

Revista Aragonesa de Teología

Año XX - Nº 42 - 2015
Julio - Diciembre



Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2015

Edita:

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:

José Alegre Aragüés

Comité de redacción:

Ernesto Brotóns

José Ignacio Blanco

Luis M^a Torra

José M^a Andreu Celma

Administración:

C.R.E.T.A.

Ronda Hispanidad, 10

50009 Zaragoza

Telf. 976467378

Suscripciones:

Secretaría del C.R.E.T.A.

Confección y maquetación:

C.R.E.T.A.

Impresión:

Copycenter Digital

Avda. Goya 58

50005 Zaragoza

ISSN: 1135-0447

Depósito legal: Z-169-95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>La filosofía paradójica de Jesús de Nazaret</i> Andrés Ortiz-Osés	7
2. <i>El profeta poeta. Isaías para principiantes</i> María Paz Díez Prieto	17
3. <i>Del Jesús histórico al Cristo de la fe</i> Mª Jesús Jerez Asensio	29
4. <i>La cerámica humana: ¿Quién la cuida?</i> Jesús Jaime Navarro	45
5. <i>La acción caritativa-social eclesial, signo de credibilidad del mensaje cristiano y de la Iglesia</i> Armando Cester Martínez	59
6. <i>A propósito de los gitanos...</i> José Agustín Gabarre	71

EDITORIAL

Al escribir este editorial, todos estamos impresionados por el río incesante de refugiados que recorren las carreteras y autopistas, trenes y calles del centro de Europa en esa oleada que peregrina hacia la meta de sus sueños, paz y prosperidad, cuya imagen es la Alemania de la productividad incuestionable, la seriedad responsable y el bienestar soñado.

De repente, el icono se ha salpicado con un chorro de tinta que ha llenado las páginas del mundo con la noticia de una corrupción industrial cuyos efectos pueden llegar a los mismos peregrinos del trabajo. La industria del automóvil alemana se ha metido en una práctica que ellos parecen tener unida a la picaresca sureña, pero que, en este caso, supera las cifras de la picaresca, son varios millones de vehículos dopados, y muestra las señales de algo planificado a conciencia en una cuestión tan sensible como la contaminación medioambiental. (La Ética es el problema)

Emigración masiva y contaminación son dos problemas candentes de nuestra actualidad y preocupación. El Papa mismo se ha colocado entre ellos al recordar la historia de su propia familia, con lo que significa de recuerdo para toda la familia cristiana nacida de otra emigración de Egipto.

La vida es emigración, nos dice la Biblia, para todos. Los muchos Egiptos, personales y sociales que sufrimos, nos provocan la necesidad de salir de todo aquello que se nos queda pequeño o dificulta nuestro crecimiento como personas. La capacidad de comprensión y acogida inteligente de estos nuevos pobladores será un signo de nuestro sentido de fraternidad.

Nuestros padres en la fe, tuvieron que pelear con quienes no querían acogerlos. El Dios bíblico, que siempre acompaña a los más débiles, hizo posible su victoria para establecerse entre gentes hostiles. Hoy, sus descendientes en la fe, más numerosos y fuertes que ellos, nos vemos en la encrucijada de elegir su rechazo o su aceptación. Debemos ser conscientes de nuestra decisión. Podemos estar rechazando a quienes Dios ha elegido para ponerse de su lado.

Tampoco la elección debe ser ingenua. En la complejidad que tienen las decisiones en nuestra época, la fe tiene que analizar con seriedad todos los lados de un poliedro con muchas caras. Pero la fe tiene peso y la historia sus lecciones. Estamos ante una nueva etapa de las relaciones entre cristianos y musulmanes. La presencia y actividad de los grupos islamistas más radicales es una amenaza para cristianos, pero también para los islamistas moderados. Estamos ante una gran oportunidad. Precisamente ahora se dan condiciones distintas que hacen posible un diálogo más abierto y sincero con representantes de las grandes comunidades islámicas.

“La gente vuelve sus ojos a la religión” (Salman Rushdie dixit), pero hay que evitar interpretaciones fundamentalistas que quieran utilizarla con fines extraños a ella. Para ello, nada mejor que expresar bien los fundamentos centrales de una fe que siempre es servicio a las personas, no desde la exigencia normativa sino desde el agradecimiento a un Dios que nos ama antes que nosotros lo hagamos y nos acepta antes que le pidamos perdón. Allí es donde se encuentra el núcleo de la evangelización.

Ocorre esto un poco antes del comienzo del Año de la Misericordia. Un tema tan central, entre los cristianos, como descuidado en nuestra pastoral, mucho más preocupada de la normativa legal y moral que de la comprensión y aceptación de quien sufre.

La convocatoria del Año de la Misericordia, un paso más y más concreto hacia su recuperación en el inconsciente comunitario cristiano, nos ayudará a redescubrir sus dimensiones profundas y centrales para encontrar nuestro sitio en un mundo que necesita ser comprendido más que juzgado. Los grandes cataclismos humanitarios del siglo XX todavía no los hemos asimilado. Nuestra cabeza no ha encontrado aún las razones de semejantes tropelías. Nuestro corazón sigue encogido por la malvada capacidad de todos nosotros para hacer daño a los demás. Necesita esponjarse y descubrir que también podemos abrirnos y ser comprensivos y generosos.

Si no practicamos la Misericordia con mayúscula ponemos en riesgo la fe en Dios y la esperanza humana. Hoy no necesitamos a un Dios que sea fundamento de la ley. Necesitamos más experimentar su misericordia para poder esperar que los humanos tomemos nota y nos hagamos misericordiosos como Él. Porque sin misericordia no hay futuro. El mundo global quiere convivir en cualquier lugar del globo, pero conservando su identidad diferente. Y eso es difícil.

Acoger a todos en sus diferencias, no pretender que sean y actúen como a nosotros nos gustaría, reconocer su derecho a una coherencia distinta, requiere un corazón grande, como el de Dios. Y Él es nuestra referencia.

A nivel más cercano, seguimos con el litigio de los bienes retenidos a pesar de unas sentencias, ya firmes, que obligan a la devolución. La desobediencia tiene una dimensión jurídica, pero tiene otra dimensión eclesial en la comprensión de las relaciones con la autoridad. Ese es un asunto mucho más profundo que la posesión de unos bienes ajenos. Los obispos, a veces, se meten en unos líos tremendos por rodearse solo de quienes les dan la razón, escuchar a los “suyos” y no medir las consecuencias de sus decisiones. ¡Tendremos que seguir teniendo paciencia con ellos!

La filosofía paradójica de Jesús de Nazaret

Rev. Aragón. Teol. 42 (2015)

Andrés Ortiz-Osés

*¿Qué vale al hombre ganar el mundo
si pierde su alma? (Mateo 16, 26).*

1. Tradición sapiencial

Las investigaciones sobre Jesús de Nazaret se han animado en los últimos tiempos gracias a los trabajos de los protestantes G. Theissen y A. Merz, de los católicos J.D. Crossan y J.P.Meier, de los historiadores E.P.Sanders y R. E. Brown, así como de la feminista E. Schüsler Fiorenza, entre otros muchos autores contemporáneos. Las actuales ciencias humanas y los estudios culturales de campo están posibilitando una revisión humanística de la singular figura histórica del Nazareno.

Incluso se ha planteado novedosamente la inserción de Jesús en el amplio horizonte cultural de su tiempo, caracterizado por un judaísmo helenístico, tratando de esclarecer el pensamiento propio del gran maestro de Nazaret.

Ahora bien, yo pienso que el pensamiento jesuánico hay que ubicarlo obviamente en la gran tradición sapiencial tanto judía como helenística, que confluyen en los comienzos de nuestra era cristiana. Por una parte está la tradición sapiencial judía representada por los libros de la sabiduría (Job, Salmos, Lamentaciones, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares, Sabiduría, Eclesiástico); por otra parte está la tradición sapiencial helenística, con su aporte esencialmente griego, pero también egipcio o mesopotámico.

2. Judaísmo helenístico

Como ha afirmado J. de Savignat, el cristianismo comparece como una síntesis de judaísmo y helenismo, que es el horizonte cultural en que se mueve el magisterio del Nazareno, un judío no de Judea sino de Galilea, un ámbito abierto a las influencias tanto judaicas como extrajudaicas, gentiles o paganas. En este sentido un libro como el Eclesiastés o Qohélet, escrito en el siglo III a.C., muestra palmariamente el cruce de motivos hebreos y paganos, sagrados y profanos, religiosos y seculares.

No extraña por lo tanto que los actuales estudios antropológicos presenten a Jesús de Nazaret influenciado tanto por su propia tradición judía como por el helenismo ambiental, tanto por la tradición sapiencial hebrea como por la tradición sapiencial greco-ro-

mana. Por eso se ha podido hablar de influjos no sólo teológicos sino filosóficos, hasta el punto de observar en los Evangelios tanto canónicos como apócrifos un cierto toque estoico o bien cínico, incluso epicúreo, como hace J.D.Crossan y el Jesus Seminar, pero también podríamos hablar sin ir más lejos del platonismo o del heracliteísmo.

Por su parte, E. Schüsler Fiorenza interpreta a Jesús como el Hijo de la Sofía, la cual encarna a la vez la sabiduría divina femenina tanto hebrea como griega, presentando el camino evangélico como el camino de la verdad de la vida, de acuerdo con la tradicional expresión jesuánica: "yo soy el camino, la verdad y la vida."

3. Filosofía paradójica

Por mi parte, quisiera profundizar en el pensamiento nazareno proyectando el horizonte filosófico en el que se movería la teoría y práctica del Nazareno, desde una perspectiva hermenéutica de signo axiológico y simbólico. Proyecto pues una filosofía cristiana tras haberla introyectado previamente, tratando de auscultar la sabiduría jesuánica.

Pues bien, en una primera impresión, la filosofía de Jesús de Nazaret parece un dualismo tradicional que contrapone Dios al diablo, la divinidad a lo mundano, el cielo a la tierra, el bien al mal. Parece un dualismo de carácter gnóstico o platónico, pero que queda radicalmente en entredicho por el "bajo obstinado" que representa el motivo radical que atraviesa todo el Nuevo Testamento: la Encarnación de Dios en el Hijo del hombre, o sea, en el Hombre.

De esta guisa, la dualidad se convierte en dualitud, así como el dualismo en dialéctica o dualéctica de los contrarios a través del amor redentor. En efecto, la filosofía jesuánica es una filosofía paradójica, cuya clave es el pensamiento crucífero o filosofía de la cruz: la cual es, según san Pablo, la auténtica cruz de todo pensamiento o filosofía racionaloide. Y es que la cruz cristiana simboliza el encuentro paradójico o encrucijada de los contrarios: la vida y la muerte, la muerte y la resurrección, la inmanencia y la trascendencia, la horizontal y la vertical.

Ahora bien, en la cruz cristiana la mediación de los contrarios está personificada o encarnada por el propio Jesús que, cual Cristo-Hermes, media/remedia lo humano y lo divino, lo material y lo espiritual, a modo de Alma del mundo cuya clave simbólica es la aferencia o el amor de los contrarios (simbolizados por el buen ladrón y el mal ladrón, el bien y el mal, Dios y lo demoníaco). He aquí que en la cruz, como hora de la muerte, el mal y lo demoníaco resulta sublimado o trascendido, transustanciado o trasfigurado por la gracia de Dios definida como amor (encarnado). El gran signo de esta redención es la bajada a los infiernos del Cristo para liberar del Sheol o Hades a los muertos de su destino pagano o demoníaco.

4. Cruz y resurrección

La filosofía jesuánica de la cruz recoge las contradicciones y oposiciones de lo real y lo somete a una revelación o positivación de su sentido cautivo a través de una fe que, como intuyó Lutero, es fiducia o confianza y, por lo tanto, amor. Sin embargo, no se trata

de una dialéctica de la superación (abstracta), sino de una dualéctica de la supuración (encarnada o encarnatoria). Ello equivale a decir que hay una luz que brilla en medio de las tinieblas, asumiendo el mal y transustanciándolo simbólicamente.

El simbolismo sagrado del pan y del vino reconvertido en cuerpo y sangre de Cristo es el arquetipo de semejante simbolización cristiana donadora de sentido al mismo sin-sentido, como lo muestra en el límite la muerte que se sobrepone a toda contingencia temporal en nombre de las transtemporalidad eterna. Lo cual no deja de tener un sentido a la vez religioso y pagano, judío y helenístico, ya que en la muerte pasan a mejor vida los que no se han identificado con el mundo (corrupto), mientras que los mundanos pasarán sin duda a peor vida...

Intrigantemente la simbología cristiana que da sentido al sinsentido, así como vida eterna al tiempo mortal está significada cristianamente por la resurrección, resurrección que filosóficamente es una resuscitación simbólica frente a la muerte. Curiosamente esta resuscitación simbólica se adscribe específicamente en los Evangelios a las mujeres del entorno de Jesús, que son las que lo siguen bajo la cruz hasta su resurrección; lo cual procedería del carácter pro-creador de sentido propio de la mujer.

Por ello no resulta tampoco extraño que el Dios de Jesús sea un Dios masculino y femenino, padre y madre, padre materno (abba=papá). Ni tampoco que el profeta escatológico de Nazaret y sanador carismático esté animado por un ánimo masculino y anidado por un ánima femenina, de ahí su magnanimidad o grande ánimo y su grande ánima o alma, que lo emparenta con el Mahatma Gandhi, el Buda o Francisco de Asís.

5. Filosofía crucial

Con ello volvemos a la filosofía crucial cristiana, al cruce androgínico de los contrarios. El propio Jesús comparece en los Evangelios entre María Magdalena y Juan Evangelista, entre la amiga y el amigo, resaltando así la figuración religiosa de la androginia sagrada. Pues la clave antropológica cristiana está en la concepción de la persona como androgínica, a la vez ánimus masculino y ánima femenina.

Por lo demás ello está de acuerdo con la fraternidad cristiana, entendida como fraternización o hermanamiento de los contrarios y opuestos (el amor a los contrarios, opuestos o enemigos). En efecto, en el cristianismo jesuánico ya no hay división entre varón o hembra, hombre o mujer, libre o esclavo, judío o griego, porque al final Dios es todo en todos, como aduce san Pablo.

Al respecto resulta interesante la afirmación tradicional de que el reino de Dios vendrá "cuando el dos sea uno", como se dice en la Segunda epístola de Clemente XII, 2-6. Tanto en el Evangelio de Tomás como en el Evangelio de los egipcios se habla de sobrepasar el dualismo y la dualidad, la división; en este último texto Jesús propugna que "los dos vengan a ser una sola cosa, y el varón junto con la hembra no sea ni varón ni hembra."

Otros textos son más afirmativos al reunir lo de fuera y lo de dentro, lo masculino y lo femenino, evitando así lo meramente masculino y lo meramente femenino, como en la concitada Segunda epístola de Clemente, una Homilía del siglo II de autor realmente desconocido. La coimplicación de la dualidad en la unidad de Cristo –todo en todos- se afirma en Colosenses 3, mientras que la reunificación del varón y la hembra en Cristo se reafirma en Gálatas 3.

Así que Dios es todo en todos aunque de forma personal o personalizada. Es verdad que la gracia de Dios es como una fuerza que, a modo de energía mística, religa religiosamente todas las cosas. Pero no se trata de una mística impersonal, sino personal. Por eso el grito trágico de Jesús en la cruz, según el Evangelio de Pedro, es “Fuerza mía, tú me has abandonado”, mientras que el Evangelio canónico traduce esa fuerza impersonal como personal: “Dios mío, por qué me has abandonado”.

Intrigantemente este abandono de Dios en la muerte como aniquilación en la nada, es el preámbulo de la acogida por Dios en el límite de la nada. Cabría decir que en el límite el ser se reconcilia con la nada, ya que esta comparece como el refugio del ser: al modo como el ser heideggeriano cohabita la nada enigmáticamente.

6. El agua de vida

En el “Libro del amigo y del amado” de Ramon Llull hay un texto exquisito, en el que se glosa indirectamente el dictum de Jesús: el que quiera salvar su vida la perderá, pero el que la pierda por mí la encontrará (Mateo 16). Pues salvarse o aferrarse es ganar el mundo y perder el alma, mientras que perder el mundo temporal es reganar el alma transtemporal.

Lo más interesante es que en el texto el amor comparece como la pérdida salvadora o fracaso redentor, como la dilusión acuática que todo lo liquida para su regeneración, como el infinito que engulle lo finito y el mar de la eternidad que disuelve el río del ser en su seno matricial:

Se anegaba el amigo en mar de amor, todo él hecho vientos
furiosos y olas, sin orilla. Pidió auxilio y su amado le dijo:
“Este gran lago es muy disforme a los demás, que el que se entra
hondo en sus aguas, ese se salva; y el que hace pie, en cambio
ese se pierde” (Agradezco a Francisco Meléndez esta referencia).

Aquí todo lo sólido resulta insólido y se acaba diluyendo en el agua, la cual resulta insólita/insólidamente la auténtica vida –el agua de vida de Jesús: el mar de amor de Llull- que acaba liquidando lo no vivo o solidificado, lo muermo o muerto, el desamor. De esta forma disforme, el agua liquida todo lo sólido en el mar de un ser que se salva al perderse o diluirse amorosamente para su regeneración.

Nietzsche se acercó a esta dialéctica radical cuando afirmó el hundirse en el ocaso (untergehen) para sobrevivir (übergehen); se trata de tocar fondo para renacer pagana-mente, o bien morir para resucitar cristianamente a través de las aguas madres (bautis-males) . Pero a diferencia de Nietzsche, la esencial referencia cristiana al amor lo sitúa

como el ámbito simbólico de la pro-creación del ser en medio de la nada (ex nihilo), ya que el amor es la gracia gratuita de Dios.

He aquí que el amor sobrenada como el pez en el agua, pero en el Nuevo Testamento el Pez es explícitamente Cristo: la encarnación del amor y la gracia de Dios.

7. Un judío heterodoxo

Si tuviéramos que definir la figura de Jesús de Nazaret lo declararíamos como un judío heterodoxo, lo cual es como decir un ortodoxo heterodoxo, pero no como un hereje o herético. El hereje funda una alternativa a la ortodoxia, mientras que el heterodoxo no es alternativo sino alterativo de la ortodoxia. Esta alteración procede según lo indicado de la compresencia crítica tanto del judaísmo liberal como del helenismo pagano, pero específicamente de la increíble inteligencia emocional del propio Jesús y de su radical capacidad de interiorizar el sentido existencial.

En este aspecto la heterodoxia de Jesús se muestra simpatéticamente en su visión de un Dios heterodoxo frente a toda ortodoxia eclesiástica o clerical, al caracterizarlo como amor agapeístico, como comida y bebida, como liberador y emancipador, salvador y redentor, amigo y amante. Paradójicamente Jesús es un heterodoxo, condenado como hereje religioso y ajusticiado como herético político-social.

La filosofía paradójica de Jesús recorre así su vida y obra, su doctrina de profeta escatológico y sus curaciones de sanador carismático; no era ciertamente un sacerdote, clérigo o eclesiástico, sino un cura, curandero o curator. Se trata de un ortodoxo heterodoxo o heterodoxo ortodoxo, de un laico sacerdotal o rabí laical, de un hombre viril de alma femenina y de un pacífico violento, de un judío galileo o liberal y de un exaltado radical humilde, de un asceta místico y de un amante traicionado.

Por otra parte, la simbología de su curso y discurso es un diálogo de contrastes al preconizar ser como la paloma y la serpiente, como el pan y el vino, como Pedro y Juan. Su figura contrasta el fuego y el agua, la tierra y el viento, la introversión y la extroversión, la vida y la muerte, la crítica y la fe, lo sublime y lo trágico. Acaso sus divisas más incisivas sean la libertad transitiva o transeúnte junto al igualitarismo social, la salvación a través de la pérdida o el fracaso y el amor a los enemigos, la bienaventuranza de los que sufren y padecen.

8. Contrapunto y amor

Quizás la música de Bach podría aclarar simbólicamente la filosofía paradójica del Nazareno, a través de la comprensión del contrapunto musical como contraposición compositiva. Quizás el Cristo del Juicio Final de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina puede expresar la filosofía paradójica del Nazareno en su doble movimiento de crítica y salvación, de condena y redención, de negación y afirmación. Porque lo que sobresale en esta filosofía paradójica o contrapuntística es la afirmación a través de la negación, la positivación a través de la negatividad, la gracia del amor a través de la desgracia, el pecado y el desamor.

Los actuales estudios culturales sobre Jesús ponen de manifiesto la afirmación jesuánica de un Dios sin intermediarios, pero se olvida que el propio Jesús es el gran intermediario o mediador como encarnación del amor de Dios. En este sentido no es la fe paulina-protestante ni las obras católico-petrinas lo que nos salva, sino el amor jesuánico recogido al pie de la cruz por Juan y las mujeres que lo acompañan hasta la resurrección.

Aquí radica el gran escándalo del cristianismo originario, el colocar junto a la razón ilustrada el corazón iluminado. Por ello el cristianismo es una religión del corazón, y por eso Jesús el Cristo es el genio del corazón.

Podríamos concluir resaltando el componente “demónico” o dinámico de Jesús, hacedor de milagros denominados “dinamismos” o transformaciones (*dynámeis*). Este aspecto demoníaco-dinámico del Nazareno será considerado maliciosamente por sus adversarios como un signo “demoníaco”, por eso es acusado de estar poseído por un demonio, cuyo nombre según los escribas es Belzebú. A partir de aquí, Morton Smith interpreta a Jesús como un “mago” helenístico, un profeta judío poseído por un espíritu mágico mediterráneo con rasgos chamánicos y orientalizantes.

Pero sus seguidores, entre los que me encuentro a mi aire, preferimos ver a Jesús como un auténtico “inspirado(r)”: por motivos sapienciales.

9. Banquete y Ágape

Así que finalmente preferimos interpretar la buena “demonía” jesuánica (*eudaimonía*, *euangelion*, evangelio) acudiendo al Banquete socrático-platónico, en el que la auténtica “demonía” se basa en el buen demon (*eudaimon*), simbolizado por “eros”, el eros mediador que remedia nuestros males por cuanto los sublima al intermediar entre lo humano y lo divino, lo terrestre y lo celeste, el cuerpo y el espíritu a modo de alma/ánima mediadora.

Ahora bien, en Jesús el eros socrático adquiere un aspecto sacrático y se traduce como amor agapeístico (*ágape*), un amor abierto que no asciende del hombre a Dios (platónicamente), sino porque desciende de Dios al hombre (encarnatoriamente).

Tanto en Sócrates-Platón como en Jesús el amor se simbolizada por la comida y la bebida en común. La diferencia estriba en que el amor erótico (*eros*) es un Banquete de amor servido por esclavos, mientras que el amor cristiano es un Ágape o comensalía abierta: libre e igualitaria (fraterna). Al menos en principio, o sea, al principio: luego ya la cosa se difumina.

En su finísimo estudio “Dos cenas”, George Steiner ha comparado las dos Cenas más famosas de nuestra historia, la Cena-Banquete de Sócrates-Platón (el Simposio) y la Cena-Ágape de Jesús (la última Cena). El escritor humanista destaca el ambiente afectivo o afectuoso de ambas Cenas, cruzadas por el común denominador de una atmósfera homoerótica, en el positivo sentido de la sublimación del eros implícito en amistad explícita o cultivada.

Ya Freud ponderó esta sublimación del eros en cultura común o compartida como fundamental en la cohesión psicosocial de la sociedad humana. De modo que ambas Cenas resultan sublimes por su fuerza sublimatoria de carácter cultural o filosófico en el primer caso, y de carácter cultural o religioso en el segundo.

Ahora bien, a nuestro entender la homoerótica aludida remite a la androginia ritual, en el sentido más arriba señalado. En efecto, en la Cena de Sócrates-Platón se da una sublimación o elevación del eros masculino en amistad o afecto cuasi femenino, mientras que en la Cena de Jesús se ofrece una reconversión de la amistad en fraternidad bajo un común Dios-padre materno.

Sintomáticamente tanto la Cena platónica de Sócrates como la Cena sacrática de Jesús se celebran bajo un cierto espíritu femenino. En el caso griego este espíritu femenino está simbolizado por la inspirada sacerdotisa Diotima de Mantinea; en el caso hebreo dicho espíritu femenino está simbolizado por la figura o figuración del Espíritu Santo (Ruah-Ánima), así como por la configuración de la Iglesia en cuanto religación (Shejiná-Eklesía-Hogar en san Pablo, Romanos 16).

