

JOSÉ MARÍA CASTILLO

EL SEGUIMIENTO DE JESÚS

OCTAVA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2005

*A Emilio, María de los Ángeles y Venancio,
mis hermanos, mis grandes amigos, compañeros
de paciencia, de esperanza y de alegría.*

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

© Ediciones Sígueme S.A.U., 1986
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1006-2
Depósito legal: S. 1446-2005
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2005

CONTENIDO

<i>Introduccion</i>	9
1 CONTRA EL INMOVILISMO	15
1 El sentido fundamental del seguimiento	15
2 Cercania y movimiento	19
3 Contra el <i>inmovilismo</i>	21
2 SOBRE LA INVOLUCION Y OTROS MALES	29
1 Apertura al futuro	29
2 El Dios de los nomadas	31
3 Seguir a Dios	35
4 Involucion, pesimismo y desesperanza	38
3 EL DESTINO DE JESUS	49
1 ¿Imitacion o seguimiento?	49
2 Jesus no fue un rabino	51
3 La llamada de Jesus	54
4 Por el bien del hombre hasta la muerte	56
5 El destino de Jesus	60
6 Seguimiento y espiritualidad	67
4. LA EXPERIENCIA ESENCIAL	71
1 Cuando la religion divide	71
2 La alienacion de la fe	73
3 La clave del seguimiento	79
4 El encuentro personal	82
5 Los peligros de la religion	86
6 Conclusion	90
5 MISTICAS Y COMPROMISO	91
1 ¿Una mistica sin compromiso?	91
2 Una conducta que lleva a la muerte	95

3	El seguimiento y la cruz	109
4	Seguimiento y debilidad	113
5	Cuando el seguimiento se hace imposible	116
6	Seguimiento hasta la muerte	120
7	Por servir al pueblo	122
8	Para llevarte adonde no quieres	123
9	Mística y compromiso	125
6	LA VICTORIA SOBRE EL MIEDO	129
1	La tempestad calmada	129
2	No tengais miedo	133
3	Los disfraces del miedo	143
7	SEGUIMIENTO Y LIBERACION	149
1	«Yo soy la luz»	149
2	«Yo las conozco»	154
3	La liberacion	158
4	La teologia de la liberacion	163
5	El cristiano como rebelde	168
8	¿QUIEN LE SIGUE?	173
1	El modelo oficial de la religion	173
2	Los que le siguen	177
3	Los que no le siguen	182
4	¿Por que unos si y otros no?	185
5	El evangelio como problema para la Iglesia	188
6	¿Quien le sigue?	195
9.	UN MENSAJE DE ALEGRIA	197
1	El talante sombrío de la religion	197
2	Un mensaje de alegria	201
3	Seguimiento y comunidad	208
10	LOS CRISTIANOS Y LA UTOPIA	213
1	El proyecto de Jesus	213
2	El concepto de utopia	218
3	Naturaleza de la utopia	221
4	Funcion de la utopia	224
5	Seguimiento y utopia	227
6	El talante utopico	229
	Conclusion	233
	<i>Bibliografia</i>	237
	<i>Siglas y abreviaturas</i>	238

INTRODUCCION

Este libro pretende mostrar y demostrar que el centro, el eje y la clave de la espiritualidad cristiana es el seguimiento de Jesús. Pero aquí ya tropezamos con un obstáculo importante: la espiritualidad es un asunto que resulta extraño para un buen número de individuos; para otros, es una cuestión insignificante, en el sentido más literal de la palabra; y para algunos, hablar de espiritualidad es lo mismo que hablar de un problema, de algo que no está claro, porque plantea serias dificultades.

En efecto, sin temor a exagerar, se puede decir que, en el interior del cristianismo, hay grandes sectores de población que no se interesan, ni mucho ni poco, por esto de la espiritualidad. Si no se preocupan ni por ir a misa, ¿cómo se van a interesar por una cuestión más sutil y más complicada, como es el caso de la espiritualidad? Luego están los que van a misa, y hasta seguramente intentan ser buenos católicos, pero no se sienten afectados por el asunto de la espiritualidad. Estas personas generalmente piensan que la espiritualidad no les concierne y más bien creen que eso es cosa de sacerdotes, religiosos, religiosas y similares. Todo esto quiere decir que la espiritualidad no es un asunto popular, no es una cuestión que entra en las preocupaciones «normales» de la gente «normal». Si a un cristiano de a pie se le pregunta, ¿cómo va tu espiritualidad?, lo más seguro es que se sentirá desconcertado por semejante pregunta y no sabrá qué responder. Hasta ese punto la espiritualidad es una cosa ajena y extraña a los intereses y preocupaciones del común de los mortales. Y aquí debo hacer una advertencia: cuando digo que la espiritualidad es una cosa ajena al común de la gente, no me refiero sólo a que esa palabra no es usual; me refiero, sobre todo, al contenido de la palabra, es decir, al hecho de dedicarse asiduamente a cultivar las cosas del espíritu: la vida interior y sus múltiples ejercicios, la práctica de las virtudes, el deseo por buscar la perfección del espíritu, etc., etc. La verdad es que son muy pocas las personas, si exceptuamos la «gente de iglesia», que entienden de eso y se dedican a todo eso.

¿Por qué ocurre esto? La respuesta, que suelen dar los entendidos en «cosas del espíritu», es que la gente cultiva poco la espiritualidad porque

el egoísmo humano, la falta de fe y las seducciones del mundo impiden, a la mayor parte de las personas, el dedicarse, con seriedad y constancia, a la dura tarea de la propia perfección y santidad. Es decir, según esta explicación, la culpa de que haya tanto desinterés y apatía por la espiritualidad, se debe a la gente, que es egoísta, ramplona y mundana.

Yo creo que, efectivamente, en esta explicación hay algo de verdad. Porque nadie va a poner en duda que en este mundo hay mucha gente egoísta y ramplona. Como nadie va a poner tampoco en duda que son muchas las personas que tienen una fe defectuosa, si es que tienen algo de fe. Todo esto es evidente, por supuesto. Sin embargo, a mí me parece que el problema, que aquí se plantea, es más complicado de lo que parece a primera vista. O dicho de otra manera, yo creo que la cosa no es tan simple como se empeñan en presentarla los «espirituales». ¿Por qué? Para decirlo pronto y en pocas palabras a mí me parece que la espiritualidad goza de tan poca audiencia entre los cristianos, no sólo ni principalmente porque los cristianos son malos, egoístas, etc., sino, sobre todo, porque la misma espiritualidad se ha complicado de tal manera que, a la hora de la verdad, resulta una cosa poco apetecible e incluso, desde algunos puntos de vista, bastante detestable.

Me explico: los autores espirituales han dicho tradicionalmente que el objeto y el fin de la espiritualidad es conseguir la perfección de la vida espiritual¹. Por otra parte, esta perfección de la vida espiritual se entiende como la perfección del sujeto o, más exactamente, de la persona². Por consiguiente, según esta manera de entender las cosas, el fin de la espiritualidad es conducir al individuo hasta su propia perfección. Ahora bien, este modo de entender la espiritualidad resulta inevitablemente problemático y hace de la misma espiritualidad una cosa poco apetecible. ¿Por qué? Muy sencillo: una espiritualidad, entendida en esos términos, conduce, de una manera o de otra, al individualismo, al espiritualismo y a la privatización. Y es claro, todo eso no es aceptable para mucha gente. Mas aún, todo eso deforma y desfigura la auténtica espiritualidad cristiana.

Explico brevemente lo que esto significa. Ante todo, es evidente que si el fin de la espiritualidad es conducir al individuo hasta su propia perfección, de ahí resulta que ese tipo de espiritualidad fomenta, sin darse cuenta, un profundo individualismo. Este individualismo significa dos cosas: por una parte, eso equivale, en última instancia, a fomentar un sutil y refinado egoísmo (lo que interesa es la perfección del propio individuo), por otra parte, en esta manera de entender la espiritualidad,

1 Cf J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica* Roma 1952 37-45. A. Benigar, *Theologia spiritualis* Roma 1964, 263-273, L. Mendizabal, *Annotationes in Theologiam Spiritualem* Roma 1962, 67-112. Estos tratados recogen la doctrina tradicional y ofrecen abundante bibliografía sobre el tema.

2 Cf L. Mendizabal, *o. c.* 113-153, J. de Guibert, *o. c.* 43-44.

lo comunitario queda desplazado del centro de esa misma espiritualidad, porque el centro es el individuo, no la comunidad. Es verdad que la espiritualidad tradicional ha insistido siempre en la importancia de la caridad³. Pero la caridad se entendía como virtud que perfecciona al propio sujeto⁴. De manera que el individuo sigue siendo siempre el centro en esa manera de entender la vida cristiana. Ahora bien, una vida cristiana en la que el individuo es siempre el centro y que fomenta, sin pretenderlo, el egoísmo y el individualismo, no puede resultar aceptable para el común de la gente y menos aun para aquellas personas que tienen al menos cierta sensibilidad evangélica. Sobre todo, si tenemos en cuenta que la espiritualidad tradicional exigía y exige, a sus adeptos, sacrificios muy serios, renunciaciones constantes y apartarse de todo lo que sea mundano (comodidades, gustos, diversiones...) Pero es claro, abrazar tantas y tales contrariedades, para desembocar, sin darse cuenta, en formas refinadas de egoísmo y en un marcado individualismo, es cosa que la gente instintivamente rechaza. Seguramente, muchas personas no se formulan las cosas tal como aquí lo estamos haciendo, ni llegan a hacerse todo este raciocinio. Pero, sin duda alguna, en el fondo de su ser, intuyen algo que no va en ese modo de entender y vivir la vida espiritual. Las personas normales son capaces de abrazar grandes renunciaciones solamente cuando eso se hace por algo que valga la pena. Pero es evidente que casi nadie quiere emprender una vida sacrificada y dura, para terminar, sin pretenderlo y sin darse cuenta en el egoísmo y en la privatización.

Por otra parte, sabemos que la espiritualidad tradicional establece una distinción muy clara entre el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, lo sobrenatural y lo natural. Y establece estas distinciones de tal manera que el interés y el acento se pone en el espíritu, en el alma y en lo sobrenatural, hasta el punto de que la materia, el cuerpo y lo natural son considerados cosas peligrosas, de las que hay que apartarse, en la medida de lo posible. De ahí el empeño por mortificar el cuerpo por someter y domesticar todo lo que sean apetitos o instintos naturales, por elevarse sobre lo puramente material. Esta orientación de la espiritualidad es lo que antes he calificado como espiritualismo. Pero, si pensamos las cosas detenidamente, enseguida nos damos cuenta de que ese espiritualismo presenta dos dificultades muy serias. Por una parte, eso niega la unidad indestructible de la persona, y por cierto, de la persona cristiana, que es a un mismo tiempo, espíritu y materia, naturaleza y gracia, por otra parte, esa manera de entender las cosas no tiene un

3 El elemento formal, en la búsqueda de la perfección es la caridad. Así, santo Tomás *Summa Theol.* 2^a 2^a q 184 a 1 4 Opusc. *De perfectione vitae spiritualis* 1-6, 13-14, A Benigar, o c 274-293

4 Cf A Benigar, o c 126-127, J de Guibert, o c 65-67

origen cristiano, sino que proviene de filosofías ajenas al cristianismo, concretamente del platonismo⁵, del gnosticismo⁶ y de otras formas de pensamiento oriental⁷. Las consecuencias, que se han seguido de este espiritualismo, han sido funestas para la espiritualidad cristiana y, más en concreto, para la vida de los creyentes y de la Iglesia. Las personas, que se han dejado influir por esa mentalidad, se veían obligadas a negar algo que es substancial en ellas mismas y que, en definitiva, es un don de Dios: el cuerpo, los instintos naturales, los bienes de la creación. Por otra parte, todo esto ha dado como resultado un talante «espiritualista», que se interesaba mucho por las cosas del cielo y poco por las de la tierra, hasta desembocar en una orientación general de la Iglesia que fomenta más la religión que la justicia, que pone el grito en el cielo si se profana un palacio episcopal, pero no protesta igualmente cuando se allana la vivienda de los pobres. No hay que ser un lince, para darse cuenta de las desagradables consecuencias que todo esto ha acarreado: la resignación, el «opio del pueblo», el desprestigio de la vida cristiana y de la Iglesia, el malestar profundo de muchos creyentes y el alejamiento de la fe de tantas gentes, que no podían comulgar con tales ruedas de molino.

Y por último, la privatización. Con esto quiero decir que la espiritualidad tradicional ha sido y es un asunto «privado». Porque se refiere sólo a las relaciones del hombre con Dios y a las relaciones con los demás en el ámbito del encuentro interpersonal. Por eso, la espiritualidad se preocupa, ante todo, del buen entendimiento del alma sola con Dios a solas. Y se preocupa, en segundo lugar, del buen funcionamiento de las relaciones interpersonales según los postulados y exigencias de la caridad. Todo eso, por supuesto, es importante. Y conviene insistir en ello cada día más. Pero con tal que no perdamos de vista que la persona es un ser social, que no se margina de la sociedad por el hecho de entregarse generosamente a cultivar la vida espiritual. También un religioso de clausura, por más que esté encerrado entre cuatro paredes, sigue siendo un ciudadano, que no se puede desentender de sus responsabilidades públicas, en orden a construir una sociedad más justa, más humana y más fraternal. Pero el hecho es que la espiritualidad tradicional no se ha interesado apenas por esta dimensión social, pública y hasta política de la persona. Eso se ha considerado como «cosas del mundo», según se ha dicho, a veces, en los conventos. Por eso, los libros de «vida espiritual» no suelen decir ni media palabra acerca de esas cuestiones,

5 Para una información elemental sobre este asunto, cf F Ricken, en SM V, 469-475

6 Una buena presentación de la gnosis y sus consecuencias en R Haardt, en SM III, 291-301.

7 Concretamente el maniqueísmo, que tan profundamente ha influido en la espiritualidad cristiana. Cf. R. Haardt, en SM IV, 417-425

que serían distractivas y hasta peligrosas para el alma que busca sinceramente a Dios. En el fondo, esto equivale a buscar una pretendida «neutralidad» en asuntos de política. Pero sabemos de sobra que esa neutralidad es imposible en la práctica. Porque, en los asuntos de la política, el que calla, otorga. Es decir, el que toma una postura pasiva y silenciosa, ya por eso mismo está favoreciendo y apoyando al que tiene el poder en las manos. Y eso es lo que ha pasado en la Iglesia; con relativa frecuencia. Mientras el poder estaba en manos de la derecha (que siempre ha favorecido a la religión), la Iglesia afirmaba que ella no se metía en política. Pero si el poder venía a manos de la izquierda (tradicionalmente anticlerical), enseguida se olvidaba el principio de la neutralidad política y se tomaba partido por los grupos y partidos más de derechas y más clericales. He ahí la profunda contradicción, que entraña el principio de la privatización. Con una consecuencia fatal, que se ha seguido de todo eso: toda la gente que tiene una mentalidad izquierdista o simplemente liberal y generosamente democrática no comulga, ni puede comulgar, con los planteamientos eclesiásticos y menos aún con la vida espiritual, que fomenta semejantes planteamientos.

