

# Martirio, ¿morir por la fe o por defender la vida?

---

**José M. Castillo,  
Facultad de Teología,  
Universidad de Granada, España.**

## 1. El alcance de la pregunta

Al recordar el legado que nos dejó Monseñor Romero con su vida y con su martirio, no cabe duda de que afrontamos una cuestión de primera importancia, para perpetuar la memoria y el ejemplo de vida que este hombre excepcional nos dejó a todos, a la Iglesia y al mundo. Pero quiero advertir, desde el comienzo de mi reflexión, que este recuerdo es tan genial, que tiene el peligro de atraparnos en su ejemplaridad, con tal fuerza y hasta tal extremo, que eso mismo nos impida (o no nos deje) caer en la cuenta y profundizar en la hondura y en las consecuencias del problema humano, religioso y teológico que todo esto nos plantea y que se nos puede ocultar o quizá no lleguemos a ver.

La cuestión a la que me refiero en el título de esta presentación es de capital importancia. ¿Murió Monseñor Romero violentamente por defender la fe en la “otra vida”?, ¿o murió como murió por defender “esta vida”, la dignidad de la vida humana, la seguridad de la vida, los derechos de los seres humanos, la justicia y la igualdad para todos? Esta pregunta es fundamental para delimitar lo que queremos decir cuando hablamos del “martirio” en la Iglesia. Pero el problema de fondo no está en eso. El problema que más nos tiene que interesar y preocupar es saber si el camino (o el medio) para llegar a Dios y vivir con Él y en Él la plenitud de la vida, en la “otra vida”, está *en la religiosidad* con sus observancias (lo que constituye un sector de la vida) o está *en la totalidad de la vida*, de “esta vida”, en la humanidad de esta vida, en la dignidad de esta vida, en la lucha por la defensa y la dignidad de quienes tienen la vida más amenazada, más insegura, más trabajada y más sufrida.

A mí me parece que este problema, tal como lo acabo de plantear, es lo que ha estado actuando como justificante de quienes se han resistido a la canonización

de Monseñor Romero, por una parte, y, por la otra, de quienes desde hace ya años, no se cansan de proclamar con entusiasmo que Monseñor Romero es “san Romero de América”. Esto quiere decir que, de una parte, la ortodoxia de la religiosidad y de la fe ha estado bloqueando el proceso de canonización. Al mismo tiempo que, de la otra parte, ha estado la fuerza de la totalidad de la vida, que canoniza a Romero como el santo de un pueblo, de un continente y de la universal Iglesia.

Dicho esto como aclaración de la pregunta inicial, intentaré explicar por qué presento de esta manera lo que representa, en este momento, el martirio de Monseñor Romero. Es un hecho que “las religiones antiguas normalmente gravitaron hacia las clases dominantes y los representantes del poder”. Como es también un hecho que “después del triunfo del cristianismo, durante bastantes siglos de historia europea, esa fue también la situación de las iglesias cristianas”<sup>1</sup>. Ahora bien, así las cosas y sabiendo lo que da de sí la condición humana, no es de extrañar que los privilegiados de la sociedad —los que disfrutaban de la riqueza y del poder— hayan tenido la frecuente tentación de servirse de la religión para justificar y legitimar sus privilegios. Esto ha ocurrido en todo el mundo. Y América Latina ha experimentado, con sangre, sudor y lágrimas, las consecuencias de este hecho doloroso. Óscar Romero, al igual que tantos otros —entre ellos, ocho compañeros y amigos que vivieron y trabajaron en esta universidad—, pagó con su vida las consecuencias que acabo de apuntar.

Por todo esto, comprendemos perfectamente que no puede ser mera coincidencia que haya sido precisamente el papa Francisco, un obispo de Roma más sensible a los sufrimientos del pueblo que a la exactitud de los ritos religiosos, quien ha terminado de desbloquear y acelerar el proceso de beatificación del ya reconocido por el pueblo salvadoreño como “san Romero de América”. Como tampoco puede ser mera coincidencia que tanto Romero como Francisco hayan sido hombres incomprensidos, mal interpretados y no sé si ambos, por igual, amenazados por grupos de poder y gentes que están bien situadas en las clases dominantes.

## 2. El martirio como testimonio de la fe

Los catecismos de la Iglesia, y en general las enseñanzas que le han llegado al pueblo cristiano, han insistido con razón en la relación que siempre ha existido en el cristianismo entre el martirio y la fe. El *Catecismo de la Iglesia católica*, promulgado por Juan Pablo II en 1992, lo dice con firmeza: “El *martirio* es el supremo testimonio de la verdad de la fe”<sup>2</sup>. Lo que, como es lógico, se deduce

---

1. W. Burkert, *La creación de lo sagrado*, Barcelona: Acantilado, 2009, p. 36.

2. Y añade el texto que el mártir “da testimonio de la verdad de la fe y de la doctrina cristiana” (n.º 2473).

de lo que es el martirio en sí mismo. Lo sabemos no solo por las “Actas de los mártires”<sup>3</sup>, sino además por los estudios mejor documentados de los investigadores de la antigüedad cristiana. Así, el profesor E. R. Dodds pudo decir que “el cristianismo se presenta como una fe que merece la pena vivir, porque es también una fe por la que merece la pena morir”. Esto resultó patente y quedó claro para hombres como Luciano, Marco Aurelio, Galeno y Celso que se sintieron todos ellos impresionados, a pesar de sí mismos, por el valor de los cristianos ante la tortura y la muerte<sup>4</sup>.

