchas veces he tenido la impresión —con frecuencia confirmada— de que se ha manipulado mucho a Jesús y su evangelio. Se le ha ideologizado —quizá como yo mismo hago, y por eso quiero confesarlo aquí—, y se le ha utilizado para justificar toda clase de intereses humanos: de poder, de dinero, de privilegio, de dominio, de ideología, de clase social, de orden sociológico, de relaciones internacionales, de conductas. Se le ha utilizado para labrar tipos establecidos de conductas ajenas y concepciones sociológicas de la sociedad, del hombre, de la autoridad, de la obediencia y muchas cosas más. Jesús —a lo que entiendo— vino a romper con los tabús y con la sociedad de tabús, y acabó siendo un tabú más de la sociedad.

Veo que muchos tratan de justificarse en tal o cual texto del evangelio y he asistido a reuniones en que la gente se avienta con los textos del evangelio —como si fueran pelotas—, para demostrar que tienen razón sobre el adversario. Como si fuera un juego en que cada texto feliz del evangelio en contra del adversario se contara como un punto a favor propio. Me indigna que reduzcan a Jesús a condición de pelota en los juegos del interés. Se adueñan de Jesús. Lo exhiben como propiedad privada. Y lo orquestan con todo un lenguaje que encubre los miedos, las cobardías y toda una amalgama de cosas inconfesadas.

Jesús no es una herencia del pasado.

Yo leo el evangelio y constato que no vivo el mismo mundo que Jesús. Por más que leo, estudio y pienso, me es imposible reconstruir toda la sutileza de las relaciones sociales de entonces, en su complejidad religiosa, cultural, racial, política, económica, internacional, lingüística y humana.

Pero el evangelio está inmerso en esa realidad, en ese contexto preciso. Cada frase, cada hecho tienen sutilezas y sentido ocultos que yo pierdo. Y más, porque todo está en el centro de un conflicto. Hay muchas expresiones y frases cuyo sentido exacto se me escapa. Es un complejo contexto humano, expresado en los matices de una lengua para ellos materna, por hombres que vivieron una poderosa experiencia conflictiva. Y yo soy ajeno históricamente a las tres cosas.

Pero, además, Jesús me llega a través de veinte siglos de imágenes, de fórmulas, de ideologizaciones, de experiencias, de contenidos filosóficos, de interpretaciones culturales y de expresiones lingüísticas, que también me son ajenos, que son cambiantes, contradictorios, ilógicos, confusos, superpuestos. ¿Cuál es Jesús, de todos los tipos de Jesús que la historia muestra? ¿Cuál es Jesús, en todas las opciones políticas, a lo largo de la historia? ¿No es Jesús una imagen evolutiva, condicionada histórica, sociológica, cultural, política, ideológica y económicamente? Todos revestimos a Jesús de lo que somos. Todos proyectamos en él nuestras aspiraciones, nuestros intereses, nuestras limitaciones, nuestros problemas, nuestras fallas.

Los cuatro evangelios mismos son una prueba de ello. Escritos en contextos sociales, culturales, políticos y religiosos diferentes, proyectan cuatro imágenes distintas de Jesús, El Jesús de Marcos es distinto del Jesús de Mateo. El Jesús de Juan es distinto del Jesús de Lucas. Los intentos de reconstrucción histórica de la vida de Jesús

han fracasado. Los intentos de armonización de los cuatro evangelios han fracasado. Hoy se busca, por separado, la imagen de Jesús en cada uno de ellos; porque cada uno lo ha experimentado distinto y lo ha seguido y vivido de diferente manera. Y la investigación histórica sigue sin poder decir la última palabra.

Pero la Iglesia lo ha expresado dogmáticamente. Y, con eso, lo ha detenido en la historia. Lo ha solidificado. Lo ha logrado fijar. La Iglesia. ¿Cuál Iglesia? ¿La de Carlomagno o la de Francisco de Asís? ¿La de Carlos V y la conquista de América o la iglesia de los países socialistas? ¿La de Gregorio VII e Inocencio III o la iglesia de las catacumbas? ¿La de Ignacio de Antioquía o la de Clemente XIV? ¿La Iglesia de los Teofilactos, de los Medici, de los Borja, de los Richelieu, o la iglesia de los millones de pobres que son explotados, o la iglesia de Bartolomé de las Casas, de Kino, de Pedro de Gante, o la iglesia de Camilo Torres, de Hélder Câmara, de cristianos por el socialismo?

¿Y, al solidificar a Jesús, no lo ha convertido en pieza de museo? ¿Y la vida de la Iglesia, y su estructuración sociológica, proceden del ímpetu inicial de Jesús? ¿Y mi propia vida?

Toda esta herencia que yo he recibido del pasado, todo lo

vacías. No podemos quedarnos ahí. El evangelio es un río que corre y nosotros somos parte de ese río. Es imposible e insensato negar la fuente del río. Pero es absurdo querer que las aguas corran al revés, hacia atrás, hacia la fuente. Somos aguas históricas de ese río y ya estamos a muchos siglos de la fuente. En el espíritu de la fuente, nos toca avanzar hacia el mar del futuro. El evangelio no es sólo la fuente, sino la fuente y el río. El evangelio suscita nuestra vida y nuestra palabra, y lo seguimos escribiendo con nuestra palabra y nuestra vida, sin agotar jamás su contenido y sin acabarlo nunca de escribir. El evangelio es creación continua, nacida de la misma inspiración. Es invención original.

Jesús rompió las estructuras de su mundo y de su época. Y ésa es la conmoción que hasta nosotros llega, como contenido —y como desafío— de nuestras vidas humanas. Es peligroso Jesús. Su evangelio es imposible; pero nos exige quemar la vida en aras de esta imposibilidad. Por eso ninguna época puede descansar ante Jesús. Porque cada época es un nuevo comienzo evangélico del hombre.

Esto es lo que Jesús nos ha mandado repetir en memoria suya. No tanto, ni principalmente, ni con exactitud ritual, la forma exterior de un símbolo. Sino lo simbolizado. Su marcha voluntaria hacia la muerte por el hombre, por los hermanos. Revivir su recuer-

"Cristo ha cambiado completamente los planes farisaicos. Los fariseos pretendían encerrar al hombre y su vida en la ley. El fariseo hoy no resiste a la tentación de manipular la vida con todos los cálculos de previsión, pero esto ya no es vida humana, es vida de pollos. Nos parece más destruida una vida que, por su armonía, por la ausencia de tensiones dialécticas, mantiene a la persona en un infantilismo beato, contento de sí mismo, capaz de transmitir a los descendientes, con el capital ahorrado, el tedio acumulado, que una vida ardiente, quemada, que expresa todo el amor de que es capaz una paersona, no obstante la irregularidad del juego y la inmensa ambigüedad de las opciones".

Paoli. p. 102

que yo, a mi vez, transmito, ¿es realmente Jesús? ¿Me hace vivir a Jesús? ¿O es una lección de arqueología?

Jesús es presencia de futuro que conmociona lo establecido.

Todo esto me hace concluir que Jesús no es una herencia del pasado, sino una presencia constructora del futuro. Jesús no es una pieza funcional de la historia. Se nos escapa siempre; porque se escapa hacia el futuro. Se nos escapa; porque es nuestra responsabilidad histórica y social de actuar su espíritu en el presente para la construcción del futuro humano. Jesús no es una justificación, ni una ortodoxia, ni una seguridad, ni una posesión. Jesús hace una rajadura en lo más hondo de mí mismo, para abrirme a los hombres, a la opción por él y a Dios. Y, cuando creo reconocerlo y tenerlo, lo único que encuentro es el pan partido, para compartirlo con los demás. A nosotros nos llega más en futuro que en pasado. Porque Jesús, a su paso por nosotros, como a su paso por su propio presente, todo lo deja abierto, todo lo deja en búsqueda. No se deja asir por nadie. No se deja agotar por nadie. No se deja asimilar por nadie. Mientras más se le conoce, más se sabe que apenas hay que empezar a conocerlo. Mientras más se le conoce, más se sabe que hay que reinventarlo, que hay que darle en nosotros y hoy una forma concreta, que no será válida más que para nosotros y para hoy. Jesús es avanzar siempre, no establecerse nunca, cambiar, ir adelante, crear, construir, ser historia. Y eso es seguirlo.

Es necesario y fascinante conocer, en la medida de lo posible, lo que fue el presente de Jesús. Pero su cuna y su tumba ya están

do, quemando la vida propia en el altar de la imposibilidad evangélica. Entregar la vida, y el amor, siempre, —"éste es mi cuerpo"—, por un nuevo comienzo evangélico del hombre. En el recuerdo de Jesús, hacer presente el futuro de Jesús. Entregar nuestra vida en el futuro imposible que empieza a ser realidad. Recordamos su muerte. Anunciamos su muerte. Revivimos su muerte. Portamos su muerte. Hasta que él venga. Y, por eso, somos y suscitamos la vida. La vida de Jesús. Nuestra vida. La vida para nuestros hermanos. Donde mejor se lee el evangelio es en el corazón del hombre.

En el corazón del hombre concreto, que sufre y que padece la injusticia, que es manipulado y herido, que es, a pesar de todo, hermano mío e igual a mí.

Por eso, me da la impresión —y muchas veces la confirmo— de que acudir a Jesús, echar mano de Jesús, puede ser una forma sutil de huir de la responsabilidad humana. Puede ser una forma de ocultar —en envolturas cristianas— una serie de conductas anticristianas.

Es imposible ocultarnos a nosotros mismos el hecho de que continuamos hoy el proceso de Jesús. Y no podemos dejar de preguntarnos, —ante el espectáculo universal del hambre, de la miseria, de la explotación y del esclavizamiento del hombre—, qué es lo que hemos hecho de Jesús.

Lo terrible es que seguimos preguntando por los signos que nos lo muestren. Seguimos pidiéndole el pan inmediato para nuestras necesidades personales. Seguimos queriendo hacerlo rey de

nuestros egoísmos organizados. Seguimos pidiéndole agua del pozo para nuestra vida desproblematizada e inmediatez. Seguimos esperando que él expulse los demonios del mal en el mundo.

Pero Jesús no responde a nada de eso. Y nos despalaza a otro tipo de necesidades, a otra hambre y a otro pan, a otra agua y a otro reino, a otro modo de combatir el mal del mundo.

No lo hemos podido disecar. Está vivo. Palpita de vida. Y no se deja situar ni etiquetar. No permite que lo disfracemos. No se deja reducir a categorías, ni a ritos, ni a fórmulas, ni a conductas aprobadas. Rompe todo aquello que esperamos de él. Y siempre vuelve a lo mismo. Jesús conmociona todo lo establecido, individual, social y religioso.

Jesús está vivo. Jesús, todavía e igual que antes, maldice el dinero; aborrece el poder; exige perdonar y amar al enemigo; centra su doctrina en el amor al hermano, en el amor que hace la justicia y que comparte hasta morir; entrega su cuerpo —es decir, su persona viva y entera— por sus hermanos los hombres; muestra y labra una existencia nueva, una humanidad nueva, cuyo modelado es tarea nuestra, es responsabilidad histórica nuestra. Jesús nos exige asumir todo eso en serio; porque asumirlo es seguir a Jesús, es optar por él, es creer en él, es entregarse a él en la fe, para realizar la obra del amor, posible en la esperanza. Y entonces es cuando uno empieza a caer en la cuenta de lo que es conocer a Jesús. Sólo se le puede comprender en función del futuro que anuncia, que bosqueja, que él empieza a construir. Sólo se le puede comprender en el compromiso real, activo, vital, con ese futuro que nosotros anunciamos, bosquejamos, seguimos construyendo. Sólo se le puede comprender en la acción histórica que se proyecta hacia ese futuro, que es una nueva humanidad, un hombre nuevo. Y, por eso, sólo se le puede comprender en el compromiso por el hombre, en la acción comprometida por la justicia, en el amor que revoluciona las estructuras del mundo, en la conmoción de todo lo que existe, en el empuje de la marcha humana hacia el futuro. Jesús es el futuro del hombre. A Jesús sólo se le comprende construyendo ese futuro. Marchando con el hombre. Pero, para construir el futuro, es necesario conmocionar el presente establecido. A Jesús sólo se le puede comprender en la acción comprometida que conmociona el presente y revoluciona la socie-

cómo expresar nuestra experiencia, cómo transformar la iglesia y cómo hacerla nuestra, cómo decirle a Dios que es nuestro padre. No podemos abdicar de nuestra creación histórica. Es nuestra responsabilidad, nuestro derecho y nuestra obligación. Jesús es invención del futuro, no asimilación conforme e irresponsable del pasado. Sólo entonces tendrá sentido reunirse alrededor del pan y del vino y decir: esto es mi cuerpo.

Jesús está vivo. Y, si está vivo, la Iglesia institucional está abocada a una fuerte crisis, hasta que escuche la palabra que la invita a renunciar a todo, a no querer salvar su vida, a hacer el sacrificio de su vida —y de sus bienes y de su poder— ante Dios y ante los hombres. Sólo entonces anunciará el reino y el reencuentro de los hombres en el reino. Sólo entonces seguirá a Jesús, y tendrá fe en él, y llevará la cruz, y morirá por los hombres. Sólo entonces será amiga de los hombres que sufren, y encontrará, en la opción por los humildes de este mundo, la verdadera ternura de Dios y el oscuro camino que va hacia el futuro del hombre, en la opción por Jesús.

Transmitir la fe es transmitir lo que se vive. La pregunta que hemos de hacernos no es por la fe, sino por la vida. Y nosotros ya hemos visto contextos nuevos del evangelio. No podemos fijar el futuro para los que vienen, ni podemos dejar que los hombres pasados nos lo fijen a nosotros. Transmitir la fe es capacitar para la originalidad futura. Para que el hombre de mañana viva la fe a su manera. Repetir a Dios en hombres y conductas seriados, es negar la fe, es negar a Jesús y es negar el evangelio.

Lo difícil es precisamente el contexto histórico, social, económico, político, internacional, eclesial, en que nosotros debemos reinventar el evangelio y reencontrar a Jesús. Nuestros condicionamientos son aplastantes. Las presiones de masificación son intolerables. El sistema de explotación se ha perfeccionado y universalizado. La exigencia de asimilación al sistema es profunda y continua. La posibilidad de represión es seria. Es necesaria mucha audacia. Pero ése es el precio. Jesús no será pan de vida, si no le dejamos que nos transforme a fondo, que cambie de cuajo nuestras vidas. Si no estamos permanentemente decididos a compartir. Somos la continuación de Jesús.

Ninguna autoridad puede hacer que todo esté permitido, la justicia y la explotación no son tan indiscernibles como eso, y Cristo murió para que se sepa que no todo está permitido. Pero no cualquier Cristo. El que resulta definitivamente irrecuperable para el acomodo y el oportunismo es el Jesús histórico.

José P. Miranda.

dad, en el anuncio del futuro, exactamente igual que él hizo en su vida y con su presente.

El derecho y la obligación de buscar a Jesús.

De ahí que cada generación —y la nuestra entre ellas— tenga el derecho y la obligación de buscar a Jesús a su manera. Somos nosotros los que tenemos que buscar, en nuestras condiciones históricas originales e irrepetibles, cómo ser pobres, cómo construir la paz, cómo amar, cómo ser libres, cómo ser hijos de Dios, cómo revolucionar el presente, cómo bosquejar el futuro, cómo librarnos de las prisiones del pasado, cómo reconstruir las relaciones humanas, cómo transformar las estructurales sociales, cómo hacer comunidad,

3 JESUS ES OPCION POR LOS OPRIMIDOS Y FUTURO HUMANO PARA ELLOS.

Todavía Jesús nos desconcierta. Es siempre distinto de lo que esperábamos. Su camino nos es inasimilable. Pero es siempre una nueva brecha, desafiante, exigente, invitadora, en la pequeñez de nuestros horizontes. Y en la pequeñez de los horizontes de su Iglesia institucional, oficial, que cada vez menos concuerdan con los horizontes del hombre. Y, por lo mismo, cada vez se ven concordar menos con los horizontes de Jesús. Jesús se ha hundido en el hombre. Jesús es humanidad, y humanidad oprimida.

Y, porque lo es, ha despedazado nuestra vida, ha sacudido a

fondo nuestra sociedad, ha cuestionado todo lo que somos, lo que pensamos, lo que defendemos. "Lo que hagas al más pequeño a mí me lo haces". Ante esa realidad, así expresada, no puede permanecer nuestra sociedad. Ni nuestra Iglesia.

Jesús se opuso a la religión de las ofrendas y proclamó la religión del amor, de la justicia, de la igualdad. Ardió en ira en la explanada del templo y se opuso a los privilegios de los sacerdotes, —económicos y de poder—. No toleró el dominio del hombre por el hombre, ni la acumulación de poder, aunque se justificaran religiosamente. No toleró que se impusieran cargas a los hombres, y menos en nombre de Dios. Al dominio de la ley opuso la primacía del hombre. A las normas establecidas opuso la libertad soberana de espíritu y de acción. Al condicionamiento del pasado opuso la responsabilidad de la historia. Al pasivismo que aceptaba el dominio sociocultural, económico, político o religioso, opuso la violencia. A la violencia humana y estructural opuso la construcción de la paz. Frente a los ascetismos, comió y bebió. Frente a las pretensiones humanas, lavó los pies. Frente a las pretensiones farisaicas, condenó la hipocresía, el legalismo, el casuismo, la religión de las normas. Al ritualismo opuso la adoración en espíritu. Despreció a Herodes. Le recordó a Pilato que su poder le venía de otro. No se sometió a las normas establecidas; violó el sábado, dejó a sus apóstoles recoger las espigas y los defendió por ello, comió con los marginados sociales, tocó a los leprosos, impidió que apedrearán a la adúltera, se atrevió contra el templo. No se doblegó al poder, no se humilló ante el poderoso, no poseyó nada, no se asimiló a la institución, escandalizó a los guardianes de la norma, de la conducta y de la ortodoxia. Se puso del lado de los pobres y rompió con las estructuras sociales que los hacían pobres y marginados. Pero no dejó que las masas lo coronaran rey. No hubo grupo, persona, autoridad, tradición, institución o estructura que quedara inmune o incuestionable ante Jesús. Estremeció a todos y lo estremeció todo. Y luego nos exigió amar a nuestros enemigos, en la más inadmisibles de sus exigencias. Y lo clavan en cruz, pero él sigue perdonando hasta el final.

Jesús echó abajo las murallas humanas. Sólo así nos es posible acceder a la humanidad. Sólo así nos es posible encontrar a Jesús.

¿Es hoy el evangelio una posibilidad realista? ¿Es posible la realización de la obra de Jesús, por la que murió y resucitó?

Pienso que la pregunta está mal planteada y no tiene mucho sentido. Porque hacemos la pregunta en función de lo que somos, de nuestras pertenencias socioculturales, de los valores de grupo que proclamamos y vivimos, de las reales jerarquías de valores que nos mueven. Hacemos la pregunta en función de nuestra propia vida. En función de una efectividad política de cambio.

Pero Jesús quiere crear otra vida. Y, en términos de esa otra vida, sólo el evangelio es lo real y lo posible. Hay una dialéctica de vidas. Y de categorías. Pero a Jesús no podemos aplicarle nuestras categorías habituales. El problema es que desde esas categorías queremos ver el evangelio y juzgar de su posibilidad; queremos ver a Jesús y juzgar de su efectividad.

Jesús trazó solo su camino, estableció sus propias categorías, hizo de su muerte fecundidad y vida, echó abajo las murallas humanas, nos dejó sin respuestas hechas y abrió a fondo el espacio de nuestra libertad. Sólo asumiéndolo así, sólo siguiéndole, sólo optando por su categoría de valores, podremos saber si es posible su evangelio, si es realizable su obra.

La única respuesta a esa pregunta está en nuestra propia vida. Nuestro problema es responder.

Y éste es precisamente el terrible problema que la Iglesia enfrenta hoy. Contestar esa pregunta con su vida. Con su realidad de iglesia pobre, no con su política de Iglesia poderosa y rica.

Jesús nos ha puesto, cara a cara, frente a aquello que nosotros hemos determinado imposible y absurdo. Jesús les ha dado primacía y puesto de honor a los pobres, a los sencillos, a los perseguidos, a los marginados, a los hombres despreciables, a los rechazados de la sociedad. Jesús mezcó a Dios con esa muchedumbre. Lo confundió con ella. Y esa muchedumbre, por fin, pudo empezar a ser humana. Pudo aspirar a ser humana. Pudo aspirar a un porvenir humano. Por fin estaba presente lo que parecía imposible. Y eso imposible no dará nunca marcha atrás; porque se fundamenta en Jesús, Jesús murió por ello, y vive para ello por la fuerza de Dios. Seguir a Jesús es liberar a los oprimidos. Es darles un futuro de humanidad.

Pero ese futuro no puede dárseles, si no es en la opción de clase con ellos, en la lucha sociopolítica con ellos y por ellos. Sólo en esta práctica de vida podemos comprender el evangelio. Porque esa práctica de vida es el evangelio. El evangelio no se comprende, si no es desde una situación real de pobreza auténtica. Desde la carencia. Desde la opresión experimentada. Desde la injusticia sufrida. Desde la inseguridad, como experiencia de vida. Desde la experiencia del poder multifacético que oprime. Es decir, desde la opción por el pobre.

Si todo esto fue para Jesús, no sólo palabra, no sólo experiencia viva, sino el sentido, el significado mismo de su existencia en cuanto opción libre y personal, el contenido mismo de su vida, difícilmente podremos entender a Jesús y comprender su evangelio —y menos aún seguirlo— desde opciones opuestas, contrarias y aun contradictorias, ni desde la ausente lejanía de esas opciones en la vida. El evangelio es un modo de vida. Y sólo viviéndolo se comprende un modo de vida.

Jesús abre a todos los desposeídos de la tierra un futuro de humanidad. Pero ese futuro no se ofrece y no se consigue con palabras. Se consigue con lucha y con vida. Porque lo que niega ese futuro y despoja de él es, concretamente, el sistema socioeconómico-político en que vivimos. Por tanto, vivir el evangelio, liberar a los oprimidos, es transformar en lucha el sistema. Es la lucha dinámica, vital, contra la opresión. Es el amor vivido por los pobres, con los pobres. Es la sensibilidad herida ante su condición de pobreza. Es ayudarlos a salir de ahí. Es conquistar para ellos un futuro de humanidad, en una sociedad concreta, en la que una minoría detenta todos los privilegios y la mayoría sufre en la inhumanidad.

Y, como entonces, el amor vuelve a ser el punto de arranque del evangelio y de su comprensión. El amor que no es teoría, sino vida y lucha. Tan hondamente, tan prácticamente vida y lucha, que, como entonces, desatará el odio de los poderosos, la violencia de los ricos, la mezquinidad de los instalados, la racionalización de los cobardes. Todos ellos arrestaron a Jesús. Lo juzgaron. Lo torturaron. Lo asesinaron. Difícil comprender el evangelio y seguir a Jesús, sin compartir —por lo menos en alguna medida— esa experiencia, como contenido fundamental de la propia vida.

No todos quieren darle a su vida un gusto de muerte y de amor imposible. Pero sólo así podremos intentar la creación de una

Al proclamar una igualdad y una fraternidad universal, desmitizando cualquier sistema o ideología de dominio, Jesús minó por su base el poder del imperialismo romano, y con él, al principio de todo totalitarismo, estableciendo el gran principio creador de toda revolución liberadora.