Ahora se comprende por qué dije antes que la espiritualidad se ha complicado de tal manera que, a la hora de la verdad, resulta una cosa poco apetecible, bastante problemática y, en definitiva, difícilmente aceptable. De ahí, la importancia de buscar, para la espiritualidad cristiana, otra orientación, otro criterio, otro principio regulador. Ahora bien, ese criterio y ese principio regulador, si volvemos la mirada al evangelio, no puede ser otro que el seguimiento de Jesús. Este es el sentido y el alcance que hay que dar a este libro.

La espiritualidad cristiana no tiene, ni puede tener, más origen y más fundamento que la persona de Jesús y su existencia concreta. Pero, como se ha dicho muy bien, la forma más radical de recuperar lo concreto de Jesús y hacer de ello origen y fundamento de toda vida cristiana aparece en los evangelios como invitación y exigencia de Jesús a su seguimiento. Recuperar a Jesús no significa sólo tener noticia de lo que fue en concreto su vida, misión y destino, sino participar en ello y reproducirlo a lo largo de la historia. El seguimiento de Jesús se convierte entonces en la fórmula breve del cristianismo, porque enuncia la recuperación de Jesús y el modo de recuperarlo; tiene la virtualidad de resumir la totalidad de la vida cristiana y de evocarla desde lo concreto; tiene el carácter de norma y también de ánimo a su realización, de exigencia por lo costoso y de gozo por haber encontrado la «perla preciosa»⁸.

Contra el inmovilismo

1. *El sentido fundamental del seguimiento*

Para empezar, vamos a ir derechamente al centro mismo de la cuestión: la relación fundamental del creyente con Jesús se expresa en los evangelios mediante la metáfora del *seguimiento*. Esto quiere decir que, según los evangelios, hay verdadera relación con Jesús y auténtica fe donde hay seguimiento del mismo Jesús. Y que no existe esa relación ni esa fe donde el seguimiento falta. O dicho de otra manera, es creyente el que sigue a Jesús. Y no lo es el que no le sigue.

Enseguida voy a explicar por qué hago estas afirmaciones. Pero antes debo hacer una advertencia. De momento, no entro en la cuestión que se refiere a si realmente el seguimiento es una expresión y un concepto que procede del mismo Jesús (el Jesús histórico) o si más bien se trata de una interpretación de la comunidad de los creyentes, tal como esta comunidad existió después de la resurrección de Cristo¹. Para lo que nos interesa aquí y ahora, basta con tener en cuenta lo siguiente: es seguro que, en tiempo de Jesús, se expresaba la relación y la permanencia de los discípulos con su maestro mediante la metáfora del seguimiento. Como es seguro igualmente que las primeras comunidades de creyentes vieron en ese seguimiento la expresión y la forma más genuina de la fe en Jesús². Por consiguiente,

1 Ha planteado este problema y lo ha analizado detenidamente H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen 1967, 5-47. Ha respondido al planteamiento de Betz, M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1981, 123-129. Para el problema general del Jesús histórico y sus consecuencias para la interpretación de los evangelios, cf. la abundante bibliografía que recoge E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente*, Madrid 1981, 54. También puede consultarse, E. Baron, *La investigación del Jesús histórico*, Granada 1971.

2 Cf. H. D. Betz, *o. c.*, 42. Ha estudiado las diversas formas de seguimiento, en la antigüedad, con relación a diversos modelos de liderazgo moral, M. Hengel, *o. c.*, 31-57.

desde ahora podemos afirmar que cuando los autores de los evangelios nos hablan del seguimiento de Jesús, con esas palabras nos señalan cómo tiene que ser la fe cristiana en su formulación más auténtica. En este sentido, se ha dicho muy bien que la fe se realiza en su profundidad definitiva sólo mediante una orientación total a Jesús, mediante una vinculación de la propia vida a la de él, acometiendo la tarea de seguirle³. El seguimiento expresa, por tanto, la relación fundamental del creyente con Jesús.

¿En qué razones se basa semejante afirmación? Ante todo, hay un hecho muy claro: cuando los evangelios cuentan la primera relación seria y profunda, que Jesús establece con determinadas personas, expresan esa relación mediante la metáfora del seguimiento. Así ocurre en el caso de los primeros discípulos junto al lago (Mt 4, 20.22 y par), en la vocación del publicano Leví (Mt 9, 9 y par), en el episodio del joven rico (Mt 19, 21 y par), en la versión que da el evangelio de Juan de los primeros creyentes (Jn 1, 37.38.40.43) e incluso cuando se trata de individuos que no estuvieron dispuestos a quedarse con Jesús (Mt 8, 19.22 y par; Lc 9, 59.61). En todos estos casos, el término técnico que se utiliza para expresar lo que está en juego —la relación con Jesús— es la metáfora del seguimiento. Es más, sabemos que, en los evangelios, la llamada de Jesús se ajusta siempre a un esquema fijo y uniforme: a) Jesús pasa (Mc 1, 16.19; 2, 14); b) ve a alguien (Mc 1, 16.19; Jn 1, 47); c) indicación de la actividad profesional de ese hombre (Mc 1, 16.19; 2, 14; Lc 5, 2); d) la llamada (Mc 1, 17-20; 2, 14; Jn 1, 37); e) dejarlo todo (Mc 1, 18.20; no aparece en Mc 2, 14, pero sí en Lc 5, 11.28); f) el llamado sigue a Jesús (Mc 1, 18.20; 2, 14; Lc 5, 11)⁴. Como se ve, los relatos evangélicos de vocación desembocan siempre en un final determinado: el seguimiento, que es la formulación práctica y concreta de la relación que, a partir de entonces, el hombre establece con Jesús.

Pero hay más. Los tres evangelios sinópticos nos han conservado una afirmación de Jesús, que resulta enteramente central para comprender el sentido fundamental del seguimiento:

El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga (Mc 8, 34, Mt 16, 24, Lc 9, 23, cf Mt 10, 38, Lc 14, 27)

No se trata, por ahora, de analizar el contenido de esta frase. Lo que aquí nos interesa es comprender que Jesús dijo esas palabras, no sólo a los discípulos, sino también a la multitud (Mc 8, 34) o a todos, como

3 J Pfammatter, *La fe según la sagrada Escritura*, en MS I/2, 892, que cita a W Trilling, *Christusgeheimnis-Glaubensgeheimnis*, Mayence 1957, 54

4 Cf. E Schillebeeckx, o. c. , 202, B. van Iersel, *La vocation de Levi* (Mk 2, 13-17, Mt 9, 9-13, Lk 5, 27-32), en *De Jésus aux Evangiles II*, Gembloux 1967, 216.

puntualiza el evangelio de Lucas (9, 23). Esto quiere decir que el seguimiento no es obviamente una exigencia limitada a los «discípulos», sino que es para todos los que quieran ir con Jesús, estar cerca de él. Por lo demás, según la interpretación del evangelio de Marcos, «la multitud» es una designación de «el grupo en torno a él», es decir, los seguidores no israelitas⁵. Lo que viene a confirmar que todo el que quiera acceder seriamente a Jesús y ser su discípulo no tiene más opción ni más posibilidad que el seguimiento.

Por otra parte, los evangelios nos recuerdan que, en diversas ocasiones, era una gran multitud la que «seguía» a Jesús (Mt 4, 25; 8, 1.10; 12, 15; 14, 13; 19, 2; 20, 29; 21, 9; Mc 3, 7; 5, 24; Lc 7, 9; 9, 11; 23, 27). Por lo que se refiere al evangelio de Marcos, ya he dicho que esa «multitud» designa a los seguidores no israelitas y representa, por tanto, el seguimiento de Jesús en su sentido más fuerte. En cuanto a los otros evangelios (Mateo y Lucas), la cuestión está en comprender que el seguimiento de la multitud indica siempre la presencia de la gente a la actividad salvífica de Jesús. Es decir, no se trata de una indicación meramente circunstancial del relato evangélico, sino que es una afirmación propiamente teológica. Así, la multitud sigue a Jesús y éste pronuncia el sermón del monte (Mt 4, 25). En otro caso, se trata del comienzo de los milagros del propio Jesús (Mt 8, 1) o de la aclaración que éste hace sobre un hecho prodigioso (Mt 8, 10; Lc 7, 9). Más aún, todos los que le siguen son curados por Jesús (Mt 12, 15) o son los que participan de su poder y misericordia en la multiplicación de los panes (Mt 14, 13; Lc 9, 11) o los que reciben la gracia de la curación de sus enfermedades (Mt 19, 2), los que marchan con él hacia Jerusalén (Mt 20, 29) y los que van con él en la entrada en la ciudad santa (Mt 21, 9). Por último, Lucas nos recuerda los que le

5 Esto se explica comparando entre sí los siguientes pasajes del evangelio de Marcos: 3, 32, 7, 14, 7, 17; 7, 33, 8, 34, en los que aparece una disposición simétrica de las expresiones y que hace coincidir a la «multitud» con «el grupo en torno a él». Este punto ha sido analizado y probado por J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid 1982, 127-128. Por lo demás, es justo reconocer que no todos los comentaristas coinciden con esta interpretación o la matizan de diversas maneras. Hay quienes piensan que la expresión *oi peri auton* (Mc 4,10) designa a los discípulos en general (B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc*, Bruges 1965, 158), otros ven en esa expresión la comunidad del tiempo del evangelista (W. Marxsen, *Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus* ZTK 52 [1955] 267), hay también quien piensa que se trata de la comunidad que hay en torno a los doce (J. Delorme, *Aspects doctrinaux du second Évangile. Etudes récentes de la rédaction de Marc*, en I de la Potterie, *De Jésus aux évangiles*, Paris 1967, 89), Pesch piensa que, como en 2, 32-34, se trata de un círculo íntimo de adeptos a Jesús, que Marcos quiere identificar con los discípulos y remite a 4, 34 (R. Pesch, *Das Markusevangelium* I, Freiburg 1976, 237). En cuanto a la «multitud» (por ejemplo en Mc 5, 21-24), no es raro interpretarla como una masa indiferenciada de gente sin más connotaciones teológicas. Así, por ejemplo, V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1979, 330 y 332.

seguian por el camino de la cruz (23, 27) En todos estos casos, el seguimiento expresa la cercania a Jesus en cuanto profeta que enseña cuales son los proyectos de Dios y en cuanto salvador que libera al pueblo de sus opresiones y calamidades Lo cual quiere decir que el camino para recibir las enseñanzas de Jesus y el poder de su fuerza liberadora es el seguimiento Tambien desde este punto de vista, el seguimiento expresa la relacion fundamental del hombre con Jesus

Esta misma idea queda aun mas clara, si cabe, en el evangelio de Juan Jesus es la luz del mundo, pero solo el que le sigue se vera liberado de las tinieblas y tendra la luz de la vida (Jn 8, 12) Mas aun, segun afirma el mismo Jesus, «las ovejas mias escuchan mi voz yo las conozco y ellas me siguen» (Jn 10, 27), es decir, lo que define a los que son de Jesus es el «conocimiento», que en el lenguaje biblico expresa relacion mutua profunda y comunion de vida⁶ y, por otra parte, el «seguimiento», que es la adhesion, no verbal ni de principio, sino de conducta y de vida, comprometiendose con el y como el a entregarse sin reservas al bien del hombre⁷ Y la misma idea vuelve a aparecer en el momento solemne, cuando llega «la hora» de Jesus (Jn 12, 23) «El que quiera servirme, que me siga, y alli donde este yo, este tambien mi servidor» (Jn 12, 26) Todo el que quiera estar con Jesus, no tiene mas camino que el seguimiento No hay participacion en la luz, ni pertenencia a Jesus, ni servicio incondicional a su causa fuera del seguimiento

Mas adelante, en los capitulos siguientes, tendremos ocasion de analizar detenidamente lo que significa este seguimiento y las consecuencias que entraña De momento, queda solidamente establecida la afirmacion que hice al comienzo de estas paginas la relacion fundamental del creyente con Jesus se expresa en los evangelios mediante la metafora del seguimiento Y eso quiere decir que, para los evangelios, no se puede andar con nuestras medias tintas, con nuestros arreglos y nuestras formulas de compromiso Una vez oi decir a un clero importante «para mi es cristiano el que va a misa los domingos» Se antepone el criterio eclesiastico al criterio evangelico Se reduce y se rebaja la fe hasta el limite de nuestras costumbres y de nuestras conveniencias Y asi nos hacemos a la idea de que las cosas van, que la Iglesia funciona y el cristianismo se mantiene Frente a tales criterios, masivamente aceptados, la palabra evangelica nos presenta el criterio

6 Este punto es ya sobradamente conocido y ha sido estudiado repetidas veces Cf R Bultmann TWNT I 688 ss Como estudio reciente y sintetico con abundante bibliografia se puede consultar E D Schmitz *Conocimiento experiencia* en DTNT I 298 310 315

7 Cf J Mateos J Barreto *El evangelho de Juan Analisis lnguistico y comentario exegetico* Madrid 1979 479

recto y cabal, el único criterio aceptable en esta materia: no hay fe verdadera fuera del seguimiento de Jesús.

2. Cercanía y movimiento

Pero, ¿qué significa el seguimiento? Para empezar, podemos decir algo que me parece bastante claro: «seguir» significa mantener una relación de *cercanía* a alguien, gracias a una actividad de *movimiento*, subordinado al de esa persona. Este verbo, por tanto, tiene un tema estático relacional, la cercanía o proximidad, y otro dinámico, el movimiento. Se parte de un estado inicial de cercanía, que puede ser efecto de un acercamiento y que se mantiene por medio del movimiento subordinado⁸. Analicemos más detenidamente estas dos ideas que entraña el verbo «seguir» (*ákolouzein*).