Por lo demás, sería absurdo reducir a la sola virtud teologal de la fe la motivación que explica el auténtico martirio cristiano. Como bien explicó Tomás de Aquino, no es solo la fe lo que puede ser causa del martirio, sino todo acto virtuoso, ya que si se realiza tal acto es porque, en definitiva, el heroísmo de dar la vida se justifica, es porque existe en el mártir una relación con Dios que se antepone a la propia vida<sup>5</sup>. Con lo que, en definitiva, volvemos siempre a la relación del martirio cristiano con la fe en Dios, que es característica del cristianismo. Esto es perfectamente aplicable incluso a la interpretación que se viene difundiendo a propósito de la controversia actual, en determinados sectores del judaísmo y del cristianismo, que ven el martirio como la frontera que, en los primeros siglos de la Iglesia, fue el trazo fuerte de división y enfrentamiento entre judíos y cristianos<sup>6</sup>.

Volvemos, pues, siempre y en todo caso a la relación entre el martirio y la fe. De donde resulta que el problema de fondo está no en si el martirio se ha de entender como la relación entre el acto martirial y la fe, sino en cómo entendemos la fe por la que el mártir entrega su vida hasta la misma muerte. En otras palabras, el problema no está en cómo entendemos el martirio, sino en cómo entendemos y vivimos la fe.

### 3. Dos teologías de la fe

En el Nuevo Testamento hay dos teologías de la fe claramente diferenciadas. Por una parte, la *teología especulativa* de Pablo; por la otra parte, la *teología narrativa* de los evangelios. No pretendo analizar todos los elementos que

- 
3. J. Quasten, *Patrología*, I, Madrid: BAC, 1968, pp. 177-186. Cf. M. Slusser, *Martyrium* III/2, *Theologische Realenzyklopädie*, 22 (1992), 207-212; M. Scheuer, *Martyrer*, en *Lex. f. Theol. und Kirche*, 6 (1997), 1441-1444; R. Hedde, *Martyre*, en *Dict. de Théol. Cath.* X/1, 220-254.
  4. E. T. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid: Cristiandad, 1975, p. 173. Luciano, *Peregr.*, 13; Marco Antonio, 11, 3; R. Walzer, *Galen on Jesus and Christian* (1949), 15; Orígenes, *Contra Celsum*, 8, 65; Epicteto, 4. 7. 6.
  5. *In IV Sent.*, dist. XLIX, q. V, a. 3, quaest. 2 ad 11-12. Cf. R. Hedde, *op. cit.*, 223.
  6. D. Boyarin, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, Madrid: Trotta, 2013, pp. 107-109.

integran cada una de estas dos teologías. Solo quiero fijarme en algunos datos que, según me parece, son determinantes para comprender en qué consistió la fe que llevó a Monseñor Romero al martirio.

La teología primera, la más antigua, que se elaboró en la Iglesia sobre la fe, es la teología de Pablo. Una teología fuertemente marcada por la relación entre la fe y la *justificación* (Rm 4, 1-5; cf. Gn 15, 6)<sup>7</sup>, el eje de la “religión de *redención*”, la aportación central de Pablo al cristianismo<sup>8</sup>. Y es a partir de la *justificación* y la *redención* como el cristiano podrá alcanzar la *salvación* (*sotería*), sobre todo, en sentido sobrenatural y eterno<sup>9</sup>. Es la fe en función de la salvación divina, sobrenatural, escatológica. Y es la fe cuya esencia consiste en la “obediencia del entendimiento” a la Verdad revelada<sup>10</sup>. De esta manera, la fe quedó vinculada, en su misma esencia, a la *razón* y a la *religión*. De tal manera que, a partir del siglo II, concretamente desde la heresiología de Justino, “la creencia en el Logos representa el *corazón* mismo de la religión”<sup>11</sup>. Cuando, siglos más tarde, a partir del siglo XII, el saber cristiano se sistematizó en tratados estructurados, las ideas de Pablo y del siglo II pasaron a constituir el contenido fundamental de la teología de la fe que, hasta el día de hoy, se estudia en los seminarios y, consiguientemente, así se le explica al pueblo. A fin de cuentas, en este sentido y sobre esta base —la fe como tema religioso y constitutivo esencial de la religión— es cómo se organizaron las primeras “iglesias” que fundó Pablo, bastantes años antes de que los evangelios quedasen redactados<sup>12</sup>.