Segundo Galilea.

sociedad nueva, igualitaria, fraternal y justa. Nunca transformaremos la situación de los oprimidos, como meros espectadores sin conflicto. Transformar evangélicamente el mundo significa penetrar en el mundo conflictivo de las clases explotadas, por una libre, nueva, profunda y amorosa opción fundamental; por la adopción perturbadora de una nueva manera de ser. No todos lo quieren así; porque quererlo así implica —como aquella tarde de viernes en Jerusalén— que la noche se adelanta sobre la propia vida. No todos lo quieren así, y por eso vivimos en la impresión de los caminos confusos. El camino se encuentra dando la vida.

Porque la vida no es posesión intelectual. Es compartir lo que Jesús vivió. Sus caminos. Su mirada. Sus gestos. Sus actitudes. Sus compromisos. No se puede compartir la resurrección de Jesús, si no se comparte su muerte, si no se deja que su evangelio nos moleste a fondo y fermente nuestra vida y nuestra sociedad. "No hay mayor amor que dar la vida . . .". Jugándonos la vida es como la recibiremos. Dándonos al evangelio es como lo poseeremos. Porque el hombre es posible. El hombre no está condenado fatalmente al egoísmo, a la pequeñez, a la guerra, al odio, a la violencia, a la muerte definitiva. El hombre es posible. Pero no es posible creer en la vida del hombre, si esa vida no lucha contra todas las formas de la muerte.

4

EL PARALÍTICO O COMO RENACER A LA COMUNIDAD HUMANA

¿Se necesita la fe en Jesucristo, para empujar la marcha del hombre? ¿Se necesita la fe en el hombre, para creer en Jesucristo?

Después de recorrer Galilea, Jesús volvió a Cafarnaún. Se corrió la voz de que estaba en casa. La gente vino. Como cuando viene la gente. Llenaron la casa. Se apretaron dentro. No había sitio. Cuatro hombres traían a un paralítico. Y no podían entrar. Un paralítico. Es decir, un hombre que algo debió haber hecho contra Dios. El personalmente, o los suyos. No se es paralítico porque sí. No se está enfermo, si no se es pecador. Enfermedad y pecado van juntos. Pecado y enfermedad conllevan la marginación social. Un paralítico es un marginado social. Ha pecado, y la sociedad lo margina.

Suben al paralítico a la azotea. El paralítico no cabe por la puerta de la sociedad. Para hacerlo llegar, tienen que romper el techo. Lo hacen llegar ante Jesús. La escena era inusitada. Era audaz. Y era una buena ocasión.

El paralítico era un marginado social; porque estaba enfermo. Estaba enfermo; porque había pecado. Se le marginaba de la sociedad; porque había pecado. Se usaba a Dios, para encajonar a los hombres. En nombre de Dios, la sociedad etiqueta a los hombres, los encierra, los discrimina, los margina. Dios convertido en conservadurismo social, en justificación de privilegios sociales, en racionalización de la injusticia social.

Jesús va, de un golpe, hasta el fondo. ¿Se discrimina al hom-

bre porque ha pecado? "Hijo, tus pecados te son perdonados". Se escandalizan los que espían a Jesús. Siempre hay quien controla lo que Jesús debe ser, lo que Jesús debe hacer, lo que se espera de Jesús. Siempre hay alguien ahí, para que Jesús respete las normas y las conductas que los hombres importantes han establecido. Ellos usan la moral, para dominar al hombre. El pecado, para controlar las conductas humanas. Ellos administran a Dios, el pecado, el perdón, la conducta del hombre. Son y constituyen y establecen y solidifican la estructura de poder y de opresión.

Jesús derriba de un golpe esa estructura religiosamente justificada por la manipulación de Dios y del pecado. Perdona el pecado. Rompe los prejuicios de una sociedad. Quita de cuajo los fundamentos ideológicos de la opresión humana. Por supuesto, se escandalizan de él. "Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?" Pero ¿quién puede establecer pecados, sino sólo Dios? Y Jesús tuvo el atrevimiento de no pedirles permiso de perdonar un pecado. No confirió con ellos si era conveniente perdonar al hombre. Les arrebató el control de las conductas humanas. Les quitó el piso de la injusticia interhumana, de la explotación humana. A los ojos de todos, desenredó el ovillo de la opresión del hombre.

¿Es marginado porque pecó? El pecado es el objeto del perdón de Dios, no de la contabilidad humana. ¿Es marginado por su enfermedad? "Toma tu camilla y vete a tu casa". Viene a romper todas las ataduras. Pone de pie al hombre. Lo devuelve a la sociedad. Lo reintegra, en la plena igualdad humana. Si la sociedad se sentía deshonrada en él, son ahora Jesús y él los que se sienten deshonrados en la sociedad. Jesús devuelve al hombre su futuro de humanidad. Lo hace entrar de nuevo a la vida. Rompe las murallas sociales y humanas que paralizan al hombre. Rompe las exclusiones sociales.

Jesús cree en el hombre, y ve la fe del hombre que cree en él.

Jesús no tolera la injusticia y el desorden establecido. Su amor no es estéril. Libera al hombre concreto.

Jesús vio la fe del hombre. Y, si se le hubiera pedido al paralítico, —como a la cananea, como al centurión— que recitase su profesión de fe, es muy probable que no habría recitado el credo de Nicea. Era hombre —eran seres humanos— que sólo quería volver a la vida. Que sólo quería un futuro humano. Y Jesús lo hace renacer a la comunidad humana. Lo restaura como hombre, al mismo tiempo que revoluciona la sociedad, sus estratificaciones, sus legitimaciones morales y religiosas. Abre el horizonte de la humanidad, porque libera al hombre.

Sólo nosotros hemos sido capaces de reducir la fe a una lista de creencias, en vez de vivirla, como fue para Jesús, la ambición de Dios con respecto al hombre. Es del hombre de lo que se trata. Así hizo Jesús con el paralítico, con la adúltera, con el leproso, con el ciego de nacimiento, con el tullido de la piscina, con la mujer encorvada, con el de la mano seca, con tantos otros.

Los discípulos de Juan Bautista le llevaron todas estas noticias. Y Juan envió a Jesús dos mensajeros para preguntarle si era él

el que había de venir. Y Jesús da cuenta de sí mismo. Asume la línea profética del antiguo testamento, la línea de la lucha social, y responde, por boca de Isaías: "He venido a anunciar a los pobres la buena nueva, a vendar los corazones rotos, a pregonar la liberación de los cautivos y la libertad de los que están presos. A pregonar el año de gracia de Yavé, que es el día de venganza de nuestro Dios. Para consolar a todos los que lloran, para darles una corona en vez de ceniza, para unguirlos de gozo en vez de vestirlos de luto, para cambiar su abatimiento por alegría. Ellos serán los robles de la justicia plantados por Yavé". Esa fue la señal de su evangelio, de su propia autenticidad y de su mesianidad.

5

LA MULTIPLICACION DE LOS PANES O COMO HACER LA COMUNIDAD HUMANA.

Era otro día. Los discípulos regresaban a reunirse con él, y le contaban lo que habían hecho y lo que habían enseñado. Jesús los invitó a un lugar solitario, para descansar con ellos. Pero la gente se dio cuenta. Adivinó a dónde iban. Rodeó el lago. Y llegó antes que ellos. Era mucha gente. Jesús tuvo compasión de ellos. Y se puso a instruirlos extensamente.

Pasó el tiempo. Caía la tarde. Los discípulos advirtieron lo avanzado de la hora, lo deshabitado del lugar, la necesidad de despedir a la gente, para que fueran a los pueblos y a las aldeas a "comprar" de comer. Jesús les dice que ellos le den de comer a la gente. Y los discípulos piensan en lo mismo que venían pensando. En comprar de comer. Doscientos denarios de pan. El pan que se compra con dinero. El pan que es privilegio del dinero. Privilegio del que tiene dinero. El dinero es privilegio. Y compra pan el que tiene dinero. Comer es privilegio. Así es la sociedad.

Jesús vuelve a romper las categorías sociales habituales. Las relaciones de privilegio. El no habla de dinero y de comprar. El habla de lo que todos llevan, de lo que tienen, de lo que ahí está. "¿Cuántos panes tenéis? Id a ver". Que todo mundo saque lo que tiene, lo que guarda. No era mucho. Pocos panes y pocos peces. Pero los pusieron en común. Y Jesús los repartió entre todos. Y alcanzó para todos. Y sobró. Los discípulos hablaban en términos de privilegio, de dinero y de comprar. Jesús hablaba en términos de poner en común, de compartir, de no guardar para sí, de dar. Y entonces alcanzó y sobró. "Repartió entre todos". Y "comieron todos hasta saciarse". Y hasta sobró. De todo lo que los hombres guardan para sí y compran con dinero.

También Isaías había dicho: "El ayuno que yo quiero es éste —oráculo del Señor Yavé—: abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todas las cadenas; partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres que no tienen techo, vestir al que está desnudo y no cerrarte a tu propia carne . . . Cuando destierres de tí la opresión, la amenaza y la malidicencia; cuando compartas tu pan con el hambriento y sacies al indigente, entonces brillará tu luz en las tinieblas y tu oscuridad se volverá mediodía". (Is. 58).

6

LOS VENDEDORES DEL TEMPLO O LA IMPIEDAD DE LA INJUSTICIA

Se acercaba la Pascua de los judíos. Jesús subió a Jerusalén. Entró en el templo y encontró allí a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas. Hizo un látigo de cuerdas. Y los echó a todos del templo. Habían hecho de la casa de su Padre una casa de mercado. Habían hecho de su relación con el Padre un intercambio mercantil. Una religión de ofrendas. De ofrendas que se compran con dinero. Con el privilegio del dinero. Compraban ofrendas para comprar a Dios. La religión era comprar a Dios Tener a Dios propicio con regalos. Con el dinero que está detrás de los regalos. Jesús expulsa esa religión del templo.

Jesús asumía la línea profética. Amós había dicho: "Por tres crímenes de Israel, y por cuatro lo he decidido irrevocablemente. Porque venden al justo a precio de dinero, porque venden al pobre por un par de sandalias, porque aplastan la cabeza del desvalido contra el polvo de la tierra y desvían el camino de los humildes" (Am. 2, 6-7).

Jesús no quiere un culto de intercambio. No quiere un culto formalista, que va unido a la perpetración de la injusticia en las relaciones sociales. Eso le repugna. Su religión es una religión de justicia, hundida en la existencia diaria y concreta. No una religión calmante de ofrendas evasivas. "Odio y desprecio vuestras fiestas y no me complazco en vuestras solemnidades . . . Aleja de mí el ruido de tus cánticos. Que no oiga el sonido de tus cítaras. En cambio, que corra el derecho, como el agua, y que corra la justicia, como un torrente que no se seca". (Amós 5, 21-24). "Ay de los legisladores de legislaciones impías; ay de los escribas y rescriptos opresores, que se niegan a hacer justicia a los desgraciados, frustran de su derecho a los pobres de mi pueblo, hacen presa de las viudas y despojan a los huérfanos". (Isaías, 10, 1-2).

La opresión y la injusticia son impías. La injusticia es la incredulidad. La trama de relaciones injustas, esclavizadoras, negadoras del hombre, es impiedad. Es el tema —muy amado de Jesús— de la especial identificación con los pobres. Los pobres son su pueblo. La identificación de Dios con el pobre oprimido —cuya causa es la causa de Jesús— es la raíz más íntima de lo que es para Jesús la esencia de su religión. Religión de amor al prójimo, de amor a la fraternidad, de justicia, de construcción de la sociedad humana en relaciones estructurales de justicia. La religión de Jesús es el hombre. El centro de su religión es el hombre, no Dios. Dios sólo en cuanto se identifica con el hombre. El profeta Miqueas decía: "Se te hace saber, hombre, lo que está bien, lo que de tí exige Yavé: nada más que cumplir la justicia, amar con ternura y andar humildemente con tu Dios" (6, 8). La humildad ante Dios es el inconformismo con la injusticia y es la creación social del amor. La religión de Jesús es revolución social, es lucha de clases, es intolerancia combativa y beligerante contra la injusticia.

La iniciativa de Jesús apuntaba al servicio del amor y no al amor del dominio; y su entrega a los pobres y discriminados fue inequívoca.
J. M. Lochmann.

La pasión de Jesús fue la coronación de un esfuerzo por realizar la polis de Dios sobre la tierra y, en este sentido, la vida del que fue treinta años obrero es toda ella teología política.

Urs Von Balthasar.

Sofonías (2, 3) expresa claramente que el pueblo de Dios, destinatario de las promesas mesiánicas, es el pueblo de los pobres de Yavé. Sofonías es el profeta de la sociedad sin clases, después de la lucha de clases. Describe la catástrofe (1, 4-7) de una nación de religiosidad impía porque ignora la justicia. Ministros y príncipes, agentes de violencia y de fraude (1, 8-9), serán aniquilados. Lucha de clases. Los ricos propietarios y los comerciantes, cínicos y escépticos (1, 10-13), serán echados abajo. El pueblo de los pobres será la base de la restauración, en una sociedad sin clases, fundada en el trabajo y en la solidaridad. Perspectiva profética que se refiere a la tierra y a la historia y a la acción responsable del hombre y al compromiso asumido. Es para la tierra, para la historia, para el hombre y por el hombre. No para una galaxia desconocida.

Jeremías es muy claro. La justicia que Dios quiere es una justicia construída por el hombre, de la que histórica y socialmente el hombre es responsable. La exigencia de establecer la justicia y el derecho en las estructuras sociales, en las relaciones de los hombres, en nuestra tierra y en nuestra historia, es la religión que agrada a Dios. (Jer 9, 22-23; 7, 2-11; 26, 7-24; 21, 11-12; 22, 13).

Jesús asume la línea profética. Expulsa del templo a los vendedores. Expulsa del templo la religión impía, idolátrica, hipócrita, legalista, exterior, mercantil, de los profesionales de la religión. Es una religión ideologizada y enajenante que sirve de justificativo o de evasión a la injusticia real. "Atan cargas pesadas e insoportables" a las espaldas de los demás. Actúan para llamar la atención. Tienen y buscan privilegios, prevalencia, precedencia, superioridad, en contra de la fraternidad humana. La religión de las ofrendas. Del formalismo. Del ritualismo. Del verticalismo. Del moralismo, que es control de conductas ajenas. Cuando lo importante de la ley es la justicia, es la misericordia, es la buena fe. No sirve el rito perfecto desde la rapiña y desde la intemperancia. (Mt 23).

Jesús no vivía al margen de la existencia del hombre. Y, con Jesús, la vida de Dios, la vida con Dios, está hundida en la existencia del hombre. La vida de cada día es la morada de Dios. Jesús echó abajo las barreras humanas. Destruyó la división del mundo en cielo y tierra, morada de Dios y morada del hombre. En Jesús, es intolerable la división entre amos y esclavos, ricos y pobres, buenos y malos; raza blanca y raza de color. Esas divisiones fijan al mundo y fijan la historia, inmovilizan al hombre en la aceptación de lo que oprime.

Para Jesús no existe el fatalismo, sino la responsabilidad histórica y social, el dominio sobre las fuerzas naturales, la construcción dinámica, inventiva, original, de la sociedad humana. Seguir a Jesús es romper las cadenas de toda esclavitud, para que se construya y crezca la justicia. En dondequiera que el hombre sea oprimido y aplastado, surgirán la inconformidad y la lucha. El lugar de la lucha es el lugar de la opresión. Y ésa es la lucha de Jesús.

Jesús nos hace hombres de la tierra, heridos de condición humana, inmersos en el combate de los hombres. Jesús nos hace hombres que decimos a Dios con nuestra existencia humana, rebelde a todo desprecio del hombre. La religión de Jesús es amar al hom-

bre. Nuestro encargo es construir la humanidad y el porvenir. La humanidad del porvenir. El porvenir de la humanidad. Jesús nos hace hombres que no pueden dejar de avanzar. Empeñados en avanzar más allá de toda realización histórica, para hacerla menos indigna del hombre. Empeñados en despertar al hombre y en transformar la vida.

7

LOS ENVÍO DE DOS EN DOS CREAR EL AMOR Y LA LIBERTAD DE FRENTE AL HOMBRE

Por eso Jesús envía a sus discípulos, sin que tomen nada para el camino, fuera de un bastón. Ni pan, ni alforja, ni dinero. Sandalias y una túnica. Las sandalias puestas y la túnica puesta. No más. Hombres disponibles. Sin todo el bagaje que ata y que estorba.

Pero de dos en dos. No el sostén del dinero, del título, de la credencial, de la tarjeta de crédito. Sino el sostén del compañero. El estímulo. El consejo. La alegría. El apoyo. El consuelo. La amistad. El amor abierto. Siempre el amor. La opción por Jesús no se vive a solas. El camino del hombre no es solitario. No se acompaña uno de cosas. Uno se acompaña del hombre. Del amor. De la amistad. De la comunidad humana.

Pienso que éste es uno de los puntos claves, para seguir a Jesús. Y uno de los aspectos en que hemos escondido a Jesús. No se puede seguir a Jesús, en la medida en que se tenga miedo de amar. Es hipócrita y es evasivo decir que amamos a Dios y a las almas, porque no amamos a nadie. El amor es compromiso de fondo con hombres y mujeres concretos. No se compromete uno en abstracto con el evangelio. Se compromete uno con seres concretos, vidas concretas, luchas concretas, amores concretos.

El problema del amor concreto es que, por ser humano, implica renunciaciones parciales; porque no hay amor perfecto. No hay, en esta vida amor completo. Lo malo es renunciar a fuerza, imprevistamente, ambiguamente, involuntariamente. Sin querer renunciar. Queriéndolo todo sin poderlo tener. Porque amar no es poseer. Los seres amados no son propiedades privadas. No se tienen. No se poseen. No se dominan. No son propios. Son compañeros de camino, para apoyar, el uno en el otro, la común pobreza, la irrenunciable libertad y el destino personal irrepentible.

No se puede tener todo del otro. Hay que renunciar siempre. Porque entre los dos se interponen la mutua libertad, la autonomía indefectible de la persona humana, la dignidad personal que tiene un destino, la igualdad. Por eso es necesario conocer, prever, aceptar y vivir las renunciaciones necesarias. No acceder al amor en la ambigüedad interior y en la ambivalencia de actitudes. Porque, entonces, vendrán el conflicto, la renuncia no querida, la lucha por la propia autonomía, el combate por la propia afirmación, la liberación del esclavizamiento que producen los amores posesivos, exclusivizantes, absorbentes, totalizantes. No se puede uno rendir a la posesión de otro ser humano, aunque sea revestida de amor. Siempre quedarán los reco-

dos impenetrables, imposibles, donde se dará la lucha de la libertad, donde se producirán las renunciaciones que no se previeron, que no se quisieron y que no se aceptaron. Y que hacen del amor —tantas veces— una lucha dolorosa y una dialéctica viva de la cercanía y de la distancia.

La libertad es constitutivo esencial del amor. No es posible amar verdaderamente sin libertad. Jesús vino a romper las ataduras de toda esclavitud. Del amor inclusive, cuando el amor se concibe —y se vive— como un esclavizamiento, como una posesión de otro.

En nuestra sociedad, la estructura sociológica del amor, y sus condicionamientos, corresponde a la estructura social general de posesividad, dominio, explotación e injusticia. Basten como ejemplos, por un lado, la condición general de la mujer en el matrimonio —pro-

Dios, a dejarnos encerrar. Lo curioso es que encerramos a Dios —y a los hombres— en lo que creemos que hacemos por ellos.

Para realizar la justicia y avanzar hacia el amor, hay que ser libre, hay que romper toda estrechez, hay que abrir brechas audaces. Jesús, con su sola presencia libre, era un reproche a los modos habituales y establecidos de los hombres, a sus costumbres y a sus relaciones, a su concepción encajonada de Dios. Jesús, por su sola libertad, era un peligro público. No sólo sus contemporáneos decretaron, por ello, su muerte, sino que la historia —y la Iglesia— ha tratado siempre de atenuar y de neutralizar su libertad. La fuerza de su libertad. El peligro de su libertad. Para apoderarse de la libertad de los hombres, hay que tranquilizar su conciencia. Para tranquilizar su conciencia, hay que neutralizar la libertad de Jesús. Era necesario

El mensaje y los hechos de Jesús valen para todos los hombres, justamente porque El tomó partido precisamente a favor de los débiles, los pobres . . . y los discriminados.

H. Marti.

fundamente esclavizada, poseída, dominada y explotada—, y, por otro lado, el lenguaje mismo y aun la expresión jurídica del amor, todo dicho en términos de posesión. Y en términos de guerra y de conquista. El amor se expresa siempre en términos de "mío", de propiedad. En función de uno mismo. Con pronombres posesivos. Y rodeado y protegido de tabús sociales, que son infranqueables, inflexibles. Y que, poco a poco, han ido haciendo imposible el amor cristiano, fuera de los marcos sociales aprobados y establecidos.

Jesús los envía de dos en dos. En amor y en libertad. Reducidos a su sola humanidad. Apoyados el uno en el otro. Urgidos frente al camino. Encargados de la liberación. Portadores de una nueva humanidad, de un nuevo modo de relacionarse entre los hombres. Con la tarea de revolucionar, de cuestionarlo todo, de anunciar que la vida es otra cosa, encaminados hacia los hombres, en marcha hacia el futuro. Las sandalias en los pies, la túnica puesta, el bastón en la mano, las posesiones perdidas, los estorbos dejados, con un compañero. Frente a frente del hombre y la libertad en camino.

Como en todo lo demás, Jesús nos deja sin soluciones hechas. Es nuestra responsabilidad histórica vivir el amor, encontrar el camino para el amor. Darle forma en la libertad. Seremos nosotros los que habremos de determinar nuestro propio bagaje para el camino y vivir nuestras propias prioridades. Seremos hombres de cosas o seremos hombres de encuentros. Tendremos que tomar nuestra responsabilidad. Abrirnos en la hospitalidad. Compartir nuestra vida, nuestro pan y nuestro techo. Y nuestro corazón. Hacer del hombre nuestra riqueza. No confundir el camino con la llegada final. Estar atentos a la vida y arriesgar nuestra existencia en la tarea compartida, en la lucha por la justicia, en el efecto y en la ternura, en la entrega de amor, en la liberación del hermano. Somos hombres con los hombres, no concesionarios de Dios. Nuestro Dios es el Dios del Exodo. Jesús es el camino.

Profunda tarea de la vida, reencontrar el amor en la libertad. Amar y ser libres. Ser libres amando. Reencontrar la libertad en el amor. Combinar inventivamente el amor y la libertad. Sin buscar transiciones hábiles. Sin adaptar tan sólo lo que siempre se ha hecho.

Jesús escandalizó a sus contemporáneos con su libertad. Fue libre. Impresionantemente libre. Y nos quiere libres. A nosotros, que siempre estamos tentados a encerrar a los hombres, a encerrar a

cambiar la libertad de Jesús por la autoridad de la Iglesia. Era necesario cambiar el amor de Jesús por el misterio y el dogma. Era necesario cambiar la novedad insatisfecha de la vida por el monopolio de Dios.

Frente a todo, Jesús sigue siendo libre y dejando abierta la libertad del hombre, para el peligroso nacimiento de una humanidad distinta.

