SUMARIO

ESTUDIOS

- **Introducción a los evangelios apócrifos**
  Francisco Ramírez Fueyo, SJ 549
- **Aproximaciones sensacionalistas, mercado e interés mediático por los evangelios apócrifos**
  Cipriano Díaz Marcos, SJ 563
- **Los eruditos ante Jesús de Nazaret: ¿investigación o demagogia?**
  David Álvarez Cineira 577
- **El interés por los apócrifos: fenómeno mediático**
  Juan Manuel Martín-Moreno, SJ 589

COLABORACIONES

- **El acceso a Jesús según Benedicto XVI**
  Gabino Uríbarri, SJ 603
- **El poder de Dios desde la debilidad**
  Ángel Cordovilla Pérez 609

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

- **Arrupe, profeta en nuestros días**
  Joan Sagastagoitia (de «Alboan») 625

LOS LIBROS

- **Recensiones** 629

PRESENTACIÓN

EVANGELIOS APÓCRIFOS Y FENÓMENO MEDIÁTICO

No es del todo fácil ofrecer una definición exacta de evangelios apócrifos (EA). Algunos especialistas, que los valoran positivamente, indican que se trata de obras de gran importancia para determinados grupos, superior incluso a la de las canónicas, debido sobre todo a la doctrina y la revelación que ellas contienen. Otros, en cambio, se refieren a ellos como evangelios de poco valor y de escasa confianza, por presentar doctrina falsificada y herética. Hay incluso autores que afirman la anterioridad de dichas obras literarias con respecto a las reunidas en el canon del Nuevo Testamento; con ello sostienen que los evangelios apócrifos fueron utilizados por los autores neotestamentarios al elaborar sus escritos, subrayando así el gran valor de los citados evangelios para reconstruir los orígenes históricos del cristianismo.

No cabe duda de que los EA forman un *corpus* de reconocido valor. En primer lugar, por su antigüedad. Igualmente, porque son una fuente de conocimiento, entre otras cosas, de la historia de la teología y de los movimientos religiosos de los primeros siglos de nuestra era.

Tampoco cabe duda de que en los últimos años, y debido a razones diversas, el interés por los citados escritos y las investigaciones que sobre ellos se han realizado han tenido amplia entrada en los medios de comunicación, sus grandes y principales divulgadores de los tiempos más recientes. Piénsese, por ejemplo, en el trabajo llevado a cabo por el *Jesus Seminar,* fundado en 1985 por R. Funk y J.D. Crossan, cuyos

estudios sobre Jesús de Nazaret han tenido gran difusión, debido a que sus miembros publicaban en los medios de comunicación las conclusiones principales a las que iban llegando.

A este binomio al que nos estamos refiriendo dedicamos este número de *Sal Terrae.* El primero de los artículos pretende introducir a los lectores en el primer eje del citado binomio; en concreto, en estos tres mundos complementarios: evangelio / canónico / apócrifo. *Francisco Ramírez Fueyo* ayuda a adentrarse en ellos, especialmente en el de los evangelios apócrifos, y en muchas de las claves que éstos incluyen: acercamiento y conocimiento de Jesucristo y sus primeros discípulos, conservación o pérdida de unos y otros, personas o grupos que los producen y sostienen, etc.

La reflexión de *Cipriano Díaz Marcos* gira en torno al eje Medios de Comunicación Social (MCS) – evangelios apócrifos (EA). Después de varias consideraciones sobre el funcionamiento de los primeros, resalta la importancia que en ellos tiene el interés por la vida íntima de Jesús y celebra dicho interés subrayando la aportación que pueden hacer los MCS en relación con el tema que nos ocupa: «pueden contribuir a una cierta ilustración de la sociedad en su conjunto y de la comunidad cristiana en particular». Una aportación a la que dedica ulteriores reflexiones, finalizando con una presentación de algunas características del lector-tipo que compra literatura sobre EA: compra títulos más que contenidos, es lector de anécdotas, no de sentido…

David Álvarez Cineira lleva de la mano al lector por las corrientes sensacionalistas actuales en torno a Jesús, que son producto de la investigación periodística, y se pregunta por el interés que despiertan. Asimismo, recorre los principales estudios y orientaciones sistemáticas académicas sobre el Jesús histórico, sobre los que ofrece igualmente una reflexión crítica, que concluye con estas palabras: «si es verdad que el estudio científico tiene sus riesgos para la fe, también es verdad que es un magnífico antídoto contra la demagogia religiosa... Por eso invitamos a todos los cristianos al estudio del Jesús histórico».

¿Hay alguien que se acerque a los textos bíblicos de manera imparcial? *Juan Manuel Martín-Moreno* se plantea al principio de su ar-

tículo esta pregunta, que le sirve como referencia para entrar en el *Sitz im Leben* de los estudiosos de los EA. Desde ahí ahonda en el interés de sus líneas por denunciar la campaña mediática que «difunde al público, no la lectura directa de los EA, sino una presentación maquillada de determinados textos sueltos»; igualmente, por las repercusiones eclesiológicas y cristológicas que conlleva, que desarrolla de modo particular en sus dos últimos apartados.

Además de otras secciones y colaboraciones habituales, este número del verano de 2007, que acaba de llegar a nuestras tierras españolas, se completa con dos artículos de *Gabino Uribarri* y *Ángel Cordovilla.* El primero de ellos puede ser una buena ayuda para quienes, en los próximos meses, se acerquen a la lectura del libro de Benedicto XVI «Jesús de Nazaret». El segundo es una meditación teológico-espiritual sobre un tema de perenne actualidad, a cuya reflexión quizá dediquen muchos de nuestros lectores una parte de este largo tiempo de verano.

A todos ellos, así como a todos nuestros amigos y colaboradores, les deseamos un feliz y merecido descanso.

ST 95 (2007) 549-561

ESTUDIOS

Introducción a los evangelios apócrifos

Francisco RAMÍREZ FUEYO, SJ*

La brisa de la tarde alivia ligeramente el calor del desierto egipcio mientras la arena arroja ya tímidos destellos rojizos que pronto se convertirán en una incandescencia de dunas y horizontes infinitos. Los arqueólogos trabajan febrilmente: una tumba recién descubierta, de época romana, debe ser explorada antes de que la noche y los saqueadores caigan sobre sus posibles tesoros. Varios sarcófagos aparecen ante los ojos de los exploradores. A primera vista, no ofrecen nada especialmente llamativo. Con precaución, después de las oportunas fotografías y anotaciones, la tapa de uno de los sarcófagos es corrida. Dentro, una momia conservada en buen estado. Sobre su rostro, el milagro: donde normalmente no habría más que vendas o, en el caso de personajes ilustres, alguna máscara de oro o metales preciosos con pinturas o pedrería, se halla una tabla pintada con el rostro del difunto, retratado en vida, y quizá por ello representado con rasgos algo más juveniles que los que poseía en el momento de su muerte. En los días sucesivos, otras tumbas y otros sarcófagos ofrecerán idénticos hallazgos. Desde entonces se les conoce como los retratos de Al Fayum, y sus exposiciones han recorrido numerosas ciudades de todo el mundo.

* Profesor de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas. Director de «Estudios Eclesiásticos». Madrid. <franramirez@teo.upcomillas.es>.

Acercarse a estas tablas es un viaje al pasado, pero a un pasado muy concreto y vital. Contemplar los rostros de Al Fayum, con sus rasgos característicos e individuales, sus ojos grandes y brillantes que les dan expresividad y carácter, sus barbas incipientes, sus sencillos aderezos, sus discretos y coquetos peinados pensados para la pervivencia en el óleo, supone un encuentro con hombres y mujeres reales que vivieron hace algo menos de dos mil años en un país y una civilización, la helenístico-romana de Egipto, que estaba abriéndose paulatinamente al cristianismo y de la cual somos en buena medida herederos. Esas antiguas tablas son como espejos en los que vemos nuestro propio rostro proyectado hacia la profundidad del tiempo. Las arenas de Egipto han conservado para nosotros los perfiles, bastante realistas, de aquellos antepasados nuestros.

Pero las mismas arenas han guardado otros secretos y conservado otros rasgos y perfiles. Secretos escritos en papiro, el material de escritura más abundante y barato del mundo antiguo, muchos de ellos de contenido cristiano, algunos no muy lejanos a los evangelios que tenemos en nuestras Biblias (los llamados «evangelios canónicos»). Esos papiros de Egipto, como los retratos de Al Fayum, nos ofrecen, en forma de narraciones, de discursos o de diálogos, sus propios retratos de Jesucristo y de sus primeros discípulos y discípulas. ¿Cómo son estos retratos? ¿Representan fielmente los rasgos de aquellos personajes? ¿Son perfiles humanos, cercanos a los nuestros, que podamos mirar fraternalmente y dejarnos contemplar por ellos? ¿Podemos, gracias a ellos, reencontrarnos con un Jesús histórico, más humano, que, como en ocasiones se dice, ha sido encerrado en estrechos marcos dogmáticos por los evangelios canónicos y por la tradición de la Iglesia?

Empecemos por decir algo sobre el significado de las palabras «evangelio», «canónico» y «apócrifo» y sobre sus marcos temporales.

Cuando usamos la palabra «evangelio», estamos pensando, normalmente, en esos cuatro libros del Nuevo Testamento que alguien, no sus autores, titularon «Evangelio según Mateo..., Marcos..., Lucas... o Juan». Tanto los títulos como el concepto que hay detrás provienen del siglo II d.C. Quienes usaban estos títulos no pensaban ya tanto en el significado primero de la palabra «evangelio» –anuncio, proclamación– cuanto en un tipo de obra o género literario concreto que pretendía dos cosas fundamentales: en primer lugar, conservar la memoria de Jesús, de sus dichos y de sus hechos –San Justino los llamaba

«Memorias de los Apóstoles»–; y, segundo, narrarlo con un estilo, mezcla de biografía helenística y de narraciones bíblicas –siguiendo los modelos narrativos de los libros de Ester, Rut, Jonás, Judit, Tobit, o de las historias de José (Gn 37-50), de David (1 Sam 16 – 1 Re 2) o de Elías (1 Re 17-19.21; 2 Re 1)–, que permitiera leer estos libros como en un doble plano: por un lado, conocer la historia de Jesús y de sus apóstoles; por otro, percibir cómo esa historia se continuaba y en cierto modo se reproducía en la comunidad creyente que leía y escuchaba estos textos.

Sobre este recurso se construyen los evangelios: biografía y confesión de fe, memoria y actualización, recuerdos históricos y escenas o detalles simbólicos se funden en un único relato. Pero un axioma, casi matemático, puede ser defendido: a medida que pasan los años, estos libros llamados «evangelio» irán perdiendo su carácter de recuerdo, historia o biografía y ganando contenido «simbólico» y «teológico».

Aquí es donde la cronología juega un papel determinante. El proceso del que hemos hablado puede notarse ya en los evangelios conservados en la Biblia. El evangelio de Marcos, según la teoría hoy más aceptada entre los especialistas, escrito hacia el año 70 d.C., siendo un escrito de fe, conserva tradiciones históricas sobre Jesús, en ocasiones escasamente elaboradas teológicamente; véase, por ejemplo, la escueta y sobria narración de la Pasión, donde el «misterio» de Jesús se oculta silencioso tras su humanidad doliente. Mateo y Lucas, escritos unos diez o quince años después, imitan el estilo creado por Marcos y recogen su interés por la historia de Jesús –Lucas lo expresa claramente en el prólogo de su evangelio–, pero en ellos se nota una mayor elaboración estilística y teológica. Mucho más teológico y discursivo es Juan.

Este proceso de imitación del género literario, con creciente énfasis teológico y comunitario, no se detuvo en los evangelios que hemos mencionado. Posiblemente inspirados por estos primeros evangelios, frecuentemente copiándolos y ampliándolos, algunas veces intentando contradecirlos, los cristianos de las generaciones siguientes, a lo largo del siglo segundo y en adelante, siguieron componiendo libros, muchas veces llamados «evangelios», aunque en ocasiones su género literario poco tenía que ver con los primeros. Las comunidades residían en lugares geográficos distantes y diversos, con presupuestos culturales, situaciones sociales y filosofías también muy variados. Sus obras religiosas, sus «evangelios» reflejan estas diversidades.

Las comunidades más sectarias, configuradas según modelos de las religiones mistéricas paganas, dan a sus libros el carácter de enseñanza secreta y oculta –en griego, *apókryphos:* su mensaje no puede ser leído ni entendido por todos, sino tan sólo por los que pertenecen al grupo; el resto, tanto paganos como cristianos, no son dignos de esta enseñanza escondida–. Vemos, pues, que el término «apócrifo» con que estos libros son denominados tenía en su origen una connotación positiva. Aunque para los primeros cristianos parecía claro que el mismo Jesús había reservado algunas enseñanzas para un grupo más reducido de discípulos (Mc 4,10-12; Mt 13,10-11; Lc 8,10), y el mismo Pablo parece aludir a alguna enseñanza de este estilo en 1 Co 2,7, lo cierto es que la tónica general del Nuevo Testamento es más bien la de Mc 4,22: «Pues nada hay oculto si no es para que sea manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a ser descubierto». Esta literatura apócrifa ofrece en ocasiones imágenes muy distintas e incluso contradictorias del cristianismo y de sus fundadores.

La Iglesia necesitaba clarificar y precisar los contenidos fundamentales de la fe. Nuevos requerimientos litúrgicos aparecían: ¿qué libros usar en la liturgia?; ¿qué selección de libros incluir en los nuevos códices que se están copiando y que no pueden recoger toda la literatura existente? Todo ello fue haciendo necesario establecer un «canon», es decir, una «vara de medir» o criterios para aceptar de un modo eclesial y oficial ciertos libros y dejar fuera de dicho canon otros –en principio, sin que ello significase una condena de los mismos.

Los «criterios» fueron múltiples: la antigüedad de un libro; la aceptación «pacífica» y su uso habitual por una mayoría de iglesias y autores de prestigio; la atribución de dicho libro a alguna de las grandes figuras del cristianismo... Este proceso de canonicidad no fue inmediato ni estuvo dominado por una sola figura concreta, y mucho menos por una autoridad imperial. En él participan, entre otros, san Justino, allá por el año 150, y el obispo de Roma Pío (muerto en 154) –se denomina su lista de libros «Fragmento Muratori», por el bibliotecario milanés que lo descubrió–. Cuando san Ireneo de Lyon proponga una lista que recoja los actuales cuatro evangelios «canónicos», a finales del siglo II, puede decirse que estamos ante un «canon» ya bastante consolidado. Sin embargo seguirán produciéndose algunas inclusiones hasta finales del siglo IV, y el canon no quedará establecido tal como lo conocemos hoy hasta el concilio de Cartago, en el año 397.

Aunque en esta selección puedan haberse aplicado los criterios mencionados, con las limitaciones propias del mundo antiguo –la Carta a los Hebreos, uno de los últimos escritos en ser aceptados en el canon, debe su inclusión probablemente a que era entonces atribuida a san Pablo, atribución que hoy sabemos es errónea–, si comparamos los libros «canónicos» con aquellos «no canónicos», podemos decir que la Iglesia primitiva recogió en el «canon», conservó y copió para nosotros lo mejor y más auténtico de la primitiva literatura cristiana.

¿Qué pasó con los libros que no fueron recogidos en la «Biblia» cristiana y que a partir de este momento serían denominados «apócrifos», con una cierta connotación negativa? Su suerte fue muy variada: unos se conservaron, gozando de un gran predicamento en la Iglesia, a pesar de no ser «canónicos»; otros –no sabemos cuántos–, por su escasa difusión o por otras razones históricas, al igual que buena parte de la literatura antigua, se perdieron quizá para siempre; un tercer grupo fue rechazado por la mayoría de las iglesias y perseguido sistemáticamente por ser considerado herético. Los primeros fueron conservados y copiados a lo largo de los siglos, empleados en la predicación, en la redacción de «vidas de Jesús», y sus leyendas plasmadas en las obras de arte y en las devociones. Estos libros nos han llegado en forma de multitud de copias monásticas y, más tarde, de ediciones impresas. Los últimos fueron condenados y destruidos. Algunos de ellos eran conocidos por las citas de los autores cristianos antiguos que los rechazaban. Hoy hemos recuperado una parte de aquella literatura gracias a descubrimientos arqueológicos. Pero digamos algo de cada uno de estos grupos.

Puede sorprender a alguien el que podemos hablar de los evangelios que se perdieron y de los que no tenemos fragmento alguno. La razón es muy sencilla: aunque no se nos han conservado, sí hallamos referencias a ellos en autores cristianos contemporáneos de los mismos; incluso en ocasiones se nos transcribe, no sabemos con cuánta fidelidad, algún pasaje de aquellos textos. Dentro de estos evangelios perdidos hay un grupo algo más específico: aquellos evangelios que llamamos «judeocristianos», por haber nacido y estar relacionados con comunidades cristianas compuestas mayoritariamente por judíos, con una teología y un modo propios de ver el cristianismo. Noticia de estos evangelios nos dan san Jerónimo, Eusebio de Cesarea, Clemente de Alejandría y otros. Aunque aquí reina cierta confusión, pues las noticias y los títulos que se mencionan no son totalmente coincidentes, hoy

se cree que existieron al menos tres evangelios de este tipo: el *Evangelio de los Nazarenos,* el *Evangelio de los Ebionitas* y el *Evangelio de los Hebreos.* Estos evangelios se inspiraban y eran una continuación, probablemente, del canónico *Evangelio según san Mateo,* del cual destacaban los rasgos más claramente judíos o judaizantes: la importancia de las buenas obras y la fidelidad a la Ley; las exigencias de caridad para con los hermanos y para con los pobres; Jesús como Mesías y profeta de los últimos tiempos; papel destacado, entre los apóstoles, de Santiago, el «hermano del Señor» (Gal 1,19), cabeza de la iglesia de Jerusalén. Un par de textos pueden ilustrar esto.

En Mt 19,16-24 se nos narra el pasaje del joven rico que pregunta a Jesús por el camino para ser perfecto. En un pasaje atribuido al *Evangelio de los Nazarenos,* la historia es ampliada y modificada en el momento en que Jesús le invita a venderlo todo, darlo a los pobres y seguirle:

> «El rico empezó a rascarse la cabeza, y no le agradó el consejo. Díjole el Señor: "¿Cómo te atreves a decir 'he observado la Ley y los Profetas'? Puesto que está escrito en la Ley: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Y he aquí que muchos hermanos tuyos, hijos de Abrahán, están vestidos de basura y muriéndose de hambre, mientras que mi casa está llena de bienes abundantes, sin que salga nada de ella"».

Si en el evangelio de Mateo la razón de darlo todo a los pobres era para seguir radicalmente al Señor, aquí la motivación es fundamentalmente hacer una obra de caridad: el centro no es el seguimiento de Jesús, sino la atención a los pobres.

Otro texto, éste del *Evangelio a los Hebreos,* conservado por san Jerónimo, nos cuenta que, después de la resurrección...

> «...el Señor, después de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció. Pues es de saber que éste había hecho voto de no comer pan desde aquella hora en que bebió el cáliz del Señor hasta tanto que le fuera dado verle resucitado de entre los muertos».

Varias notas pueden aquí señalarse: Jesús mismo resucitado entrega la sábana al criado del sumo sacerdote como prueba de la resurrección; se aparece en primer lugar a Santiago, aparición que no figura en

ningún evangelio del Nuevo Testamento –Pablo es el único que recuerda esta aparición a Santiago (1 Co 15,7), pero no es la primera–; y se nos informa de que este Santiago estaba en el cenáculo durante la Última Cena, dato que tampoco consta en los evangelios canónicos. Parece claro que se trata de una relectura del evangelio de Mateo desde el punto de vista del judeocristianismo. Con la desaparición de las iglesias judeocristianas desaparecieron también los evangelios conservados por aquellas iglesias.

El segundo grupo de evangelios apócrifos sería el de aquellos que han estado presentes siempre en la vida de la Iglesia. Suelen clasificarse, según la materia que tratan, como evangelios «de la Natividad», «de la Infancia», «de la Pasión y la Resurrección», y «evangelios asuncionistas». Como regla general, se trata de escritos más bien tardíos –algunos incluso de época medieval, aunque alguno, como el Protoevangelio de Santiago, puede remontarse al siglo III o incluso al II–, cuyas preocupaciones principales son otorgar un papel central a María, la madre de Jesús, ensalzando los principales contenidos de la fe mariana (especialmente la virginidad, objeto de ataques en la propaganda anticristiana), y demostrar la divinidad de Jesús desde los momentos iniciales de su concepción y durante sus primeros años. Tuvieron especial repercusión en el cristianismo occidental. Sus narraciones, llenas de ingenuidad, colorismo y devoción sencilla, fueron recogidas por la literatura y el arte, entraron también en la *Leyenda Áurea* de Jacobo de Vorágine, en otros libros devotos e incluso en el breviario con el que se rezan las horas canónicas.

Estos evangelios se llenan de narraciones con fuerte contenido legendario en las que, por ejemplo, los padres de María, santa Ana y san Joaquín (no mencionados en los evangelios canónicos), tienen también la experiencia de una anunciación y una concepción milagrosa de la que era estéril. Todavía en el siglo XIX, el poeta Zorrilla recogerá esta tradición:

> «¡Ana, alégrate! Una hija
> tu infecundo seno encierra,
> que a reinar va en cielo y tierra
> bajo el nombre de Miriám».

Según el evangelio del PseudoMateo, María recibe no una anunciación, sino dos: una primera en la fuente; y una segunda en casa,

mientras tejía la púrpura. La iconografía cristiana ha recogido estos dos emplazamientos. En el nacimiento de Jesús aparecen una o dos comadronas que asisten y son testigos de la virginidad de María tanto antes como después del parto (la incredulidad de una de ellas hará que su mano se seque, aunque luego será curada al tocar y adorar al niño). San Jerónimo teme que la necesidad de comadronas ponga en peligro la virginidad de María, y por eso ataca a aquel evangelio que por primera vez habló de comadronas –el *Protoevangelio de Santiago*–, y casi le oímos gritar cuando dice: «ninguna asistencia de mujercillas; María misma fue madre y comadrona; ella misma lo colocó en el pesebre, ella misma lo envolvió en pañales». En penitencia por su enfado, el pobre san Jerónimo tuvo que aguantar que, durante muchos siglos, se le atribuyera la autoría precisamente de este mismo evangelio apócrifo.

Otros detalles, como la presencia del buey y el asno (o mula) en el Nacimiento, tan frecuentes en las representaciones artísticas, provienen de estos evangelios apócrifos. El buey y la mula llegan a ser incluso, como modelo de respuesta cristiana, más importantes que los magos de oriente o los pastores de Belén. Véase, por ejemplo, cómo canta fray Íñigo de Mendoza en su *Vita Christi:*

«Entre un asno y un buey
en este pesebre yace,
pues en un pesebre está echado
este gran Rey,
y de heno cobijado
y con frío afrigulado
entre una burra y un buey.
Cabe Él allí estaban
una asna y un buey;
ambos le adoraban
al muy Sancto Rey».

Algunos elementos típicos de nuestras representaciones navideñas, como el ofrecer para la adoración no un niño recién nacido, sino ya algo crecidito, se encuentran en esta literatura, donde la adoración de los magos ocurre dos años después del nacimiento. Una narración con rasgos típicos de esta literatura apócrifa es el famoso episodio de la palmera que, en el camino a Egipto, se inclina para ofrecer sus frutos a la Sagrada Familia. Ha sido recogido, entre otros, por fray Ambrosio Montesinos:

«A la virgen sin mancilla
la verde palma se humilla,
en señal de maravilla,
que es del cielo emperadora»,

y también, con más altura poética y evocadora, por Gerardo Diego:

«Si la palmera pudiera
volverse tan niña, niña,
como cuando era una niña
con cintura de pulsera
para que el Niño la viera...».