10. Conclusión general

El que quiera vivir, morirá; y el que quiera morir, vivirá. Esta filosofía paradójica tiene un aspecto pagano o secular, trágico o cínico; pero tiene otro aspecto religioso y cristiano, jesuánico. En el primer caso la vida lleva a la muerte, y la muerte conlleva la trasvida (natural); en el segundo caso, la vida lleva a la muerte, y la muerte conlleva la trasvida (sobrenatural).

Ahora bien, esta diferencia entre lo natural y lo sobrenatural queda re-mediada por la "cultura" como segunda naturaleza, la cual posibilita el tránsito de la naturaleza primera a la sobrenaturaleza o transnaturaleza a través del simbolismo. En efecto, la cultura es esencialmente simbólica, recreativa y recreadora, ya que el simbolismo trasciende lo dado naturalmente a través de la dación o donación de sentido prototípicamente humana (axiológica).

Con ello no tratamos de superar lo natural por lo sobrenatural idealistamente, sino de "supurar" lo meramente natural simbólicamente, y ello dice: trans-significativamente, meta-fóricamente, meta-físicamente. Pues el que guarda la vida la acaba perdiendo, mientras que el que pierde su vida (individual) reencuentra la vida (universal).

En efecto, ganar la vida es ganar la exterioridad de lo dado, perder la vida es reencontrar la interioridad de la exterioridad, el corazón del mundo, el alma del universo. La mística poética de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila resultan significantes al respecto, pero también Agustín de Hipona o Teilhard de Chardin. Quisiera destacar finalmente al poeta heterodoxo contemporáneo M. Houellebecq, cuando afirma que la muerte es la fusión con la trascendencia. O el encuentro transtemporal con la eternidad: tras el temporal.

11. Bibliografía mínima

- Para el trasfondo, Biblia de Jerusalén y Evangelios apócrifos.
- Laotzé (Tao te king), Heráclito (Fragmentos), Sócrates-Platón (Simposio).
- Agustín de Hipona (Confesiones).
- N.Cusa (De Possest, De non aliud).
- Juan de la Cruz y Teresa de Ávila (Poemas).
- F. Nietzsche (El Anticristo)
- M.Heidegger (Tiempo y ser).
- C.G.Jung (Mysterium coniunctionis).
- P. Teilhard de Chardin (El medio divino).
- M. Eliade (Mefistófeles y el Andrógino).
- J. Vilchez (Eclesiastés o Qohelet).
- G. Theissen y A. Merz (El Jesús histórico), J.D. Crossan (Jesús: vida de un campesino judío).
- E.P.Sanders (La figura histórica de Jesús), J.P.Meier (Un judío marginal), R.E. Brown (La muerte del Mesías).
- E. Schüssler Fiorenza (Cristología feminista crítica).
- R. Aguirre (Ensayo sobre los orígenes del cristianismo), X. Pikaza (La nueva figura de Jesús), A. Vargas-Machuca (El Jesús histórico).
- H. Küng (¿Existe Dios?, Ser cristiano).
- G. Steiner (Dos cenas).
- M. Houellebecq (Poesía).
- Andrés Ortiz-Osés (Libro de símbolos).
- Evangelio secreto de Marcos, edición de Morton Smith (The Secret Gospel, Harper and Row, Nueva York 1973), que descubrió una carta de Clemente de Alejandría con citas de dicho Evangelio apócrifo. La importancia del Evangelio secreto de Marcos para nuestra aproximación hermenéutica radica en su interés respecto a un posible ritual de

“iniciación” bautismal o de renacimiento, representado por el joven resucitado por Jesús, al cual agradecido visita por la noche desnudo ritualmente.

- Morton Smith (Jesús el Mago): este profesor de la Universidad de Columbia colaboró con el Círculo Eranos, donde pude dialogar con él sobre la Diosa arcaica mediterránea, estudiada por la arqueóloga M.Gimbutas, anterior al proceso de patriarcalización posterior del Mediterráneo (debido a la colonización de los indoeuropeos y los semitas).

- M. Gimbutas (El lenguaje de la Diosa).

El profeta poeta.

Isaías para principiantes

Rev. Aragón. Teol. 42 (2015)

María Paz Díez Prieto

Lo abajo escrito no pretende aportar al tema conocimientos teológicos novedosos. Presupone que el lector de este artículo ya conoce el libro bíblico de Isaías. Lo que atenúa la inmodestia de hablar en primera persona es la finalidad: simplemente se narra una experiencia personal de inicio en la lectura de la Biblia que, tal vez, pueda servir de estímulo para que otras personas aborden desde una óptica cristiana textos del Antiguo Testamento.

Sucedió en el pasado agosto. En una parroquia parisina había una exposición con grabados de pintura religiosa moderna. Justo a mi lado, un padre explicaba a su hijo, en un pulcro francés, un cuadro de Marc Chagall titulado *Le prophète Isaïe*: “Este era un profeta optimista; ya ves que la cara y la mano son de color verde esperanza, además los animales recuerdan el Paraíso”. Estas palabras hicieron que, de entrada, este profeta me cayese simpático. A primeros de diciembre, en el Auditorio Nacional de Música de Madrid escuche el Mesías de Händel y, en el tríptico informativo, vi citado el nombre de Isaías. Pocos días después, preparando una reunión de antiguas compañeras, encontré una foto tomada en la romana Piazza di Spagna y, como fondo, estaba el profeta con gesto de tomar apuntes de lo que Dios le iba diciendo. Como estas casualidades se parecían a un acoso, acudí a Internet para enterarme un poco más de quién era este personaje que “me perseguía” de forma tan pertinaz. Así me enteré de que era uno de los mejores poetas bíblicos¹. ¡Un profeta poeta! Entonces, no sé por qué, decidí leerlo lo más a fondo que supiese.

Me empezó a guiar un interés, a la vez, ilustrado y misterioso. En una libreta fui tomando notas. No solo anoté datos de erudición sino también mis sentimientos y asociaciones mentales. Siguiendo al filósofo estoico Epícrito en aquello de que el comienzo de la exposición de un tema debe ser la explicación del título, empecé a averiguar cosas de Isaías, de profeta y de poeta. Internet ha sido una gran fuente de información. Poco a poco fui clasificando lo averiguado y construyendo una especie de esquema.

1. Manuscritos del Libro de Isaías

Lo relata Lucas (Lc 4,17): Después de entrar en la sinagoga de Nazaret, Jesús *desenrolló* el volumen del Profeta Isaías. Era un “rollo de pergamino” como el que vi en el Santuario del libro en Jerusalén, que además, es el manuscrito más antiguo. Lo fechan en el año 125 a.C. Es decir, mil años más antiguo que los que teníamos².

¹ Importantes poetas como Adolfo Carreto, Gerardo Diego o Cesar Vallejo han encontrado inspiración en este profeta poeta.

² Descripción del pergamino 1QIsa^a, hallado en Qumran en 1947. Tiene 7,34 m. de largo y 22-25 cm de altura. Los 66 capítulos en hebreo ocupan 54 columnas. Consta de 17 hojas de pergamino cosidas. Los expertos lo fechan en el año 125 a. C. Hasta entonces los textos de Isaías más antiguos eran el código Leningradensis de San Petersburgo (1008) y el de Alepo (930).

2. Autores de lo escrito en el rollo

Con cierta sorpresa, leyendo las introducciones a este profeta que hay en las biblias, me enteré de que el libro de Isaías tiene tres autores o más. Y así, partiendo de una cita del padre Luis Alonso Schökel, en su libro sobre los Profetas, encuentro que el primero que afirmó “que Isaías eran varios” fue un poeta y gramático judío cordobés, que vivió en Zaragoza, seguramente en el barrio verde (actual Coso bajo), y que se llamaba Moisés ben Samuel Ibn Gekatilla (siglo XI). Según el Blackwell Dictionary of Judaica, hace 1.000 años en esta ciudad aragonesa se iniciaba esta innovadora postura sobre la existencia de varios autores del libro de Isaías. Posteriormente, siguió manteniendo esta doctrina el judío tudelano Aben Ezra, discípulo de Gekatilla³.

Hay que recordar que en las antiguas literaturas semíticas se ignora el sentimiento de propiedad literaria y obras de autores anteriores pueden retocarse, ampliarse o actualizarse. Es corriente atribuir una obra a un personaje famoso en ese género literario. En muchísimas ocasiones, un libro es obra de varias manos. En el caso de Isaías, son al menos tres autores, a los que, con bastante aproximación se les atribuyen capítulos del libro. Al Proto-Isaías se le considera autor de los capítulos comprendidos del 1 al 35. El Deutero-Isaías habría escrito del 36 al 55 y del Trito-Isaías sería lo contenido del 56 al 66.

Pero ¿cómo se puede llegar a esta conclusión? En nuestro caso se manejan argumentos de varias clases:

- a) Históricos: son unos 150 años de distancia entre el primer suceso relatado y el último. Ni un solo autor, ni dos, vivirían tanto tiempo.
- b) Argumentos literarios: diferente lenguaje y estilo. Al estilo conciso, sobrio con abundancia de asonancias y metáforas del Proto-Isaías, sucede en el Deutero-Isaías un estilo más ampuloso, retórico y apasionado.
- c) Argumentos teológicos y de diferencia temática. La mayoría de los temas dominantes de Proto-Isaías (denuncia social, oráculos mesiánicos, teología dinástica, etc.) desaparecen en el Deutero-Isaías y se introducen temas nuevos (Dios creador, nuevo éxodo, oráculos de consuelo, cantos del Siervo). A su vez en el Trito-Isaías se tratan otros temas (el culto, el sábado, el templo, relación con los extranjeros, preocupaciones escatológicas, etc).

3. Profetas

Por cultura general, ya conocía la composición del acrónimo TaNaK, usado por los judíos para denominar “su biblia” y me fue fácil localizar a los profetas en segundo lugar.

³ ALONSO SCHÖKEL, L. - SICRE DÍAZ, J.L., Profetas I, 263, n.3, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980.
 DAN COHN-SHERBOK The Blackwell Dictionary of Judaica. Hoboken, New Jersey (USA) 1993: Gikatilla (Ibn Gikatilla). Moses ben Samuel (fl. 11th cent.) Spanish liturgical and grammarian. He was born in Córdoba and lived in Zaragoza.

Al recoger información sobre quiénes eran los profetas, recordé que había pasado al menos una decena de veces por la calle de los *Nevijim* de Jerusalén; es decir, la calle de los Profetas.

En hebreo nabí (= *el llamado, es el singular de nevi'im*) designa a la persona elegida y llamada para una misión a favor del pueblo. Nosotros no hablamos de nabí sino que usamos *profeta*, palabra de etimología griega que significa portavoz, el que habla en nombre de (*pro*: en nombre de y *feta*: hablar). Así resulta "el que habla en nombre de Dios"⁴. En Dt 18,14-22, se nos da una perfecta descripción de lo que es un profeta.

El profeta bíblico no es un adivino del porvenir, ni un astrólogo ni se guía por las estrellas. Es un *lector del presente* (en crisis políticas, morales y religiosas) pero, sobre todo, es una persona que *mira hacia el porvenir*: contempla, en cierto sentido, el futuro.

Además, el profeta es el hombre no solo de la palabra, sino también de *la acción profética (de los hechos simbólicos)*, de la profecía en acción. A veces, siente la necesidad de llamar la atención: *escenifica el mensaje* y luego lo explica con sus palabras (lo dice con gestos y hechos). Por ejemplo: Isaías caminó desnudo para simbolizar el destino que esperaba a Egipto y Etiopía a manos de Asiría (*Isaías 20, 1-6*). A uno de sus hijos le puso de nombre Sear-Yasub "*un resto volverá*" del destierro de Babilonia (*Isaías 10, 21*). Al otro hijo lo llamó Maher-salal-hasbaz "*pronto saqueo, rápido botín*" anunciando la derrota de Israel y Siria a manos de los asirios (*Is. 8, 1*)⁵.

4. Poesía hebrea

Alguna vez me había preguntado por qué en las Biblias, muchas veces está impreso el texto como si fuese poesía sin haber ninguna rima. De la frase coloquial "la Biblia en verso" deducía que eso era casi imposible. Buscando me informé de que casi la mitad del Antiguo Testamento está en poesía.

El abogado barcelonés José María Carulla, condecorado por Pío IX, emprendió este proyecto versificador y lo hizo con solo 4 libros. También se habla de La Biblia en verso para referirse a la traducción que hizo Ignacio Luzán (nacido en Albalate del Arzobispo) de la obra del alemán Christoph Weigel que contenía las historias más célebres del Antiguo Testamento (1712).

En la poesía hebrea no hay rima silábica, ni escala métrica sino principalmente, *ritmo y paralelismos entre las frases*⁶. El deseo de presentar un tema de la forma más impactante para el oyente conduce a este estilo de poesía. Las formas más comunes del paralelismo hebreo son:

4 Los LXX tradujeron al griego la Biblia judía. La leyenda dice que lo hicieron 70 traductores en 70 días en el s.III a.C.

5 Los gestos de Jesús en la última cena ¿fueron una acción profética? ¿Anunció su muerte presentando su cuerpo por un lado y su sangre por otro?

6 ALONSO SCHÖKEL, L., Antología de poesía hebrea, Fundación Teresa de Jesús, Zaragoza 1992 págs. 15-26

El *parallelismo Sinónimo* el mismo pensamiento con ligeras alteraciones en la forma de expresión, por ejemplo: Los cielos cuentan la gloria de Dios / El firmamento pregona la obra de sus manos (Salmo, 19,1).

A veces, recalca la misma idea de forma repetitiva, como en los lamentos del rey Ezequías cuando enferma. Se lee en Isaías 38, 9-20.

A la mitad de mi vida me voy a morir
Me quitan el resto de mis años
No veré más al Señor en la tierra de los vivos
No veré ya a ningún hombre de los que habitan el mundo...

Y sigue insistiendo hasta cinco veces más. Se curó.

El *parallelismo Antitético* presenta un contraste u oposición de pensamiento en las diferentes frases: El buey conoce a su dueño y el asno el pesebre de su amo / Israel no conoce, mi pueblo no recapacita (no me conoce) Is 1,3

El *parallelismo Sintético* va añadiendo datos a lo expresado en la primera frase: Buscad a Yahveh mientras se deja encontrar / Llamadle mientras está cercano. Deje el malo su camino / Y el criminal sus planes. Y vuélvase al Señor que tendrá compasión de él / A nuestro Dios que es grande en perdonar. Is 55, 6-7

Además, el poeta utiliza no solo estructuras sintácticas paralelísticas sino también, lenguaje simbólico lleno de gusto y elegancia, léxico culto, personificaciones, hipérboles, metáforas, descripciones muy vívidas...

5. Distinta idiosincrasia

La poesía hebrea es la más genuina forma de expresión del modo de ser, de la idiosincrasia hebrea, que es muy diferente a la nuestra⁷. Nosotros queremos expresar nuestras ideas con exactitud, en la Biblia se desea contagiar la vivencia interior. Exagerando, podríamos decir que su lenguaje no pretende llegar a la inteligencia del oyente, sino al interior de su persona. Más que ilustrar, se intenta la comunicación de experiencias e intuiciones. No siente demasiada preocupación por la esencia, es la existencia lo que le inquieta. Su espíritu es predominantemente sapiencial. Ignorar esto nos llevaría a no comprender los textos bíblicos.

6. Datos biográficos del Protoisaías

Isaías significa, "Yahweh salva" (*Yeshayah* = Dios es la salvación). Este nombre tiene los mismos componentes que la palabra Jesús, pero colocados en orden inverso. El padre del profeta se llamaba Amós. Pertenecía a una familia noble y tuvo de su mujer, también profetisa, dos hijos a quienes puso, por orden de Dios, nombres proféticos. Inicia su misión profética con la muerte del rey Ozías (Is 6,1-9) en el año 740 a.C. revelando su

7 CHARLIER, C. La lectura cristiana de la Biblia. Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1961 págs. 181-192

personalidad fuerte y decidida, seguro de sí y de su vocación. Durante el reino de Acáz, interviene enérgicamente contra la corrupción de Jerusalén. Luego ejerció bajo el reino de Ezequías (años 721-693 a.C.) de quien fue amigo y consejero.

Es bonito cómo, al comienzo de la misión de Isaías, un serafín le desinfecta los labios del profeta con un carbón encendido (Is 6,6). En la liturgia romana, el que va a leer el evangelio reza inclinado: *Tú que purificaste con un carbón encendido los labios del profeta Isaías, limpia mi corazón y mis labios para que anuncie dignamente tu evangelio*. Muchos pintores famosos han plasmado esta escena.

Isaías es el profeta bíblico que más y mejor anunció la llegada del Mesías. Es considerado como el más grande de los profetas. Se le menciona su nombre cincuenta y cuatro veces en la Biblia. Sus profecías tuvieron un profundo efecto en los autores del Nuevo Testamento, quienes lo citan muchas veces. Es el profeta de la esperanza.

De acuerdo con la tradición, Isaías fue martirizado por el hijo de Ezequías, Manasés, que abolió las reformas instituidas por su padre y, presumiblemente, hizo aserrar al profeta por la mitad. La epístola a los Hebreos 11,37 habla de personas que por su fe fueron aserrados. Un libro apócrifo tardío, titulado *la Ascensión de Isaías*, narra el martirio y la visita de Isaías a los siete cielos⁸.

7. Separación en dos reinos y variedad de tradiciones bíblicas

Muerto Salomón, el reino se divide (931 a.C.) en dos. Había mucho descontento porque el rey sabio los había cargado de impuestos y Jeroboam, un funcionario conspirador, se queda con *el reino de Israel* (norte), formado por diez tribus. La capital está en Samaria. Roboam, hijo de Salomón, se hizo cargo del reino de Judá (sur) con la capital en Jerusalén. En 587 a.C. su clase dirigente y funcional fue desterrada a Babilonia.

Según *la Teoría de los Documentos*, la separación en dos reinos tiene consecuencias que llegan hasta nosotros. En cada reino se forman tradiciones bíblicas distintas. Julius Wellhausen las concretó en cuatro: la yavista que era anterior a Salomón, la elohista y la deuteronomista (formadas en el norte) y la sacerdotal o Priester Codex, formada en el reino del sur. Un redactor habría combinado las diversas fuentes en el siglo VI a.C. formando así el Pentateuco. Esta circunstancia hace que los textos, en muchas ocasiones, no sigan un orden cronológico y, por ejemplo, el capítulo 2 del Génesis sea 500 años más antiguo que el primero y que difiera en la narración de los mismos hechos. Por ejemplo, la tradición yavista narra la creación en un día, la tierra está seca y Noé guarda 7 parejas en el arca, mientras que en la tradición sacerdotal, la creación dura siete días, la tierra está inundada y Noé guarda solo una pareja.

⁸ VEGAS MARTÍNEZ, LUIS. Literatura entre la Biblia y la Misná, en Historia de la literatura hebrea y judía, pág. 230. Trotta, Madrid 2014

8. El Imperio Asirio domina la zona

Para un lector “principiante”, creo que enredarse con nombres de reyes y ciudades antiguas puede causar desorientación y desánimo. Como durante estos 150 años fueron muchas las batallas, prescindiré de los nombres de reyes y ciudades antiguas. Por tanto, no hablaré de Asurbanipal, Salmanasar IV, Tiplat-pileseser III, Tiglat-Falasar, Senaquerib, Samético o Joacab.

En el 721 a.C., los asirios, a quienes interesaban mucho la madera, los minerales y el paso a Egipto, invaden Israel (reino del norte) y trasladan su población a Nínive y alrededores, donde los deportados pierden su identidad como pueblo. En su lugar, traen extranjeros con costumbres y religiones propias a la tierra que ocupaba Israel (Galilea y Samaria). Estos darían origen a los posteriormente llamados samaritanos. El reino del norte desaparece.

Judá (reino del sur) continuó existiendo, pero como vasallo de los asirios. Religiones y costumbres extranjeras, sobre todo asirias, entran en el país. La economía va mal y las diferencias sociales son grandes. Ante esto, los profetas Isaías y Miqueas critican a los responsables. Egipto procura desde el sur enemistarlos con Asiria y la tensión política es muy grande. El rey Ezequías reaccionó contra este estado de cosas (paganización y abusos sociales) y cuando lo creyó oportuno se rebeló contra Asiria, pero fue derrotado y los tributos aumentaron. Finalmente, Nabucodonosor II destruye Jerusalén y su templo, deportando a Babilonia a la clase dirigente y funcionarial del reino⁹. Es el 587 a.C. Ahora ya no existe ninguna tierra que sirva de patria fija al pueblo de Israel. Esta situación forzó la búsqueda de una patria “portátil.” (costumbres y cultura propias) Cuando, en el 538 a.C., Ciro de Persia les permita regresar, serán el pueblo judío, en gran parte ubicado en la diáspora.

9. La situación social

Este aspecto de Judea, en esta época, está muy bien descrito y reflejado en el oráculo de la ciudad infiel contenido en Is 1,23. Realmente, la misma crítica podría hacerse de multitud de países modernos. Las clases dirigentes roban al mismo tiempo que disminuyen el gasto social.

¡Cómo se ha vuelto una ramera la Villa Fiel!
Tus jefes con los ladrones
se reparten el dinero:
todos dispuestos al soborno,
atentos a los regalos.
De la viuda no se ocupan
y no defienden al huérfano.

⁹ El grupo musical Boney M (1978) cantaba el tema Rivers of Babylon (salmo 137)

10. Muestrario de textos isaianos

De entre los pasajes de Isaías que captaron mi atención, reseñaré con brevedad solamente siete. La causa de mi interés es muy diversa y, en algún caso, muy subjetiva.

A. El nacimiento virginal de Jesús desde Isaías 7,14¹⁰

El profeta anuncia el nacimiento del hijo del rey Acaz en un momento de la guerra siro-efraimita. La madre del niño es la joven reina: *El Señor os dará una señal: la joven está encinta y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Dios con nosotros.*

La palabra hebrea “*almáh*” significa mujer joven (virgen o no virgen). La traducción al griego de los LXX, utilizó la palabra “*parthenos*” que significa *virgen* y el texto cobró un sentido nuevo. En Mateo 1,23 se presenta este texto como anuncio del nacimiento virginal de Jesús.

B. La esperanza está significada en un niño

Un niño nos ha nacido (Is 9,5) Lo propio de un niño no es quedarse así sino crecer, ir hacia su futuro. Existe una obra de Jean-Paul Sartre, sorprendente y desconocida, que él escribió en un campo de concentración para que los confinados celebrasen la Navidad. Se titula *Barioná, el Hijo del Trueno*¹¹. En ella, Barioná, el jefe de la resistencia judía contra los romanos, decide que no tendrán más hijos y así los romanos no podrán esclavizar a los judíos. Es decir, cierra la puerta a la esperanza. Pero Sara, su mujer, le dice que va a tener un hijo. Él está decidido a eliminarlo pero Sara le plantea ¿Y si Dios quiere otra cosa? Pues que me mande una señal. Los pastores vienen diciendo que ha nacido el mesías. Acuerdan protegerlo y salvar la esperanza.

C. Convertirán sus espadas en arados

Esta frase, tomada de Is 2,4, es muy conocida por estar en la plaza de las Naciones Unidas, en Nueva York. Acompaña al texto una escultura del artista ruso Yevgueny Vuchétich (1959). Al principio no constaba el autor, pero más tarde se puso el nombre de profeta. Así, tras la segunda guerra mundial, se plasma la esperanza de que alguna vez reinará la paz.

D. Sentado sobre el círculo de la tierra

No por su profundidad espiritual, sino por su curiosidad científica e histórica, la frase “*Él está sentado sobre el círculo de la tierra*” (Is 40,22) ha sido muy divulgada. Algunos afirman que Cristóbal Colón se apoyó en este versículo para apoyar su teoría de que la tierra era redonda. Desde luego, el libro bíblico de Isaías fue muy manejado por el Almirante, hasta el punto de escribir en 1501 una carta a los reyes con el siguiente texto:

10 ASURMENDI, J.M., Isaías 1-39, Cuadernos Bíblicos nº 23, Verbo Divino. Estella 0000

BLENKINSSOP, JOSEPH, Libro de Isaías (1 - 39), Sígueme, 2015.