Ante todo, la *cercanía*. Es el sentido que tiene el verbo *ákolouzein*, en el griego profano, puesto que se utiliza, con frecuencia, en sentido espiritual, moral o religioso, para expresar la cercanía del discípulo al maestro o al sabio, del amigo al amigo, del siervo al señor o incluso del amante a la persona amada⁹. Por eso, no nos tiene que extrañar que, en los evangelios, aparezca muy destacada esta connotación del verbo. Así, los tres sinópticos recuerdan aquella palabra de Jesús: «El que quiera venirse conmigo... que me siga» (Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23). La cercanía a Jesús está claramente indicada, ya que la expresión *ópiso mou élzeîn* quiere decir literalmente «proseguir detrás de mí». En contraste con ese sentido de las palabras de Jesús, está el detalle significativo, que también recuerdan los tres sinópticos: Pedro, durante la pasión, seguía a Jesús «de lejos» (*âpo makrózen*) (Mt 26, 58; Mc 14, 54; Lc 22, 54). Y sabemos que, en este caso, la lejanía en el seguimiento de Jesús llevó a Pedro hasta la negación de la fe y hasta la traición de su amistad con Jesús. Porque «seguir a alguien», en el sentido profundo que dan los evangelios a esa expresión, quiere decir «estar con» o «estar junto a» la persona que se sigue. Por eso, el evangelio de Marcos indica que Jesús llamó a los discípulos «para estar con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3, 14). Ante todo, Jesús llama a los hombres para que estén con él (*îna ôsin mei'áutoû*). Es lo primero y lo más fundamental de nuestra fe, ya que creer en Jesús, como dice el evangelio de Juan, es estar cerca de él: «El que se acerca a mí no pasará nunca hambre y el que tiene fe en mí no tendrá nunca sed» (Jn 6, 35). En esta frase es importante destacar el paralelismo de las dos afirmaciones: «el que se acerca a mí»... «el que tiene fe en mí».

8. Cf. J. Mateos, *Los «doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, 44.

9. Cf. G. Kittel: TWNT I, 210.

Tener fe en él es exactamente estar cerca de él. De ahí que seguir a Jesús es lo mismo que vivir con él (Jn 1, 38), estar donde está Jesús (Jn 12, 26) o ir a donde va Jesús (Jn 13, 36). El seguimiento es esencialmente cercanía, concretamente cercanía a Jesús: «El que quiera servirme, que me siga, y allí donde esté yo, esté también mi servidor» (Jn 12, 26).

Pero seguir a Jesús no es sólo cercanía a él, sino además *movimiento*. Porque no se trata solamente de estar donde está Jesús, sino además de ir a donde va él. Y es importante advertir que esta otra connotación del verbo *ákolouzein* aparece más destacada, si cabe, en los evangelios. Así, cuando Jesús llama a Leví (Mateo) para que le siga, los tres sinópticos indican cómo Jesús «pasa», mientras Mateo «está sentado» y, al escuchar la llamada, «se levanta» y se pone a «seguir» al Maestro (Mt 9, 9; Mc 2, 14; Lc 5, 27-28). Frente a la postura estática del pecador (Leví era un recaudador), la actitud dinámica de Jesús. Y es que, como señala Marcos, él los llamó, no sólo para que estuvieran con él, sino además «para enviarlos» (*ina ápostélle*) a predicar (Mc 3, 14). Por eso, los verbos de movimiento suelen acompañar al verbo *ákolouzein* en los relatos evangélicos, por ejemplo: Jesús «sale» y lo siguen (Mt 9, 27; 20, 29; Lc 22, 39; Jn 1, 43), «se marcha» y lo siguen (Mt 12, 15; 14, 13; Mc 6, 1), «se retira» y lo siguen (Mc 3, 7); o también se expresa la misma idea señalando que Jesús «va de camino» o «pasa por un camino» (Mc 10, 32.52; Lc 9, 57), lo mismo que con la expresión «ir detrás» de él (Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23). Es más, cuando uno le dijo que estaba dispuesto a seguirle «vayas donde vayas» (Mt 8, 19), la respuesta de Jesús es desconcertante: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero este Hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20; Lc 9, 58). Aquí no se trata tanto de la pobreza cuanto de la carencia de instalación, es decir, Jesús no está atado a un sitio, a una situación, a un rincón propio, ni tan siquiera como lo están las alimañas del campo o los pájaros del cielo. La condición de Jesús es de total desinstalación, ya que en realidad lo que viene a decir es que los animales tienen sus guaridas, pero un hombre como yo no tiene hogar¹⁰.

Por consiguiente, el seguimiento de Jesús, es a la vez, cercanía a él y movimiento con él. Y es esas dos cosas de tal manera que la cercanía a Jesús depende del movimiento: el que se queda quieto o el que se para, deja por eso mismo de estar cerca de él. Porque Jesús nunca aparece instalado, sedentario y quieto; él es un carismático itinerante, que jamás se detiene, que siempre va en camino hacia adelante, hacia el destino que le ha marcado el Padre del cielo y que termina en

Jerusalén, donde muere por el bien del hombre¹¹. Los evangelios son elocuentes en este sentido y con frecuencia presentan a Jesús «en camino» (Mt 20, 17.30; 21, 8.19; Mc 2, 23; 8, 27; 9, 33-34; 10, 17.32 46.52; 11, 8; Lc 9, 57; 18, 35; 19, 36; 24, 32.35; Jn 4, 6). Es más, según el evangelio de Juan, Jesús es el camino (14, 6). Sin entrar ahora a analizar el sentido detallado de estos textos, una cosa hay clara: en ellos no se trata tanto del camino en sentido local, sino sobre todo en sentido figurado. Ahora bien, en ese sentido, el camino expresa la coincidencia en el modo de vivir, y, sobre todo, en el destino que se asume libremente¹². «Seguir a Jesús» significa, por tanto, asemejarse a él (cercanía) por la práctica de un modo de vida/actividad como el suyo (movimiento subordinado), que tiene un desenlace como el suyo (término del camino). La misión está por tanto incluida en el seguimiento¹³.

La conclusión, que se desprende de todo lo dicho, es muy clara: no hay fe donde no hay seguimiento de Jesús; y no hay seguimiento de Jesús donde no hay movimiento. Es decir, no hay seguimiento de Jesús donde no hay liberación de las ataduras que nos fijan a un sitio, a una situación, a una posición determinada, a una forma de instalación sea la que sea. El seguimiento es libertad. Todo lo contrario del que se siente atado y vinculado a una posición, que por nada del mundo está dispuesto a dejar.

3. *Contra el inmovilismo*

El seguimiento de Jesús —ya lo he dicho— comporta dos ideas o mejor dos realidades fundamentales: cercanía y movimiento. Pero de tal manera que la cercanía está condicionada y determinada por el movimiento. El que no se mueve, deja por eso mismo de estar cerca de Jesús. Ahora bien, ¿qué nos viene a decir esto a los creyentes de hoy concretamente?

Por supuesto, cuando hablo de movimiento, no me refiero al sentido local que obviamente tiene esa palabra. Aquí entiendo el movimiento en sentido figurado. Porque a eso, sin duda alguna, es a lo que se refieren los evangelios cuando nos presentan a Jesús como un profeta itinerante, de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo, por los caminos de la Palestina de entonces. Jesús es el profeta que pasa,

11 Esta afirmación no se debe interpretar en el sentido de la teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury (es Dios quien exige la muerte de Jesús) Este punto se aclara en el capítulo 5, al explicar que Dios no quiso la muerte de Jesús

12 Para este punto, véase G Ebel, *Camino, comportamiento*, en DTNT I, 213, con bibliografía en p 218

13 J Mateos, *Los «doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, 44

que sigue, que avanza hacia su destino, que es cumplir hasta el final la voluntad del Padre del cielo, en Jerusalen, en la muerte por el bien del hombre Jesus pudo ser perfectamente un personaje sedentario, instalado y quieto, siempre en el mismo lugar, donde recibiria a la gente, para enseñar su doctrina y hacer sus milagros Pero no fue así De tal manera que una vez que la gente lo quiso retener, para que se quedase en aquel mismo lugar, Jesus respondió «Tambien a otros pueblos tengo que anunciarles el reino de Dios, para eso me han enviado» Y el evangelio termina diciendo «y anduvo predicando por las sinagogas del pais judío» (Lc 4, 42-44, Mc 1, 37-38) Por su parte, el evangelio de Mateo nos recuerda, en dos ocasiones, que Jesus «recorría todos los pueblos y aldeas» (Mt 9, 35), «por toda la Galilea» (Mt 4, 23) Decididamente, Jesus no fue un hombre de despacho en la calma y la tranquilidad de un lugar retirado Jesus fue un desinstalado, una especie de nomada, que nunca se quiso afincar en un sitio concreto

Ahora bien —vuelvo a preguntar— ¿que nos viene a decir todo esto a los creyentes de hoy concretamente? Por lo pronto, hay una cosa que me parece bastante clara hablar de desinstalacion y de movimiento, en el sentido indicado, es lo mismo que hablar de libertad, disponibilidad, capacidad de cambio, ausencia de fijacion a una posicion determinada Por consiguiente, cuando decimos que donde no hay movimiento, no hay tampoco cercania a Jesus, en realidad lo que queremos decir es que donde no hay libertad, donde no hay disponibilidad, no hay tampoco, ni puede haber, seguimiento de Jesus Seguir a Jesus es dejar el sitio donde se esta, es dejar lo que se tiene, es salir y caminar Así de sencillo Y así de fuerte tambien Por eso hay que decir que el enemigo numero uno del seguimiento es el inmovilismo Es inmovilista el que no se mueve de donde esta Y ademas no esta dispuesto a moverse por nada del mundo Porque sus propios intereses, sus miedos o sus cobardias no le dejan moverse, le paralizan y le condenan a la infecundidad

El inmovilismo tiene su razon de ser y su explicacion en la fijacion de la persona a experiencias y situaciones vividas, que han sido para la misma persona fuente de seguridad, tranquilidad y alegria de la manera que sea Por eso, el inmovilismo supone siempre una dosis fuerte de dependencia con respecto al pasado, un estancamiento en lo ya vivido, en lo que fue y ya no es En el fondo, se trata de una gran debilidad Es la debilidad que brota del miedo a todo riesgo ante lo desconocido, lo nuevo, lo no experimentado como tranquilizante y fuente de seguridad Sin duda alguna, la persona, que se comporta de esta manera, vive inconscientemente en una profunda dependencia de situaciones y experiencias infantiles, que le marcaron decisivamente en los primeros años de su vida A veces, la cosa puede llegar hasta el

extremo de convertirse en un estado patológico, una verdadera enfermedad del espíritu más o menos camuflada o disimulada. Es el caso, por ejemplo, de personas profundamente intransigentes y fanáticamente testarudas. A veces, se puede pensar que, en esos casos, se trata de personalidades fuertes y de caracteres admirables. En el fondo, la cosa no pasa de ser un estado patológico, fruto lógico de una debilidad inconfesable. La debilidad que paraliza al sujeto hasta el punto de impedirle moverse lo más mínimo del sitio y de la posición en donde ha encontrado su propia seguridad. En este sentido, es útil recordar que el drama del hombre moderno, como lo ha notado acertadamente E. Fromm en *El miedo a la libertad*, se sitúa en el dilema de la búsqueda de seguridad (añoranza del vientre materno y del cordón umbilical) y de la búsqueda de libertad (que lleva a romper con dependencias infantiles, a dejarse cuestionar y al desarrollo de la autonomía). Desde este punto de vista, el problema del inmovilismo adquiere una nueva luz, porque esto nos viene a indicar, en el fondo, que el inmovilismo es en realidad el resultado del miedo a la libertad. El miedo profundo que corroe las entrañas del hombre de nuestro tiempo, precisamente cuando más se habla de libertad y cuando más se la ensalza. En el fondo, se trata de comprender que la modernidad y la ilustración exigen dejarse cuestionar e interpelar, poner a prueba las propias seguridades y saber ponerse en búsqueda. De ahí las tendencias antimodernas de los conservadores e inmovilistas, que buscan protegerse del influjo de la sociedad moderna, marcada por el pluralismo de opciones y por el cambio rápido y profundo de las situaciones.

Pero el problema, que aquí se plantea, es más complicado. Porque el inmovilismo tiene sus campos de actuación, en los que se manifiesta con singular fuerza. Se trata de aquellos sectores de la vida, que, por tener un carácter absoluto, son más propicios para que el sujeto se aferre a ellos con más intransigencia y fanatismo. Me refiero concretamente a la política y a la religión. Porque la experiencia nos enseña que, con bastante frecuencia, las personas más fanáticamente inmovilistas son precisamente quienes en lo político y en lo religioso manifiestan singularmente su fanatismo y su intransigencia. Lo cual es perfectamente explicable. Porque lo mismo la política que la religión nos ponen en relación con valores absolutos y además abarcan, de una manera o de otra, a la totalidad de la vida. De ahí que, por lo general, el sujeto inmovilista es sobre todo inmovilista en lo político y en lo religioso. Y así suele suceder que quien es conservador en política lo es también en religión y viceversa. De donde resulta la enorme complejidad que entraña todo este asunto. Porque, a la vista de lo dicho, se comprende perfectamente que ya no se trata sólo de un problema de fe o de una cuestión exclusivamente religiosa, sino

además de un asunto propiamente político con sus inevitables connotaciones sociales, económicas e ideológicas. El inmovilismo suele ser totalizante. Y por eso suele también paralizar a la persona en casi todos los ámbitos de la vida, por lo menos en aquellos sectores de la experiencia y de la convivencia que ponen al sujeto en relación con los valores más decisivos de la existencia humana.

Además, todo esto se ha puesto en carne viva de manera alarmante en los últimos tiempos. Por una razón muy sencilla: ha habido tantos y tales cambios en tan poco tiempo, que las psicologías inmovilistas se han visto puestas a prueba hasta límites inconcebibles. De ahí, las posturas extremas, las tensiones, los enfrentamientos y los conflictos sin número que se han vivido, en los últimos veinte años, en la sociedad y en la Iglesia. Por supuesto, que estas cosas no se deben solamente a los inmovilistas. Porque de sobra sabemos que también hay gente más o menos apasionada por todo lo nuevo, lo desconocido y lo arriesgado. Y es claro que también éstos tienen su buena parte de responsabilidad en los conflictos vividos. Pero, en todo caso, es innegable que el inmovilismo ha tenido, y sigue teniendo, en todo este asunto, la parte más decisiva. ¿Por qué? Para responder a esta pregunta, necesitamos tomar el agua desde más arriba.