La teología de los evangelios sobre la fe quedó elaborada y formulada años después de la teología de Pablo. Entre la teología especulativa de Pablo y la teología narrativa de los evangelios hay, por lo menos, en torno a unos veinte años de distancia, como ya he indicado antes (nota 12). Esto supuesto, lo decisivo aquí

7. J. Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 90-91.

8. G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca: Sígueme, 2008, pp. 291-292.

9. K. H. Schelkle, *Sóter, sotería*, en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca: Sígueme, 2002, pp. 1655-1664.

10. Concilio Vaticano I, *Constitución “Dei Filius”*, cap. 3 (Denzinger, Hünermann, p. 3008). J. Alfaro, “Fides in terminología bíblica”, *Gregorianum*, 42 (1961), 463-505.

11. D. Boyarin, *Espacios fronterizos*, *op. cit.*, pp. 69-70; J. Lieu, *Image & Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edimburg: T. T. Clark, 1996, pp. 147s.

12. Hoy está comúnmente aceptado que las cartas auténticas de Pablo se redactaron entre los años 50 y 57, mientras que los evangelios (tal como han llegado hasta nosotros) se escribieron después del año 70. Cf. F. Vouga, “Cronología paulina”, en D. Marguerat (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento*, Bilbao: Desclée, 2008, pp. 131-138; C. Combet-Galland, “El evangelio según Marcos”, en D. Marguerat, *op. cit.*, pp. 47-48. Por lo tanto, es seguro que las primeras “iglesias”, fundadas por Pablo, nacieron sin conocer el Evangelio de Jesús, sin conocer los evangelios y, por lo tanto, sin poder conocer al menos básicamente al Jesús terreno.

es saber que la teología de los evangelios sobre la fe es muy distinta a la teología de Pablo. Y sobre todo —esto es lo más preocupante— se trata de una teología de la fe que, curiosamente, es vivida por no pocos cristianos, pero que desgraciadamente no ha sido sistematizada, ni ha sido enseñada al pueblo, como se debería haber enseñado en la Iglesia, en sus seminarios y centros de estudios teológicos, en la predicación y en la catequesis, que clérigos y laicos imparten a la gente.

¿Dónde y en qué está la diferencia entre la *teología especulativa de la fe* de Pablo y la *teología narrativa de la fe*, tal como la presentan los evangelios? Esta diferencia se ve enseguida, poniendo atención a lo que expresan claramente los relatos evangélicos. En efecto, lo primero que llama la atención es que, en tales relatos, la fe (tanto el sustantivo *pístis* como el verbo *pisteúein*) se menciona no en actos o momentos religiosos, es decir, en situaciones de relación con lo ritual y lo sagrado, con el templo, con el culto y sus ceremonias, con la otra vida..., sino a propósito de las curaciones de enfermos. Concretamente, en la curación del paralítico (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26), de la hija de Jairo y de la mujer que padecía hemorragias (Mc 5, 21-43; Mt 9, 18-26; Lc 8, 41-56), del ciego Bartimeo (Mc 10, 46-52; Lc 18, 35-43), del siervo del centurión (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10), de la hija de la mujer siro-fenicia (Mc 7, 24-30; Mt 15, 21-28), de los dos ciegos (Mt 9, 27-31), del samaritano en la curación de los diez leprosos (Lc 17, 11-19)<sup>13</sup>. En estas situaciones no estaba en juego la *religión*, sino la *salud* (y la *vida*) de determinadas personas.

Teniendo en cuenta que en los relatos mencionados encontramos tres casos especialmente significativos. Me refiero a la curación del hijo del centurión, de la hija de la mujer siro-fenicia y la del leproso samaritano. Sabemos que, en estos tres relatos de curaciones, hay numerosos detalles que se pueden (y se deben) discutir, para precisarlos con objetividad en la medida de lo posible. Pero, sea cual sea la precisión que se haga de esos detalles, hay un hecho común a los tres relatos, que resulta indiscutible: Jesús elogia la fe de tres personas que, sin duda alguna, tenían creencias distintas y practicaban otras formas de religiosidad, que poco tenían que ver con la fe que Dios había revelado a Israel. ¿Qué elogia, entonces, Jesús en aquellas tres personas de las que pondera su fe y hasta las pone como ejemplo? ¿Cómo pudo decir Jesús, de un centurión romano, que *en nadie, como en aquel hombre, había visto tanta fe en Israel?* (Mt 8, 10; Lc 7, 9b).

