JON SOBRINO

EL JESUS HISTORICO CRISIS Y DESAFIO PARA LA FE

Hoy en día se habla y se escribe con mucha frecuencia sobre "el Jesús histórico". Como la "teología política" o la "teología de la liberación", el Jesús histórico se está convirtiendo en un tópico teológico, que necesita un minucioso estudio para que no se convierta en un slogan más, cuya importancia provenga de su popularidad y no de su mismo contenido teológico.

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 oyente del pasado y el actual es confrontado con su propia existencia, es 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. Kässemann,[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

1. **Der sogennante 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 **Selecciones de Teología** 42 (1972), pp. 87-103.
5. Cfr. sus **Cartas desde la prisión.**

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 indescernibles 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

---

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. Garaudy, **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, **Théologie de la révolution**, París, 1970, 236; H. Borrat, Para una cristología de vanguardia, **Vispera** 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, **Jesus Cristo Libertador**, Petrópolis, 1972, ed. 3; 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.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 es 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 sin más un Señor ensalzado, sino **el mismo** que vivió de una determinada manera y por ello murió de una determinada manera.

En este artículo presuponemos 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, exhorcismos, 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 AT ("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 a aspirar a re-

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 del acceso a Dios o como acto intencional directo o desde el seguimiento del Jesús histórico para desde ahí acceder a Dios también 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.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

construir la verdad del origen y de este modo la historia se hace lógicamente superfua. La religión también presupone que existe un lugar privilegiado de acceso inmediato a la divinidad, que en su versión religiosa clásca 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 concepos 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 AT y sobre todo en Cristo. Es evidente entonces que una concepción **religiosa**, en el sentido explicado, del cristianismo 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 problema del sentido de su existencia y de la historia. [10]

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 que 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.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 como 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 da 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 vemos a investigar en base a cuatro puntos que nos parecen fundamentales: (1) tensión entre Jesús de Nazaret y el Espíritu del resucitado —que modernamente 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. **Tensión entre Jesús de Nazaret y el Espíritu 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 qué 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 palestinenses, los himnos cristológicos helenistas (cfr. Fil 2,6-11: 1Tim 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 mistérico, 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

11. E. Kasemann, **Der Ruf der Freiheit,** Tübingen, 1968, ed. 4, p. 66.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 —¡por supuesto la más excelsa y verdadera!— de las religiones místericas e hizo de Jesús su —¡naturalmente incomparable!— Dios cúltico".[12]

Lo importante es notar que esta libertad y entusiasmo místericos provienen de una **falsa** teología de la resurrección, es decir, de una unilateral comprensión del Cristo de la fe. El Cristo resucitado e intronizado se convierte en algo tan importante y exclusivo que desaparece el interés por el Jesús histórico. El enfásis 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" (1Cor 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 (1Cor 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 Jesús no debe entenderse entusiásticamente, pues todavía subsisten "los principados, dominaciones y potestades" (1Cor 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

12. **Ibid. 79.**
13. **Ibid. 89.**

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

las heridas de los clavos del terreno pues de otro modo no sería idéntico con Jesús".[14]

A partir de ahí corrige Pablo la comprensión entusiástica de los sacramentos (1Cor 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 (1Cor 12,5) y no están inspirados en el amor auténtico (1Cor 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 (2Cor 6,4s; 11,23s; Gal 6,17). El auténtico poder de Jesús se manifiesta en la debilidad de Jesús (2Cor 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 cúltica del resusitado y la libertad entusiástica que de ahí se deriva, sino que es seguir a Jesús, configurarnos a él (Rom 6,5s). De otro modo el cristianismo se convertiría en religión, según el modelo de las religiones místéricas 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, 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 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

14. Ibid. 91.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

proceso teológico, podía convertirse en un mero símbolo, una cifra que tan sólo significase la superación idolátrica 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 a histórico, 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 NT.** Un tratamiento completo de este tema requeriría naturalmente un estudio completo del NT, sobre todo del tratamiento que los escritos joanneos 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 cómo el NT enfoca el problema del Jesús histórico y su relación con el Cristo de la fe que 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 cosiderar que en aquel tiempo eran frecuentes en el helnismo 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

15. Die tehologische Leistung des Markus, **Evangelische Theologie,** 24 (1964), pp. 337-355, artículo resumido en **Selecciones de Teología** 33 (1970), pp. 50-61.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

lógicamente con la confesión del Cristo resucitado. Si nos preguntamos a qué obedece ese interés por elaborar lo concreto de Jesús y sobre todo lo concreto de su pasión y muerte —notése 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 del 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.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 significa, 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 judaismo, bien 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 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.

---

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 especificamente 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).

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

2. **Tensión entre fe y teología metafísica explicativa.** El paso de la concepción de fe como seguimiento de Jesús y aclamación doxológica del resucitado a una concepción de la 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 eclesiología. No es, evidentemente, que Cristo desaparesca 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 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 cúltico, 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" (1Tim 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" (2Tim 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 (Hech 6,7; Rom 10,8) más tarde la predicación es explicada como una transmisión de la doctrina (Hech 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" (1Tim 4,6).