11 SARTRE, JEAN-PAUL, Barioná, el hijo del trueno (Misterio de Navidad), edición de José Ángel Agejas, Voz de papel, Madrid 2006

para la hesección de la impresa de las Indias, no me aprovechó razón ni matemática ni mapamundo: llenamente se cumplió lo que dijo Isaías.

Más tarde, en 1504, escribió su, no muy conocido, Libro de Profecías, en el que el marino, ve la voluntad divina en el descubrimiento de América¹².

E. Los cuatro cantos del siervo doliente¹³

El Deutero-Isaías habla de una persona que padece una serie de sufrimientos con valor redentor. No está claro a qué persona o colectividad se refiere, pero el Nuevo Testamento y la liturgia de la Iglesia católica lo refieren a Jesús y a su pasión redentora. Son pasajes muy usados en la Semana Santa.

Canto 1: He aquí mi siervo a quien yo sostengo (Is 42).

Canto 2: Te voy a poner como luz (Is 49).

Canto 3: Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban (Is 50).

Canto 4: Eran nuestras dolencias las que él llevaba (Is 52-53).

F. La palabra evangelio

El Deutero-Isaías anuncia el final del destierro en Babilonia como buena noticia, como "evangelio" (en la traducción de los LXX). En hebreo hay una palabra para significar el anuncio de buenas noticias: *BeSoRaH*. Los dos principales pasajes dicen: *Proclamad la buena noticia a toda la creación* (Is 42,7) y el otro *Me ha enviado a anunciar la buena noticia a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar la libertad* (Is 61,1). San Pablo usa la palabra evangelio 60 veces.

G. La canción de la viña (Is 5,1-7)

La belleza de estos versos, unida a su profundidad religiosa, merece la atención de cualquier lector. Más allá de las circunstancias históricas en las que se crea el poema, se habla de las ilusiones que Dios tiene puestas en la humanidad y en cada persona concreta. El tema es el sueño de Dios.

Voy a cantar por mi amigo
la canción de amor por su viña:
Mi amigo tenía una viña
en una fértil colina.
La cavó y la despedregó,
y plantó cepas selectas.
Levantó en medio una torre
y excavó en ella un lagar.
Esperó que diera uvas,
pero sólo crió uvas amargas
¿Qué puedo hacer por mi viña
que aún no haya hecho?

¹² LEÓN AZCÁRATE, J.L., El "Libro de las Profecías" (1504) de Cristóbal Colón. La Biblia y el descubrimiento de América, Religión y Cultura LIII, 2007, 361-406. Universidad de Salamanca.

¹³ WIÉNER, CLAUDE. El segundo Isaías, Cuadernos Bíblicos nº 20. Verbo Divino. Estella 1985

El obispo africano Desmond Tutu comenta: El sueño de Dios es que tú y yo y todos nosotros nos demos cuenta de que somos una familia, de que estamos hechos para estar juntos, para la bondad y para la compasión¹⁴.

11. Isaías habla hoy y aquí

Una noche, después de releer la canción de la viña, cerré la Biblia y me puse a pensar: ¿Para qué me sirve esta lectura de Isaías? ¿Para conocer cosas del pasado? Actualmente ¿Isaías me dice algo a mí? Entendí que debía hacer una lectura cristiana del Antiguo Testamento.

Por las informaciones recogidas, ya había visto que la viña, la vid y el vino son símbolos importantísimos en la historia del antiguo Israel, en el judaísmo posterior y también en el Nuevo Testamento.

Me preguntaba: la respuesta del nuevo pueblo de Dios, de la Iglesia ¿es satisfactoria para el dueño que soñaba con su viña? Yo misma ¿respondo con ilusión a las ilusiones de Dios? Entonces retomé el tema de la viña

A. La viña del Señor

En una sociedad comunitaria, la viña simbolizaba al pueblo de Israel. Actualmente, en una sociedad personalista, puede aplicarse a la persona concreta, a la sociedad civil, a la Iglesia (nuevo pueblo de Dios) y al mundo en su totalidad que son objeto de la ilusión de Dios.

Entiendo que adoptar la viña como símbolo es muy iluminador. En el salmo 104 se dice: el vino alegra el corazón del hombre. El vino es símbolo de la alegría, de la felicidad.

En el libro de los Números 13,23 se nos cuenta: Llegaron los espías de Josué al Valle de Escol (que significa *racimo*). Allí cortaron un racimo de uvas descomunal que llevaron entre dos colgado de un palo. El enorme racimo significaba que en esa tierra serían felices. Las representaciones gráficas de esta escena pueden verse en el Israel actual en logotipos de empresas o ministerios, en sellos, en souvenirs... Monedas del caudillo anti-romano, Simón bar Kojba (año 135) traen racimos de uva y hojas de parra. Flavio Josefo nos cuenta que el portón del santuario del templo de Jerusalén, estaba coronado por vides de oro, de las que pendían racimos del tamaño de un hombre¹⁵.

Son abundantes los datos sobre la importancia de la vid como símbolo de la felicidad que viene de Dios. La tradición judía afirma que cuando venga el Mesías se necesitará

14 DESMOND TUTU. *Dios tiene un sueño. Una visión de esperanza para nuestro tiempo*. Editorial Norma Bogotá, 2004. Roberto Benigni (director de *La vida es bella*) explicaba en un programa de televisión: No tomarás el nombre de Dios en vano quiere decir: no frustrarás a Dios haciendo vana tu vida. En *El Imperio del Sol*, de Spielberg, se escucha este diálogo: No sé nada de Dios. Quizá Él sea solo un sueño nuestro y nosotros un sueño suyo.

15 Flavio Josefo (Guerra V, 207, 209)

un asno para transportar el fruto de una sola cepa y de una sola uva se obtendrán 30 jarras de vino. El profeta Joel (4,18) dice que los montes destilarán vino. En el libro de Enoc (apócrifo etíope) se lee: y sembrarán allí vides y cada una de ellas producirá mil jarras de vino y cada semilla producirá mil medidas por una. El evangelista Juan (Jn 2,1) presenta a Jesús como el Mesías esperado, narrando la conversión del agua en ¡600 litros de vino!

Por asociación de ideas me pregunto ¿es la Iglesia rica en alegría? ¿Se la busca como ámbito de felicidad?

B. Jesús predicó el Reino de Dios

Hablar del Reino de Dios es otra manera de hablar de la viña. ¿Qué pedimos al decir “venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad”? ¿Cuál es la voluntad de Dios sobre el hombre? Responde Jesús: Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10,10). No he venido a ser servido, no he venido a condenar, para que los que no ven, vean... Yo soy rey. Yo he venido para dar testimonio de la verdad. (Jn 18,37) “Verdad no es lo que hace pensar, sino lo que hace vivir” dice Unamuno, o sea, “He venido a dar motivos para vivir”.

Diversos pasajes evangélicos nos llaman a trabajar en la viña del Señor, es decir, a movernos para mejorar el mundo y sus estructuras sociales. Hay que ayudar a las personas a ser felices. En este punto, “lavarse las manos” es una forma de tenerlas sucias. Nuestra mirada no puede estancarse en la crucifixión de Jesús¹⁶. Son muchos los crucificados en nuestro mundo y en nuestro entorno cercano. Quien ayuda a ser felices a los demás es de los nuestros (de los de Jesús) como lo era el samaritano. Me gusta más la solidaridad que las misas; misericordia quiero que no sacrificios (Mt 9,13) No se trata de ritos y palabras, sino de buscar el Reino de Dios que incluye nuestra realización personal. Personalmente, me gusta traducir el Salmo 143,10, “enséñame a hacer tu voluntad” como “enséñame a ser feliz”.

Es cierto que es algo que no se realizará de forma plena y definitiva sino en el futuro Reino de Dios, pero el proceso del Reino de Dios, el crecimiento, la lucha por el Reino tiene lugar ahora, entre los hombres, en el seno de la sociedad humana. No hemos encontrado a Jesús si no nos encontramos comprometidos en ninguna acción transformadora del mundo actual, escribe José Antonio Pagola¹⁷.

12. Mis impresiones personales

Empecé haciendo una primera lectura seguida, “de corrido”, a modo de ojeada global. Nunca lo había hecho. De entrada, confieso que inicialmente el texto me parecía un tanto deslavazado, inconexo. ¡Claro! No era una novela, era una narración de hechos

¹⁶ Se cuenta que, cuando Clodoveo escuchaba la Pasión exclamaba: ¡Ah, si hubiera estado allí yo, con mis francos! Es bien conocido el gospel que canta: *Were you there when they crucified my Lord?* ¿Estabas allí cuando crucificaron a mi Señor?

¹⁷ PAGOLA, J.A. *Jesús de Nazaret. El hombre y su mensaje*, Publicaciones Idatz, San Sebastián 1983 pág. 42

a lo largo de más de 150 años. Además, recuerdo y constato que, desde el principio, la lectura de Isaías me inspiraba confianza y respeto; contribuía a ello, sin duda, el enfoque creyente del que yo partía, pero ¿qué tipo de lectura quería hacer? No, una lectura literaria. Tampoco una lectura científica o exegética. Mi horizonte estaba más bien en hacer una lectura detenida queriendo captar qué impresiones me devolvía un “paseo por Isaías”. A lo largo del libro, buscaba sobre todo cómo se tejía la experiencia de Dios en el profeta. Decidí desprenderme del tiempo y del espacio de la narración como quien deja la hojarasca y va al meollo de la trama.

Me llamó enormemente la atención el relato de su vocación temprana. Lo leía con asiduidad. Traslucía para mí la frescura del misterio y del asombro que induce a un cambio en el norte de cualquier vida.

Me descubrí mirando a Isaías y dejándome sorprender por sus repeticiones y su profundidad. Me impresionaba especialmente la vehemencia y el clamor con que denuncia la injusticia, la soberbia, el orgullo, la arrogancia, la opresión, la mentira. Arremete vivamente contra ello subrayando –machaconamente- que arruinan y pisotean al país.

Poco a poco vi que la lectura era como una conversación que me introducía y ponía en diálogo con el mensaje de fondo del profeta. Tenía la sensación de estar ante alguien de gran talla, creyente de pies a cabeza.

Me encandiló su sentido de la trascendencia, de Dios y me evocaba otras muchas personas que con tesón y afán -en el marco de las miserias humanas- rastrean la hondura del misterio transmitiendo una visión esperanzada de la vida, de que otro mundo es posible.

En resumen, esta lectura del libro de Isaías me ha proyectado:

La conciencia firme de Dios-con-nosotros, el “entre pucheros” de Sta. Teresa. Es el Dios cercano que camina a mi lado y es el alma de nuestro vivir, de nuestra existencia....

La vivencia de una esperanza activa y crítica como aspecto espiritual más atractivo y contagioso que aporta sentido y mística a nuestro quehacer.

El aprendizaje de la mirada: la verdad, la bondad, la belleza- tanto la que viene de dentro como la que llega de fuera- pasa cerca, está entre nosotros. El bien vive a mi lado y a lo mejor no me doy cuenta. Tengo que dejarme sorprender de continuo por él.

Estamos en 2015 proclamado por la ONU como Año internacional de la Luz. Isaías dice bellamente: “rocío de luz es tu rocío” (Is 26,19) Tras estos momentos en que hemos conversado a través de la lectura, expreso mi deseo final:

Bienvenida sea la luz para quien siembra el futuro,
para el que se abre a la vida con bondad,
para el que no se conforma,
para el que deja a su paso un aroma de fraternidad.

Postdata: En mayo pasado, me encontré con Isaías en una vidriera de la catedral de Colonia. Me alegré mucho de verlo y creo que él también porque ya somos como viejos amigos.

Del Jesús histórico al Cristo de la fe

Rev. Aragón. Teol. 42 (2015)

M^a Jesús Jerez Asensio

Se ha escrito mucho sobre la historia de Jesús. Todos los escritos se han basado en sus palabras y, sobre todo, en sus actuaciones. Pero la manera más segura de ser fieles a la historia de Jesús de Nazaret es acceder a él a través de los datos que nos proporcionan las Sagradas Escrituras, en especial el NT, a pesar de que los evangelios no son libros históricos, sino escritos que nos cuentan por qué las primeras personas que fueron fieles y siguieron a Jesús permanecieron así hasta el final de sus días. Nos hablan de una fe que libera los corazones, sobre todo ante la certeza de que todos estamos redimidos por el que entregó su vida por muchos.

Como base a esta certeza, he utilizado y comentado como base el texto de René Latourelle, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, 1982. En él se nos presenta la revelación como un conocimiento por descubrir; por ello, se comunica como un conocimiento absoluto. A través de ella podemos apreciar que Dios está en su punto de partida y que su acto creador no agota su infinita libertad.

1. Tres urgencias actuales

Nos encontramos ante la necesidad de acceder a una información privilegiada, por ello hoy día urge conocer:

- 1.- La posibilidad de acceder a Jesús de Nazaret a través de los Evangelios.
- 2.- Conocer que el mensaje de Jesús corresponde a la cuestión capital del sentido de la existencia humana.
- 3.- Reconocer que los signos que emanan de Jesús nos permiten identificarlo como Dios entre nosotros.

Estos tres momentos corresponden a una explicación sobre todo de la Teología Fundamental, en cuanto que es reflexión sobre la fe.

2. El acceso histórico a Jesús

El primer momento de la credibilidad cristiana afecta a la historia y a la hermenéutica.

A. Un verdadero problema

Jesús no dejó nada escrito, así que debemos conocerlo por el movimiento que suscitó en el s. I, siendo nuestro punto de partida el conocimiento de la primera comunidad cristiana que fue testigo directo tanto de lo que dijo como de lo que hizo.

Dado que los Evangelios no son unos documentos históricos, sino de fe, debemos conocer al Jesús terreno a través de un examen histórico-crítico realizado sobre estos. En Juan, en Mateo y en Marcos, se desarrolla la fe en el sentido de la trascendencia.

Los evangelios son el resultado de un largo proceso de reflexión de la Iglesia que queda inaugurada después de Pentecostés y cada uno de los evangelistas utiliza libremente sus perspectivas teológicas y literarias propias.

Así, la fe cristiana presenta una continuidad entre Jesús y la interpretación que le dio la Iglesia primitiva, ya que es en la vida terrena de Jesús donde Dios se manifestó.

B. El problema en la historia de la hermenéutica cristiana

Este no es un problema creado en el S.XX. Desde el principio, los cristianos interrogaron el texto sagrado para conocer y comprender el acontecimiento de la salvación. Sin embargo, el problema se ha planteado con el paso del tiempo.

Son los rasgos de Jesús los que hacen de su acceso, a través de los evangelios, un problema inédito.

En la historia de la hermenéutica cristiana, podemos distinguir tres momentos que corresponden a tres aspectos de la realidad cristiana:

1.- En la primera etapa la hermenéutica se presenta como una relectura del AT a la luz de Cristo. El acontecimiento de Cristo adquiere por ello una realidad temporal porque aparece como el cumplimiento de las promesas y de toda la realidad del AT.

2.- En un segundo tiempo, se consideró a la Escritura como la clave para interpretar la existencia y el obrar humanos. La interpretación de la Escritura y la de la vida se iluminan mutuamente.

3.- En un tercer tiempo, el período contemporáneo, el proceso hermenéutico tiene como objeto el mismo NT y la relación que hay entre él y el acontecimiento. Este momento ha nacido del choque de la Escritura con las disciplinas modernas, críticas, filosóficas e históricas.

C. El problema y sus interpretaciones teológicas

1.- La historicidad es el primer rasgo del carácter específico de la revelación cristiana. Procede de una intervención gratuita de Dios en la historia; por lo tanto, hay que tomarla en serio.

El kerigma apostólico es a la vez predicación de un acontecimiento y de su alcance salvífico. Tanto el AT como el NT incluyen la horizontalidad del acontecimiento y la verticalidad de su sentido.

Es esencial verificar que el kerigma apostólico está basado en la vida, los gestos y el mensaje del mismo Jesús y que la fórmula Jesús-Cristo expresa una unidad y una continuidad real. No hay acceso a Jesús más que a través de los evangelios.

2.- Esta cuestión se agrava cuando entramos en el terreno de la cristología.

Uno de los problemas más controvertidos hoy día sobre Jesús es el de su conciencia. La crítica radical duda que Jesús tuviera conciencia de ser el Hijo de Dios o simplemente el Mesías.

3.- El problema de la posibilidad de un acceso a Jesús por los evangelios manifiesta su importancia en el terreno de la exégesis.

Si se adopta la postura de Bultmann, la exégesis consistirá en buscar en el relato actual la pureza del kerigma primitivo, sin preocuparse de la realidad histórica que subyace al relato y en descubrir el sentido que reviste el mensaje para la inteligencia de nuestra condición humana de pecadores agraciados.

Sin embargo, una exégesis que quiera ser total no separará el acontecimiento de su interpretación, aunque llegue a distinguirlos.

3. Fase de radicalización

Hasta el S. XVIII no se planteó el problema de la autenticidad histórica de los evangelios. La exégesis explicaba su contenido sin preocuparse demasiado de su género literario, y mucho menos del proceso de su formación. Por lo tanto, la actitud crítica ante los evangelios no se planteó hasta dicho siglo.

“Las primeras reacciones de la teología protestante liberal quieren defender, por una parte, el respeto a la historia y a la razón ilustrada, científica, tal y como entonces aparecía y por otra parte, quieren afirmar la singularidad absoluta de Jesús, seguir proclamando la necesidad de su persona para el hombre contemporáneo, para vivir en la verdad en relación con Dios y con el mundo, con el prójimo. Para ello, presentan a Jesús como el grado máximo de elevación de la conciencia humana en su relación con Dios. Jesús habría sido el enviado del Padre para establecer el reino de Dios entre los hombres. Y este sería el Jesús histórico, el real, cuya figura o personalidad sería reconocida en los evangelios, a pesar de todas las consecuencias del trabajo redaccional de los evangelistas.”¹

“Los grandes investigadores del S. XIX pretendían salvaguardar el gran significado de la persona de Jesús de Nazaret, del Jesús histórico,. Para ellos, a diferencia del racionalismo o del idealismo, este Jesús no era sólo un pedagogo transitorio, sino alguien concreto e imprescindible.”²

1 CARRASCO ROUCO, Alfonso, *El Jesús histórico y el Cristo de la fe*. Con particular referencia al “Jesús de Nazaret” de Benedicto XVI.

2 Id.

Una figura controvertida en esta investigación ha sido Bultmann. Pero antes que él, ya estaban sentadas las bases de su pensamiento. En ella han influido los siguientes pensadores, llamados los prebultmanianos:

1.1.- H. S. Reimarus representa la actitud del racionalismo radical frente a los evangelios. Este autor aparece como el autor de una religión natural y filosófica y distingue en ellos entre el proyecto de Jesús y la intención de sus discípulos. Para él, Jesús no quiso fundar una nueva religión, no hizo milagros y no habló de su muerte y resurrección. Sólo fue un mesías político que soñó con establecer un reino temporal y con liberar a los judíos del yugo extranjero. Reimarus distinguió entre la enseñanza de Jesús y la de los apóstoles. Y, aunque no eliminó los evangelios, los vació de su contenido sobrenatural e histórico.

1.2.- David Friederich Strauss. Para este autor el elemento para reconocer los evangelios es el mito. El Cristo de los evangelios es un Jesús "mitificado". Para él, todo lo que precede al bautismo es un mito y el valor de los relatos evangélicos es de orden teológico en el sentido de que dan acceso a la fe cristiana.

1.3.- En clara oposición a Strauss está la Escuela Liberal de la "Búsqueda de la vida de Jesús." Los componentes de esta Escuela están convencidos de que es posible escribir su vida a partir de fuentes históricamente puras, como el evangelio de Marcos y las dos fuentes o Quelle.

Esta investigación tenía la finalidad de liberar la imagen del Jesús histórico de los retoques añadidos por los dogmas cristológicos y, anteriormente, por el kerigma de la Iglesia primitiva.

Se trataba de descubrir quién fue Jesús en realidad, pero su estudio resultó en un fracaso estrepitoso porque se pedía a los evangelios algo que ellos mismos no querían proponer de forma manifiesta: una vida de Jesús.

La Escuela Liberal sustituyó las interpretaciones dogmáticas sobre Jesús por sus presupuestos filosóficos y sociológicos y luchó con dificultades insuperables sobre las fuentes que consideraba puras, descubriendo que se trataban de testimonios de fe.

Aunque ha sido criticada justamente, su primera intuición sigue siendo válida: que la persona histórica de Jesús es el fundamento del cristianismo y que no puede haber acceso a Jesús más que a través de la historia. El error de esta Escuela consistió en cambiar la tutela dogmática por la tutela filosófica y en reducir a Cristo al hombre Jesús.

"Los teólogos liberales acertaban volcándose en el estudio de la historia. No aceptaban, sin embargo, en la comprensión de fondo de la razón y de la fe, del cristianismo que proponían, como consecuencia de sus investigaciones... esta teología, no aceptaba la cristología tradicional conciliar; es decir, la condición de la naturaleza divina de Jesucristo, al que veían, más bien, como un hombre dotado de cualidades o atributos divinos. En este contexto, se comprende que surja la oposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe."³

3 Carrasco Rouco, o.c.

1.4.- Martin Kalher, se empeña en demostrar que el Jesús histórico de los escritores modernos oculta al Cristo viviente de la Biblia.

1.5.- A estos nombres hay que añadir el de Wilhelm Wrede quien puso fin a las ilusiones de la Escuela Liberal, anteriormente nombrada, con la publicación de su tesis, en 1901, sobre el secreto mesiánico en el evangelio de Marcos, diciendo que este evangelio fundamenta su reconstrucción de la vida de Jesús y que no es un libro de historia, sino un relato elaborado bajo la influencia de motivos teológicos. Para Wrede el tema del secreto mesiánico es una creación de la Iglesia primitiva.

1.6.- La mayor parte de las posiciones asumidas por Bultmann existían ya en sus predecesores. Son:

- La imposibilidad de alcanzar al Jesús de la historia y de conocer su vida y su personalidad.
- La categoría del mito para explicar el material evangélico.
- La distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma.
- La importancia del papel creador de la comunidad primitiva.
- La devaluación del elemento histórico como fundamento de la fe cristiana.

1.7.- La crítica del S.XX se dedica a señalar las etapas de esa formación en la que se pueden distinguir dos grandes movimientos: las dos guerras mundiales y la postguerra, que han contribuido a la formación de la tradición evangélica.

La figura dominante de la primera etapa es la de Rudolf Bultmann.

BULTMANN Y LA TEOLOGÍA DEL KERIGMA: Para Bultmann, el kerigma comenzó con el Cristo predicado que supone su existencia histórica, aunque no manifiesta interés por la crónica de su vida. Lo que le interesa es el hecho mismo de la existencia de Jesús como el lugar de la respuesta eficaz de Dios a la cuestión del hombre sobre el sentido de su existencia. Que Jesús haya nacido, muerto y resucitado, para él, no sirve de nada.

Bultmann reconoce que no quiere saber nada de lo que pasó por el corazón de Jesús. No niega la cronología entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma, pero denuncia una discontinuidad teológica entre Jesús y el Cristo de la fe. Y ve la señal de esa ruptura en que:

- En lugar de Jesús, el kerigma propone la figura mítica del Hijo de Dios.
- Mientras que la predicación de Jesús proclama la venida inminente del reino, la Iglesia primitiva predica al Cristo muerto por nuestros pecados y resucitado. El predicador es ahora el predicado.
- Mientras que Jesús habla de la obediencia incondicional al Padre, el kerigma habla de la obediencia a la Iglesia.
- Para Bultmann el kerigma no nació de la vida de Jesús.

El discurso de Bultmann se articula en dos tiempos:

- Una crítica radical que declara que toda investigación sobre la historia de Jesús que declara que toda investigación historiográfica sobre Jesús es una empresa imposible y hasta ilegítima.

- Un momento en que intenta ser positivo y creador y desea sustituir la historia por una teología y una hermenéutica del kerigma. No importa la fe, sino la existencia del Jesús mitificado por el kerigma.

Características de su pensamiento:

1.- Para Bultmann es utópico escribir una vida sobre Jesús porque Jesús no escribió nada y los evangelios son, ante todo, confesiones de fe. La imagen que los evangelios proponen de Jesús está mitificada por la comunidad primitiva. Los evangelios son un kerigma, no una crónica.