Sin duda alguna, lo que Jesús elogia es la *profunda humanidad* de aquel militar romano que, para ocupar el cargo que desempeñaba, debía haber hecho un juramento de fidelidad y rendir culto al emperador de la Roma imperial del siglo I<sup>14</sup>, en la cual los “dioses eternos”, como testimonia Ovidio, eran considerados

13. J. Alfaro, “Fides in terminología bíblica”, *op. cit.*, p. 476.

14. J. Guillén, *Urbs Roma*, III, *La religión y el ejército*, Salamanca: Sígueme, 2004, pp. 495-496.

Apolo, Vesta y el Emperador<sup>15</sup>. Es más, se sabe que el culto imperial del siglo I se adaptó a las sociedades más diversas en casi todo el imperio<sup>16</sup>. En definitiva, todo esto indica que en el vocabulario de los sinópticos, al hablar de la fe, Jesús no elogió la relación con Dios. Aquí resulta patente que Jesús se refería a otra cosa. ¿De qué se podría tratar?

En todos estos casos, si nos atenemos a la sola lectura de los relatos y no los interpretamos desde prejuicios eclesiástico-dogmáticos, la fe tiene, a juicio de Jesús, una razón de ser y una eficacia que no es directamente *religiosa*, sino sencillamente *humana*. Esto es lo que aparece más evidente en los numerosos textos en los que Jesús les dice a los enfermos que han sido curados: *tu fe te ha curado [salvado] (he pistis sou sésokén se)* (Mc 5, 34; Mt 9, 22; Lc 8, 48; Mc 10, 52; Mt 8, 10.13; 9, 30; 15, 28; Lc 7, 9; 17, 19; 18, 42). En estos textos, si no forzamos (“dogmáticamente” o “religiosamente”) la interpretación de cada relato, lo que Jesús viene a decir es que la fe consiste, ante todo, en una relación humana de confianza y seguridad en Jesús. También afirma (simultáneamente) que la salvación es la curación de una enfermedad, con lo que eso representa para todo ser humano de felicidad y bienestar en la vida. Es lo que aparece, con especial claridad, en el sumario de las curaciones que hacía Jesús en los pueblos y aldeas de Galilea (Mc 6, 56)<sup>17</sup>. Y quizá, con más fuerza que en ningún otro caso, en el relato de la curación del manco en la sinagoga (Mc 3, 1-6; Lc 6, 6-11), donde Jesús planteó la pregunta capital para todo este asunto: ¿Es lo primero la “religión”, con sus rituales y observancias (el sábado), o la “vida” (la integridad de la vida), con lo que conlleva de bienestar, paz y felicidad?<sup>18</sup>.

Téngase en cuenta que la enfermedad (*astheneia*), en las culturas antiguas, concretamente, entre los israelitas, no era solo una limitación física o biológica. Sino que también era una carencia de índole *ético-religiosa*, que podía ser efecto de la acción de los malos espíritus (Lc 8, 2; 13, 11; Hch 5, 16, etc.), cosa que aparece con frecuencia en los evangelios, o que se solía asociar con el pecado (Mc 2, 2-12 par; Jn 9, 1; 1 Cor 11, 30)<sup>19</sup>. Esto, obviamente, implicaba que un enfermo era una persona que sufría por partida doble. Por causa de la enfermedad padecida. Y por la causa moral-religiosa que lo acusaba socialmente

15. Ovidio, *Fastos*, 4, 954. Cf. R. Turcan, *Roma et ses dieux*, París: Hachette, 1998, p. 202.

16. D. Álvarez Cineira, *Pablo y el Imperio romano*, Salamanca: Sígueme, 2009, pp. 28-31. La literatura sobre este punto es abundante. Cf. S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984; F. Graf, *Kaiserkult*, en *DNP* VI (1999), 143-145.

17. W. Radl, *sôzô*, en H. Balz y G. Schneider, *Dic. exegét. del N. T.*, II, p. 1638.

18. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren*, München, 1966, p. 156.

19. F. Fenner, *Die Krankheit im N. T. (Ubersuchungen zum Neuen Testament*, 18), Leipzig, 1930, pp. 27-30; J. Zmjewski, *asthenés*, en H. Balz y G. Schneider, *Dic. exegét. del N. T.*, I, pp. 510-514.

de ser una persona vinculada a una mala conducta. Así las cosas, para Jesús, lo primero era que toda persona que padecía el dolor y la humillación de una enfermedad, recuperase su salud corporal y su dignidad humana. Y esto, para Jesús, estaba antes que lo religioso, lo sagrado y lo ritual.

Esto explica por qué Jesús con tanta frecuencia curaba a los enfermos, precisamente, en sábado o sencillamente desobedecía las prohibiciones que imponía la normativa religiosa (Mc 3, 1-6; Lc 13, 10-17; Jn 5, 1-15; 9, 1-41).