Me explico. Si miramos las cosas desde el punto de vista estrictamente cristiano, hay que empezar diciendo que el evangelio no es una serie de proposiciones teóricas y abstractas, formuladas de una vez para siempre y que siempre han de tener la misma significación y las mismas aplicaciones. El evangelio es la palabra de Dios encarnada. Y es, por eso, el acontecimiento de la salvación hecho presente en la historia. Este acontecimiento sucedió de una vez para siempre y se cumplió, de manera definitiva, en la persona y en la obra de Jesús de Nazaret¹⁴. En este sentido, y desde este punto de vista, se trata de un acontecimiento realizado y dado al hombre, de una vez por todas, de tal manera que el mismo hombre no tiene derecho a manipularlo o cambiarlo de la manera que sea. La única actitud coherente, ante tal acontecimiento, es la aceptación mediante la acogida y la obediencia (cf. Rom 1, 5; 16, 26).¹⁵ Pero con esto no está dicho todo. Porque un acontecimiento no es un mero suceso, ya que el acontecimiento presupone libertad, determinación y, por tanto, conciencia. Lo cual quiere decir que la conciencia no es algo que se refiere tan sólo a un suceso determinado cuando llega a ser conocido, sino que entra, junto con la libertad, en la constitución misma del acontecimiento¹⁶. Por

14. En este sentido, es muy claro el testimonio del concilio Vaticano II DV 4, 1. Ha estudiado bien este punto, entre otros, H. Fries, *La Revelación*, en MS I/1, 257-279

15. Para este punto, cf. la doctrina del Vaticano II, en DV 5

16. Cf. A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación*, en MS I/1, 155-156.

consiguiente, si el evangelio es esencialmente el acontecimiento de la salvacion, eso quiere decir que la conciencia y la libertad, al apropiarse el acontecimiento, entran a formar parte del acontecimiento mismo. Por eso, se puede decir, con toda propiedad, que aunque debemos considerar el acontecimiento de la salvacion como causado por Dios, tambien es cierto que Dios lo causa de tal manera que la conciencia humana, la experiencia humana, la aceptacion por el hombre de esta accion divina, entran como elementos constitutivos en el acontecer de la salvacion.¹⁷ Cada accion salvifica de Dios implica necesariamente no solo un hablar de Dios, sino tambien un escuchar del hombre. De donde resulta que el acontecimiento evangelico, realizado de una vez por todas en Jesus de Nazaret, esta indisolublemente vinculado a la historia y tiene su historia, ya que la conciencia y la libertad estan siempre historicamente condicionadas y se realizan siempre en el acontecer historico.

Ahora bien, la historia es cambio, es evolucion y es progreso. De ahí que el acontecimiento de Jesus de Nazaret, al realizarse historicamente, adquiere siempre formas nuevas de expresion y de comprension. Por eso, la revelacion, en cuanto que solo continua existiendo en la predicacion y la aceptacion de la fe, tiene una historia, una evolucion y un progreso despues de Cristo.¹⁸ Como ha dicho exactamente K. Rahner, la verdad que fue una vez comunicada tiene su historia, que no lleva necesariamente fuera de la esfera de la revelacion divina, sino que es la explicacion de esta misma revelacion.¹⁹

No es este ni el lugar ni el momento de exponer las diversas y complicadas explicaciones que los teologos han dado al hecho indiscutible de la evolucion y el progreso que se dan en la teologia, en el dogma y en la apropiacion por parte nuestra de la revelacion de Dios al hombre.²⁰ Con lo dicho basta para comprender lo que a mi me parece que, en este punto, es esencial, a saber: que el acontecimiento de Cristo, en cuanto acontecimiento de salvacion, ocurrio de una vez por todas, es verdad, pero al mismo tiempo esta tambien vinculado a la historia, se despliega y se realiza en la historia, como tal acontecimiento, y esta por eso inevitablemente condicionado por la historia.

¿A que viene todo esto? En realidad, ¿que es lo que todo esto nos quiere decir? Con un ejemplo nos vamos a entender. Hoy comprendemos el evangelio de manera distinta a como se comprendia hace siglos o hace incluso algunos años. Eso no quiere decir que nosotros hemos adulterado el evangelio, ni que lo hemos cambiado a nuestro capricho.

17 A. Darlap o. c. 156

18 Cf. K. Rahner, K. Lehmann *Historicidad de la transmision* en MS I/2 817

19 O. c. 818

20 Vease la abundante bibliografía que sobre este asunto ofrece el citado artículo de K. Rahner, K. Lehmann o. c. 870 873

y de acuerdo con nuestras conveniencias. Lo que quiere decir es que la historia ha cambiado, ha progresado. Y con la historia, ha cambiado y ha progresado también nuestra conciencia, nuestra captación y comprensión del acontecimiento de Jesús de Nazaret. Ahora bien, esto precisamente es lo que se niega a reconocer el inmovilismo. Porque, para el inmovilista, puro, el evangelio no pasa de ser un conjunto de «verdades», es decir un conjunto de proposiciones abstractas y universales, que siempre tienen el mismo significado y la misma captación por parte del hombre. De esta manera, el inmovilista se niega a aceptar la dimensión histórica de nuestra captación y comprensión de la revelación. Con lo cual se cierra el paso para captar y comprender el mensaje de Jesús en toda su profundidad y con todas sus virtualidades.

Ha sido necesario llegar hasta aquí para comprender hasta dónde nos puede y nos tiene que llevar el seguimiento de Jesús. Este seguimiento lleva consigo la disposición a no dejarse retener por nada ni por nadie, a renunciar a todo, a abandonarlo todo y participar de la comunidad de vida y destino —incluida la cruz— de Jesús²¹. Pero es importante comprender lo que eso significa. No se trata solamente de un moralismo, de una determinada forma de conducta. Se trata también de una apertura, de una disponibilidad de la mente y del espíritu, para aceptar y acoger lo desconocido y quizá también lo insospechado, lo que no cuadra con nuestros criterios y con nuestros sistemas de interpretación, lo que, en definitiva, rompe todo inmovilismo. Esto es, sobre todo, lo que ocurrió con los discípulos y seguidores de Jesús. Aquellos hombres tenían, sin duda alguna, sus propios criterios, sus valores asimilados y bien asimilados; ellos tenían una idea determinada de cómo debía ser el Mesías, lo que había que esperar de él, la doctrina de salvación que ese Mesías debía proponer al pueblo de Israel, lo que el Mesías debía aceptar y lo que debía rechazar. Por eso, aquellos hombres esperaban un Mesías victorioso, arrollador, restaurador —de la gloria y el poderío de Israel, liberador triunfante de la nación judía²². Cuando los hijos de Zebedeo le piden a Jesús los primeros puestos en el reino venidero (Mt 20, 21 y par), en realidad estaban pensando en estas cosas. Cuando Pedro le dice a Jesús que nada de sufrir en Jerusalén (Mt 16, 22 y par), estaba igualmente pensando en este tipo de Mesías. Cuando Jesús tuvo que «obligar» (*ènágkasén*) a los discípulos a embarcarse (Mt 14, 22) precisamente en un momento de apoteosis de tipo mesiánico (Jn 6, 14-15), está claro que aquellos hombres se resistían a desperdiciar la

21 Cf H Fries, *o c*, 263

22. Sobre la expectación mesiánica en tiempos de Jesús, cf P Grelot, *Mesías, expectación mesiánica*, en SM IV, 563-567, con abundante bibliografía.

ocasión de proclamarlo rey victorioso. Los ejemplos se podrían multiplicar indefinidamente en este sentido. Pero no hace falta, porque todo esto es ya bastante conocido. Lo importante, en este momento, es comprender que Jesús invoca el «seguimiento» precisamente en los momentos decisivos, es decir, en los momentos en los que está destruyendo más directamente las ideas y esperanzas de mesianismo terreno y mundano que tenían los discípulos (Mt 16, 24; cf. 10, 38; Mc 8, 34; Lc 9, 23). En estos casos, Jesús exige de sus seguidores no sólo una forma de conducta, sino sobre todo un cambio de mentalidad, es decir, la aceptación de unas ideas que no les entraban en la cabeza, concretamente la aceptación de una forma de mesianismo que no encajaba ni con sus cálculos ni con sus esperanzas.

Sin duda alguna, lo más difícil en la vida es cambiar los propios criterios, los propios valores y los propios sistemas de interpretación. Sobre todo, cuando esos criterios, esos valores y esos sistemas de interpretación se ven «canonizados» y sacralizados por la religión. Porque entonces, el inmovilista confunde su propia testarudez con los designios que él piensa vienen de Dios. De ahí, la enorme dificultad que entraña el convertir al evangelio a una persona profundamente religiosa. Y de ahí que, muchas veces, los más incapacitados para seguir a Jesús son aquellos que ya saben todo lo que tenían que saber en materia de religión. Por eso se comprende que los más encarnizados enemigos de Jesús fueron precisamente las personas más fanáticamente religiosas de aquel tiempo: los fariseos, los sacerdotes y los dirigentes del pueblo. Aquellas gentes chocaron con un mensaje que desautorizaba sus propios comportamientos. Pero, más que eso, se resistieron a aceptar una nueva manera de entender la relación del hombre con Dios: no comprendieron ni quisieron comprender que todo el secreto de la cuestión estaba en «seguir» a aquel personaje extraño, aquel profeta itinerante, aquel amigo de pecadores y descreídos (Lc 15, 1-2), acusado de comilón y borracho (Mt 11, 19), violador del sábado y de las tradiciones (Mc 2, 23-28; 3, 6; 7, 1-23), que fue Jesús de Nazaret, al menos en la apreciación de aquellos que tenían que convertirse a su seguimiento.

Nunca insistiremos bastante en la actualidad que entrañan estos planteamientos. Se dice, muchas veces, que vivimos en tiempos difíciles. Lo cual es verdad. Sobre todo, porque son tiempos de cambio, de transición profunda. Tiempos en los que mucha gente tiene la impresión de que el terreno se le mueve debajo de los pies. De ahí, la inseguridad y el miedo que cunden en no pocos ambientes. Y de ahí también, el deseo de seguridad y de consistencia, que se busca afanosamente por todas partes. Ahora bien, estando así las cosas, nada tiene de particular que muchas personas busquen más una religión que da tranquilidad y seguridad que un evangelio que inquie-

ta y desinstala. Con lo cual se ve reforzado y consolidado el inmovilismo que muchas gentes llevan inoculado en la sangre de sus ideas más queridas. Por eso, no parece exagerado decir que, en los tiempos que corren, es más difícil el seguimiento de Jesús. Pero por eso también, parece acertado decir que, en nuestros días, necesitamos más que nunca comprender y aceptar lo que significa seguir a Jesús con todas sus consecuencias.

Casi todos los creyentes queremos estar cerca de Jesús. Pero, a la hora de la verdad, son muy pocos los que quieren moverse de donde están. Se quiere una cercanía sin movimiento. De donde resulta que el seguimiento se hace imposible en la práctica. Y por eso, se hace imposible también la cercanía a Jesús. Aquí está el secreto y la fuerza de lo que he pretendido explicar en este capítulo primero.

Sobre la involución y otros males

1. *Apertura al futuro*

Antes de entrar a analizar el concepto del seguimiento en el nuevo testamento, vamos a decir algo sobre lo que dice el antiguo acerca de este mismo asunto. Y lo voy a hacer así no sólo porque el antiguo testamento dice cosas importantes sobre el seguimiento, sino además por una razón más básica, si cabe. Seguir y seguimiento son palabras que evocan espontáneamente las ideas de marcha hacia adelante, avance y progreso, de tal manera que, como bien sabemos, Jesús le prohibió a uno que quería seguirle el «seguir mirando atrás» (Lc 9, 62). Esta prohibición tiene su razón de ser: el individuo, a quien Jesús dijo estas palabras, pretendía emprender la tarea del seguimiento, pero antes quería despedirse de su familia (Lc 9, 61). Más adelante tendremos ocasión de analizar, más en concreto, lo que nos quieren decir estas misteriosas palabras de Jesús. Pero de momento y para lo que aquí nos interesa, se puede decir lo siguiente: el individuo aquél quería emprender algo nuevo en su vida, pero sin renunciar del todo a seguir mirando atrás, a su pasado, a sus vinculaciones anteriores, a sus raíces más íntimas. Y eso es lo que no puede ser. Hasta el punto de que quien pretende semejante cosa, «no vale para el reino de Dios» (Lc 9, 62). El seguimiento lleva consigo una apertura al futuro, una tensión hacia adelante, sin condiciones ni cortapisas que, de la manera que sea, puedan retardar la marcha. Porque seguir a Jesús es abrirse a lo nuevo, a lo por venir, en tensión hacia el futuro. Ahora bien, el antiguo testamento es la lección más magistral que puede darse en este sentido. Porque todo él está inspirado en la esperanza de un futuro mejor, el futuro prometido por Dios. Lo cual es cierto hasta tal punto que, con razón, se ha definido «la apertura radical hacia el futuro» como lo característico de la concepción de la existencia tanto

del antiguo como del nuevo testamento¹. Es más, si la religión de Israel pervivió a través de los siglos, entre crisis y conflictos innumerables, ello se debió, sobre todo, a que siempre vivió, de una manera o de otra, en esta apertura radical hacia el futuro. Por eso, se ha dicho, con toda razón, que si los profetas, más que nadie, fueron los mantenedores característicos de la religión de Yahvé, el motivo está principalmente en su orientación hacia el futuro².

Esta orientación representa, por tanto, una característica esencial de la fe cristiana. Sin entrar ahora en más detalles sobre el asunto, es evidente que, como afirmación global, la apertura al futuro tiene que ser un componente decisivo en la vida del que pretende seguir a Jesús. Lo que, dicho de otra manera, equivale a afirmar que quien renuncia a esa apertura, renuncia, por eso mismo también, al seguimiento de Jesús.