No es posible ya seguir cerrando los ojos a las continuas crisis de injusticia que surgen cada día en nuestro mundo. El sufrimiento y la angustia de los hombres, la urgencia dolorosa de los pobres, si es cierto que vivimos el amor, tienen que arrancarnos de nosotros mismos. Hacia los demás. Vivimos la aspereza de un mundo injusto. Vivimos el conflicto. Vivimos el sacudimiento social y la lucha de clases y el enfrentamiento de grupos y de naciones. Hoy, el amor a los hombres se tiene que traducir en política. En nuestro mundo, la política es lugar del amor; porque es lugar de la lucha por el pobre. La política es un lugar difícil del amor. Implica pobreza, estrechez, lágrimas, sed y hambre de justicia, persecución, compromiso con el hombre, construcción de la paz, despojo de sí mismo, lucha contra las estructuras de injusticia, entrega de la vida por el hombre. Implica intervenir en el hervor de la sociedad, desarrollarse en el conflicto. Jesús nunca dijo que su amor sería fácil. A él le costó morir. Es la dificultad de amar la que mide el amor. El amor no es sólo palabra interna. Es construcción terrestre, es dar forma al futuro del hombre, al futuro del que somos, cada uno de nosotros, anuncio y capacidad, en medio de nuestra sociedad enferma y de nuestras estructuras paralíticas. En medio del dolor de tantos pueblos que sufren hambre y penuria; de tantos hombres que no tienen pan, ni cultura, ni dignidad, ni voz; de tantos trabajadores explotados; de tantas familias en condiciones degradantes; de tantos seres humanos, hombres, mujeres, jóvenes, niños, ancianos, que no participan, que aspiran a una vida distinta, que están despojados de responsabilidad, de presencia humana, de oportunidades para ofrecer su vida. El espacio de la política. El espacio para la libertad y para el amor de Jesús. Nosotros somos ese espacio. Y el espíritu de Jesús nos acosa. Para amar y liberar al hombre. Para romper el anquilosamiento del mundo con nuestra libertad.

Qué cierto es que Jesús nos estorba. Que su evangelio nos

molesta. Que su amor nos incomoda. Que su libertad nos desquicia. Viene. Nos deja ardiendo y se va.

Y nos envía de dos en dos. En el amor, en la amistad, en el intercambio profundo que nos va transformando, que nos va haciendo nacer hombres, que nos va abriendo los ojos, y los oídos, y el corazón. En el amor, en la amistad, que no demuestran nada, que no convencen de nada, que simplemente transforman adentro. Que hacen vivir con otra verdad, con otra palabra, con otra percepción, con otros ojos, con otra comprensión.

Y, entonces, en la profundidad callada del amor compartido, cuando simple y dinámicamente se aprende a comprender de otro modo, en la realización de la persona libre, en la realización de la vida como entrega y como sacrificio, es cuando se sabe que Jesús es indefinible. No se le puede sintetizar. No se le cataloga. No se le asimila. No se le explica. No se le reduce a lo esencial.

Jesús es una experiencia que nos desborda. Es, en nosotros, otro modo de ver, otra dimensión y otro sentido. Otro modo de caminar y otro camino. Otra lucidez y otra generosidad. Otro horizonte y otra comprensión. Otra luz y otra energía. Otro amor; otro modo de ser y otra libertad.

Por eso no podemos encerrarlo. Ni delimitarlo. Ni decir: está aquí o está allá. Porque siempre lo empequeñecemos y lo desfiguramos, al vivirlo. Sólo lo reconocemos al dar, al compartir. En el hambre del otro. En el desamparo del otro. En la desnudez del otro. Tomó los panes y los repartió. Sólo lo reconocemos, cuando nos quitamos la máscara ante la mirada de los demás. Cuando nos despojamos a nosotros mismos frente al otro. Cuando, frente a los hombres, frente a la lucha del hombre, frente a la liberación del hombre, dejamos que venza en nosotros la fuerza de ser hombres.

A Jesús no lo poseemos, ni siquiera en la eucaristía. La eucaristía no es una posesión de Jesús. A Jesús lo encontramos, cuando encontramos al hombre, cuando curamos al hombre, cuando nos dejamos cambiar por el hombre, cuando crecemos humildemente y hacemos crecer al hombre y a la sociedad. Jesús es no equivocarnos de deseos y de esperas en la vida.

Porque no se trata de desear y de esperar otro mundo. Se trata de hacer más humano este mundo, para todos los hombres. Se trata de hacer un mundo distinto. De eso se trata el evangelio de Jesús. Se trata del hombre. Y el hombre es posible. Se trata de la ambición de Dios para el hombre, que se obstina en intentar lo imposible. Pero sólo se puede crear frente a lo imposible. El hombre es posible; pero hay que crear su futuro.

Para muchos cristianos hoy día, la liberación de Cristo, aquella por la que murió, pasa concretamente por el movimiento liberador del tercer mundo, aunque no se agote en él.

Pablo Fontaine.

VITRALES DE LAS PEÑAS, S.A.

VITRALES Y EMPLOMADOS ARTISTICOS. PRECIOS ESPECIALES PARA LAS IGLESIAS
GRANDES FACILIDADES DE PAGO
EL MEJOR EQUIPO DE ARTISTAS ESPECIALIZADOS EN EL ARTE VITRARIO
EXPORTADORES DE VITRALES A TODO EL MUNDO

MARIANOS ESCOBEDO No. 84
México 17, D.F. Tels.: 527-92-66 y 527-61-84
Pídanos presupuesto y condiciones de pago.

RAUL VIDALES

La Práctica

Histórica

de Jesús

-Notas Provisorias-

INTRODUCCION

El proceso de liberación en América Latina se ha ido haciendo cada vez más complejo y conflictivo; las contradicciones históricas a todos los niveles de la globalidad social, tanto a nivel local como regional, representan otras tantas coyunturas de nuevos desafíos, reformulaciones y análisis. El proyecto histórico de poder llegar a aglutinar orgánicamente la voluntad colectiva popular de liberación en vistas a la creación de una sociedad nueva, al mismo tiempo que se presenta con mayor lucidez teórica, se vuelve más arduamente concretizado en el plano de las estrategias y las tácticas. La insurgencia popular, con toda su ambigüedad y problemática muy real y concreta, se revela, con todo, como la matriz de una fe revolucionaria y como la manifestación de que hay efectivamente en el pueblo una fuerza movilizadora de la historia (1).

Dentro de este proceso de independencia popular y revolucionaria, la presencia comprometida y militante de los cristianos vuelve a quedar en el terreno de la búsqueda permanente de las urgencias y, en último término, en el ejercicio cada vez más congruente de la "acción y la reflexión". Su experiencia implica una renovada matriz de cuestionamientos, de problemáticas, de replanteamientos: ¿en qué términos concretos se presenta ahora la irrenunciable dimensión política de la tarea evangelizadora? ¿Cómo se ubica la tarea evangelizadora y el proyecto de una comunidad cristiana dentro del proyecto revolucionario? ¿Cómo vivir dialécticamente el Mensaje de libertad no sólo en su dimensión de éxodo sino también de exilio? ¿Qué significan dentro de la experiencia cristiana los ingredientes cada vez más explícitos y permanentes de la represión, la clandestinidad, el destierro, las torturas y la misma muerte?

Y con ésto se reaviva en el corazón de la lucha revolucionaria la tarea de redescubrir cada vez más intensamente la figura de Cristo y de su Mensaje desde la militancia concreta y real en el proceso de liberación de los Explotados de este continente. La experiencia política de la fe entraña asimismo la experiencia radical de Jesús en su identificación con los pobres tal como aparece en el Evangelio. Frente a esta exigencia vital, se experimenta todavía latente la imagen de Cristo expuesta por una cierta teología en la que, aunque se presenta a Cristo sensible a los problemas socio-políticos de los hombres de su pueblo, su gesta no le logra ubicar en relación activa frente a la complejidad de un sistema de dominación imperialista dentro del cual se desarrolla su práctica.

Desde aquí nace la necesidad de una inteligencia de Jesús y su

Mensaje que les devuelva su dimensión histórica, como vía para recuperar su esencial potencia liberadora de los hombres y dinamizadora de la historia, precisamente en medio de nuestro proceso histórico, donde las contradicciones de un sistema de dominación han alcanzado una agudización especialmente significativa.

La experiencia nos enseña que la intelección ahistórica del Evangelio lo vuelve necesariamente "conservador" en la misma medida que le arrebató su fuerza socio-política y lo vuelve cómplice de los poderes de dominación y de mesianismos reaccionarios. La lectura ahistórica del Evangelio lo coloca sin remedio en un plano "universalista" y abstracto que le confiere un carácter de neutralidad, en un pretendido "Mensaje para todos" más allá de los conflictos y las divisiones antagónicas de una sociedad dividida en clases. Una lectura ahistórica favorece el anuncio del Mensaje de igual manera a "explotadores" que a "explotados" y hace posible reunirla críticamente, bajo la categoría evangélica de "hermanos" a clases sociales que precisamente por encontrarse en una dinámica irreductible de conflicto generada por un sistema socio-económico y político injusto, constituyen una situación contradictoria de la auténtica fraternidad cristiana.

Pero en la medida en que se realiza un empeño práctico por desentrañar la dimensión histórica Jesús y su Mensaje, éste no puede quedar políticamente neutro; por el contrario, recupera su fuerza profética de cuestionamiento, de subversión y de anuncio que impulsa a los hombres a transformar la historia cada vez más en orden total de libertad.

Si nos proponemos considerar la Pascua de Jesús desde una perspectiva "histórica", no es ciertamente para olvidar o minimizar la tradición teológico-dogmática acerca de la Redención sino para asumirla desde una óptica en la cual la pascua de Jesús es (al mismo tiempo) un acontecimiento histórico que da razón de sí mismo en cuanto proceso humano sujeto a la complejidad de los intereses y contradicciones del modelo socio-económico y político judío concreto, pero al mismo tiempo entraña un sentido como realidad salvífica; ambas dimensiones como dos componentes esenciales del único acontecimiento histórico.

Por este mismo camino, pretendemos poder alejarnos de una interpretación que pudiera propugnarse como "religiosamente progresista" pero políticamente conservadora; en realidad, una lectura del Evangelio que no sea capaz de insertarse en las condiciones concretas y criticarlas, de hecho está ocultando la fuerza profética del Mensaje de Jesús; está diluyendo la dialéctica entre nuestra historia y la interpelación transformadora que nos viene de él.

Jesús chocó con sus contemporáneos porque aunque su Mensaje iba destinado a destruir toda división y antagonismo social, de hecho, al caer dentro de una sociedad conflictiva, provocó graves y profundas reacciones; y no es sólo el contenido de su Mensaje el que lo pone en conflicto con los poderes establecidos, sino su misma actitud y su acción dentro de una libertad insospechada que finalmente resulta peligrosa y abiertamente subversiva para los que de-

tentan el poder religioso y civil tanto en Palestina como en Roma.

Su libertad y la libertad que suscita en los hombres que "lo reciben" es lo que lo vuelve peligroso; la práctica histórica de esta libertad como transformación de la historia es lo que lo vuelve revolucionario frente a toda instalación histórica de explotación; por eso la fuerza de la proclamación del Evangelio proviene precisamente de la dimensión histórica del profetismo y del mesianismo de Jesús y la Pascua es precisamente su consecuencia Lógica.

Esto significa, que si los Evangelios fueron escritos bajo una luz pascual, la vida de Jesús no puede ser entendida cabalmente sino a la luz de los acontecimientos pascuales; recíprocamente lo contrario también es cierto. La Pascua es algo "inmanente" a la vida de Jesús y, más que el cumplimiento inexorable de un plan divino previamente establecido, es la consecuencia lógica de su lucha histórica. Los discípulos que nos describe Lucas como desanimados en el camino de Emaús, aprenden de labios de Jesús resucitado que su vida, sus actitudes, sus palabras, su misma muerte no pueden separarse, si se les quiere comprender debidamente del testimonio global de las Escrituras, es decir, del proceso histórico de su vida que se inserta en el proceso histórico más amplio del pueblo de Israel. Es a partir de aquí precisamente que entre los exégetas e historiadores del N.T. se establece un amplio acuerdo que permite reconocer el hecho fundamental de que los evangelios fueron escritos "bajo la luz de la Pascua".

La autenticidad del profetismo y el mesianismo de Jesús que quedaron aparentemente comprometidos por su proceso y por su muerte, serán posteriormente reubicados en el corazón de la historia por el don del Espíritu a la joven Iglesia precisamente como consecuencia de su misterio pascual.

Históricamente, el anuncio de Jesús fracasó. La historia relativamente corta de Jesús mesías y justo acabó con su muerte; la conjuración del poder del estado y de la religión establecida superó y echó por tierra lo que habían anunciado sus palabras y sus acciones: el advenimiento del Reino y de un mundo construido sobre las relaciones de hombres libres, fraternales, reconciliados. La muerte de Jesús, tras su proceso y condenación, manifestó que aquella esperanza, sólo podía permanecer a lo largo de la historia como lucha permanente; es precisamente contra todo pesimismo que se levantan los discípulos: el suceso pascual demuestra que esta esperanza no es una ilusión ingenua, sino que el Reino de Dios objeto de las esperanzas mesiánicas, había ya empezado a construirse históricamente a partir de la práctica profética y mesiánica de Cristo que culminó en su Pascua.

Esta misma esperanza es la que alienta la experiencia de fe de los cristianos revolucionariamente comprometidos en la construcción del hombre nuevo y de una sociedad nueva según Jesucristo. Se experimenta una necesidad vital de creer en Jesucristo como aquel que, en su lucha por los oprimidos y explotados pierde su vida. Es pues necesario comprender en la fe que Cristo no murió de muerte natural, ni cumplió un destino inexorable, ni fue un suicida, sino que fue en su choque con los poderes establecidos de su tiempo que

Jesús viene a salvar al mundo, no a juzgarlo. Pero la luz con que lo salva introduce, precisamente para salvar, el discernimiento, la crisis, el juicio en la estructura cerrada, conservadora, a-histórica, de una sociedad que se rehusa a cualquier novedad.

Juan Luis Segundo.

A la luz y por la fuerza de Jesús podemos vivir, obrar, sufrir y morir de un modo verdaderamente humano en el mundo de hoy, puesto que estamos absolutamente en las manos de Dios y a la vez comprometidos hasta el fin en el servicio del hombre.

Hans Küng.

es llevado a juicio, injustamente condenado y finalmente muerto; y ésto como consecuencia del ejercicio de su profecía y de su mesianismo. Cristo es, por lo tanto, el resucitado que en virtud de su lucha histórica por la justicia de Dios entre los hombres, es oficialmente condenado y muerto a manos del poder degradado detentado tanto por el Estado como por los representantes oficiales de la religión judía. Por tanto, nuestro intento se ubica en el empeño de redescubrir a Cristo en medio de su lucha histórica, el ejercicio de su misión, su confrontación con los intereses y poderes de dominación, desde la experiencia militante de los cristianos comprometidos en el proceso revolucionario de liberación de las mayorías populares de América Latina. No sólo desde la opción de los pobres por parte de los cristianos de extracción pequeño burguesa, sino fundamentalmente desde la experiencia de Cristo del pueblo mismo. Es decir, no sólo de la "opción" de clase por parte de los cristianos pequeño burgueses, sino desde la "posición" y toma de conciencia de clase del mismo pueblo y de un proceso efectivo de proletarianización por parte de otros sectores involucrados en esta lucha. La experiencia fundamental no es pues la experiencia individual de quienes "optan", sino la experiencia colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción de una voluntad popular de liberación, en cuanto que en el pueblo mismo radica la potencialidad de crear una nueva sociedad en la medida que él mismo es capaz de liderar y comandar su lucha y conquista.

INTERPRETACION TRADICIONAL

La moderna Teología Bíblica señala cómo los sinópticos acentuaron en la narración de la pasión y la muerte de Cristo su realismo humano-histórico, mientras que San Pablo se preocupa más de su sentido y dimensión salvífica. (2). La importancia de esta constatación radica precisamente en el hecho de que la teología tradicional de la Redención ha enfatizado una línea de lectura que arranca desde la perspectiva paulina. De esta manera, al prevalecer "el sentido" sobre el "acontecimiento" en sí, los hechos pascuales pasaron a ser considerados más en su dimensión dogmática que en su connotación histórica concreta. Lyonnet, entre otros, explica cómo la perspectiva paulina ha marcado decisivamente el ser y quehacer de la teología tradicional de la Redención; sobre todo a partir de la Carta a los Romanos que representa la dimensión teológica dogmática extraída de la fe, del kerygma y de la conciencia de la comunidad creyente primitiva.

Este rápido tránsito hacia la abstracción de una real historia que fue siendo marcada cada vez más por la teología; con el tiempo, en vez de hacer más inteligibles los hechos pascuales de la vida de Jesús, al privarlos del único plano en que se conservan su dinamismo para la reflexión y la acción, a saber el plano de su singularidad histórica, los convirtieron en categorías teológicas abstractas.

Más compleja se vuelve esta problemática si recordamos la perspectiva teológica propensa a ver por encima de cada acontecimiento de la vida de salvación de Cristo, un plan divino universal que, finalmente terminaba por convertir los acontecimientos reales de la gesta de Jesús, en categorías universales.

A) Así, **EL PROCESO Y LA CONDENACION** de Jesús, al ser interpretados parcialmente desde su significado salvífico, aparecieron como el cumplimiento de un plan divino de redención, preconcebido y casi sin relación con la complejidad de la historia concreta y el ejercicio de la libertad, el juego de los poderes, los intereses de las clases dominantes, etc., de los contemporáneos de Jesús. La teología espiritual se encargó de suavizar todas las asperezas y el absurdo de la suerte histórica de Cristo acentuando por un lado, la misericordia de Dios y el Amor sin límites de Jesús; y por otra, la gravedad del pecado de los hombres. Pero además el empeño de insistir en la divinidad de Cristo, frecuentemente colocaba a la teología en linderos espinosos porque corría el riesgo de presentar los avatares de la pasión y muerte, como un proceso con "aparición de historia", sin dejar suficiente lugar a la prueba histórica que Cristo de hecho tuvo que afrontar y que finalizó con un desenlace ignominioso. En el mejor de los casos, cuando se llegaba a admitir el sentido real de estos acontecimientos, se les dejaba sin suficiente conexión con la Resurrección. Esta venía a librar del absurdo la muerte vergozosa de Cristo, pero que aplastado por la justicia divina al solidarizarse con nosotros y, por eso es que a través de esta acción dolorosa el Padre llega al perdón y a la reconciliación de la humanidad consigo mismo. Esta concepción, al popularizarse, convirtió a la cruz en un mero "símbolo" y dejó en segundo término su relación con el crucificado y con palabras y acciones muy definidas históricamente. La cruz pudo entonces ser confinada al ámbito de una categoría religiosa, incapaz de revelar todos los factores de poder que están en juego en la condenación de Jesús; ésto significó, de hecho, privarla parcialmente de su realidad concreta y de su juego real en medio de las luchas y tensiones de los poderes humanos degradados. Su carácter abstracto la puso en riesgo permanente de ser manipulada por los poderosos para beneficio del mismo orden establecido y finalmente en contra de aquellos para quienes de un modo especial debía resultar un signo de liberación: los pobres y oprimidos. Su contenido de protesta contra la injusticia y de solidaridad con los pequeños para quienes no están hechas las leyes de los grandes de este mundo, quedó prácticamente diluido.

En verdad, la cruz interpretada sólo como "símbolo" del juicio y de la condenación divinas, oculta la realidad de la misma crucifixión como fruto de una situación histórica muy específica; separar a la cruz de la historia del crucificado, para poner de relieve su significado, es despojar al menos parcialmente a la crucifixión de Jesús de su fuerza subversiva y de contestación. Esta indiferencia ante la historia del crucificado termina por convertirse en una indiferencia ante la historia humana si la cruz es sólo juicio y condenación; de Dios que terminan en Cristo, pararrayos de la justicia divina, la suerte del crucificado termina por perder interés efectivo para el devenir concreto de los hombres.

B) "ABANDONO". Toda esta perspectiva se acentúa cuando se trata de interpretar la misma MUERTE de Jesús. Tradicionalmente se le relacionó más con el pecado en sí, que con su verdad histórica. Se reflexionó más sobre la muerte como categoría general, abstracta, que sobre la muerte concreta sufrida efectivamente por Jesús, en

virtud de una condenación injusta y consumada en medio del fracaso.

Frecuentemente, se llegó a tener la impresión de que entre nuestra muerte y la muerte de Cristo no existía ninguna analogía, o bien porque no se llegaba a comprender cómo la divinidad de Jesús le permitía desempeñar su experiencia humana a fondo (él que era Dios, dominaba la muerte y finalmente va a ser resucitado), o bien porque como decíamos anteriormente, su muerte quedaba reducida a una experiencia puramente humana y, en este sentido no nos desarraigaba de este mundo para trasladarnos a un más allá problemático, sino que nos convida a luchar en este mundo y a asumirlo con plena libertad y responsabilidad. A pesar de que esta segunda vertiente corrió el riesgo de diluir el sentido y dimensión trascendente de la muerte de Cristo, sin embargo se coloca nuevamente en el inicio de la experiencia de los cristianos comprometidos y, por tanto se constituye en el principio que organiza una nueva perspectiva en la cristología y que debe ser tomada seriamente en cuenta.

Es decir que, lo que realmente importa no es la cruz, sino el crucificado; ni tampoco importa la muerte en abstracto, sino la muerte de un condenado injustamente; es decir, de un inocente asesinado que, habiendo asumido la causa de los pequeños de este mundo, a causa de su lucha histórica, trastornó las estructuras del sistema civil y religioso acarreado sobre sí la represión, la tortura y la muerte.

La llamada y la obra de Jesús consiste en destruir nuestro ídolos. Y el arma que aniquila nuestras falsas divinidades es su cruz.

Schlatter.

C) Finalmente, el problema más agudo lo ha representado la intelección de la Resurrección del Señor. Los problemas que se han presentado son complejos y de distinta naturaleza; pero, tal vez por esto mismo, las dificultades con que ha tropezado la labor exegética ha dejado ausente una "lectura práctica" de la pascua. Con esto, la Resurrección como tal, no podía ser presentada como ejemplar para los hombres y la posibilidad de su "imitación" quedaba obstruida por la maraña de una complicada explicación apologética. Asimismo, la tarea teológica quedó tradicionalmente impotente para establecer un nexo dialéctico con la muerte. Si además, traemos a cuenta los problemas provenientes de las mismas representaciones —lenguaje de una civilización cultural pre-científica y tenemos en cuenta de que los textos que atestiguan el hecho, más que datos históricos en el sentido moderno de la palabra, representan confesiones de fe de la iglesia primitiva, podemos formarnos una idea de por qué la teología bíblica se encerró en una perspectiva marcadamente dogmática y apologética al sostener la Resurrección fundamentalmente como un "milagro" (apologético) para confirmar la validez de nuestra adhesión al mensaje de Cristo, siguiendo la perspectiva paulina.

El resultado fue que, al quedar debilitado el nexo con la dimensión histórica de la vida de Jesús, la Resurrección quedó aislada y con esto se volvió impotente para inspirar la conducta concreta de los hombres, regular el comportamiento y provocarlo hacia la lucha histórica presente por la construcción del futuro.

Conclusión.

La permanente tentación del cristianismo se actualiza tanto para el cristiano como para la teología: o bien se hace de Jesús y su mensaje algo destinado únicamente a la interioridad de los individuos, o se le convierte en una religión "oficial" bajo el patrocinio de los poderes establecidos de un determinado sistema socio-político.

En ambos casos el cristianismo queda reducido a un fenómeno religioso expuesto a la manipulación, porque en ambos casos, pierde su contenido profético crítico de las conciencias y de los sistemas en función del avance dinámico de la historia. En ambos casos se vuelve "conservador" y legitimador de los diversos sistemas establecidos; y al hablar de los acontecimientos pascales, sólo como categorías dogmáticas, generales, abstractas, no sólo se deja sin suficiente fundamento a la cristología, sino que significa cerrarse a la comprensión del proceso de la Redención y privarla de su "ejemplaridad" para la conducta de los hombres.