En el evangelio de Juan, esta argumentación se refuerza. Los “signos” (señales) que realizó Jesús tenían una finalidad pretendida: *para que creamos en él [...] y, creyendo, tengamos vida unidos a él* (Jn 20, 31). Pues bien, los “signos”, que transmiten la fe en Jesús y la vida que nos une a él, son *las curaciones de los enfermos* (Jn 6, 2). Pero no solo las curaciones. El primero de estos signos fue la conversión del agua de los rituales religiosos (Jn 2, 6) en el vino de fiesta y amor de la boda en Caná de Galilea (Jn 2, 1-10). Y el relato termina diciendo que este primer “signo” fue lo que hizo crecer la fe de los discípulos de Jesús (Jn 2, 11). Los otros “signos”, que recuerda el evangelio de Juan, no son, ninguno de ellos, actos relacionados con rituales y observancias de la religión.

En efecto, los “signos” que narra el cuarto evangelio fueron acontecimientos, que, tal como se describen, son hechos relacionados con la salud, la comida y la vida de seres humanos. Y eso es lo que efectivamente fueron aquellos “signos”: la curación del hijo del funcionario real (Jn 4, 46b-54), la curación también del paralítico de la piscina (Jn 5, 1-9), la multiplicación de los panes que remedió el hambre de miles de personas (Jn 6, 1-14), la curación del ciego de nacimiento (Jn 9, 41) y sobre todo la devolución de la vida al difunto Lázaro (Jn 11, 1-53). El “signo” que alertó a los dirigentes de la religión. Ese acontecimiento fue el momento en que los sumos sacerdotes, los senadores y los letrados se dieron cuenta del peligro que representaba para ellos la fuerza que tenían aquellas “señales” de la fe que realizaba Jesús. Así lo dijeron expresamente los más destacados miembros del sanedrín (Jn 11, 47-48). Porque, si lo que dice el evangelio de Juan merece algún crédito, resulta patente que los responsables de la religión vieron en los “signos” de Jesús un peligro de vida o muerte para lo que ellos representaban y lo que a ellos les daba poder y dignidad. Los “signos de la fe” eran, a juicio de los hombres de mayor poder político y de una relación más directa con la religión, el peligro más amenazante para poder seguir ellos gozando de su poder político y de su religiosidad, por más que buscasen la excusa de culpar a los romanos (Jn 11, 48). Sin duda alguna, los líderes religiosos vieron en la actividad de Jesús un proyecto incompatible con lo que ellos hacían y lo que ellos pretendían. Por eso, ni más ni menos, aquellos sacerdotes y sus teólogos tomaron la decisión más dura que podían tomar: allí mismo y entonces mismo *acordaron matarlo* (Jn 11, 53). Jesús quedó sentenciado a muerte por la religión.

Todo esto, en definitiva, nos viene a decir que —tal como nos presenta este patético asunto el evangelio— la *religión que tiene su centro en el templo* (cf. Jn 11, 48) es incompatible con la *religión que tiene su centro en la dignidad y defensa de la vida*. La religión de Jesús, que dio vida a los enfermos, pan a los hambrientos, dignidad y felicidad a quienes carecen de tales componentes fundamentales de la vida humana.

#### 4. La originalidad del cristianismo

Monseñor Romero murió por la fe. No por la fe del templo, ni por potenciar la religión del templo. Monseñor Romero dio su vida por la fe que defiende la vida y por potenciar la religión que se identifica con la vida y con la humanización de la vida. En este sentido, es exacto afirmar que Óscar Romero murió por defender la vida de quienes tienen la vida más amenazada. Lo que nos viene a decir, en definitiva, que Romero dio su vida por humanizar este mundo tan deshumanizado. Tiene toda la razón del mundo nuestro gran teólogo Jon Sobrino cuando ha afirmado con la lucidez que le caracteriza: *Espero que la beatificación de Romero sirva para humanizar este mundo*. Pero esto necesita su debida explicación. Una explicación que se comprende cuando se tiene en cuenta dónde y en qué está la originalidad del cristianismo.

Ante todo, hablamos de *originalidad* cuando nos referimos a lo que tiene la cualidad de *original*. Es decir, lo que proviene directamente de su origen, sin ser copia, imitación o adulteración y que, por lo tanto, entraña una singularidad propia y específica que lo hace algo único y singular<sup>20</sup>. Por consiguiente, nos preguntamos por aquello que constituye lo propio y específico del cristianismo respecto (o en relación) a otras religiones.

Pues bien, planteada así la pregunta, nos encontramos, de entrada, con *una seria dificultad*, que complica, quizá más de lo que sospechamos, comprender en qué consiste la originalidad del cristianismo. Esta dificultad radica en que el cristianismo, que conocemos y vivimos, es el cristianismo que existe y que ha llegado hasta nosotros, y está “vinculado a la Iglesia”. Pero como es bien sabido, esta Iglesia —en la que conocemos y vivimos nuestro cristianismo— ha llegado hasta nosotros *identificada con una religión* y vivida como tal religión, con sus jerarquías, sus templos, sus altares, sus sacerdotes, sus rituales, sus dogmas, sus leyes.... Una Iglesia, en suma, fundida hasta tal punto con una religión, que Jesús de Nazaret, en quien radica el origen y la originalidad del cristianismo, se nos presenta y se nos explica como el fundador de esa religión. Un hecho sorprendente, si se piensa detenidamente, puesto que, como sabemos, Jesús —presunto fundador de una religión— fue asesinado por la religión (Jn 11, 47-53; 19, 7).