Enseguida vamos a ver las consecuencias que todo esto entraña. Pero ya desde ahora se puede decir algo que me parece evidente: una de las formas más claras de oposición a esta apertura al futuro es la involución. Y hablo de este asunto porque desde hace algunos años, son muchas las personas que tienen la impresión y hasta el convencimiento de que, en la sociedad y en la Iglesia, se está produciendo un profundo proceso de involución. Lo cual resulta preocupante. Porque, como es bien sabido, la palabra involución se utiliza en biología para hablar de la fase regresiva de un proceso biológico, o también del proceso de atrofia de un órgano. Más en concreto, se suele utilizar la palabra involución para referirse al conjunto de fenómenos de esclerosis y atrofia característicos de la vejez³. Es decir, cuando hablamos de involución, nos referimos, no sólo a un proceso de regresión al pasado, sino además de un fenómeno de envejecimiento, esclerosis y atrofia, cosas todas características de los seres en los que la vida se degrada de una manera más o menos alarmante. ¿Es todo eso lo que queremos decir cuando se habla de involución en la Iglesia? Lo más seguro es que la mayor parte de la gente no conoce todos esos matices cuando se refiere a la involución eclesial. Pero, en todo caso, lo que sí parece seguro es que quienes hablan de involución, quieren expresar con esa palabra algo que resulta obviamente desagradable, porque indica la idea de regresión al pasado y quizá también alguna forma de

1 G von Rad, *Teología del antiguo testamento* II, Salamanca 1984, 466, que cita a R Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949) 204 s

2 G von Rad, *o c*, 149 En este sentido, se debe contraponer la tendencia griega a un tiempo inicial bueno y una degeneración posterior (la «era de oro» primera) Esto lleva obviamente a la añoranza del pasado A toda esta manera de ver las cosas se opone la promesa cristiana Cf K Lowith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* Stuttgart 1973, 11-26

3 Cf M Molner, *Diccionario del uso del español* II, Madrid 1981, 167

envejecimiento y atrofia. Por eso, sin duda, los responsables de la institución eclesiástica suelen responder que en la Iglesia no hay involución alguna, cuando se les pregunta por este asunto. Señal evidente de que ellos piensan, en su buena voluntad, que aceptar que hay involución eclesial es lo mismo que aceptar una cosa degradante para la misma Iglesia.

De momento, yo no voy a discutir si efectivamente existe o no existe esa involución. Lo que sí me interesa dejar bien claro es que, si existe, eso es una de las cosas más preocupantes que le pueden ocurrir a nuestra Iglesia. No sólo porque, hablando desde el punto de vista puramente natural, eso indicaría un proceso de envejecimiento y esclerosis, sino, sobre todo, porque de esa manera la Iglesia estaría poniendo en cuestión su apertura al futuro y, por eso, estaría amenazando contra su fidelidad al seguimiento de Jesús. Esto es lo grave. Y esto es lo que algunas personas no advierten cuando hablan alegremente de la involución, como si se tratara de una cosa sin importancia, una cuestión simplemente coyuntural, que antes o después pasará sin dejar rastro de sí. Quienes hablan de esa manera es evidente que no se percatan de la gravedad del asunto, quizá porque piensan que todo se debe simplemente al talante, a la manera de ser o a los gustos personales de tal o cual dirigente eclesiástico, cuando en realidad, si es que efectivamente existe una verdadera involución eclesial, había que buscar la causa en un empobrecimiento y hasta en un envejecimiento alarmante de la misma Iglesia en su totalidad. ¿Es eso realmente lo que pasa? Antes de responder a esta pregunta, vamos a decir algo acerca de las grandes enseñanzas del antiguo testamento sobre el seguimiento. Ello —así lo espero— nos pondrá en la pista de la verdadera solución.

2. *El Dios de los nómadas*

Empezamos tomando el agua desde arriba, desde las tradiciones religiosas que dieron origen a la fe bíblica, la fe de los patriarcas y, más tarde, la fe de Israel. Sólo así podremos comprender el trasfondo profundo que tiene la doctrina y, sobre todo, el hecho del seguimiento.

En efecto, para entender cómo fue la fe de Israel en su Dios, es necesario tener muy presente la naturaleza y la manera de vivir de aquel pueblo en sus orígenes. Como es bien sabido, Israel fue originalmente un pueblo de nómadas, es decir, un clan o una tribu de pastores, que lógicamente vivieron ocupados, no en el ciclo de la siembra y la cosecha (lo propio de los pueblos sedentarios, agrícolas), sino en el mundo de la migración. Por consiguiente, la religión de

Israel fue, en sus orígenes, la religión propia de los nómadas. Ahora bien, como se ha dicho acertadamente, la religión de los nómadas es religión de promesa. El nómada no vive inserto en el mencionado ciclo de la siembra y la cosecha, sino en el mundo de las migraciones. De ahí que el Dios de los nómadas, que es un Dios que inspira, guía y protege a sus fieles, se diferencia básicamente, en distintos aspectos, de los dioses de los pueblos agrarios. Los dioses de los pueblos agrarios son dioses vinculados a un lugar, a un monte, un santuario, un templo. Por el contrario, el Dios transmigrador de los nómadas no está atado a ningún territorio ni a ningún lugar. Es un Dios que avanza, que peregrina con los nómadas, que está siempre en camino⁴. Así ocurrió en la historia de los patriarcas, que fueron clanes nómadas de pastores, cuya religión consistía en la veneración hacia el Dios del padre, una divinidad nómada, que guiaba, acompañaba y defendía en el camino al grupo que le era fiel⁵. Dios decidía el destino de sus fieles y sabía a dónde los conducía. Por eso, el Señor dijo a Abrahán: «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gén 12, 1). Había empezado la peregrinación, la marcha, el camino. Desde entonces tiene su razón de ser más profunda el seguimiento. Y cuando, al cabo de los siglos, Dios se vuelve a revelar a Israel, lo hace de nuevo a un clan nómada de pastores (Moisés), que durante años peregrinan por el desierto. Se trata entonces del Dios del éxodo, que no está vinculado ni al monte Sináí, ni a ningún otro lugar o santuario, porque siempre está en camino, acompañando a los suyos, inspirando, guiando y protegiendo⁶.

Pero sabemos que la cosa no para ahí. Porque cuando Israel se asienta en Canaán, la tierra prometida, pasa de ser un pueblo nómada de pastores a ser un pueblo sedentario de agricultores, pero entonces, lo sorprendente es que la fe de Israel no abandona al Dios que ha traído del desierto, su Dios peregrino y nómada, sino que sigue creyendo en él. En este sentido, es notable la significación que Israel atribuyó a sus fiestas religiosas. En un principio, tales fiestas fueron de origen campesino, ya que datan del tiempo en que aquel pueblo se convirtió de nómada en sedentario, al asentarse en la tierra de Canaán. Y así, el ritmo de las grandes fiestas de Israel fue determinado primitivamente por la ordenación natural del año palestino. De ahí que el calendario festivo de Israel es de origen cananeo y, como tal, tiene la impronta de una religión campesina, que ve en el acontecimiento de la siembra y la cosecha un fenómeno directamente sagrado.

4 Cf J Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 41981, 125, que cita a V Maag, *Malkût Jhwh* VT supl VII (1960) 139-140

5 Cf R de Vaux, *Historia antigua de Israel* I, Madrid 1974, 272

6 Cf R de Vaux, *o c*, 433

Pero lo curioso es que Israel, aunque se había transformado en un pueblo campesino, el contenido de esas fiestas se mudó poco después de su instalación en Canaán. En el Mazot, fiesta de la recolección de la cebada, se hizo conmemoración de la salida de Egipto (Ex 23, 15); y en la gran fiesta del otoño y la vendimia, se recordó el tiempo del desierto y de la morada en las tiendas (Lev 23, 42-43). Todo esto quiere decir que Israel llegó pronto a «historizar» unas fiestas que en un principio fueron puramente agrícolas⁷. Lo que es señal inequívoca de lo que antes se ha dicho: este pueblo, que pasó de nómada a sedentario, conservó, sin embargo, su fe original, la fe en el Dios de los nómadas, el Dios que peregrina, avanza y camina con su pueblo.

Todo esto contiene una enseñanza fundamental. Como se ha dicho muy bien, aquí se siente la existencia como historia. Este Dios conduce hacia un futuro, que no es mera repetición y ratificación del presente, sino que es la meta de los sucesos que ahora están desarrollándose. La meta es lo que da sentido a la peregrinación y sus penalidades; y la decisión actual de confiar en el Dios que llama, está preñada de futuro. Tal es la esencia de la promesa, desde la perspectiva de la migración⁸. Todo esto tiene una importancia singular para la teología del seguimiento. Porque nos viene a decir, ante todo, que la fe bíblica es una fe basada en una promesa y prendida de esa promesa. Ahora bien, la promesa vincula al hombre al futuro y le otorga el sentido para captar la historia⁹. No porque le dé un sentido especial para captar la historia del mundo en general, sino porque vincula al hombre a su propia historia, ya que en esa historia concreta es donde tiene que encontrar a su Dios.

¿Qué significa esto? Significa que la historia no tiene ya sólo una función de servicio para el encuentro personal con Dios, sino ante todo y sobre todo que la historia «misma» es la que nos revela a Dios, es decir, el cosmos como teofanía queda sustituido por la historia como teofanía. Dios no se revela al margen del acontecer histórico, sino precisamente en ese mismo acontecer¹⁰.

Ahora bien, esta manera de entender la historia, como revelación fundamental de Dios, entraña tres consecuencias de máxima importancia para nuestro estudio del seguimiento. La primera consecuencia se refiere a nuestro conocimiento de Dios. Porque, a partir de lo que hemos visto, se comprende que el sentido más profundo de Dios, su

7 Cf G von Rad, *o c*, 137 Para todo este asunto puede consultarse también E Kutsch RGG II, 911-912

8 J Moltmann, *o c*, 126, que cita a V Maag, *o c*, 140

9 Cf J Moltmann, *o c*, 133 Véase también W Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung* EvTh 12 (1952) 38-39

10 Para este punto, véase J Moltmann, *o c*, 151 También W Pannenberg-R Rendtorff-T Rendtorff, U Wilckens, *La revelación como historia*, Salamanca 1977, 88

esencia misma, no consiste en que sea absoluto en sí, sino que consiste en su fidelidad, con la cual se identifica y se revela como «el mismo» en la historia de su promesa. Su divinidad consiste en la constancia de su fidelidad¹¹. Lo cual no es negar el carácter absoluto de Dios, sino encontrar la significación más honda que Dios tiene para nosotros. La segunda consecuencia nos enfrenta con el valor capital que la historia tiene para el creyente. Ya lo he dicho, y hay que repetirlo: la historia «misma» es la que nos revela a Dios. Por consiguiente, los acontecimientos históricos no son lo perecedero, lo insignificante, lo transitorio, sino que son el medio mismo por el que Dios se revela en promesa y esperanza. Como ha dicho acertadamente J. Moltmann, «allí donde el revelarse de Dios deja de ser visto en promesa y misión, se puede reflexionar, por ejemplo, sobre la esencia eterna, impercedera y absoluta de la divinidad. Pero en ese caso los acontecimientos históricos caen en la esfera de la caducidad»¹². Que es justamente lo que les pasa a muchos cristianos: ellos consideran que las miserias del tiempo presente no son sino un estorbo para el encuentro con Dios, cuando en realidad es en el espesor de la historia donde el hombre tiene que encontrarse con su Señor. Y de ahí la tercera consecuencia, que se refiere a la significación del seguimiento. Si el Dios de nuestra fe es el Dios de los nómadas, el Dios que peregrina, camina y avanza, revelándose en el acontecer histórico, es evidente entonces que sólo mediante el seguimiento y en el seguimiento podemos conocer verdaderamente a Dios, relacionarnos con él y vivir en la fidelidad a Dios, como él es la fidelidad misma para nosotros. No es posible el seguimiento al margen de la historia y menos aún en contra de la historia. Como no es posible la fidelidad a Dios al margen del seguimiento.

Y para terminar todo esto, una advertencia importante. El seguimiento no es una teoría, sino una praxis, una forma concreta de vida, que iremos analizando en los capítulos siguientes. Por lo tanto, que nadie se engañe: no se trata de comprender estas cosas, para entusiasmarse con ellas y adherirse especulativamente a todo lo dicho; de lo que se trata es de vivir cada uno, desde la realidad concreta de su propia historia, la experiencia y la realidad del seguimiento de Jesús. Así es como Israel conoció a Dios. No a base de especular y teorizar sobre la divinidad, sino desde la praxis histórica que Dios le hizo vivir y a través de la cual el mismo Dios se le dio a conocer. Gerhard von Rad ha dicho con toda razón: «solamente así, es decir, de un modo totalmente contrario a lo especulativo, ha tenido lugar en Israel el conocimiento de Dios»¹³. Y solamente así, decimos nosotros, es

11. J. Moltmann, *o. c.*, 186.

12. J. Moltmann, *o. c.*, 142.

13. G. von Rad, *o. c.*, 462.

posible la verdadera relacion con DIOS y su autentico conocimiento desde la practica historica y concreta del seguimiento

3 Seguir a Dios

Por lo que acabo de decir, se comprende perfectamente que una de las expresiones fundamentales que tiene el antiguo testamento para hablar de la relacion del hombre con DIOS, es precisamente el «seguimiento» Pero aqui se debe hacer una observacion importante He dicho, en el capitulo anterior, que el verbo «seguir» traduce el verbo *akolouzein*, que utilizan frecuentemente los evangelios Pues bien, este verbo es muy raro en el lenguaje religioso de los griegos, ya que ellos, para hablar de la relacion del hombre con DIOS, utilizan mas bien el verbo *epeszai* que no aparece en el nuevo testamento, y que tiene el sentido de «hacerse semejante a un dios, actuando como el»¹⁴ La idea, por tanto, no es el seguimiento, sino la imitacion Pero aqui sera oportuno insistir, ya desde ahora, en que esa idea es pagana y responde al sentimiento de querer parecerse a los dioses, a su fuerza, su poder, su grandeza, su dominio y su dignidad

Por el contrario, cuando el antiguo testamento habla de «seguir a Dios», no se refiere a la idea de imitacion, sino a la idea de pertenencia (Dt 13, 5, 1 Re 14, 8, 18, 21, 2 Re 23, 3, Cron 34, 31, Jer 2, 2-3) El pueblo fiel es de Dios, es un pueblo que pertenece a Dios Pero como se trata de un Dios que no es sedentario y que, por eso, no esta vinculado a un lugar determinado, sino que peregrina y avanza hacia un destino, de ahi que la actitud basica de sus fieles tiene que ser el seguimiento El pueblo tiene que seguir a Dios porque el lo ha sacado de Egipto (Dt 13, 5) y porque el Señor ha hecho con el la alianza (2 Re 23, 3) En estos textos se recuerdan los acontecimientos fundamentales de la peregrinacion y de la marcha Se trata del exodo, el penoso caminar por el desierto el Señor va delante de su pueblo, dia y noche, y el pueblo sigue a su Señor (cf Ex 13, 21)

Pero en el antiguo testamento hay algo mucho mas fuerte en relacion a todo este asunto Porque la expresion *hâlak 'ahârê*, «andar detras de, seguir», llego a ser el termino tecnico para indicar la apostasia y el alejamiento total de Dios¹⁵ Por eso, el «andar detras de otros dioses», es decir, seguir a otros dioses, fue considerado como la culpa fundamental del pueblo elegido, el origen de todos sus males Los textos abundan en este sentido (Jue 2, 12, Dt 4, 3, 6, 14, 1 Re 21, 26, Jer 11, 10, cf Os 1, 2, 2, 7 15) Lo que explica hasta que punto la

14 Cf E G Gulm, *Die Nachfolge Gottes* Helsingfors 1925 45 46

15 Cf G Kittel TWNT I, 213 F J Helfmeyer, TWAT I, 222 223

idea del seguimiento es enteramente central en los planteamientos que hace el antiguo testamento sobre la relación del hombre con su Dios. Seguir es lo mismo que prestar adhesión, entrega, compromiso. Y es todo eso con una nota característica: la exclusividad. No se puede pretender estar con Yahvé y al mismo tiempo andar siguiendo a otros dioses. O lo uno o lo otro. El seguimiento no se puede compartir, porque compromete a la persona entera y la lleva tras el ser a quien se sigue, sin condiciones y sin cortapisas.