Al hacerse una interpretación vertical y directamente hacia el significado de estos acontecimientos como categorías salvíficas "universal", se reduce a los hombres a simples instrumentos en las manos de Dios y, sobre todo, los priva del ejercicio de su libertad y responsabilidad históricas.

La consecuencia es, en definitiva, que los acontecimientos pascales acaban por perder, al menos parcialmente, su potencia

inspiradora y transformadora de la historia. Esto, para los creyentes en América Latina significa no tanto dejar a la Pascua fuera del proceso de liberación de las clases explotadas del continente, sino seguirla exponiendo a la manipulación por parte de los poderosos con lo cual pierde toda su potencia y sentido en su lucha por hacer una sociedad más justa y fraterna según el ideal de Jesucristo.

ELEMENTOS PARA UNA INTERPRETACION POLITICA DE LA PASCUA

Insistimos en que al querer indagar sobre las razones profundas del conflicto entre Jesús y los poderes religiosos y civiles de su tiempo, no se pretende olvidar o minimizar otras perspectivas de interpretación e intelección de la pascua, sino asumidas dentro de esta nueva perspectiva de lectura. Nuestra intención fundamental no es únicamente recuperar un aspecto que ha sido tradicionalmente poco subrayado, sino intentar una relectura que se hace necesaria a partir de la experiencia de la fe en medio de circunstancias donde los procesos sumarios, las torturas, las condenaciones injustas y las muertes ignominiosas se convierten en la hermenéutica prioritaria y viva de la pascua de Jesús. Es lo que queremos entender como una LECTURA MILITANTE: ¿Cómo es que Cristo está creciendo y realizando la redención de los hombres en la historia en medio de esta conflictividad? ¿Cómo se es creyente en Jesucristo al interior de la militancia en estas luchas? ¿Cuál es la nueva cara de Cristo configurada por estos nuevos perfiles? ¿Cómo re-entender a Cristo

y su vida en estas formas a fin de reubicar y redefinir la fe en él?

1. Choque con los poderes.

Jesús se coloca desde el principio en el corazón del cumplimiento de las promesas mesiánicas y, al asumir la tradición profética, retoma los grandes temas bíblicos con los que había sido anunciado el Mesías: la liberación de todos, especialmente de los más pequeños; la Alianza nueva, la tierra, el pueblo, la paz, la justicia, la cercanía de Dios. Todos estos anuncios entrañan de por sí una esencial connotación histórica y así lo manifiesta Jesús a través de sus palabras y sus acciones. El ejercicio de su profecía y el testimonio de su mesianismo van a convertirlo en poco tiempo, en alguien peligroso, tanto para los poderes religiosos como para los poderes civiles.

a. Los Poderes Religiosos.

El motivo que aparece más fuertemente señalado por los Evangelios y que constituye la materia principal de controversia con los teólogos israelitas es "la relativización del poder de la Ley". La actitud libre de Jesús tanto para comunicar su mensaje como para comportarse frente a la institución religiosa, provoca el choque con aquellos que estaban oficialmente encargados de la interpretación y de la observancia de la Ley. Hemos de pensar que con un primer grupo de israelitas, de buena voluntad y fieles observantes de las tradiciones y de la ley mosaica, experimentaron una fuerte conmoción interna y un grave conflicto de conciencia.

Para ellos, la ley recibida por Moisés, representaba visiblemente la voluntad de Dios y era un signo tangible de su alianza y su fidelidad. Pero ahora se presenta Jesús y desplaza el centro de gravedad del pueblo judío sin explicar demasiado el origen de su toma de postura. Esto significa un cuestionamiento radical no sólo de la institución religiosa judía como tal, sino también de los poderes religiosos; significa además una profunda desacralización de la religión tradicional y una desclericalización del sacerdocio judío degradado, como alternativa para poder descubrir los verdaderos caminos de Dios.

Además de relativizar la Ley, Jesús desplaza el centro de gravedad de la religión israelita; su predicación entraña un llamado a todos los hombres (alaba la fe del centurión, la cananea, etc.); este desplazamiento está ligado a la transformación total del rol de la Ley y del culto (Dios puede suscitar de las piedras, hijos de Abraham, y en numerosas parábolas insiste en la entrada de muchos gentiles al Reino mientras que anuncia la exclusión de los hijos de Israel). Dentro del estilo paradójico de la lengua aramea, Jesús significa que la Alianza no debe ser vista como un privilegio nacional (no es ni en Jerusalén, ni en el monte Garizim en Samaria, donde Dios debe ser honrado, sino en espíritu y en verdad) el Dios de Jesús no es, pues, el de la religión oficial.

Pero, ¿cómo puede Dios contradecir la Ley dada a Moisés? La subversión radical y escandalosa que significa el que la autoridad y la libertad expresada en una enseñanza que modifica la Alianza y vuelve inútil la institución que hasta entonces la había organizado y

garantizado, conduce a una cuestión de fondo sobre el sentido de su acción: ¿Jesús es un hombre de Dios o un blasfemo? No eran pues, razones mezquinas las que impulsaban a los jefes judíos a oponerse a Jesús, puesto que lo que —"desclericalización" "Jesús Laico"— está en juego es nada menos que la suerte del judaísmo (Jesús remueve la conciencia de los de "buena voluntad").

Este conflicto con los jefes, se desdobra en un conflicto con el pueblo. Si hemos de creer lo que dice Lucas, el pueblo era favorable a Jesús; sin embargo, las exigencias de un mesianismo inmediatista popular y de muchos jefes religiosos orillaron a Jesús a manifestar abiertamente la verdad de su mesianismo y a provocar el desengaño del pueblo. El anuncio de la inminencia del Reino de Dios por este hombre que goza de una autoridad sin igual reaviva las esperanzas de liberación largamente abrigadas. Jesús representa al hijo de David que conducirá al pueblo israelita (por fin) a la emancipación victoriosa sobre la ocupación romana y restablecerá a Israel en su grandeza. La permanente tentación de Jesús radica precisamente en la voluntad de liberación real, concreta e histórica; es decir, la liberación política de su pueblo como condición y signo de la venida del Reino de Dios. Pero de hecho, Jesús no entra en esta perspectiva, no toma de hecho la cabeza de la resistencia armada, ni cumple ningún prodigio para llegar al poder político.

Todo este contexto explica por qué "buscaban" un pretexto para condenarlo (y parece ser que el episodio de Lucas 19:45-48 se los proporcionó). Incluso no parece improbable el que este hecho haya sido interpretado por los más activos de la resistencia, los zelotas, como el preludio de un llamado explícito a la sublevación.

Pero hemos de insistir, cómo es que los evangelistas interpretaron los hechos desde una perspectiva pascual y de sus intereses teológicos. De lo contrario, sería imposible explicar las diferencias que existen entre ellos y especialmente los elementos introducidos por Lucas después de tener conocimiento de los textos de los otros dos evangelistas. ¿Cuál es pues el interés teológico de poder descubrir el motivo profundo de la condenación de Jesús? Jesús no murió de muerte natural; fue "condenado" dice Juan. Incluso se atreve a decir esto, (tengamos en cuenta que, aunque el más tardío de los escritos, aparece todavía dentro de un marco de represión). Esta declaración equivale a la acusación pública de un asesinato político que Jesús fue "injustamente" condenado por el poder político después de que Pilatos reconoció su inocencia. (3).

Pero para un segundo grupo, Jesús resulta abiertamente chocante, no ya por un grave conflicto de conciencia, sino por el cuestionamiento incisivo contra sus intereses y privilegios. Mateo dirá, que le tenían "envidia" saduceos, fariseos, clero alto, religión ideologizada (Mt. 27:18). Si Jesús, para los primeros resultaba un blasfemo, para éstos resultaba un enemigo frontal de su "establishment" burgués que se manifestaba en la explotación escandalosa del pueblo, especialmente de los más desvalidos. Sabemos que contra ellos Jesús dirige las acusaciones más violentas y mordaces que se encuentran en el Evangelio. Si, pues, para los otros significaba un atentado contra la tradición y la ortodoxia, para éstos representaba una amenaza flagrante contra su seguridad y status social. Los intereses eco-

Es en ese Jesús del mundo, donde el Eterno se nos hace encontradizo, y bajo su cambiante figura histórica nos pide que nos decidamos por él y su interés, en una decisión histórica, que es lo que hoy llamaríamos una continua interpretación teórico-práctica del mundo en la fe.

A. Alvarez Bolado.

nómico-políticos escarnecidos por Jesús, son el punto central de su reacción violenta. No importa tanto el que sea transgresor de la Ley, cuanto que amenaza con sublevar un movimiento popular no suficientemente maduro y por tanto, sin provenir, por eso es preferible seguir siendo colonia del imperio y no exponerse a la inseguridad de un proceso revolucionario de independencia; con esto mismo amenaza poner en peligro una fuente de estabilidad socio-económica y política cierta y segura, sin proponer una alternativa segura para sustituirla. Jesús resulta un peligroso joven soñador capaz de llevar al pueblo a los peores excesos. Sin embargo, los gestos concretos de Jesús son claros y contundentes en contra de esta prostitución del espíritu de la religión mosaica. Su reacción violenta contra los traficantes del templo, no es sino el gesto que revela toda una actitud frente a la institucionalización del comercio bajo la apariencia de "piedad" y culto. Un religión que tiene que sobrevivir sobre la base económica hasta convertirse en un poder político de opresión; es un culto pervertido e inútil. Junto a este grupo se colocan también la burguesía laical de Jerusalén, quienes también temen que toda esta agitación pueda producir serios trastornos sociales, económicos y políticos; temen que los romanos puedan sentirse molestos y que su represión sea superior a los beneficios efectivos de toda esa efervescencia mesiánica, por nacionalista que parezca. Por otro lado, les parece que es inútil esperar por ahora un cambio de sistema; finalmente por grandes beneficios económicos y de seguridad política vienen a Palestina de ser precisamente colonia de Roma. Así lo mejor será sumarse con aquellos que piensan un plan para quitar a Jesús de en medio. El pueblo, por su parte, demasiado apegado a sus tradiciones, incapaz de pensar libremente frente a sus intérpretes oficiales, carecía de verdaderos líderes que pudieran presentarle otra versión de la que le presentaban las autoridades religiosas y civiles, sobre todo, cuando veían frustradas sus esperanzas de un mesianismo que no era el del nazareno.

b. La Acusación Religiosa.

Jesús fue condenado por el poder religioso. Lo que se le imputa no es precisamente el que se haga pasar por Mesías en Israel, esta pretensión no era desconocida, sino de ser un falso profeta: el no suministrar las justificaciones congruentes con el carácter inaudito de sus pretensiones. Pretende redefinir las relaciones entre Dios e Israel y esto implica una ruptura con la Ley sin tener en cuenta la tradición de los maestros ni la autoridad de la casta sacerdotal legítima; pero esto exigiría para validar el origen divino de esta tarea, en contradicción con aquello que se ha manifestado como la voluntad de Dios, de garantías excepcionales; y Jesús ha rechazado manifestar por qué él ha rechazado de inclinarse delante de los grandes de la ortodoxia religiosa y de la tradición judía. Los signos que ha proporcionado son ambiguos y pueden ser atribuidos a la magia (hijo de Belzebú).

Además, este profeta ha prendido en el pueblo un movimiento mesiánico en el que, por otra parte, no quiere asumir la responsabilidad. Juan expresa muy claramente (fuertemente) el sentimiento dominante de los sacerdotes y de los fariseos (cfr. Juan 11: 47-48). Juan interpreta esta palabra como una profecía (Jn 11:50) con sen-

tido teológico profundo. Originalmente ésta expresa la opinión que prevalece: Jesús es un seductor que no tiene los medios para llevar a término la revolución mesiánica que él mismo ha fomentado en el pueblo. Es difícil que él pueda escapar a esta acusación; pero la muerte de este falso profeta dejará en claro que él no es enviado de Dios, que no es más que un "blasfemo". Las burlas de los jefes delante de Jesús en la cruz, revelan la misma intención. (Lucas 23:35). En resumen, la certeza de los jefes, sacerdotes y fariseos, es que Jesús es justamente condenado como "falso" profeta y que esta condenación preserva, en su opinión, al pueblo de embarcarse en un movimiento sin provenir porque no puede ser de Dios, en virtud de la actitud manifestada por Jesús.

c. Choque con los Poderes Civiles.

Jesús fue, asimismo, llevado ante el poder civil y condenado por razones diferentes. Ser un profeta no es un delito directo en contra de la seguridad del Estado. Jesús fue acusado de amenazar contra la dominación—ocupación romana: él ha querido sublevar las turbas para restituir a Israel su independencia. Jesús es un agitador político. No hay duda de que Jesús fue condenado como un agitador político. En realidad, parece históricamente cierto que el procurador romano, Pilatos, percibió la falsedad de estas acusaciones y juzgó la inocencia de Jesús (Lucas 23:4; 23: 13-25; Act 3:13; 13:28; y Jn 18:39; 19:4-6).

Pero lo condena porque así se lo exigen los jefes y la multitud exitada por ellos. El poder romano cree que una resistencia exagerada a sus demandas degeneraría en desórdenes dentro de este pueblo apasionado, ya suficientemente alborotado por la proximidad de la pascua. La muerte de Jesús será la garantía de que no habrá ningún desorden y la prueba de una comprensión por parte del poder romano de la oculta tensión de querrelas intestinas del mismo pueblo judío.

La inocencia de Jesús, no tendrá por tanto, tanta fuerza y peso como la necesidad y oportunidad de una maniobra (estrategia) política. Jesús es una víctima de la incapacidad de los jefes, de poder percibir los signos de la necesaria transformación de las relaciones entre la Ley y la religión; él fue sacrificado por los intereses imperialistas de la política romana. Que él fuera en realidad justo e inocente, no tenía gran peso dentro del establishment imperialista de un orden social donde el derecho y la justicia tenía que funcionar en resguardo de los intereses de los dominadores. Por otro lado, la narración evangélica de la pasión, no es más que el relato de un inocente perseguido, de un inocente vejado e injustamente ultrajado y torturado.

Es cierto que, dadas las circunstancias históricas, la dualidad del juicio era necesaria. Pero Juan, sobre todo, nos dará a entender que proviene del mismo comportamiento de Jesús. No es únicamente la incapacidad del poder religioso para ejecutar la condena, sino que los Evangelios consideran que su profecía y su mesianismo superan definitivamente los linderos religiosos. Contra la organización totalitaria del poder romano, Jesús crea nuevas formas de transfor-

mación político, social y revolucionaria. Al proclamar una igualdad y una fraternidad universal desmitificando cualquier ideología de dominio, Jesús minó por su base, el poder del imperialismo romano y, con él, el principio de todo totalitarismo, estableciendo el gran principio creador de toda revolución liberadora. Al llamar a los pobres y a los pequeños de este mundo con nota de privilegio a pertenecer a su Reino, aglutinó y concientizó una fuerza de presión decisiva en toda lucha revolucionaria de la historia. (4)

Conclusión.

En medio de todo este drama, Jesús aparece como un hombre pleno de autoridad, libre, un profeta poderoso en palabras y obras; ha obrado todo públicamente, ha sido piadoso y ha socorrido a los enfermos, no ha condenado a los pecadores, ha discutido con los maestros de la Ley; y ahora es reducido a nada. (Mc 15:31 - Ps 22 cit. en Mac 15:34).

Colocados en esta situación, resulta fundamental poder reflexionar sobre "el proceso de Jesús" a fin de lograr una mejor comprensión de su mensaje y de su lucha histórica. Como hemos visto, este proceso se desarrolla en una doble instancia: una religiosa, otra civil, ambas dentro de la dimensión política. En ambas se mueve el convencimiento de un crimen después de haber afirmado su inocencia. ¿Qué es lo que está en juego, qué apuesta está empeñada en este proceso, en este juicio?

EL PROCESO

Los evangelistas no nos han narrado el proceso con una finalidad puramente anecdótica, sino que tienen en la mente un objetivo kerigmático y teológico. Aunque todavía queda mucho por investigar, ya se han presentado estudios serios al respecto. No es el lugar de discutirlos; se les toma como materia lograda y como un camino abierto siempre para avanzar. Desde nuestra perspectiva los retomamos en todo su riesgo y mérito.

a. El "Lenguaje Topológico".

Algo que aparece con gran rigor y unidad en las narraciones del proceso es lo que algunos exégetas designan como "lenguaje

Como hemos dicho, la economía de las cuatro narraciones en este punto es idéntica. Todo el dramatismo del proceso de Jesús se desarrolla en el ámbito de una "traslación de espacio" que le hace itinerar desde Getsemaní hasta el pretorio, pasando por la residencia del gran sacerdote.

Después de analizar la estructura interna de estos "movimientos" de traslación tal como aparecen en los cuatro evangelios (Crespy) llega a la conclusión de que todo esto no hace sino manifestar la tensión que existe entre los dos poderes (religioso-civil) y a subrayar paradójicamente la sumisión servil del poder religioso respecto del poder civil. De una cierta manera, las "leyes" aparecen entonces como los significantes de "un lenguaje de PODER" (Nota: el palacio de Caifás, o de Anás, no es en sustancia más que la significación toponímica del poder judío; el pretorio, la significación toponímica del poder romano, mientras que el palacio de Herodes participa de las dos significaciones).

La interpretación lucana del palacio de Herodes no rompe la dialéctica de los poderes, sino que la refuerza. Herodes es el judío, sospechoso para los judíos, pero que ejerce un poder de los romanos, sospechoso para los romanos. (5)

b. El Lenguaje Político.

El lenguaje topológico deja transparentar otro lenguaje: el lenguaje político.

El "lugar" donde se tienen los poderes que se devuelven de uno a otro para acusar a Jesús es significativo de la naturaleza de este poder, como el sistema de "devolución" es significativo del tipo de relaciones que los une. La distribución topográfica, como los mismos movimientos de traslación de Jesús, simbolizan una distribución política (Nota: un examen minucioso de los textos lo demuestra, cfr. Mc. 15: 1; Lc 23:7; Lc 23:11).

Los desplazamientos en el espacio establecen las líneas entre las que se efectúan en sus funciones simbólicas y lo constituyen signos de un lenguaje político. Se pueden hacer precisiones análogas a partir de aquello que los evangelistas nos narran de las vejaciones y ultrajes sufridos por Jesús. La abundancia de detalles dolorosos y sangrientos que contienen las narraciones es impresionante. Así es

Pero la resurrección de Jesucristo no adquiere su pleno sentido para nosotros hasta que no haya sido vencida toda forma de explotación.
Cristianos por el Socialismo.

topológico"; es decir, de los lugares geográficos y ubicación. Dentro del movimiento general de las narraciones, los mismos discursos, las acciones, las alusiones a las mismas leyes (al grado que se puede proponer una lectura comparativa, sinóptica, sobre la sola base de las indicaciones topológicas, (Cresp. pág. 91). Es decir que la topología presentada en el proceso es idéntica en las cuatro narraciones evangélicas.

Se pueden formular toda clase de hipótesis sobre el problema exegético de la existencia de "una misma fuente", hasta la de "una armonización posterior". Aunque lo más simple es recorrer la estructura formal de las narraciones para preguntarse si esta estructura puede aportar algo de interés a nuestra reflexión.

como a la metonimia geo-política, se superpone un lenguaje de la pasión del cuerpo, de las TORTURAS; un lenguaje de la pasión del cuerpo que constituye una suerte de articulación en segundo grado del campo de la semántica política, ya significado oblicuamente en el lenguaje de "los lugares", Jesús es el centro de articulación de estos lenguajes. Los desplazamientos que llevó a cabo, de lugar en lugar, significado simultáneamente por las designaciones topológicas y por la naturaleza de las violencias que sufrió, inscribe, en un doble espacio (el camino geográfico y su cuerpo) el juego sutil de los poderes.

c. El Camino de la Cruz.

Es por demás significativo cómo la tradición cristiana, ha-

biendo conservado en todo su realismo histórico "el camino de la cruz", lo ha despojado de todo su sentido político. Las "estaciones" representan en realidad el itinerario donde el movimiento político ha quedado ausente o ha sido explícitamente expulsado. La dialéctica de los poderes ha sido moralizada; la sustancia política, significada por la estructura topológica, y por el lenguaje de las torturas, ha sido transformada en pura sustancia religiosa. En suma, si la relación en Cristo Rey en Mateo es ambigua, es mucho más clara en Lucas; así pues, en Lucas el contenido y la dimensión esencial política del proceso de Jesús es manifiesta.

Es en efecto como líder zelota, que Jesús es presentado al poder romano, según Lucas. El subleva al pueblo, rechaza la dominación imperialista romana, liga la soberanía de Israel a su persona y a su mensaje mesiánico, ahora bien, todos estos elementos son los trazos característicos de un zelota. (6)

d. Jesús y el Zelotismo.

Teniendo en cuenta los estudios críticos realizado al respecto, podemos afirmar que, ciertamente, Jesús fue ejecutado como un verdadero revolucionario frente al dominio imperialista de Roma. Es decir que Jesús fue condenado por Pilatos como un "rebelde político". Muy especialmente su actitud radicalmente crítica respecto a la división escandalosa entre ricos y pobres, su reacción contra la miseria social y su acción entre las masas, lo harán aparecer como un manifiesto subvertor del orden establecido (Lc 23:5). (7).

No es pues de extrañar que Jesús, para Herodes, resultara desde el principio tan sospechoso de subversión como otro pariente de Jesús a quien él mismo había mandado ejecutar, Juan el Bautista. Ni es de extrañar que para Pilatos la acción de Jesús, por los efectos que producía en las masas, apareciera en evidente conexión con el trabajo de agitación de tantos otros zelotas a quienes el poder romano había tenido que enfrentar. Este es precisamente el caso de Barrabás que ciertamente era zelota, puesto que según Mateo (15:7) había sido arrestado en una insurrección; por eso lo llamaban "seditioso", cuyo equivalente griego era una de las designaciones de los zelotas (Jn 11:48; Mc 15:7). (8).

Por lo demás, Jesús, de hecho fue detenido en Getsemaní por la policía romana, las leyes que prevalecen en el proceso son las del imperio, la sentencia dictaminada y su modalidad de ejecución (la crucifixión) se operan según las leyes romanas. La misma inscripción sobre la cruz pone de manifiesto el crimen que le es imputado al igual que a otros líderes zelotas: pretender hacerse rey precisamente en una colonia del imperio, lo que significaba un acto directamente atentatorio contra su soberanía.

Pero si ésto es así, no me parece que desde nuestra perspectiva, sea fecundo enfrascarnos en la polémica de si Jesús fue o no un militante zelota. Si Jesús fue o no un militante zelota no lo hace ni más ni menos radical. Lo que verdaderamente importa es la ubicación de su práctica histórica dentro de la coyuntura del proceso concreto de su pueblo. Es manifiesto que la toma del poder político

que entraba en el proyecto inmediato de los zelotas fue el permanente desafío de Jesús; así lo manifiestan las narraciones de los sinópticos que colocan al principio de su narración el relato de "la tentación" (Mt 4: 1-11; Mc 1: 12; Lc 4: 1-13). Este mismo desafío se repetirá en Cesarea de Filipo (Mt 16:13; Mc 8:27ss; Lc 9, 18; Jn 6:69), en Getsemaní (Lc 22:49) y finalmente en la misma cruz (Mt 27:39-44; Mc 15: 29-31; Lc 23: 35-38). La permanente tentación del poder no es sino el desafío que se le presenta como un posible recurso a la toma y al ejercicio del poder popular mediante la opción por un mesianismo directamente político.