20. Así, en el *Diccionario* de la Real Academia Española, en relación a las voces “original” y “originalidad”.

¿Cómo pudo fundar una religión un hombre del que sabemos que fue condenado a muerte por los dirigentes de la religión?

Es verdad que el propio Jesús advirtió que él no había venido a este mundo para “suprimir” (*katalyo*) la Ley y los profetas (la religión del Antiguo Testamento), sino para “llevar a la plenitud” (*pleróo*) la antigua religión (Mt 5, 17). Esta afirmación, según la interpretación más razonable, viene a decir que Jesús no pretendió *acabar con la religión*, ni tampoco *intensificar cuantitativamente la antigua religión*, sino que su proyecto consistió en *modificar cualitativamente el hecho religioso*<sup>21</sup>. Y esto, en un sentido concreto, a saber, con su estilo de vida y con sus enseñanzas, lo que Jesús dejó patente es que el centro de la religión no está ni en el templo, ni en los rituales, ni en lo sagrado y sus observancias, ni en los dogmas y sus teologías, sino que está en una praxis, en una ética, un proyecto de vida, una forma de vivir, que se centra y se concentra en la bondad con todos (Mt 5, 43-48), en el amor sin limitaciones ni condicionamientos hacia todos (Mt 5, 38-42; Lc 10, 25-37), en el respeto a la vida y en la defensa de la vida, sobre todo de la vida humana.

Esto quiere decir que Jesús *desplazó la religión*, en cuanto que la sacó del templo, se la quitó a los sacerdotes y sus jerarquías, la separó de los ritos, la antepuso a lo sagrado. Y la puso en el centro de la vida. De tal manera que Jesús representa y expresa “la humanización de Dios”<sup>22</sup>. Y él es “la humanidad de Dios”<sup>23</sup>. Por esto se puede (y se debe) afirmar que la originalidad del cristianismo consiste en que no es una religión como las demás. La fe, que es el eje y el centro del cristianismo, *no es fe en el Trascendente*, sino fe en Jesús de Nazaret, que es el Dios encarnado, es decir, *la fe cristiana es fe en el Dios humanizado*. El “Dios trascendente” no es el ser “infinitamente superior”, sino propia y simplemente es el ser “incomunicable”, es decir, el ser “de un orden absolutamente distinto”<sup>24</sup>. Es, en consecuencia, el Dios que trasciende el horizonte último de nuestra capacidad de conocimiento. Y que, por lo tanto, se encuentra fuera del campo inmanente de nuestra capacidad de objetivación. He aquí “la clave del problema”<sup>25</sup>, por cuanto se refiere a nuestra capacidad para conocer a Dios, lo que es Dios, cómo es Dios, lo que dice Dios y lo que quiere Dios.

El cristianismo, por lo tanto, ha encontrado la solución al problema de Dios en Jesús. Si nos quedamos en el Trascendente, solo podemos construir con

21. U. Lutz, *El evangelio según san Mateo*, vol. I, Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 336-337.

22. J. M. Castillo, *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, Madrid: Trotta, 2009.

23. J. M. Castillo, *La humanidad de Dios*, Madrid: Trotta, 2012.

24. S. Nordmann, *Phénoménologie de la transcendance*, París: Éditions d'écarts, 2012, pp. 9-10.

25. P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, París: Seuil, 1965, p. 504.

nuestra mente humana “representaciones” del que nos trasciende. Y es a esas representaciones humanas a las que pomposamente les ponemos nada menos que el nombre divino y las invocamos como Dios. Porque, como ya he dicho, el ser humano no tiene acceso al ámbito inalcanzable de la trascendencia. Por esto, precisamente, ha dicho Juan Antonio Estrada que “en el caso del cristianismo hay una mediación específica, que lo diferencia de los grandes monoteísmos con los cuales está emparentado”. Y esa diferencia está en Jesús de Nazaret. Por eso, a diferencia del judaísmo y del islam, lo original del cristianismo no es la Torá, ni es el Corán. “El cristianismo apela a una forma de vida histórica y a un proyecto existencial”<sup>26</sup>.

### 5. Laicidad de Jesús, laicidad del cristianismo

No es lo mismo hablar de *laicidad* que de *laicismo*. La “laicidad”, según la última edición del *Diccionario* de la Real Academia Española, es simplemente el “principio de separación de la sociedad civil y de la sociedad religiosa”. La “lacidad”, por lo tanto, no significa ataque alguno a la religión, a la Iglesia o, por supuesto, a Dios. Una realidad “laica” es simplemente aquella que se sitúa no en el ámbito de “lo específicamente sagrado o religioso”, sino en el ámbito de “lo civil”.