No todo es tan inocente en estas tradiciones evangélicas apócrifas. Algunos de estos escritos reflejan creencias cercanas al gnosticismo y a otros movimientos considerados heréticos (docetas, encratitas, dualistas, etc.), en las que el niño Jesús se comporta de un modo no natural, como en el *Evangelio del PseudoTomás* –cuyas narraciones más antiguas pueden provenir de la primera mitad del siglo II, siempre posteriores y dependientes de las tradiciones canónicas–. En este evangelio, Jesús niño devuelve la vida a un albañil accidentado, hace volar en sábado a unos pajaritos que previamente había moldeado con barro, alarga unas maderas que su padre carpintero ha cortado equivocadamente, pero también deja sin vida a un niño que le deshace una pequeña presa, o castiga con furia a quienes se le oponen. Frente a la ausencia de noticias, o la sobria referencia de los evangelios canónicos de que Jesús «progresaba en sabiduría, estatura y gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 3,52), en algunos apócrifos estamos ante un Dios sólo con apariencia humana, en quien no hay aprendizaje, crecimiento ni progreso; un ser extraño hasta el punto que la gente de su pueblo, asustada, pide a sus padres que se lo lleven a otra parte.

Volvamos, para acabar, al desierto de Egipto. Allí se ha encontrado una gran cantidad de aquellos evangelios apócrifos más condenados por los Padres de la Iglesia y que en su mayoría se creían perdidos para siempre. A lo largo de los años ya habían sido hallados diversos fragmentos de papiro con contenidos evangélicos, como los pequeños fragmentos de Oxirrinco, en Egipto, donde se hallan dichos atribuidos a Jesús tan bellos como «levanta la piedra, y allí me encontrarás; hiende el leño, y yo estoy allí», o el Papiro de Oxirrinco 654:

> «Las aves del cielo, las bestias y todo lo que puede haber bajo la tierra, o sobre ella, y los peces del mar, son los que os arrastran hasta Dios. Y el reino de los cielos dentro de vosotros está. Quien, pues, conozca a Dios, lo encontrará, porque, conociéndolo a Él, os conoceréis a vosotros mismos y entenderéis que sois hijos del Padre, el perfecto, y a la vez os daréis cuenta de que sois ciudadanos del cielo. Vosotros sois la ciudad de Dios».

Sin embargo, el descubrimiento más sensacional se dio en Nag Hammadi, en el Alto Egipto. Trece códices en papiro, escritos en copto, la mayoría de ellos, seguramente, traducciones de originales griegos que, tras muchas peripecias, actualmente se conservan en el Museo Copto de El Cairo. Treinta de los libros contenidos en estos códices eran desconocidos, o sólo se conocían por referencias o por pequeños fragmentos. Los papiros son todos de los siglos IV al VI d.C.; los originales griegos, de los siglos III y IV, aunque alguno de ellos, como el Evangelio de Tomás o el Apócrifo de Juan, pueden datar del siglo II o incluso, según algunos autores, del siglo I. Esta biblioteca pertenecía posiblemente a una comunidad de monjes cristianos, de carácter más bien minoritario. No todos los escritos son cristianos, y en su mayoría tienen una clara tendencia gnóstica.

¿Qué queremos decir cuando hablamos de «gnosis» o de «gnosticismo»? Estos términos aluden a un movimiento, filosófico y religioso a un tiempo, muy extendido en Egipto, especialmente en grupos cristianos a partir del siglo II, que cree en un dualismo entre el Dios bueno, que ha creado el alma y todo lo espiritual, enemigo de un dios malvado, del cual ha surgido la materia, que aprisiona las almas en cuerpos físicos. La salvación consistirá, no en la redención del ser humano compuesto de alma y cuerpo, sino en la liberación del alma. No hay amor al mundo ni al cuerpo, sino sólo al origen de todo lo espiritual. La mayor parte de la humanidad, que no participa de estos conocimientos (*gnosis*), está condenada a la destrucción. Sus enseñanzas son secretas, sólo para los iniciados. Además de estas ideas generales, el gnosticismo crea una serie de mitos mediante los que narra los diversos modos de la creación y de la salvación. Aunque nunca este movimiento fue condenado oficialmente por la Iglesia en un concilio, sí fue muy atacado en los escritos de los Padres de la Iglesia, para quienes el gnosticismo se oponía al mensaje de salvación universal de Cristo.

Conociendo algo la gnosis, es difícil de entender el afecto que este tipo de doctrinas parece suscitar en autores contemporáneos.

Digamos algo del *Evangelio de Tomás* y del *Evangelio de Judas.* Del primero, por ser probablemente el más importante de los hallados en Nag Hammadi. Del segundo, por ser el de más reciente aparición pública.

El *Evangelio de Tomás,* cuyo verdadero título es *Palabras secretas que Jesús el vivo dijo y que ha escrito Dídimo Judas Tomás,* es en realidad una serie de dichos o parábolas normalmente introducidas por la frase «Jesús ha dicho». Esta colección de dichos tiene gran importancia por su similitud con las tradiciones evangélicas. Antes del hallazgo de Nag Hammadi, se había aventurado la hipótesis de que tanto Mateo como Lucas habían empleado una colección de dichos de Jesús, que Marcos no había conocido. El *Evangelio de Tomás* podría confirmar que este tipo de colecciones –con muy escaso marco narrativo, sin relato de la Pasión ni de la infancia– existían en el cristianismo primitivo.

Sin embargo, la mayoría de los dichos de este evangelio parecen una reescritura de los que se hallan en los evangelios canónicos, por lo que hoy son pocos los que creen que EvT sea anterior a los evangelios canónicos. La cuestión sigue abierta, y en cualquier caso queda la posibilidad de que una primera redacción de este evangelio, que contendría una parte de los dichos actuales, fuera anterior a los evangelios canónicos y provenga de una tradición muy arcaica sobre Jesús. El gnosticismo, no muy exacerbado, del EvT se manifiesta en sus invitaciones al verdadero conocimiento de Jesús y de sí mismo, al rechazo del mundo, a superar la dualidad mediante la unidad, a ir más allá de la religión ordinaria; no hay interés por la historia, pues la salvación viene a través de la sabiduría y la huida del mundo. Los seres humanos son ciegos y borrachos, mientras Jesús es el Revelador de cuya boca hemos de beber la sabiduría. Su muerte y su resurrección no tienen ninguna importancia, sólo su figura de enviado y mensajero de sabiduría. Hay que volver al estadio original de la humanidad, que es el espiritual.

Así hay que entender, por ejemplo, el dicho 37, que alude a Gn 3,10: «Cuando os desnudéis sin avergonzaros y toméis vuestros vestidos y los pongáis bajo los pies como niños y los pisoteéis, entonces veréis al Hijo del Viviente y no tendréis miedo». Una lectura ingenua de estos textos puede engañar al lector moderno: la «desnudez» no es una

defensa del nudismo o de la armonía con las criaturas, sino el alma que se despoja del cuerpo.

Buena ilustración, extrema, del pensamiento gnóstico es el *Evangelio de Judas.* Este evangelio no proviene, según parece, de Nag Hammadi: se dice –aunque no es seguro– que el códice que lo contiene fue hallado en una tumba de un monje egipcio en los años 70, aunque no ha sido dado a la luz, por desacuerdos económicos, hasta el año 2006. Su descubrimiento nos ha confirmado lo que sobre este evangelio había escrito san Ireneo de Lyon hacia el 180 d.C., sobre su carácter sectario, gnóstico y aberrante:

> «Sostienen que Judas el traidor conocía con precisión estas cosas, siendo el único entre los apóstoles en poseer esta gnosis. Por eso obró el misterio de la traición, por el cual fueron disueltas todas las realidades terrenas y celestiales» (*Adversus Haereses* 1, 31, 1).

La copia copta es del siglo IV. Judas, de traidor en los evangelios canónicos, se convierte ahora en aquel que ayudará a Jesús a liberar su alma de su cuerpo mortal, y por ello se convertirá en su discípulo más cercano, aunque incomprendido. Jesús le dice a Judas:

> «Pero tú los superarás a todos ellos, porque tú sacrificarás el cuerpo en el que vivo. Tu trompeta ya se ha alzado, tu cólera se ha encendido, tu estrella ha mostrado su fulgor [...] Levanta tus ojos y mira la nube y la luz que hay en ella y las estrellas que la rodean. La estrella que marca el camino es tu estrella. Judas alzó sus ojos y vio la nube luminosa, y entró en ella».

No hay encarnación real, ni salvación del mundo o de la naturaleza, ni sentido de la historia, ni valoración del cuerpo humano o de las otras criaturas ¿Es éste el rostro de Jesús de Nazaret en el que creemos los cristianos? ¿Es éste el cristianismo que pretende ser fiel a aquel Jesús muerto y resucitado, y a los apóstoles que nos transmitieron el evangelio? Me temo que no. Entonces, ¿De dónde viene el ruido y las exageradas valoraciones que se hacen de este tipo de literatura? En otros artículos de este mismo número podrá el lector encontrar algunas respuestas.

* * *

Apéndice bibliográfico

- Los evangelios apócrifos se encuentran editados en A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos,* BAC, Madrid 1996[9]; A. PIÑERO – J. MONSERRAT TORRENTS – F. GACÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. Volumen II: Evangelios, hechos, cartas,* Trotta, Madrid 1999 (para la introducción general a toda la literatura de Nag Hammadi, véase el volumen I, Madrid 2000[2]); J. MONTSERRAT TORRENTS, *El Evangelio de Judas* (versión directa del copto, con estudio y comentario), EDAF, Madrid 2006; R. KASSER – M. MEYER – G. WURST, *El Evangelio de Judas del códice Tchacos* (con comentarios de Bart D. Ehrman), National Geographic – RBA libros, Barcelona 2006.
- Dos magníficas introducciones a la literatura cristiana primitiva son (indico las páginas dedicadas a los evangelios apócrifos): A. PIÑERO, *Fuentes del Cristianismo, Tradiciones primitivas sobre Jesús,* El Almendro, Córdoba 1996, 367-475; C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina. Volumen I: Desde Pablo hasta la edad constantiniana,* BAC, Madrid 2006, 66-85, 161-219.
- Información complementaria sobre el tema: X. ALEGRE, *Jesús, Judas, da Vinci...* (Cuadernos Cristianismo y Justicia, 142) Barcelona 2006; M.-F. ETCHEGOIN – F. LENOIR, *El código Da Vinci, la investigación,* RBA libros, Barcelona 2005; A. COCKBURN, *El evangelio de Judas,* National Geographic España, Mayo 2006; H. KROSNEY, *El Evangelio Perdido. La búsqueda del Evangelio de Judas Iscariote* (con prólogo de Bart D. Ehrman), National Geographic – RBA libros, Barcelona 2006; H. JONAS, *La religión gnóstica,* Siruela, Barcelona 2000; J. FRADEJAS LEBRERO, *Los evangelios apócrifos en la literatura española,* BAC, Madrid 2005.

ST EDITORIAL SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

2ª EDICIÓN

HANS-JOSEP KLAUCK

Los evangelios apócrifos.
Una introducción

344 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 30,00 €

¿Ofrecen los evangelios apócrifos toda la verdad sobre Jesús?; ¿descubren al fin aquello que la Iglesia ha silenciado y ocultado?; ¿encontraremos revelaciones sobre la vida íntima de Jesús en el *Evangelio de María Magdalena,* en el *Evangelio secreto de Marcos* o en el *Evangelio desconocido de Berlín*?... Para responder a todo ello hay que adentrarse en la espesura de las tradiciones sobre Jesús fuera de los cuatro Evangelios canónicos, cosa que hace a la perfección el profesor Klauck, que nos guía con extraordinaria competencia por el laberinto de estos escritos a la vez tan dispares y fascinantes.

ST 95 (2007) 563-575

Aproximaciones sensacionalistas, mercado e interés mediático por los evangelios apócrifos

Cipriano DÍAZ MARCOS, SJ*

Las preguntas de fondo de esta colaboración pueden ser:

- *¿Por qué se da hoy tanta difusión al tema de los Evangelios apócrifos?*
- *¿Cuáles son las causas por las que despierta tanto interés mediático?*
- *¿Será porque los nuevos descubrimientos nos enfrentan a una radical alteración de la historia de los orígenes cristianos?*
- *¿O será oportunismo sensacionalista y comercial?*
- *¿Hay algún perfil sociológico de lector, oyente o televidente hacia el que se dirigen de forma especial los grandes medios?*

No tengo respuestas para estas preguntas planteadas, pues no soy experto en medios de comunicación ni sociólogo o periodista, aunque me mueva en el mundo de la edición. Pero intentaré atisbar el fenómeno desde algunas intuiciones, recurriendo a autores que puedan ayudarnos a descifrar un poco de su complejidad.

«De repente», un inusitado interés mediático

Una literatura en general difícil, antigua, en gran parte fuera del alcance del gran público, escrita por lo general en lenguas que requieren una alta especialización, «de repente» se convierte en algo popular, que interesa a muchos y de lo que casi todo el mundo habla.

* Director Literario de Sal Terrae. Valladolid. <diazmarcos@salterrae.es>.

En amistosa conversación sobre ello con un amigo periodista[1], me hacía reparar, primero, en la expresión «de repente» que va junto al «interés mediático». Me decía, precisamente, que el «interés mediático» tiene muy a menudo algo o mucho de repentino, aunque junto a estos temas hay otros que se pueden denominar «permanentes» y que son más predecibles, dependiendo del medio. Por ejemplo (yendo a nuestra prensa nacional española), *El País* no tiene interés por los temas agrícolas, pero sí por los medioambientales; o de todo el abanico médico, presta especial atención a la investigación genética; etcétera. Igualmente podríamos ir descubriendo el «interés» que mueve al resto de los medios, o la repentina/temporal importancia que también alcanzan en las diferentes épocas del año. Es frecuente que en el verano se hable con cierta intensidad de la calidad de las playas, los carcinomas de piel, etcétera, y después desaparezca hasta 365 días después.

¿Por qué un tema salta «de repente» a los medios, al menos aparentemente? Decimos «aparentemente» porque, cada vez más, detrás de cada noticia hay una cocina en la que se prepara (ingredientes, guarnición, tipo de comensales, modo de presentación...) para saltar a los medios. Hay poca inocencia en los medios de comunicación de masas, y a menudo esa información que nos transmiten suele tener unos porqués nada casuales: campañas promovidas por anunciantes, mensajes lanzados por un gabinete de prensa institucional, noticias que se contraponen a otras aparecidas cuatro días antes...

No hay (todavía) una fórmula mágica para conseguir que un tema se convierta en mediático, pero cada vez la posibilidad es mayor. A medida que los medios son más homogéneos, están vinculados y participados por grupos empresariales y están en menos manos, la capacidad para la diferencia es menor, y el espacio para la decisión propia más reducido. También el control de lo que es noticia o no, de lo que «sale» o «no sale»y, a la postre, de lo que pasa a ser realidad compartida o estado de opinión, es más fácil.

Que los medios de comunicación estén unidos en grupos mediáticos también condiciona mucho sus contenidos. Porque estos grupos no sólo reúnen a medios de comunicación, sino que a menudo se ramifi-

1. Agradezco a Iñaqui Gil Zarzosa sus aportaciones y sugerencias, imprescindibles en la redacción de este artículo.

can en la industria del ocio, la cultura, la industria, la banca... convirtiéndose en vasos comunicantes. Su información es interesada y publicita y «cuida» los productos de sus empresas afines. La información, un derecho recogido en la Constitución y supuestamente uno de los pilares de los sistemas democráticos occidentales, se convierte en un producto más, primando los intereses de las empresas (nunca suficientemente transparentes) sobre los del ciudadano.

Cada vez es más frecuente la creación de «sinergias» entre ellos, de tal forma que se aprovechan los contenidos entre unos y otros. De esta forma, si «entras» en lo que ellos determinan como interesante, es bastante posible que lo hagas en varias de sus plataformas (radio, prensa, televisión...).

La separación de medios es cada vez menor. Siempre se ha dicho que la prensa escrita es más reflexiva, más novedosa, más seria. Pero mucho nos tememos que, existiendo aún esa diferencia, la cualidad específica es progresivamente menor. Más aún, los expertos afirman que, como consecuencia de la revolución digital, no sólo hay cada día menos distancia entre los medios, sino entre el mundo de los medios de comunicación, el universo de la cultura de masas y la publicidad. Si antes esas esferas eran autónomas y tenían su propia lógica, su dinámica, su autonomía, ahora la revolución digital lo mezcla todo y acaba contaminando el resto de la comunicación. En definitiva, los grandes grupos de la comunicación hacen ya de todo: televisión, ocio, editoriales; son productoras de cine, agencias de publicidad y mueven el mundo del deporte. «Así, lo que dice la prensa lo repiten la televisión y la radio, y no sólo los noticieros: también las ficciones, en la presentación del tipo de modelo de vida que se quiere ofrecer» (Ignacio Ramonet)

La preocupación, entonces, no debe ser solamente por qué los medios tratan determinados temas o por qué un medio trata un tema y no otro, sino también por el cómo lo hace (qué peaje hay que pagar) y cómo se aborda; y quiénes son los actores de esas informaciones. Por ejemplo, hay temas que no entran en los medios porque no se pueden abordar con el patrón establecido en la actualidad. En un mundo dominado por la imagen, por lo inmediato y por lo fugaz, los medios son un elemento más que muestra y alimenta el sistema.

¿Cuánto tiempo puede durar un tema en un medio sin perder actualidad, sin que el lector lo perciba como viejo, sin que suponga una merma en la venta de ejemplares o en el número de oyentes? Planteado

de otra forma; ¿qué ingredientes se debe aportar a un tema para alimentarlo día y a día y conseguir que aparezca en los medios de comunicación?

Es difícil saberlo, pero se intuye que la técnica mediática es cada vez más sofisticada en manos de los expertos. Sobre el hecho religioso, por ejemplo, los medios recogen unos temas sí y otros no. Así, *ABC, El Mundo, El País...* Podríamos pensar, primero, qué temas recogen unos y otros (tanto por lo que muestran como por lo que esconden). Y, segundo, el tratamiento que le dan (sus fuentes de información, relieve tipográfico, modos de abordarlo, mensajes centrales...). Sería una buena brújula para orientarnos.

Aproximaciones sensacionalistas (superficiales) y verdad de fondo

El hecho es que un buen día comenzamos a ver en páginas centrales o en horarios *prime time* noticias sobre «desenterramientos» arqueológicos o recuperación de papiros fragmentados donde aparecen «dichos» dispersos de Jesús, diálogos con el Resucitado, historias de su infancia o acerca de su muerte y resurrección. Son los Evangelios apócrifos judeo-cristianos (entre ellos, los que más publicidad están recibiendo son los evangelios gnósticos de Nag Hammadi, descubiertos a mediados del siglo pasado). Un laberinto de escritos muy dispares que exigen servirse de la extraordinaria competencia de los expertos para no quedar enredados en su maraña. Sin embargo, a pesar de su dificultad, numerosos medios de comunicación se han interesado por el tema. Tal vez esto suponga obligatoriamente un proceso de banalización, de simplificación, apelando a los aspectos más «periodísticos» (¿es sinónimo de espectacular, de singular, de interesante...?) y haciendo caso omiso de los matices, de lo complejo. De esta forma, los medios han trivializado el tema, apresurándose a aventurar, por ejemplo, que tales hallazgos pondrán en cuestión la historia misma de la fundación de la Iglesia cristiana y sus dogmas, y que desvelarán como tabúes verdades largamente afirmadas por la tradición.

Tertulias de radio y de televisión, artículos de prensa, documentales, cine, literatura de ficción, grandes titulares donde se habla de María Magdalena como la mujer prohibida por el cristianismo, o de Judas como el héroe de la historia, o de Tomás el Mellizo como el deposita-

rio de las «palabras secretas» de Jesús... Conclusión: dos mil años de cristianismo asentados en una gran mentira.

Craig A. Evans, uno de los mayores especialistas en el Jesús histórico y el sustrato cultural judío contemporáneo del Nuevo Testamento, confiesa en la introducción de su libro *Fabricating Jesus* que nunca habría sospechado, al comenzar su tarea académica hace treinta años, que algún día tendría que escribir un libro para salir al paso de cuestiones como éstas:

> «¿Tuvo Jesús un hijo con María Magdalena? ¿Fue un cínico, un místico o quizás un gnóstico? ¿Fingió su muerte y salió clandestinamente de Tierra Santa? ¿Escapó a Egipto? ¿Escribió cartas a judíos principales diciendo que todo había sido falso, que él nunca se proclamó Hijo de Dios? ¿Celebró la Última Cena con amigos, 25 años antes de su crucifixión? ¿Ha sido encontrada la tumba de Jesús? ¿Ha sido encontrada la tumba de su padre? ¿Son de fiar los evangelios? ¿Hay fuentes más fiables sobre la vida y las enseñanzas de Jesús? ¿Hablan los Escritos del Mar Muerto sobre Jesús? ¿Es verdad el relato evangélico? ¿Hay alguna conspiración para ocultar la verdad? Y, por supuesto, ¿existió verdaderamente Jesús?»[2].

Lo que parece estar en juego en la presentación de los apócrifos para los medios de comunicación de masas –la gran baza a explotar– es la vida íntima de Jesús. Estamos ante la reescritura de su vida como si se tratara de un gran culebrón que, finalmente, nos va a desvelar algo oculto de su persona u ocultado por la instancia oficial eclesial: algo escondido desde el origen.

Estamos entonces ante un tratamiento semejante a lo que tan frecuentemente despierta el interés mediático: poner en público la vida privada de las personas. En este caso, conocer detalles íntimos de Jesús hasta ahora –dicen– tramposamente ocultados. Y por ahí se anda, entretenidos en un enredo sin fin que, pretendiendo desvelar algo oculto, no hace sino perderse en lo trivial, despistándose de la posibilidad de acceder a lo importante. La consecuencia más inmediata es que «cuando usas un tiempo precioso para contar cosas banales, hasta el punto

2. IVP Books, Downers Grove, Illinois 2006; p. 15.

de que ocultan las cosas preciosas, esas banalidades se convierten, de hecho, en algo muy importante»[3].

Porque lo interesante, las «cosas preciosas» que nos vienen de estos hallazgos, no parecen ser aquellas que más interesan a los medios, enredados en si la Magdalena fue «el discípulo amado» y la compañera sentimental de Jesús y madre de sus hijos, a quien Jesús habría revelado los misterios mayores y más ocultos de su doctrina, etcétera. Lo interesante es que conocer la autoría de los nuevos hallazgos contribuirá a un conocimiento más amplio y profundo de la historia del cristianismo primitivo, pero sin el perfil de escándalo que los grandes medios pretenden. Por lo que sabemos de datación de fuentes e historia antigua, no parece por ahora que nada de lo descubierto niegue verdades sustantivas de los evangelios canónicos y las cartas de Pablo.

Por ejemplo, una de las bondades innegables de los nuevos hallazgos será conocer más y mejor esas corrientes del cristianismo temprano por lo que decían de sí mismas, más que por lo que sus detractores afirmaban de ellas en las controversias de los primeros siglos del cristianismo. Desde este punto de vista, son escritos importantes para conocer mejor su filosofía.