2.- Para Bultmann la fe no tiene más justificación que la fe misma. Lo que importa es el sentido de la existencia de Jesús que notifica el kerigma. Bultmann dice estar abiertamente convencido de que Jesús no tenía conciencia de ser el Mesías.

3.- El historiador y el teólogo parecen coexistir e ignorarse mutuamente en Bultmann. La indiferencia de este autor por la historia de Jesús podría deberse más a su teología de la fe, que a su escepticismo histórico. Bultmann niega el interés del Jesús histórico en nombre del kerigma y de la fe, ya que la salvación deviene de la sola fe. Por lo tanto, la teología de Bultmann podría definirse como teología del kerigma.

4.- El kerigma es lo primero, pero debe ser sometido a un proceso riguroso de interpretación.

Para Bultmann, el NT es un universo mítico, lo que importa es el kerigma y aquellos elementos relacionados con nuestra existencia y con nuestro trato personal con Dios. Lo demás es un mito.

La resurrección, como anuncio de nuestra salvación, también forma parte del kerigma. Por lo tanto, el acto salvífico de Jesús no pasa por su libertad. Jesús es el instrumento de Dios.

4. Período de redacción

Las posiciones tan radicales de Bultmann ocasionaron protestas por todas partes.

“Ratzinger constata cómo el problema de la valoración de los evangelios, del testimonio apostólico sobre Jesús, no sólo seguía sin resolver en los años 50 del siglo pasado, sino que su influencia se dejaba sentir también en el pensamiento católico. La grieta entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe parecía hacerse cada vez más grande. El camino histórico-crítico, a través de Bultmann y sus discípulos, había conducido sólo a una percepción pálida e imprecisa de la figura de Jesús, y a centrar la atención menos en el acontecimiento de su presencia histórica y más en el proceso de la fe y del anuncio de la primera comunidad cristiana, que constituiría lo esencial del testimonio neotestamentario y de los evangelios mismos.”⁴

4 Carrasco Rouco, o.c.

En el mundo protestante dicha reacción se produjo en tres oleadas sucesivas:

A. Joachim Jeremías

En esta primera fase destaca Jeremías poniendo alerta a la crítica contra los excesos de Bultmann.

Aunque Jeremías le reconoce a Bultmann el mérito de la importancia del kerigma y la gratuidad de la salvación, le acusa de haber eliminado del cristianismo la encarnación y de haber sustituido a Jesús por Pablo. Bultmann ha infravalorado la iniciativa del Dios salvador, sustituyendo la persona de Jesús por la idea de Cristo.

Las afirmaciones sobre el kerigma tienen su origen en Jesús y fueron iluminadas por la catequesis primitiva, pero nunca hubo un kerigma sin Jesús.

A los ojos de Jeremías la empresa de Bultmann supone una deshistorización del NT. En el pensamiento de Bultmann Jesús queda reducido a un simple hecho de existencia, sin contenido alguno.

El punto más vulnerable de la posición de Jeremías es reducir la revelación a la imagen y al mensaje primitivo de Jesús de Nazaret, con independencia de la interpretación apostólica. Así como Bultmann reduce la revelación al kerigma, Jeremías la reduce solamente al Jesús de la historia.

B. Ernst Käsemann

Käsemann escribió un artículo, en 1964, a través del que formula su postura definitiva.

En una primera parte, dice que así como para Jeremías Jesús está en el origen de la fe pero el problema está en saber en qué medida ésta está en el origen del cristianismo y que depende de la investigación histórica, para Käsemann la fe es la respuesta al kerigma pero no a los descubrimientos científicos.

En una segunda parte examina la posición de Bultmann. Estas son algunas de sus reflexiones:

- Bultmann asienta unas falsas premisas cuando opone la continuidad material a la continuidad histórica, el Jesús de la historia al Cristo del kerigma.
- Bultmann pretende que la autocomprensión del creyente es el elemento estable y permanente que vincula al evangelio con el kerigma, mientras que la cristología es el elemento variable.

- Para Bultmann, Juan y Pablo no se interesan por el Jesús de la historia que era un judío y no un cristiano. Sus enseñanzas no pertenecen al cristianismo, sino que son sus prolegómenos. Para Käsemann esta tesis no se puede sostener de ninguna manera porque Jesús es el corazón del NT.

- Bultmann insiste en el hecho bruto de la existencia de Jesús. Ante esto Käsemann observa otro peligro no menos grave: el de imponer el atributo de cristiano a cierta comprensión de Dios y del hombre, en la que Jesús no es más que un símbolo mítico.

- Käsemann se pregunta si el NT considera al Jesús de la historia como el criterio de su propia validez. Y se responde afirmativamente. Pablo se refiere al Jesús histórico y Juan pone el kerigma en labios del Jesús terreno y adopta la forma narrativa de un evangelio.

Aunque los sinópticos se apoyan en el género literario de la propia historia, para Käsemann el kerigma ya se encuentra en germen en las palabras y gestos de Jesús de Nazaret.

- Bultmann se pregunta cómo Jesús, el predicador del reino, se ha convertido en objeto del kerigma. Según Käsemann, el cristianismo primitivo creyó conveniente escribir unos evangelios que narrasen los hechos y dichos del Jesús terreno. Para hacerlo, la Iglesia tuvo que buscar cierto discernimiento.

Así, el evangelio de los evangelistas protege al evangelio del kerigma. El Jesús de la historia impide al Cristo predicado convertirse en un mito, en una gnosis, en una ideología. La referencia a Jesús protege al kerigma contra la amenaza del subjetivismo.

C. Gunther Bornkamm

También este autor se niega a encerrarse en el kerigma. Se esfuerza por recoger los elementos más adecuados para trazar un primer esbozo de la figura y de la persona de Jesús destacando lo que, con anterioridad a la interpretación de la fe, aparece inalterado y original. Se interesa por la enseñanza de Jesús, pero también por su acción y por el impacto de su personalidad sobre el ambiente y sobre los hombres de su tiempo. Esta es una preocupación capital para entender la cuestión mesiánica.

Bornkamm reconoce que el kerigma subraya más bien la contemporaneidad de Cristo; es decir, su presencia viva y actual en la Iglesia como Kyrios.

Acuerdos entre los postbultmanianos:

1.- No es posible volver a la investigación sobre la historia de Jesús, tal y como la concibe la Escuela Liberal.

2.- Hay una continuidad histórica y teológica entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma.

3.- Mientras que Bultmann subraya las diferencias entre la predicación de Jesús y el

kerigma de la Iglesia, los postbultmanianos destacan más bien los elementos comunes.

4.- Todos están de acuerdo en subrayar el valor existencial del kerigma para el hombre de hoy.

5. La nueva hermenéutica

Este movimiento de reacción contra Bultmann es como una segunda ola que debe su nombre y su existencia a la obra de James M. Robinson.

A. La nueva investigación sobre Jesús

Robinson se considera a sí mismo como uno de los representantes de la Nueva Hermenéutica. Para el estudio de la historia ya no valen ya ni el historicismo positivista ni el psicologismo de la escuela liberal.

La historia es la comprensión que el yo tiene de sí mismo y de su propio proyecto de existencia. Esta nueva visión de la historia ha atraído la atención de la investigación neotestamentaria sobre el kerigma como expresión de la historia y de la persona de Jesús. El acuerdo fundamental consiste en que las fuentes actuales autorizan un nuevo tipo de investigación sobre el Jesús histórico. Esta nueva investigación se distingue de la anterior en varios aspectos:

- Se pregunta sobre la posibilidad de una existencia más auténtica y más significativa.
- La nueva investigación no puede apuntalar la verdad del kerigma pero sí puede verificar si esa inteligencia kerigmática de la existencia de Jesús corresponde a la comprensión de la existencia implícitamente contenida en la historia de Jesús.

El problema consiste en sacar provecho de las fuentes accesibles y del método histórico actual, de manera que se penetre en el modo cómo actuó Jesús en su vida, para compararla con la que contiene el kerigma. Una vez verificado, el sentido de la existencia humana que se notifica por el kerigma se convierte en norma de inteligencia de existencia. Mientras que Käsemann busca entre el Jesús y el kerigma una continuidad lógica y teológica, Robinson busca una continuidad existencial.

“El debate sobre la persona de Jesús tiene a los evangelios como un campo de batalla. En ellos se decide todo: si Jesús fue una persona singular y única, que generó y genera la fe, que fue causa del testimonio y de la actividad apostólica de sus discípulos; o si Jesús fue un hombre particular en el camino de la de la evolución de la razón y la religiosidad humana, y los autores neotestamentarios lo revistieron de afirmaciones, hoy inaceptables, procedentes de mundos culturales pasados, de percepciones todavía míticas (se insistía en lo primitivo del mundo judío) o incluso directamente de falsificaciones interesadas.”⁵

5 Carrasco Rouco, o.c.

6. La exégesis católica

“Más allá del proyecto científico del Jesús histórico, la teología católica insistió siempre a este propósito del hecho histórico para ser del cristianismo, para quien la encarnación y la redención son constitutivas en cuanto acontecimientos históricos. De ahí se sigue una justificación radical de método histórico-crítico.”⁶

Desde la época del CVII hay ciertos puntos en los que existe un acuerdo unánime:

A. Puntos de convergencia

1.- Nuestros evangelios son el término de una historia que se ha extendido durante varias décadas.

2.- No es posible escribir una biografía completa de Jesús en el sentido moderno de la palabra.

3.- Los evangelios tienen que demostrar que Jesús de Nazaret es auténticamente el Mesías, el Cristo resucitado, el Hijo de Dios, y que el resucitado y el glorificado de hoy es el mismo crucificado de ayer. Todo ello con una finalidad apologética.

4.- La historicidad que califica el relato de la pasión no se aplica a los relatos de la infancia.

5.- Se pueden distinguir tres niveles en la tradición: el de los evangelistas, el de la comunidad primitiva y el de Jesús.

6.- La exégesis católica no admite que la comunidad primitiva haya ejercido en el acontecimiento de Jesús una acción creadora y deformante.

7.- Es muy importante la actitud del historiador

7. Interpretación cristológica de Jesús⁷

La interpretación que se hizo de todos los nombres que le fueron atribuidos a Jesús fue basada por la comunidad primitiva en el estudio del Jesús de la historia. La historia de Jesús sirve para enmarcar el kerigma sobre Jesús uniendo los relatos del Jesús de la historia con los que la comunidad postpascual afirmaba sobre el resucitado. Se recuerda todo lo posible en relación con el Jesús terreno, porque esto constituía un sólido fundamento para la fe.⁸

8. La base de la cristología

Decir que la vinculación referida ocurrió tardíamente y que es obra de la reflexión personal y teológica de los evangelistas no disminuye, sino que aumenta la fuerza del argumento.

La fuerza de esa vinculación podría verse en que el kerigma podría convertir el hecho cristiano en una ideología, en un mito similar a los que circulaban en la época. Más aún, éste peligro era ya una realidad, como lo demuestran los escritos joánicos y,

6 Id.

7 Felipe F. Ramos, Wikipedia. *Del Jesús de la historia al Cristo de la fe*.

8 *Ibid*, Lc1, 1 - 4.

en particular, la primera carta de Juan. Esta, y no otra, fue la primera causa por la que apareció la primera norma de ortodoxia cristiana que afirma la necesidad de confesar que Jesús vino en carne. Quien no lo haga así no es de Dios, sino del anticristo.⁹

Los títulos cristológicos son siempre fruto de la reflexión creyente hecha por las cabezas pensantes de la iglesia original, en orden a presentar la figura de Jesús de Nazaret en su calidad de Señor, a la fe de los verdaderos creyentes¹⁰.

Las fórmulas cristológicas surgieron como fruto de la reflexión sobre el pasado de Jesús, teniendo su punto de partida en la resurrección. Fue la resurrección personal de Jesús la que resucitó el pasado de Jesús. Y la reflexión sobre el pasado de Jesús tuvo como consecuencia la reflexión cristológica, que cuajó en unos títulos que seguimos utilizando hoy, porque ellos traducen el significado de Jesús de Nazaret. Dicho de otro modo, la cristología supone la jesusología y aquélla no existiría sin ésta.

Toda cristología que no tenga como base la jesusología derivaría necesariamente hacia una ideología absolutamente aérea, incontrolable y fruto de un subjetivismo absoluto: "...siempre habrá distintos Jesús históricos y siempre habrá distintos Cristos creados sobre la imagen de aquéllos."¹¹ Esta "última" interpretación tiene sus antecedentes en las corrientes gnósticas recogidas ya en la primera carta de Juan, con claras alusiones a las mismas en el cuarto evangelio.

9. De Jesús a Jesucristo

La cristología explícita y terminante de la primitiva comunidad cristiana, manifestada de modo especial en los títulos cristológicos, surge como una consecuencia lógica del anticipo que dicha cristología tenía en la vida del Jesús terreno. Dicho de otro modo: aunque Jesús no se designó explícitamente como el Señor, el Hijo de Dios, el Cristo, el Salvador... se manifestó de tal modo que dichos títulos y otros más podían deducirse con suficiente claridad de su comportamiento y doctrina. Es lo que hoy se denomina cristología indirecta o implícita.

Jesús, en el conjunto de todas sus manifestaciones acerca de la Ley, del Reino, de la Escritura en general, de las instituciones y esperanzas judías, de los preceptos rituales, de la orientación moral, del enfoque mismo del pueblo de Israel, de las exigencias divinas, del divorcio... pone el fundamento sólido sobre el que puede construirse una cristología directa e inmediata. En consecuencia, la cristología clara y terminante de la comunidad postpascual se halla en línea de continuidad con las manifestaciones del Jesús terreno en su conjunto.

La cristología indirecta de los evangelios puede resumirse así: Jesús manifestó con claridad suficiente ser el enviado de Dios para la salvación de los hombres. De este modo afirmaba que habían llegado los tiempos últimos, en los que Dios intervendría de forma definitiva en orden a dicha salud. Con él había llegado la época decisiva en la

⁹ *Ibid*, 1 Jn 4, 2-4.

¹⁰ P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret-Cristo de la fe*, Salamanca 1996, 43.

¹¹ F. LANA, *Profétas*, en TWzNT, VI, 849.

historia de la salvación. El Reino se había hecho presente en su persona¹². La interpretación cristológico-escatológica de Jesús, hecha por la primitiva comunidad cristiana, nos hace pensar seriamente en la reflexión de la Iglesia primitiva sobre Jesús, sobre el misterio de su persona, sobre el modo en el que él mismo se había manifestado en sus enseñanzas, en sus palabras y, sobre todo, en sus acciones. Desde esta reflexión llegó a la conclusión de que Jesús era el Salvador prometido y el personaje escatológico esperado. Su presencia y su acción eran la intervención definitiva de Dios; significaban que él venía de parte de Dios como su Hijo. Muchas parábolas sólo pueden ser entendidas desde esta consideración.

Es de capital importancia subrayar los comportamientos de Jesús frente a las instituciones sagradas e intangibles de su tiempo. Frente al templo, el mejor símbolo del judaísmo, mantiene la actitud de respeto que se exigía a todo judío piadoso, cuestiona su validez absoluta y la necesidad de la purificación del mismo¹³ y, sobre todo, su reemplazamiento o sustitución: Pero él hablaba del templo de su cuerpo.¹⁴

Frente a la élite de la sociedad, a la que critica despiadadamente, llama la atención la valoración, aceptación e invitación de los marginados de la época: pecadores y publicanos,¹⁵ prostitutas¹⁶ y las mujeres en general.

Frente a la violencia y movimientos de resistencia o de lucha, como los zelotas, Jesús aprueba la justicia por la que luchan, aunque anuncia el reino de Dios que debe instalarse prescindiendo de los procedimientos violentos.

Y para expresar conceptualmente todo este contenido, ellos recurrieron al A. T. y al ambiente del judaísmo contemporáneo, donde encontraron el cliché iluminador. Los términos-títulos de Cristo, Kyrios e Hijo de Dios se hallaban presentes en el A. T. y en la literatura del período intertestamentario. Si la Iglesia primitiva unificó en Jesús las ideas mesiánicas esparcidas en el A. T. y en el judaísmo, lo hizo bajo la influencia de la experiencia que habían tenido de Jesús.

10. El culto a Jesús¹⁷

Los orígenes del culto a Jesús son tan antiguos que cualquier enfoque evolutivo resulta inadecuado e inválido como explicación histórica.

Para un pueblo influido por el monoteísmo excluyente del judaísmo del segundo Templo, incorporar otra figura junto a Dios, como objeto de culto en sus asambleas religiosas, era un paso trascendental e inaudito. En las prácticas devocionales de los primeros cristianos se vinculó a Jesús con Dios de una forma asombrosa y sin precedentes. Esta asociación se refleja en la manera en que los primeros cristianos interpretaron el salmo

¹² *Ibid*, Mc 1, 15; Mt 12, 28; Lc 17, 20-21.

¹³ *Ibid*, Mc 11, 15-19.

¹⁴ *Ibid*, Jn 2, 13-23.

¹⁵ *Ibid*, Lc 19, 2: Zaqueo.

¹⁶ *Ibid*, Lc 7, 37.

¹⁷ Larry W. Hurtado, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Salamanca, 2013.

110. Vieron a Dios y a Jesús en las palabras iniciales donde “dice el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha...”¹⁸. También en Flp 2, 9-11 se vincula a Jesús con Dios, como objeto íntimo de la sumisión y la veneración universales descritas en Is 45, 23. De hecho, éste patrón de devoción cultual, en el que se incluye a Jesús de forma programática al lado de Dios Uno es lo que, probablemente, constituye el rasgo más característico y destacado del cristianismo primitivo.

Los principales rasgos de este planteamiento, son:

1.- Su enfoque incluye tanto la práctica devocional, como las creencias religiosas. Otros exegetas centran más en la cristología la fe acerca de Jesús en el cristianismo primitivo y en los términos empleados para manifestar dicha fe y han prestado una atención sorprendentemente escasa a la práctica devocional.

2.- Las prácticas de cantar himnos a Jesús como parte del culto; orar a Dios por medio de Jesús y en nombre de Jesús; invocar el nombre de Jesús, sobre todo en el bautismo cristiano, en sanaciones y exorcismos; la celebración de la comida como un banquete sagrado donde el Jesús resucitado preside como Señor de la asamblea; confesar a Jesús dentro de los ritos cristianos; la composición de oráculos sobre el Jesús resucitado y el Espíritu Santo de profecía, comprendiendo a éste también, como el Espíritu de Jesús. Todo ello se interpreta como un equivalente del culto a Jesús; es decir la inclusión del mismo como objeto de veneración que reservaban sólo a Dios.

3.- Diversos estudios demuestran que en las tradiciones religiosas pueden aparecer innovaciones vinculadas con intensas experiencias que, a sus receptores, les causan la impresión de ser nuevas revelaciones que equivalen a reconfiguraciones de las creencias y/o de las prácticas de la tradición religiosa previa en la que se experimentan y que pueden dar lugar a la formación de un nuevo movimiento religioso perdurable a lo largo del tiempo.

4.- Podemos pensar en estas remodelaciones como mutaciones extraordinarias dentro de las tradiciones religiosas.

11. De Jesús a Jesucristo

La cristología explícita de la primera comunidad cristiana surge como consecuencia del anticipo que, dicha cristología tenía en la vida del Jesús terreno. Aunque Jesús no se llamó explícitamente con ninguno de los nombres que se le han dado, sí que se manifestó de forma que, dichos títulos y otros más podían deducirse con claridad de su comportamiento y doctrina. Es lo que hoy llamamos cristología indirecta o implícita.

Jesús pone el fundamento sobre el que puede construirse una cristología directa e inmediata. Como consecuencia, la cristología clara y terminante de la comunidad postpascual está en línea de continuidad con las manifestaciones conjuntas del Jesús terreno.

¹⁸ Sal 110, 1.

La cristología indirecta puede resumirse en que Jesús manifestó con claridad suficiente ser el enviado de Dios para la salvación de los hombres. Afirmaba que habían llegado los últimos tiempos, en los que Dios intervendría de forma definitiva. Con él había llegado la época decisiva en la historia de la salvación. El reino se había hecho presente en su persona¹⁹.

La interpretación cristológico-escatológica de Jesús, hecha por la primitiva comunidad cristiana, nos hace reflexionar seriamente en la iglesia primitiva, en el misterio de su persona, en el modo en que él mismo se había manifestado, en sus enseñanzas y, sobre todo, en sus acciones. Y llegó a la conclusión de que Jesús era el Salvador prometido y el personaje escatológico esperado. Venía de parte de Dios, como su Hijo.

Es muy importante subrayar los comportamientos de Jesús frente a las instituciones sagradas de su tiempo:

- Frente al Templo, mantiene la actitud de respeto que se exigía a todo judío piadoso; cuestiona su validez absoluta y la necesidad de purificación del mismo y sobre todo, su reemplazamiento y sustitución. Aunque él hablaba del templo de su cuerpo...²⁰
- Frente a la élite de la sociedad, a la que critica despiadadamente, llama la atención la valoración, aceptación e invitación de los marginados de la época: pecadores y publicanos, prostitutas y mujeres.
- Frente a la violencia y movimientos de resistencia o de lucha, como los zelotas, aprueba la justicia por la que luchan, aunque anuncia el reino de Dios que debe instalarse prescindiendo de los procedimientos violentos.

Para expresar todo este contexto, recurrieron al AT en el que ya se hallaban presentes los títulos de Cristo, Kyrios e Hijo de Dios.

Si la iglesia primitiva unificó en Jesús las ideas mesiánicas esparcidas en el AT y el judaísmo, lo hizo bajo la influencia de la experiencia que habían tenido de Jesús.

12. El Jesús histórico y la fe cristiana

Podemos preguntarnos sobre la importancia del Jesús terreno para la fe cristiana. Este interrogante sólo es posible desde la trayectoria o tendencia kerigmática para la cual, por una parte, sabemos muy poco de Jesús y, por otra, no necesitamos saber más.

El origen de la fe cristiana está en el kerigma unido a Jesús. En esta tendencia, como afirma Bultmann, la cuestión del Jesús histórico es irrelevante, pasa a un segundo plano y pasa a un primer plano la naturaleza de esta fe cristiana.

¹⁹ Íbid, Mc 1, 15; Mt 12, 28; Lc 17, 20-21.

²⁰ Íbid, Jn 2, 13-23.

El principio, comúnmente admitido de la secularización, ha delimitado las fronteras entre lo sagrado y lo profano. Ya Bonhoeffer decía que tenemos que actuar como si Dios no existiera. Así, la religión se vacía de Dios, la teología se reduce a cristología y ésta a jesuología. Ante la desaparición de Dios, la fe cristiana vuelve a su verdadero fundamento humano e histórico: Jesús de Nazaret.

La cristología secular de nuestros días afirma que todo lo que podemos decir sobre Dios y esperar de Él, se encuentra en Él. El ser de Dios se revela en la humanidad de Jesús. La figura humana de Jesús es la revelación de Dios: *Quien me ve a mí, ve al Padre*.²¹ Si el hombre Jesús es el fundamento de nuestra fe, lo es en toda su persona.

La fe cristiana tuvo su origen en toda la actividad y destino de Jesús y prendió en un grupo de gentes que se sintieron llamadas a seguir su camino. Son estos orígenes los que pueden aclararnos la naturaleza de la fe y de sus implicaciones.

Nuestra fe tuvo su origen en una historia pasada y, mediante su recuerdo, es despertada y sostenida.²² Pero no es fe en aquella historia. Es la fe que nos justifica haciéndonos sus hijos; es la fe en Dios que actuó en Cristo para reconciliar al mundo consigo; fe en Dios que ha hecho presente su gracia entre nosotros por medio de Cristo.

Por todo ello, tenemos razones suficientes para inclinarnos por la fiabilidad que nos ofrecen los evangelios.

El rostro de Dios que se nos manifiesta en el hombre Jesús se nos ofrece en la teología de la cruz, que es la expresión secular más válida del amor de Dios al mundo: Dios se nos manifiesta como el Ser para los otros. Así, el crucificado es la forma humana de la trascendencia de Dios. Nuestra relación con Dios es una vida en el existir para los otros, en la participación en el ser de Cristo.

La fe cristiana impone unas exigencias. Los primeros cristianos evocaron e investigaron las actitudes de Jesús para poder seguir su camino. Las actitudes y caminos de Jesús, sintetizados en la cruz, no sólo nos manifiestan el rostro de Dios, sino que nos descubren nuestra auténtica identidad humana. Sólo quien ha experimentado quién es Cristo puede decir quién es él mismo. En Cristo se encuentra el reino de la identidad, que es el reino de Dios.