Pues bien, leyendo atentamente los evangelios, la gran sorpresa que uno se lleva es que Jesús situó su actividad, sus enseñanzas, su proyecto de vida, no en el ámbito del templo y de los sacerdotes, de la teología de la Ley santa y sus teólogos, de lo sagrado y sus rituales, sino que la actividad de Jesús y las enseñanzas de Jesús se desarrollaron y se realizaron con vistas a *un proyecto de vida en la sociedad*, en la convivencia diaria, en los problemas de la vida de todos los seres humanos, en las carencias y necesidades de la gente, fueran creyentes o no creyentes, fueran judíos o gentiles, lo mismo si eran israelitas o extranjeros.

Pero no solo esto. Hay algo que es mucho más grave. Mucho más chocante. Jesús tomó tan en serio lo que he dicho que, precisamente por lo serio y apremiante que fue para él la laicidad de su proyecto, entró inevitablemente en conflicto con los representantes y dirigentes de la religión. Tal es el sentido del enfrentamiento de Jesús con los escribas y fariseos, con los sumos sacerdotes y senadores del sanedrín. Un tema del que tenemos abundante y detallada documentación en los cuatro evangelios. Y un tema, sobre todo, que es tan central en el evangelio, que si de él arrancamos este enfrentamiento, destrozamos el gran relato que fue la vida, el conflicto, el juicio, la condena y la muerte —también laica, completamente laica, abandonado incluso por Dios (Mc 15, 34 par)— de Jesús. Es decir, estamos tocando el nudo capital del evangelio y su clave de lectura y de interpretación.

---

26. J. A. Estrada, *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*, Madrid: Trotta, 2015, p. 128.

Jesús fue un hombre profundamente religioso. Prueba de ello es su constante relación con el Padre y su incesante enseñanza sobre la bondad del Padre del Cielo. Prueba de su profunda religiosidad fue también la frecuente vida de oración que llevó y que vivió con notable intensidad hasta la muerte. La cena de despedida, Getsemaní, la cruz, son testimonios elocuentes de lo que acabo de decir. Pero, ¡atención!, jamás encontraremos en los evangelios un dato seguro que nos lleve a pensar que la religiosidad de Jesús fue, ni más ni menos, la religiosidad “oficial”, que vivían los judíos más religiosos de aquel tiempo. Sabemos que Jesús iba al templo y a las sinagogas. Pero en ningún momento los evangelios dicen que Jesús acudiera al templo y a las sinagogas para practicar la religiosidad oficial de Israel. Nunca se nos dice que Jesús participara en el culto del templo. Ni que se pusiera a rezar con la gente en la sinagoga. Si Jesús iba al templo y a las sinagogas, era porque eran los lugares donde se reunía el pueblo. Y donde Jesús exponía a la gente su personal interpretación de cómo podían encontrar a Dios y ser buenos ciudadanos. Para rezar al Padre, Jesús se retiraba a los montes, al campo, a sitios solitarios. Porque, entre otras razones, Jesús estaba convencido de que el Padre solo ve y escucha en lo oculto, en lo escondido, en lo que nadie ve (Mt 6, 2-6.16-18).

Sin duda alguna, Jesús fue un hombre profundamente religioso. Pero su religiosidad fue tan profundamente “críptica” que, con toda razón, se puede afirmar que fue una religiosidad “laica”. Una religiosidad aislada, separada, alejada de la “sociedad religiosa”. Jesús fue tan profundamente *religioso* como profundamente *laico*. Que un hombre tan auténticamente religioso fuera tenido por un *blasfemo* (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; 26, 65; Lc 5, 21; Jn 10, 33), un *demonio* (Belcebú) (Mt 10, 25), un *comilón, borracho, amigo de pecadores* (Mt 11, 19), un *falso profeta* (Mt 27, 62-64; Jn 7, 12), un *impostor* (Mt 27, 63), un *subversivo* (Lc 23, 2.14), un *poseso* (Mc 3, 21; Jn 7, 20), un *hereje* (Jn 8, 48), un *blasfemo* (Mt 26, 65), y todo esto pensado y formulado así por los hombres más religiosos de aquella cultura. Ciertamente, estos indicios evidencian que, efectivamente, la religiosidad de Jesús fue una *religiosidad laica*.

Ahora bien, a la hora de precisar el significado y el alcance de la “religión laica” que vivió y explicó Jesús de Nazaret, esto no es lo más elocuente. Lo más elocuente de todo fueron *las tres grandes preocupaciones* que determinaron la vida y las enseñanzas de Jesús. Ya he analizado con detenimiento este asunto en un estudio anterior<sup>27</sup>. Me refiero a la preocupación de Jesús por *la salud humana* (curaciones de enfermos), por *la alimentación humana* (relatos de comidas y en torno a la comensalía) y por *las mejores relaciones humanas*. Aquí es importante que tomemos conciencia de que tales preocupaciones no son preocupaciones

27. J. M. Castillo, *La humanización de Dios, op. cit.*, pp. 205-256.

propiamente *religiosas*, sino preocupaciones sencillamente *humanas*. Y, por eso mismo, *preocupaciones laicas*.