Cabe entonces plantear el siguiente interrogante: ¿debemos suponer que al optar por un proyecto y una estrategia distintos a los de los grupos zelotas, Jesús los excluye como algo contradictorio e incompatible con su Mensaje y con la construcción del Reino? Es muy difícil responder en un sentido u otro sin que necesariamente se tenga que matizar la respuesta. Sabemos que la postura de Jesús frente a estos grupos no es ciertamente la misma que asume frente a los saduceos y fariseos. En todo caso, lo que sí es decisivo poder entender es que en la acción histórica de Jesús no sólo está involucrada la pugna directa de sus valores originales (La novedad de su Mensaje), sino también y esencialmente, el proyecto de su realización; es esta verificación histórica concreta la que queda sujeta a la mediación de la complejidad histórica en donde los factores de oportunidad y eficacia condicionan necesariamente las estrategias razonables a seguir, sabiendo que en este caso, se parte muy específicamente desde la situación de violencia de los empobrecidos.

Debemos tener en cuenta que, ciertamente, los zelotas no representaban un bloque homogéneo tal como suele ocurrir en todo frente revolucionario o de resistencia frente a un determinado sistema de dominación. Por tanto, se podrían establecer ciertas diferencias y matices hacia el interior del ala izquierda israelita en tiempos de Jesús representada por el zelotismo.

Baumbach subraya que se debe insistir en la distinción que puede establecerse entre las diferentes posturas dentro de la resistencia judía: de un lado, los "zelotas" propiamente dichos con un programa de reforma radical del culto y del sacerdocio vigentes, del otro, los "sicarii" (designación latina que literalmente significa: "hombres de cuchillo") con un programa político directamente encaminado a la expulsión de los romanos y al establecimiento del reino independiente de Israel. Es muy factible que no fueran éstas las únicas diferencias ni los únicos matices de diferencia; tampoco podemos suponer que fueran los únicos grupos polarizados. En cualquiera de los casos, la fe y la política se mezclaban y es que, al menos estos dos grupos principales, habían optado por la vía violenta para provocar el cambio. Pero quedaba en pie el problema de identificar y enfrentar al "enemigo principal" de acuerdo con los diversos matices ideológicos y estratégicos que inspiraban las diversas posturas. Así, la opción anti-imperialista, a unos los lleva al enfrentamiento directo con el poder romano, mientras que a los otros los lleva a confrontar el mismo poder establecido de Palestina.

Además, ya hemos hablado en otro lugar (9) de lo que podría significar un análisis de correlación de fuerzas en tiempos de Jesús.

Los discípulos intuyen desde el comienzo que el Maestro los ha llamado para que corran su misma suerte. El ha sido enviado por su Padre para dar libertad a los oprimidos.

Mónica González.

Por un lado el debilitamiento de la economía debido a la dependencia cada vez más severa respecto del imperio romano y por otro, la dinámica de acumulación de tierras, el acaparamiento del comercio y del dinero, habían generado un proletariado campesino cada vez más empobrecido. La concentración de bienes y riquezas en la ciudad beneficiaba sólo a las clases altas y la desocupación y la mendicidad hacía la vida cada vez más difícil. Los bajos salarios de los obreros calificados y todavía más los de los manuales, junto con la posibilidad de contratar esclavos haciendo que sólo la lucha por el salario se hiciera cada vez más angustiosa. Si a ésto añadimos la implicación directa de los representantes oficiales de la religión y su ligazón directa con los poderes civiles junto con graves síntomas de descomposición, la coyuntura se vuelve más compleja.

No nos consta de algún tipo de organización corporativo del pueblo desde el punto de vista del trabajo, de aquí que las luchas a nivel reivindicativo apenas podían tener alguna expresión significativa. Sólo pues, las minorías zelotas, concretizaban la lucha organizada por la liberación nacional. La inconciencia de las masas queda de manifiesto en varios relatos de los sinópticos.

Frente a todo ésto, la respuesta histórica de Jesús se vuelve necesariamente tanto más difícil cuanto más lúcida y más penetrante se le presentaba la realización de su Mensaje dentro de esta conflictividad histórica. Las vías para la realización del Reino quedan insertas en las mediaciones por la construcción de una nueva sociedad, de un hombre nuevo y de un orden de libertad cada vez más cercano al proyecto original de Jesús.

Tampoco debemos olvidar que, en este tiempo, la resistencia frente a los romanos era el problema por excelencia, problema a la vez religioso y político. Romanos y judíos estaban a diario enfrentándose a él; los romanos se encontraban obsesionados por la agitación zelota que se iba agudizando cada vez más, presentían el zelotismo por todas partes. (10).

En consecuencia, todo judío en tiempos de Cristo, tenía forzosamente que tomar postura frente a este problema, tanto más decisivo e insoslayable cuanto que tocaba directamente a la vez la política de un lado, la fe y la esperanza mesiánicas por otro. La postura de Jesús es pues compleja y no puede ser reducida parcial y simplistamente a la de un militante zelota. Pero tampoco se puede hacer de Jesús alguien que pasa por en medio de los graves problemas de su pueblo sin tocarlos directamente. Jesús asume responsable y lúcidamente la coyuntura histórica que significaba en la fe de su pueblo "la plenitud de los tiempos" en la que llegaba la liberación largo tiempo esperada. Estamos ciertos que Jesús, al igual que las minorías herederas de la esperanza mesiánica de liberación, compartió las miserias de su pueblo. (Lucas 6:24).

Pero para poder comprender la originalidad de su acción histórica, tenemos que situarnos dentro de la perspectiva del ejercicio de su mesianismo y de la construcción del Reino; bajo esta luz se colocan las parábolas que denuncian la lucha de clases en su tiempo (Lucas 6:24; Lucas 16:19; Lucas 12:16). Ya el juicio y la confrontación de esta situación es de por sí una acción peligrosa; pero el dinamismo de su acción se vuelve revolucionario en la medida en que su mesianismo no está encaminado a resolver paternalistamente los problemas producidos por el sistema injusto, sino que llama a los hombres a una toma de conciencia responsable proyectada hacia la acción histórica eficaz que transforme las condiciones de esclavitud en situaciones de libertad cada vez más cercanas al proyecto inaugu-

rado por la acción histórica de Jesús. Sus palabras contra la injusticia, contra el odio, la mentira, el egoísmo, etc. . . . no pueden ser detenidas en la privacidad del hombre individual, sino que encuentran su verdadera resonancia en la construcción del nuevo Pueblo de Dios.

Lo más decisivo es poder "tener ojos" y "oídos" para experimentar que el Reino ya se está construyendo entre nosotros y que esto mismo hace creíble su consumación futura. De esta manera, por su acción histórica, Jesús queda colocado como alguien comprometido con los desafíos concretos pero al mismo tiempo radicalmente abierto hacia el futuro; con esto mismo queda manifiesto el núcleo dialéctico de la esperanza de los creyentes en Jesús: la certidumbre de la plenificación futura, en la medida en que se trabaja el presente dinámicamente abierto al porvenir.

Es difícil poder explicitar en categorías históricas lo que significa "la continuidad" y "la ruptura" donde se cifra precisamente la novedad de la acción y el Mensaje de Jesús. No es ciertamente dentro de un continuum lineal donde se coloca la "plenitud" de la historia inaugurada por Jesucristo, sino dentro de un movimiento que es a la vez "continuidad" con la auténtica tradición, pero también "ruptura" y superación cualitativa. Si no hay duda que Jesús entronca su acción en la historia de su pueblo (Mateo 23:3; 23:23), también es cierto que es precisamente esta plataforma la que le da la posibilidad de cuestionar el orden establecido tanto civil como religioso y provocar hacia la construcción de una sociedad más justa y fraterna.

Esta esperanza del Reino que vendrá porque ya se ha empezado a construir a través de las mediaciones de las luchas históricas es el terreno donde estamos en posibilidad de comprender un poco mejor la complejidad de la acción histórica de Jesús al mismo tiempo que su esencial dinamismo liberador.

La acción de "denuncia" y de "anuncio" de Jesús, relativiza todo modelo histórico incluso religioso, que se convierta en un "absoluto" y es lo que manifiesta su mesianismo y su profecía como verdaderamente revolucionarias no sólo frente a los poderosos, sino también frente al mismo pueblo. Los efectos de su acción así lo manifiestan y de igual manera es interpretada por sus adversarios. Por tanto, si Jesús fue o no zelota, es una cuestión de menor urgencia si logramos desentrañar la dimensión revolucionaria de su acción histórica y de su Mensaje.

LA MUERTE

Jesús por tanto, es el condenado, no ya el juzgado por Dios, sino el rechazado por los hombres; el proceso establecido contra él es un proceso jurídico-político, debido a móviles humanos, provocado por conflictos históricos, motivado por el comportamiento y las palabras de Jesús. Jesús crucificado no es distinto del Jesús condenado por los poderes; él ha sido condenado por los hombres; su juicio pone de relieve todos los mecanismos perversos y degradados de los poderes civiles y religiosos, y denuncia la complicidad de todos en esa operación de seguridad pública.

De esta suerte, la muerte de Jesús queda inserta de tal manera en nuestra historia, que exige la transformación total de la sociedad de tal manera que sea posible la justicia para el débil y el inocente; que haya un lugar humano para los que han sido relegados por un sistema anti-humano por opresor y generador de miseria. El crucifi-

cado se vuelve necesariamente una permanente provocación y protesta contra toda sociedad injusta y un imperativo a luchar no sólo contra la perversión del poder, sino contra una tal estructuración de la sociedad en la que el poder necesariamente sólo funciona como instrumento de dominio y explotación.

Por otro lado, según Lucas, el pueblo no acaba de comprender y asiste al hundimiento de sus esperanzas de liberación; el pueblo se siente frustrado de no verse liberado por fin de tanta opresión. La narración de los Evangelios del camino hacia el Calvario es diferente en algunos datos, pero presentan una consonancia de fondo; Jesús muere a manos de los hombres. Lucas presentará rasgos de bondad, misericordia en los testigos, mientras que Mateo y Marcos ponen más austeridad y dramatismo. La crucifixión en Lucas es menos dramática que en los otros evangelistas y la actitud de Jesús aparece serena y llena de esperanza. Sin embargo, aun cuando se expresan los sentimientos humanos tanto de Jesús como de los testigos, éstos no confiesan la mesianidad ni la filiación divina del crucificado, aún cuando confiesan que su muerte es un acto injusto y criminal.

Marcos y Mateo insisten en el grito de terror y abandono de Cristo, en el terror que invade a los presentes y el reconocimiento por parte del centurión de la dignidad misteriosa de Jesús (Mc 15:39; Mt 27:34); el resto de la narración está lleno de elementos densos y profundamente dramáticos. La escena de las burlas termina

redentora queda afirmada desde el primer momento, precisamos de tener un acercamiento mucho más matizado y complejo. Suele hablarse de "niveles" de interpretación, lo cual es válido manteniendo siempre presente que este recurso es sólo pedagógico, ya que las diversas instancias han de entenderse como dialécticamente cohesionadas entre sí, conformando un todo de sentido.

a. Primera Instancia.

La muerte de Jesús es susceptible, en este primer acercamiento, de ser interpretada "históricamente"; es decir, como la muerte del profeta del "justo". El destino histórico de Jesús es semejante al de otros muchos hombres que en el devenir de la historia han querido eficazmente cambiar las relaciones sociales entre los hombres siempre que éstas se han vuelto contra los mismos hombres; pero su muerte, pone de manifiesto, como en otros tantos casos, el poder de un orden establecido injusto y opresor. Revela las dimensiones sociales del pecado estructural. Pero al mismo tiempo significa la apertura hacia el porvenir con renovada esperanza que se traduce en un recomienzo de la lucha diaria de muchos otros que se vuelven seguidores solidarios.

Como otros tantos, Jesús no es un suicida, pero prefiere la justicia y la fidelidad a los ideales de verdad, que su propia vida. Por eso también todos los que emprenden el camino de transformar las relaciones entre los hombres, y pierden la vida en este empeño,

"Jesús, ciertamente encontró fariseos buenísimos. Imaginemos que alguien lo hubiese tomado por la manga de la túnica, mientras lanzaba sus maldiciones, y le hubiese dicho: "Calma; por lo menos distingue a cuáles fariseos te refieres, excluye a aquellos que te han invitado a almorzar, aclara bien la diferencia entre ideología y la persona. Especifica que el tuyo no es odio, sino indignación". Pero Jesús rompe todos los diques: su cólera profética está sólidamente enraizada en un terreno firme, el de la viuda despojada, el del hombre curvado bajo un peso intolerable, el del joven conquistado al reino tras un asedio astuto y tenaz, y después pervertido, por el mal ejemplo de los 'maestros'; el de los invitados humillados en el último puesto... Desde allí les grita con todo su amor desdeñado, y su grito es una invitación a la liberación para todos, grandes y humildes".

Paoli. p. 92.

con el fracaso del crucificado: sus pretensiones mesiánicas no tienen ninguna justificación. Su condena reviste todas las características del cumplimiento de un acto de salud pública (Jn 18:14). La condena había desmascarado a los ojos del pueblo la falsedad de las pretensiones mesiánicas de Jesús. La escena de la crucifixión encierra una esencial importancia para comprender el sentido de la mesianidad de Jesús; sirve para explicitar la clave y el sentido de todo el proceso y toda su vida y el final de su vida.

Pero si Cristo fracasa, el triunfo de los jefes no debe aparecer como el refinamiento sádico ante un hombre indefenso; es más bien la seguridad de que la ley pisoteada por Jesús, lo ha derrotado y ha vuelto a quedar establecida con todas sus prerrogativas. La autoridad de la Ley queda intacta a pesar de la predicación y de la libertad de Jesús. Sólo la Ley es la expresión de la voluntad de Dios.

Esto ciertamente no quiere decir que hayamos de interpretar la crucifixión de Jesús sólo a partir de la opinión que reflejan los jefes del pueblo y los fariseos; esto corresponde a un camino muy concreto de la tradición judía. Por otro lado, esto equivaldría a dejar en la penumbra la verdadera clave efectiva de la condena de Jesús: el sentido de su mesianismo. (11)

Por lo demás, la muerte de Jesús no puede ser interpretada líneal y unívocamente. Si es cierto que la nota de "universalidad"

comulgan con la muerte de Jesús. Sin esta constatación histórica fundamental, toda otra consideración sobre la suerte de Cristo carecería de suficiente fundamento y perderá interés y significado para las luchas concretas de los hombres que se comprometen en el empeño de echar adelante la historia hacia formas más justas y libremente humanas. Jesús ha sido condenado simplemente porque, al igual que otros tantos hombres justos antes y después de él, no han tenido miedo a situarse con sus palabras y su actitud fuera de las evidencias sociales adquiridas. Fue asimismo porque puso por encima de su propia vida aquello que él creyó que era la auténtica justicia y verdad. (Jn 18:37).

b. Segunda Instancia

Pero Jesús no era solamente un hombre justo, un profeta, era también el Mesías. Pero el mesianismo de Jesús es esencialmente "liberador"; si algo rehuyó Jesús fue precisamente acceder al tipo de mesianismo conservador reformista que le exigía el pueblo y sus jefes. Su comportamiento no sólo responde de forma inversa a las expectativas populares, sino que despierta una nueva actitud y conciencia crítica que lleva a superar toda conciencia de dominación. Jesús experimentó un grave conflicto interior: de un lado se le presentaban las esperanzas populares mantenidas y favorecidas por las circunstancias sociales degradantes y antihumanas, y de otra, la conciencia de su mesianismo revolucionario; de un lado la voluntad real

"Jesús usa dos métodos opuestos. Con Zaqueo, potente, rico, destrozado por el tormento de la soledad, abre la ventana para dejar que entre el comentario acusador de la multitud, aun si él mismo se ve involucrado en la acusación de haberse desviado de su itinerario para ir a la casa de un pecador. En la plaza, donde están por lapidar a la adúltera, se yergue amenazador contra los 'sabios', aquellos que la acusan y quieren lapidarla, y los dispersa. Los dos gestos opuestos son de una coherencia indiscutible, pues son inspirados por la misma óptica. Es mirar los acontecimientos desde el lado de los oprimidos, de quienes son aplastados por la riqueza, por el poder, por el paternalismo que oculta la prepotencia bajo las vestiduras del integrista".

A. Paoli.

de querer remediar inmediatamente tanta miseria de las mayorías, y de otra, la lucidez de que ésto sería no sólo entrar en el juego de solucionar superficialmente los problemas originados por el sistema de dominación, sino sobre todo, privar al hombre de su responsabilidad de crear por sí mismo, una sociedad más justa y fraterna.

Por lo demás, las esperanzas mesiánicas populares no eran ciertamente gratuitas: tenían su fundamento en el Antiguo Testamento. Pero la interpretación que de hecho hace Jesús, es en el sentido de respetar e insertarse en el proceso histórico concreto en manos de la responsabilidad de los hombres. Y si se pone del lado de los oprimidos, no es para suplirlos en su tarea de lucha y construcción, sino para solidarizarse hasta hacerse uno de ellos, e incitar a una lucha contra la explotación del hombre por el hombre, antítesis de la fraternidad universal proclamada por él.

Las tentaciones de Jesús manifiestan diversos tipos de mesianismos conservadores. ¿Pero, cómo es que Jesús deja esta responsabilidad de transformación histórica en manos de los débiles? Creo que los conflictos experimentados consigo mismo y en relación con el pueblo, difícilmente podemos llegar a comprenderlos. En todo caso, Jesús se niega de hecho a mantener unas esperanzas que pedían un salvador capaz de dispensar al hombre de crear su historia y de ser señor de su destino. Con esto mismo, Jesús se constituye en un cuestionamiento permanente a todo mesianismo conservador o reformista, y esta transformación ya es "liberadora". Por ésto su testimonio, al igual que el de otros hombres (profetas, justos) suscitará a lo largo de la historia, a hombres libres que emprenderán y sostendrán una lucha por la justicia y por su realización, que será más importante que su propia vida. Por eso, su muerte es un acto de esperanza revolucionaria más que una sumisión al destino. Al mismo tiempo, al obrar de esta manera, pone de manifiesto (igual que la muerte injusta de tantos inocentes) la medida y la presencia del mal en el mundo.

c. Tercera Instancia.

Ciertamente la muerte de Jesús no se agota en esta doble perspectiva del profeta justo y el Mesías. Jesús es el Hijo de Dios. Por eso, ciertamente que no es lo mismo: morir a causa de los pecados que morir para el perdón de los pecados. Jesús, profeta justo y mesías, no intenta escaparse con sus milagros de la condenación pecaminosa y conflictiva de nuestra sociedad (en el Evangelio de San Juan, Jesús caracteriza de esta manera el pecado, Jn. 8:44). Jesús, profeta y mesías, no renuncia a su mensaje y a su fidelidad al estilo de su mesianismo ante las amenazas: arrostra los odios que le infligen la muerte, pero, dueño de su propia muerte por el hecho de haber dispuesto de su vida por la justicia, perdona a aquellos mismos que lo condenan. El amor a los enemigos que Jesús propone como signo distintivo del cristianismo, traduce ese movimiento del amor de Dios: se trata de hacer saltar todas las barreras que separan a los hombres. Al perdonar en el acto de la muerte que se le inflinge,

Jesús espera definitivamente el perdón de Dios para aquellos que le matan y la reversión, en la propia muerte del movimiento de degradación de la humanidad. Al no entrar en el movimiento de odio que le produce la muerte, Jesús pone de manifiesto la fuerza dialéctica del amor cristiano y su potencia revolucionaria. En la muerte, el amor se convierte en Esperanza; la resurrección acredita la esperanza de Jesús, absorbe la muerte en su victoria, lleva a término aquella trasposición de valores que Jesús realizó durante su vida (I Cor 15:17). Esta dimensión, con todo no se entiende en la totalidad si se prescinde de los dos primeros niveles, y al mismo tiempo, éstos quedan cortos si no les coloca dentro de la óptica de esta nueva perspectiva. La pascua es pues un "sello" de Dios sobre la vida de Jesús. Dios no se revela como Dios en la resurrección, constituyendo a Jesús Hijo de Dios en poder, a no ser porque se manifiesta plenamente humano, con toda la grandeza y la limitación que ésto supone en la lucha de Jesús por realizar la promesa de justicia. El sentido inmanente de la resurrección, no es ni puede ser otro, más que el sentido inmanente de la vida de Jesús. El círculo entre la muerte y la resurrección de Jesús no es exterior a la vida histórica de Jesús; está dentro de esta misma vida.

En resumen, sólo cuando se reconoce la "justicia" de su vida, la razón de su lucha, la profundidad de su renuncia al mesianismo esperado, el núcleo de su proceso, es cuando se evita el peligro de traicionar el misterio pascual mediante un recurso abstracto a las categorías universales de muerte y vida. La muerte de Jesús despliega todo su sentido en la resurrección, la resurrección adquiere así mismo su significado en la muerte.

La vida de Dios y su poder tienen un sentido, y ese sentido es el que nos significa la muerte de Jesús, fruto de su "lucha por la justicia". Cristo, al vivir en la plenitud de la vida de Dios, tiene que vivirla humanamente; es vida de Dios, no es ante todo "poder", sino DON. Y el poder de Dios se revela no en la dominación, sino en el AMOR (potencia revolucionaria del amor). Asimismo, la libertad y el amor de Jesús llegarán hasta la manifestación total que requieren los propios acontecimientos: el don total que, en la condición del hombre, es la entrega de la vida.

Esta tercera instancia coloca explícita y esencialmente el nexo con la resurrección precisamente en "la libertad", el amor y la esperanza. Y así, la muerte de Cristo no es sólo un "testimonio" por la justicia, sino victoria sobre la muerte y garantía de vida eterna. La muerte se constituye como el momento dialéctico (pascual) como tránsito a la vida absoluta. El hombre de, ser-para-la-muerte, pasa a ser un, ser-para-la-vida.

EL "ABANDONO", O LA EXPERIENCIA DEL FRACASO

Al final de su vida, Jesús experimenta el fracaso: se ve condenado y crucificado. El no es un suicida, pidió que se le ahorrara este sufrimiento, pero la trayectoria de los hechos es inexorable y no así

que la lógica de los acontecimientos políticos y jurídicos siguió su curso; Jesús entró totalmente en el rodaje de la historia. El objeto de su predicación, el anuncio del Reino de Dios ya no tienen ningún porvenir. "Aquel que pasó haciendo el bien" se ha mostrado incapaz de llevarlo a término. El "mundo viejo", para usar el lenguaje paulino, ha quedado triunfante. No son los pobres los que imprimen su sello a este mundo, ni los mansos, ni los que tienen hambre y sed de justicia, ni los limpios de corazón. Está muy lejos aquello que se les había prometido a los que siguieran su palabra. La agonía de Jesús es, por otra parte, la percepción de la injusticia que se comete contra los pobres y los débiles, contra los que esperan el Reino. Los discípulos de Emaús, representan a este pueblo ávido de justicia y paz, deseosos de quebrantar al destino que los tiene encadenados política y personalmente.

El mesianismo que se había predicado no ofrece ningún resultado tangible. Jesús vive su fracaso no como el orgullo herido, sino como el dolor de los pequeños, de los pobres, de los explotados; él conoce la "imposibilidad ontológica" (que diría Freire) de los oprimidos para tomar conciencia de su estado de postración por el horizonte demasiado limitado que les impone la dominación. Jesús comprende también la rebeldía de los revolucionarios (zelotas); la compasión que Jesús sintió por las turbas carentes de pastor no es una compasión lastimera; va inseparablemente unida a la voluntad de transformar esa condición. No es la exaltación y el poder lo que seduce realmente a Jesús, sino "el éxito inmediato del Reino", la liberación y la superación de las desdichas de los humildes. La tentación proviene del conocimiento de las miserias judías de su época. Su angustia va más hacia la significación de su muerte por todos los que han puesto su confianza en su mesianismo.