En la revelación que Cristo lleva a cabo sobre la identidad del hombre, hay que distinguir, ante todo, un momento de liberación en el que Él nos desprende de las ataduras que nos impiden la libertad, la obsesión por la autoconservación, la sujeción a unos modos de comportamiento, para llegar a ser nosotros mismos.

También hay un momento positivo en el que Cristo, libre y liberador de las ansiedades, revela el rostro de una libertad para los otros. Esa es la verdadera identidad cristiana.²³

²¹ Jn 14, 9.

²² *Ibid*, Jn 14, 26; 20, 30-31.

²³ P. van Buren, *Jesucristo*, en Nuevo Diccionario de teología, Ed. Cristiandad, 1977, 835.

La buena nueva de Jesús, su predicación, su evangelio, están indisolublemente unidos. El evangelio-predicación de Jesús sería historia muerta sin el testimonio de fe de la Iglesia. Tampoco el kerigma puede verse aisladamente. Sin Jesús y su evangelio, sin su historia, se convertiría en una idea. Quien pretenda quedarse con el mensaje cristiano, prescindiendo de Jesús, cae en el ebionismo.²⁴ Quien se quede con el kerigma, prescindiendo de la Iglesia, se halla en el docetismo.²⁵

La vida, la obra y la muerte de Jesús son la llamada de Dios. Confesarlo así, por parte del hombre, es la respuesta a su llamada. Aquí, el elemento decisivo es la llamada, no la respuesta. Esta llamada orienta al hombre hacia el futuro que busca. En su final, aparece el Cristo-Omega de Teilhard de Chardin, el Cristo cósmico, que es a la vez la unidad personal de la realidad de Dios y del mundo.

Así, la imagen de Cristo como el que lleva los pecados del mundo culpable es traducida y transportada a términos de cosmogénesis, a la imagen de quien lleva el peso de un mundo en estado de evolución.²⁶

13. Bibliografía

- AAVV., *La Biblia*, Ed. La Casa de la Biblia.
- CARRASCO ROUCO, Alfonso, *Artículo sobre El Jesús histórico y el Cristo de la fe*. Con particular referencia al "Jesús de Nazaret" de Benedicto XVI.
- HURTADO, Larry W., *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Salamanca, 2013.
- LANA, F., *Profétes*, en TWzNT, VI.
- LATOURELLE, René, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, 1982.
- RAMOS, Felipe F., Wikipedia. *Del Jesús de la historia al Cristo de la fe*.
- STUHLMACHER, P., *Jesús de Nazaret - Cristo de la fe*, Salamanca, 1996.

24 Término patristico que hace referencia a una o varias sectas judeocristianas que existieron durante el cristianismo primitivo. Veían a Jesús como el Mesías pero manteniendo una cristología "baja", es decir, afirmaban que Jesús era el Mesías, pero rechazaban su preexistencia, esto es, que tuviera naturaleza divina y que su nacimiento hubiera sido virginal, e insistían en la necesidad de seguir los ritos y leyes judías cumpliendo preceptos como la circuncisión, el sábado o las prohibiciones alimenticias.

25 Doctrina aparecida a finales del primer siglo de la era cristiana, que afirmaba que Cristo no había sufrido la crucifixión, ya que su cuerpo sólo era aparente y no real.

26 M. Bardoni.

La cerámica humana: ¿Quién la cuida?

Rev. Aragón. Teol. 42 (2015)

Jesús Jaime Navarro

*“Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que has creado,
¿qué es el hombre, para que te acuerdes de él,
el ser humano, para darle poder?
Lo hiciste poco inferior a los ángeles,
lo coronaste de gloria y dignidad;
le diste el mando sobre las obras de tus manos,
todo lo sometiste bajo sus pies” (Salmo 8, 4-7)*

Es antigua la pregunta sobre el hombre: “¿Qué es el hombre?...” y antigua es también la constatación del misterio que en él se encierra: “es una realidad inabarcable”.

El autor del salmo 8, que canta la grandeza del Dios creador del universo, deja abierta la pregunta “¿qué es el hombre?”. Sin embargo, en su reflexión, constata la ambivalencia del ser humano. Por un lado, es consciente de su pequeñez, de su contingencia, de su fragilidad (se siente pequeño ante el cielo estrellado). Sabe que no posee la naturaleza divina, sino que es una criatura transitoria que pasa y no dura eternamente. Se reconoce barro quebradizo, que se puede romper, que lo pueden romper. Pero, por otro lado, es consciente también que ha recibido grandeza y dignidad: “lo coronaste de gloria y dignidad”.

Como decía Pascal, usando otra imagen diversa, el hombre es una caña pensante sumamente frágil, tan frágil que basta una gota de agua para ahogarlo. Pero es el único ser de la creación que sabe que es frágil. Y ahí reside su grandeza.

El ser humano es el más vulnerable y desnudo de todos los seres vivos; es un ser que necesita ser cuidado por otros porque es extremadamente vulnerable y sin cuidados sería incapaz de sobrevivir¹. Es un ser que encierra precariedad, que entraña pequeñez y debilidad. Pero también es ese ser superior capaz de abrirse al infinito, de admirar y comprender el firmamento. Y tener plena conciencia de que tan singular belleza procede de Dios. Criatura capaz de las mayores proezas, pero que no deja de ser pequeño y se siente un ser desamparado, necesitado de cuidado.

Al ser el hombre un ser frágil y vulnerable, es decir, al estar expuesto a la erosión, la herida y al ultraje, a la enfermedad, al sufrimiento y a la muerte... **necesita del cuidado y atención de los otros** para alcanzar el desarrollo, el crecimiento y la madurez.

¹ Adela CORTINA, “¿Para qué sirve realmente la ética?”, Paidós, Barcelona 2013.

Por ello, junto con la pregunta por el hombre, aparece la pregunta por el hermano: “¿Dónde está tú hermano? ¿Qué has hecho?” (Gn 4,9), para recordarnos que los seres humanos no solo **necesitamos ser cuidados** para sobrevivir, sino también que **tenemos capacidad y el deber de cuidar de los otros**.

Tenemos la libertad de responder a esa vocación de fraternidad, manteniendo los lazos de reciprocidad y de comunión, o traicionarla, dejando paso al egoísmo y a la indiferencia en nuestra vida. Podemos cuidar o destruir la vida.

Todos y cada uno debemos cuidar “la cerámica humana.” Todos somos responsables del otro vulnerable ya que cuando alguien tiene ante sí a un ser vulnerable, y pudiendo protegerlo no lo hace, se comporta de forma inmoral².

Esta **ética del cuidar y de la responsabilidad** se amplía hoy no solo a los hombres y mujeres, sino también a los animales, la naturaleza, la Tierra, para no correr el riesgo de autodestruirnos y destruir la diversidad de la vida. Tenemos la responsabilidad de cuidar y proteger la tierra y los seres humanos. Es responsabilidad de todos cuidar el mundo que tenemos, “la casa común,” que incluye el entorno social y ambiental³.

1. Escenarios donde la vida humana está amenazada

Cada uno de nosotros somos conscientes de la tremenda fragilidad del ser humano, se puede romper en cualquier momento, en cualquier situación. Una palabra nos puede romper /hundir o levantar el ánimo; un gesto puede entristecernos o llenarnos de alegría... Podemos ser heridos, podemos rompernos en nuestros sentimientos, afectos, creencias... (No voy a hablar de estas situaciones...)

Son numerosas las amenazas contra la dignidad y la vida de las personas y de los pueblos. El número 3 de la Encíclica “El evangelio de la vida,” recogiendo lo dicho por el Concilio Vaticano II en el número 27 de la G. S, hace una enumeración abrumadora. Habla del “eclipse del valor de la vida” y de la expansión de la “cultura de la muerte.” Son numerosos los escenarios que ponen en peligro la frágil cerámica humana. (Tampoco quiero centrarme en estas realidades...)

A. La crisis medioambiental⁴

Hoy sabemos bien que uno de los más graves problemas del mundo actual, el del **deterioro medioambiental**, constituye una amenaza para la supervivencia de la especie humana sobre el planeta tierra.

El Informe que la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo publicó en 1987, con el título de Nuestro futuro común, afirmaba que al comenzar el siglo XX, ni el

2 Hans JONAS, “El principio de responsabilidad”, Círculo de Lectores, Barcelona 1997.

3 FRANCISCO, “Carta Encíclica LAUDATO SÍ, sobre el cuidado de la casa común” (24 mayo 2015).

4 Cuando preparaba este texto para su publicación aparecía la Carta Encíclica LAUDATO SÍ, la Carta Magna de la Ecología Integral, uno de los documentos magisteriales más importantes de la Iglesia Católica y el primero que aborda el tema de la ecología integral de forma tan completa.

número de seres humanos ni la tecnología disponible podían modificar radicalmente los sistemas del planeta, ni constituir una amenaza seria para la vida. Hoy, al finalizar el siglo, los hombres hemos conseguido varios modos distintos de poner en peligro nuestra propia supervivencia. Uno de ellos es la energía atómica. Otro, la superpoblación creciente, que no podrá mantenerse por mucho tiempo al actual ritmo. Unidos a la superpoblación están el agotamiento de las materias primas, la degradación de la atmósfera, de los suelos, las aguas, los ecosistemas vegetales y animales, etc. La que se halla amenazada es, en última instancia, la propia vida. Por eso la protección y defensa de la vida sobre nuestro planeta se ha convertido hoy en un imperativo ético, que debe regir las actuaciones tanto de los científicos como de los políticos.

Muchos hablan de la necesidad de un cambio radical de rumbo en la historia, para permitir la supervivencia de la especie humana, de los demás seres vivos y de la preservación del Planeta Tierra.

Como señala L. Boff⁵, existe una percepción generalizada de que, dado el estado en que se encuentra, la Tierra no tiene un futuro demasiado halagüeño. Prácticamente la mayoría de los elementos importantes de la vida (el aire, el agua, el suelo, la biodiversidad, los bosques, la energía, etc.) se encuentran en un proceso acelerado de degradación. La economía, la política, la cultura y la globalización siguen un derrotero que no puede ser considerado sostenible, debido a los niveles de explotación de los recursos naturales, así como de generación de desigualdades y conflictos y los consiguientes desgarros que producen. Si no cambiamos podremos vernos seriamente afectados por situaciones de enorme dramatismo y capaces de poner en peligro el futuro de nuestra especie y dañar gravemente el equilibrio de la Tierra.

Desde los años 80, ante la crisis ambiental, se viene hablando de la necesidad de un “desarrollo sostenible o sustentable” [aquel que es capaz de cubrir las necesidades del presente sin comprometer las posibilidades de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades] y la necesidad de adquirir hábitos saludables, ejercer un consumo responsable... Es la preocupación ética por el medio ambiente.

B. La crisis económica

Junto a este problema medioambiental podemos señalar también como un ámbito de amenaza para la vida humana una **“economía de la exclusión y la inequidad**. Esa economía mata... Que niega la primacía del ser humano... que es reducido a una sola de sus necesidades: el consumo” (Evangelii Gaudium 53).

Hoy, inmersos todavía en la crisis económica, somos más conscientes de los efectos devastadores y perversos en las personas y en las familias; sabemos de su brutal impacto social y económico: cierre de más de 230.000 empresas; destrucción de 3,75 millones de puestos de trabajo; más de un millón y medio de hogares tienen ya a todos sus miembros en paro hundiéndose en la pobreza; más de 400.000 procedimientos de ejecución hipotecaria; la pobreza energética, la pobreza severa (vivir con menos de 307

5 Leonardo BOFF, *“La sostenibilidad. Qué es y qué no es”*. Sal Térrea, Santander 2013.

euros al mes) que afecta a tres millones de personas... Son datos sobrecogedores que nos hablan de la angustia de hombres y mujeres concretos.

La escandalosa realidad de la desigualdad y la pobreza afecta a numerosos países y regiones del mundo y expulsa a millones de seres humanos a unas condiciones de desigualdad creciente y pérdida de derechos humanos.

Adela Cortina sostiene que "ninguna sociedad puede funcionar si sus miembros no mantienen una actitud ética. Ningún país puede salir de la crisis si las conductas inmorales de sus ciudadanos y políticos siguen proliferando con toda impunidad"⁶.

Necesitamos que la ética esté presente en la empresa, en la economía de mercado, en el mundo de las finanzas..., porque la sociedad no puede vivir ni sobrevivir a largo plazo, mantenerse y conservarse, crecer hacia dentro y trabajar hacia fuera, sin convicciones éticas y valores morales comunes.

C. Los interrogantes de la ciencia y de la técnica

Voy a centrarme en otro ámbito: el de **la evolución de los conocimientos científico-técnicos** por la excepcional capacidad de cambio que encierran y que pueden activar (algunos califican el momento actual como "cambio epocal", como momento "paradójico"). Como señala Diego Gracia, "la ciencia es hoy, a la vez, la gran amenaza y la gran esperanza de la humanidad"⁷.

El hombre se ha vuelto capaz de hacer brotar la vida humana en el laboratorio y variar el estatuto genético de su propia especie, puede mutar el código genético y provocar la mutación en la dirección elegida. Pero también tiene la posibilidad de autodes-truirse. J. Masia dice: "nunca hemos tenido tantas posibilidades de cuidar la vida como en la actualidad... Pero nunca antes la vida se había encontrado tan amenazada como hoy en día"⁸.

La orientación en uno u otro sentido (constructivo o destructivo) depende de las opciones éticas que se tomen. Por ello, nunca como ahora ha sido tan importante la ética en la medicina, en la biología y en la sociedad. Esta importancia resulta más evidente si se es consciente de las posibilidades que encierran las ciencias biológicas para el futuro del hombre, y también de los problemas éticos que plantean a la responsabilidad de los científicos y de la comunidad civil. Esta preocupación nos atañe a todos, no solo a los moralistas y a los científicos, sino también a los organismos nacionales e internacionales, que han elaborado algunas indicaciones concretas.

2. Una breve mirada histórica a los avances científico-técnicos

En el siglo pasado se producen una serie de progresos científicos y tecnológicos que revolucionan la medicina y provocan nuevos interrogantes sobre la capacidad del hom-

6 A. CORTINA, "¿Para qué sirve realmente la Ética?"

7 Diego GRACIA, "Fundamentos de bioética", Triacastela, Madrid 2008.

8 Juan MASIA, "Cuidar la vida. Debates bioéticos", Herder, 2012.

bre para gestionar ese inédito poder. Esos nuevos desarrollos científicos en el campo de la biomedicina y las nuevas tecnologías tienen unas connotaciones de carácter ético, social, jurídico y religioso.

No se trata de hacer el elenco de estos desarrollos, pero sí conviene resaltar los más relevantes desde el punto de vista ético.

- Tras miles de años de impotencia, el descubrimiento de la penicilina (1929) y las sulfamidas proporcionan a la humanidad el poder de derrotar enfermedades en otro tiempo fatales.
- En 1953 (los doctores J. Watson y F. Crack) se descubre la estructura de doble hélice del ADN (ácido desoxirribonucleico), un paso importantísimo en el conocimiento de esa molécula (el hombre alcanza las raíces de su identidad biológica).
- En 1955 se realiza el primer trabajo científico sobre los trasplantes de riñón. El primer trasplante de corazón será en 1967. (el ser humano puede renovar partes esenciales de su organismo y regenerarse).
- En 1959 se llevan a cabo los primeros intentos con éxito de fecundación animal in Vitro. Será en 1978 el primer nacimiento humano por FIVET. (El ser humano llega a intervenir sobre procesos generativos y a dominarlos).
- En 1960 se realiza una experimentación de la píldora anticonceptiva en la mujeres de Puerto Rico (el ser humano puede separar a su agrado el ejercicio de la sexualidad de la fecundidad).
- A partir de la década de los 70 surge lo que han calificado como la Nueva Genética, que comienza a desarrollar procedimientos que le permiten "tocar el gen", es decir, cortar el ADN en determinados lugares y transferir los fragmentos cortados de unas especies a otras, con lo que las barreras naturales que separaban a los seres vivos comienzan a diluirse.
- En 1982 se obtiene el primer fármaco conseguido por manipulación genética, al introducir en la bacteria *Escheriguiia coli* el gen humano responsable de producir insulina (había nacido la biotecnología basada en el ADN recombinante).
- En 1990 se aprueba en EEUU el primer protocolo para realizar la primera terapia génica en humanos (con la terapia génica se pretende curar la enfermedad en su mismo origen, en los genes defectuosos). También en 1990 tiene lugar el inicio oficial del llamado Proyecto Genoma Humano. En 2003, el consorcio internacional, formado por científicos de seis países, descifra la secuencia completa del genoma humano.
- En 1997 (el 24 de febrero) se daba a conocer el nacimiento de la Oveja Dolly mediante una técnica de clonación.

- Un nuevo campo emerge, entre fantasía y utopía, el transhumanismo, dadas las posibilidades de manipulación del cuerpo humano abiertas por las nuevas biotecnologías GNR (Genética, Nanotecnología y Robótica), unidas a las técnicas informáticas, con la finalidad de la creación de hombres-máquina (los Cyborg, mentes artificiales en cuerpo biológico) o robot.

Todos estos progresos originan serios interrogantes cuando son aplicados al ser humano en la práctica médica. Piénsese, por ejemplo, en las siguientes posibilidades:

- La ingeniería genética aplicada a la biología humana, con la orientación no solo de solucionar enfermedades genéticas, sino también, aunque sea todavía de modo hipotético, de manipular la especie humana.

- El conocimiento del genoma humano y el uso de esos datos se puede hacer en diversos campos: laboral, policial, farmacológico, etc.

- Las técnicas de reproducción humana: la inseminación artificial (homóloga y heteróloga), con el concomitante almacenamiento, clasificación y distribución de semen humano; la fecundación artificial, con la implantación de embriones en el útero propio o alquilado y con la congelación y manipulación de embriones humanos.

- Las nuevas fronteras en los trasplantes de órganos (sobre todo, en los xenotrasplantes = los órganos que se trasplantan pertenecen a otra especie distinta de la humana).

- Las posibilidades de aplicar la clonación a la especie humana: tanto en su significado reproductivo (clonación reproductiva) como en el llamado uso terapéutico. En el uso terapéutico de células troncales, sean somáticas o embrionarias, se han depositado grandes esperanzas para la medicina regenerativa.

Estas innovaciones crearon y crean entusiasmo y, a la par, inquietantes interrogantes. El hombre, por primera vez, en su historia, se encuentra en la situación de poder controlar aspectos de su existencia, pero **¿será capaz de administrar este poder?**

Nadie duda de los beneficios incalculables que el progreso de los conocimientos científicos y técnicos, que han posibilitado el desarrollo actual, han supuesto para la humanidad. Hay motivos de esperanza para encontrar solución a muchos de los problemas que hoy nos angustian y amenazan. Pero ese optimismo no está exento de peligros y ambigüedades. Recordemos la afirmación de Diego Gracia, "la ciencia es hoy, a la vez, la gran amenaza y la gran esperanza de la vida humana".

Así pues, la nueva situación lanza un decisivo reto a la humanidad. Lo podemos expresar con la siguiente pregunta: **¿todo lo que se puede hacer técnicamente se puede hacer éticamente?** Se trata de la eterna pregunta sobre la relación entre "técnica" y "ética", entre "ciencia" y "conciencia".

3. Aparición de la bioética

Es en este contexto cuando surge la bioética, denominada así por primera vez en un libro de V. R. Potter en 1971: *La Bioética, puente hacia el futuro*, que expresaba su propósito de contribuir al futuro de la especie humana, creando un puente entre el mundo del *bios* (la vida) y el del *ethos* (ética –modo y estilo de vivir y convivir), entre el mundo de las ciencias y el de los valores morales:

“Hay dos culturas –ciencias y humanidades- que parecen incapaces de hablarse una a la otra y si esta es parte de la razón de que el futuro de la humanidad sea incierto, entonces posiblemente podríamos construir un puente hacia el futuro construyendo la disciplina de la Bioética como un puente entre dos cultura. (...) Los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos”

Ante los desafíos que suscita la biotecnología, son muchos los científicos que han lanzado un grito de alarma y hablan de la necesidad de una nueva ética para evitar una posible catástrofe de la humanidad o una utilización que no redunde a favor de la vida y de las personas, sino en su contra. En muchos momentos es la comunidad científica la que plantea esa contención a través de moratorias, convenios, etc. Tres ejemplos de ello:

A/ Poco después de iniciarse la manipulación genética el premio Nóbel P. Berg, junto con otros investigadores en este campo de la ingeniería genética alertaron a la comunidad científica sobre los riesgos inherentes a la nueva técnica. Subrayaban los imprevisibles riesgos de la técnica, ya que microorganismos modificados genéticamente podían escaparse al medio ambiente ocasionando enfermedades para las que los humanos careciesen de defensas. Convocan la Conferencia a Asilomar en enero de 1975 para solicitar una moratoria o detención de experimentos potencialmente peligrosos. Dio origen a los primeros comités científico-éticos de vigilancia y la elaboración de normativas. Sin embargo, pronto se constató que la alarma era injustificada y las directrices en ese campo se fueron atenuando⁹.

B/ Por lo que se refiere a la transferencia génica en humanos, existe un consenso de no tocar, con los conocimientos actuales la línea germinal por aquello de la imprevisibilidad de los resultados y no dejar hipotecadas a las generaciones futuras (sí que se trabaja en la transferencia génica somática, para corregir alguna enfermedad).

C/ La Declaración universal sobre el genoma humano y los derechos del hombre del 11 de noviembre de 1997 propiciada por la UNESCO, en su artículo 11 se establece “que no deben permitirse prácticas que sean contrarias a la dignidad humana como la clonación con fines de reproducción en seres humanos”. La Comunidad internacional, por primera vez ha reconocido su responsabilidades engendradas por los progresos espectaculares de las ciencias biológicas y sus aplicaciones.

En este contexto de profundos desarrollos biotecnológicos, no exentos de peligros y ambigüedades, recogiendo la llamada de Hans Jonas en su libro *El principio de responsabilidad*, numerosos científicos y estudiosos hablan de la necesidad de una ética de

⁹ Los responsables de este campo reaccionaron con prontitud, a diferencia de lo que ocurrió con la revolución nuclear que es en 1958 cuando 18 físicos, que habían participado en el desastre nuclear, firman el manifiesto de Gotinga, comprometiéndose a buscar exclusivamente aplicaciones a la energía atómica.

contención, de frenos voluntarios, de responsabilidad. Son conscientes que la ciencia sin conciencia conduce a la ruina de la persona, de la sociedad en que vive y del universo en que habita. Ven la necesidad de poner “límites éticos” al uso de la ciencia y de la técnica en el campo de la biotecnología, pero ¿dónde y como colocar esos límites? Aquí la reflexión se abre a posturas encontradas.

Como señalan Eduardo López Azpitarte e Ignacio Nuñez de Castro, “los escritos (de esos autores) nacen del convencimiento de que la misma especie humana está seriamente amenazada por los grandes desequilibrios biológicos y del mismo ecosistema. La única alternativa que nos queda es que toda la ciencia, que irá creciendo de forma progresiva, se abra hacia la otra orilla para que este puente vincule con eficacia los avances científicos y experimentales con los valores humanos”¹⁰.

Hemos llegado a un momento en el que el avance científico puede permitir al ser humano controlar la evolución. Es un poder impresionante al que le han abierto ya cauces de realización, aunque todavía quede mucho camino por recorrer. Pero el desarrollo científico técnico deberá siempre tener en cuenta que las consecuencias de este impresionante poder dependerán, como decía el Papa Juan Pablo II “*no tanto de su ciencia, sino más bien de su sabiduría*”.

Conscientes de que no somos dioses, pero que sí somos “cocreadores” tenemos una tarea de seguir adelante, pero con responsabilidad. Sigue siendo pregunta clave la que se viene repitiendo por los bioéticos de todo el mundo a lo largo de estos últimos cuarenta años: **¿debemos, humanamente, llevar a cabo todo lo que se puede hacer de forma técnica? ¿Es éticamente viable todo lo técnicamente posible?**

4. Interrelación entre tecnociencia y ética

Unas afirmaciones generales que nos ayudan a situarnos y clarificarnos:

- Ante las nuevas tecnologías, la ética ha de mostrarse más abierta y receptiva que temerosa y prohibitiva...o, todavía menos, “definitiva”, ya que muchas de las problemáticas se hallan en fase de forja¹¹.