No obstante, esto no es lo más importante. Lo más notable de todo es que Jesús vivió y enseñó estas preocupaciones *anteponiéndolas a la fidelidad en la observancia de las tradiciones y los rituales de la religión*. Prueba de lo que acabo de decir es que, precisamente, este empeño por anteponer la salud de los enfermos, la comida de los pobres y las relaciones de amor hacia todos, a la observancia de tradiciones y rituales religiosos, fue lo que provocó los constantes enfrentamientos de Jesús con los dirigentes de la religión oficial de su tiempo. Los enfrentamientos que desembocaron en el conflicto definitivo, que lo llevó al juicio, a la condena y a la muerte, que se imponía a los subversivos. Todo ello determinado por una confrontación tan decisiva como elemental, a saber, lo fundamental para la religión del templo y los rituales era la observancia, pero para Jesús lo central es la defensa de la vida, la seguridad de la vida, la dignidad de la vida y la defensa de la vida.

El paradigmático relato de la curación del hombre con el brazo atrofiado ilustra lo que acabo de indicar (Mc 3, 1-6; Mt 12, 9-14; Lc 6, 6-11). La pregunta que hizo Jesús, en aquella ocasión, es todo un programa: *¿Qué está permitido en sábado, hacer bien o hacer daño, dar vida o matar?* (Mc 3, 4 par). Lo que equivalía a preguntar qué es lo primero y lo más importante para la religión, someterse a las normas establecidas o defender la vida de quien la tiene limitada o amenazada. La respuesta de Jesús y la respuesta de los hombres de la religión es bien conocida: Jesús le dio la plenitud de la vida a aquel hombre; los hombres de la religión tomaron allí mismo la decisión de acabar con Jesús (Mc 3, 6 par). El evangelio es tan fuerte como desconcertante: *los enemigos de la fe en Jesús no son los enemigos de la observancia y de la ortodoxia, sino los enemigos de la vida*<sup>28</sup>.

Es exactamente lo mismo que viene a decir el cuarto evangelio, cuando presenta a Jesús como fuente de vida, al devolver la vida a un cadáver en proceso de descomposición —eso era Lázaro. Este acontecimiento desencadena la decisión de condenar y dar muerte, adoptada por los más altos responsables de la religión: *Aquel día decidieron matarlo* (Jn 11, 53). Y el mismo evangelio explica el fondo del problema: *Los sumos sacerdotes decidieron también dar muerte a Lázaro, porque a causa de él muchos judíos se les iban y creían (epísteuon) en Jesús* (Jn 12, 10-11). De nuevo aparece lo mismo que repiten constantemente los sinópticos. Mientras la religión de los sacerdotes del templo es causante de amenaza y muerte, la fe en Jesús es fuente de vida y, por lo tanto, defensora de la vida.

28. Por lo demás, sabemos que los conceptos de “ortodoxia” y “herejía”, en cuanto nociones definitorias de la verdadera fe y del auténtico cristianismo, se elaboraron a partir de los apologistas del siglo II, en el duro enfrentamiento entre el judaísmo y el cristianismo. Cf. D. Boyarin, *Espacios fronterizos*, op. cit., pp. 20-27; 101-109.

## 6. Martirio y defensa de la vida

Ahora se comprende que la pregunta inicial, que he propuesto como título de esta reflexión, no tiene sentido ni razón de ser. Por supuesto, el martirio consiste en dar la propia vida por defender la fe cristiana. Pero la fe cristiana no se puede reducir a su sola dimensión intelectual, como “conformidad de la fe con la razón”<sup>29</sup>. Antes que las tradiciones y las enseñanzas teológicas, está la vida y, sobre todo, el mensaje de vida de Jesús, tal como nos indicó el concilio Vaticano II<sup>30</sup>. Y ya hemos visto que, en los evangelios, la teología de la fe no queda reducida a la sola dimensión intelectual, ni básicamente consiste en eso. La fe, tal como fue propuesta y explicada por Jesús, consiste, ante todo, en la convicción que nos lleva a defender la vida, a dignificar la vida y a hacer feliz la vida, sobre todo y antes que nada, la vida de quienes se ven más limitados, amenazados e inseguros en su propia vida.

Por eso, cuando Monseñor Romero, en nombre de Dios, exigió “cese la represión”, en realidad, no hizo sino un acto heroico de fe, que le dio a su muerte una sola posible explicación. La explicación de una fe que solo se justifica si se explica como una adhesión tan fuerte al evangelio que, en las circunstancias en que se produjo, no podía acabar sino en el martirio.

---

29. Concilio Vaticano I, *Constitución “Dei Filius”*, *op. cit.*, pp. 3008-3009.

30. *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, 5, n.º 18.