Descubrimientos que se suman a otros y permiten decir con más conocimiento de causa que los gnósticos fueron cristianos relegados que tuvieron su época dorada y su prestigio intelectual, que supusieron una reacción elitista contra «la irracionalidad de la mitología religiosa» griega, contra una jerarquización excesiva de la Iglesia o contra la marginación progresiva que fueron experimentando las mujeres. Pero también que fueron grupos que reaccionaron con *un maravillosismo evasivo y una gnosis exclusivista*[4]. Grupos muy poco interesados en la aventura humana de Jesús y sí en largas especulaciones que ellos muestran como enunciadas por la boca misma del Resucitado. Curiosamente, frente a aquellos a quienes les parece que se está *desenterrando* un Jesús nada divino, esos «evangelios gnósticos» presentan,

3. Pierre BOURDIEU, citado por J.M. RODRÍGUEZ OLAIZOLA en «Vivir vidas ajenas»: *Sal Terrae* 2003, p. 452.
4. Véase X. ALEGRE, *Jesús, Judas, Da Vinci,* Cuadernos Cristianismo y Justicia, n. 142, Barcelona. Muy recomendable por la interesante introducción a estos evangelios que ofrece en tan pocas páginas.

por el contrario, «un Jesús que asciende sin haber sufrido, que es puro espíritu y cuyo dominio sobre el cuerpo es pleno. Un Jesús que se contrapone a la idea del apóstol Pablo, que sostiene que el fundamento de la fe es la cruz, la idea de que Jesús se entrega para la redención humana»[5]. Los gnósticos proponen un conocimiento espiritual totalmente ajeno a la «carne» y a la materia, y una salvación reservada sólo a los iniciados. Como se ve, muy alejado de la propuesta encarnatoria y universal de los evangelios canónicos.

Por tanto, ¡claro que hay una mejor comprensión del pasado y una mayor claridad! ¡Bienvenida su novedad y veracidad! ¡Y bienvenido el «interés mediático», si contribuye a una cierta ilustración de la sociedad en su conjunto y de la comunidad cristiana en particular! Pero sólo en esta dirección, en el del rigor y la verdad. Gracias a estas novedades, sin duda, ahora se sabe un poco mejor que la historia de Dios con nosotros está urdida de muchas literaturas, hechos y acontecimientos, y de una importante pluralidad de corrientes que intervinieron en la formación del cristianismo primitivo.

Divulgación científica y medios de comunicación

Pero son también los propios científicos los que han atraído el interés general por estos temas al estar ellos mismos más interesados en ofrecer el resultado de sus investigaciones a través de los grandes medios que en las revistas especializadas. Piénsese, por ejemplo, en los trabajos llevados a cabo por el *Jesus Seminar,* fundado en 1985 por R. Funk y por John D. Crossan. Las conclusiones principales del estudio de sus descubrimientos sobre Jesús de Nazaret siempre han tenido una gran difusión, gracias a este deseo de sus miembros.

El problema es que a veces ese exceso divulgativo, en aras de una mayor comprensión popular, corre el riesgo de establecer paralelos mediáticos que tienden a crear sospechas de banalidad en algunos de sus colegas.

5. Francisco García Bazán, especialista en literatura copta, experto en gnosticismo y cristianismo primitivo: *La Nación,* Buenos Aires, 28-05-06.

El ya citado Craig A. Evans es uno de los autores que más intensamente han reaccionado frente a ello. Su libro también citado lleva un subtítulo muy significativo: «Cómo los investigadores contemporáneos distorsionan los evangelios» (*How Modern Scholars Distort the Gospels)*. Ya en la misma introducción, el autor se sorprende de que en esa tarea de divulgación científica se manejen *a prioris* y conclusiones que, cuando menos, provocan una leve sonrisa: «incluso éstos comienzan a dar una importancia mayor a fuentes de los siglos segundo y tercero porque desconfían de los evangelios del Nuevo Testamento del siglo primero: ¿tiene esto sentido? Otros aducen conspiraciones para suprimir evidencias. ¿Evidencias de qué? ¿Por qué? En una época tan ecléctica cabe ampliar la gama: si Jesús fue judío o no; y si judío, por qué ha sido presentado como fariseo, esenio, profeta, maestro moral, filósofo, rabbi, sabio, un santón carismático y un mago. E incluso algunos de esos perfiles combinan dos o más categorías en su persona. También sus enseñanzas han sido comparadas a las de Buda. Pero quizás uno de los que más fortuna ha hecho en los tiempos modernos haya sido decir que Jesús fue un campesino mediterráneo cínico: *un hippy en medio de un mundo de augustos yuppies,* como afirma Crossan»[6]. Ciertos ingredientes añadidos a la tarea investigadora ayudan a convertirlo casi en un superventas, con inmenso contento de los grandes grupos editoriales.

De otra manera, pero en línea semejante, sorprendió a muchos la presentación que *National Geographic,* una prestigiosa institución muy conocida de todos, hizo durante la Semana Santa de 2006 de la recuperación del «Evangelio de Judas», con un gigantesco despliegue publicitario simultáneamente emitido en estreno mundial en todo tipo de medios. Algo de su prestigio se perdió por la forma artificiosa de presentar la noticia, especialmente por la desproporción entre el valor del texto y el fenómeno mediático. Se trataba de un escrito que había sido encontrado en 1975: un manuscrito breve, escrito en copto, cuyos papiros datarían de entre los años 220 y 340 y que, por problemas de mala conservación, estaba muy deteriorado, con algunas partes definitivamente perdidas. El texto hallado podría ser copia de un «Evangelio

6. Craig A. EVANS, *op. cit,* pp. 103-105.

de Judas» al que hace referencia de pasada san Ireneo de Lyon en su libro *Contra las herejías* del año 180. Para san Ireneo, este texto no tenía la relevancia de otros escritos gnósticos que analiza y refuta con más detalle en su libro. Pero la maniobra publicitaria a nivel mundial, y una cierta superficialidad en la manera en que se ofreció la noticia, pudieron, más que aclarar, confundir o dejar muy perplejos a más de uno. Claro que el *Evangelio de Judas* fue durante algún tiempo número uno en las listas de venta de los Estados Unidos.

¿Hasta qué punto una buena causa en manos expertas, pero manejada con intereses más allá de lo científico, puede llegar a resultados perversos en el logro del esclarecimiento de la historia?

Religión y *marketing*

Son, pues, distintos los fenómenos que han conducido al repentino auge de la literatura apócrifa; pero, sobre todo, ha sido el inmenso éxito comercial de la novela *El código Da Vinci,* que toma como base algunos de ellos para su ficción literaria, el que los ha lanzado al estrellato mediático. No en vano, sus palabras clave son: evangelios, canon, historicidad, Sagradas Escrituras, orígenes del cristianismo, Gnosis, María Magdalena, Orden de los Templarios, Santo Grial, Jesucristo.

Más allá del *thriller* trepidante que nos propone Dan Brown y que ya es una baza comercial en sí misma, se añaden elementos de novela histórica («los hechos», como se señala en la corta advertencia inicial) donde se pone en juego a la «Iglesia católica»: sus secretos celosamente escondidos, la divinidad de Jesús, el lugar de la mujer en la Iglesia primitiva, etcétera, que despiertan un gran interés sobre todo en el hemisferio Norte, donde se asienta la gran industria del entretenimiento y donde la experiencia religiosa está marcada por el cristianismo. Para este entorno cultural el cristianismo es un «cofre cerrado de misterios milenarios»[7] que contiene historia, misterio y oscuridad suficiente para despertar una curiosidad sin límites. Estos códices antiguos recién descubiertos parecen un disparo al corazón mismo de una insti-

7. Teresa BAUSILI, «Marketing y religión»: *La Nación,* Buenos Aires, 28-05-06. Recojo en este apartado algunas de sus ideas.

tución milenaria ávida de poder, impresionantemente rica y para nada dispuesta a perder su feligresía ni su inmensa influencia.

Mucho bocado para dejarlo solamente en manos de los expertos. La imaginación del autor espabilado y hábil, las ganas de un «lector consumista al que no le interesa tanto "saber" como "saber lo que pasó"» (José María Guelbenzu) y los grandes medios provocando desde la publicidad, generando noticias y ofreciendo productos editoriales atractivos, han convertido los evangelios apócrifos en una enorme fuente de rentabilidad. Ya no se buscan tanto razones para responder a los interrogantes que puedan llegar de la investigación científica cuanto resultados comerciales.

La fronteras del dogma, las contradicciones y luchas de poder en el seno de la Iglesia católica o el largo recorrido de lo «canónico», que llevó a que unos textos primaran sobre otros, que unas voces fueran definidas y otras olvidadas, hace que de vez en cuando lo «olvidado» se rescate y se haga aparecer como lo verdadero ocultado por razones inconfesadas.

El *marketing* literario o fílmico explota estas sospechas y las convierte en mercancía, ofreciéndola como esa otra historia del cristianismo que la Iglesia ha querido esconder, tan distinta de la que nos enseñaron. La fantasía que se vende es que, por fin, ya sabemos lo que ocurrió. Novelas, películas y documentales preguntan, dudan y originan todo tipo de especulaciones acerca del origen de la Biblia y de la historia de Jesús y sus seguidores. El interés popular crece con los grandes reportajes de los nuevos descubrimientos en los yacimientos arqueológicos, sus excavaciones y desenterramientos, que tienen como tesis de fondo que la verdad cristiana sobre sus orígenes está prácticamente desvelada.

El quid comercial es un *mix* de todo ello, y la coctelera es la Iglesia. Ella, que tantas veces ha sospechado de los demás, se vuelve ahora sujeto de sospecha, referida a su poder acumulado, a su pasado, a sus riquezas, y se transforma en una fuente inagotable de ficción literaria, cinematográfica o de *reality show.* Como ocurrió con la muerte de Juan Pablo I a los pocos días de su nombramiento y que alimentó conjeturas sobre los oscuros manejos financieros vaticanos y sus vínculos con la mafia italiana y el poder político. Imaginamos que las respuestas a tantas sospechas siguen teniendo en el mercado mediático el punto de encuentro de millones de lectores ávidos de «saber lo que pasó».

¿Cuánto hay en todo ello de retorno de lo reprimido, lo escondido? Algo hay, sin duda. El cristianismo ha pecado de un exceso de racionalismo que ha terminado ahogando la afectividad y sofocando las preguntas por el sentido de la propia vida. En esta dirección, la laicidad tiende a ganar legítimo terreno a la sacralidad eclesiástica, y esto se vive como liberación por parte de un gran sector social. Ello no parece negativo, sino todo lo contrario.

Pero al mismo tiempo crece el gusto por lo esotérico, la entrega al culto de lo insólito, lo extraordinario, lo anormal, como una gran revancha frente a tanta racionalidad. Las estanterías de las grandes superficies comerciales se llenan de títulos que alimentan este retorno de lo largamente censurado.

¿Debemos inquietarnos y rasgarnos las vestiduras por todo ello? ¿O debemos mejor convertirlo en reflexión para una mejor inteligencia de la fe y de nuestros orígenes?

Para convertirlo en oportunidad debemos, *por un lado,* valorar las inmensas posibilidades que ello nos da para ilustrar un poco más y mejor a la comunidad de creyentes a raíz de las preguntas suscitadas por los medios. Es un tiempo propicio para entrar en temas como la formación del canon, para ayudar a la gente a percibir la sobriedad de los escritos del Nuevo Testamento frente al *maravillosismo* de los apócrifos, para conocer un poco mejor los debates de los primeros siglos sobre la humanidad y la divinidad de Jesucristo, el papel de la mujer en la primitiva Iglesia, los vínculos de la Iglesia con lo político o la relación entre el dogma y los evangelios. Este fenómeno «nos devuelve a las aulas donde se estudia, se aprende y se enseña... ¿No es acaso ésta una buena noticia?»[8].

Por otro lado, los creyentes están llamados a dar razón del misterio cristiano en el que creen, que nada tiene que ver con la ocultación. El misterio de la fe cristiana es la revelación que el propio Dios ha hecho de sí mismo a los humanos en la historia y cuyo mensaje se encuentra en la Biblia. El «sobrenatural» *es don gratuito que Dios nos hace de sí mismo* y que nos invita a acoger y expresar no como algo insólito e indescifrable, sino como algo que, oculto en Dios, nos ha sido

8. Bruno RENAUD, «El Código Da Vinci»: *ITER,* Caracas 2006, p. 172.

revelado por Jesucristo como amor y salvación de la humanidad, para todos[9].

Qué tipo de lector

Creo que a nadie ha dejado indiferente esta literatura; de ahí su permanente presencia en los medios de masas en los últimos tiempos. Pero no todo el mundo ha podido reaccionar con la capacidad crítica necesaria para organizar su propio juicio.

Por lo general, ¿qué tipo de lector se alimenta en estos nichos literarios?

Un poco a ciegas, podemos arriesgar algún perfil[10]:

– Es alguien que, por ejemplo, busca los libros después de una recomendación o en las páginas de Internet más importantes o más publicitadas en el país. Se compran títulos más que contenidos, y a veces segundas y terceras partes sin haber leído las primeras. Se trata, probablemente, de un lector de poca calidad, que exige «más de lo mismo», frente al «lector selectivo» que escoge y progresa.

– Es un lector con «opinión», pero sin «criterio». Occidente es una sociedad rica que compra libros (el libro es estatus social), pero quizá en pueblos como el nuestro, que acaba de engancharse a este vagón de primera clase, el problema siga siendo el criterio con que se lee, porque el criterio supone una larga elaboración. «Es un asunto de largo plazo», y este lector es más bien apresurado, poco dado a pararse y preguntarse por las razones que se le ofrecen. Opinión tiene cualquiera, pero criterio sólo lo tiene aquel que posee conocimiento, experiencia, reflexión. «¿Es usted un ciudadano normal o todavía piensa?», decía certeramente El Roto en *El País.*

9. Véase B. SESBOÜÉ, *El Código da Vinci explicado a sus lectores,* Sal Terrae, Santander 2006, pp. 9-18.
10. Me inspira un artículo de José María GUELBENZU, «La decadencia del lector», leído en el *Escritorio de Manuel Talens* <www.manueltalens.com>.

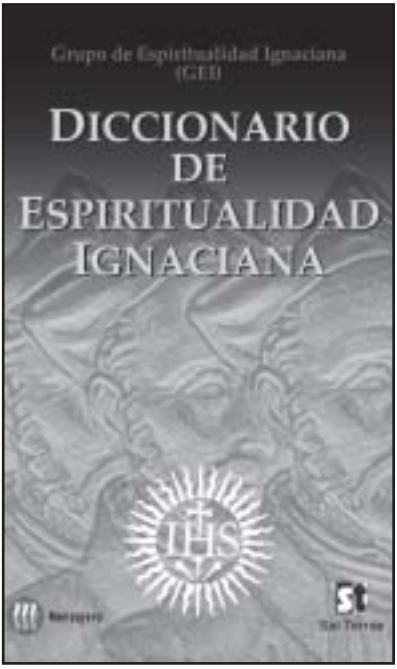
Lo agudo de la viñeta es que parece indicarnos que vamos hacia atrás y que el frenesí mediático y el consumismo literario, lejos de convertirnos en ciudadanos críticos, nos «normaliza» a la baja, conformándonos con lo que nos echen.

– Así pues, estamos ante un lector «razonablemente acrítico, no exigente ni selectivo, al que no le empuja la curiosidad del saber, sino la necesidad de saber "qué pasó"; un lector de anécdotas, no de sentido... Parafraseando una afirmación de Savater sobre el pensar bien, puede decirse que *quien no se esfuerza en leer no leerá nunca nada verdaderamente interesante*».

– Un lector de literatura cómoda, fácil, sin la necesaria pausa para caer en la cuenta del complejo entramado de las cosas, que no pueden ser despachadas con puras opiniones.

En fin, ¿quién hace a quién: el lector a sus medios, o éstos a sus lectores? Ambos deberían aspirar a la excelencia. A una lectura que entretenga y al tiempo deje preguntas. Unos y otros deberían hacer algo, un poco más, por superar la tentación de una literatura sin esfuerzo, sea la que sea: ficción, ensayo... filosofía, espiritualidad, psicología... para acercarse a ese ideal de pueblo culto, amante de la verdad. *¿Es usted un ciudadano que piensa o todavía es gente normal?*

Ediciones MENSAJERO | **Editorial SAL TERRAE**



VV.AA.

Diccionario de Espiritualidad Ignaciana

2 Vols. / 1.816 págs.
Encuadernado en cartoné
PV.P. (IVA incl.): 99,00 €

El «Grupo de Espiritualidad Ignaciana», tras siete años de trabajo, ha elaborado este *Diccionario* que pone los elementos fundamentales y conexos del carisma del fundador de la Compañía de Jesús al alcance de los laicos, de las personas consagradas, de sacerdotes y jesuitas. Aunque el hilo conductor de la obra es la «espiritualidad», el *Diccionario* incluye otras perspectivas complementarias (histórica, bíblica, antropológico-psicológica, lingüística...) para abordar de una manera integral la riqueza de la herencia ignaciana.

383 artículos, redactados por 157 especialistas de 25 países diferentes. Más de 3.800 referencias bibliográficas y siete mapas en dos bellos volúmenes.

ST 95 (2007) 577-588

Los eruditos ante Jesús de Nazaret: ¿investigación o demagogia?

David ÁLVAREZ CINEIRA*

La cuestión del Jesús histórico está más candente que nunca entre aficionados y especialistas. Con frecuencia aparecen nuevas y llamativas teorías sobre Jesús, haciendo algunas editoriales su agosto. El sexto arte tampoco ha desaprovechado esa veta. Todo el mundo tiene algo que decir sobre Jesús. Su figura ha dejado de ser monopolio de iglesias y estudiosos para pasar al ámbito popular; ha dejado el ámbito cristiano para convertirse en patrimonio de la humanidad[1].

El lector devora lo que las campañas publicitarias presentan como novedoso sobre Jesús, y más aún si el libro se convierte en un éxito editorial. La persona culta se percata de que mucha de esta literatura publicista y sensacionalista busca hacer dinero rápido y la consecución de la fama. Nada mejor para ello que tratar un tema que interesa a un amplio público y abordarlo de forma desenfrenada, morbosa, esotérica e incluso escandalosa. La salsa rosa televisiva ha llegado al mundo editorial.

Pero la cuestión incluso se complica cuando el lector crítico se interesa por saber lo que dicen los especialistas y constata que cada cierto tiempo un estudioso o un grupo de investigadores publican algún libro «científico» repleto de notas convincentes, afirmando que Jesús fue un campesino cínico, un carismático, un charlatán itinerante o un predicador de valores liberales. Lo sorprendente es que gran parte de las ideas más extravagantes provienen de intelectuales que enseñan en instituciones de reconocido prestigio.

---

* Profesor de Sagrada Escritura en el Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid. <dacineira@hotmail.com>.

1. Cf. Clinton BENNETT, *In Search of Jesus. Insider and Outsider Images,* Continuum, London / New York 2001, 232-344.

Ante tal desconcierto, muchos cristianos se preguntan si se puede decir algo nuevo sobre Jesús o si esa novedad no es un rechazo de la enseñanza tradicional de la Iglesia. Frente a esa diversidad de imágenes sobre Jesús, podemos reaccionar diciendo que todo ello es una pérdida de tiempo, ya que conocemos todo lo que necesitamos conocer sobre Jesús. Todo está contenido en la Biblia. ¿No será mejor permanecer en la «bendita» ignorancia y dedicarnos a consumir telenovelas o programas televisivos de alta cuota de audiencia? Al fin y al cabo, la vida cotidiana ya plantea suficientes problemas como para que nosotros la compliquemos más.

Expongamos brevemente algunas de las corrientes literarias sensacionalistas más actuales para pasar posteriormente a los trabajos de científicos. Especial relevancia daremos a los motivos que subyacen a estos últimos.

1. Literatura sobre «la descendencia directa de Jesús»

Este género literario es producto de la investigación periodística, y sus libros suelen convertirse en éxitos editoriales. No es fácil resumir sus ideas principales, pero reseñemos algunas notas más características. Estos escritores se sintieron atraídos por rumores difundidos de que los documentos «censurados» del Mar Muerto contenían una historia de Jesús diferente de la transmitida por la Iglesia. La especulación sobre la relación de Jesús con los esenios es, asimismo, un buen material para fantasear[2]. Las alusiones en los manuscritos de Nag Hammadi (Evangelio de María y Evangelio de Felipe) a una posible relación entre Jesús y María Magdalena[3] han sido inspiración y fuente de muchos

2. Los periodistas sensacionalistas han argüido que parte del contenido de los manuscritos se ha mantenido en secreto por temor a que su contenido hiciera tambalear las bases del cristianismo, cf. Michael BAIGENT – Richard LEIGH, *El escándalo de los manuscritos del Mar Muerto. Las revelaciones que hacen temblar al Vaticano,* MR, Barcelona 1993; M. BAIGENT, *Las cartas privadas de Jesús,* MR, Madrid 2007. Según algún estudioso (Allegro), Jesús fue un esenio, o seguramente nunca existió, sino que fue una deidad mítica asociada al consumo de una seta alucinógena. Ningún erudito ha imaginado que los manuscritos mencionen el cristianismo.
3. Para la valoración crítica de estos textos cf. Craig A. EVANS, *Fabricating Jesus. How Modern Scholars Distort the Gospels,* IVP Books, Downers Grove, Illinois 2006, 93s.

libros, dado que, si Jesús estuvo casado, entonces también pudo tener hijos que habrían escapado a Europa. El santo grial de la leyenda se ha convertido en la sangre real de Jesús. Estos descendientes directos de Jesús habrían gobernado países (los merovingios o los estados de los cruzados). Después habrían actuado de forma clandestina a través de sociedades secretas, como los templarios o los masones. La relación entre los descendientes de Jesús y los cruzados añade rasgos novelescos al ya intrigante relato de conspiración, secretismo y ambición. Abundan las referencias a documentos perdidos, robados o destruidos[4]. En algunas presentaciones, Jesús no muere en la cruz.

Estas visiones de Jesús son interesantes a nivel sociológico para comprobar el interés de los lectores. Pero ¿qué se esconde detrás? ¿Un deseo, tal vez, de desacreditar la «versión oficial» o de hacer resurgir una «versión suprimida»? ¿Por qué continúa Jesús siendo sujeto y objeto de tantos debates, especulaciones, discusiones y debates científicos, serios, populares y exóticos... e incluso eróticos? Creo que muchas presentaciones son simples novelas que buscan vender, y para ello nada mejor que tocar los sentimientos religiosos e incluso buscar el escándalo para asegurarse la publicidad de forma gratuita.

2. La literatura neognóstica

La literatura neognóstica acepta parte de las ideas de la literatura de la descendencia directa, aunque se centra fundamentalmente en Jesús como maestro de sabiduría eterna, accesible sin necesidad de los símbolos o dogmas del cristianismo tradicional. Asimismo, vinculan a Jesús con los sabios budistas o hinduistas, ya que presuponen que Jesús pasó algunos años en Egipto o en la India, donde adquirió el verdadero conocimiento[5]. Se fijan más en el Jesús del gnosticismo y consideran

4. Por mencionar algunas novelas, además de *El Código Da Vinci,* Christopher KNIGHT – Robert LOMAS, *The Hiram Key: Pharaohs, Freemasons and the Discovery of the Dead Sea Scrolls* (1997). GARDNET (1996) nos revela *Hidden Lineage of Jesus,* mientras que Lynn PICKNETT y Clive PRINCE (1997) nos dicen que los templarios eran los *Secret Guardians of the True Identity of Christ.* En España cf. Matilde ASENSI, *Iacobus,* Barcelona 2000; Javier SIERRA, *La cena secreta,* Random House Mondadori, Madrid 2004.
5. Holger KERSTEN – Elmar R. GRUBER, *Jesús, ¿discípulo de Buda?,* Madrid 1996.

la posibilidad de que Jesús estuviera casado respondiendo a una necesidad humana. Algunos cristianos encontrarán ofensivas estas representaciones neognósticas de Jesús. Pero, dado que estos libros son ficción, realmente no describen a Jesús de Nazaret, sino que sus autores proyectan en Jesús deseos y anhelos humanos.