- Se deben evitar las posturas extremas: a/la de quienes expresan una alarma exagerada y tratan de frenar dicho uso o investigación, b/ la de quienes expresan un optimismo, unas expectativas ingenuas que alientan una intervención sin sopesar las consecuencias. Entre una postura y otra se halla la vía media de “la prudencia audaz” y “la incertidumbre responsable”. Es la actitud de quien busca seguir avanzando, quizá más lentamente, pero se progresa y se corrige mientras se tantea responsablemente¹².

La ciencia y la tecnología poseen un valor positivo, aceptable y sumamente prove-

10 E. LÓPEZ AZPITARTE e I. NÚÑEZ DE CASTRO, *Cruzando el puente*, San Pablo, Madrid 2011, pp 8-9.

11 M. Rubio, *¿Qué es moralmente factible? Posibilidades y límites de la tecnociencia*. Moralia 24 (2001) p. 401. El capítulo tercero de la Carta Encíclica LAUDATO SI, ofrece una profunda reflexión sobre el paradigma tecnocrático, sobre la creatividad y poder de la tecnociencia, pero también de los peligros que encierra cuando el paradigma tecnocrático no es contrarrestado por una ética sólida.

12 J. Masia, *Cuidar la vida. Debates bioéticos*, Herder, 2012, p. 30.

choso para la humanidad. Constituyen un triunfo grandioso de la mente humana, pero la ciencia y la tecnología no pueden pasar por alto la ambivalencia de sus manifestaciones concretas. Es precisamente esta ambivalencia de los logros técnicos la que conlleva la exigencia de la dimensión ética.

Podemos decir que hoy el hombre, por un lado es como un gigante técnico y, por otro, como un niño ético. Es indiscutible el poder que el ser humano tiene sobre los medios, sea en términos de capacidad técnica, sea en aquellos del conocimiento científico. Sin embargo, este poder se realiza en un difícil contexto de confusión de las finalidades. La capacidad del “cómo” choca con la ausencia de claridad del “¿para qué? o ¿por qué?”, dado que no todo aquello que es posible es necesariamente idóneo o adecuado para el ser humano¹³.

El “se puede” de la técnica tiene necesidad del discernimiento ético en el careo del “se debe” humanizador. En otras palabras, el factor humanizador, es decir, todo aquello que permite la realización del individuo como persona humana en la sociedad y todo aquello que construye en la sociedad el grupo de las personas, es el punto de referencia obligatoria e indispensable respecto a cualquier técnica que pretenda ser humana.

Al tener mayor capacidad para intervenir, tanto en el cuerpo humano como en el medio ambiente, se hace ineludible la pregunta sobre si dichas intervenciones van a redundar a favor de la vida y las personas o en su contra. Es la pregunta ética. Cuanto más avance la capacidad tecnocientífica y creativa, mayor será la exigencia de plantear la pregunta ética: **¿Qué hay que hacer?, ¿hasta dónde hay que avanzar?, ¿dónde detenerse?**

Disponemos de mayores posibilidades tecnológicas que hace unos años, pero también mayores fragilidades y, por tanto, mayores responsabilidades: ¿se usarán los recursos tecnológicos a favor de las personas o contra ellas?

Somos o debemos ser conscientes que nuestra época se caracteriza por la implantación hegemónica del pragmatismo utilitarista¹⁴. Por ello hoy predomina la tecnociencia y su imperativo tecnológico. ¿En qué consiste?

El ambiente científico está caracterizado por una mentalidad, que se ha formado en los últimos siglos, que argumenta de la siguiente manera: la evolución acontecida en nuestra sociedad es sin duda un progreso para el hombre; este progreso ha sido posible por las innovaciones tecnológicas, hasta el punto que nuestra sociedad occidental puede definirse una sociedad técnica; por tanto, todo progreso técnico produce, más o menos directamente, un progreso humano.

La racionalidad de la tecnociencia llega a la convicción de que el progreso biotecnológico es irreversible y nada puede pararlo. Y de ahí, pasa a la lógica que lo posible o viable es también lícito y a su vez debe ser hecho.

13 Masia afirma que el ser humano puede tener en sus manos una tecnología poderosísima y carecer de la más remota idea sobre cómo utilizarla (p. 29).

14 El Papa Francisco en la Carta Encíclica LAUDATO SI, lo denomina “paradigma tecnocrático”.

Junto a estos motivos ideológicos están los motivos personales, ya que el ambiente científico está marcado por una fuerte competencia: “si no lo hacemos nosotros, otros lo harán en nuestro lugar”. Así, la libertad de investigación, en esta concepción pragmático utilitarista, no conoce límites: todo aquello que es posible o parezca realizable está autorizado/permitido y es deseable, sin restricciones o condiciones.

A la luz de estas observaciones, sería necesario concluir que se vislumbra un futuro en el que el imperativo tecnológico se impone sobre otras consideraciones y borra la pregunta ética y la búsqueda de sentido para el hombre.

Afortunadamente, junto a estas tendencias existen otras que han propuesto la necesidad de dar sentido a la obra del hombre. En general, se puede constatar un retorno de la pregunta ética, y comienzan a ser los médicos, los biólogos, los que reconocen que la biología describe la vida, pero no puede dar el sentido. Hay una fuerte preocupación en algunos de que la manipulación genética se convierta en un nuevo cauce de neocolonialismo del mundo técnicamente desarrollado sobre los países pobres y se preguntan ¿qué intereses van a prevalecer en el desarrollo de la nueva biotecnología?

Es evidente que en el ser humano hay una sed de saber, de conocer, de hacer, de luchar contra los límites. Esta insaciabilidad del hombre, de la ciencia y del progreso exige una pregunta ética: **¿a dónde hay que ir y cómo llegar?** Esta exigencia se hace más necesaria porque el poder científico – tecnológico ha alcanzado un nivel en el que cabe la posibilidad técnica de destruir la humanidad entera (armas atómicas o contaminación del medio ambiente), y la posibilidad de introducir una mutación genética del hombre. La pregunta ética se formula hoy de esta manera: ¿qué se debe o no se debe hacer para que el hombre sobreviva y siga siendo hombre?

5. ¿Se puede hacer éticamente todo lo que es técnicamente posible?¹⁵

Nos encontramos en un momento en el que, en principio, parece factible todo. Pero, ni debemos hacer todo cuanto sea técnicamente posible, ni soluciones técnicas resuelven el lado humano de los problemas, ni tecnologías biomédicas hacen, sin más, la vida más sana¹⁶. En medicina somos conscientes que junto al cuidar está también el cuidado. Hoy vemos que la ciencia y la tecnología no tienen la última palabra, ni lo pueden todo. Se necesita lucidez para asumir que, a menudo, las enfermedades no se curan, y reconocer la propia limitación asumiéndola.

La ciencia y la tecnología constituyen un triunfo grandioso de la mente humana y el arranque de una serie de impulsos de superación y de logros en cadena en la historia de los hombres. Ahora bien, no debemos olvidar que pueden convertirse en enemigo del hombre y de la naturaleza, ya que de ellas emergen acciones ambiguas e incluso

¹⁵ Sigo a M. Rubio *¿Qué es moralmente factible? Posibilidades y límites de la tecnociencia*. Moralia 24 (2001).

¹⁶ Masia, p19.

abiertamente nocivas que atentan contra la naturaleza y el ser humano (por ejemplo el bioterrorismo y la guerra bacteriológica).

La tecnociencia es un medio que nos ayuda a transformar la vida del individuo y de la sociedad, siempre que esté ordenada y sujeta a un fin: la salvaguarda de aquel equilibrio ecológico-social que posibilite, a la vez, la realización más armoniosa y humanizadora de todos los seres humanos.

Es la toma de conciencia de no saber dónde puede llevarnos la revolución tecnocientífica (puede aportarnos grandes beneficios, pero también puede devorarnos) lo que ha propiciado la llamada a la responsabilidad (H. Jonas), a actuar responsablemente (D. Gracia) .

Desde esta clave, vamos comprendiendo que el progreso no puede ser confundido con mero avance tecnológico. El progreso solo puede ser considerado como un valor éticamente admisible cuando viene a ser mejora de la naturaleza en general y de la vida humana en general. Cuando se da un auténtico proceso de humanización.

Es el *criterio de humanización* lo que da sentido y orientación a las decisiones que se deben tomar en el campo del progreso científico-tecnológico. Y debemos entender por humanización, la realización “de todo el hombre y de todos los hombres” (Populorum progressio, n. 14), es decir, buscar el bien integral de todas las personas por igual.

Solo puede ser positivamente ético **aquellos que respeta, posibilita o potencia la mejor realización personal del ser humano** (es negativamente ético o inmoral todo aquello que despersonaliza); solo puede ser positivamente ético **aquellos que comporta mayor humanización de la sociedad** (es socialmente inmoral todo aquello que deshumaniza); solo puede ser positivamente ético **aquellos que salvaguarda la naturaleza** (es inmoral todo aquello que la degrada)¹⁷.

Concretando un poco más, cabe formular la tesis siguiente: **éticamente factible es todo y solo aquello que contribuye a la salvaguarda de la naturaleza, así como a la mayor personalización del ser humano y a la mayor humanización de la sociedad.**

Es preciso resaltar esta afirmación, que cuestiona radicalmente el planteamiento pragmático tecnocientista en boga [es moralmente lícito y obligatorio hacer todo lo que es técnicamente viable / todo lo técnicamente posible puede ser llevado a cabo y debe llevarse a cabo].

Ante el notorio auge de la biotecnología y la alarmante escalada del deterioro eco-

17 Un criterio ético indiscutible para la realización de estos procesos experimentales es el de la evaluación de los beneficios y los riesgos previsibles. Pero esta valoración es sumamente difícil en la práctica: los beneficios pueden ser muy claros y positivos, pero la evaluación de los riesgos es extraordinariamente difícil, si no es imposible ¿cuál es el desequilibrio ecológico que puede originarse de la diseminación de esas bacterias genéticamente modificadas?

En el Mensaje de Juan Pablo II en la Jornada de la Paz de 1990 se decía “tal vez no se ha llegado aún a calcular las alteraciones provocadas en la naturaleza por una indiscriminada manipulación genética y por el desarrollo irreflexivo de nuevas especies de plantas y formas de vida animal”.

lógico, es importante la llamada a la responsabilidad y a la actuación responsable (principio de responsabilidad, acuñado por Hans Jonas), responsabilidad que engloba la naturaleza y el ser humano (principio de responsabilidad cosmo-antropológica). Frente al “está permitido todo lo no expresamente prohibido”, cuyas repercusiones humanas y ecológicas ha resultado altamente perniciosas, hay que proponer que “está prohibido todo lo que no ha sido expresamente permitido” (moral restrictiva y conservadora, pero que sin embargo atiende a las necesidades primordiales y a los valores más irrenunciables: la salvaguarda de la humanidad y del cosmos).

La propuesta de una ética de la responsabilidad cosmo-antropológica es positiva ya que la meta es: todo al servicio del hombre. Y de acuerdo con dicha meta, el principio es: **Es éticamente factible todo lo que personaliza y humaniza.**

Y abriendo el horizonte y dando cabida a la preocupación por el cosmos, podría señalarse que la meta es salvar al hombre y a su entorno natural. Y de acuerdo con ella, el principio de responsabilidad cosmo-antropológica es: Es éticamente responsable todo lo que personaliza y humaniza, a la vez que respeta a la naturaleza y salvaguarda el equilibrio ecológico.

6. Concluyendo

Toda actividad humana presenta un aspecto técnico y otro moral (y muchos afirman que el problema del mundo actual es un problema ético y no tecnológico). Las inmensas y positivas posibilidades que la tecnociencia ofrece al hombre están llenas de ambigüedad, por lo que **es necesario que se obre éticamente**, es decir, **que se obre conforme al bien de la persona**, del hombre. Pero aquí radica un nuevo problema: la crisis ética de nuestra sociedad se ha generado porque el hombre ha olvidado su auténtica naturaleza (crisis antropológica). Sin una idea de hombre no es posible una escala de valores y por ello nuestra civilización va perdiendo progresivamente su humanidad frente al poder de la tecnología, de las leyes de mercado o de egoístas ambiciones personales o colectivas.

Nos encontramos ante una profunda crisis antropológica que tiene consecuencias éticas. Si cuando hablamos de hombre no somos capaces de establecer de qué hombre se habla, nos damos cuenta de la diversidad de respuestas éticas que pueden surgir. Hoy somos conscientes que diversos modelos antropológicos generan diversos y a menudo inconciliables modelos éticos, presupuestos de la bioética (pluralismo babélico)¹⁸.

Necesitamos que la antropología aporte sus reflexiones sobre la humanización del ser humano. Necesitamos un proyecto de hombre, una antropología global que nos indique qué es lo que caracteriza al hombre como tal.

Concluyo señalando la necesidad de que se haga una nueva síntesis entre cultura tecnológica y humanismo, entre ciencias experimentales y ciencias humanas, y deseando

18 Del modelo antropológico deriva una cierta concepción del significado y del valor de la vida humana, la posibilidad de señalar quién son los sujetos éticos, el significado del cuerpo o del cuidado de la salud, los límites de las intervenciones sobre la corporalidad humana.

do que la ética capte el sentido direccional de la civilización y garantice su camino (¿a dónde hay que ir y cómo llegar?) para que el desarrollo tecnológico no deshumanice al hombre, sino que sirva para su personalización y humanización.

A la pregunta inicial “la cerámica humana ¿quién la cuida?” hay que afirmar que **todos debemos cuidar “la cerámica humana”, todos debemos cuidar “la casa común”, todos debemos actuar responsablemente.** En ello nos jugamos mucho. No podemos dejar la solución en manos de los “expertos”, de los “entendidos”. Aunque no todas las personas tienen el mismo grado de posibilidad /responsabilidad, a todos nos corresponde actuar responsablemente. Todos estamos implicados y todos debemos implicarnos en el modelo de sociedad que queremos construir y en la que queremos vivir.

Jesús Jaime Navarro, texto de la Conferencia del 27 de enero de 2015, en el segundo ciclo sobre Cuestiones sobre Dios, hoy.

La acción caritativa-social eclesial, signo de credibilidad del mensaje cristiano y de la Iglesia.

Rev. Aragón. Teol. 42 (2015)

Armando Cester Martínez

1. La Iglesia en España pierde credibilidad como mediación religiosa

La situación actual de la sociedad española presente plantea a la Iglesia una serie de desafíos como no los ha habido en toda nuestra historia. Los incuestionables valores de la postmodernidad –acarrear no sólo un conjunto de problemas en su propio ámbito, sino una importante crisis religiosa que produce en las personas una falta de confianza en la Iglesia que se traduce en pérdida de su credibilidad como mediación religiosa, es decir, no reconocen a la Comunidad eclesial como un instrumento capaz de permitir a los hombres y mujeres de hoy hacer el acto de fe con plena libertad; no ven en Ella, en su dimensión histórica características y valores que revelen su dimensión escatológica.

Los sociólogos de la religión nos hablan de la funcionalización creciente de la Iglesia dentro de la funcionalización general de la sociedad: Solo se acepta en cuanto institución competente para asuntos religiosos y ritos de “paso” (bautizos, bodas, funerales), y en ella se delega la satisfacción de las necesidades religiosas de la persona o de los grupos sociales.

Estos profesionales nos dicen también de la identificación parcial de muchos cristianos con la Iglesia, como un reflejo del pluralismo en las interpretaciones personales de la fe al margen de la ortodoxia; fenómeno que va unido a un reduccionismo del cristianismo, a un cristianismo light.

En un tiempo relativamente reciente numerosas transformaciones han tenido lugar en las creencias actitudes y comportamientos de los españoles en el terreno religioso y frente a los diversos cambios que se han producido en la “oferta” religiosa de la Iglesia católica.

Estas transformaciones en la afiliación y en la frecuencia de las prácticas religiosas, así como en las actitudes frente a la Iglesia y su magisterio doctrinal, sobre todo en el terreno ético, han sido interpretadas desde la Sociología de la religión en nuestro país, desde el paradigma de la secularización. El avance de la secularización en la sociedad española es un hecho difícilmente cuestionable, y es aceptado por la mayoría de los estudios de la realidad social española¹.

¹ Cf. P. GONZÁLEZ BLASCO, *Sociedad española y religión*, en: M. JUAREZ (ed.), *V Informe sociológico sobre la situación social en España. Sociedad para todos en el 2004* (Madrid 1994) 741-746. Este autor hace un

Desde esta situación-eclesial, tal como decíamos antes, se produce una falta de confianza y credibilidad en la Iglesia que ha ido aumentando en los últimos años.

Para verificar este aspecto hemos acudido a consultar dos de las fuentes estadísticas más fiables que existen en la actualidad: El Centro de Investigaciones Sociológicas dependiente del Ministerio de la Presidencia de España² y el Eurobarómetro para la Comisión Europea, sobre la opinión pública Europea³.

De los diferentes estudios que tienen por objeto analizar el hecho religioso hemos elegido tres realizados por el CIS en los años 1998, 2002 y 2008 y otros tres por el EUB en los años 1990, 1999 y 2008.

Las seis encuestas tienen en común la misma pregunta a responder y que interesa a nuestro trabajo: ¿Qué grado de confianza le inspira la Iglesia Católica? y permite ver la evolución que presenta a lo largo de los años⁴. A continuación presentamos las tablas de ambos organismos en porcentaje de respuestas.

	MUCHA	BASTANTE	POCA	NINGUNA	NOs/NOc	AÑO
CIS(E2301)	32,6%	28,2%	18,9%	17,1%	3,2%	1998
CIS(E2443)	8,7%	31,2%	34,6%	22,4%	3,1%	2002
CIS(E2752)	11,6%	26,4%	34,1%	24,9%	3,1%	2008
EUB (1)	22,82%	26,65%	30,9%	19,1%	0,48%	1990
EUB (2)	15,5%	26,30%	35%	23,2%	0%	1999
EUB (3)	14%	19%	32,6%	34,4%	0%	2008

CIS(E2301): CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, Estudio nº 2301. Religión I (Madrid 1998). Compuesto por 2488 entrevistas. Accesible en: www.cis.es/cis/opencm/ES/2_bancodatos/estudios/ver.jsp?estudio=1290.

CIS(E2443): CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, Estudio nº 2443. Actitudes y creencias religiosas (Madrid 2002). Compuesto por 2487 entrevistas. Accesible en: www.cis.es/cis/opencm/ES/2_bancodatos/estudios/ver.jsp?estudio=2170.

CIS(E2752): CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, Estudio nº 2752. Religiosidad (Madrid 2008). Compuesto por 1973 entrevistas. Accesible en: www.cis.es/cis/opencm/ES/2_bancodatos/estudios/ver.jsp?estudio=9200.

EUB (1): EUROPEAN VALUES STUDY, Variable y pregunta q545a/Q545A (Bruselas 1990). Estudio compuesto por 2637 entrevistas. Accesible en: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/zacat.gesis.org/webview/index.jsp?objet=http://zacat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>.

EUB (2): EUROPEAN VALUES STUDY, Variable y pregunta v200/Q58A (Bruselas 1999) Estudio compuesto por 1183 entrevistas. Accesible en: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/zacat.gesis.org/webview/index.jsp?objet=http://zacat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>

EUB (3): EUROPEAN VALUES STUDY, Variable y pregunta v205/Q63A (Bruselas 2008) Estudio compuesto por 1477 entrevistas. Accesible en: <http://www.europeanvaluesstudy.eu/zacat.gesis.org/webview/index.jsp?objet=http://zacat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>.

análisis muy lúcido de la llamada "teoría de la secularización", que a pesar del tiempo que hace que se publicó, sus reflexiones y conclusiones se manifiestan muy actuales.

2 En adelante la citaremos como CIS.

3 En adelante lo citaremos como EUB.

4 Hemos revisado todas las encuestas del CIS y el EUB realizadas para la población en general y la pregunta sobre la confianza en la Iglesia es la única que puede estar relacionada con la credibilidad eclesial. Únicamente existe una encuesta del CIS que aborda excepcionalmente esta cuestión. Es el estudio nº 2440, realizado en el año 2001 a 2471 jóvenes en que a la pregunta ¿Crees en la Iglesia?, un 28,6% respondía afirmativamente. Estudio accesible en: www.cis.es/cis/opencm/ES/2_bancodatos/estudios/ver.jsp?estudio=2331.

Como podemos ver se produce una pérdida de confianza en la Iglesia con el paso de los años.

Para una percepción mejor de este aspecto, vamos a recurrir al Índice Ponderado Medio de Likert⁵.

Los resultados son los siguientes:

CIS (E2301, 1998) IPML = 2,77

CIS (E2443, 2002) IPML = 2,27

CIS (E2752, 2008) IPML = 2,26

En el año 1998, la confianza en la Iglesia Católica se situaba entre "bastante" y "poco", pero muy cercana al "bastante".

En el año 2002 la confianza se sitúa en el mismo intervalo, pero desciende y se acerca más a "poco".

En el año 2003 la confianza desciende pero casi imperceptiblemente.

Si estos resultados son los recogidos por el CIS veamos lo que nos dicen los recogidos por el EUB.

EUB 1990, IPML = 2,53

EUB 1999, IPML = 2,33

EUB 2008, IPML = 2,12

La confianza en la Iglesia Católica en el año 1990 se sitúa entre "bastante" y "poco", en un lugar que podríamos denominar medio o de intersección.

En el año 1999 desciende la confianza y se sitúa en la influencia del "poco".

En el año 2008 vuelve a descender acercándose a la posición, "poco".

Ambas encuestas dan resultados semejantes:

a) Muestran un descenso leve pero progresivo de la confianza de las personas en la Iglesia Católica.

b) Los datos del CIS son ligeramente superiores a los recogidos por el EUB.

c) La confianza se sitúa entre las posiciones de "bastante" y "poco"

d) Por último, afirmar que entre un 40-49% de las personas tienen confianza en la Iglesia Católica en los periodos estudiados, encontrándonos en el año 2008 con los porcentajes más bajos de dicho intervalo.

Estamos pues ante una crisis de credibilidad eclesial: la Iglesia está dejando de ser creíble como mediación religiosa y en su condición de "sacramento de salvación"; de ahí que para que la Iglesia pueda ser sujeto de evangelización, necesitamos todos los que formamos parte de ella, trabajar para reforzar su credibilidad.

5 El índice ponderado medio de la escala de Likert se expresará con la sigla IPML. Se calcula para cada opinión multiplicando el número de cada posición (Mucho=4, Bastante=3, Poco=2, Nada=1) por el número de personas que han respondido a esa opción, para sumar los resultados y dividirlo entre el número de encuestados ($IPML = 1x n1 + 2x n2 + 3x n3 + 4x n4 \div \text{número total de encuestados}$).

2. Reforzar la credibilidad de la Iglesia comporta para los cristianos no solo afirmar que nuestra Iglesia es la de Jesús y que Él está en Ella, sino que debemos legitimar y hacer visible esta afirmación para que la credibilidad eclesial crezca

Los creyentes experimentamos y hemos descubierto que la Iglesia está en continuidad histórica y estructural con Jesucristo y con la historia de fe que partió de Él. Sin embargo ante la pérdida de credibilidad eclesial, los cristianos nos hemos de plantear qué debemos hacer para que nuestros contemporáneos descubran la conexión que existe entre la historia de Jesucristo y las realizaciones de la Iglesia actual, una conexión que acredita y da credibilidad a la Iglesia como legítima consecuencia de la historia de Jesús en medio de las cambiantes condiciones históricas del presente. Solo por medio de la mostración de la conformidad entre Ella y el fundamento de su existencia —el Señor resucitado— puede hacerse creíble, para los hombres y mujeres de hoy, la Comunidad eclesial.

Un punto de partida ineludible en esta cuestión es la inseparable relación entre la Iglesia como signo y Cristo: En cuanto signo, la Iglesia remite no a sí misma, sino al misterio de Cristo. La Iglesia es signo en la medida en que conduce y transparenta a Cristo⁶.