El estilo de vida de las comunidades eclesiales se empieza a describir con el término técnico de camino **(odos)** (Hech 9,2; 18,25s; 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 termino 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 Igna-

17. E. Käsemann, **op. cit.** 120s.
18. **Theologie des Neuen Testaments,** Tübingen, 1968, ed 6, p. 468.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

cio 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 crstiana según el modelo del mundo religioso entorno". [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 (2Pedr 2,9) y se hace normal en las Cartas Pastorales (Tit 2,12; 2Tim 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 1Clem "pistis y eusebiea (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,

19. P. Stockmeier, **Glaube und Religion in der frühen Kirche,** Freiburg, 1973, p. 34.
20. **Ibid.** 56.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

por ejemplo, afirma que el cristianismo aparece como verdadera religión incluso en los oráculos sibilinos. 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 epicureismo. Es interesante notar la doble estrategia de los apologetas con respecto al epicureísmo. Por una parte se aliaban con él para combatir el politeismo y el mito; pero por otra parte para combatir al epicureísmo se aliaban con las religiones establecidas. Es comprensible que ante los ataques y acusaciones los apologetas buscasen la convergencia de 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 apologética 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 vió 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 (1Cor 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 presupuesos 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 avan-

21. **Strom. I 32, 4.**

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

zar desde dentro. La cruz hace imposible una mera teoría explicativa de la fe, pero 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 por definición 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-práxica que en el seguimiento de Jesús, mediado por la hermenéutica, va **haciendo** la realidad y en este sentido comprendiéndola.

3. **Tensión en la teología política.** 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 foram 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.

22. J. Moltmann, Crítica teológica de la religión política, p. 20.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 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; 1Pedr 2,13); se ordena que se ore "por los reyes y por todos los constituidos en autoridad" (1Tim 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 Apocalípsis 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 rápidez con que cayeron en el esquema religioso. "Las muchas voces de la gran iglesia demuestran una comprensión, con reservas ciertamente, pero orientada

23. H. Mühlen, **Entsakralisierung,** Paderborn, 1970, p. 200.
24. E. Käsemann, op. cit. 175.
25. P. Stockmeier, **op. cit.,** p. 81.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 entusiastícamente 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 imperialato 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 reli-

---

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. Sotckmeier, op. cit. p. 92s).

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

gión 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 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. Esto 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

---

28. Cfr. P. Stockmeier, op. cit. p. 101.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 en 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 del 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 exitencia de fe políticamente relevante, pero profética y práxicamente, no declaratoriamente.

4. **Tensión 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 resurreción 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

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

está en ver qué matiz es el que va adquiriendo la preponderancia y en qué dirección oriéntase 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" (Hech 2,46); presentaban la ofrenda ante el altar (Mt 5,23s) y pagaban el impuesto al templo (Mt 17,24-27). La comunidad compartía la vida cúltica 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" (Hech 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 cúlticas depende del sentido que se le de 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 (1Tim 4,13) y de los escritos de los apóstoles y evangelios (1Tes 5,27; Col 4,16; Apoc 1,3). A esto se unen oraciones, recitaciones hímnicas y cantos. No aparecen los elementos típicamente cúlticos 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 comunidad hay que describirlos como cúlticos".[25] 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 solo incluyen a Dios, sino a Cristo (Apoc 5,13; 7,10). "También Cristo se ha convertido en figura cúlticamente 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 counidades 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 helenistas la consecuencia de la resurrección de Cristo es la exaltación ya presente como Señor, quien se hace presente en el culto.

29. Op. cit. 125.

30. Ibid. 126.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

El paso decisivo hacia una comprensión cúltico-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 desplazada por el sacramentalismo". [31] Paralelamente a este proceso en la comprensión de la liturgia, los oficios de la comunidad adquieren un matiz cútico. El **episkopos** (supervisor), que en un principio no tenía carácter cúltico, 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 laíco. El que dirige el culto es visto ahora bajo el modelo de las religiones. La misma transformación reciben conceptos como **ekklesía** (iglesia), **presbiteros** (anciano), **apóstolos** (envíado) que al principio tenían el significado tomado del lenguaje civil y no sacral. Nótese que el concepto auténticamente sacral **hiereus** (sacerdote) apenas si se usa en NT.

Este es el paso decisivo de cultualización de la fe cristiana. Aparecen entonces también la determinación de lugares y tiempos sagrados, la distinción entre sacerdotes y laícos 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 del cultualización. 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 desarollo se consolida, como ya hemos notado, al integrarse la Iglesia en el estado político.

Esta cultualización 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 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 cultualización 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 mediación entre Dios y los hombres.

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 explicacion de la obra salvífica de Cristo en

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

un **lenguaje** cúltico. En 1Cor 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 cúltico. 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 cúltico para afirmar precisamente que con Jesús y en él se ha terminado la **realidad** cúltica, 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 tal 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 de ser "sacerdote" Jesús 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 fué en lo **profano** por ello ha terminado la validez del sacerdocio y culto de AT. 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 servico 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.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 esencia 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 cúltica 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 de la unión con Dios cristiana. 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 mantenga 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 defintiva 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.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

(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 el seguimiento de Jesús no soluciona toda la dificultades 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 este 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.

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 admirar 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, por lo menos 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

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

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 constituída 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 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 intencional 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.

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"