De ahí que la primera exigencia que conlleva el seguimiento es la fidelidad. Es decir, la exigencia esencial del verdadero creyente ante su Dios no es la imitación, sino la fidelidad en el seguimiento. Y aunque es verdad que más tarde, en la literatura rabínica, se insiste en la idea de la imitación de Dios¹⁶, no es menos cierto que los planteamientos fundamentales del antiguo testamento van por la línea de la fidelidad. Así lo recuerda un texto magistral de Jeremías:

Ve, grita, que lo oiga Jerusalen Así dice el Señor. recuerdo tu cariño de joven, tu amor de novia, cuando me seguías por el desierto, por tierra yerma (Jer 2, 2).

Aquí el seguimiento es presentado como el amor apasionado de la novia, que sigue con todas las fuerzas de su ser a aquél que colma sus anhelos. En este sentido, es interesante recordar que la misma expresión, *hâlak 'ahârê*, indica la pasión erótica del amante en Prov 7, 22. Ahora bien, la cualidad básica de quienes se aman tiene que ser la fidelidad en ese amor, pase lo que pase. Por eso, la acusación más fuerte que hace el profeta Oseas contra Israel es que éste ha adulterado, porque se ha ido detrás de otros amantes, ha seguido a otros dioses y ha traicionado su fidelidad a Yahvé (cf. Os 1, 2; 2, 7 y 15, que hay que ver en todo su contexto: 2, 4-25; cf. también 3, 1-5; 4, 12-19; etc.). Desde este punto de vista, es válido decir que el pecado fundamental de Israel consistió en su infidelidad. Porque su exigencia básica consistía en seguir a Yahvé.

Esta fidelidad puede ser puesta a prueba hasta límites insospechados. Esto es precisamente lo que recuerda el texto de Jeremías, que antes he citado: «tu amor de novia, cuando me seguías por el desierto» (Jer 2,2). Se trata, pues, de una fidelidad de desierto. Fidelidad, por tanto, cuando todo falta y todo falla, cuando todas las esperanzas humanas llegan al límite de sus posibilidades y cuando todo parece derrumbarse. Entonces, precisamente entonces, Dios prohíbe mirar atrás, a las cebollas de Egipto, que son el símbolo de nuestras pequeñas seguridades. Como prohíbe igualmente seguir a otros dioses, es decir, a cosas tangibles y cercanas, que nos pueden

alucinar, que muchas veces nos liberan de nuestras angustias y de nuestros miedos, pero a base de pactar con lo que no es el Dios de la historia, es decir, a base de pactar con lo que no es nada.

Y junto a la fidelidad, la prontitud. Un texto del libro primero de los Reyes lo recuerda de manera admirable:

Elias se acerco a la gente y dijo

«Hasta cuando vais a caminar con muletas? Si el Señor es el verdadero Dios, seguidlo, y si lo es Baal, seguid a Baal» (1 Re 18, 21)

Dios no tolera titubeos y tardanzas. El Dios de la historia y la promesa no tolera las muletas en sus fieles, es decir, no soporta el caminar pesado y lento, a remolque de la vida y los acontecimientos. El seguimiento lleva consigo siempre la exigencia de la prontitud en la respuesta. Que es justamente lo que se advierte con más fuerza en el más famoso relato de seguimiento que nos ha legado el antiguo testamento. Se trata de la vocación del profeta Eliseo, a quien Elías llama para que le siga. Vale la pena leer el pasaje entero:

Elias marchó de allí y encontró a Eliseo, hijo de Safat, arando con doce yuntas en fila, él con la última. Elías pasó junto a él y le echó encima el manto. Entonces Eliseo, dejando los bueyes, corrió tras Elías y le pidió: «Déjame decir adiós a mis padres, luego vuelvo y te sigo». Elías le dijo: «Vete, pero vuelve. ¿Quién te lo impide?». Eliseo dio la vuelta, cogió la yunta de bueyes y los ofreció en sacrificio, aprovechó los aperos para cocer la carne y convidó a su gente. Luego se levantó, marchó tras Elías y se puso a su servicio (1 Re 19, 19-21)

Se discute, acerca de este pasaje, si efectivamente Eliseo fue o no fue a despedirse de sus padres. Hay quienes piensan que, según el sentido original del relato, Elías prohibió a Eliseo hasta despedirse de la familia¹⁷. En todo caso, está muy claro que el pasaje destaca especialmente la prontitud con que Eliseo responde a la llamada. Eliseo «corrió tras Elías» (v. 20) y enseguida «dio la vuelta, cogió la yunta de bueyes y los ofreció en sacrificio» (v. 21). «Luego se levantó, marchó tras Elías y se puso a su servicio» (v. 21). La decisión es rápida. Eliseo no pregunta para qué es llamado, ni a donde va a ir, ni en qué va a consistir su nueva vida. Simplemente sacrifica lo que tiene (su yunta de bueyes), deja a los suyos y se va tras el profeta. La llamada al seguimiento exige una opción radical. Esta opción consiste en abandonar inmediatamente lo que se tiene y, sin más preguntas ni más dilaciones, se emprende el nuevo camino.

La historia posterior de Eliseo nos presenta a este hombre metido hasta el fondo en la vida y en los asuntos de su pueblo. No sólo en los

¹⁷ Para este punto, véase M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1981, 31, que cita a G. Fohrer, *Elia* AThANT 31 (1957) 21 s

asuntos religiosos, sino también en los políticos, en todo lo que interesaba al bien de la nación y de la gente. Porque, como se ha dicho con toda razón, no nos encontraremos en Eliseo, como tampoco en Elías, ni en tantas otras figuras claves del antiguo testamento, con hombres que viviesen sólo para el mundo religioso y espiritual tal como nosotros lo entendemos: fe, doctrina y culto, y que, a lo sumo, actuaban como reformadores; nos encontramos con hombres que sirven a Israel. Ahora bien, Israel tenía una configuración política; poseía una dimensión histórica que no realizaba solamente en el terreno espiritual, sino también en el político, en el cual Israel estaba no menos amenazado y necesitado de orden y protección¹⁸. En definitiva, hay que decir —para lo que aquí nos interesa— que estos hombres entendieron y vivieron el seguimiento en su verdadera y justa dimensión: en su dimensión histórica, como seguimiento del Dios de la historia, a quien se encuentra en esa misma historia y desde ella se vive y se realiza la exacta relación con él. He ahí la profunda significación del seguimiento, tal como se nos revela en el antiguo testamento.

4. *Involución, pesimismo y desesperanza*

Una de las experiencias más generalizadas, en nuestros días, es la experiencia de pesimismo, decepción o desencanto ante el giro que van tomando los acontecimientos. Por todas partes se habla de crisis: en política, en economía, en religión, en moral, en educación... En todo, o en casi todo, se descubre alguna crisis. Y a propósito de cualquier tema se habla, quizá con amargura, de lo mal que van las cosas. Hasta el punto de que son muchas las personas que se temen lo peor: una nueva guerra mundial o cualquier tipo de desastre universal, que nos podría sumir en el caos.

La consecuencia, inevitable y lógica, de esta situación es la pérdida colectiva de esperanza. No de la esperanza ultraterrena, que nos hace pensar en el «más allá» como una liberación de las miserias presentes, sino de la esperanza histórica, que nos sitúa con ilusión y optimismo ante los acontecimientos de hoy y ante el futuro que se nos avecina. Porque es un hecho —así parece al menos— que muchas personas, a fuerza de decepciones y desencantos, ya no esperan nada o casi nada del futuro. Y entonces, la reacción lógica y comprensible es la vuelta al pasado: la atención se fija, sobre todo, en lo de antes, las ideas de antes, las costumbres de antes, los proyectos de otros tiempos y así sucesivamente. De tal manera que la nostalgia viene a ocupar el

18. G. von Rad, *o. c.*, 46.

sitio que tendría que ocupar la esperanza. No hay que ser un lince para darse cuenta de que esto ocurre por todas partes: vuelven las canciones de tiempos pasados; las modas de nuestras abuelas se ponen, a veces, de actualidad; se revitalizan no pocas costumbres y tradiciones religiosas; la juventud se hace más conformista y menos revolucionaria. Por no hablar de los que en el límite de sus desesperanzas, se entregan en manos del pasotismo, porque todo les da igual y ya no esperan nada de nada ni de nadie.

No voy a hacer aquí un análisis de las causas que han provocado este estado de cosas, porque eso rebasaría, con mucho, los límites de este capítulo. Pero sí me interesa destacar un aspecto del problema. Sin duda alguna, en todo esto ha tenido una influencia decisiva la crisis económica mundial. Porque es un hecho que, a resultas de esa crisis, la vida se ha puesto más difícil para todo el mundo: la gente se siente amenazada, en su trabajo, en su economía, en su seguridad personal, en casi todo. De ahí la profunda experiencia de inseguridad que se palpa y se mastica por todas partes. Y de ahí también que los mecanismos de seguridad y de propia defensa se le han potenciado a la gente de una manera llamativa. Por eso, sin duda, se le teme al futuro. Y por eso también se busca y se añora la seguridad y hasta la tranquilidad del tiempo pasado.

Por otra parte —y esto es lo que más me interesa destacar aquí— cuando este conjunto de fenómenos se dan en gente religiosa, la salida lógica, casi inevitable, es hacia lo trascendente, lo sobrenatural, lo que rebasa este mundo y esta historia tan cargados de miserias y penalidades. Quiero decir: desde el momento en que la vida, las ideas, los proyectos y las ilusiones se vuelven hacia atrás, en vez de mirar hacia el futuro, la única esperanza posible es la esperanza en la otra vida. Y entonces, todo lo terreno nos parece despreciable, porque nuestras aspiraciones están puestas en el cielo. Ahora bien, cuando una persona empieza a ver las cosas de esa manera, es quizá muy posible que pierda el sentido de la historia. O por lo menos tendrá con frecuencia el peligro de perder ese sentido de la historia. Porque, para quien piensa de esa forma, los acontecimientos humanos son lo perecedero, lo transitorio, lo que no tiene consistencia y hasta lo despreciable. Ya que lo absoluto, lo que de verdad vale y lo que interesa no está en la historia y en el tiempo, sino en la eternidad. De donde se sigue que, para quien tiene esa mentalidad, nuestra tarea esencial aquí consiste en sufrir, con resignación y paciencia, las calamidades del tiempo presente, para conseguir así un peso eterno de gloria en el cielo. He ahí el talante espiritual de no pocas personas y el fundamento ideológico que sustenta tantos pesimismo.

Por supuesto, la esperanza en la otra vida es fundamental para un creyente. Además, está claro que, desde el punto de vista de la fe

cristiana, según piensan algunos, la otra vida es más importante que ésta. Por lo tanto, aquí no se trata de poner en duda o minusvalorar esa dimensión de la esperanza cristiana. De lo que se trata es de comprender que ese tipo de esperanza no se debe mantener y fomentar a base de marginar y hasta anular la esperanza histórica. Porque en la medida en que una persona coloca sus esperanzas exclusivamente más allá de esta vida, hasta el punto de no esperar ya casi nada de esta tierra, en esa misma medida la consecuencia inevitable que se sigue es la evasión con respecto a las tareas y responsabilidades para cambiar y mejorar el mundo. Hay personas a quienes ese asunto ya no interesa, porque su interés está centrado más allá de este mundo. Y entonces, lo que puede ocurrir es que la preocupación por las situaciones históricas y por los acontecimientos de esta vida es considerada como una tentación: tentación de «horizontalismo», de «temporalismo», de «secularismo». Tentaciones, en definitiva, que la persona de fe tendría que rechazar enérgicamente, porque en la medida en que le meten en los asuntos de este mundo, le apartan de Dios. Y es que, en última instancia, lo que está en juego, en todo este asunto, es la idea misma de Dios.

Pero eso es precisamente lo más grave de la cuestión. Quiero decir: la evasión histórica se basa en una idea falsa de Dios. Porque cuando los acontecimientos de la vida y de la historia son considerados como acontecimientos pasajeros y caducos, como cosas sin importancia para la vida de fe o incluso como tentaciones que distraen nuestra atención de «lo único necesario», que es Dios, entonces está claro que el Dios en el que creemos es el Dios de lo eterno, que se muestra indiferente o quizá hasta celoso y rival de todo lo que es temporal y perecedero. En este sentido, ya he recordado antes que «allí donde el revelarse de Dios deja de ser visto en promesa y misión, se puede reflexionar, por ejemplo, sobre la esencia eterna, imperecedera y absoluta de la divinidad. Pero, en ese caso, los acontecimientos históricos caen en la esfera de la caducidad»¹⁹.