Vemos pues, que aunque es claro que el signo que es la Iglesia depende del mismo Cristo, también se puede afirmar que Cristo depende de la Iglesia, en cuanto que ella nos proporciona la imagen de Cristo, teniendo en cuenta que el verdadero acceso a Él se nos da en y a través de la Iglesia: las razones para creer que presenta la Iglesia llevan al encuentro con Cristo a través de la incorporación a una comunidad de creyentes donde se entrega Cristo en la palabra y en el sacramento. Esa comunidad es nuestra Iglesia⁷.

Ahora bien, la Iglesia aun formando parte esencial de ese signo total que es Cristo en la Iglesia, por participar de la significatividad de Cristo, es un signo diferente: “Cristo, en cuanto signo de la revelación y de la salvación de Dios, es plenamente expresivo, porque su significatividad no depende de algo ajeno a Él, sino de la irradiación de su amor, de su poder, de su sabiduría y de su santidad como Hijo del Padre. A partir de las manifestaciones concretas se puede pasar directamente a la fuente de la que proceden. En el caso de la Iglesia, en cambio, los signos que en ella se encuentran son expresión no sólo de su carácter de “creatura Verbi”, de obra de Dios, sino también de realidad humana, histórica, con toda la ambigüedad que caracteriza estas realidades”⁸. Este planteamiento exige por tanto que, al tratar de la Iglesia, queda siempre sobreentendida su esencial referencia a Cristo.

La Iglesia es una mediación, no sólo capaz sino necesaria, que permite al creyente hacer el acto de fe con plena libertad. Para ello, el signo que es la Iglesia debe esta-

6 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium. Constitución dogmática sobre la Iglesia* (Roma 1964) nº15. Este documento se citará como LG.

7 Cf. C. IZQUIERDO, *Teología Fundamental* (Navarra 2009) 544-545.

8 IZQUIERDO, o.c., 546.

blecer una relación lo más clara y estrecha posible entre la realidad humana -elemento visible- y la realidad divina. Es decir, debe poner de manifiesto la continuidad no sólo histórica, sino teológica entre el acontecimiento de Cristo y la acción de la Iglesia⁹.

Es decir, la Iglesia debe expresar su sacramentalidad como expresión de su identidad, que la refiere, sin duda, más claramente a Cristo y a la realidad última que significa: "La íntima unión con Dios y la unidad del género humano" (LG 1). Por esta razón la Iglesia como "sacramento universal de salvación" (LG 48) se convierte en mediación de la fe.

Y esto lo podrá hacer presente la Iglesia de una manera privilegiada desde la radicalidad propia de su acción caritativa-social, especialmente realizada en los más pobres y necesitados, mostrándose así como signo de salvación, de tal manera que puede sugerir la presencia de Cristo en ella, que es lo que quiere atestiguar manifestando su credibilidad y presentando como verídica la Revelación.

3. La acción caritativa-social eclesial, significa y hace creíble el amor de la Iglesia por los desfavorecidos

Los cristianos estamos llamados pues, a producir signos reales de la presencia del amor de Dios; estos, son los que dan credibilidad a nuestra palabra acerca de Dios que sólo será creíble desde el esfuerzo permanentemente renovado de construir la fraternidad universal, teniendo especialmente en cuenta a los empobrecidos y más necesitados.

Veamos que nos dicen las encuestas: los jóvenes, son sin duda, mucho más críticos que los adultos con todas las instituciones y en consecuencia con la Iglesia. Por eso elegimos este tipo de población, ya que nos interesa la opinión más radical o extrema sobre el tema que estamos tratando. Para ello, vamos a analizar en tres encuestas sucesivas realizadas a los mismos en los años 2000, 2005 y 2010, para saber su opinión sobre la acción caritativa-social eclesial hacia los más pobres y su relación con el resto de opiniones que vierten sobre la Iglesia Católica.

En el estudio realizado en el año 2000¹⁰, la imagen de la Iglesia Católica, como institución que defiende las tradiciones y valores, dedicada a ayudar a los pobres y necesitados, buena educadora de niños y adolescentes y solícita de la vida moral del hombre con sus normas de conducta, es positiva entre los jóvenes españoles. Es más, en estos cuatro valores coinciden más de la mitad de los jóvenes. En las otras dos variables de la lista hay más discordancia: solo un 20% reconoce que la Iglesia Católica despierta la conciencia de los políticos, y sólo un 37% está de acuerdo en que en ella se puede descubrir el sentido de la vida.

⁹ Cf. IZQUIERDO, o.c., 546.

¹⁰ FUNDACIÓN SANTA MARÍA, *Informe jóvenes 2000 y religión* (Madrid 2000) Accesible en: www.profes.net/rep_documentos/Noticias/Jovenes2000.pdf.

En lo referente a investigar las actitudes de los jóvenes frente a la Iglesia, descubrimos un hecho importante: la persistencia de la adhesión personal a la Iglesia, debido fundamentalmente a la dedicación de la misma a los más débiles y pobres.

En el estudio del año 2005¹¹, la imagen de la Iglesia como institución empeora y no ofrece confianza excepto en su evidente dedicación a los pobres y marginados, su estilo modesto y sencillo de vida, su prudente distanciamiento de políticas partidistas – con ocasionales excepciones – y su apertura a los problemas sociales de la sociedad. De hecho, más de la mitad de los jóvenes reconocen esa dedicación a los pobres, y entorno a una tercera parte su papel beneficioso en el terreno moral – “sus normas ayudan a vivir más moralmente” – y su oferta de un “hogar espiritual” para el hombre.

En la encuesta del año 2010¹², la primera exigencia que ponen los jóvenes para considerar a una persona como religiosa es la creencia en Dios; siguen después dos aspectos: ser honrado y prestar ayuda a los necesitados. En cuarto lugar aparece el rezar.

En lo referente a las actitudes y opiniones de los jóvenes ante la Iglesia, esta es una institución poco valorada, en un contexto de una bajísima confianza en todas las instituciones. No obstante, los datos de esta encuesta muestran un ligera mejoría respecto a los del 2005. Si en ese año el 21% decía confiar “mucho” y “bastante” en la Iglesia, y el 79% mostraba “poca” o “ninguna” confianza en ella; en el año 2010 el 25% dice tener “mucho” y “bastante” confianza en ella y el 75% “poca” o “ninguna”.

En esta última encuesta aumenta considerablemente respecto del anterior estudio de la Fundación Santa María del año 2005, el porcentaje de jóvenes que está de acuerdo con las visiones positivas de la Iglesia. Las volvemos a recordar: sus normas ayudan a los hombres a vivir más moralmente, ayuda a los pobres y marginados, y ofrece al hombre un hogar espiritual y sinceramente religioso.

En lo referente al aspecto que más nos interesa analizar, hemos de constatar que una gran mayoría de jóvenes están de acuerdo con la afirmación de que la Iglesia ayuda a los empobrecidos: en torno al 60%. Y aunque los jóvenes piensan que la Iglesia es demasiado rica, reconocen mayoritariamente la labor asistencial que esta presta a los más necesitados.

Como resumen podemos afirmar que en un grupo social – los jóvenes – que presentan como colectivo quizás la mayor desafección y desconfianza hacia todas las instituciones y consecuentemente hacia la Iglesia Católica; es de valorar y tener en cuenta la visión positiva y mayoritaria que aporta a nuestra institución, la ayuda que ella hace a los desfavorecidos y más necesitados.

Es un valor que no solo se mantiene a lo largo de los años sino que sufre un ligero repunte positivo en la última encuesta.

11 FUNDACIÓN SANTA MARÍA, *Informe jóvenes españoles 2005* (Madrid 2005) Accesible en: www.profes.net/rep_documento/Noticias/Resumen_Jovenes_Espanoles_2005.pdf.

12 FUNDACIÓN SANTA MARÍA, *Informe sobre las creencias religiosas de los jóvenes* (Madrid 2010) Accesible en: www.donbosco.es/includes/destacados/8/lascreenciasreligiosasdelosjovenes.doc.

Todo ello, nos debe hacer pensar en la importancia decisiva que tiene y va a tener en el futuro la acción sociocaritativa eclesial en la confianza y credibilidad de la misma y por tanto en la evangelización a la que todos los creyentes estamos llamados

4. La credibilidad eclesial depende en buena medida del esfuerzo serio para construir la fraternidad y ayudar a los necesitados siendo fiel a lo específico de la actividad caritativa-social de la Iglesia

Para que la Iglesia sea signo de credibilidad debe estar al servicio de los más pobres y necesitados. Una Iglesia alejada de los empobrecidos no convence ni contagia a nadie, porque no es fiel a sí misma: El amor a los pobres es el contenido esencial del Evangelio que Jesús anuncio y realizó. Sólo una Iglesia que se acerca a los pobres y a los oprimidos y lucha, trabaja por su liberación por su dignidad y por su bienestar, puede dar un testimonio coherente y convincente del mensaje evangélico.

Sin embargo la acción caritativa-social debe mostrar su específica inspiración cristiana: su ser "eclesial"¹³. Estamos hablando de la confesionalidad. Esta, no es una mera "etiqueta" o "marca" para la buena venta del producto o exhibición de la calidad lograda; sino que es fruto de quienes, con su entrega y compromiso, tratan de actualizar el amor de Dios por los pobres y necesitados. Viven la auténtica confesionalidad aquellas instituciones y personas que tratan de desarrollar en la historia la fuerza liberadora del Señor que inspira y sostiene la acción social caritativa de la Iglesia¹⁴.

Hablar de confesionalidad-aconfesionalidad del ejercicio de la caridad, es situarnos en torno a dos aspectos cruciales de la misma: la identidad y la radicalidad del servicio.

Una praxis de la caridad desligada de su motivación religiosa corta la raíz de donde le viene al comportamiento creyente la savia que lo fecunde. La acción caritativa-social debe ser expresión de una identidad que tiene que ver con el ser y no sólo con el que-hacer del creyentes.

Por otro lado, debemos tener claro que la fe, origen inspirador del testimonio de la caridad, no merma radicalidad y entrega a la acción caritativa-social. Muy al contrario, es su ausencia la que puede dejar a la generosidad a merced de una praxis voluntarista, que se acopla con familiaridad a los gustos y deseos de quienes la ejercitan pensando más en tranquilizar su propia conciencia que en mostrar una nueva opción de vida, radicada en la comunión real con el Señor Resucitado¹⁵.

¿Cuál es la raíz que nutre el comportamiento creyente de servicio a los demás? ¿Dónde esta enraizada la radicalidad en la atención a los empobrecidos? ¿Dónde se encuentra la verdadera unión entre la experiencia de fe y el testimonio de la caridad? Sin duda la respuesta es "Jesucristo": La posibilidad de "ser en Cristo" y "vivir en Cristo"

13 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La caridad de Cristo nos apremia. Reflexiones en torno a la "eclesialidad" de la acción caritativa y social de la Iglesia* (Madrid 2004) nº 17. Este documento se citará como CCA.

14 Cf. Ibid., 43.

15 Cf. CCA 43

(Cf. Gal 2,20) hace de la vida del creyente una existencia sacramental y un sacramento del amor entregado de Jesús.

La incorporación sacramental a Cristo es incorporación a su mediación salvadora y así la acción caritativa-social es sacramento viviente de amor presente y contemporáneo.

Para el cristiano, y aquí a mi parecer radica la originalidad y lo específico de la actividad caritativa-social eclesial, es “ser en Cristo Jesús”, que aporta al creyente la apertura radical al Padre (filiación) y la apertura no menos radical a los hermanos (fraternidad). Filiación y fraternidad son medios de estar enraizados, entrañados en Cristo y es una invitación a tomar parte en la ofrenda misma de Cristo que fundamenta nuestro servicio al desfavorecido dotándolo de la identidad y radicalidad “crística” necesaria.

Por eso, cuando los cristianos actuamos en favor de los marginados y excluidos lo hacemos queriendo ser Iglesia, actuando en nombre de la Iglesia y somos enviados por la Iglesia. Nuestra acción caritativa-social presupone la fe, tiene un sentido misionero y es parte de la evangelización: “El ejercicio de la caridad, realizado en esta óptica, se convierte en confesión de fe” (CCA 15).

Observamos pues, que la persona de Jesús de Nazaret, contemplada como fuente de acción, funda la originalidad del compromiso cristiano en la ayuda a los empobrecidos.

Veamos a continuación que características concretas tiene el servicio eclesial a los más sufrientes y desvalidos:

- a) Voluntarios y profesionales capacitados técnicamente para abordar los difíciles problemas que se les presentan.
- b) Atención cordial y amorosa, ver en el prójimo la imagen de Dios.
- c) Ejercicio de la caridad independiente de partidos e ideologías.
- d) Trabajo en red con otras asociaciones, sean confesionales o no, teniendo en cuenta el correspondiente discernimiento evangélico.
- e) Acción caritativa no adoctrinante.
- f) Respeta la dignidad de las personas: Atiende sin tener en cuenta la raza, género, religión, etc.
- g) Respetuoso con el proceso de cada persona: No sólo se actúa “para” la persona necesitada, sino también y necesariamente con “ella”. El marginado debe ser ineludiblemente protagonista de su propia inclusión social.
- h) Una acción que se extiende desde lo asistencial, a lo promocional y a lo estructural: Es decir, que no trata de satisfacer únicamente las necesidades vitales, sino que se

ocupa de los problemas personales que inciden en la situación de empobrecimiento del individuo y de aquellos sociales que mantienen a las personas en la exclusión.

i) Gratuidad: Porque el voluntario o profesional entrega su tiempo como fruto de una exigencia interior que nace de lo que vive.

j) Ejercer la denuncia y el anuncio profético.

k) Satisfacer las exigencias de justicia para no ofrecer como don de caridad aquello que es debido a título de justicia.

l) Compromiso personal permanente: Acción no reducida exclusivamente a un espacio-tiempo, sino presente durante toda la vida de la persona y a realizar en diferentes lugares.

m) Compromiso radical: Radicalidad que nace del seguimiento de Jesucristo, de la narrativa de su vida. Igual que Él dio su vida, nosotros los cristianos debemos estar dispuestos a entregarla también.

Por último decir, que la acción caritativa-social que lleva a cabo un creyente, no es una actividad añadida más al ser de la persona, sino el propio ser cristiano manifestándose como respuesta al amor de Dios de Jesucristo.

5. Conclusión: “¿Qué tenemos que hacer?” (Lc 3, 10)

La acción social y caritativa de la Iglesia debe entrañar una opción, llena de amor, por los excluidos y marginados, por parte de la comunidad cristiana en cuanto tal y en su totalidad. El amor a los últimos y no rentables de nuestra sociedad, como signo de la gratuidad del amor de Dios y del amor igualmente gratuito de los cristianos tiene que visibilizarse, significarse, hacer creíble, desde la Iglesia en cuanto tal, concretado en sus diferentes niveles comunitarios, fundamentalmente diocesano y parroquial.

En la parroquia se creará, si no está creada ya, la estructura orgánico pastoral para¹⁶:

- Realizar una tarea de asistencia a las necesidades más básicas de los empobrecidos, sin olvidar lo promocional que afecta a las personas y lo estructural-social de incidencia directa en el barrio o circunscripción territorial de la parroquia.

- Sensibilizar a la Comunidad cristiana en la caridad y justicia, descubriendo y dando a conocer las necesidades sociales y los problemas humanos del entorno geográfico parroquial.

- Denunciar las situaciones injustas y proponer soluciones posibilistas.
- Proponer formas prácticas de participar en acciones y proyectos a favor de los pobres.

16 Esta labor puede llevarla a cabo y coordinarla la Cáritas Parroquial.

- Estimular a vivir los valores del evangelio en la propia Comunidad Parroquial para configurar una comunidad fraterna que testimonie los valores del Reino de Dios.

- Fomentar la coordinación a nivel Diocesano.

En la Diócesis, se creará si no está creada ya la estructura orgánica-pastoral necesaria que¹⁷:

- Estará al servicio de las parroquias complementando todas aquellas acciones que tengan un alcance diocesano.

- Será elemento de coordinación entre las acciones de las diferentes parroquias.

- Realizará trabajos que superan la capacidad parroquial como son: Servicios de Estudios Sociales; programas de formación; coordinación con otras instituciones y organismos dedicados a la atención a los necesitados, sean eclesial o extraeclesiales; integración en la pastoral de conjunto de la Diócesis; presentación de una Memoria anual de actividades; relaciones con la prensa y medios de comunicación, etc.

No ha pretendido ser este elenco de funciones, una descripción exhaustiva de las mismas, es simplemente, una muestra general que manifiesta la necesidad de visibilización y de que todas ellas sean significativas, es decir, muestren la presencia aunque no la plenificación definitiva del Reino de Dios. Para ello, las acciones eclesiales deben ajustarse cada vez más a un modelo de actuar que se caracterice porque:

a) El servicio se centre en los últimos y no atendidos por la sociedad, desde el reconocimiento de su dignidad personal, expresado en la acogida y acompañamiento incondicional y amoroso.

b) Las acciones impulsen la participación social: El protagonismo de los afectados, el voluntariado y el desarrollo de la comunidad.

c) El actuar eclesial revista un carácter integral: Conectar lo local y lo global; incidiendo en la promoción de las personas y abordando al mismo tiempo la transformación de las causas, la denuncia y la sensibilización social. Que se inserte en la Comunidad cristiana y se relacione con otros agentes presentes en el territorio y buscando incidir en los factores de exclusión.

d) El “hacer” eclesial incorpore y no olvide la dimensión universal de la caridad.

e) Favorezca y vea fundamental la formación a todos los niveles, entendida como proceso educativo.

17 Esta tarea la puede llevar a cabo la Cáritas Diocesana o colaborar en ella.

Desde esta reflexión, podemos afirmar que el ejercicio de la caridad eclesial es:

- Signo de actualización de los signos de Jesús: Acoger, acompañar, dignificar, liberar, sanar.
- Signo para reconocer a Jesús encarnado en los empobrecidos y en los propios agentes de la acción caritativa social de la Iglesia.
- Signo de credibilidad de la Iglesia: Creer que Jesús actúa en ella manifestándose en la fraternidad y servicio a los desfavorecidos.

A propósito de los gitanos...

Rev. Aragón. Teol. 42 (2015)

José Agustín Gabarre

Este año la Iglesia conmemora los 50 años del encuentro del Papa Pablo VI con los gitanos del mundo en Pomezia. El Papa Francisco recibe bajo la célebre frase de Pablo VI a nosotros los gitanos diciéndonos de igual manera que: "Los gitanos estáis en el corazón de la Iglesia".

Mucho ha llovido desde entonces, varios papas han ocupado la sede de Pedro, y la causa de la frase del papa sigue teniendo una fuerte resonancia. Los gitanos un pueblo que continúa disperso en el mundo viviendo con diferentes realidades pero conservando un origen común y cultura común, hoy en día la base de la evangelización. ¡Que importante es la cultura en los pueblos, sin duda la esencia del ser de una comunidad como la gitana!

Siguiendo las indicaciones del Concilio Vaticano II (LG 13), conviene tener en cuenta las características propias de cada pueblo para poder presentarle el Evangelio con cercanía y sensibilidad próximas a sus costumbres y rasgos históricos. Así no se fuerza su personalidad en la comprensión y las manifestaciones de una religiosidad que sabe comprender y adaptarse a la situación de cada grupo humano.

Esto me ha llevado a tratar de comprender la posible relación de la cultura nómada de mi pueblo con la cultura semita, con la que parece poder establecerse muchas relaciones tanto en su origen como en su permanencia a través de la historia.

La principal y más extendida teoría de la procedencia de los Gitanos pasa por estudios lingüísticos que los sitúan en la península india del Punjab en el s. X d.C. Al ser un pueblo ágrafo y nómada hasta su sedentarización en España, no disponemos de más fuentes fidedignas que la transmisión oral de sus leyes y costumbres de los clanes Gitanos peninsulares.

El estudio comparado y diacrónico de la legislación de los pueblos de origen semita permite disponer de otra teoría más allá de la lingüística. Pero en el caso del colectivo Gitano español, se ha perdido el idioma original, quedando reducido a un mero uso dialectal apenas utilizado.

En el resto de Europa los Gitanos siguen siendo seminómadas o itinerantes, y mantienen parte del idioma como uso habitual, aunque esto no significa que el uso de un idioma justifique la procedencia de toda una etnia, ya que la evolución a través de neo-

logismos o procesos de inculturación puede dar lugar a errores importantes en la investigación del origen de su procedencia. Sin embargo, las normas y códigos de los clanes perpetúan el sentido de identidad como colectivo y es aquí donde los Gitanos peninsulares y del sur de Francia se diferencian en algunos aspectos importantes del resto de los llamados pueblos Romá o de origen indoeuropeo.

Existe una gran similitud en los códigos actuales de los Gitanos con las antiguas formas de organización semita, y con ello, la relación que se establece en la concepción de la trascendencia, lo sagrado y lo profano, Dios y el mundo, lo trascendente y lo immanente. En ese camino se manifiestan evoluciones, debido, en gran medida, a la dispersión de los Gitanos en el mundo en subclanes o ramas de la primitiva comunidad.

“La población gitana mundial ronda los 14 millones de personas. Cuatro viven en América y diez en Europa. De estos últimos unos ocho millones vivimos en el territorio que integra la Unión Europea”¹. En España “a partir de estudios sociológicos [...] se calcula que viven unos 725.000 (alrededor del 1,57% del total de la población española)”². Parece insólito que la raíz del origen de todo un pueblo se fundamente únicamente en un estudio idiomático teórico realizado por lingüistas no Gitanos en el siglo XIX. Hasta ahora nadie ha intentado hacer un estudio de su historia por las bases culturales y de códigos morales que antropológicamente lo sitúan, desde un plano, en relación con la trascendencia del hombre. El monoteísmo y espiritualidad gitana claramente apuntan en esa dirección.

El colectivo Gitano en nuestro país carga con un halo de misterio sobre su cultura y procedencia, su forma de vida, su religión, sus hábitos, organización, leyes, incluso es famosa la capacidad de estos para realizar conjuros o “echar maldiciones” si no consigue ganarse la voluntad de aquel al que intenta estafar³. Estos son meros prejuicios y desconocimiento de una cultura que lleva en España desde 1425⁴ según el primer documento que se refiere a los Gitanos en estos reinos y señoríos.

Las pragmáticas llevadas a cabo por los diferentes regímenes en España llevaron a los Gitanos a ser perseguidos junto a musulmanes y judíos, lo cual no impidió que estos quedasen establecidos en la península como una clase de tipo marginal en tanto que ha sido reprimida y perseguida por la no adecuación al sistema dominante en cada periodo de nuestra historia.

El Pueblo Gitano ha sabido cuidar lo fundamental de su identidad con la observancia más estricta de sus costumbres y códigos hasta la llegada de la democracia y con ella la igualdad ante la ley. Esta última etapa es la que está disolviendo la parte identitaria fundamental, seguramente porque el sistema ya no persigue de manera abierta a la comunidad, sino que su pretensión es la de asimilarlos en función de la economía.

1 J.D. Ramírez Heredia, Unión Romani Española. <http://www.um.es/campusdigital/entrevistas/Ramirez%20Heredia.htm>

2 Dato ofrecido por la Fundación Secretariado Gitano. http://www.Gitanos.org/la_comunidad_gitana/un_pueblo_sin_fronteras.html.es

3 Hace referencia a la Voz de Gitano en el diccionario de la Real Academia de la lengua española <http://lema.rae.es/drae/?val=Gitano>

4 Primer documento oficial que cita a los Gitanos, Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona), salvoconducto fue expedido en Zaragoza y lleva fecha de 12 de enero de 1425.

El estado de bienestar y la cultura del subsidio en muchas ocasiones están dando como fruto la no observancia de los códigos que definen la identidad como colectivo, en lo que hoy se ha llamado en los foros intelectuales Gitanos, en comparación con la generación "nini", si bien en la sociedad mayoritaria se denomina *nini*⁵ a los que ni estudian ni trabajan, en el colectivo Gitano español se denominan *nini* a los que ni son Gitanos ni son payos, diciendo que ni son Gitanos al no tener observancia de la Ley Gitana con sus códigos y costumbres, ni tampoco son payos porque la consanguinidad y la herencia hacen que no se identifiquen como no Gitanos.

Los modelos que la sociedad ofrece no son válidos para el modo de vida de los Gitanos, pues ofrecen un modelo de éxito profesional, económico, individual distinto a su forma de pensar. Así pues, los Gitanos, a través de estos modelos, poco a poco van cediendo parcelas identitarias en favor de este éxito que la sociedad mayoritaria valora como elevación de la persona hacia la mejor autorrealización. Esto supone un cambio que muchos Gitanos intelectuales valoran como evolución natural de la cultura, lo que estos -denominan la *romanipen*⁶.