3. Jesús de Nazaret en medio de los doctores del templo académico

El inicio del estudio sistemático del Jesús histórico comenzó con la Ilustración. Ésta separó historia y fe, hechos y valores, religión y política, natural y sobrenatural; es decir, resquebrajó la visión del mundo tradicional. Supuso que la historia y la fe eran antitéticas, por lo que apelar a una suponía refutar la otra. H.S. Reimarus (1694-1768), quien rechazó el cristianismo en nombre de la historia, afirmó que Jesús fue un revolucionario judío fracasado[6], y el cristianismo una invención de los primeros discípulos. Así, el estudio histórico sobre Jesús nació bajo la sospecha de que el Jesús presentado en los evangelios no coincide con el Jesús histórico.

Reimarus abrió la caja de Pandora, y ésta no se volverá a cerrar. La investigación iniciada entonces ha llevado en ocasiones al escepticismo radical, incluso a la negación de la existencia histórica de Jesús[7]. Los interrogantes de Reimarus eran necesarios. *Necesarios* para despertar el cristianismo de su dogmatismo y afrontar un nuevo desafío –crecer en la comprensión de quién fue Jesús y qué fue lo que hizo–. El hecho de que Reimarus diera a su pregunta una respuesta que hoy no es aceptable históricamente no significa que no planteara la pregunta correcta: ¿Quién fue y qué hizo Jesús? La necesidad de la investigación del Jesús histórico ha sido subrayada en el siglo XX. Ernst Käsemann[8] constató que, cuando la iglesia abandonó la investigación de Jesús en la época bultmanniana, se creó un vacío que ayudó a legitimar la ideología nazi.

6. Cf. Albert SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús,* Vol. I, Edicep, Valencia 1990, 65-77.
7. Cf. Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *El Jesús Histórico. Un manual* (BEB 100), Sígueme, Salamanca 1999, 112-143.
8. Ernst KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico», en *Ensayos exegéticos* (BEB 20), Sígueme, Salamanca 1978, 159-189.

A lo largo de las diversas etapas de la investigación científica sobre Jesús se han constatado errores. Ello no significa que esta larga y costosa investigación haya resultado inútil. Al contrario, hipótesis presentadas entonces siguen manteniendo su vigencia. La fase actual, denominada *third Quest,* se caracteriza por unos presupuestos, un espíritu y unos instrumentos de crítica notablemente diferentes de los de fases precedentes. Ésta no se guía por el interés teológico, sino por un interés histórico-social; se constata una secularización de la investigación, dado que el especialista se porta más asépticamente, al menos en apariencia. En lugar de establecer la autenticidad de esta o aquella perícopa, intenta alcanzar a Jesús de una manera más amplia en su ambiente judío, por lo que no se busca la delimitación del cristianismo primitivo frente al judaísmo, sino su inserción en él. Es propio de esta etapa un estudio interdisciplinar, primando el uso de la antropología cultural y de la sociología. Otro rasgo característico es el valor otorgado a las fuentes apócrifas. Se privilegian la Fuente Q y el Evangelio de Tomás, pero también otras reconstrucciones o fragmentos de evangelios o papiros. No todos están de acuerdo en el valor que se deba conceder a la literatura extracanónica, pero puede afirmarse que todos suscribirían el principio de que el Jesús histórico debe investigarse independientemente de los límites del canon. Aquí termina el consenso, ya que algún autor (J.D. Crossan) considera como fuentes primarias el estrato más antiguo del Evangelio de Tomás, el Evangelio Egerton 2 o el Evangelio de Pedro, y no coloca ninguna fuente neotestamentaria entre las más antiguas.

Estos principios básicos característicos de la *third Quest* no son suficientes para imponer un consenso en la investigación. No se trata de diferencias de matices, ya que en ocasiones la comprensión de Jesús es muy diversa. Los liberales descubren un Jesús liberal, cuya mayor preocupación fue la justicia social y la liberación humana (Borg), mientras que Sanders llega a la conclusión contraria: Jesús no fue un reformador social. Las feministas ven un Jesús feminista (Fiorenza), mientras que los marxistas ven un Jesús marxista (Machovec). Quienes subrayan que el mensaje de Jesús y su misión fueron escatológicos ven a

9. Leif E. VAAGE, *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q,* Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania 1994, 88ss.

un Jesús que anticipó el final inminente de la historia humana. Quienes consideran que Jesús fue indiferente a la dimensión escatológica y que enseñó verdades eternas y exhortó a tomar una decisión existencial, ven a un Jesús existencialista (Borg, Crossan y el *Jesus Seminar*). Otros se imaginan a un Jesús de color (Cone). Hay quienes lo consideran como un Jesús marginal, un Mesías judío, un santón carismático judío, un militante religioso (Brandon), un mago (Smith) o un sabio cínico (Downing, J.D. Crossan, B. Mack).

¿A qué se deben estas orientaciones tan divergentes entre los eruditos? Varias son las razones. En primer lugar, el diferente peso que se da al ambiente sociopolítico, cultural y religioso. En ocasiones, se concede más importancia al judaísmo palestinense, o bien a la Galilea de Herodes, o al helenismo, o al ambiente sociopolítico y revolucionario. Por ejemplo, la hipótesis de una Galilea helenizada ha hecho presuponer la existencia de grupos filosóficos cínicos y su influencia en Jesús. Pero, dadas las evidencias de que Galilea estaba poblada en tiempos de Jesús por gente judía comprometida con su herencia bíblica, y ante la ausencia total de testimonios sobre la presencia cínica en Galilea, la idea de que Jesús fue un cínico parece ridícula. Obtener el contexto correcto es de vital importancia para entender a Jesús. Un contexto erróneo lleva inevitablemente a imágenes distorsionadas de su persona.

Otra razón hay que buscarla en el diferente peso que se otorga al material evangélico y a las fuentes para la reconstrucción de la vida de Jesús. Es decir, se puede otorgar más importancia a los hechos o a los dichos o a los milagros o a la pasión y muerte. Si Crossan tiene razón, la investigación del Jesús histórico no podrá progresar adecuadamente si no es realizando un análisis cuidadoso de los evangelios extracanónicos. Por el contrario, si Meier tiene razón, una valoración excesivamente positiva de esas fuentes puede conducir a una visión distorsionada de Jesús, y los estudiosos fabrican una imagen producto de su imaginación.

También hay que mostrar cómo ciertos presupuestos apriorísticos han influido en las imágenes de Jesús. Los antiguos investigadores aportaron sus suposiciones filosóficas y tendieron a ver a Jesús como un gran genio, un arquetipo moral o espiritual. Quienes no se interesaron por la cuestión del Jesús histórico trajeron el escepticismo histórico, pero también una visión existencialista que les permitió ver a Jesús como un personaje de una relevancia extraordinaria. Los eruditos de la

última fase han aplicado de forma novedosa la teoría social, económica y política... Si nuestras inclinaciones o las tendencias de los tiempos son las que producen las imágenes de Jesús, entonces él puede aparecer como un libertario sexual o como un místico soñador y célibe.

Algunas imágenes de Jesús han supuesto una fuerte reacción contra los dogmas y las políticas de las iglesias, que consideran represivas del espíritu y de la libertad humana, desechando a Jesús y el cristianismo. Otros autores optaron por abandonar el dogma, pero manteniendo a Jesús; mientras la vinculación de los feligreses con la iglesia disminuye, no hay indicios de que disminuya el interés por Jesús. Libertinos sexuales descubren a un Jesús promiscuo. En los sesenta, un obispo anglicano, Hugo Montefiore, provocó un escándalo al sugerir que Jesús habría podido ser homosexual (cf. el evangelio secreto de Marcos, según M. Smith). Otros autores (Thiering, Smith, Baigent, Kersten) conservan la figura de Jesús, pero ofrecen una visión de él que se aparta totalmente de la visión tradicional cristiana. Lógicamente, es imposible hacer una presentación pormenorizada de estas visiones de Jesús, en parte por su gran diversidad y multiplicidad. Veamos algunas más llamativas o escandalosas.

4. Vidas llamativas de Jesús

Ciertas presentaciones de Jesús son bastante diferentes de lo que acostumbran a mostrarnos los estudiosos. Leif E. Vaage[9], analizando el estrato más antiguo de Q, presenta una imagen de Jesús ciertamente polémica y poco corriente. Jesús es caracterizado como borracho y comilón, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores (Q 7,33-34). Por tanto, la figura que emerge es la de un vagabundo al margen de la sociedad, incluso ilegal. Esta visión, que podría ser considerada una caricatura polémica o una aberración aislada, aparece asimismo en otros dos dichos del estrato formativo de Q referentes al discipulado y al hijo del hombre (Q 9,57-58; 59-60). El hijo del hombre lleva una existencia menos civilizada que los animales, al margen de los poblados de Galilea. Su comportamiento fue anormal, en discrepancia con las expectativas culturales locales. Esta visión de Jesús, sin embargo, no ha encontrado un amplio eco en el público, por tratarse de un libro científico y carecer del carácter narrativo novelesco.

Diferente suerte ha tenido el polémico libro de la profesora australiana Barbara Thiering[10], quien interpreta los manuscritos del Mar Muerto como testimonio del cristianismo. Además, utiliza las ideas sensacionalistas referentes a la vida matrimonial y familiar de Jesús: Jesús estuvo casado con María Magdalena[11], tuvo tres hijos con ella, se divorció y se volvió a casar con Lidia: aspectos novelescos que han concedido a sus libros una extraordinaria publicidad.

En otro de sus libros (*The Gospels and Qumran*) afirma que los evangelios fueron escritos en una clave que ahora podemos descodificar gracias a los manuscritos del Mar Muerto. La comunidad cristiana, al igual que Qumran, escribió en clave su historia en los evangelios. Gracias a la técnica *pesher* utilizada en Qumran, podemos leer los evangelios como la historia codificada de la comunidad. Esta teoría, sin embargo, no ha sido aceptada por ningún erudito. En un tercer libro, *The Qumran Origins of the Christian Church,* presenta a Jesús como el maestro malvado que se opuso al Maestro de Justicia, Juan el Bautista, y fundó su propia rama de esenios. Jesús, como hijo ilegítimo, intentó obtener el reconocimiento dentro de la comunidad en contra su rival, Santiago, y obtuvo suficientes apoyos para su causa. Sus enemigos lograron condenarlo en Qumran por hereje. Pero no murió en la cruz, sino que fue drogado. Lo pusieron en un sepulcro junto con otros dos que habían sido crucificados con él, Judas Iscariote y Simón el mago. Éste, con conocimientos médicos, administró a Jesús un antídoto contra el veneno que había tomado en la cruz. Jesús no murió, sino que acompañó a Pedro y a Pablo en sus viajes, para finalizar su vida en el año 64 de nuestra era en Roma[12].

No menos llamativas son las publicaciones del obispo episcopaliano Spong, cuyas conclusiones teológicas y bíblicas han desatado controversias y cuyos libros alcanzaron gran éxito de ventas. Considera que la historia del nacimiento de una mujer virgen no es una historia

10. *Jesus the Man. A New Interpretation from The Dead Sea Scrolls,* Bantam, Sydney 1993.
11. Esta especulación sobre la relación de Jesús y María Magdalena apareció con frecuencia en la literatura medieval y ha vuelto a resurgir en el siglo XX. Este tema se llevó a los escenarios de Broadway (*Jesucristo Superstar* y *Godspell*) y reapareció en una polémica película (*La última tentación de Cristo*).
12. Para una crítica de esta tesis, N.T. WRIGHT, *Who Was Jesus,* Eerdmans, Grand Rapids, Mi, 1993, 19-36.

real que haya que tomarse al pie de la letra. Si no hubo nacimiento de mujer virgen, entonces José o cualquier otro hombre fue el padre terrenal. Si la paternidad perteneció a otro hombre que no fuera José, debemos plantearnos la cuestión de si Jesús era hijo ilegítimo. Las narraciones de la natividad son un *midrash* cristiano, escrito para interpretar la vida adulta de Jesús en términos de una rica herencia religiosa que alimentaba, a su vez, la convicción de los cristianos del siglo primero de que Jesús era el mesías que cumplía las expectativas judías. Spong reconoce el elevado nivel especulativo que contiene la pregunta de si Jesús mantuvo relaciones con María Magdalena o si se casó con ella en las bodas de Caná.

El autor es consciente de que sus conclusiones pueden causar estupor y sorpresa entre los cristianos. «Hace tiempo decidí que no podía seguir sacrificando la erudición y la verdad para proteger a los débiles y religiosamente inseguros. Yo veo a otro público, al que la Iglesia parece ignorar. Un público compuesto por hombres y mujeres brillantemente educados, que sólo encuentran en la Iglesia un dios demasiado pequeño para que sea para ellos el dios de la vida, un conocimiento demasiado restringido como para considerarlo convincente, o una superstición demasiado evidente como para llegar a aceptarla con seriedad»[13].

¿Por qué fueron producidas estas imágenes? ¿Qué valor tienen? Muchas de estas afirmaciones se basan en meras conjeturas. La mayor parte de estas hipótesis sensacionalistas se basan en el *boom* mediático de los evangelios apócrifos. Es difícil juzgar los motivos que han llevado a los estudiosos a presentar conjeturas provocadoras. Se pueden intuir varios motivos: el éxito comercial y mediático, la fama y el dinero. Spong expone su propia razón de escribir para intelectuales cristianos. Otros, por el contrario, valoran más la demagogia religiosa que el interés por la auténtica investigación. Los conflictos con la jerarquía han quedado reflejados en sus conflictos con Jesús. O plasman en la figura de Jesús sus conflictos de fe, dejando a un lado el rigor científico y la búsqueda de la verdad. Escribir sobre Jesús es una empresa de riesgo. Algunos autores han perdido su trabajo o han sido censurados. En otras ocasiones, el mismo libro les ha hecho ganar una for-

13. John Shelby SPONG, *Jesús, hijo de mujer,* MR, Barcelona 1993, 17.

tuna. Sin embargo, quizás el mayor riesgo para cualquier escritor sobre Jesús no es la reacción del lector, buena o mala, sino el desafío interno a su propia fe en Jesús. Muchos estudiosos ya han perdido esa fe hace tiempo, y poco les importan las nefastas repercusiones que puedan tener sus especulaciones entre el público. Es más, en ocasiones buscan el escándalo por encima de la verdad.

5. Valoración crítica

La multiplicidad de imágenes de Jesús es deslumbrante en los estudios recientes. Tenía razón Schweitzer cuando afirmó que su obra es un museo donde cada época refleja su visión de Jesús. «Reflejadas en él se vieron no sólo las distintas épocas. También los distintos individuos lo recrearon a la medida de su propia personalidad. No hay tarea histórica más personal que escribir una historia o vida de Jesús. Es imposible componer una de esas vidas sin verter en ella todo el amor o todo el odio de que es capaz su autor»[14]. Con ello demostraba que es imposible conocer a Jesús. Es una confesión del fracaso total[15]. Parece ser que el museo ha ido ampliando sus salas a medida que ha pasado el tiempo, y no existen visos de que vayan a cesar las ampliaciones. Unas salas serán más llamativas y exóticas, otras serán más interesantes para los investigadores, pero cada uno encontrará siempre una imagen que sea de su agrado. Desde un criterio de autenticidad, ¿se puede privilegiar alguna imagen concreta dentro de este museo?

Por su misma naturaleza, esta búsqueda puede reconstruir sólo fragmentos de un mosaico, el ligero esbozo de un fresco descolorido que permite muchas interpretaciones. Por eso el perfil de Jesús permanece borroso. ¿Por qué gastar tiempo y energías tratando de hallar a un hipotético Jesús cuyo perfil no se deja definir? Por eso, algunos creyentes consideran que esta búsqueda es una pérdida de tiempo o incluso una amenaza contra la fe. Para los seguidores de Bultmann, ésta

14. Albert SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús,* Edicep, Valencia 1990, 54.
15. *Ibid.,* 676: «Pensábamos que era nuestro deber facilitar a nuestros contemporáneos el acceso al Jesús histórico tal y como nosotros lo entendíamos... Pero la historia verdadera nos ha cerrado el paso».

es teológicamente ilegítima e históricamente imposible, dado que las fuentes son demasiado escasas y fragmentarias.

Cada generación tiene que plantearse la cuestión de Jesús con nuevos enfoques, y para ello hay que volver a las fuentes, a fin de saber quién fue y quién es Jesús. Pero la investigación histórica no significa prescindir de los evangelios y sustituirlos por una historia propia diferente. La valoración de las fuentes es crucial en esta tarea. Muchas reconstrucciones del Jesús histórico están distorsionadas por el empleo de documentos tardíos y de dudoso valor histórico. La ironía es que, intentando ir más allá de los evangelios del NT para encontrar la verdad enterrada bajo los estratos de la tradición y la teología, algunos estudiosos se basan en documentos que fueron compuestos 60 ó 100 años más tarde que los evangelios del NT. En marcado contraste con los estudios hipercríticos con respecto a los evangelios canónicos, sin embargo esos mismos eruditos no son nada críticos con los libros extracanónicos. La información que transmiten los apócrifos proviene de una tradición oral generada por los evangelios del NT, por lo que no proporcionan información independiente fiable. Aparte del deseo humano común de retar a la autoridad, es difícil de explicar por qué ciertos estudiosos otorgan tanta credibilidad a estos documentos que reflejan contextos ajenos a la Palestina judía de los años 70 de nuestra era y que en ocasiones traslucen tradiciones y tendencias que emergieron en tiempos tardíos y fuera de Palestina. Es un anacronismo aducir escritos o maestros-grupos (ebionitas, Marción, gnósticos) del siglo segundo y trasplantarlos a mediados del siglo primero. Pero la falta de evidencias y el anacronismo no impiden la creación de nuevos escenarios. Todo lo que uno necesita es imaginación y unos lectores poco informados. Es tarea del exegeta analizar las fuentes, disponer de claros criterios para formular juicios históricos sobre ellas, y aprender de otros investigadores pasados y presentes.

Debemos superar la ingenua posición de quienes creen que los evangelios nos ofrecen una sucesión cronológica de los acontecimientos, las palabras y los hechos de Jesús. Los evangelios no son biografías de Jesús, aunque contengan datos históricos. Y si los evangelios no son biografías de Jesús, tampoco nosotros podemos escribirlas. Todas las vidas escritas de Jesús –tanto las escandalosas y con intenciones demagógicas como las piadosas– deben leerse con precaución. Soy escéptico acerca de la posibilidad de que alguien pueda pretender haber

escrito una buena vida de Jesús. Nada puede garantizar la fiabilidad de nuestra reconstrucción. Todas las imágenes de Jesús son limitadas en el tiempo y condicionadas por la época. Frente el subjetivismo desenfrenado, hay que reconocer la propia postura personal, el propio trasfondo y punto de vista. Ningún estudioso se libra de escribir desde su posición ideológica.

El estudioso debe mostrar la continuidad y el desarrollo entre los hechos históricos y el texto evangélico, entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. La búsqueda del Jesús histórico sirve para recordar que la fe cristiana es la adhesión a una determinada persona histórica, plenamente humana[16]. Además, ayuda a descubrir al Jesús profético, inconformista frente a las tendencias que tienden a «domesticar» a Jesús, pero tampoco se deja etiquetar o encajar fácilmente con programas revolucionarios concretos. La imposibilidad de incluirlo en una escuela de pensamiento específica es lo que impulsa a los teólogos a buscar nuevos senderos; por eso el Jesús histórico sigue siendo un constante estímulo para la renovación teológica.

Considero que la investigación del Jesús histórico es un aspecto necesario y no negociable del discipulado cristiano. Dudo que lleguemos a conocer y comprender todo lo que hay que comprender sobre Jesús, quién fue, lo que dijo y lo que hizo. Pero ello no debe extrañarnos: los mismos discípulos que convivieron con él tampoco reconocieron al Señor hasta después de la resurrección. Si es verdad que el estudio científico tiene sus riesgos para la fe, también lo es que constituye un magnífico antídoto contra la demagogia religiosa. La «bendita ignorancia» puede otorgar paz interior durante algún tiempo; pero en un mundo donde todos tenemos acceso a todo tipo de información, a la postre causará escándalo y el sentimiento de haber sido engañado. Es mejor formar creyentes críticos que parásitos religiosos. Por eso invitamos a todos los cristianos al estudio del Jesús histórico.

16. Cf. John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico,* Vol. I, Verbo Divino, Estella 2000, 47-52.

ST 95 (2007) 589-601

El interés por los apócrifos, fenómeno mediático

Juan Manuel MARTÍN-MORENO, SJ*

1. De compras en «El Corte Inglés»

Ayer cené en un VIPS con un buen amigo que reside en Canadá y está de paso por Madrid. En cada mesa del restaurante había un pequeño mantelito de plástico con publicidad de un DVD sobre *El Código da Vinci.* Me quedé impresionado de que literalmente hasta en la sopa tuviese que encontrarme con la campaña publicitaria que acompaña la difusión del libro, de la película y los DVDs subsiguientes.

En los días anteriores a la última Navidad, me di una pasada por la sección de librería de «El Corte Inglés» para hacer un elenco de libros de ficción sobre Jesús: descubrimientos escandalosos, conjuras del Vaticano para ocultar la verdad, pretendidas revelaciones en códices enterrados... [1] Aparecen allí arqueólogos honestos, clérigos malvados, crímenes, conjuras...

Por supuesto que no me he tomado la molestia de comprar esos libros ni de leerlos. Me he limitado a hojearlos en las estanterías, ver los índices y fijarme en los subtítulos, que son muy significativos. Su-giero algunos nombres para que los lectores se hagan una idea de la bazofia a la que me estoy refiriendo.

Uno de los libros más recientes es *La conjura del Nazareno*[2], «una apasionante historia que conduce al lector hasta el secreto más celosamente guardado de nuestra era».

---

* Profesor en el Seminario «San Luis Gonzaga». Jaén (Perú). <jmmoreno40@gmail.com>.

1. M. FORAN, *Los elegidos,* Ediciones B, Barcelona 2005.
2. Lloyd C. DOUGLAS, *La conjura del Nazareno,* Via Magna, Barcelona 2006.

El secreto de María Magdalena[3] viene acompañado de un encantador epígrafe: «Lo que no contó El Código da Vinci». El autor quiere chupar rueda del éxito conseguido por Dan Brown, al tiempo que promete ya desde la portada que va a ser más escandaloso todavía. En esta línea, el famoso Priorato de Sión promete suculentos refritos[4].

Si Leonardo da Vinci le resultó rentable a Dan Brown, ¿por qué no intentar introducir variantes creativas? *La ecuación Dante* cambia «código» por «ecuación» y reemplaza a Leonardo por Dante, otra figura italiana de renombre universal[5].