Ahora bien, en todo este asunto es decisivo caer en la cuenta que ese Dios es más el resultado de especulaciones filosóficas que el fruto verdadero que brota de la revelación en la que creemos (o debemos creer) los cristianos. El Dios que nos saca de la historia y de las responsabilidades históricas, no el Dios de nuestra fe, sino el Dios de los filósofos paganos y, en definitiva, el ídolo diabólico en el que se apoyan todos los que pretenden que Dios no intervenga en la historia de los hombres. Porque, a decir verdad, ese es el fondo de la cuestión: en este mundo hay mucha gente interesada en que Dios no intervenga en la historia y en los asuntos de este mundo; en ello están interesados

los dominadores, los tiranos y los poderosos, porque son ellos los que quieren manejar el mundo y la historia. A esa clase de personas le viene muy bien el Dios que mira con desagrado a sus hijos cuando éstos se ocupan en los asuntos de la política y, en general, en las tareas de la liberación de los hombres. «Que la Iglesia se ocupe de los asuntos del cielo, que yo me ocuparé de los de la tierra», decía Hitler. Y es que el Dios de los dictadores y de los tiranos es el Dios de la evasión histórica. Ante ese Dios puede tener buen sentido la imitación (parecerse a él, estar donde está él, actuar como actúa él), pero de poco vale el seguimiento, en cuanto camino y tarea que se realiza en la historia y entre los asuntos de esta vida.

Todo esto tiene una importancia de primer orden cuando se trata de plantear la vida cristiana y, en general, la espiritualidad. Porque, como se ha dicho repetidas veces, en asuntos de verdadera importancia, lo más práctico es tener una buena teoría. Y no cabe duda que, a veces, en los planteamientos de la espiritualidad cristiana, lo que parece fallar es la teoría que los sustenta. Sobre todo, la teoría que se refiere a Dios mismo. Por eso, muchos libros de espiritualidad, de oración y de liturgia hacen, en ciertos casos, la impresión de creer más en el Dios de la evasión histórica que en el Dios del seguimiento y del compromiso con la vida. De ahí, tantas espiritualidades descomprometidas. No por falta de generosidad, sino por carecer de la debida orientación. Porque el fondo del asunto está en que el Dios, Dios, en el que se cree, es sencillamente un Dios falso.

Por lo demás, al decir estas cosas, no se trata de canonizar, sin más, a la historia en general, también a la historia profana, al acontecer mundano en su totalidad y sin discernimiento. Por supuesto, que eso sería insensato. Porque sabemos muy bien que historia directa y propiamente salvífica no hay más que una, la historia de la salvación²⁰. Como sabemos igualmente que la historia de la salvación se constituye por la *interpretación* de la historia profana mediante la *palabra de Dios*²¹. Por eso es verdad que la historia de la salvación y la historia profana no se identifican, porque la historia profana no puede interpretarse por sí misma concretamente como salvación o condenación, de modo que su carácter salvífico o condenatorio no puede aparecer históricamente al margen de la interpretación divina. Pero esto mismo quiere decir que la historia profana, aun sin el aspecto característico de historia de salvación o de condenación, es

20 Sobre el concepto y alcance de la «historia de la salvación», véase la abundante bibliografía que aduce A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación*, en MS I/1, 202-204

21. Cf A Darlap, *o c*, 91, H U von Balthasar, *Sponsa Verbi*, en *Ensayos Teológicos II*, Madrid 1964, 405-458

con todo, en sí misma, historia de salvación o de condenación²². Lo cual quiere decir obviamente que la salvación no se puede realizar al margen del acontecer histórico, sino siempre en la historia y mediante el compromiso con esa misma historia.

Pero hay algo más importante y decisivo en todo esto. La fórmula final de la historia de la salvación está en Jesucristo. Y eso quiere decir que el mismo Jesucristo es la fórmula final no sólo de la historia de la salvación, sino también de la historia universal. Y eso es así por una razón que se comprende enseguida: sabemos que, por medio de la historia de la salvación y en esa historia de la salvación en Jesucristo, Dios ha aceptado definitivamente al mundo. De donde resulta que la historia, que por parte del mundo podía tener un doble significado (salvación o condenación), es ahora, en Jesucristo y a partir de Jesucristo, una historia de salvación y no de condenación. Y aunque es verdad que la historia individual, la historia de cada hombre, es todavía una historia *en curso*, que puede resultar historia de salvación o de condenación, no es menos cierto que la historia universal, interpretada desde el acontecimiento de Cristo, es una historia de salvación y no de condenación.

¿Qué nos viene a decir todo esto? Dos cosas, a cual más importante. En primer lugar, que la historia de la salvación oficial revelada y la historia general profana no se identifican aún plenamente, pero que tienden a esa identificación²³. En segundo lugar, que, a partir de todo este planteamiento, se ve claramente hasta qué punto es imposible que la historia general del mundo se le vaya a Dios de las manos. Todo lo contrario: a través de miserias y penalidades, entre progresos y contradicciones patentes, sabemos siempre que Dios dirige esta historia nuestra. De tal manera que, en Jesucristo y por medio de él, se da al mismo tiempo, la más radical separación entre la historia profana y la historia de la salvación, por una parte, y la dinámica absoluta hacia una identidad entre ambas, por otra parte. Lo uno no se puede separar de lo otro. Es decir, ni podremos afirmar nunca que la historia sin más es por sí misma historia de salvación en todos sus aspectos y desde sus manifestaciones; ni podremos defender tampoco que la historia concreta que vivimos ha perdido su norte y su destino, se ha envenenado en su acontecer y en sus dinamismos más profundos, hasta el punto de ser el obstáculo número uno para el encuentro con Dios, en vez de ser el cauce y el camino por el que los hombres tienen que conseguir su salvación.

Desde este punto de vista, se comprende lo que significa, en toda su hondura, el fenómeno de la involución. Estar de acuerdo con la

22 Cf A Darlap, *o c*, 110

23 Cf A Darlap, *o c*, 115

involución y sobre todo el fomentarla es lo mismo que pensar, en último término, que la historia se le ha escapado a Dios de las manos. El involucionista auténtico está persuadido de que la historia buena era la de antes, no la de ahora. Por eso intenta, en cuanto está en su mano, reconstruir el orden de antes, frenar el curso de los acontecimientos y regresar, en la medida de lo posible, a lo que ya pasó. En el fondo, todo esto equivale a pensar que hay procesos históricos con los que Dios está de acuerdo; y que hay también otros procesos históricos que se le revuelven a Dios, porque de una manera misteriosa se sustraen al dinamismo interno de la historia, de tal manera que ya no tienden hacia la identificación con la historia salvífica, sino hacia el caos de la perdición. Este estado de cosas es característico de los tiempos y etapas de transición. Sobre todo, cuando en esos tiempos y en esas etapas se producen crisis profundas, como es el caso de la crisis económica que ahora estamos sufriendo, con todas las penalidades, inquietudes y sobresaltos que una crisis así lleva consigo, no sólo en el orden estrictamente económico, sino en casi todos los órdenes de la vida. En esas circunstancias, mucha gente se siente inquieta, amenazada, insegura. De ahí nace el desencanto más o menos colectivo. Y del desencanto brota el pesimismo histórico más radical. Ya no se espera nada o casi nada del acontecer histórico, tal y como ahora se produce. Y casi todo se convierte en añoranzas y nostalgias del tiempo que pasó.

¿Es eso lo que ahora está ocurriendo? Sin duda alguna, hay datos que nos dicen, con sobrada claridad, que efectivamente es así. Porque, a todas luces, está claro que vivimos en un tiempo de cambios profundos y del que se puede decir, con toda razón, que es un tiempo de transición. Por otra parte, de sobra sabemos que estamos atravesando una de las crisis económicas más profundas que ha vivido el mundo moderno. De ahí, el desencanto, del que se habla por todas partes. Y de ahí también, el conjunto de fenómenos que apuntan claramente en el sentido de la involución. Es verdad que una etapa histórica determinada no puede ser enjuiciada plenamente mientras se está viviendo. Porque faltan la perspectiva y la distancia que son necesarias para enjuiciar con objetividad plena un proceso histórico concreto. Por eso, no creo que se pueda decir que nuestro tiempo es, sin más, un tiempo de regresión involutiva hacia el pasado. Incluso dudo que eso se pueda decir en cualquier momento de la historia. Porque siempre, y más ahora, hay signos evidentes de un avance, de un progreso, signos de transformación y de cambio que seguramente apuntan mucho más allá de lo que nosotros podemos sospechar. De todas maneras, y aun aceptando plenamente todo eso, también es verdad que, en nuestros días, se advierten síntomas de una cierta involución. Precisamente porque el cambio es tan profundo, que

mucha gente se siente inevitablemente amenazada en él. De ahí las tendencias, latentes o manifiestas, que se orientan claramente en el sentido de reconstruir un pasado que ya no está en nuestras manos.

Y mientras tanto, ¿qué se puede decir de la Iglesia? Aquí es necesario distinguir lo que ocurre en la base de lo que está pasando en las alturas de la pirámide. Por lo que se refiere a la base, es evidente que los miembros de la Iglesia son también y al mismo tiempo miembros de la sociedad en la que viven. Por eso se puede decir, con toda razón, que si en la sociedad hay signos de involución, de esos signos participan, por eso mismo, los miembros de la Iglesia. En esto los creyentes no se diferencian, por regla general, de los ateos o de los adeptos a otras confesiones religiosas. La Iglesia vive presente en la sociedad. Y por eso participa inevitablemente de los procesos sociales e históricos que se producen en el conjunto de la población. Desde este punto de vista, resulta obvio decir que en la base eclesial, entre el pueblo fiel, hay ciertos sectores que presentan síntomas, más o menos manifiestos, de una cierta involución.

Otra cuestión muy distinta es lo que ocurre en las alturas de la pirámide eclesial. A este respecto, hay que recordar, ante todo, que, en el interior de la Iglesia, han ocurrido cosas muy serias, incluso muy graves, en los últimos tiempos. Primero vino el concilio Vaticano II, con las profundas innovaciones que eso trajo consigo para el conjunto de la Iglesia. Y luego, los duros años del posconcilio, cargados de tensiones y conflictos, de cambios sin precedentes, de oscuridades y dudas, que todos, de una manera o de otra, hemos padecido. Pues bien, estando así las cosas, ha sido prácticamente inevitable que, al producirse el fenómeno general de la involución, la jerarquía eclesiástica aplique, de manera quizá más acentuada, todo ese proceso a la organización de la Iglesia, a su vida interna, a su funcionamiento en general. No me voy a detener a explicar ahora las responsabilidades concretas y personales, que seguramente las ha habido y las hay en todo este asunto. Como tampoco voy a contar anécdotas, que sin duda alguna confirman y explican el proceso involutivo al que me estoy refiriendo. Lo que sí quiero dejar bien claro es que en la Iglesia ya no existe el impulso renovador que había hace algunos años. Más aun, con frecuencia la autoridad eclesiástica teme haber ido demasiado lejos en ese impulso renovador. De ahí las cautelas, los miedos, las frecuentes llamadas a la prudencia y hasta el deseo de reconstruir, si fuera posible, algunas (quizá muchas) de las cosas que había en la Iglesia antes del concilio. Por eso no nos debe sorprender que ya haya quienes hablan de un concilio Vaticano III cuya finalidad consistirá en neutralizar los «males» que acarreó el segundo. Hasta eso llegan las cosas en determinados ambientes.

Pero no debe sorprendernos que todo esto ocurra. No olvidemos que los dirigentes eclesiásticos se sienten más a gusto en una situación en la que no hay contestación interior que cuando la contestación, las tensiones y los conflictos se hacen presentes en el seno de una institución. Y no es que los dirigentes hagan eso por mala voluntad o por simple deseo de comodidad. Lo que pasa es que ellos tienen la impresión de que las cosas van mejor cuando en la institución hay tranquilidad y orden. De ahí, la tendencia natural de los dirigentes a procurar y hasta fomentar un estado de cosas en el que la gente vive más sumisa y con menos preocupaciones por el cambio y la innovación. Además de todo este asunto hay que tener en cuenta que la Iglesia católica es una institución extraordinariamente centralizada: el centro romano (la cúspide de la pirámide eclesial) busca un control general de la vida de la Iglesia y vigila constantemente para estar informado y para poder actuar cuando lo estime conveniente²⁴. Por eso, el concilio Vaticano II, y la dinámica que este concilio desató, en el sentido de una progresiva descentralización del poder en la Iglesia, han sido cosas que no pocos funcionarios romanos han considerado con recelo y hasta con positiva aversión. De ahí los esfuerzos que ha hecho el centro romano, en estos últimos años, por mantener y fortalecer su poder²⁵. Y de ahí, sobre todo, la tendencia de determinadas autoridades romanas por reconstruir el orden de cosas que había en la Iglesia antes del último concilio.

Por otra parte, en la Iglesia ocurre ahora un hecho, que es relativamente frecuente y que no deja de llamar la atención. No es raro encontrarse con personas, que hace sólo unos años eran enormemente abiertas e innovadoras, pero que ahora curiosamente se han vuelto más recelosas, más conservadoras y, desde luego, mucho más cautas en lo que dicen y en lo que hacen. Los ejemplos abundan en este sentido. Pero, ¿por qué ocurre eso? Seguramente, en muchos casos, la explicación está en el sincero sentido de obediencia que esas personas tienen. Si ha cambiado sensiblemente el talante y la orientación general de la Iglesia y sus dirigentes, es inevitable que también cambien los que están abajo. Además, probablemente también se puede decir que esas personas se han dado cuenta de que en la Iglesia había quizá fallos que corregir y desorientaciones que se tenían que frenar. Lo cual puede ser verdad, al menos en ciertos casos. Sin embargo, hay en todo esto ciertas cuestiones que uno no acaba de ver

24 Para un estudio del proceso de burocratización y centralismo de las instituciones, concretamente de la institución eclesial, vease el excelente trabajo de J. A. Estrada, *La Iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca 1984, 175-179, 187-197

25 Pablo VI quiso reformar la curia romana, en el sentido de una mayor descentralización. Pero su intento fracasó y más bien lo que ha ocurrido es todo lo contrario. Cf. J. A. Estrada, *o. c.*, 189-191.

con claridad. Por ejemplo, ¿a qué se debe que esas personas se hayan dado cuenta ahora de los posibles fallos de la renovación eclesial? ¿por qué han comprendido ahora esos fallos y no antes? Es más, ¿por qué algunos cristianos hasta han cambiado su modo de ver el problema de la sumisión y la obediencia en la Iglesia? Es decir, ¿por qué ahora muestran una sumisión y una obediencia que antes no tenían o, por lo menos, no la tenían de la misma forma? Comprendo que se trata de cuestiones complejas y, por eso, difíciles de responder. De todas maneras, me atrevo a insinuar una posible explicación, que seguramente juega también su papel en todo este asunto. Me refiero al oportunismo, sobre todo cuando el individuo en cuestión tiene algún puesto o algunos intereses que defender. Lo cual es comprensible. Porque no todo el mundo está dispuesto a remar contra corriente y a mantener la libertad cristiana y la audacia profética, a costa de perder la estima de los de arriba y más si lo que se pone en juego es el puesto que se ocupa o la situación privilegiada de que se goza. No digo que esto sea siempre lo que pasa. Pero sí creo que, en muchos casos y situaciones, los síntomas apuntan en esa dirección.