Existe por otro lado otra corriente más tradicional que busca las fuentes más puristas de la autoconservación, las que postulan una recuperación de las esencias más auténticas como refuerzo de la identidad cultural tratando de evitar una asimilación que cada vez es más patente. "*El día que se acabe el pañuelo*⁷ acabará el Gitano"⁸. Sin duda, el estudio sistemático de la experiencia espiritual y religiosa del colectivo nos permite comprobar la cosmovisión gitana y con ello su relación con la trascendencia, algo tan íntimo y personal que el sistema no ha podido aun hacer una incursión asimiladora.

El colectivo Gitano, aunque en clara depresión cultural, se refugia, al igual que el Pueblo Judío, en la experiencia religiosa. Esta se va trasvasando del cumplimiento estricto de la antigua *Ley Gitana*, que determina lo sagrado y lo no sagrado, lo puro y lo impuro. Si bien los judíos lo hicieron en el exilio y a través del sábadó y la sinagoga, los Gitanos lo hacen hoy a través del culto evangélico de las iglesias protestantes de origen Pentecostal, como *Filadelfia* u otras análogas, quedando muy pocos Gitanos capacitados para seguir manteniendo el positivismo legal dentro de la estructura social mayoritaria. En su mayoría son los que mejor conservan la identidad cultural, y están en relación con la Iglesia Católica, como modelo clásico de relación con lo trascendente.

Podemos afirmar que los Gitanos más conservadores y conscientes de su cultura y costumbres, en su mayoría de profesiones liberales y con un nivel medio de vida, profe-

5 Término acuñado: J.L. Barbería, "Generación 'ni-ni': ni estudia ni trabaja", *El País*, 22 jun. (2009).

6 Denominan el ser Gitano por el sentimiento de pertenencia al Pueblo Gitano, contrario al principio de ley por consanguinidad.

N. Jiménez González, *Agitanando el Drae*, (Cuadernos Gitanos 2), Madrid 2008 16-23.

S. Rodríguez. *Gitanidad; Otra manera de ver el mundo*. Barcelona 2010. 44-45.

7 Rito de los esponsales entre Gitanos donde se verifica la virginidad de la mujer y con ello se posibilita que la descendencia sea consanguínea dentro del colectivo.

8 Dicho acuñado en el rito de la boda gitana por Pedro Giménez Escudero "Tío Pedro" último jefe de una de las casas gitanas más antiguas e importantes de Aragón en el s. XX, la familia de "Los Cristales de Zaragoza". Este dicho ha quedado como parte del rito Gitano, queda registrado en diversos documentos gráficos, a partir de él todos los jefes y cabezas de familia lo repiten como verdad de Ley.

san la fe católica como Gitanos anónimos. Con una fe, piadosa o no, se comprometen con la experiencia de la Iglesia Católica al igual que lo hacen con la ley gitana⁹. Menos clara tienen su identidad cultural, que la buscan a través de una nueva estructura creada por los *Gitanos Aleluyas*¹⁰ en el *Culto Evangélico*¹¹, que van distorsionando modos de percepción de la trascendencia.

Aún así, la actual situación nos permite remontar hasta el tiempo donde, al igual que la ruptura de Lutero, los Gitanos deciden diversificarse en función de la situación socioeconómica que viven.

Podemos también hablar de una serie de personas que procedentes del colectivo, abandonan estos modelos por su promoción hacia la sociedad mayoritaria. En este caso son Gitanos que ya no ejercen sus obligaciones en el colectivo, se sitúan en un proceso evolutivo por el cual invitan al resto a que se sume a esta otra posibilidad. Son normalmente personas relacionadas en el ámbito ideológico, bien de carácter político o asociativo y que ven en la cultura tradicional gitana una pérdida de derechos de ciudadanía como seres sociales, fruto de una *helenización* moderna podríamos decir.

Podemos afirmar que los Gitanos han sufrido una promoción desarticulada en tanto que existen al menos cuatro tipos de Gitanos¹².

- Los que están cerrados dentro del colectivo y que no se relacionan apenas con el resto de la sociedad mayoritaria, excepto en los espacios necesarios para la vida, (salud, vivienda, trabajo, educación...).
- Los Gitanos que siendo conscientes de su identidad se relacionan de manera continua y en convivencia con la sociedad mayoritaria en más lugares que los necesarios para la vida (formación, religión, barrio o pueblo...).
- Los Gitanos que viven en un estado de marginación social por temas económicos y que se relacionan con la sociedad mayoritaria en ese espacio de la pobreza, usuarios del sistema de protección social.
- Los Gitanos más promocionados que no tienen una vinculación en relación con el colectivo. Aunque hayan heredado la condición de Gitanos no la ejercen, y tienden a diluirse contrayendo matrimonio con miembros de la sociedad mayoritaria y sus hijos son denominados mestizos¹³. No se consideran Gitanos y la comunidad no los tiene en cuenta, algo que en nuestro país ha ocurrido principalmente en el sur, donde son denominados cuarterones¹⁴.

9 Dicho de los Gitanos más viejos, "somos Gitanos, católicos y de Ley", J. D. Giménez Escudero, "Tío Malino" jefe anterior al "Tío Pedro" de una de las casas gitanas más antiguas e importantes de Aragón en el s. XX, (1913-1994) de la familia de "Los Cristales de Zaragoza".

10 Movimiento Evangélico Gitano Español, por ser todos sus miembros de raza gitana F. Jordán Pemán, *Los aleluyas; descripción y valoración*, Madrid 2003, 17.

11 Nombre dado por los Gitanos a la celebración litúrgica en la Iglesia Evangélica Filadelfia.

12 Materiales de trabajo de la delegación de pastoral gitana de Zaragoza, charlas de formación a la sección de minorías étnicas de Caritas diocesana 2006. R. Rodríguez Serrano, delegado de Pastoral Gitana de la diócesis de Zaragoza.

13 Voz popular usada para denominar a los hijos de un matrimonio entre payos y Gitanos.

14 Voz popular entre miembros del colectivo para definir a las personas que tienen un cuarto de Gitano, bien un abuelo o abuela.

La mujer también ha jugado un papel muy importante en la evolución actual del colectivo. Existe un movimiento de revolución femenina más allá del movimiento feminista, donde la mujer no busca ocupar el espacio del hombre, sino más bien que su espacio sea reconocido como el del hombre. La mujer gitana, sin duda, es la piedra fundamental de la cultura, ella es la garante de toda la plusvalía cultural y la encargada de la transmisión de valores y sentido de comunidad, también del sentido religioso del colectivo. Aunque sí existen grupos de mujeres con la idea feminista de ocupar el espacio del hombre y gozar de una falsa autonomía renegando de su identidad y responsabilidad con el colectivo.

1. Antropología, historiografía y etnología

Personalmente, no sé cuáles han sido los motivos que han llevado a oficializar como origen de los Gitanos el ser descendientes de los pueblos hindúes. Las únicas teorías que lo apoyan parecen ser estudios lingüísticos realizados por no Gitanos en el s. XIX, que no han tenido en cuenta la cultura en su contexto humanista y moral; a través de un centenar de palabras gitanas y remontándonos tan solo hasta el s. X de nuestra era es lo más lejos que ha podido llegar la teoría lingüística.

A través del estudio etnológico e historiográfico, podemos remontarnos más allá en función de las fuentes a tiempos anteriores incluso a la etapa del judaísmo tardío, se remonta a la época patriarcal de Israel. La moral aquí juega un papel determinante como testigo cuasi-arqueológico. La moral se encuentra sin duda con una *sindéresis* colectiva bien definida que es compatible con los códigos semitas.

El Pueblo Gitano no es descendiente de los hebreos. Eso parece quedar claro por la concepción de la trascendencia. La *Ley Gitana* parece ser el elemento sagrado, aquello que es capaz de relacionar al hombre Gitano en una *ley natural* que parece ser el deseo divino. No existe el arraigo a la tierra como los descendientes hebreos, ya que el Pueblo Gitano a diferencia de los hebreos no heredan la promesa de la tierra, más bien el Gitano nómada y errante mantiene la concepción de la promesa mediante el cumplimiento de la *Ley*, y las bendiciones de Dios son recibidas por el colectivo sirviendo a ésta.

Obedecer la *Ley* es obedecer a Dios. En todo caso, esta obediencia ha sufrido un reduccionismo al mero cumplimiento social, pero los humanismos ven en esta manifestación una protección cultural hacia lo que es importante y permite la vida.

Los valores representados en la cultura de los Gitanos como comunidad en torno a la familia, la solidaridad en red, la salud, la justicia, el honor, la obediencia, la sabiduría del colectivo, son determinantes para la concepción que ésta tiene del mundo.

La cosmovisión gitana, difiere en gran medida de la sociedad mayoritaria, su sentido de inmediatez, de lo que es importante, de lo que tiene valor humano... Existen analogías con Israel y estas coinciden para ambos pueblos en situaciones que sin duda los han marcado, aunque los Gitanos de una manera menos visible por su *agrafía*.

Momentos de éxodo, deportación, exilio, persecución, holocausto, racismo, xenofobia, reduccionismo, intentos de helenización forzosa y, como respuesta, siempre dos posturas: el rigorismo o la pérdida identitaria por asimilación. Esto ha ocurrido análogamente en espacios de tiempo diferentes pero respondiendo a las mismas situaciones sociales y morales a modo diacrónico.

Si vemos lo que le ocurre a Israel, podemos pensar que quedará un resto Gitano que permita la subsistencia. Ellos a través de la tierra, siempre *la tierra prometida*, y El Pueblo gitano mediante la *Ley*, vehículos ambos de relación trascendental. También corren el riesgo de ser totalmente asimilados en una helenización moderna que muchos de los Gitanos confunden con el crecimiento cultural adaptado, algo que no suena raro. Israel también lo vivió.

2. Helenización moderna

Hoy España representa en el mundo el país más evolucionado en materia de inclusión social con los Gitanos, en parte debido a la pronta sedentarización de la comunidad a través de las pragmáticas sanciones y la vigilancia estricta del colectivo. Después de la dictadura, el modelo inclusivo cambió de persecución a promoción, pero esa promoción se dio desde la ideología en detrimento de la pertenencia colectiva.

Se promocionaron personas, no grupos del colectivo, y únicamente a aquellos que vendieron su identidad gitana al colectivo social que lo promocionaba. Un intercambio entre identidad e ideología es, al final, un grave daño a todo el colectivo, un engaño y una falacia, porque el individuo nunca puede representar a todo un colectivo como el Pueblo Gitano y, a su vez, la sociedad mayoritaria no puede transmitir valores de ciudadanía y estructura a través de un individuo, por muy preparado que esté.

Los procesos, en base al respeto, deberán tener siempre una parte de inculturación, cosa que ninguna sociedad mayoritaria ha hecho nunca de manera sistemática y organizada. Si un pueblo se niega a pagar tributo es arrasado, esto pasa desde los albores de la humanidad, y es la ley del más fuerte.

El colectivo Gitano ha vivido agazapado en el sistema, entre los engranajes de la pesada y gran maquinaria social de los tiempos.

Lo que ha variado al igual que en el mundo cristiano es la *secularización* en nuestro caso debida, también, a un "siglo de las luces", el final del siglo XX, que produjo un cambio de paradigma.

A los Gitanos ya no se les persigue, ya son iguales, incluso la sociedad mayoritaria reconoció una deuda histórica con el maltrato a este grupo. De perseguidos a beneficiados, cultura de subsidio, bienestar y discriminación positiva. De robar una gallina para comer, a que el Estado les dé una pero que además ponga huevos de oro...

3. El rigorismo

La reacción a este *Helenismo* moderno es por parte de los sectores más ortodoxos, una vuelta a los principios primitivos de la *Ley*, una vuelta a la institución básica del colectivo que es la familia, los códigos de honor y la discriminación sistemática de aquello que suene a cultura mayoritaria. La institucionalización del *Culto evangélico de la Iglesia de Filadelfia* como la iglesia del Pueblo Gitano, intenta crear un lugar que disponga espacio de conservación de la identidad, aunque en la hermenéutica usada, no se cumplen aquellos preceptos Gitanos básicos de la moral, puesto que la lectura fundamentalista de la Biblia en muchos casos los lleva a contradicción por la falta de una formación metodológica y teológica.

Únicamente queda la familia como primera institución gitana y *la iglesia doméstica* que la iglesia católica propone. Es un soporte umbilical y gravitacional de toda la identidad, cultura y tradición. Y a través de esta se da el cumplimiento de los designios divinos. Esta iglesia doméstica aún permanece intacta como ámbito íntimo y lugar natural de la identidad gitana. Aunque las Ntic's (*Facebook, whatsapp, twiter, blog's, YouTube, los chats...*), y el acceso a otras realidades en tiempo inmediato, cambian los modelos sociales más rápidamente que la televisión. Entran hasta los dormitorios de las nuevas generaciones, los modelos de consumo individualista, el éxito profesional sobre el personal, el yo frente al tú y al nosotros. Esto va haciendo mella incluso en ese ámbito tan protegido como es la familia.

Por tanto, la reacción rigorista se justifica a sí misma cerrando el grupo en una nueva forma de persecución no violenta, sino que suave y lentamente diluye la identidad. Como un terrón de azúcar que se va introduciendo en el océano al que denominan equivocadamente de la globalización y la multiculturalidad en claro servicio al dominio económico-social que las macropolíticas quieren hacer, desde el control de la natalidad teoría Maltusiana, hasta las más modernas teorías económicas de un capitalismo que agota sus recursos debiéndose reinventar. Es un utilitarismo práctico más que globalización o multiculturalidad, "*el mayor bien para el mayor número de personas*" máxima del utilitarismo, hacer muchos iguales para que el bien llegue mejor planificado.

4. Equilibrio

A odres nuevos vino nuevo, a odres viejos vino viejo. Si metemos el vino nuevo en odres viejos, estos acabaran reventando.

Toda la ética y moral cristiana nos habla del otro, del hacernos prójimo, de respetar a la persona, y reconocer su dignidad, sin dualismos sin separaciones, de una pieza, criaturas de Dios hechos hijos en el Hijo. Esta actitud es la única posible. La diferencia radical de los Gitanos y los judíos en este caso, es que para nosotros la mayoría de los Gitanos el salvador ya ha venido, mientras que el pueblo de Israel lo espera desde hace siglos...

Este sustancial cambio seguramente es debido a la cristianización del Pueblo Gitano y a la evolución natural de las comunidades, que como las primeras judaizantes de los tiempos de Jesús, adaptaron su cosmovisión a la idea de Reino que Jesús dio.

¿Debemos circuncidarnos para después bautizarnos? Esa pregunta que los judaizantes se hicieron, hoy tiene resonancias para el Pueblo Gitano. La *Ley Gitana* es para el Pueblo Gitano, lo que la Torá es para el Pueblo de Israel. La diferencia es aceptar y vivir el Nuevo Testamento como Cristo nos pide. Es ahí donde el Pueblo Gitano fija su identidad, colaborando en la misión de la Iglesia, anunciando y haciendo discípulos de Cristo Jesús, para la conversión de la humanidad.

Sin duda el paso más concreto sobre la oferta de Dios esta tras la búsqueda de sentido, la libertad;

“La búsqueda de sentido comienza cuando, anteriormente, uno ha puesto el sentido de su vida en algo que ahora ha dejado de tener consistencia”¹⁵.

“Las diversas culturas han creado distintos modelos de realización de la persona humana. Unos, dicen equilibrio, otros autorrealización, Otros autoliberación, otros ser virtuoso, otros, alcanzar la unión con Dios, otros, compromiso para la transformación del mundo, otros entrega, otros, ser feliz. En la Biblia, la persona se realiza viviendo en obediencia a Dios. Para ello, el presupuesto es ser libre y no depender de ciertas esclavitudes psicológicas o morales. Se aprende en la relación de amor con Dios vivo, que quiere construir una historia de amor con nosotros y con toda la humanidad. Hay un momento en que, efectivamente, el corazón y la libertad dejan a Dios la iniciativa y se centran en hacer la voluntad de Dios. Y así cumplimos la misión que nos encomienda a cada uno en su Reino. La unión con Dios en este mundo se llama obediencia. En el Cielo se transformará en felicidad de amor reciproco y eterno”¹⁶.

Obedecer a Dios, desde la libertad de elección, ver en el prójimo a Dios. No existe otro camino. Jesucristo resumirá los mandamientos en dos: amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo. Esta experiencia necesita de un proceso y un sí incondicional a la oferta que Dios hace cada día.

Independientemente del camino llevado por los Gitanos en la historia, el fin último del hombre Cristo ya lo ha revelado, construir el Reino de Dios desde aquí y desde ahora, en la tensión del ya pero todavía no, que la *Iglesia misionera* debe transmitir a todo pueblo y nación por encargo del Hijo de Dios.

La *nueva evangelización* sin duda juega un papel importante para poder lograr dar el paso de una vida preteologal a una teologal en obediencia de libertad con Dios. Ningún medio humano es capaz de lograr esta filiación. Solo la disposición y la confianza en el Dios salvador que con su Espíritu eleva al hombre a su proceso de santificación más allá de cultura, raza o nación.

15 J.Garrido, *Camino de transformación personal; sabiduría cristiana*, Madrid, 2008 17

16 J.Garrido, *Camino de transformación...* 140

Equilibrio y búsqueda de sentido, dar vida a quien necesita de nosotros en virtud de las bienaventuranzas y en Mt 25.

5. La Iglesia y los gitanos

A. La teoría

La Iglesia por su catolicidad en el transcurso de la historia ha procurado adaptarse en el anuncio del Evangelio. Una adaptación a las culturas a los países, principalmente en occidente, aunque queda mucho por hacer en los países de misión. La realidad en España ha respondido más a un conflicto de clases que a una cuestión étnica o de culturas y razas. A través de los documentos podemos ver lo que nos dice sobre este tema y claramente llama a realizar un proceso de inculturación de la Iglesia en los pueblos que pretende evangelizar:

«La cultura es el medio por el cual el hombre queda capacitado para la reflexión sobre sí mismo, al mismo tiempo que humaniza, le hace crítico ante el mundo y le compromete éticamente. Por la cultura el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo y forja un proyecto inacabado, buscando obras que le trasciendan»¹⁷.

Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* afirma que “Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad”¹⁸. En el mismo documento dirá:

“El reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna”¹⁹.

La inculturación es para la Iglesia un compromiso y una opción radical. Esta no tiene ninguna frontera geográfica o cultural. Por vocación la Iglesia es universal desde el día siguiente de la resurrección. Jesús era universal. Aunque la manifestación más clara la encontramos en Pentecostés con la venida del Espíritu y la confluencia de tantas personas que se comunicaban en clave de Dios. La iglesia es Católica cuando se atreve a decir que es africana, asiática, americana, gitana etc... La universalidad no se consigue por la imposición de una sola expresión cultural a todos los pueblos y a todas las culturas, sino encarnándose en esos pueblos e inculturándose.

La iglesia que se incultura no puede exigir que cada tierra produzca frutos perfectos de un día para otro, debe ayudar a purificar las culturas para que estas sean provechosas para Cristo. Inculturar el Evangelio en otras realidades sociales hace que las

17 F.Jordán, “La inculturación en el proceso de evangelización de la Comunidad Gitana”, *Teología y Tiempo Actual*, 1995,220.

18 Exhortación Apostólica. “*Evangelii Nuntiandi...*”, n°18.

19 Exhortación Apostólica. “*Evangelii Nuntiandi...*”, n°20

culturas evolucionen, se purifiquen y de forma endógena el Evangelio transforme las verdades propias de cada expresión cultural en la verdad de Dios, sin perder la esencia de esa expresión única y especial que es la cultura de un pueblo.

La fe es don gratuito que Dios da a quien quiere y como quiere, no pertenece a ninguna expresión cultural, no es algo del hombre, es algo que Dios regala a los hombres. Por tanto, la unidad en la diversidad ha de ser la expresión de la universalidad de la Iglesia, un pluralismo que crea comunión y con ello la unidad en la fe. En la Lumen Gentium aparecerá como “comunión de iglesias particulares”. Las culturas autóctonas deberían ser acogidas y conservadas en la medida que estas no contradigan los valores del Evangelio. Hay que “descubrir en ellas, con gozo y respeto, las semillas de la Palabra que en ellas se contienen”²⁰

“La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la Liturgia: por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma Liturgia, con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico”²¹.

Inculturar significará en este contexto de catolicidad, el vivir en una actitud de acogida, de respeto, liberados de prejuicios por el don de la fe, yendo juntos a la búsqueda de la santidad, por medio del Evangelio.

B. La práctica

En España, mayoritariamente católica, esto no se ha tenido tan claro. El Pueblo Gitano ha sido víctima de una caridad mal entendida y anacrónica, sujetos de la limosna que durante mucho tiempo hemos sido perseguidos y marginados. Nadie o, mejor dicho, muy pocos han dado el paso de vender lo suyo y seguir a Jesús con los Gitanos.

Pocos somos los Gitanos que hemos dado un paso adelante en la Iglesia católica, pretendiendo ser agentes de evangelización, pero además haciendo el proceso inverso, inculturándonos en el mundo no Gitano.

Ya han pasado los momentos críticos donde se hacía necesaria una pastoral de tipo social o asistencial, y aunque no se haya erradicado completamente esta realidad es momento de hablar de la pastoral de evangelización. Mucho se ha hablado y escrito sobre cómo se debe evangelizar a los Gitanos. La pastoral ha de tener un carácter más práctico, ofrecer en sencillos movimientos y con una estrategia común, un sentido operativo para todos los agentes de evangelización y los Gitanos que buscan al Señor.

20 Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II. *Constituciones, Decretos y Declaraciones. Ad Gentes* 22. Edición oficial promovida por la Conferencia Episcopal Española (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 2007, 582.

21 Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II. *Constituciones, Decretos y Declaraciones, Sacrosanctum Concilium* 37 Edición oficial promovida por la Conferencia Episcopal Española (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 2007, 200.

La Iglesia debe ir cediendo protagonismo a los agentes Gitanos de pastoral, dotándolos de la formación y misionándolos en los ministerios que ellos demanden. El diaconado permanente ha de servir de puente, al igual que lo son los pastores evangélicos, por la importancia que la cultura da a la familia, frente al presbiterado que es individual aunque se realice en comunidad.

La Iglesia Católica, tiene mucho trabajo, y sabe lo que tiene que hacer. El Papa Juan Pablo II calificó a la Lumen Gentium en ese sentido como “la piedra angular de todo el magisterio conciliar”. Una eclesiología que fórmula una vuelta a las fuentes, primeras comunidades de fraternidad y humanización de las personas, en un proceso de conversión desde dentro hacia fuera de la comunidad humana. Primero a los que forman la Iglesia Peregrina, a los católicos, y también a los no cristianos. La noción de “Pueblo de Dios”, que hace presente el Reino en concordia y unidad de las personas y de los pueblos, expresando la universalidad de la Iglesia, que integra armónicamente la diversidad.

6. El movimiento intelectual gitano

El movimiento iniciado es irreversible. Al filo de una historia difícil, a veces caótica, las organizaciones han emprendido una acción a veces de tipo sionista en virtud de un reconocimiento como nación sin tierra. Otras veces ha habido un movimiento de adaptación de corte helenista pretendiendo la integración total a través de políticas de conversión cultural o de asimilación. La pretensión es la de situarse como interlocutores de todo el colectivo frente a la sociedad mayoritaria en cada lugar donde existan núcleos de población gitana: unos a modo de nación, Gitanos e Itinerantes como pacíficos nacionalistas sin fronteras, sin territorio y sin violencia; y otros a modo de adaptación y disolución de la cultura para el enriquecimiento globalizador.

Los movimientos asociacionistas gitanos auspiciados por las ideologías, fracasan del mismo modo que los partidos políticos que los crearon. Pero existen personas no vinculadas a esas ideologías, gitanos que se han formado están formando, con una capacidad de reflexión y metodología suficiente que intentamos unos desde las disciplinas de la teología, otros desde la psicología, el derecho, la sociología, la lingüística, la antropología... dar argumentos e intentar investigar desde lo más hondo de nuestro ser gitano.

Con las debidas herramientas, nosotros los gitanos escribiremos nuestra historia de una vez por todas, seremos los protagonistas de nuestro peregrinar como pueblo.