La novela *Jesús y María*[6] lleva un interesantísimo subtítulo: «Lo que la Biblia trató de ocultar». Está dedicada «A los curas que tanto nos han mentido». Recuerda las publicaciones satíricas anticlericales de la época de la República, tales como «El Frailazo».

El puzzle de Jesús[7] se nos presenta como «una novela apasionante sobre la figura más influyente y enigmática de la historia».

Pero no tienen por qué ser siempre figuras extranjeras las que se dediquen a la noble tarea de denunciar los apaños vaticanos. Los españolitos reivindican también su colaboración. Así, por ejemplo, en *La palabra de Qumrán*[8] es un arqueólogo español el caballero andante que protagoniza la intriga en torno a una momia aparecida en una de las cuevas y que durante todo el libro amenaza con ser la momia de Jesús. En realidad, en España ya nos habíamos adelantado a este género literario con los ocho volúmenes de *El caballo de Troya,* un gran éxito editorial en lengua española, pero que no ha conseguido la difusión internacional de *El Código da Vinci.*

Otras novelas especulan acerca de los discípulos de Jesús. El reciente descubrimiento de un osario supuestamente perteneciente a Santiago, «hijo de José y hermano de Jesús», excita la imaginación de

3. K. LONGFELLOW, *El secreto de María Magdalena,* La Factoría de Ideas, Arganda del Rey 2006.
4. J.M. THIBAUX, *El priorato de Sión,* Roca, Barcelona 2004.
5. J. JENSEN, *La ecuación Dante,* La Factoría de Ideas, Arganda del Rey 2004.
6. F. de ORBANEJA, *Jesús y María. Lo que la Biblia trató de ocultar,* Ediciones B, Barcelona 2005.
7. E. DOHERTY, *El puzzle de Jesús,* La Factoría de Ideas, Arganda del Rey 2004.
8. M. HERNÁNDEZ ARBIOL, *La palabra de Qumrán,* Editorial Club Universitario, Valencia 2004.

un autor para novelar aventuras de la primera comunidad cristiana en los días prerrevolucionarios antes del levantamiento contra Roma[9]. El hecho de que se haya demostrado la falsedad de tal osario es un pequeño detalle irrelevante.

La presencia de todos estos títulos en las estanterías de «El Corte Inglés», adonde tantos otros libros querrían llegar y no llegan nunca, revela por una parte la rentabilidad de dicha literatura y, por otra, los criterios selectivos empleados por la sección de librería del más importante centro comercial español.

La fórmula química utilizada en todos estos libros es la mezcla de ficción y de datos históricos en una proporción indeterminada. El género literario «novela» es claramente un género de ficción en el que el autor tiene todo el derecho del mundo a dejar volar su imaginación con toda libertad. Sobre la ficción inventada por el autor los historiadores no tienen nada que decir, como no tienen nada que opinar sobre la trama de *Alicia en el país de las maravillas.*

Pero en ocasiones el autor se arroga objetividad histórica en frases generales. En una página introductoria, titulada «FACT», Dan Brown afirma que «todas las descripciones de obras de arte, arquitectura, documentos y rituales secretos en esta novela son ciertos». En este mismo número de *Sal Terrae* se puede encontrar un artículo en el que se verá con claridad cuán lejos de la verdad está la pretensión de historicidad. Pero el hecho de mezclar la historia y la ficción sin determinar los límites entre una y otra es una manera cómoda y fácil de dar gato por liebre al lector incauto.

2. Los fundamentos exegéticos de la literatura-ficción

Junto con este tipo de literatura barata de mínimo valor histórico, tenemos que considerar otro tipo de literatura escrita por autores serios y bien documentados que involuntariamente proporcionan munición a muchas de las desmedidas pretensiones de la literatura barata (no nos referimos precisamente a su precio en euros). En ocasiones, alguna de

9. R. INGERMANSON, *La señal sagrada,* Via Magna, Barcelona 2005.

las novelas citadas contiene referencias a estos exegetas profesionales, profesores muchos de ellos en importantes universidades norteamericanas. Por ejemplo, el libro de E. Doherty, *El puzzle de Jesús*¸ trae a manera de prefacio una cita de R.W. Funk, fundador y copresidente del *Jesus Seminar,* que dice:

> «Como historiador, no sé con seguridad si Jesús existió de verdad o si es poco más que el producto de alguna imaginación hiperactiva. En mi opinión, no hay nada sobre Jesús de Nazaret que podamos saber sin sombra de duda. En la vida mortal que tenemos sólo hay probabilidades. Y el Jesús que los eruditos han aislado en los evangelios antiguos, evangelios que están hinchados de voluntad de creer, quizás al final no sea más que otra imagen que sólo se limita a reflejar nuestros propios anhelos».

El estudio del Jesús histórico se encuentra actualmente en una tercera fase muy interesante que se ha dado en llamar *Third Quest,* o «tercera búsqueda», en contraste con las otras dos búsquedas anteriores. La primera búsqueda terminó en el escepticismo más absoluto acerca de lo que podíamos llegar a saber sobre Jesús. Las dos búsquedas subsiguientes, especialmente la tercera, se muestran mucho menos escépticas.

Esta nueva fase es multidisciplinar y se abre a los datos aportados por la arqueología, la crítica textual y literaria, la antropología cultural. Mientras que las dos búsquedas anteriores estaban casi monopolizadas por autores alemanes, cuya ideología coincidía con el protestantismo liberal, la tercera búsqueda tiene una base mucho más amplia e incluye a autores de distintos países y confesiones: luteranos, anglicanos, agnósticos, postcristianos, católicos o judíos. Mérito de esta tercera búsqueda es haber fijado unos criterios de historicidad para valorar los hechos y dichos atribuidos a Jesús en las fuentes más antiguas.

En este mercado común de erudición histórica y literaria se da una interacción entre autores creyentes, afiliados a alguna de las iglesias

10. J.D.G. DUNN, *Jesus remembered,* Eerdmans, Grand Rapids, Mi, 2003. Aún no ha sido traducido al español, pero desde aquí animo a los editores a que se embarquen en la traducción de esta voluminosa obra, que es para mi gusto una de las contribuciones más actuales y más lúcidas acerca de la tradición sobre Jesús

cristianas, con otros agnósticos o postcristianos. Entre los autores más reconocidos podemos distinguir a un sacerdote católico, J.P. Meier, autor de una espléndida obra inconclusa sobre Jesús como judío marginal, o un anglicano como J. Dunn, que ha comenzado una magnífica obra de síntesis que ya ha visto publicado su primer volumen: *Jesus remembered* («El Jesús recordado»)[10].

Muy curioso es el grupo de exegetas norteamericanos que se han constituido en un grupo de trabajo llamado *Jesus Seminar,* en cuyas reuniones votan con bolitas de colores sobre la mayor o menor verosimilitud histórica de determinados textos evangélicos.

Entre algunos de sus participantes cabe destacar una mezcla de hipercriticismo hacia los evangelios canónicos y una increíble ingenuidad y permisividad a la hora de dar por válido todo lo referente a los evangelios apócrifos.

Se usan dos varas de medir claramente diferentes. Sobre los evangelios canónicos hacen pesar una nube de sospecha, a pesar de que contamos con cientos de manuscritos griegos, muchos de ellos del siglo segundo, y una decena de traducciones muy antiguas a otras lenguas como el latín, el copto, el siríaco, el armenio o el georgiano. En cambio, hacia los evangelios apócrifos, que en ocasiones constan de un único manuscrito tardío y ni siquiera en la lengua original, hay una actitud permisiva y complaciente.

Un ejemplo claro sería el modo dogmático y acrítico con que Crossan fecha las fuentes apócrifas, otorgando la máxima antigüedad a supuestas primeras ediciones de los evangelios de Tomás o de Pedro. En momentos, uno cree encontrarse con un dogmatismo mayor que el criticado por el propio Crossan en la tradición eclesial. Desgraciadamente para él, no ha conseguido en absoluto convencer a la mayoría de los estudiosos.

11. B.L. MACK, *El evangelio perdido,* Martínez Roca, Madrid 1994, 14-16.

3. El *Sitz im Leben* de los exegetas

Por eso, sin negar la competencia de algunos de estos autores, como J.D. Crossan o Burton Mack, hay que denunciar el fenómeno mediático al que han contribuido las agendas ocultas que les mueven.

Tienden así a acusar a los exegetas creyentes de falta de objetividad. Dicen que los creyentes no se acercan a los textos bíblicos imparcialmente, sino que tienen propensión a interpretarlos de una manera favorable a los dogmas o a las tradiciones eclesiales a las que pertenecen.

Pero hay que reconocer que nadie se acerca a los textos sin algún tipo de agenda. Por eso a mí me inspiran más confianza los que se acercan con una agenda reconocida y confesada que los que se acercan con agendas ocultas. Hay, de hecho, exegetas que se acercan a los textos bíblicos buscando interpretaciones originales que les hagan famosos, o interpretaciones escandalosas que vendan más ejemplares. A veces el móvil puede ser la inquina contra la tradición eclesial que se desea desprestigiar, o el deseo de adaptarse a las ideas o prejuicios de moda en el mundo cultural del entorno. Estos móviles pueden influenciar los resultados de la investigación no menos que el encuadramiento eclesial de los exegetas confesantes.

Mucho se ha hablado del contexto existencial en el que se escribieron los textos bíblicos, el famoso *Sitz im Leben.* Pero no menos interesante es estudiar el contexto existencial de los exegetas, que condiciona radicalmente sus lecturas de los textos. Me gustaría un día escribir más detenidamente sobre el *Sitz im Leben* de los exegetas.

Quizás el caso más notable es el de Burton Mack, quien a partir de la hipotética fuente Q ha desarrollado un ataque frontal contra el evangelio de Marcos. Pretende Mack haber encontrado en la fuente Q una forma de cristianismo primitivo no adulterada todavía por las cristologías y los dogmas. Oigámosle a él directamente en una larga cita:

> «Lo que tiene de notable el pueblo de Q es que no era cristiano. No veía a Jesús como un Mesías o como el Cristo. No tomaba sus enseñanzas como una crítica severa al judaísmo. No consideraba su muerte como un suceso divino, trágico o salvador. Y no se imaginaba que se había levantado de entre los muertos para gobernar un mundo transformado. Pensaba, en cambio, que era un maestro cuyas enseñanzas le permitían vivir con entusiasmo en tiempos turbulentos. Por tanto, no se reunía a rezar en su nombre para

reverenciarlo como un dios o para cultivar su memoria mediante himnos, oraciones y rituales. No formó un culto del Cristo como el que surgió en las comunidades cristianas con las que están familiarizados los lectores de san Pablo. El pueblo de Q no era cristiano: era el pueblo de Jesús [...].

En Q no se insinúa ningún grupo selecto de discípulos, ningún programa para reformar la religión o la política del judaísmo, ningún choque dramático con las autoridades de Jerusalén, ningún martirio por la causa, y mucho menos un martirio con sentido salvador para los males del mundo, ninguna mención de una primera Iglesia en Jerusalén. La gente de Q, sencillamente, no se veía cumpliendo una misión para los judíos o, si vamos al caso, para los gentiles. No estaba allí para transformar el mundo o iniciar una nueva religión»[11].

En el fondo, este intento de Mack pretende construir una hipótesis sobre el terreno endeble de otra. A partir de la hipótesis de un documento escrito que sirvió de fuente a Mateo y Lucas, Mack y otros pretenden delimitar al alcance de dicho documento, fijar las etapas redaccionales por las que pasó, delinear la teología subyacente a partir de dicha reconstrucción, describir la naturaleza de la comunidad para la que se escribió, y acabar diciendo que se trata de un cristianismo radicalmente distinto del que aparece en los otros evangelios.

Como advierte Rodríguez Carmona, «todo lo que se construya sobre esta base (hipotética) comparte su carácter hipotético. De ahí que con estos cimientos sólo se pueden construir edificios con poca altura, de una o dos plantas, pues sobrecargar la construcción es entrar en el campo de la exégesis-ficción, peligro que, desgraciadamente, no es infrecuente»[12].

En realidad, frente a estas hipótesis es fácil responder que si el cristianismo de Q fuese tan diverso del de los sinópticos, ni Lucas ni Mateo habrían utilizado esta fuente al escribir los suyos. Si la comunidad de Q era tan radicalmente distinta de las comunidades paulinas, como pretende Mack, ¿cómo es que Lucas incluyó en su evangelio el

12. A. Rodríguez Carmona, «La Fuente Q en el estudio de los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas», en (A. Vargas Machuca [ed.]) *La Fuente Q de los evangelios* (Reseña, 43), Verbo Divino, Estella 2004, p. 50.

documento emblemático de esa comunidad heterodoxa? El uso que presuntamente hicieron Lucas y Mateo de Q es la mayor garantía de que ni la teología ni la imagen de Jesús ni la comunidad portadora de ambas eran tan radicalmente diferentes ni contrarias a la tradición canónica.

4. La manipulación de los evangelios gnósticos

Una pieza importante en la campaña mediática a la que nos referimos es la rehabilitación de los evangelios apócrifos a partir de los hallazgos de Nag Hammadi, en que aparecieron algunos de los evangelios gnósticos que habían estado perdidos largo tiempo.[13] Se trata de textos importantes para conocer la literatura de grupos marginales cristianos a partir del siglo segundo. Son interesantísimos para los expertos en este tipo de literatura, pero «infumables» para el lector medio de hoy, que sería incapaz de leer uno de estos evangelios de principio a fin sin caer presa de un aburrimiento mortal.

Por eso, lo que se difunde al gran público no es la lectura directa de estos textos, sino una presentación maquillada de determinados textos sueltos, presentados de forma que el lector se sienta identificado con ellos. Esta tarea de maquillaje y travestimiento de las ideas gnósticas a gusto del hombre de hoy muestra la gran habilidad de los expertos en estas tareas[14].

Porque en realidad el gnosticismo está en el polo opuesto de la sensibilidad del hombre y la mujer actuales. Su platonismo difícilmente encaja con el materialismo y consumismo de quienes devoran este tipo de literatura. La exaltación actual de la sexualidad y del culto al cuerpo chocan frontalmente con el desprecio de lo corporal y de lo se-

13. La presentación más actual en español de la realidad de los evangelios apócrifos se puede encontrar en H.-J. KLAUCK, *Los evangelios apócrifos. Una introducción,* Sal Terrae, Santander 2006. Es una buena síntesis del tema, y el criterio de evaluación nos parece muy ponderado.
14. La brevedad de este artículo impide que podamos entrar más a fondo en el análisis de la teología gnóstica. Para un estudio más completo puede resultar útil la obra de P. JENKINS, *Hidden Gospels. How the Search for Jesus Lost its Way,* Oxford University Press, Oxford 2001.

xual que caracteriza al gnosticismo. El pretendido feminismo de estos evangelios se ve en ocasiones contradicho por algunos textos que desagradarán profundamente a cualquier mujer de hoy.

Por ejemplo, dice el evangelio apócrifo de Tomás en su dicho conclusivo:

> «Simón Pedro les dijo: "¡Que se aleje María (Magdalena) de nosotros!, pues las mujeres no son dignas de la vida". Dijo Jesús: "Mira, yo me encargaré de hacerla varón, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón podrá entrar en el reino del cielo"».

Frecuentemente se suele exaltar a los evangelios gnósticos sobre los canónicos alegando que nos presentan la imagen de un Jesús más humano, que se corresponde mejor con el Jesús de la historia y con la sensibilidad del hombre secular de hoy. Y, sin embargo, si hay una cosa absolutamente cierta, es que el Jesús de los evangelios gnósticos es mucho menos humano que el Jesús de los canónicos[15].

La ideología gnóstica a partir de su espiritualismo platónico no acepta que el Verbo se haya encarnado realmente, ni que esa encarnación tenga un valor salvífico. Por eso la salvación no consiste en la resurrección de los cuerpos, sino en la liberación final de este cuerpo corrompido que es un sepulcro.

En el caso más extremo, los docetas llegan incluso a afirmar que Jesús no tuvo un verdadero cuerpo humano, sino sólo una apariencia de cuerpo. El Verbo habría abandonado el cuerpo de Jesús antes de la crucifixión, por lo cual Jesús no murió realmente. Precisamente esta doctrina gnóstica fue la que le llegó a Mahoma, y para el Islam Jesús no pudo haber muerto crucificado.

---

15. Dan Brown deja caer en su libro que el canon de la Iglesia se debe a la autoridad de Constantino, y que los evangelios gnósticos son más antiguos que los canónicos y presentan a un Jesús más humano. Dichas afirmaciones han sido refutadas en varias publicaciones, a las cuales puede acudir el lector: X. ALEGRE, *Jesús, Judas, da Vinci,* Cuadernos Cristianisme i Justícia, n 142, Barcelona 2006, pp. 26-27; B. SESBOÜÉ, *«El código Da Vinci» explicado a sus lectores,* Sal Terrae, Santander 2006, pp. 67-77; B.D. EHRMAN, *Truth and fiction in The Da Vinci Code,* Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 74-94.

Una de las cosas que más reprochan los Santos Padres a los gnósticos es precisamente su desprecio por lo corporal y su rechazo del valor salvífico de la salvación. Los Padres repiten contra los gnósticos: *Caro est cardo salutis* («La carne es el quicio de la salvación»).

Por eso en el fenómeno mediático de los apócrifos llama la atención el modo en que Dan Brown y otros autores han podido falsificar tan totalmente la realidad histórica, hasta el punto de pretender que los evangelios gnósticos nos presentan un Jesús más humano, más de recibo para la mentalidad secularista de hoy.

El elemento del gnosticismo que subrayan casi universalmente sus propagandistas[16] es que se trata de un pensamiento alternativo, no sometido a ninguna censura doctrinal ni comunitaria. Al rechazar la doctrina tradicional mantenida por una jerarquía, y ante la ausencia de apoyos en la tradición, recurre a revelaciones secretas supuestamente más profundas, propias de personas más espirituales. El gnosticismo tiene un tufillo de elitismo intelectual que considera que el hombre se realiza más por el conocimiento que por el amor y la entrega de su vida.

Se contrasta la revelación hecha a los apóstoles con la revelación hecha a la Magdalena, que sería según ellos una doctrina más profunda. Frente a la doctrina común tradicional, se exalta la religión individual a la carta, hecha de descubrimientos y revelaciones personales. No hay que recurrir a ninguna tradición eclesial comunitaria, porque cada uno puede recibir su revelación personal secreta y elaborar con técnicas de *bricolage* su propia reconstrucción de elementos religiosos, logrando así una religión individualista que, eso sí, tiene un solo adepto: su inventor.

5. El dramatismo de los rollos escondidos

Parte del atractivo que ejercen algunos de estos evangelios es el de haber estado escondidos. El escondimiento da dramatismo a las implicaciones de secretos, represiones, persecuciones e intrigas. Los relatos de

16. La gran propagandista de la modernidad de la religión gnóstica es Elaine PAGELS: cf. *Los evangelios gnósticos,* Crítica, Barcelona 1987[2].

tesoros enterrados nos llevan a pensar falsamente que todo lo que ha estado escondido es necesariamente valioso. El interés mediático para el gran público aumenta si tanto la acción de su ocultamiento como la de su descubrimiento son lo más dramáticas posible. Queda muy bien que haya algún asesinato o alguna conspiración para ocultar los hallazgos.

El hecho, por ejemplo, de que los rollos de Qumrán tardaran tanto (casi cincuenta años) en acabarse de publicar alimentó el bulo de la existencia de algún tipo de conspiración para ocultar algunos supuestos hechos explosivos que podrían dañar mucho la imagen de la Iglesia. Ahora que ya está todo publicado, es evidente que difícilmente podían dañar la imagen de la Iglesia unos escritos que son anteriores todos ellos al nacimiento de la propia Iglesia.

Pero todo eso es ya agua pasada. Nadie se preocupa ahora de desmentir las teorías conspiratorias en torno a Qumrán, que se han desmentido a sí mismas. Eso sí, los inventores y propagadores de los bulos ya se han embolsado suculentas sumas de dinero procedentes de su oportunismo y de su capacidad manipuladora de los *media.* ¿Quién les va a pedir ahora la restitución por daños y perjuicios?

La actual manipulación de los evangelios gnósticos reedita la misma saga de los rollos de Qumrán. Es sólo cuestión de tiempo el que pierdan la atención de los focos escénicos. La atención de los *media* es muy voluble. En seguida pasan página. Por eso podría aplicárseles el dicho: «Siéntate a la puerta de tu casa y verás pasar el cadáver de tu enemigo».

Pero no todos los que estudian los evangelios gnósticos son investigadores oportunistas, de esos que hacen coincidir la publicación de sus escritos con la Semana Santa o la Navidad para multiplicar las ventas. Queremos reconocer aquí también la abnegada labor de tantos arqueólogos, paleógrafos, historiadores y exegetas que con seriedad y profesionalidad, y sin agendas ocultas, nos ayudan a recuperar páginas interesantes de la historia y la literatura del cristianismo antiguo y mejorar nuestra comprensión de las crisis por las que ha ido pasando.

Santiago Guijarro se pregunta por las razones del éxito editorial de la literatura anticristiana. Para comprenderlo hay que sentar a la cultura occidental en el diván del psicoanalista. «La creciente desconfianza en la Iglesia, el deseo de liberarse de una tutela que se percibe como limitadora de la propia libertad, o la necesidad de rebelarse contra normas y marcos de convivencia opresivos, no son ajenos a la recepción

que han dispensado los lectores a la re-construcción de los orígenes del Cristianismo esbozada en la novela de Dan Brown».

La deslegitimación de los fundamentos históricos del cristianismo que están en las raíces de la cultura europea occidental viene a aliviar la crisis de identidad de Occidente, que se ha desarraigado a sí mismo de sus propios orígenes:

> «Esta forma de representar los orígenes del cristianismo tiene el efecto de borrar uno de los elementos que constituyen la identidad colectiva de las sociedades occidentales. Si el cristianismo fue una invención, entonces podemos prescindir de él a la hora de construir nuestra identidad como sociedad emancipada de toda tutela. En este sentido, la recepción de *El Código da Vinci* es un fenómeno social relacionado con la reciente discusión acerca de la mención de las raíces cristianas en la Constitución europea. El Occidente post-cristiano quiere borrar de su memoria compartida sus orígenes cristianos, y la mejor forma de hacerlo consiste en estigmatizarlos».

Algunos de los evangelios recientemente recuperados nos eran conocidos fragmentariamente sólo a través de las citas de los Santos Padres que trataban de desautorizarlos. Lo curioso es que al recuperar esos textos hemos podido comprobar que los Santos Padres fueron muy fieles a la hora de citar a sus adversarios. En parte, esta escrupulosidad en sus citas se debe a la honestidad de los Padres, pero también se debe a una estrategia que sigue siendo hoy válida. La mejor manera de refutar estos escritos es darlos a conocer. Los evangelios gnósticos se desautorizan por sí mismos. No hay más que invitar a la gente a que los lea de corrido, o al menos comience su lectura, para que toda la magia con que se pretendía rodearlos desaparezca por completo[17].