Pero el fracaso de su tarea plantea permanentemente la cuestión de la eficacia de la justicia en este mundo.

Por otro lado, la angustia de Jesús es "colectiva", por eso la angustia del justo resulta siempre escandalosa (Job 13: 15-16; Sal 18: 15; Sal 73: 12-14). Jesús, más que todos los justos del Antiguo Testamento experimenta el carácter intolerable del desamparo del justo.

Todas las cosas "iban siendo nuevas", había proclamado el Reino, había anunciado la realización inmanente de la promesa, había recorrido Judea y Galilea anticipando los signos de liberación. Sin embargo, en medio de este abandono, Jesús vive la esperanza. Ninguna visión del abandono sería justa si no se incluyera fuertemente la perspectiva Lucana de la esperanza. (Sal 22 y 31).

Más que interpretar el abandono de Jesús según la concepción calvinista, la barroca, o la mística, más compone con la Escritura reconocer el abandono de Cristo como la consecuencia de la elección implicada en su repulsa al poder. El Padre es fiel al Hijo, el Hijo es fiel a la voluntad del Padre, de revelar a los hombres y de liberar a los hombres sin violentarlos. Jesús no muere rechazado por Dios; muere apartado por los hombres de una sociedad que no ha podido tolerar su mensaje.

Cristo muere y "baja a los infiernos" (símbolos de la fe). No nos detendremos a recorrer las diversas interpretaciones sobre el punto. Sólo quiero señalar la lógica de la interpretación teológica de la tradición cristiana original, desvirtuada posteriormente, y ahora nuevamente recuperada.

"Bajar a los infiernos" es demostrar que ya no hay ningún destino que pese sobre el hombre hasta el punto de que éste no lo pueda forzar. La esperanza cristiana es lo que se opone a la sumisión al destino; se apoya en el acto por el que Cristo se enfrentó con la muerte. "No son los muertos los que te alaban" dice el salmista. Jesús conoce mejor que nadie este abandono, pero al morir se pone por completo en las manos de Dios. Espera contra toda esperanza. Vence a los infiernos como ausencia de Dios. Nos concede que podamos permanecer en este silencio sin perder la esperanza. La vida resucitada de Cristo es la nuestra, en el sentido de que es la prueba de que ese hombre ha "forzado el destino".

No hay ningún infierno que no sea una creación del hombre; por tanto, no hay ningún infierno que sea irremediable, a no ser que el hombre lo haga irremediable. Esta, nuestra propia lucha histórica la que está simbolizada en la "bajada a los infiernos"; es la libertad que vuelve a colocarse en el horizonte posible de la lucha humana. Lo irremediable ahora puede ser superado, sencillamente porque lo irremediable no es una cosa exterior a la decisión del hombre. Por tanto, toda lucha contra el destino, es una subida de los infiernos, y ésta es la condición misma de nuestra liberación. Cada vez que el hombre progresa, sea por dominar la naturaleza, sea por edificar una sociedad más justa y fraternal, se está repitiendo una subida de los infiernos. (12)

NOTAS:

- (1) Se ha recurrido especialmente a las colecciones de textos de la Iglesia Latinoamericana recogidos en las siguientes obras: Signos de Renovación, Lima, Perú, 1969, Ed. CEP. R. Vidales, La Iglesia Latinoamericana y la política después de Medellín, Bogotá, 1972, IPLA-CELAM. Signos de Liberación - Testimonios de la Iglesia en América Latina, 1969-1973, Lima, Perú, 1973, Ed. CEP. R. Muñoz, Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina, Salamanca, 1974, Ed. Sígueme. Chile, Masacre de un Pueblo, Lima, Perú, 1975, Ed. CEP. Además se han mantenido conversaciones y contactos a diversos grupos cristianos militando en un compromiso explícito junto a los pobres en diversos países de América Latina. Muy especialmente, hago mención de los grupos con los que milito en Lima, Perú.
- (2) S. Lyonnet, Conception paulinienne de la Rédemption, en *Lumière et Vie*, t. VII, Marzo, 1958, No. 36, pp. 36-37. Ch. Duquoc, *Christologie- essai dogmatique. Le Messie*. Vol. II, Paris, 1972, Les Editions du Cerf, pp. 6-18. Cfr. H. Bouesse-J. J. Latour, *Problèmes actuels de Christologie*. Bruges, 1964, Ed. Desclée de Brouwer.
- (3) J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1974, Ed. Sígueme, pp. 133, 291-321. G. Crespy, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ*, en *Lumière et Vie*, t. XX, Janvier-Mars, 1971, pp. 110ss. O. Culmann, *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1966, Ed. Taurus. Andre Paul, *Pluralité des interprétations théologiques dans le Nouveau Testament*. En *Lumière et Vie*, ut supra, pp. 34ss. R. Aron, *Quelques réflexions sur le process de Jesus*, en *Lumière et Vie*, ut supra, pp. 18ss. Ch. Duquoc, *Op. cit.* pp. 19-69. L. Boff, *Jesús Cristo Libertador*, Petropolis, RJ, 1972, Ed. Vozes Ltda.
- (4) J. Gilbert, *Jesús, Messie et Sauveur d'après les Évangiles Synoptiques* en *Lumière et Vie*, t. VIII, No. 15, mai, 1954, p. 21. H. Schiller, *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris, 1969, Editions du Cerf, pp. 225ss. P. Benoit, *Passion et Resurrection du Seigneur*, Paris, 1966, Editions du Cerf. Ch. Duquoc, *Jesús hombre libre*. Paris, 1971, Les Editions du Cerf.
- (5) Cfr. G. Crespy, ut supra. L. Marin, *Sémiotique de la Passion*, Aubier Montaigne, 1971, Ed. Du Cerf- Delachaux-Niestlé-Desclée de Brouwer.
- (6) O. Culmann, *Jesús y los Revolucionarios de su Tiempo*, Madrid, 1971, Ed. Studium. Ch. Duquoc, *Christologie*, op. cit. pp. 26-38.

- (7) Cfr. M. Hengel, *Jesús y la Violencia Revolucionaria*, Salamanca, 1973, Ed. Sígueme, pp. 9-40.
O. Cullmann, *Jesús y los Revolucionarios de su Tiempo*, op. cit. pp. 13-27; cfr. *El Estado en el Nuevo Testamento*, op. cit. pp. 15-64.
Cfr. S.G.F. Brandon, *Jesus and Zelots*, New York, 1967. Charles Scribner's Sons, Ed. *The Trial of Jesus of Nazareth*, London, 1971, Ed. Paladín.
J. Jeremias, *Jerusalén au Temps de Jesus*, Paris, 1967. Les Editions du Cerf.
L. Boff, *Jesús Cristo Libertador*, ut supra, especialmente los caps. II, IV y VI Cfr. *A Resurreicao de Cristo a nossa resurreicao na morte*, Petropolis, R.J. 1972. Ed. Vozes Ltda.
J. Combin, *Jesús de Nazaré*, Petropolis, R.J. 1971, Ed. Vozes Ltda.
- (8) Cfr. M. Hengel, op. cit. pp. 18-24.
Cfr. O. Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento*, ut supra, pp. 23-34.
- (9) Cfr. Nuestro ensayo *El Mundo de Jesús en el que adjuntamos bibliografía al respecto*.
- (10) Cfr. O. Cullmann, *Jesús y los Revolucionarios de su Tiempo*, ut supra, pp. 43-64.
- (11) Cfr. J. Jeremias, *Le Message Central du Nouveau Testament*, Paris, 1966. Les Editions du Cerf.
P. Benoit, *Passion et Resurrection du Seigneur*, ut supra.
J. Schmidt, *Les Sources et les Themes de la Naissant Foi Apostolique ou Christ Sauveur*, au *Lumiere et Vie* Vol. VIII No. 15, mai 1954, pp. 21ss; en el mismo número: cfr. J. Gilbert, *Jesús, Messie et Sauveur d'après les Evangiles Synoptiques*, pp. 45ss.
P. Lamarch, *Le Christ est-il mort pour nous?* en *Annoncer la mort du Seigneur*, Lyon, 1971, Ed. Faculté de Theologie de Fourviere, Lyon.
- (12) Cfr. Ch. Perrot, *La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament*, en *Lumiere et Vie*, t. XVII, mars-avril, 1968, No. 87, p. 5ss.
Ch. Duquoc, *La descente de Christ aus enfers, problematique theologique*, Ib. p. 45ss.
J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirit*, in *A Study of Peter III*, 18-IV, 6, Rome, 1965.
J. Galot, *La Descente du Christ aux Enfers*, en *Nouvelle Revue Theologique* 93, 1961, pp. 471-491.
W. Pannenberg, *Esquisse d'une Christologie*, Paris, 1971, Les Editions du Cerf, pp. 341-347.

Uno de los rasgos característicos del complotamiento de Jesús fue ciertamente su no conformismo en palabras y en obras frente al mundo circundante, a los mentores del orden vigente social y religioso. Los evangelios no disimulan que Jesús fue un signo de contradicción y significó una crisis para todo el judaísmo.

Leonardo Boff

CASA MORFIN, S.A.

Matriz

Av. Cuauhtémoc 216-A
Conmutador: 578-22-11
Directos: 578-19-24
578-33-43
578-20-65

Sucursal No. 2

Héroe de 1810 No. 123
Tacubaya
Tels.: 515-78-12
515-04-38

Sucursal No. 1

Calzada de la Viga 376
Tels.: 538-03-69
530-34-91

Sucursal No. 3

Marina Nacional 265
Col. Anáhuac
Tels.: 527-25-56
399-09-77

Sucursal No. 4

Av. Ignacio Zaragoza No. 574
Tel.: 571-58-11

Refacciones para Autos Americanos y Europeos
Especialidad en Balata Industrial

PREDICACION

DE LA OCTAVA DE NAVIDAD AL TERCER DOMINGO ORDINARIO

Del 1o. al 25 de enero

COMENTARIO EXEGETICO

RUBEN CABELLO, S.J.

OCTAVA DE NAVIDAD. FIESTA DE SANTA MARIA MADRE DE DIOS. (1o. de enero).

1o. La unidad de las tres lecturas viene dada por el tema de la bendición. En la 1a. lectura, Dios promete su bendición; en la segunda se muestran los frutos actuales de la bendición de Dios sobre nosotros: somos hijos y herederos; en la tercera aparece, en sus primeros pasos terrenos, el Mediador de nuestra bendición: Jesucristo, nuestro Salvador, nuestra Paz. En la segunda y tercera lecturas se muestra además el misterio de María: la Mediación Salvadora es el hijo de María; María está presente al comienzo, en el medio y al término del proceso salvífico. Litúrgicamente no hay relación directa con la fiesta civil del Año Nuevo, pero se puede encontrar en el tema mismo de la bendición: la bendición de parte del hombre es un dar gracias por los favores recibidos y por los favores que se van a recibir; en el Nuevo Testamento se une además a la petición confiada para futuras gracias. El año que comienza es un don y una tarea, y se bendice a Dios hoy por el pasado y por el futuro.

2o. **Números 6, 22-27.** La vocación y la vida de Israel se encuentran siempre bajo el signo de la Promesa y de la Bendición. Israel vive en la esperanza de esta Bendición. Don gracioso que Dios quiere conceder a su pueblo, y por medio de él, a los demás pueblos, y que consiste básicamente en que Dios mismo descubre su rostro (ilumina su rostro sobre ti) a su pueblo; Dios se acerca como protector y dador de la paz y de la salvación. Durante todo el A.T. Dios estuvo cerca de su pueblo, pero esto no era sino preuncio de una mayor cercanía cuando sería en plenitud el Emmanuel (Dios con nosotros) y el Salvador (Jesús) en el cual todas las promesas de Dios tienen el "sí" de Dios. A nivel de relaciones personales, Cristo es el Sí del Padre a los hombres (2 C 1, 19s).

3o. **Gálatas 4, 4-7.** La bendición de Jahveh, prometida y preparada por siglos, toma su morada entre nosotros cuando llega la plenitud de los tiempos (cfr. Heb 1, 2). El resultado de esa presencia y el modo como se realiza superan todo lo que el hombre se había atrevido a esperar: el fin es recibir la herencia y la filiación divina, una transformación radical que nos introduce al diálogo personal en el mismo Diálogo Divino. Nuestra respuesta filial es en el "Espíritu de su Hijo". El pasaje trinitario nos muestra la intervención propia de cada una de las tres personas divinas. El modo como se realiza es por el envío de su Hijo que lleva a cabo la redención y que, para eso, se hace uno de nosotros: sujeto a la ley, nacido de mujer (mediación mariana). Para cada uno de nosotros la liberación de toda esclavitud se realiza en la participación del Espíritu que el Padre envía a nuestros corazones (alusión bautismal). Con esto se señala también la vocación y la misión del cristiano en Cristo, como su testigo y enviado.

4o. **Lucas 2, 16-21.** La condición humana de Cristo que Pablo señala con las expresiones "nacido de mujer, nacido bajo la ley" aparece aquí en forma plástica cuando los pastores encuentran al

Niño con María y José y acostado en el pesebre. Se ve también en la sujeción a la ley de la circuncisión. "Probando en todo igual que nosotros, excepto en el pecado" (Heb 4, 15). Los pastores testifican que la debilidad de ese Niño es la fuerza de Dios y la paz de Dios entre los hombres; la Paz prometida por Dios se encuentran ya visible entre nosotros ("en El reside la Plenitud de la Divinidad corporalmente". Col 2, 9). Los pastores hacen un acto de fe y, al mismo tiempo dan testimonio de ella (profesión y confesión de fe): son así el "tipo" (realidad que figura y preuncia otra) de lo que deberá ser la vida toda de la Iglesia y de cada uno de los cristianos. La meditación de María señala al mismo tiempo el proceso de comprensión cristiana en profundizar la "ciencia" de Dios (Lc 1, 77; Col 2, 3; 2 P 3, 18). Finalmente, toda la economía, todo el misterio de la salvación, prometida desde tiempos antiguos y ahora presente entre nosotros, se haya compendiada en el nombre que designa la realidad personal: Cristo (el Ungido) se llama y es JESUS (el Salvador). En El, el Padre nos ha ungido para recibir la Salvación y para ser portadores de ella (2 C 1, 21).

SEGUNDO DOMINGO DESPUES DE NAVIDAD. (4 de enero).

1o. En un sentido verdadero, la Salvación es una Sabiduría, pero entendida en el sentido de que es una Ciencia que sólo Dios puede dar y que, al recibirla nosotros, nos transforma: Cristo es la sabiduría de Dios (Col 2, 3; 1 C 1, 22,30), en El está el tesoro de la sabiduría. La primera lectura preuncia la presencia personal de la Sabiduría de Dios; la tercera lectura nos describe la venida de la Sabiduría, la Palabra de Dios; la segunda, finalmente nos presenta la actitud agradecida ante Dios, por los efectos salvíficos de la presencia de Cristo. La obra de Cristo rechaza toda interpretación gnóstica (el hombre alcanza la salvación, la liberación, por un mero conocimiento), rechaza también toda interpretación pelagiana (el hombre alcanza la salvación, la liberación por las obras que él hace).

2o. **Eclesiástico 24, 1-4. 12-16 (1-2. 8-12).** Estos versículos están tomados del capítulo central del libro. En forma por demás poética nos presenta a la Sabiduría como viniendo de Dios y que cubre con su presencia la tierra (v. 3); sin embargo, su lugar de predilección es Israel, donde pone su tienda de campaña. El autor hace una cierta identificación de la Sabiduría con la Ley (v. 23). A la luz del N.T. comprendemos que este es un preuncio de lo que ahora tenemos, pues la ley sólo es un pedagogo que encamina hacia Cristo (Gal 3, 24), por el cual Dios nos da el Espíritu de Sabiduría (Ef 1, 17) y así se manifiesta en nosotros (en la Iglesia) la multi-forme sabiduría de Dios (Ef 3, 10); por eso se puede decir con verdad que el fin apostólico de la Iglesia es proclamar la Sabiduría de Dios (1 C 2, 7) y enseñar a todo hombre en toda sabiduría para presentarlo consumado (plenamente realizado) en Cristo (Col 2, 28; cf. 1, 9).

3o. **Efesios 1, 3-6. 15-18.** La primera parte está tomada del himno trinitario y bautismal que va del v. 3 al v. 14. El tema es una

alabanza al Padre por los bienes que nos ha dado en Cristo y de los cuales participamos en el Espíritu Santo. Las bendiciones del Padre, nuestro Padre, trascienden toda bendición meramente humana ("en los cielos"). En Cristo nos ha elegido, no al acaso, sino con una determinación que es anterior a la creación misma del mundo y precisamente por amor (v. 4). En Él nos eligió para ser sus hijos adoptivos (v. 5); en esto mismo se manifiesta su amor hacia nosotros pues nos llamamos y somos en verdad sus hijos (1 Jn 3, 1). El texto se mueve en un plan estrictamente comunitario ("nosotros") con lo cual indica la dimensión comunitaria de la salvación. La segunda parte (v. 15-18) es una acción de gracias y al mismo tiempo una oración. Da gracias por la fe y caridad que ya tienen (como don de Dios) y pide por que se les conceda un aumento en el espíritu de sabiduría (ver primera lectura), un aumento de "luz" para comprender mejor la esperanza a la que hemos sido llamados. El agradecimiento (Ef 5, 20; Col 1, 12; 3, 17; 1 Tes 5, 18, etc.) y la oración confiada al Padre (1 C 11, 13; Ef 6, 18; Col 1, 3, 9; 4, 3; 1 Tes 5, 17) para que nos conceda su Espíritu (Lc 11, 13) son dos actitudes básicas de la existencia cristiana.

4o. Juan 1, 1-18. El himno cristológico que nos presenta Juan nos anuncia el Misterio salvífico de la Sabiduría divina que se hace "Carne" (frágil, mortal, imperfecto) y pone entre nosotros su tienda de campaña (v. 14); Misterio del cual participamos nosotros. Los temas aquí contenidos son muchos y muy ricos, nos debemos contentar en estas líneas con un sencillo enunciado de los mismos: 1o. La Palabra tiene su origen en el Padre, viene del Padre y está siempre en el Padre (v. 1, 2, 18). 2o. La Palabra está presente como mediación, principio y fin de toda la creación (cf. Col 1, 15ss; Heb. 1, 1ss) y de toda vida, en todos los niveles (v. 3, 4, 16, 17). 3o. La Palabra es luz que

apremiante: "a su tiempo me apresuraré a cumplirlo" (60, 22). La salvación prometida a Israel, deberá ser compartida con los demás pueblos (don y tarea cristiana). Tres temas aparecen íntimamente unidos: Jerusalén debe alegrarse, llenarse de entusiasmo, resplandecer ("levántate, llénate de esplendor"; la alegría como fruto del Espíritu. Gal 5, 22); la causa es el Señor presente con su gloria y con su luz: "Yahveh será para ti la luz eterna" (60, 19), brilla como el sol sobre Israel (Dt 33, 2); así iluminada, Jerusalén será luz para los demás pueblos: "caminarán las naciones a tu luz". La promesa de la Luz anuncia la venida de Cristo Luz del mundo (Jn 8, 12) y nuestra transformación en luz: "ahora sois luz en el Señor" (Ef 5, 8; cf. Fil 2, 15; Mt 5, 14ss)

3o. Efesios 3, 2-3a. 5-6. En los dos primeros capítulos de esta carta expone Pablo el Misterio de Salvación que tenemos en Cristo y que reconcilia y une a los pueblos separados. Ahora hace una síntesis de este Misterio (v. 6): los gentiles ahora pueden heredar junto con el pueblo de la Promesa, ambos forman ahora un solo cuerpo y participan de la misma Promesa en Cristo Jesús: "Por Él tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu (Ef 2, 18). La herencia toca a los hijos de Abraham, pero en Cristo todos llegamos a ser hijos de Abraham (Ef 3, 6). En este pasaje aparece insinuado lo que se explicita a lo largo de toda la carta: que por el Misterio de Cristo (3, 4) Dios quiera salvar a los hombres y quiera salvar a todos los hombres y precisamente por la unión con Cristo en un solo Cuerpo. Se indica así lo que es el cristiano en Cristo y lo que debe ser para los demás.

4o. Mateo 2, 1-12. Todo el capítulo segundo de Mateo forma una unidad que comienza con el pasaje que hoy escuchamos. Su unión con Isaías 60 aparece no sólo en el tema de la luz (la estrella que los

La pobreza —resultado de la injusticia social que tiene en el pecado su raíz más honda— es asumida no para hacer de ella un ideal de vida, sino para testimoniar el mal que representa. Así como la condición pecadora y sus consecuencias fueron asumidas por Cristo, no para idealizarlas ciertamente, sino por amor y solidaridad con los hombres para redimirlos del pecado.

Gustavo Gutiérrez.

disipa toda tiniebla, es revelación del Padre, nos habla del Padre (v. 4, 5, 18); si revelarnos al Padre nos lo entrega, nos pone en diálogo personal con Él, nos reconcilia con Él (Ef 2, 16; Col 3, 14s) y nos hace "luz" en participación (Ef 5, 8) de la Luz misma del Padre (1 Jn 1, 5; Sant 1, 17). 4o. Para hacer esto, la Palabra se hace como uno de nosotros, se hace carne (v. 14) en todo semejante a nosotros con excepción del pecado (Fil 2, 7; Heb 2, 17; 4, 15; R 8, 3; 2 C 5, 21). 5o. Pero para participar de este don gratuito y amoroso de Dios (v. 12, 13) es necesario creer en Él, recibirle (v. 10, 11, 12); el creer no es una mera aceptación intelectual sino una respuesta personal y operante. 6o. La misión de Juan Bautista es la de anunciar y dar testimonio de la luz (v. 7, 8, 15); signo y figura de nuestra propia misión. En estos seis puntos se traza también el Misterio de la Iglesia (nosotros) en el Espíritu: participar del Misterio de Cristo (v. 14, 16) y dar testimonio para que los demás también participen (Ac 1, 8; Lc 24, 47s; Mt 28, 19; etc.).

EPIFANIA DEL SEÑOR (6 de enero)

1o. El tema actual de los pasajes bíblicos se une bajo el signo de la salvación para todos los pueblos: Dios obra su salvación por medio de Israel y esa salvación "atrae" a todos los demás (1a. lectura); esa salvación ya es un hecho en Cristo Jesús (2a. lectura); esto se muestra desde los primeros pasos de la vida terrena de Cristo (3a. lectura). Así se ilustran los tres momentos de la afirmación de fe: "Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la Verdad" (1 Tim 2, 4). Esta realidad que vivimos en la fe es el fundamento de la esperanza cristiana, como don recibido (agradecimiento y confianza), como don por recibir (acto de fe en el Futuro) y como tarea por realizar (entusiasmo, perseverancia, audacia).

2o. Isaías 60, 1-6. La promesa de la futura gloria de Jerusalén y de la reunión de todos los pueblos (Is 45, 14-25) se hace ahora más

guía) sino también el ser atraídos los gentiles y en el que la Salvación sale de Israel ("la salvación viene de los judíos". Jn 4, 22). Tres temas típicos de Mateo aparecen en este relato: Jesús es el Mesías (el Rey por excelencia, ungido y prometido), su mesianismo es puesto en duda y aun rechazado por su pueblo (con Herodes se turba todo el pueblo), los gentiles son llamados (vimos su estrella en Oriente) y responden (y venimos a adorarle). A diferencia de Lucas, en Mateo la primera manifestación de Cristo es a los gentiles y va a entroncar con la proclamación final: "id y haced seguidores (míos) a todas las naciones...". La Iglesia de los gentiles (a la que pertenecemos prácticamente todos nosotros) ha visto en esta visita de los sabios de Oriente el comienzo anticipado de su propia existencia en Cristo. Nos alegramos agradecidos ante el hecho de que Cristo nos haya iluminado (Ef 5, 14) y al mismo tiempo es para nosotros una advertencia la duda y el rechazo de Jerusalén.