Queremos terminar con una larga cita del libro *Hidden Gospels* que resume muy bien todo cuanto hemos tratado de exponer en este artículo:

> «Mientras la gente siga interesada por la persona de Jesús y quiera fundar sus creencias en textos escritos antiguos, persistirán las ideas y fantasías relativas a evangelios escondidos. La fiebre ac-

17. P. JENKINS, *op. cit.,* p. 29.

tual por el evangelio de Tomás pasará, sin duda, pero perdurará el morbo por un quinto evangelio que afectará al modo de acoger a los futuros candidatos a este puesto. Nuevos descubrimientos como los de Qumrán o Nag Hammadi excitarán las mismas pasiones despertadas en torno a Tomás. [...] Podemos estar seguros también de que los futuros textos que se encuentren darán pie a hipótesis tan extravagantes como las que se han hecho acerca de los evangelios de Pedro o de Tomás. Se volverá a repetir que esos hallazgos amenazan con subvertir todos los presupuestos del cristianismo. El "Jesús real" reconstruido a partir de esos futuros documentos responderá a los temas y preocupaciones del momento, y será utilizado como un arma retórica poderosa en las controversias de esa época futura [...].

Lo importante es comprender el fenómeno cultural y religioso que supone la idea de un "evangelio escondido" y entender la estructura mitológica subyacente. Es inevitable que despierte esperanzas exageradas, y los medios de comunicación invariablemente especularán sobre fantásticas conclusiones que se derrumbarán ante un análisis más detenido. Estas ideas pueden tener un gran impacto en el público [...].

¿Es mucho esperar que la próxima vez –y con seguridad habrá una próxima vez– los nuevos evangelios sean evaluados de acuerdo con sus méritos y no sólo por su valor en nuestras batallas culturales? Quizá la pregunta lleva ya adjunta su respuesta. En una sociedad como la americana, en la que el cristianismo desempeña un papel tan crucial, es normal que el público sienta que los nuevos evangelios son simplemente demasiado importantes para ser dejados en manos de los académicos»[18].

18. *Ibid.,* pp. 215-216. La cita que reproducimos no es estrictamente una traducción al español, sino una glosa bastante ajustada.

ST EDITORIAL
SALTERRAE

Apartado 77 39080 Santander ESPAÑA

BERNARD SESBOÜÉ

«El código Da Vinci». explicado a sus lectores

96 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 6,00 €

¿Dónde está la verdad y dónde la mentira? ¿Tuvieron un hijo Jesús y María Magdalena? ¿Ha estado la Iglesia ocultándonos la verdad durante casi dos mil años? ¿Cómo diferenciar lo que es ficción novelesca de lo que es historia? ¿Qué creer? ¿A quién creer? Sin visceralidades ni apasionamientos innecesarios, sino con el rigor de su condición de teólogo, y teólogo de renombre, Bernard Sesboüé propone acudir a lo esencial: la Biblia. Es a la luz de los evangelios como se examinan, una a una, las falsas revelaciones de *El código Da Vinci.* El teólogo se pronuncia sobre la novela y pone en su lugar una serie de verdades sobre el cristianismo, la Iglesia y la fe.

ST 95 (2007) 603-608

COLABORACIONES

El acceso a Jesús según Benedicto XVI

Gabino URÍBARRI, SJ*

Estas páginas quieren ser una invitación a la lectura del libro de Benedicto XVI sobre Jesús, cuya versión española, sorprendentemente, aún no ha salido al escribir estas líneas[1]. Sin entrar en todos los temas posibles, muchos de ellos fascinantes, me voy a referir al tipo de libro y a lo que considero su cuestión más nuclear, asuntos ambos íntimamente relacionados.

En el prólogo (pp. 10-23) se nos aclara bien la intención última. Muchos de los libros sobre Jesús que hoy circulan, recogiendo elementos de la exégesis histórico-crítica, más bien descomponen la persona de Jesús entre lo que se puede asignar al llamado «Jesús histórico» y lo que habría sido invención posterior de la comunidad, constituyendo el denominado «Cristo de la fe»[2]. Sin embargo, el resultado fi-

---

* Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <guribarri@teo.upcomillas.es>.

1. Sigo la versión alemana original: J. RATZINGER – BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazareth,* Herder, Freiburg i.Br. 2007, a cuyas páginas remito directamente en el interior. Por lo que he podido ver por encima, la paginación de la edición italiana es muy coincidente, si no igual.
2. Sobre la exégesis histórico-crítica, cf. J. RATZINGER, «Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wege der Exegese heute», en *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), hg. v. J. Ratzinger, Herder, Freiburg 1989, 15-44, (trad. en L. SÁNCHEZ NAVARRO – C. GRANADOS [eds.], *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica,* Palabra, Madrid 2003, 19-54).

nal deja la fe en una situación precaria, puesto que la divinidad de Jesús aparece más bien como un añadido posterior. Así, da la impresión de que los evangelios no serían del todo fiables en la totalidad de sus contenidos sobre Jesús. Frente a este tipo de libros, Benedicto XVI se propone mostrar la consistencia y la fiabilidad de los evangelios mismos (p. 20), con la figura total y completa de Jesús que ofrecen, de tal manera que entonces la fe de la Iglesia y de aquellos que se acerquen a los evangelios quede fortalecida y edificada[3]. Por ello, sin negar la importancia de la historia y la posibilidad del estudio histórico de la persona de Jesús (p. 14), su libro no se sitúa en ese derrotero (esp. pp. 343, 369).

Ahora bien, aunque no se centre en el llamado problema crítico, no puede dejarlo del todo de lado. Sería excesivamente ingenuo y revelaría una notable ignorancia escribir hoy un libro sobre Jesús sin percatarse de la gravedad de preguntas como ésta: ¿conocemos en verdad, a dos mil años de distancia, al Jesús de Nazaret real? El libro del Papa responde afirmativamente y, al hacerlo, toma postura como teólogo ante uno de los debates intelectuales más apasionantes de los dos últimos siglos. El tema de fondo no reside primariamente en la discusión acerca de los rasgos concretos que constituyen la figura auténtica de Jesús, sino en un punto que condiciona previamente cuáles pueden ser esos rasgos: ¿cómo acceder a Jesús? Dado que Jesús fue un personaje histórico, ¿no debería descansar la última palabra sobre la figura de Jesús en la ciencia histórica, con sus controles metodológicos, sus recursos críticos, su rigor y su pretensión de objetividad? O, planteando el nudo del asunto con otra formulación: ¿supone la fe necesariamente una tergiversación en la búsqueda del Jesús real o, por el contrario, una ayuda imprescindible? Como se puede apreciar, el debate versa sobre la relación entre historia y fe: ¿cuál es la vía que proporciona el conocimiento más sólido y aquilatado de Jesús de Nazaret: la fe o la historia? O ¿es posible una conjunción de ambas, fe e historia, y, de ser así, en qué sentido lo es y con qué articulación? ¿Acaso la fe contamina el acceso al Jesús real o es un elemento indispensable del mismo?

3. El plan del libro se preanuncia en J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Una conversación con Peter Seewald,* Círculo de Lectores, Barcelona 2005, esp. 212-218, 224, 247-249.

La pregunta más radical que recorre el libro es la confrontación con la escuela teológica que más divulgó esa supuesta división en los evangelios: entre lo que procedería del Jesús terreno e histórico y lo que habría sido elaboración posterior de la comunidad. Uno de sus paladines mayores fue Adolf von Harnack, a quien el Papa cita al final de la introducción (p. 32), señalando que él se sitúa claramente en las antípodas de Harnack. Benedicto XVI quiere responder al teólogo que más ha influido a la hora de propagar una visión de Jesús recortada hacia lo históricamente verificable, poniendo así en una situación precaria la profesión de fe cristológica: la creencia en la divinidad de Jesucristo, que sería una construcción eclesial secundaria con respecto al mismo Jesús original.

¿Cuál era la postura de Harnack? En el semestre de invierno de 1899/1900, Harnack ofreció un curso abierto a todos los estudiantes de la universidad de Berlín, donde enseñaba. Ante un auditorio de unos 600 oyentes, pronunció dieciséis conferencias magistrales que fueron estenografiadas, revisadas por el autor y posteriormente publicadas con el título *La esencia del cristianismo.* Solo en alemán superó los 70.000 ejemplares, y fue traducido a catorce lenguas. Allí plasmó su visión de la teología y su comprensión no solamente del acceso a Jesús de Nazaret, sino también de la figura de Jesús.

Yendo a lo esencial, Harnack es bien explícito. En el prólogo a la edición de 1925 dice: «*Precisar la esencia del cristianismo es una tarea histórica,* puesto que en esta religión se trata de un anuncio que se ha realizado históricamente»[4]. Así pues, en definitiva, el teólogo o quien estudie la figura de Jesús de Nazaret es, ante todo, un historiador. La vía para acceder a Jesús es la historia, no la fe. Desde estos presupuestos se define la figura de Jesús, cuyos rasgos constitutivos habrán de ser, lógicamente, accesibles al historiador independientemente de su fe, supuesta su pericia y su buena disposición.

4. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums,* Siebenstern, München und Hamburg, 1964, 183. Esta postura se reafirma con toda claridad en «Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack» [1923], recogida en J. MOLTMANN (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie,* Teil I, Chr. Kaiser, München 1966, 323-347.

El punto de cristalización de los desarrollos de Harnack, como de cualquier teólogo de talla, se encuentra en la cristología: en la comprensión de la figura de Jesús, que se aborda de modo más expreso en la lección octava. Allí se pregunta: «¿Tiene Jesús un puesto en el Evangelio?»[5]; es decir, ¿trata el Evangelio directamente acerca de Jesús? Según Harnack, la persona misma de Jesús no pertenece al Evangelio, sino que en éste se nos transmite el mensaje acerca de las grandes cuestiones humanas de la vida: la gracia y la misericordia, la vida eterna, el alma, etc. Jesús cumplió el Evangelio y representaría como una especie de verificación en persona de la verdad expuesta en el Evangelio. Más en concreto, en el Evangelio no hay ninguna cristología, no hay ninguna profesión de fe acerca de Jesús. «No puso Jesús en el Evangelio las palabras "Yo soy el Hijo de Dios"»[6]. Así, en resumidas cuentas, si se privilegia la historia en el acceso al conocimiento de Jesús de Nazaret, el resultado final consiste en que Jesús es un gran personaje de la historia con un mensaje, incluso válido, acerca de Dios como Padre y de las grandes cuestiones de la vida. Sin embargo, no queda recogida de un modo claro su divinidad. Su identidad última, su *yo,* es como el nuestro[7], sin diferencia alguna, incluso a pesar de su conciencia de una relación tan singular con Dios que le hace considerarse a sí mismo Hijo de Dios.

A pesar de estos desarrollos, queda siempre algo enigmático y no encasillable en la figura de Jesús. Si Jesús tiene un mensaje novedoso y válido sobre Dios, no se puede evitar la pregunta: ¿de dónde procede ese conocimiento de Dios? Aquí Harnack queda estupefacto: «Tendría que haber vivido una vida asimilable a la de Jesús, por lo menos en parte, quien se viera capaz de arrojar un poco de luz en este punto»[8]. Es decir, solamente en el interior de su *yo* se podrá dar una explicación cabal de su conocimiento de Dios y de la legitimidad del mismo. Desde el punto de vista teológico, tal aspecto es capital. Sin una

5. A. VON HARNACK, *La esencia del cristianismo* (2 vols.), Henrich y Cía., Barcelona 1904, I, 132.
6. *Ibid.,* I, 134. Compárese con el final del libro del papa, p. 406.
7. *Ibid.,* I, 117. Compárese con pp. 31, 92, 134, 147, 149, 209, 260, 328, del libro del Papa.
8. *Ibid.,* I, 119-120.

respuesta clara, todo el mensaje de Jesús, a pesar de su belleza, novedad y atractivo, queda en suspenso, sin acreditación.

El libro de Benedicto XVI se sitúa precisamente en esta encrucijada: ¿podemos acceder al *yo* de Jesús, descubrir su identidad última?; ¿pertenece el mismo Jesús al contenido esencial del Evangelio?; ¿se consideró Jesús y se autoproclamó claramente como el «Hijo de Dios», como parte del contenido fundamental de su mensaje, de tal manera que la confesión de fe pertenece de hecho al Evangelio?; ¿podría entonces darse el caso de que la cristología sea inherente y consustancial a los mismos evangelios?

A lo largo de su libro, el Papa desgrana todas estas cuestiones. Su quicio estriba en el acceso a Jesús. Evidentemente, para entrar en el *yo* de Jesús es preciso acceder a su intimidad, a su interior, ver el interior de Jesús. Dicho interior más profundo es la relación íntima y profunda, constante y diáfana con el Padre. El acceso a este *yo* es posible porque Jesús, en lugar de ocultarlo a los discípulos o ponerles ante un enigma indescifrable, se lo transmitió; los discípulos lo captaron y lo reflejaron en los evangelios (ej., p. 328).

Esta penetración en la intimidad de Jesús y de su relación con el Padre supone también una comprensión interior de la *oración* de Jesús, del latido profundo que alienta su vida, de lo que es el centro mismo de su existencia, de su identidad, desde donde se explican sus palabras y su praxis (ej., pp. 166, 219, 309-310, 337, 357, 395)[9]. Dicho acceso supone, por tanto, la comunión con Jesús y la participación en su relación con el Padre. ¿Es esto posible? Desde la perspectiva de la mera ciencia histórica, desde luego que no; por muy pulida que resulte la metodología científica, no podemos penetrar en la profundidad dinámica de la relación de Jesús con Dios desde los instrumentos que nos proporciona la historia. Con razón reconocía Harnack un límite infranqueable *para el historiador.* Pero precisamente ésa es la acción del Espíritu en los creyentes: la participación en la vida misma de Jesús. El apóstol Pablo lo recoge con claridad suficiente: «Y, como sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: "¡Abbá, Padre!"» (Gal 4,6).

9. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado,* Fundación San Juan, Rafaela (Santa Fe – Argentina) 2007, esp. 28-31.

Por tanto el auténtico acceso a la realidad de Jesús, al Jesús más real y verdadero, es a través del Espíritu; es gracias a la fe, que ni niega ni destruye la historia, sino que descubre su interioridad y su profundidad última (pp. 272-277), mientras que sin la fe la mirada sobre los mismos acontecimientos se queda en la superficie, en la cáscara (p. 337)[10]. Desde aquí se rompe toda dicotomía entre el Jesús de la historia, estudiado por los historiadores, y el Cristo de la fe, confesado por los creyentes; entre el Jesús adorado en la liturgia y el estudiado en los evangelios; entre el artesano de Nazaret y el Hijo de Dios. Los evangelios recogen la verdad del único Jesús real (esp. pp. 349-352 y todo el capítulo 10).

En este libro, Benedicto XVI se nos entrega claramente como pastor que se preocupa por alimentar, sostener y edificar la fe de la comunidad cristiana y de aquellos que buscan al Jesús real; pero también como teólogo que toma postura ante los temas más difíciles y debatidos, con una argumentación seria y razonada. Esta conjunción de teólogo y pastor es, precisamente, la que ha caracterizado a los Padres de la Iglesia. Estamos de enhorabuena.

10. Cf. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo,* Edicep, Valencia 2005², 33-36.

ST 95 (2007) 609-623

El poder de Dios desde la debilidad

Ángel CORDOVILLA PÉREZ*

La vivencia del hombre contemporáneo con respecto al poder y la debilidad es ambigua, pues vive la experiencia de la debilidad como impotencia, y el ejercicio del poder como dominio despótico. Desde esta situación actual, la aplicación del atributo *omnipotente* (*pantokrator*) para referirse a Dios, por un lado, y la afirmación opuesta de la debilidad de Dios, por otro, se han convertido en un camino sin salida y en una situación problemática para los hombres de nuestro tiempo. Nos da la impresión de que, en el fondo, estamos proyectando en Dios nuestra debilidad o nuestra fortaleza, pero sin llegar a alcanzar la verdadera naturaleza de la omnipotencia divina y el significado de su debilidad en la historia. Un Dios omnipotente nos asusta, y un Dios débil no nos puede salvar. ¿Es posible salir de esta disyuntiva?

La tesis que quiero mantener es que la omnipotencia de Dios no se refiere a un ejercicio despótico de su soberanía y su poder frente a la debilidad de los hombres; así como su debilidad, mostrada sobre todo en la muerte de su Hijo en la cruz por la salvación de los hombres, no se refiere a un Dios incapaz de vencer el poder del pecado y de la muerte. Ni la debilidad ni el poder, tal como normalmente los entendemos los humanos, nos pueden salvar. Dios nos salva desde el poder de la debilidad, revelándonos que el servicio, la entrega y el amor vulnerable son la forma suprema del poder y la forma adecuada de su ejercicio (R. Guardini). *El poder de la debilidad no es sólo la forma como Dios actúa en la vida y en la historia de los hombres, sino la expresión*

* Sacerdote. Profesor de Teología en la Universidad Pontificia Comillas. Madrid. <acordovilla@teo.upcomillas.es>.

de la riqueza y plenitud de su ser, siendo, a la vez, llamada y vocación para la realización plena del ser humano.

Para justificar esta tesis partiremos de la experiencia paulina, para después, en un segundo momento, dirigir la mirada a la historia y ver cómo Dios ha llevado adelante su proyecto salvífico, consumado en la vida y el misterio pascual de Cristo. Finalmente, desde la vida y la pascua de Jesús y una relectura de los tres artículos del Credo, profundizaremos en la forma en que la debilidad afecta al mismo ser de Dios.

1. El punto de partida: la experiencia de San Pablo y su reflexión teológica

Creo que para hablar del poder de la debilidad no hay mejor punto de partida en la Escritura que la experiencia del apóstol Pablo reflejada en la Segunda Carta a los Corintios (12,9), cuando afirma: *«virtus in infirmitate perficitur»,* es decir, la fuerza se realiza en la debilidad; el poder se consuma y se muestra perfecto en la debilidad. Una frase que todos hemos dicho en algún momento de consuelo espiritual, pero que honestamente hay que reconocer que es más complicado decirlo de verdad y con real convencimiento. Ella comporta una auténtica y plena experiencia de la gracia del Espíritu de Dios (pneumatología), que nos conduce a una comprensión de su manifestación en la historia (cristología) y, finalmente, al lugar desde donde podemos atisbar la insondable e incomprensible naturaleza de Dios (teología).

El contexto de este versículo de Pablo es muy conocido. El Apóstol está enfrentado a los que él mismo denomina «superapóstoles» o «pseudoapóstoles», los cuales, ante la débil y frágil apariencia física e intelectual de Pablo, presumen de su propia sabiduría y capacidades, despreciando, por el contrario, la humilde tarea del Apóstol. El converso de Tarso responde con vehemencia, mostrando los argumentos desde los que él podría presumir como ninguno. No obstante, finalmente, prefiere mostrar la fuerza de su debilidad y la suficiencia de la gracia de Dios en él, que le lleva incluso a presumir de su debilidad (¿enfermedad?), porque de esta forma se muestra mejor el poder y la grandeza de Cristo. Para ser espiritualmente eficaz en su acción apostólica no hay necesidad de aparentar fuerza y poder; basta la fuerza de la gracia de Cristo, que en un mediador débil y crucificado revela toda

la dimensión del poder de Dios (G. Barbaglio). Ésta es la razón por la que Pablo puede gloriarse y complacerse en su debilidad, pues en el fondo es una forma de gloriarse y complacerse en la fuerza de Dios manifestada en Cristo Jesús. De forma contraria a los apóstoles con los que se enfrenta, la debilidad es lo que caracteriza el apostolado paulino. Esta comprensión de su apostolado es una consecuencia de su teología de la gracia, donde el Apóstol afirma que el poder divino opera en el hombre, no a través de sus obras y fuerza poderosa, sino a través de su debilidad.

¿Dónde se apoya el Apóstol para decir estas palabras tan paradójicas y contradictorias? La exégesis ha tratado de ver un paralelo con la ética estoica, que aboga por una conformidad con la situación en la que de hecho vivimos, como forma de aceptar una especie de ley y voluntad divinas. Más o menos, tendría que ver con el refrán castellano «hacer de la necesidad virtud», o «hacer de la debilidad su fortaleza». Desde mi punto de vista, sin negar esta posible influencia, esta afirmación parte de su experiencia personal y apostólica, fundada en una teología de la gracia: no son las obras, sino la gracia de Dios, lo que da fecundidad a la vida y tarea apostólica.

Pero, más aún, el fundamento último de todo ello es una *teología de la cruz* que encontramos en la Primera Carta a los Corintios (1,18-25): «El mensaje de la cruz es locura para los que se pierden; para los que nos salvamos es fuerza de Dios... Nosotros anunciamos un Mesías crucificado, para los judíos escándalo, para los griegos locura, pero para los llamados, judíos y griegos, un Mesías que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Pues la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres». Éste es, en realidad, el fundamento teológico y cristológico que le permite a Pablo hacer su anterior afirmación paradójica, que parte de una experiencia personal concreta. Él ha experimentado desde la fe que Dios ha ejercido su poder salvador, ha revelado su sabiduría y ha mostrado la fuerza de su amor a través de la paradoja de la debilidad y la locura de la cruz. Si esta cruz es la mayor expresión de su poder, de su sabiduría y de su gracia en la historia de la salvación, también lo ha de ser en la vida concreta del cristiano y del apóstol. «Es cierto que Cristo fue crucificado por su debilidad, pero por el poder de Dios está vivo. Lo mismo nosotros, si compartimos su debilidad, compartiremos su vida por el poder de Dios» (2 Co 13,4).

2. Una mirada a la historia de la salvación

En verdad, esta experiencia y esta teología esbozadas por Pablo recapitulan la ley fundamental de la historia de la salvación, la forma permanente y privilegiada en que Dios ha conducido hacia delante su proyecto de salvación para los hombres. Desde la predilección de la ofrenda de Abel (Gn 4,4; Hb 11,4), pasando por la vejez de Abrahán y la esterilidad de Sara (Gn 18,11-14; Hb 11,8-11), hasta la elección de Isabel y de María como madres del precursor y salvador, respectivamente (Lc 1), son una muestra fehaciente de esta verdad fundamental: Dios ha conducido su designio salvífico desde la fuerza y el poder de la debilidad, desde la fuerza de los humildes, desde la grandeza de los pequeños, desde la riqueza de la pobreza. Estamos en el núcleo de la teología de la elección y la gracia del Antiguo Testamento.

En este sentido, el texto más significativo de esta profunda teología de la elección lo tenemos en el libro del Deuteronomio (7,7-8), refiriéndose a la razón última por la que Dios se ha fijado en Israel y lo ha preferido a otros pueblos poderosos de la tierra para llevar adelante su designio de salvación universal: «Si el Señor se ha fijado en vosotros y os ha elegido, no es porque seáis el pueblo más grande y más numeroso de las naciones, ya que en realidad sois el más pequeño de todas ellas. El Señor os sacó de Egipto, donde erais esclavos, y con gran poder os libró del dominio del faraón, porque os ama y quiso cumplir la promesa que había hecho a vuestros antepasados». *Mirar, elegir* y *amar* son los tres verbos fundamentales que aparecen en el texto que acabamos de leer. Con ellos el autor deuteronomista expresa la extrañeza por el simple hecho de la existencia de Israel en un mundo dominado por el poder del más fuerte, ya sea el poder del faraón de Egipto o del emperador de Siria. Pero junto a esta extrañeza se percibe en sus palabras una profunda admiración por la identidad de ese pueblo que nace de la especial relación con Yahvé: ¿cómo es posible que Israel, el pueblo de la promesa, pueda vivir desde su identidad, en un mundo dominado por el poder y la violencia? La existencia de Israel depende exclusivamente del compromiso de Dios en su favor (alianza). Pero su elección no depende de sus capacidades previas, sino del deseo, la predilección y la preferencia de Yahvé por ese pueblo pequeño, absolutamente irrelevante entre las grandes potencias de la tierra.

Esta teología de la elección, que está en el origen de la misma existencia de Israel, se ve corroborada desde otra perspectiva. ¿Cómo ha llevado Dios adelante su proyecto de salvación? Las intervenciones prodigiosas de Yahvé en la historia (*mirabilia Dei*) han sido realizadas desde el *poder de la debilidad.* Ya he mencionado el caso de Abrahán y Sara, quienes desde la fe y la obediencia son capaces de engendrar al hijo de la promesa, a pesar de la vejez y esterilidad de ambos, signos evidentes de la pérdida de vigor y de la incapacidad e impotencia del ser humano. Quizá el ejemplo paradigmático de esta forma divina de actuar es David. Él es el más pequeño, y por esta razón es preferido por Dios, que no mira apariencias ni estaturas, frente a sus hermanos, humanamente más preparados y capaces para realizar la misión requerida (1 Sm 16,6-13). Esta desproporción entre la debilidad y pequeñez del elegido y la grandeza de la misión encomendada se manifiesta sobre todo en la ejemplar lucha de David contra Goliat. El golpe de un certero guijarro en el lugar adecuado es capaz de tumbar al todopoderoso gigante armando con lanza y escudo y dispuesto a destrozar a su contrincante. David, sin espada, signo del poder del hombre, y en el nombre de Yahvé Sebaot, es decir, del Dios todopoderoso, es capaz de vencer al gigante filisteo (1 Sm 17,14-20). Esta imagen del guijarro que destruye al gigante vuelve a aparecer, de alguna forma, en la visión de Daniel, al referirse a la caída del poderoso reino de Nabucodonosor. Todo imperio construido por los hombres es un gigante con pies de barro, que por la fuerza derivada de una pequeña piedra chocando contra sus pies, una piedra que se desprende y rueda sin intervención humana, es capaz de desencadenar la destrucción de un imperio que parecía invencible (Dn 2,31-45).

No obstante, Israel tampoco puede apropiarse de esta predilección y poder de Dios. Cuando esto ocurre, es el propio Yahvé quien, por medio de los acontecimientos dolorosos de la historia, les recuerda su identidad de frágil y pequeño pueblo de la Alianza, que sólo puede tener su fortaleza en Dios. Desde aquí hemos de comprender la terrible y, a la vez, fecunda etapa del Exilio. En el momento de mayor amenaza para Israel, hasta el punto de que éste piensa en el final de su historia motivada por el abandono de Dios, surge una fuerza salvífica tan fuerte que se compara ni más ni menos que con las acciones de Dios en el Éxodo. Lo que Dios está realizando es como una nueva creación, un nuevo éxodo, una nueva esperanza que nace de un pueblo reducido

a cenizas; un retoño que nace de un árbol talado y que será hogar y cobijo para quienes se acerquen a él; una salvación que surge de un siervo que es capaz de cargar con el sufrimiento, los pecados y las debilidades de los hombres, y desde cuya muerte expiatoria padecida por nosotros todos los hombres tendrán vida.

Dentro del pueblo judío (y, de alguna forma, ya fuera de él), quien mejor ha sabido ver esta fuerza de la debilidad de Dios en su forma de actuación en la historia de la salvación, así como la grandeza de Dios al *fijarse* en la pequeñez y debilidad de una mujer, ha sido María de Nazaret. En su *Magnificat,* ella ha mostrado como ningún otro piadoso judío la ley y forma fundamental de la historia de la salvación: «Proclama mi alma la grandeza del Señor, porque Dios ha mirado mi humillación... Bendito sea Dios, porque derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes, y a los ricos los despide vacíos...» (Lc 1,46-56). Este himno celebra la triple acción de Dios en el plano religioso, sociopolítico y ético. En cuanto Señor, Yahvé es soberano de la historia; es y permanece trascendente. Pero, a la vez, se arriesga solidariamente al tomar partido por los pobres y, a través de ellos, conducir su obra a todos los pueblos y dirigirla hacia su consumación. Ésta es la misma lógica que percibió Pablo cuando, advirtiendo a la orgullosa comunidad de Corinto, afirma que Dios prefiere y elige a lo débil del mundo para confundir a lo fuerte, prefiere elegir a lo que no es para confundir el poder de quienes se creen que son (1 Co 1,28). En realidad, esto mismo lo hemos escuchado en labios del mismo Jesús cuando, desde la experiencia del fracaso de su misión, da gracias al Padre por haber revelado los secretos del Reino a los pobres y a los sencillos (Mt 11,25-28). Un texto que no por casualidad solemos leer en las fiestas de los santos, pues ellos son en la historia el testimonio perenne de esta predilección de Dios por lo pequeño, así como de la fortaleza de la debilidad. En uno de los prefacios para la fiesta de los mártires decimos: «En su martirio, Señor, has sacado fuerza de lo débil, haciendo de la debilidad tu propio testimonio».

En esta misma línea, el Concilio Vaticano II, en un texto mariológico y cristológico de profundo calado, dice sobre María: «Ella misma sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que de Él esperan con confianza la salvación. En fin, con ella, excelsa Hija de Sión, tras larga espera de la primera, se cumple la plenitud de los tiempos y se inaugura la nueva economía, cuando el Hijo de Dios asumió de ella la na-

turaleza humana para librar al hombre del pecado mediante los misterios de su carne» (LG 55). El Concilio presenta a María dentro y a la luz de la historia del Antiguo Testamento, pero no en la generación de los hombres fuertes y poderosos, sino en la genealogía de los pobres de Yahvé, que todo y sólo lo esperan de él. Jesús, así, se enraizó en la tierra desde la larga genealogía de los hombres (Lc 3,23-38), dentro de la ambigua genealogía del pueblo de la Alianza (Mt 1,1-16) y desde las entrañas de una mujer pobre y humilde. «Se enraizó en la humanidad, en la tierra y en la historia, desde los pobres» (M. Legido).

Pero en María hay un comienzo nuevo. El texto de la *Lumen Gentium* anteriormente citado nos habla de una «nueva economía», en la medida en que con Cristo acontece la plenitud de los tiempos, llevando a su consumación la historia anterior, pero inaugurando una nueva forma decisiva e irrevocable de la presencia de Dios en el mundo. El ritmo y la forma de llevar adelante la *historia salutis* es el mismo, pero hay una diferencia sustancial con la historia anterior: si hasta ahora hemos visto actuar a Dios con poder desde la debilidad de Israel (casi podríamos decir que Dios se sirve de la debilidad de los hombres para mostrar su poder), ahora esa debilidad no es sólo la debilidad de los hombres desde la que Dios actúa (teología de la elección y de la gracia), sino que esa debilidad afecta al mismo ser de Dios en la persona de su Hijo (cristología y teología trinitaria).

3. La vida y la pascua de Jesús

Los evangelios de la infancia nos muestran el nacimiento de Jesús en continuidad con la acción de Dios en el AT, tal como hemos descrito anteriormente. La venida del Hijo de Dios a la vida de los hombres está envuelta en debilidad y pobreza. La señal que han de buscar los pastores para reconocer al Salvador, al Mesías y al Hijo de Dios es un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Un doble signo de debilidad y pobreza: la debilidad de un niño y la pobreza de un pesebre (Lc 2,1-20). Esta realidad narrada por el evangelista Lucas es vista en toda su profundidad teológica por Pablo cuando, subrayando la paradoja, habla de este acontecimiento como de un admirable intercambio entre pobreza y riqueza, o de una verdadera *kénosis* y vaciamiento de Dios: «Ya conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo,

quien siendo rico se hizo pobre, para que vosotros os enriquecierais con su pobreza» (2 Co 8,9). Pues «Él, siendo de condición divina, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo pasando por uno de tantos» (Flp 2,6).

El nacimiento de Jesús en pobreza y debilidad va a marcar el ejercicio de su ministerio público, en sus acciones y en sus palabras. Toda la acción mesiánica de Jesús está centrada en el Reino de aquel a quien él invoca como *Abba* (Mc 15,34; Lc 10,21-22). Un reino del Padre que es gracia y amor absoluto y que se ofrece y se da allí donde nadie lo esperaba (bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de los cielos) y donde parecía que no se daban ni las condiciones religiosas (esenios) ni morales (fariseos) ni políticas (celotes) para que ese Reino fuera realmente acogido. Este comportamiento de Jesús suscitó la desconfianza de sus propios seguidores y el rechazo violento de las autoridades políticas y religiosas. Tan es así, que Jesús comprendió que la instauración de ese Reino podía contar con el escándalo, el rechazo y el fracaso. Aquí tenemos que entender las parábolas (autobiográficas) sobre el grano de mostaza, el trigo y la cizaña, o sobre el sembrador impertérrito, que nos hablan del inicio del Reino en debilidad, pobreza y pequeñez para mostrarse después en todo su poder y esplendor al final de los tiempos (cf. Mt 13).

Esta nueva confluencia entre poder y debilidad se muestra muy bien en las acciones *poderosas* de Jesús conocidas normalmente como milagros (*dynamis*). Es verdad que éstos, en primer lugar, nos hablan del poder de Cristo y del poder de Dios como signo de la irrupción del Reino en medio de la vida de los hombres sujeta al dominio de Satanás. Cristo es el *más fuerte* que ha desalojado al que se pensaba que era el fuerte de la casa, destronando así definitivamente el dominio del mal sobre los hombres (Lc 11,21-22). No obstante, hay que tener en cuenta que en la estructura de los evangelistas, cuando narran las acciones prodigiosas de Jesús, lo más significativo es que intentan situar este poder de Cristo en sintonía y en dirección al acontecimiento de la pasión. Como si quisieran decirnos que éste es el verdadero milagro de Dios, quien desde la debilidad más absoluta y extrema ha manifestado su mayor poder salvífico. Parece que ésta es la razón del famoso «secreto mesiánico» del evangelista Marcos cuando, después de una acción portentosa de Jesús, éste manda guardar silencio sobre tal evento (Mc 1,44). Mateo lo expresa con absoluta claridad cuando, como con-

clusión a la curación de un leproso, del hijo del centurión y de la suegra de Pedro, cita el cuarto cántico del Siervo, aplicando esas palabras proféticas a Jesús en su acción taumatúrgica: «Al anochecer, llevaron a Jesús muchas personas endemoniadas. Con una sola palabra expulsó a los espíritus malos, y también curó a muchos enfermos. Esto sucedió para que se cumpliera lo que había dicho el profeta Isaías: *Él tomó nuestras debilidades y cargó con nuestra enfermedades*» (Mt 8,16-17). Son sus heridas y cardenales, expresión de su suprema debilidad, los que tienen la fortaleza y la capacidad de curar nuestras debilidades y dolencias (cf. 1 Pe 2,25).

Este texto nos remite ya directamente al momento de la pasión y al acontecimiento de la cruz, lugar de manifestación suprema del poder de Dios en su misma debilidad. Aquí ya no se trata de una utilización pedagógica de la debilidad humana para manifestar el poder de Dios, sino que es la debilidad misma del Hijo de Dios la que se manifiesta en toda su hondura y profundidad. Nuevamente es Mateo quien, con una afirmación paradójica, nos muestra crudamente esta realidad: «Salvó a otros, pero él no se puede salvar... Ha puesto su confianza en Dios, ¡pues que Dios le salve ahora, si de veras le quiere! ¿No ha dicho que es Hijo de Dios?» (Mt 27,42-43). En realidad, todos nos hemos enfrentado alguna vez a esta incredulidad. Si es débil e impotente para salvarse a sí mismo, no puede ser Dios. Pero San Juan nos da el verdadero sentido de esta impotencia y debilidad: nadie le quita la vida, sino que es Cristo quien, con libertad soberana, la entrega. Por eso tiene poder para entregarla y poder para recuperarla (Jn 10,18). Jesús reconoce que él mismo no es la fuente de su ser y de su vida, sino que es el Padre (ésta es su debilidad). Pero en la medida en que el Hijo reconoce en el Padre la fuente de su vida y de su ser, en agradecimiento y acción de gracias (éste es el sentido más profundo de la Última Cena), ese reconocimiento del origen se convierte, a su vez, en fuente suprema de poder, de poder como entrega y servicio a los otros. Así, desde su muerte, como expresión de suprema debilidad, es capaz de generar vida, de crear una nueva realidad, de realizar una nueva creación (ésta es la verdadera fortaleza y el verdadero poder del Hijo).

Desde esta perspectiva tenemos que comprender, finalmente, la *resurrección* como el signo supremo del poder de Dios. A la entrega en debilidad de Jesús al Padre por la vida del mundo, éste le responde resucitándolo con la fuerza del Espíritu y constituyéndolo Hijo de Dios

en poder (cf. Rm 1,3). Pablo ha percibido en esta acción del Padre una fuerza tan tremenda que sólo ha podido ponerlo en relación con el poder manifestado por Dios a través de su obra creadora. El Dios que tuvo la capacidad y el poder de crear de la nada y del caos, de llamar a la existencia a lo que no existe, es el mismo que tiene la capacidad de suscitar la vida de la muerte. Si grande es el paso de la nada al ser, más inaudito es el paso de la muerte a la vida. No obstante, no podemos olvidar que el resucitado es el Crucificado que se aparece entre los suyos con los signos permanentes de su amor entregado, ofreciéndoles el poder de la paz y la reconciliación como gracia para sus vidas y como encargo para todos los hombres de la tierra (Jn 20,19-23).

4. Profundización teológica

Después de esta breve mirada al ejercicio del poder por parte de Dios desde la debilidad como *forma* de llevar adelante su proyecto de salvación, apuntando al final algo hacia el mismo *ser* de Dios, según se revela en la Escritura, quiero afrontar esta cuestión para finalizar desde el punto de vista de la reflexión teológica. Y lo haré en tres momentos.

– En primer lugar, dirigiremos nuestra mirada al primer artículo del Credo, pues allí decimos que creemos en el Padre, creador y omnipotente. ¿Qué sentido tiene esta omnipotencia de Dios? ¿Está en contra de los datos de la Escritura que acabamos de mencionar? ¿Por qué fue introducida en el credo? ¿Qué nos dice sobre Dios? ¿Es una helenización inaceptable que hay que desechar definitivamente? ¿Por qué seguimos utilizando este atributo para dirigirnos a Dios en tantas oraciones de la liturgia eucarística?

– En segundo lugar, dirigiremos la mirada al segundo artículo del Credo, al Hijo redentor que en debilidad y pobreza se entregó a la muerte por nosotros. ¿Cómo podemos compaginar la omnipotencia del Padre con la debilidad del Hijo? ¿Tiene razón la teología que ha visto en ello un argumento para afirmar la divinidad atenuada del Hijo (arrianismo) o, por el contrario, una justificación para introducir a Dios en el ritmo y el proceso de la historia, que le hace perder, en el fondo, su capacidad última para salvarla? Dietrich Bonhoeffer afirmó que sólo un Dios sufriente (y en este sentido débil) nos puede salvar (de la

debilidad). Pero si esto es así, ¿sigue Dios siendo Dios y teniendo la capacidad de salvar?

– Finalmente, desde el tercer artículo, el referido al Espíritu, intentaremos unir ambas perspectivas remontándonos al mismo misterio trinitario. Dios es, en su vida intradivina, poder y debilidad. De lo que se deduce que el poder de la debilidad no es sólo una forma histórica en la que Dios ha mostrado su poder salvífico, sino en la que nos ha mostrado su verdadero ser.

a) El Padre, creador omnipotente

En primer lugar, hay que llamar la atención sobre un hecho evidente, pero no por ello carente de un profundo significado. La afirmación de un Dios creador omnipotente está precedida por la afirmación de que *Dios es Padre.* Es una manera de referir todas estas afirmaciones al segundo artículo, pues sólo desde la revelación histórica de Cristo sabemos que Dios *es* Padre. Es decir, que su ser mismo coincide con su donación absoluta, con la capacidad de darse a sí mismo, y en esa donación hacer surgir otra realidad distinta de él, sin egoísmo ni avaricia. Por tanto, todo cuanto digamos del poder de Dios y de su omnipotencia tiene que ser entendido desde esta capacidad absoluta de donación y de poner ante sí mismo una realidad distinta de él y en comunión profunda con él. Esto, *dentro* de Dios, se llama «generación del Hijo», y *fuera* de Dios, «creación del mundo».

El atributo *omnipotente* surge en este contexto en los primeros teólogos cristianos, para afirmar que nada está fuera del alcance del poder de Dios. Toda la creación proviene de él y es fruto de su amor. Este atributo está muy cerca de lo que se quiere decir con la expresión de que la creación fue hecha de la nada (*creatio ex nihilo*). Dios manifiesta su poder en el hecho de que hace las cosas que él quiere y como él quiere a partir de la nada, «de lo que no es» (Teófilo de Antioquia: *A Autólico,* 2,4; 2,13). Toda la realidad proviene del amor de Dios (*creatio ex amore*). Lo que se quiere erradicar es cualquier posible dualismo maniqueo. Como si la creación o parte de ella procediera de un principio malo que queda fuera del dominio y, por ende, de la responsabilidad de Dios. La solución es sutil, pues con este dualismo se quiere responder, en el fondo, al problema irresoluble de la relación entre unidad y pluralidad y, sobre todo, a la acuciante cuestión de la exis-

tencia del mal en el mundo. El Dios bueno no es responsable, sino su contrincante. La solución es sencilla, pero las consecuencias serías inmensas, sobre la fe en Dios y sobre la realidad de las criaturas.

Desgraciadamente, esta vinculación de la omnipotencia a la paternidad de Dios, comprendida a su vez desde la revelación de Jesús como amor y capacidad de donación en apertura y surgimiento del otro, no ha sido suficientemente atendida por la teología. Más bien se cayó en el error de volver de forma inconsciente a una comprensión religiosa general anterior, donde la omnipotencia estaba vinculada al poder dominador y patriarcal, generador de un miedo aterrador y un sentimiento culpabilizador que, con parte de razón, el hombre moderno y contemporáneo ha necesitado rechazar. Del padre todopoderoso se pasó al dios tapagujeros destinado a estar situado en el límite de la vida humana para paliar el déficit de los humanos. También con parte de razón profetizó Bonhoeffer que ya es tiempo de vivir sin este Dios, donde el hombre asuma de una vez su mayoría de edad, colocando a Dios en el centro de su vida, pero no al *deus ex machina* que en realidad remite al poder del mundo, sino a ese Dios de la Biblia que nos remite al sufrimiento y la debilidad de Dios, pues sólo el Dios que sufre, el Dios débil, puede salvarnos.

Yo no soy partidario de evitar este atributo de la omnipotencia a Dios fiándolo todo a su debilidad. Un dios sin poder no es realmente Dios. No tiene capacidad para salvar. El pueblo judío es testigo privilegiado del poder de Dios ejercido desde la debilidad, como hemos podido comprobar. Pero nunca duda de su poder. Más bien se maravilla de que ese Dios todopoderoso, que tiene capacidad de crear y destruir, lo utilice para encaminar a su creación hacia la redención y consumación de su obra. En este sentido es interesante un curioso texto del filósofo judío Martin Buber refiriéndose al nombre de Dios *El Sadday,* que la LXX tradujo por *pantokrator,* y la Vulgata por *omnipotens:* «Se dice en el "Libro del Maravilloso" que si faltase un puntito –la pequeñísima letra *jud*– al nombre de Dios *Shaddai,* la palabra quedaría reducida a *shod,* que significa "destrucción". Este puntito hace que el tremendo poder de Dios, que en un abrir y cerrar de ojos podría destruir y aniquilar la Tierra, la conduzca en cambio a la Redención. Este puntito es el primer Punto de la Creación» (*Gog y Magog,* Bilbao 1993, 64-65).

Para nosotros, los cristianos, no es la pequeñísima letra *jud* la que limita el poder destructor de Dios, sino la revelación de Jesús, el Hijo

de Dios, quien nos señala e interpreta el verdadero sentido de su omnipotencia. El poder de Dios no es impersonal, sino *lógico* y *gracioso,* es decir, mediado por su Razón y su Logos. Un Dios sin Logos, pura voluntad y omnipotencia, provocaría fascinación y terror. Un Logos sin capacidad creadora y amorosa, sin Espíritu, lo dejaría encerrado en su propia realidad, sin posibilidad de entrar en comunicación y comunión real con el mundo por medio de su amor y de su gracia; sería un poder razonable, incluso gratuito, pero en el fondo inútil e ineficaz.

b) El Hijo, crucificado en su debilidad, pero ahora vive por el poder de Dios

Si el primer artículo nos remite al poder soberano y único de Dios, el segundo nos remite a la debilidad del Hijo. Pero de la misma forma que el primer artículo sólo es pensable cristianamente desde el segundo, el segundo lo es desde el primero. Es decir, de la misma manera que la comprensión última de la creación de Dios tenemos que realizarla desde el misterio de la encarnación y el misterio pascual, este último, más que como signo de la debilidad de Dios, ha de ser comprendido a la luz del poder creador de Dios. Así lo hace la oración colecta después de la primera lectura de la vigilia pascual, en la que se narra la creación del mundo: «Dios todopoderoso y eterno, admirable siempre en todas tus obras: que tus redimidos comprendan cómo la creación del mundo en el comienzo de los siglos no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio pascual de Cristo en la plenitud de los tiempos». O, como se repite tantas veces en el mismo tipo de oraciones presidenciales: «Oh Dios, que con acción maravillosa creaste al hombre, pero de forma más admirable aún lo redimiste...». Como expresó el joven jesuita en honor de su padre y maestro Ignacio, lo distintivo de la verdadera divinidad no es sencillamente la revelación de su poder y majestad en la obra creadora, sino que la grandeza de Dios puede ser contenida en lo mínimo, que su poder pueda llegar a su consumación en la debilidad (*maximo continere minimo divinum est*).

Pero esta relación entre creación y redención todavía puede ser vista desde una perspectiva más profunda. El poder creador de Dios tiene su condición de posibilidad en la capacidad que tiene Dios de *llegar a ser* en la humildad de nuestra carne; una encarnación que lleva consigo la posibilidad de mostrar su poder en la debilidad. Es decir, la om-

nipotencia referida a su poder creador tiene como condición de posibilidad que él es capaz de encarnarse en la fragilidad y debilidad de nuestra naturaleza. Su poder está asentado sobre su capacidad de asumir y padecer la debilidad. De esta forma, la debilidad de Dios, no es sino la expresión del mismo ser de Dios, que en sí mismo es capacidad de hacer surgir al otro en su irreductible singularidad y ser relacional. Esto ya nos conduce a la última perspectiva que vamos a tratar: poder y debilidad de Dios desde la perspectiva pneumatológico-trinitaria.

c) El Espíritu, poder y debilidad creadora

Según la tradición cristiana el Espíritu es el vínculo de unidad entre el Padre y el Hijo. Los artículos primero y segundo del credo sólo se unen en el tercero. El Espíritu revela el poder omnipotente de Dios en la creación como *poder amoroso y creador,* capaz de ordenar el caos y sostener con su aliento la obra creadora. Pero el Espíritu también revela la fecundidad misteriosa de la debilidad de Cristo en la muerte, convirtiéndola en poder de resurrección para él y de nueva creación para el mundo.