PRIMER DOMINGO ORDINARIO. FIESTA DEL BAUTISMO DEL SEÑOR. (11 de enero).

1o. En esta fiesta del Bautismo del Señor, las lecturas desarrollan el tema del Siervo de Yahveh que es ungido por Dios para llevar a cabo la Salvación, para formar el nuevo pueblo de los salvados. En la primera se promete la venida del Siervo y se describe su actuación. La segunda lectura señala la identidad de este Siervo con Jesús de Nazaret. La tercera nos describe el momento en que se "explicita" esta unión. Las tres lecturas se complementan para presentarnos la Misión de Cristo y, en Él, la misión del cristiano: Cristo, en efecto, no vino a ser servido sino a servir (Mt 20, 28) y su ejemplo es una exigencia para el cristiano (Jn 13, 15, 34; Lc 22, 24), exigencia que se hace apremiante ante los pobres y los débiles, los "hermanos pequeños" de Jesús (Mt 25, 40, 45).

2o. Isaías 42, 1-4. 6-7. Este trozo reproduce el primer canto del

Siervo de Yahveh, que en unión con los otros tres cantos (49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53, 12) y con 60, 1-3a forman una unidad temática: la promesa y la figura del Mesías como Siervo de Dios. Este canto tiene dos partes (1-4, 6-7) que repiten las mismas ideas y, parcialmente, se complementan. Los temas son: 1o. Dios elige a su Siervo: lo llama, lo toma de la mano, lo "modela" a su gusto, es su predilecto: El Siervo va a estar al "servicio" de Dios, va a hacer su obra, la obra de Dios aquí en la tierra. 2o. Esa obra de Dios consiste en ser Alianza del pueblo, cabeza y guía del pueblo. Dios había pactado una Alianza con el pueblo de Israel; la Alianza era un "contrato" sancionado por sacrificios de animales; la nueva Alianza aquí prometida es una persona y el mismo Siervo será el sacrificio (ver otros cantos); además esa Alianza se amplía a los demás pueblos: luz de las naciones, justicia a las naciones, justicia en la tierra. 3o. El camino no es la violencia conquistadora, pues no quebrará la caña cascada ni apagará el pabilo vacilante sino que abrirá los ojos a los ciegos y liberará los cautivos de las tinieblas. La función del futuro Mesías aparece así como profética (hablará en nombre de Dios); regia (trae, impone la justicia y el derecho) y cultural (es Alianza) y en todo el Siervo será fiel (no se quebrará). La imposición de este nuevo Reino no será con presiones externas de gritos y clamores sino desde el interior. 4o. El modo como es elegido es mediante la imposición del Espíritu de Yahveh sobre él. Es así el ungido (mesías, cristo) de Dios (ver 62, 1). El estar estos cantos en la sección llamada del libro de la Consolación (Is 40-55) donde se habla con frecuencia del pueblo de Dios como siervo de Yahveh, señala también una conexión misteriosa que sólo el N.T. aclarará, entre el Siervo y el pueblo siervo de Yahveh. Se pronuncia así que el Siervo es un individuo concreto, pero que también es todo un Pueblo él encargado de llevar a cabo esta Misión. (La Iglesia como instrumento, sacramento de Cristo).

3o. Hechos 10, 34-38. Pedro, hablando precisamente a los gentiles en la casa de Cornelio, muestra cómo ese Siervo prometido es Jesús a quien Dios ungió con su Espíritu: Cristo, portador de la paz, pasó haciendo el bien. Pedro, en el contexto de la vocación de los gentiles comprende ahora con claridad que la salvación en ese Siervo es salvación para todos, sin pasar por la "ley" judía, pues Dios no tiene acepción de personas ni restringe la salvación a sólo Israel: todo el que cree en Cristo alcanza el perdón de los pecados (Ac 10, 43). El tema lo desarrolla ampliamente Pablo en Gálatas y Romanos.

4o. Lucas 3, 15-16.21-22. La lectura nos presenta el final de una sección: el testimonio de Juan Bautista (3, 1-20) y el comienzo de otra sección (3, 21-4, 13). Estos dos versículos (15-16) nos presentan la duda del pueblo sobre la identidad de Juan y la respuesta de Juan. La respuesta de Juan es de especial interés pues Juan reconoce su radical pequeñez y subordinación al que él anuncia. Juan se confiesa débil, portador de un bautismo de agua y en una inferioridad tal que ni llega a la "dignidad" de desatar las sandalias al que viene detrás de él. El que viene es fuerte, bautiza en el Espíritu y en el Fuego, inicia el tiempo final (Espíritu y Fuego). Los versículos 21-22, forman la primera parte de un gran tríptico: Cristo es el enviado para formar un nuevo pueblo (v. 21-22), es auténtico hombre que remonta su ascendencia hasta Adán y hasta Dios (v. 23-38), como cabeza del nuevo pueblo supera las tentaciones en las que sucumbió el antiguo pueblo (4, 1-13). Los dos versículos que nos ocupan son también muy densos. Señalamos tan sólo los diversos temas: 1o. Aunque es un lugar secundario, se menciona el bautismo de Jesús, bautismo con "todo el pueblo"; se indica así la total solidaridad humana de Cristo; este aspecto se explicitará más claramente en la genealogía. 2o. Jesús ora, habla con el Padre; su entrega a los hombres se hace en el diálogo con el Padre. En la oración se va realizando ya el retorno de Cristo al Padre. El tema lo repite con frecuencia Lucas (5, 16; 6, 12; 9, 18, 28; 11, 1; 22, 41). 3o. Con Cristo se realiza la apertura de "los cielos", esperada para los tiempos finales (Ez 1, 1; Is 63, 19); ya hay ahora un Puente (pontífice) que une el Cielo y la tierra. 4o. De una manera prenunciada en la "antigua" creación, el Espíritu "se posa" en Cristo como cabeza de

la nueva creación, del nuevo pueblo (Os 11, 11; Ps. 68, 14) El Espíritu, prometido para los últimos tiempos (Joel 3, 1-5; cf. Ac. 2, 16ss) se presenta en "forma corporal" (prenuncio de su presencia en el "cuerpo" de Cristo) y como paloma: Cristo tiene la función de crear el nuevo "pueblo" de Dios (la paloma simboliza al pueblo de Dios en el A.T.) El Espíritu de Cristo (4, 1, 14, 18; 10, 21; 11, 13) está también en su Cuerpo, en los cristianos (Lc 24, 48; Ac 1, 4, 8; 2, 4, 17ss. 33, 38; 4, 31 etc.). 5o. La Voz del Cielo y lo que dice nos remite a los cantos del Siervo que veíamos en la 1a. lectura y a Lc 4, 18 donde se explicita el programa del Siervo de Dios. La diferencia con Isaías está en que ese Siervo se presenta oficialmente como el Hijo Amado, lo cual radicaliza el sentido del amor de Dios para con su nuevo pueblo (lo entrega por nosotros: Jn 3, 16; Rom 5, 8; 8, 32) y radicaliza también el "tipo" de salvación que se ofrece en Cristo: hijos en el Hijo (Rom 8, 15s; Gal 4, 6s).

SEGUNDO DOMINGO ORDINARIO (18 de enero).

1o. La unidad temática de la primera y tercera lectura sí aparece con claridad: el misterio de la vocación, del llamado de Dios para realizar una tarea. La segunda lectura desarrolla un tema distinto: nuestra dimensión corporal también está incluida en el Misterio de Salvación.

2o. 1 Samuel 3, 3b-1o. 19. No pocas veces nos presenta el A.T. narraciones sobre vocaciones concretas (Moisés, Isaías, Jeremías, David, etc.), cada una de ellas remarca algunos rasgos especiales. En la vocación de Samuel tenemos el caso de un niño que ya estaba al servicio de Yahveh (v. 1) y ahora es llamado a una vocación particular. Dos elementos se pueden considerar como especialmente significativos: el llamado se hace a nivel audición (tres veces Yahveh lo llama) y esa misma audición no se reconoce como de Yahveh si no es por la intervención del mismo sacerdote Elí. Tenemos así una vocación de servicio profético por medio de un llamado, servicio que no lo aparta del servicio del templo (Dios se le manifiesta en el santuario de Silo y ahí se le sigue manifestando) (v. 21). El profeta, además sigue con un tiempo de preparación en la compañía de Yahveh (crecía y Yahveh estaba con él). En un sentido verdadero todo el pueblo de Israel tiene una vocación profética que en un momento dado se "condensa" en Samuel. A la luz del N.T. vemos aquí un prenuncio de la vocación cristiana: todo cristiano, en Cristo, es un "llamado" para realizar una vocación profética: comunicar el Mensaje del Señor.

3o. 1 Corintios 6, 13c-15a. 17-20. A propósito de una consulta concreta y de una frase de Pablo mal interpretada por algunos (todo me es lícito), Pablo nos presenta el sentido cristiano de nuestra dimensión temporal: lo corporal del hombre no es ajeno al Misterio de Salvación, el cuerpo es algo importante, en realidad somos nosotros mismos en cuanto materiales y capaces de comunicarnos; en esto Pablo expresa la realidad cristiana opuesta radicalmente al pensamiento gnóstico (lo material es origen de todos los males). Tal vez la frase central sea: el cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor y el Señor para el cuerpo (v. 13c): el hombre en su realidad material es un consagrado a Cristo (1 C 10, 31) y el Señor mismo ha tomado para sí (encarnación) todo lo nuestro para salvar todo lo nuestro. En frase paulina el Señor se ha entregado para salvarnos, se ha entregado por nuestro cuerpo, para liberar y glorificar nuestro mismo cuerpo. En este sentido se habla de la resurrección (v. 14), de cómo nuestro mismo cuerpo es templo del Espíritu. Somos comprados a gran precio (la sangre de Cristo); también nuestro cuerpo ha sido comprado por Cristo. Todo lo que es el cristiano, también en su cuerpo, pertenece a Cristo. Bajo este aspecto podemos encontrar una conexión con la lectura anterior: el cristiano es un dedicado, un llamado al servicio de Dios, con todo lo que él es. Por esto se debe presentar el mismo cuerpo como una ofrenda espiritual, agradable a Dios (Rom 12, 1).

4o. Juan 1, 35-42. El pasaje se inscribe en la semana inaugural que

No es cierto que en el ejemplo de Cristo haya de verse una sangrienta búsqueda de la cruz por la cruz. Cristo no vino a ser crucificado. Vino a convertir, a salvar por el ofrecimiento de una palabra de conversión. Esta palabra no fue aceptada por los poderosos. Y este repudio convirtió la salvación, por la fidelidad de Cristo a su misión, en una redención cruenta.

Ignacio Ellacuría.

nos presenta San Juan. La narración concreta nos describe el testimonio de Juan y el llamado de los primeros discípulos. Podemos fijarnos de un modo especial en los siguientes puntos: 1o. En boca de Juan Bautista el nombre de "cordero de Dios" (v. 29.36) sintetiza todo lo que Juan tiene que decir sobre Cristo; incluye así: es el fuerte, es el digno (v. 27), es el juez escatológico, el que da el Espíritu, el que estaba antes que él, el que quita el pecado del mundo. El tema del cordero explicita además la dimensión pascual y aun de alianza; se presenta así a Cristo como el que realiza colmadamente todas las esperanzas escatológicas del pueblo de Dios y Juan lo señala como ya presente. 2o. En el llamado de los primeros discípulos, aparte de los rasgos que indican un recuerdo personal llama la atención la insistencia en el lugar donde habita Cristo (¿dónde habita?; vieron dónde moraba y moraron con El aquel día). En otras ocasiones se hablará de la particular misión de los llamados, pero en esta ocasión se quiere enfatizar que el llamado tiene un elemento esencial: acompañar a Cristo (Mc 3, 13: los llamó para que estuvieran con El y para enviarlos a predicar). 3o. El encuentro con Pedro y el cambio de nombre, indica, asimismo, el señorío de Cristo en la elección y en la capacitación que da a Pedro para cumplir su misión de fundamento eclesial (cf. Mc 3, 16; Mt 16, 18).

TERCER DOMINGO ORDINARIO (25 de enero).

1o. No nos parece detectar un tema común en las tres lecturas; sí podemos, con todo, recoger varios elementos que están presentes en ellas: la vocación profética y apostólica (1a. y 3a. lectura), el llamado a la conversión (1a. y 3a.), el contexto escatológico (2a. y 3a.).

2o. **Jonás 3, 1-5.10.** Este es el único domingo en que aparece una lectura del libro de Jonás. La narración de Jonás no deja de tener un interés especial: el Señor es como un papá que dice a sus hijos cosas muy importantes en la figura de un cuento. En la narración se presentan aspectos muy realistas mezclados con elementos fantásticos, por esto es importante no perder de vista lo que se quiere enfatizar y que viene presentado en el marco narrativo de la fantasía oriental. En el pasaje concreto que hoy escuchamos, el esquema es sencillo: Dios envía a su renuente profeta (cap. 1, y 2), Jonás anuncia lo que Dios le ha pedido, los ninivitas se convierten, Dios decide (se arrepiente) no castigarlos. Podemos fijarnos en varios puntos: 1o. El que un profeta de Israel vaya a predicar la conversión en Nínive, señala con claridad el universalismo de la salvación, tema central de todo el libro. 2o. El motivo del envío del profeta es la clemencia y la misericordia de Dios (ver 4, 2; 4, 11): Dios quiere que con la predicación del profeta se arrepientan los ninivitas. Su perdón se expresa antropomórficamente bajo la figura del "arrepentimiento": Dios se arrepiente del mal que había planeado hacer. Tanto el A.T. cuanto el Nuevo nos presentan las amenazas y castigos de Dios en un plano medicinal: Dios amenaza y castiga como un padre y lo que busca es la corrección de los hijos (Heb 12, 6. Ver 1 C 11, 32; Ap 3, 19; Prov 3, 12; Sir 1, 27; Sal 94, 12 etc.). 3o. Dios opera la salvación por la mediación de los mismos hombres los cuales, a su vez, tienen que ir

siendo educados por el Señor. Toda la relación de Dios con su profeta se puede ver claramente en este sentido.

3o. **1 Corintios 7, 29-31.** El pasaje que escuchamos forma parte de una consulta concreta que hacen los corintios a propósito del matrimonio y de la virginidad. Sería un error juzgar el pensamiento de Pablo sobre el matrimonio, con la base de este sólo pasaje o del capítulo 7. Es importante ver en este sentido Ef. 5, 21-33 y paralelos (cf. Christus, Sep. 1975). En el pasaje concreto debemos recordar que Pablo está hablando en un cuadro escatológico: ya vivimos en el final y vamos hacia el final definitivo y que Pablo considera tanto el celibato cuanto el matrimonio como un don de Dios (v. 7). A esta luz es como ve la virginidad como una anticipación de la vida futura de resucitados (Mt 19, 12; 22, 30 y par.) Tres aspectos especiales podemos considerar: 1o. sea que el final definitivo llegue pronto o no, el tiempo de espera es corto y pide del cristiano una vigilancia y oración (Mt 24, 43s, 25, 13). 2o. Las formas concretas de la vida en el mundo no son algo definitivo, son algo transitorio (pasa la figura de este mundo). El cristiano, como el Padre y como Cristo, debe amar al mundo con un amor transformador; no puede aceptarlo tal cual es si no es para cambiarlo. En este sentido siempre debe estar inconforme con la figura actual del mundo; esta inconformidad debe durar hasta que no llegue la figura definitiva del mundo. 3o. El tomar una cierta "distancia" de todo lo que pasa en el mundo no implica un desinterés ni va contra la exigencia cristiana de dar la vida por los demás. La distancia quiere decir que no se hace un ídolo de ninguna cosa humana (llorar como si no llorasen . . .) La liberación para la entrega implica el aspecto negativo de no estar atados en sumisión total a ninguna cosa meramente transitoria.

4o. **Marcos 1, 14-20.** Con este pasaje nos introduce Marcos al ministerio de Jesús. Podemos dividir el texto en dos partes: 1a. parte (v. 14-15): se presenta un sumario de la actividad evangelizadora de Cristo y se nos da una síntesis del contenido de esa proclamación: ya estamos en los tiempos prometidos, en los tiempos finales, ya está presente el Reino de Dios (se ofrece la salvación). De parte del hombre se pide una conversión y un acto de entrega (creed) a la Buena Nueva, al Evangelio. Marcos, en 1, 1, nos presenta la Buena Nueva como identificada con Cristo mismo, su vida, su obra. Se señala así lo que Dios ofrece y el sentido de la respuesta del hombre. 2a. Parte (v. 16-20): el llamado de los primeros discípulos. A la luz de la primera parte se entiende el sentido de "haré de vosotros pescadores de hombres" (v. 17). El otro elemento que también se enfatiza es que la vocación es para "estar con Jesús" (venid conmigo, le siguieron, fueron tras él). Los dos elementos son inseparables y señalan no solamente el sentido de la vocación de los 12 discípulos, sino también el sentido de la vida cristiana. Un paralelo se encuentra en Mc 2, 13s. Este pasaje de Marcos nos ayuda a comprender cristianamente la primera lectura (el cristiano es enviado, como Jonás, pero va en compañía de Jesús) y la segunda lectura (se trata de "pescar", de conquistar a los hombres y arrancarlos de la esclavitud de los ídolos; ayudarles a decir sí a la Buena Nueva descrita en la 1a. parte. Cristo es la Buena Nueva).

Lo cierto es que Jesús quería ser el Siervo que carga con la vida de sus hermanos sin hurtar el hombre a todos los abismos que habíamos creado nosotros por nuestra infidelidad y falta de solidaridad.

Xavier Jiménez Limón.

Aproximarse al hombre Jesús de Nazareth en quien Dios se hizo carne, indagar no sólo por su enseñanza, sino por su vida qué es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez con mayor urgencia.

Gustavo Gutiérrez.

INDICE GENERAL DE CHRISTUS 1975

CUADERNOS - 1975

Enero	¿Sobrevivirá la Parroquia?
Febrero	Sínodo 1974
Marzo	Año Santo
Abril	Ricos y Pobres
Mayo	María y la Mujer en México
Junio	El Espíritu, energía de la Iglesia
Julio	Ejercicios Espirituales y Compromiso Cristiano
Agosto	Religiosidad popular, implicaciones pastorales
Septiembre	Hacia una familia más cristiana
Octubre	Encuentro Latinoamericano de Teología.
Noviembre	Pueblo y Poder
Diciembre	Jesucristo

AÑO SANTO

Amatucci

La temática del Año Santo. La Renovación en el Año Santo: a 10 años del Vaticano II y a 675 de su institución.

Mar 25

Cabello, Rubén

La Misión de Jesús y el "Año acepto al Señor".

Mar 28

González Santana, Roberto

El Año Santo y el Reconciliación

Mar 37

Jiménez Limón, Javier

Reconciliación cristiana y lucha por la justicia.

Mar 34

Zenteno, Arnaldo

¿Conversión o cambio de estructuras? ¿Dilema o trampa para nuestro Compromiso Cristiano?

Mar 43

Año Santo en Iglesias locales.

Mar 41

BIBLIOGRAFIA

Aubry, Andrés

Una Iglesia sin parroquias.

Ago 61

Grabner-Haider, Anton

La Biblia y Nuestro Lenguaje.

Nov 54

Jedin, Hubert

Manual de Historia de la Iglesia.

Ene 61

Küng, Hans

Sacerdotes ¿para qué?

Ene 61

Macquarrie, John

El Pensamiento Religioso del Siglo XX

Nov 53

Magaña, José

Ejercicios Ignacianos: Estrategia de Liberación. Notas para unos Ejercicios Utópicos.

Jul 65

Palencia, Félix, y Núñez, Luis A.

Seminarios y Seminaristas de México en 1973.

Jun 65

Trilling, Wolfgang

Jesús y los problemas de su historicidad.

Nov 53

Zenteno, Arnaldo

Encuentro con el Pueblo y Evangelización Liberadora.

Ene 60

CAMPESINOS

Alcacio C., Alfonso, Gutiérrez R.,

Juan, Padrón D., Moisés.

Experiencia eclesial en una parroquia rural.

Ene 44

Brito, Lic. Enrique

Investigación socio-religiosa en los ejidos de Huipulco, D.F.

Ago 25

Espinosa, Carlos

El Niño Fidencio, sus ritos y valores.

Ago 32

García Vallejo, María

La Labor. Una experiencia de promoción de la mujer campesina.

May 38

López, Cecilia

El nuevo peón y el nuevo hacendado.

Abr 13

Madero, Cecilia

La tierra de un pueblo, riqueza de pocos.

May 16

Neira F., Germán

— ¿Tiene la religión una función alienadora?

(Descripción e interpretación sociológica de una fiesta religiosa popular.

Jun 14

— ¿Tiene la religión una función Alienadora?

Parte Conclusiva.

Jul 12

Villaseñor G., Guillermo

Un pueblo que despierta.