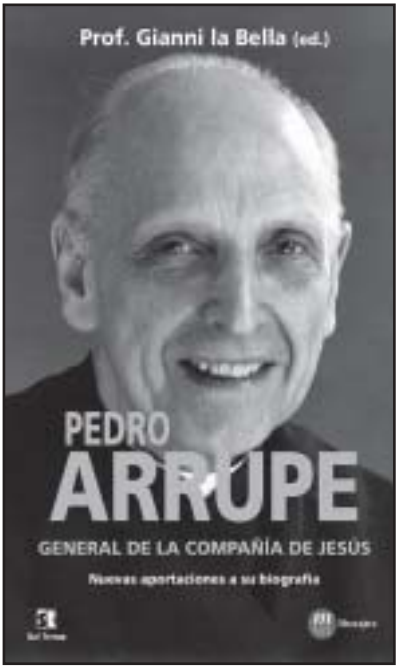
Pero además de esta relación entre el poder creador del Padre y la debilidad salvífica del Hijo desde el Espíritu en la economía de la salvación, ¿podríamos concebirla en el ser mismo de Dios, de tal forma que el poder y la debilidad sean propiedades del ser personal y trinitario de Dios? Desde luego que es una empresa atrevida y arriesgada; pero si podemos atisbar esta unión paradójica en Dios, podremos comprender mejor *el poder de la debilidad de Dios,* pues «la impotencia divina radica en su omnipotencia, siendo totalmente idéntica a ella» (Hans Urs von Balthasar).

Esta última afirmación sólo es cristianamente inteligible si nos volvemos hacia el misterio trinitario de Dios. Él es capacidad de donación absoluta, de tal forma que el misterio de su ser se identifica con su paternidad. Ésta es su mayor omnipotencia y debilidad, pues Dios mismo es capaz de generar al Hijo como realidad distinta de él, con autonomía y consistencia propias. En esta autonomía divina, Dios ha hecho partícipe al hombre, con capacidad de responder a ese Dios desde la comunión, o rechazarlo desde una autonomía sin horizontes y sin fundamento. El poder de Dios consiste en su capacidad de donación, y su debilidad en que en virtud de ésta ha arriesgado la creación de un mun-

do con capacidad de decir «no» a su Creador. Esta imprudencia divina y este atrevimiento de Dios constituyen su debilidad, tal como hemos visto en la cruz de Cristo, cuando en la persona de su Hijo él mismo asume el riesgo y la responsabilidad de haber creado una criatura con esa libertad y autonomía. Pero esa debilidad está fundada en su omnipotencia, pues sólo él es capaz de darse y de crear de esa manera.

De esta forma, desde la experiencia del apóstol, desde la acción de Dios en la historia del pueblo de Israel culminada en Jesucristo, hemos pasado a la comprensión de Dios mismo en su omnipotencia y debilidad; casi podríamos decir que hemos intentado fundamentar una «teología de la debilidad»: «Lo que aquí está en juego es un giro en la visión de Dios: de ser primariamente "poder absoluto", pasa a ser "absoluto amor". Su soberanía no se manifiesta en aferrarse a lo propio, sino en dejarlo. Su soberanía se sitúa en un plano distinto del que nosotros llamamos fuerza y debilidad» (Hans Urs von Balthasar).

Ediciones MENSAJERO | **Editorial SAL TERRAE**



2ª EDICIÓN

GIANNI LA BELLA (ED.)

Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús.

Nuevas aportaciones a su biografía

1.080 págs.
P.V.P. (IVA incl.): 45,00 €

Una de las personalidades más significativas del siglo XX, uno de los protagonistas de la renovación del catolicismo y de la vida religiosa. Superior General de los jesuitas de 1965 a 1983, Pedro Arrupe fue el artífice de la renovación conciliar de la Compañía de Jesús. Su actuación ha sido a menudo objeto de juicios contradictorios y opuestas valoraciones.

Estas páginas utilizan nuevas fuentes en gran parte inéditas, liberando el generalato del padre Arrupe de una especie de «marginación» histórica que lo ha acompañado sobre todo después de su muerte y devolviéndonos una imagen de Arrupe contrastada y veraz, que hace justicia a su persona y a su legado.

ST 95 (2007) 625-628

RINCÓN DE LA SOLIDARIDAD

Arrupe, profeta en nuestros días

Jon SAGASTAGOITIA, SJ*

Este año celebramos el centenario del nacimiento de Pedro Arrupe, hombre-para-los-demás y con-los-demás. Este breve artículo, a partir de documentos suyos, pretende refrescar algunas de sus reflexiones acerca de las desigualdades en el desarrollo de los pueblos. En el trasfondo, siempre, la pasión por la vida y su preocupación por las personas. Se sentía interpelado de una manera especial por los pobres, los que sufrían las consecuencias de las desigualdades del desarrollo. En sus ojos, el Espíritu lo reclamaba.

Arrupe percibe con dolor las injusticias del mundo, signos claros de que algo dentro de nosotros y en el desarrollo que construimos, falla gravemente[1]. La frecuente violencia contra los derechos fundamentales de los individuos, grupos y naciones enteras; las persecuciones a las minorías raciales, nacionales, culturales y religiosas; las profundas y escandalosas desigualdades en el reparto de los recursos naturales y en las negociaciones comerciales internacionales; las políticas de inversiones deshumanizadoras; los recursos dedicados a la carrera de armamentos; la contaminación del medio ambiente[2]... le impulsan a pro-

* Colaborador de «Alboan». Bilbao.

1. Cf. ARRUPE, P., «Conferencia a petición de la Pontificia Comisión *Justitia et Pax,* Roma, 1972», en *La Iglesia de hoy y del futuro,* Mensajero / Sal Terrae, Bilbao/Santander 1982, p. 318.
2. *Ibid.,* p. 334.

mover y participar activamente en la transformación del mundo. Vive esta misión como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio[3]. Sabe que con lamentaciones, inculpaciones y publicidad sobre lo que otros dejan de hacer no se crea el nuevo orden social que el mundo necesita con urgencia.

En este contexto, aboga por una comprensión de desarrollo que supere lo exclusivamente socio-económico y que abarque a toda la persona. Se trata de un desarrollo que busca liberar a la persona de estructuras injustas, ya sean sociales, económicas o políticas[4]; pero también de la esclavitud del pecado personal y de las inclinaciones al pecado, que siempre acarrean injusticia; de la ignorancia, de la apatía y el fatalismo; de modelos mentales y actitudes estrechas y egoístas. El desarrollo que promueve Arrupe no es esclavo del progreso autómata, anónimo y exclusivamente económico, sino que se trata de un desarrollo que se compromete con el horizonte de plenitud al que Dios nos atrae a hombres y mujeres; un horizonte de salvación que empieza a hacerse efectivo aquí y ahora.

Para Arrupe el problema de la pobreza se sitúa en la pérdida de sensibilidad espiritual; falta del que él gusta llamar *sensus Christi,* esto es, el sentir con los sentimientos del corazón de Cristo. Si falta esto, la mente se deforma, los criterios se desvían, y las medidas contra la pobreza terminan siendo un sin-sentido evangélico[5].

En línea con el pensamiento social de la Iglesia, considera que no se puede cambiar una situación injusta cambiando sólo las estructuras o las instituciones. Tienen que cambiar también las personas dentro de ellas. El verdadero desarrollo debe ser integral y completo, abrazando a toda la persona. Cualquier modelo de desarrollo que se centre exclusivamente en aspectos materiales no puede generar una sociedad justa.

En este sentido, un nuevo orden económico internacional no puede esperar triunfar a no ser que sea construido y sostenido por un nuevo orden espiritual internacional[6]. Incluso las mejores estructuras se

3. *Ibid.,* p. 314.
4. *Ibid.,* p. 333.
5. Cf. ARRUPE, P., *La identidad del jesuita en nuestros tiempos,* Sal Terrae, Santander 1981, p. 165.
6. Cf. ARRUPE, P., «Hambre de pan y de Evangelio. Congreso Eucarístico de Filadelfia, 1976», en *La Iglesia de hoy y del futuro,* p. 393.

volverán pronto inhumanas si las inclinaciones deshumanizadoras del hombre no son saneadas, esto es, si no hay conversión de los corazones y las mentes de quienes viven en esas estructuras o las rigen[7].

Aunque ha sido testigo de las consecuencias del odio entre las personas, Arrupe nunca pierde la fe en el ser humano y siempre enseña a mirar la realidad con esperanza[8]. Anima y se compromete en la búsqueda de estrategias que configuren un ser humano nuevo, interiormente libre, dispuesto a servir a los demás, que lea los signos de los tiempos, que promueva una acción rápida, eficaz y constructiva por la justicia. Algunos campos de acción privilegiados: el de la educación, donde se pueden preparar verdaderos agentes de cambio social; el de los medios de comunicación, para la formación de criterio y de conciencias[9].

Arrupe es consciente de los prejuicios, creencias, estilos de vida, modelos de comercio, estructuras económicas y sociales...: vínculos que nos atan a un sistema mundial radical y profundamente injusto y que serán obstáculos para el cambio. Sin embargo, nos dice, no podemos permanecer ignorantes del problema[10].

Arrupe recupera la figura del profeta testigo de la justicia de Dios, que se revela desde el Antiguo Testamento liberando a los oprimidos y defendiendo a los pobres. El profeta, bajo la inspiración del Espíritu Santo, discierne los signos de los tiempos y, a partir de ese discernimiento, orienta al Pueblo de Dios[11]. Ahora bien, la profecía es don de Dios; no está en nuestra mano preparar profetas. Nadie puede declararse a sí mismo profeta. Distinguir entre los verdaderos y los falsos profetas no es tarea fácil, porque todos los profetas son, las más de las veces, molestos e incómodos para el Pueblo de Dios. No es extraño que la reacción del pueblo, cuando un profeta le sale al encuentro, sea rechazarlo y deshacerse de él. Esto llega a ser muy cierto sobre todo en el ámbito de la justicia, cuando las riquezas del pueblo, el poder y otros

7. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi,* 36; citado en ARRUPE, P., «Hambre de pan y de Evangelio....», p. 393.
8. *Ibid.,* p. 395.
9. ARRUPE, P., «Contribución de la Iglesia a la instauración de la justicia. Sínodo de Obispos, Roma 1971», en *La Iglesia de hoy y del futuro,* pp. 305-307.
10. Cf. ARRUPE, P., «Hambre de pan y de Evangelio...», p. 391.
11. Cf. ARRUPE, P., «Conferencia a petición de la Pontificia Comisión Justitia et Pax... », p. 315.

privilegios ya garantizados quedan comprometidos por lo que anuncia el profeta[12]. Tendremos que preguntarnos con sinceridad, dice Arrupe, si no habrá entre nosotros hombres y mujeres a quienes consideramos falsos profetas únicamente porque nos dicen cosas que no queremos oír y nos fuerzan a enderezar esos asuntos torcidos que nos parecen rentables o agradables[13].

Finalizamos con un texto del propio Arrupe que resume el talante con el que, a su modo de ver, hemos de afrontar este asunto:

> «Quizá habrá ocasiones en las que nuestro empeño de justicia mundial nos costará mucho y exigirá sacrificios personales o institucionales de varios grados. En tales momentos podemos tomar ánimos de los primeros cristianos, que debían sufrir por su fe y estimaban un honor hacerlo en nombre de Jesús (Hch 5,41-42). Podemos también aprender de muchos hombres y mujeres que en este mismo momento sufren por causa de la justicia en todo el mundo. Algunos están en prisión, o en campos de concentración, sin ninguna acusación o con acusaciones falsas contra ellos; algunos viven en la esclavitud bajo gobiernos duros y opresores; algunos son sometidos a la tortura o mandados al destierro... Mucha de esta gente sabe que hoy estamos aquí y nos mira con esperanza. ¡No podemos defraudarlos! Hagámonos conocer, a nosotros, a nuestras Iglesias y a las organizaciones a las que pertenecemos, como defensores sin miedo de los derechos humanos y de la justicia, cualquiera que sea el costo en términos materiales, políticos u otros»[14].

ALBOAN

Plaza del Funicular, 2
(entreplanta)
48007 Bilbao
Tfno.: 94 415 11 35
www.alboan.org

12. *Ibid.,* p. 317.
13. *Ibid.,* p. 321.
14. Cf. ARRUPE, P., «Un nuevo servicio al mundo de hoy. Tercer Congreso Interamericano de Religiosos. Montreal 1977», en *La Iglesia de hoy y del futuro,* p. 402.

ST 95 (2007) 629-632

LOS LIBROS

Recensiones

El 17 de mayo se presentó en el «Aula Arrupe» de Madrid el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana.* El acto contó con las intervenciones del director del proyecto, José García de Castro, SJ, de varios co-autores, del director de publicaciones de la Editorial Sal Terrae, Cipriano Díaz Marcos, SJ, y del provincial de España, Elías Royón, SJ.

La envergadura y singularidad del trabajo, la novedad que supone, el innegable esfuerzo editorial que significa y el hecho de tratarse de una obra que refleja el deseo de la Compañía de mantener viva la espiritualidad ignaciana en nuestros días nos han animado a dedicar por entero la sección de recensiones de nuestra revista a la presentación del Diccionario, que –en palabras del P. Provincial– «no nace con vocación de estantería, sino como herramienta cualificada; un humilde instrumento».

* * *

GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, (Pascual CEBOLLADA, SJ; Carlos COUPEAU, SJ; José GARCÍA DE CASTRO, SJ [dir.]; Javier MELLONI RIBAS, SJ; Diego MOLINA, SJ y Rossano ZAS FRIZ, SJ), *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI),* 2 vols. (Col. «Manresa», nn. 37-38), Mensajero / Sal Terrae, Bilbao/ Santander 2007, 1.816 pp.

El lector que quiera introducirse o profundizar en la espiritualidad ignaciana ya dispone de una visión sintética de la misma en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* (*DEI*). A la pregunta «pero ¿qué es la Espiritualidad Ignaciana?» podríamos responder descriptivamente repitiendo la definición que Juan Pablo II dio de espiritualidad como «un proyecto preciso de relación con Dios y con el ambiente circundante, caracterizado por dinamismos espirituales y por opciones operativas que resaltan y representan uno u otro aspecto del único misterio de Cristo» y añadiendo que la espiritualidad ignaciana es aquella que responde a esta definición en el modo particular que se remonta a san Ignacio, sus Ejercicios Espirituales y sus compañeros en el modo de ponerse en relación con el Misterio de Dios. La espiritualidad ignaciana, de hecho, es un conjunto de prácticas y métodos devocionales con fundamento en la experiencia personal. Pero también es un campo de estu-

dios a nivel pastoral y académico, un sistema donde la fe en Cristo se integra con la praxis en su Iglesia, donde la propuesta de Ignacio de Loyola como modelo de santidad sirve para interpretar la propia experiencia y para integrarse como ser humano cuerpo, alma y afecto *espirituales.*

Del vigor de la espiritualidad ignaciana son testimonio los varios centenares de títulos que la *Bibliografía Ignaciana* incluye cada año (medio millar en 2006). No ya por su volumen, sin embargo, sino por su consistencia, la espiritualidad ignaciana ocupa un lugar propio en la historia y la práctica actual de la espiritualidad cristiana. Procede desde san Ignacio y el modo en que el santo concibió el seguimiento de Cristo. Se caracteriza por un dinamismo apostólico que ha llevado a quienes practican esta espiritualidad a implicarse tanto en el servicio a la inculturación del evangelio y defensa de los derechos, lenguas y tradiciones tribales, desde las inmediaciones de la Curia vaticana a las selvas brasileñas y la corte del emperador de la China, como a ministerios globales (medios de comunicación, el servicio a los refugiados, la actividad académica, etc.).

El modo de vida cristiana que Ignacio de Loyola inició en la Iglesia se define porque, con la gracia de Dios, atiende no sólo a la salvación y perfección de uno mismo, sino que con la misma intensidad procura ayudar a la salvación y perfección de los prójimos. Más aún, institucionalmente enseña a hacerse prójimo y enviado a quienes se sienten más alejados o reciben menos atenciones de la Iglesia. Se aproxima a ellos valorando el diálogo y la cooperación, como lo muestra el hecho de que Ignacio reuniese en torno a sí colaboradores excelentes y el hecho, asimismo, de que éstos multiplicaran el fruto de aquella inspiración por los cuatro puntos cardinales. Con sus conversaciones espirituales, primero, y mediante los Ejercicios Espirituales, después, en ministerios que buscaban el servicio y la definición de un carisma colectivo para la Compañía de Jesús, Ignacio forjó la definición práctica de un modo de vida apostólico que busca «ayudar a las ánimas» y la «mayor gloria de Dios».

El *DEI* presenta ambas dimensiones de esta espiritualidad. Para presentarlas se ocupa metodológicamente del vocabulario ignaciano. En esto, el *DEI* es heredero del siglo XX, que ha encontrado tan rico el análisis del lenguaje. Hace de aquel vocabulario el vector para dar razón de la tradición interpretativa que ha llegado hasta nosotros. Aun cuando pueda parecer que el *DEI* viene con retraso respecto de diccionarios de otras tradiciones espirituales, en realidad es la primera publicación de su tipo. Fundamentalmente, porque es la primera que se sirve a gran escala de tres obras de referencia especializada. El *DEI* se aprovecha del camino que le han preparado tanto las *Concordancias ignacianas* (Bilbao-Santander, 1996) como la base de datos *Polanco* (St. Louis, MO 1996) y el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (Madrid, 2001). Mientras que las dos primeras obras permiten determinar el uso que Ignacio hizo de los términos dentro del contexto de sus escritos, más de 6.500 epístolas e instrucciones incluidas, el *Diccionario histórico* le permite contextualizar la aparición, desarrollo y consolidación de aque-

llos conceptos en la espiritualidad ignaciana.

El lector que más interesado puede estar en esta obra es, sin duda, quien pertenece a la que algunos llaman «familia» y otros «red» ignaciana, según acentúen el patrimonio ignaciano o la cooperación apostólica por la misión. Contra lo que hemos oído decir en algún caso, ni es Ignacio ni son los jesuitas y la Compañía de Jesús el núcleo del *DEI.* Una simple inspección del índice lo deja claro. La mayoría de los términos proceden de los Ejercicios Espirituales; ellos están en el punto de mira. El *DEI* se ocupa del texto, de su hermenéutica, de la práctica de dar los Ejercicios y de la experiencia de recibirlos, sobre todo. En este sentido, el *DEI* evidencia que los Ejercicios se han constituido en un manantial de pensamiento «teológico», entendido éste en un sentido general. El *DEI* interesa, por tanto, en primer lugar, a quienes *dan* los Ejercicios y a quienes quieren darlos con fidelidad al modo de san Ignacio. También interesa a quienes los reciben periódicamente y viven de esos días intensos de oración el resto del año. Por ejemplo, son numerosos los laicos que han desarrollado una espiritualidad robusta a partir de este manantial. Los primeros que vienen a la mente son las Comunidades de Vida Cristiana (CVX). Con una tradición de más de 400 años, las CVX están ya extendidas por sesenta países de los cinco continentes.

No sólo los Ejercicios y su «modo y forma» de proponer la oración orientan la vida cristiana por Jesucristo hacia Dios. El vocabulario de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* y de otros documentos fundacionales de los jesuitas tuvieron su origen en san Ignacio. Si son numerosas las Congregaciones de vida consagrada que hacen de la experiencia de Ejercicios el punto de partida de sus programas formativos en el seguimiento de Jesucristo, también son muchas, además, las que proporcionan una formación a sus miembros inspirada del todo o en parte en este segundo texto ignaciano. En su mayoría son femeninas, pero también existen las congregaciones masculinas. Con motivo de un acto académico reciente, he llegado a listar más de setenta casas generalicias, entre Roma y España, que estarían directamente interesadas en el contenido de este diccionario.

La narración de la vida de Ignacio conocida como la *Autobiografía* y el texto con las notas de su oración, el *Diario Espiritual,* por no citar más fuentes primarias del vocabulario ignaciano, se han convertido en un paradigma para muchos. Directores espirituales, formadores y estudiosos encuentran en ellos una provocación a la vida espiritual. Los ven como una invitación a vivir la vida como peregrinación y encuentro, como búsqueda ascética y coloquio místico. Por todas estas razones, los editores han querido presentar las palabras clave en estas fuentes, para que el *DEI* sirva a estas comunidades cristianas y a sus estructuras de formación en el carisma propio de cada una.

El *Diccionario* ha sido editado por el «Grupo de Espiritualidad Ignaciana» (GEI), uno de cuyos miembros, José García de Castro, SJ, ha dirigido la obra. García de Castro es, simplemente, el padre de la idea y la persona idónea para llevarla a buen puerto. García de Castro es doctor en filología por la Universidad de Sala-

manca y ha defendido una tesis sobre la contribución que Ignacio de Loyola hizo a la lengua castellana y a la vida espiritual. Como ha señalado en otra parte, el ejercicio espiritual que Ignacio espera de un ejercitante incluye más de 110 verbos de acción. En efecto, aquí está el dinamismo místico de esta espiritualidad: Ignacio dinamiza la vida espiritual sirviéndose del lenguaje cotidiano y transforma la acción cotidiana sirviéndose del ejercicio espiritual. Con García de Castro han colaborado estrechamente los otros cinco miembros del GEI. En sesiones maratonianas conjuntas y también desde sus respectivos puestos de trabajo, han venido colaborando desde agosto del año 2000, momento de la fundación del grupo. Todos son profesores en centros de enseñanza teológica universitaria, y la mayoría enseñan espiritualidad actualmente. Unos en España, los otros en Italia (Madrid, Barcelona, Granada, Nápoles y Roma), publican regularmente en la revista especializada *Manresa,* de cuyo consejo de dirección son miembros.

Bajo la dirección de García de Castro y la coordinación del GEI, otros 153 colaboradores han dado su contribución. A todos les acredita la competencia en una disciplina o algunas publicaciones relacionadas con el término que se necesitaba presentar o sobre el área a la que pertenece dicho término. Cada uno procede de un campo de especialización. Son jesuitas, religiosas, laicos y sacerdotes de 25 nacionalidades. Sus 383 artículos despliegan la espiritualidad ignaciana según aproximaciones de tipo lingüístico, teológico, espiritual, histórico, canónico (Derecho), psicológico, etc. El *DEI* ofrece de este modo una visión de conjunto que de algún modo podríamos llamar «interdisciplinar». El lector apreciará mejor qué quiero decir si consulta el Plan de Lectura Sis-temática y los Mapas Conceptuales con que el *DEI* se abre y se cierra, respectivamente. El primer mapa despliega las seis áreas (teológica, eclesiológica, hagiográfica, societaria, antropológica y metodológica) dentro de las cuales caben naturalmente la mayoría de las voces. Seguidamente, cada área se detalla en un nuevo mapa conceptual. El Plan de Lectura y estos siete Mapas constituyen dos propuestas de ayuda al lector que se inicia. Permitirán a éste alcanzar más fácilmente un contexto adecuado para situar la mayoría de las voces. Las sitúan en una red de relaciones y sentidos que rescatan cada voz de la dependencia a la disciplina moderna en que su autor la ha escrito. El lector permanece libre para interpretar el conjunto, sin embargo. Una asombrosa bibliografía, con una selección de 3.800 títulos, finalmente, invita a que no sólo quien se inicia en la Espiritualidad Ignaciana, sino también el investigador, pueda aprovecharse de este Diccionario.

Concluyo con un reconocimiento especial a las dos editoriales, Mensajero y Sal Terrae, que nos ofrecen una esmerada presentación del *Diccionario.* Dos volúmenes hacen más manejable el texto y le dan una prestancia más ligera, sin perder en calidad de papel. Numerados 37 y 38, aparecen en la colección *Manresa,* de identidad específicamente ignaciana, y dan continuidad a ésta en lo que considero una contribución difícilmente igualable en los próximos años.

Carlos Coupeau, SJ