Feb 7

DOCUMENTOS

Almeida, Mons. Adalberto Evangelización encarnada y compartida	Jul 55
Paulo VI — La evangelización: veredicto Papal sobre el IV Sínodo.	Feb 51
— Valor teológico y pastoral del culto a María.	May 26
Sínodo: declaración final sobre evangelización.	Feb 47
Declaración final de los Padres Sinodales.	Feb 49
Año Santo en Iglesias locales.	Mar 41

EDUCACION

Mejía Pereda, Mtro. Alejandro La educación sexual. Los textos en sus contextos.	Abr 5
Mier, Sebastián La verdad en los libros de texto.	Abr 3
Villalobos G., Jorge V. La campaña contra los libros de texto. ¿Fue manipulado el Episcopado?	May 4

ESCRITURA

Cabello, Rubén — La Misión de Jesús y el "Año acepto al Señor"	Mar 28
— El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento	Jun 28
— Las esposas y los maridos. (Efesios 5, 21-33)	Sep 25
Galilea, Segundo Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el Evangelio.	Abr 27
López, Rafael Los Carismas.	Jun 43
Maccise, Camilo Pobres y ricos en la Biblia.	Abr 34
Morales O., José La indisolubilidad del matrimonio en el Evangelio de San Mateo.	Sep 22
Schneck, Ricardo Pentecostés. El Espíritu en el nacimiento de la Iglesia.	Jun 25
Vela E., Enrique Un modelo de retiro bíblico.	Sep 56

ESPIRITUALIDAD

Amatuzzi De cómo los camellos pasan por el ojo de una aguja.	Abr 40
Cuanca, Xavier — A propósito de Ejercicios. — Para un apostolado con sentido.	Jul 42 Abr 52
Galilea, Segundo Neumatología y Pastoral.	Jun 33
González Morfín, Manuel Actualidad de los Ejercicios de San Ignacio.	Jul 30
Ivern, Francis Los Ejercicios Espirituales y el apostolado social.	Jul 38
Magaña, José Ejercicios Ignacianos: Estrategia de Liberación. Notas para unos Ejercicios Utópicos.	Jul 65
Mier, Sebastián Alocuciones Papales. Optimismo y Renovación.	Jul 4
Magaña, José Los Ejercicios Ignacianos en la historia.	Jul 25

Ocaña, Antonio Escuchar otra música.	Abr 32
Torres Nafarrete, Javier El destino golpea nuestras puertas y nos grita que necesario cambiar.	Mar 52
Del Valle, Luis G. ¿Sobrevivirán los Ejercicios de San Ignacio?	Jul 35
Vela E., Enrique Un modelo de retiro Bíblico	Sep 56

ESPIRITU SANTO

Cabello, Rubén El Espíritu Santo en el Nuevo Testamento	Jun 28
Galilea, Segundo Neumatología y Pastoral	Jun 33
López, Rafael Los Carismas.	Jun 43
Maza, Enrique El Espíritu Santo y la mujer.	Jun 48
Schneck, Ricardo Pentecostés. El Espíritu en el nacimiento de la Iglesia.	Jun 25
Villalobos G., Jorge Las manifestaciones del Espíritu Santo en los grupos de renovación carismática.	Jun 39

EVANGELIZACION

Almeida, Mons. Adalberto Evangelización encarnada y compartida.	Jul 55
Azuela, Fernando Los peros de Roma.	Feb 31
La liturgia, un problema de actitudes.	Ene 48
Cabello, Rubén Declaración final del Sínodo sobre Evangelización. Breve Estudio.	Feb 18
Castillo, Alfonso México en el Sínodo y el Sínodo en México.	Feb 26
Garcíadiego, Alejandro Evocando la alocución de clausura de Paulo VI.	Feb 29
Fernández V., Abel La Parroquia. ¿Instrumento de Evangelización Liberadora Hoy?	Ene 32
Palencia, Félix ¿Cuál es nuestra "Buena Noticia"? Pregunta planteada a los evangelizadores.	Sep 54
Lo fundamental de la evangelización hoy y aquí.	Feb 57
Paulo VI La Evangelización: Veredicto Papal sobre el IV Sínodo.	Feb 51
Vanderhoff, Francisco El Sínodo de la Evangelización (1974): Algunas reflexiones socio-teológicas.	Feb 33
Zenteno, Arnaldo — Encuentro con el Pueblo y Evangelización Liberadora.	Ene 60
— Evangelizar y/o liberar. ¿Confusión, identificación o dicotomía?	Feb 39
Zepeda, Alfredo El Sínodo desde la Ciudad Eterna.	Feb 24
Declaración final de los Padres Sinodales.	Feb 49
Sínodo: declaración final sobre evangelización.	Feb 47

FAMILIA

Abreu, Patricio. Keoseyán, Susana. La familia hoy.	Sep 40
Cabello, Rubén Las esposas y los maridos. (Efesios 5, 21-23).	Sep 25
Morales O., José Experiencia de catequesis familiar. Entrevista.	Sep 42
La indisolubilidad del Matrimonio en el evangelio de San Mateo.	Sep 22
Ramírez A., Fco. Javier, Heredia Z., Carlos A. Las familias numerosas y su implicación en la problemática social.	Sep 34

Ruiz Amezcua, L. Enrique
Planificación Familiar según la moral
personalista.

Sep 30

IGLESIA

Aubry, Andrés

Una Iglesia sin parroquias.

Ago 61

Arriaga Alarcón, Pedro

Iglesia suburbana. Análisis teológico de una
praxis eclesial.

Ene 16

Castillo, Alfonso

Después de su XV Asamblea Ordinaria. Realidad y
futuro del CELAM.

Ene 12

Charles de San Vicente, Ma. Teresa, San Vicente La Villa,
Enrique, Almazán de De la Llandé, Yolanda.

El sentido de comunidad en la Iglesia

Ene 23

Fierro, Arturo

¿Funcionalidad de la división parroquial?

Ene 31

Palencia, Félix

Iglesia parroquial e iglesia comunal

Ene 41

Villalobos G., Jorge

La fe escondida en los periódicos.

Mar 6

Castillo, Alfonso

¿Apenas o hace ya diez años? En el décimo
aniversario de la clausura del Concilio.

Nov 4

IGLESIA EN MEXICO

Aubry, Andrés

El pan y la libertad.

Ene 6

Castillo, Alfonso

México en el Sínodo y el Sínodo
en México.

Feb 26

Futuro nebuloso de la vida religiosa.

Comunidad inexistente.

Ago 5

Mier, Sebastián

Una nueva Basílica.

Jun 8

Salinas, Humberto

Experiencia en San Cristóbal.

Mar 4

Villalobos G., Jorge V.

La campaña contra los libros de texto.

¿Fue manipulado el Episcopado?

May 4

Villaseñor G. Guillermo

Un pueblo que despierta.

Feb 7

Zenteno, Arnaldo

Concilio de los jóvenes en Santa Cecilia.
(28-31 Dic. 1974).

May 57

IGLESIA LATINOAMERICANA

Castillo, Alfonso

Después de su XV Asamblea Ordinaria. Realidad
y futuro del CELAM.

Ene 12

Ante nuevos tratados. La lucha por el Canal
de Panamá.

Jun 5

Verdín, Víctor.

La Inflación ante la conciencia cristiana.

Jul 6

Villalobos G., Jorge

EUA-Latinoamérica. ¿Es posible un diálogo
teológico?

Ago 7

Mier, Sebastián

Encuentro de revistas católicas.

Nov 6

JESUCRISTO

Castro G., Baltasar

Cristo y la lucha de clases.

Abr 56

Sobrino, Jon

El Cristo de los ejercicios.

Jul 44

Maza Enrique

Jesús y la Institución. Colocarse
definitivamente en el don.

Nov 34

Sobrino, Jon

El Jesús histórico, crisis y desafío
para la fe.

Dic 6

Castillo, Alfonso

Confesar a Cristo el Señor y seguir a
Jesús. Ortodoxia y Ortopraxis desde la
perspectiva de Marcos.

Dic 19

Maza, Enrique

Y tú, ¿quién dices que es el Hijo
del Hombre? Un testimonio personal
de Jesús.

Dic 32

Vidales, Raúl

La práctica histórica de Jesús.

Notas Provisorias.

Dic 43

MEXICO

Corona, Carlos A. CIAS-ESAC

Comentarios Nacionales.

Ene 14

Churruca, Agustín

El pensamiento de Morelos. Una ideología
liberadora.

Ago 13

El pensamiento de Morelos. Una ideología
liberadora. Parte conclusiva

Sep 10

González, Genaro Ma.

Las reformas a la ley de nacionalización
de bienes.

Abr 7

González R., Manuel. Equipo CIAS-ESAC

Comentarios Nacionales.

Jun 10

Madero, Cecilia

Los principios del CCE, ideología trasnochada
de dominación.

Jul 8

Núñez, Enrique. Equipo CIAS-ESAC

Comentarios Nacionales. México
1974.

Mar 10

Comentarios Nacionales 5 de Marzo al

5 de Abril.

May 12

Comentarios Nacionales.

Sep 6

Ramírez A., Fco. Javier, Heredia Z., Carlos A.

Las familias numerosas y su implicación en la
problemática social.

Sep 34

Valdivia, Perla, Hinojosa, Esther, Jonás, Carmen.

La sucesión presidencial.

Ago 9

Alonso, Jorge, Castillo, Alfonso, Núñez Enrique,

Ulloa G., Francisco A.

En la encrucijada política de México I,
II y III.

Nov 8

Velázquez H. Manuel

El esbozo de un nuevo poder popular en la
coyuntura mexicana.

Nov 17

Zenteno, Arnaldo

Miedo al poder y la recuperación del
poder. Dos tentaciones del cristiano ante
la política.

Nov 20

González, Lic. Genaro Ma.

El poder en México

Nov 23

Alonso, Jorge

El poder del pueblo no es cuento.

Nov 29

MINISTERIOS

Azuela, Bernadette.

La encarnación cristiana del
sacerdote.

Ene 58

Azuela, Fernando

¿No conviene un diácono casado en tu
parroquia? Una solicitud al Señor Cardenal
Salazar.

May 61

Braga, Carlos

Algunos Ministerios que han de ser conferidos
a los laicos.

Jun 53

Küng, Hans

Sacerdotes ¿para qué?

Ene 61

Pavlo Tenorio, Jesús

Si los pobres lo van a aceptar.

Abr 42

LA MUJER

García Vallejo, María

La Labor. Una experiencia de promoción de la
mujer campesina.

May 38

Maza, Enrique

El Espíritu Santo y la Mujer.

Jun 48

Mier, Sebastián

El Año Internacional de la Mujer

Feb 4

María, mujer de la tierra.

May 29

El trabajo de la mujer.

Sep 4

Ramos, Ma. de los Angeles

Cambio de condición de la mujer un
signo de los tiempos.

May 48

Tijerina, Imelda

Experiencias. Mujeres en la lucha por
la liberación.

May 41

Vielle, Leticia C. de

Año internacional ¿de qué mujer?

May 46

OPINION PUBLICA

Azuela, Bernadette

La encarnación cristiana del

Ruiz Amezcua, L. Enrique
Planificación Familiar según la moral
personalista.

Sep 30

IGLESIA

Aubry, Andrés

Una Iglesia sin parroquias.

Ago 61

Arriaga Alarcón, Pedro

Iglesia suburbana. Análisis teológico de una
praxis eclesial.

Ene 16

Castillo, Alfonso

Después de su XV Asamblea Ordinaria. Realidad y
futuro del CELAM.

Ene 12

Charles de San Vicente, Ma. Teresa, San Vicente La Villa,

Enrique, Almazán de De la Llande, Yolanda.

El sentido de comunidad en la Iglesia

Ene 23

Fierro, Arturo

¿Funcionalidad de la división parroquial?

Ene 31

Palencia, Félix

Iglesia parroquial e iglesia comunal

Ene 41

Villalobos G., Jorge

La fe escondida en los periódicos.

Mar 6

Castillo, Alfonso

¿Apenas o hace ya diez años? En el décimo
aniversario de la clausura del Concilio.

Nov 4

IGLESIA EN MEXICO

Aubry, Andrés

El pan y la libertad.

Ene 6

Castillo, Alfonso

México en el Sínodo y el Sínodo

en México.

Feb 26

Futuro nebuloso de la vida religiosa.

Comunidad inexistente.

Ago 5

Mier, Sebastián

Una nueva Basílica.

Jun 8

Salinas, Humberto

Experiencia en San Cristóbal.

Mar 4

Villalobos G., Jorge V.

La campaña contra los libros de texto.

¿Fue manipulado el Episcopado?

May 4

Villaseñor G. Guillermo

Un pueblo que despierta.

Feb 7

Zenteno, Arnaldo

Concilio de los jóvenes en Santa Cecilia.
(28-31 Dic. 1974).

May 57

IGLESIA LATINOAMERICANA

Castillo, Alfonso

Después de su XV Asamblea Ordinaria. Realidad
y futuro del CELAM.

Ene 12

Ante nuevos tratados. La lucha por el Canal

de Panamá.

Jun 5

Verdín, Víctor

La Inflación ante la conciencia cristiana.

Jul 6

Villalobos G., Jorge

EUA—Latinoamérica. ¿Es posible un diálogo
teológico?

Ago 7

Mier, Sebastián

Encuentro de revistas católicas.

Nov 6

JESUCRISTO

Castro G., Baltasar

Cristo y la lucha de clases.

Abr 56

Sobrino, Jon

El Cristo de los ejercicios.

Jul 44

Maza Enrique

Jesús y la Institución. Colocarse
definitivamente en el don.

Nov 34

Sobrino, Jon

El Jesús histórico, crisis y desafío
para la fe.

Dic 6

Castillo, Alfonso

Confesar a Cristo el Señor y seguir a
Jesús. Ortodoxia y Ortopraxis desde la
perspectiva de Marcos.

Dic 19

Maza, Enrique

Y tú, ¿quién dices que es el Hijo
del Hombre? Un testimonio personal
de Jesús.

Dic 32

Vidales, Raúl

La práctica histórica de Jesús.

Notas Provisorias.

Dic 43

MEXICO

Corona, Carlos A. CIAS—ESAC

Comentarios Nacionales.

Ene 14

Churruca, Agustín

El pensamiento de Morelos. Una ideología
liberadora.

Ago 13

El pensamiento de Morelos. Una ideología
liberadora. Parte conclusiva

Sep 10

González, Genaro Ma.

Las reformas a la ley de nacionalización
de bienes.

Abr 7

González R., Manuel. Equipo CIAS—ESAC

Comentarios Nacionales.

Jun 10

Madero, Cecilia

Los principios del CCE, ideología trasnochada

de dominación.

Jul 8

Núñez, Enrique. Equipo CIAS—ESAC

Comentarios Nacionales. México

1974.

Mar 10

Comentarios Nacionales 5 de Marzo al

5 de Abril.

May 12

Comentarios Nacionales.

Sep 6

Ramírez A., Fco. Javier, Heredia Z., Carlos A.

Las familias numerosas y su implicación en la

problemática social.

Sep 34

Valdivia, Perla, Hinojosa, Esther, Jonás, Carmen.

La sucesión presidencial.

Ago 9

Alonso, Jorge, Castillo, Alfonso, Núñez Enrique,

Ulloa G., Francisco A.

En la encrucijada política de México I,

II y III.

Nov 8

Velázquez H. Manuel

El esbozo de un nuevo poder popular en la

coyuntura mexicana.

Nov 17

Zenteno, Arnaldo

Miedo al poder y la recuperación del
poder. Dos tentaciones del cristiano ante
la política.

Nov 20

González, Lic. Genaro Ma.

El poder en México

Nov 23

Alonso, Jorge

El poder del pueblo no es cuento.

Nov 29

MINISTERIOS

Azuela, Bernadette.

La encarnación cristiana del
sacerdote.

Ene 58

Azuela, Fernando

¿No conviene un diácono casado en tu
parroquia? Una solicitud al Señor Cardenal
Salazar.

May 61

Braga, Carlos

Algunos Ministerios que han de ser conferidos
a los laicos.

Jun 53

Küng, Hans

Sacerdotes ¿para qué?

Ene 61

Pavlo Tenorio, Jesús

Si los pobres lo van a aceptar.

Abr 42

LA MUJER

García Vallejo, María

La Labor. Una experiencia de promoción de la
mujer campesina.

May 38

Maza, Enrique

El Espíritu Santo y la Mujer.

Jun 48

Mier, Sebastián

El Año Internacional de la Mujer

Feb 4

María, mujer de la tierra.

May 29

El trabajo de la mujer.

Sep 4

Ramos, Ma. de los Angeles

Cambio de condición de la mujer un
signo de los tiempos.

May 48

Tijerina, Imelda

Experiencias. Mujeres en la lucha por
la liberación.

May 41

Vielle, Leticia C. de

Año internacional ¿de qué mujer?

May 46

OPINION PUBLICA

Azuela, Bernadette

La encarnación cristiana del

sacerdote	Ene	58
Azueta, Fernando		
¿No conviene un diácono casado en tu parroquia?		
Una solicitud al señor Cardenal Salazar.	May	61
Carta del P. Castillo a Mons. López Trujillo.	Ago	53
Carta del P. Cuenca a Mons. López Trujillo	Ago	52
Carta del P. Garcíadiego al P. Maza	Ago	55
González Corona, Ramón		
Sobre el "Problema de los Estipendios.	Feb	62
Carta de Mons. López Trujillo al P. Cuenca	Ago	50
Carta del P. Maza al P. Garcíadiego	Ago	58
Orozco Rosales, Alfonso		
A propósito de una homilía. (De José Cárdenas Pallares).	Mar	61
De la Torre Rangel, Jesús Antonio		
El derecho de la propiedad en la doctrina social.	Sep	61
Garcíadiego, Alejandro		
Apostillas al Margen de el "Encuentro"	Nov	50
Carta de Mons. López Trujillo al P. Xavier Cuenca.	Nov	52

PASTORAL

Alcacio C., Alfonso. Gutiérrez R., Juan. Padrón D., Moisés.	Ene	44
Experiencia eclesial en una parroquia rural.		
Andrade, Antonio	Ago	40
Sugerencias para una pastoral de la fiesta.		
Arriaga Alarcón, Pedro	Ene	16
Iglesia suburbana. Análisis teológico de una praxis eclesial		
Azueta, Fernando	Ene	48
La Liturgia, un problema de actitudes.		
Cuenca, Xavier	Abr	52
Para un apostolado con sentido.		
Fernández V. Abel	Ene	32
La parroquia. ¿Instrumento de evangelización liberadora hoy?		
Fierro, Arturo	Ene	31
¿Funcionalidad de la división parroquial?		
Galilea, Segundo	Ago	36
La predicación de la cruz a los oprimidos.		
Ivern, Francis.	Jul	38
Los ejercicios espirituales y el apostolado social.		
Narro, Luis M.	Sep	42
Experiencia de catequesis familiar. Entrevista.		
Hágalo usted mismo. Conozca la realidad social de su parroquia.	Sep	48
Palencia, Félix	Ene	41
Iglesia parroquial e iglesia comunal		
Ruiz Amézcuca, Enrique	Sep	30
Planificación familiar según la moral personalista.		
Silva, Guillermo	Nov	44
Tigres y Gatos, un cuento concientizador.		

RELIGIOSIDAD POPULAR

Andrade, Antonio	Ago	40
Sugerencias para una pastoral de la fiesta.		
Brito, Lic. Enrique.	Ago	25
Investigación socio-religiosa en los ejidos de Huipulco, D.F.		
Espinosa, Carlos	Ago	32
El Niño Fidencio, sus ritos y valores.		
Mier, Sebastián.	Ago	22
¿Es el cristianismo una religión?		
Neira F., Germán.	Jun	14
¿Tiene la religión una función alienadora? (Descripción e interpretación sociológica de una fiesta religiosa popular).		
¿Tiene la religión una función alienadora? Parte conclusiva.	Jul	12

TEOLOGIA LATINOAMERICANA

Alonso, Jorge	Abr	25
Ricos y pobres o la ambigüedad de un lenguaje.		
Aubry, Andrés	Ene	6
El Pan y la Libertad		
Castro C. Baltasar	Abr	56
Cristo y la lucha de clases.		
Churruga, Agustín.	Ago	13
El pensamiento de Morelos. Una ideología liberadora.		
El pensamiento de Morelos. Una ideología liberadora. Parte Conclusiva.	Sep	10
Ellacuría Ignacio.	Feb	12
Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. (I)		
Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericanas. (II)	Mar	17
Galilea, Segundo	Abr	27
Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el Evangelio.		
La predicación de la cruz a los oprimidos.	Ago	36
Jiménez Limón, Javier	Mar	34
Reconciliación cristiana y lucha por la justicia.		
Sobrino, Jon	Jul	44
El Cristo de los ejercicios.		
Vanderhoff, Francisco.	Feb	33
El Sínodo de la Evangelización (1974): Algunas reflexiones socio-teológicas.		
Velasco Y., David	Feb	60
Dimensiones políticas de la fe.		
Villalobos G., Jorge	Ago	7
EUA-Latinoamérica. ¿Es posible un diálogo teológico?		
Zenteno, Arnaldo	Feb	39
Evangelizar y/o liberar. ¿Confusión, identificación o dicotomía?		
¿Conversión o cambio de estructuras?	Mar	43
¿Dilema o trampa para nuestro compromiso cristiano?		
Dussel, Enrique	Oct	8
Hipótesis para una historia de la teología en América Latina. Condensación		
Gomes de Sousa, Luis Alberto.	Oct	14
Condicionamientos socio-políticos de la teología. Condensación.		
Ruiz, Mons. Samuel	Oct	19
Condicionamientos eclesiales de la reflexión teológica en América Latina. Texto íntegro.		
Segundo, Juan Luis.	Oct	23
Condicionamientos actuales socio-políticos, eclesiales e ideológicos para la reflexión teológica en América Latina. Condensación.		
Jiménez Limón, Javier y Castillo Alfonso	Oct	28
Aportaciones sobre método teológico en Latinoamérica.		
Boff, Leonardo	Oct	34
¿Qué es hacer teología desde América Latina? Texto de la 1a. Parte.		
Vidales, Raúl	Oct	44
Perfiles de la pastoral y evangelización liberadoras. Condensación.		
La práctica histórica de Jesús. Notas Provisionales.	Dic	43
Comblin, José	Oct	46
La nueva práctica de la Iglesia en el sistema de la seguridad nacional Exposición de sus principios teóricos. Condensación.		
Del Valle, Luis G.	Oct	54
Una mirada retrospectiva al Encuentro Latinoamericano de Teología.		
Leñero, Vicente.	Oct	62
- La abstracción, rebasada por la praxis. Teología de la Liberación.		
- Teología de la liberación y Marxismo. Parentesco quizá ineludible.	Oct	64
- La teología de la liberación, cautiva. Indígenas y minorías, olvidados.	Oct	66
- Teología de la liberación. La Iglesia, con los opresores.	Oct	69

Castillo, Alfonso Confesar a Cristo el Señor y seguir a Jesús. Ortodoxia y Ortopraxis desde la perspectiva de Marcos.	Dic 19	Estrada, Juan Bosco El Exorcista de William Peter Blatty	Ene 9
Maza, Enrique Jesús y la institución. Colocarse definitivamente en el don.	Nov 34	Mier, Sebastián Alocuciones Papales. Optimismo y renovación.	Jul 4
Y tú, ¿quién dices que es el Hijo del Hombre? Un testimonio personal de Jesús.	Dic 32	Ramos, Antonio Liturgia y lenguaje.	Abr 11
Pérez Rivero Maurer, Rosario El secuestro de la oportunidad chilena.	Nov 39	Soria, Carlos Fray Bartolomé de las Casas.	Mar 56
Sobrino, Jon El Jesús histórico crisis y desafío para la fe.	Dic 6	Tavira, Luis de El Exorcista. Basura comercial y utilización de la desorientación religiosa.	May 10
VARIOS			
Alonso, Jorge Ricos y pobres o la ambigüedad de un lenguaje.	Abr 25	Torre Rangel, Jesús Antonio de la El derecho de la propiedad en la doctrina social.	Sep 61
Amatuzzi De cómo los camellos pasan por el ojo de una aguja.	Abr 40	Pablo Tenorio, Jesús Si los pobres lo van a aceptar.	Abr 42
Duquoc, Christian Crónica de dogma.	Ene 54	Silva, Guillermo Tigres y gatos, un cuento concientizador.	Nov 44

**Una forma sencilla
de SUSCRIBIRSE**

A CHRISTUS

Llene este cupón y envíelo a Christus Apartado M-2181 México 1, D.F.

NOMBRE: _____

DIRECCION: _____

POBLACION: _____

Suscripción anual \$ 100.00 - Dls. 8.50

Remito Giro Postal _____ Cheque _____

LO MEJOR EN CALIDAD Y SERVICIO



VELAS

LITURGICAS
LIMPIAS
PERFECTAS

CIRIOS PASCUALES
VELAS DECORADAS,
INCIENSOS,
VELADORAS,
ACEITE,
ENCENDEDORES,
CARBON,
CAPITELES,
PORTAVELAS, ETC.

LAMPARAS OLEOCERINA, APROBADAS
PARA SAGRARIOS

TELEFONO: 5-47-02-30



Genimine Vitis



LE OBSEQUIA

Un fino juego de bolígrafo
y lapicero SHEAFFER punto
blanco, con valor de
\$ 240.00 en la compra de
cada cinco cajas.

OFERTA POR TIEMPO LIMITADO

*... fruto de la vid
y del trabajo
del hombre*



Genimine Vitis

VINO DE UVA PARA CONSAGRAR

DESDE 1920 LA MARCA DE MAYOR PRESTIGIO

DISTRIBUIDORES EXCLUSIVOS

MORAGREGA, S. A.

DR. R. MICHEL 581 APARTADO 399 GUADALAJARA, JAL.