Por último, vamos a echar una mirada atrás, a lo que antes hemos dicho sobre el seguimiento. Así podremos enjuiciar la situación presente desde una perspectiva estrictamente cristiana. El seguimiento es marcha hacia delante, avance y progreso, apertura al futuro. Y es todo eso dentro de la historia, en el espesor de la misma historia. Superando las oscuridades y contradicciones que, a veces, llevan consigo los procesos históricos. Seguir y seguir adelante cuando la historia empuja en esa dirección es cosa fácil. Lo difícil, lo verdaderamente ejemplar, es avanzar cuando la duda o incluso la oscuridad nos invaden, que es exactamente lo que le pasó al pueblo de Israel en su éxodo hacia la tierra prometida. Aquella situación es ejemplar para la Iglesia en este momento. También la Iglesia ahora se encuentra, a veces, en condiciones de auténtico desierto: sin saber exactamente a dónde va, entre tensiones y conflictos, acosada de tentaciones de toda índole. Por eso, ahora más que nunca, es importante recordar aquella palabra penetrante de Jeremías:

Recuerdo tu cariño de joven, tu amor de novia, cuando me seguías por el desierto, por tierra yerma (Jer 2, 2)

«Seguir por el desierto», he ahí la cuestión. Seguir a Dios, el Dios de la historia y del futuro, que nos prohíbe «seguir mirando atrás» (Lc 9, 62). Es la tesis fundamental del seguimiento.

Hoy hace falta en la Iglesia una sólida espiritualidad del seguimiento, que sea capaz de vencer los miedos, las indecisiones y el deseo de vuelta atrás que atenaza a muchas personas en la Iglesia. Una

espiritualidad así es lo único que puede liberar a los cristianos de perder el tren de la historia, de quedarse anclados, como tantas veces, en el recuerdo nostálgico del pasado, sin poder ver por dónde van las cosas, por dónde avanzan el mundo y la vida. La espiritualidad del seguimiento nos prohíbe la vuelta atrás. De ahí que esa espiritualidad es hoy más necesaria que nunca. Sin duda alguna, la cuestión capital para la Iglesia es la cuestión que se refiere a la espiritualidad, concretamente a la espiritualidad del seguimiento. En la medida en que los creyentes viven una espiritualidad así, sólidamente evangélica, en esa misma medida la Iglesia irá por donde tiene que ir. La cuestión capital no está, por tanto, en que haya mejores o peores dirigentes, mejores o peores normas, mejor o peor organización. Todo eso puede ayudar de alguna manera. Pero nada de eso constituye la cuestión decisiva para la Iglesia. Esa cuestión se centra en la espiritualidad del seguimiento. Como se ha dicho acertadamente, ha sonado «la hora del seguimiento para la Iglesia»²⁶.

26. J. B. Metz, *Zeit der Orden?*, Freiburg 1977, 27.

El destino de Jesús

1. *¿Imitación o seguimiento?*

El verbo «seguir» (*ákolouzein*) aparece noventa veces en el nuevo testamento. Y se distribuye así según los diversos autores: 25 veces en Mateo, 18 en Marcos, 17 en Lucas, 19 en Juan (evangelio), 4 en los Hechos de los apóstoles, una sola vez en Pablo y 6 veces en el Apocalipsis¹. Por lo tanto, mientras que la idea del seguimiento aparece 79 veces en los evangelios, en todo el resto del nuevo testamento se habla de eso solamente en 11 ocasiones. Se trata, pues, de una idea fundamentalmente evangélica.

Pero hay algo que resulta aún más significativo. El verbo *ákolouzein* se emplea casi siempre para hablar del seguimiento de Jesús y sólo raras veces para referirse a otras cosas. Pues bien, los textos que hablan del seguimiento de Jesús están casi todos en los evangelios, menos dos textos que se refieren a eso indirectamente en el Apocalipsis (14, 4; 19, 14). Por consiguiente, al leer el nuevo testamento, nos encontramos con este hecho: mientras que los cuatro evangelios hablan frecuentemente del seguimiento de Jesús, en todo el resto del nuevo testamento no se habla propiamente de ese asunto. Se confirma, por tanto, que estamos ante una idea esencialmente evangélica.

Por otra parte, y en contraste con lo que se acaba de indicar, cuando se plantea el tema de la «imitación» de Cristo, nos encontramos con que el verbo «imitar» (*mimeomai*) no aparece ni una sola vez en los evangelios. Y en los demás autores del nuevo testamento, se habla de imitación de Cristo sólo dos veces (1 Cor 11, 1; 1 Tes 1, 6) y una vez se hace referencia a la imitación de Dios (Ef 5, 1). En consecuencia, podemos decir con plena objetividad que la idea de

1 R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich 1958, 70

imitación, referida a Cristo o a Dios, es infrecuente y rara en el nuevo testamento y está completamente ausente de los evangelios².

La conclusión que se desprende de estos datos estadísticos es clara: la relación fundamental del creyente con Jesús se plantea, en los evangelios, a partir de la idea de seguimiento, mientras que la idea de imitación está ausente de ellos.

Ahora bien, ¿qué es lo que todo esto nos viene a decir? Por lo pronto, esto nos indica que debemos aclarar nuestras ideas y nuestras actitudes en cuanto se refiere a nuestra relación con Jesús. ¿Se trata de imitarle o de seguirle? Esta pregunta es importante. Porque la espiritualidad tradicional nos tiene acostumbrados a hablar de la imitación de Cristo. Y todos sabemos que esa imitación es lo que se ha presentado como ideal para las almas fervorosas. Pero resulta que los evangelios no hablan de ese asunto, sino del seguimiento. Y entonces es lógico preguntarse: ¿es que el seguimiento y la imitación son la misma cosa? ¿se refieren a la misma forma de relación con Jesús, aunque sea bajo expresiones distintas?

En principio, al menos, no parece que la imitación y el seguimiento se refieran a la misma cosa, puesto que los evangelios nos hablan con bastante frecuencia del seguimiento, mientras que ni siquiera mencionan la imitación. Si lo uno fuera indistintamente como lo otro, parece lógico que se utilizasen ambas expresiones. Pero ya hemos dicho que no es así.

Por otra parte, no se puede decir que se trata de un asunto marginal o de poca importancia, como si diera igual hablar del seguimiento o de la imitación. No parece que sea lo mismo hablar de lo uno que de lo otro. Por una razón que se comprende enseguida: imitar es copiar un modelo, mientras que seguir es asumir un destino. La imitación se puede dar en el caso de un modelo inmóvil, estático y fijo, mientras que el seguimiento supone siempre la presencia de un agente principal que se mueve y avanza, de tal manera que precisamente por eso es posible el seguimiento. Por eso, la imitación no lleva consigo la idea de acción, actividad y tarea a realizar, mientras que el seguimiento implica necesariamente todo eso. Pero, sobre todo, cuan-

2 No estamos de acuerdo, por lo tanto, con el trabajo de H D Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen 1967, que dedica solo unas paginas al estudio del seguimiento en los evangelios (p 5-42) y despues estudia, de manera desproporcionadamente amplia el problema de la «imitacion» (*mimesis*) en la antigüedad, sobre todo en el mundo griego (p 48-136) Por otra parte, Betz afirma que «la idea de seguir a Jesus hunde sus raices en las relaciones judio-palestinas entre el maestro y el discipulo de la *tora*», cosa que se acepta sin analizar mas de cerca los textos evangelicos (o c , 3, cf 11) Como vamos a ver enseguida, en el presente capitulo, estas ideas no corresponden al planteamiento evangelico del seguimiento Para una critica de la obra de H D Betz, cf M Hengel, *Seguimiento y carisma La radicalidad de la llamada de Jesus*, Santander 1981, 123-126

do se trata de un modelo, que se copia, el sujeto se orienta hacia el modelo para retornar sobre sí, mientras que en el seguimiento el sujeto sale de sí para orientarse enteramente hacia un destino. O dicho de otra manera, en la imitación el centro de interés está en el propio sujeto, mientras que en el seguimiento ese centro está situado en el destino que se persigue. La imagen cabal de la imitación es el espejo; la imagen ejemplar del seguimiento es el camino. Y bien sabemos que mientras el espejo es el exponente de la vanidad, el camino es el símbolo de la tarea, de la misión y del objetivo a cumplir.

Pero con lo dicho no hemos resuelto el problema planteado. Porque, sean cuales sean nuestras ideas sobre el seguimiento y la imitación, lo decisivo aquí es determinar en qué consistió la relación de los discípulos con Jesús. Quiero decir, esa relación, ¿fue de imitación o de seguimiento? Para responder a esta pregunta, debemos tomar el agua desde más arriba y analizar cómo se presentó Jesús de hecho ante sus discípulos.

2. *Jesús no fue un rabino*

La palabra *rabbi* o «maestro» aparece con frecuencia en los evangelios referida a Jesús³. Pero hay que tener en cuenta que la mayor parte de las veces se trata de una apelación en boca de los adversarios de Jesús o en personas ajenas a su comunidad de discípulos⁴. De todas maneras, la designación de Jesús como «maestro» está suficientemente atestiguada en los evangelios⁵. Ahora bien, esto plantea una dificultad: ¿fue Jesús realmente un «maestro» para sus discípulos, a semejanza de los rabinos de Israel? Interesa sumamente tener ideas claras sobre este asunto. Porque si efectivamente Jesús fue

3 Mt 8, 19, 9, 11, 10, 24 25, 12, 38, 17, 24, 19, 16, 22, 16 24 36, 23, 8, 26, 18, Mc 4, 38, 5, 35, 9, 17 38, 10, 17 20 35, 12, 14 19 32, 13, 1, 14, 14, Lc 3, 12, 6, 40, 7, 40, 8, 49, 9, 38, 10, 25, 11, 45, 12, 13, 18, 18, 19, 39, 20, 21 28 39, 21, 7, 22, 11, Jn 1, 38, 3, 2, 8, 4, 11, 28, 13, 13 14, 20, 16 Para el título de «maestro», cf G Dalman, *Die Worte Jesu* Leipzig 1930, 274, E Lohse, TWNT VI, 962 ss, H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, Munchen 1926, 917

4 Los textos en este sentido son abundantes Mt 8, 19, 9, 11, 12, 38, 17, 24, 19, 16, 22, 16 24 36, Mc 4, 38, 5, 35, 9, 17, 10, 17 20, 12, 14 19 32, Lc 3, 12, 8, 49, 9, 38, 10, 25, 19, 45, 12, 13, 18, 18, 19, 39, 20, 21 28 39, Jn 1, 38, 3, 2, 8, 4 Por otra parte, en los evangelios aparece, con cierta frecuencia, el título de *rabbi*, aplicado a Jesús Mt 26, 25 49, Mc 9, 5, 10, 51, 11, 21, 14, 45, Jn 1, 38 49, 3, 2, 4, 31, 6, 25, 9, 2, 11, 8, 20, 16 En este caso, se trata de un título antiguo, extendido y polifacético con sentido de «superior», «mayor» o «señor» Cf C F Jean-J Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions Semantiques de l'Ouest*, Paris 1965, 271 ss, citado por M Hengel, *Seguimiento y carisma*, 66, nota 20

5 Aquí hay que recordar especialmente el texto de Jn 13, 13 14, donde Jesús se aplica a sí mismo el título de «maestro» Pero conviene tener presente que, a juicio del propio Jesús, el título de «maestro» no crea rango ni diferencia alguna El «maestro» sirve a los demás Cf J Mateos-J Barreto, *El evangelio de Juan*, Madrid 1979, 597

un *rabbi*, como lo eran los de Israel, entonces está claro que la relación de los discípulos con Jesús se basaba en la imitación del «maestro», porque eso constituía una de las características fundamentales de la relación entre los discípulos y sus rabinos en el judaísmo del tiempo de Jesús⁶.

Ahora bien, sobre este asunto hay que indicar, ante todo, que el título de *rabbi* se aplicaba, en los días de Jesús, no sólo a los escribas o «maestros» propiamente tales⁷, sino además a otras personas que no habían recorrido el ciclo estricto de los estudios rabínicos⁸. Y es que, en aquel tiempo, la apelación de *rabbi* era un título honorífico general que sólo cien años más tarde quedó reservado para los «maestros» de la ley⁹. Como se ha dicho muy bien, el tratamiento de *rabbi* no significaba ya en el año 30 lo mismo que 100 o 200 años más tarde, porque no era todavía el título acuñado de los doctores ordinarios de la ley¹⁰. Por consiguiente, de la sola utilización de ese título no podemos deducir que Jesús fuera un rabino o maestro en el sentido propio de esa palabra.

Pero no es eso lo más importante. Lo verdaderamente decisivo, en todo este asunto, está en que la función o tarea esencial de los rabinos consistía en explicar la *torá*, es decir la ley judía, a sus discípulos con toda la casuística de interpretaciones (*halajá*) que eso llevaba consigo en el rabinato judío¹¹. Ahora bien, en ningún momento vemos a Jesús dedicado a esa tarea de doctor de la ley, especialista en casuística minuciosa. Más bien ocurrió todo lo contrario. Porque, como es bien sabido, Jesús quebrantó la ley religiosa de su pueblo repetidas veces (Mc 1, 41 par; 3, 1-5 par; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Mc 5, 41 par; Lc 7, 14). Y sobre todo, permitió que sus discípulos la quebrantaran también y además los defendió cuando se comportaron de esa manera: al comer con pecadores y descreídos (Mc 2, 15 par), al no practicar el ayuno en los días fijados por la ley (Mc 2, 18 par), al hacer lo que estaba expresamente prohibido en sábado (Mc 2, 23 par) y al no observar las leyes sobre la pureza ritual (Mc 7, 1-23 par)¹². Es evidente que Jesús

6 Cf E Lohse, TWNT VI, 962 ss, J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 258, E Fascher, *Jesus der Lehrer* ThLZ 79 (1954) 325 ss

7 Cf G Dalman, *Die Worte Jesu*, 274

8 J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* 252

9 J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 252, M Hengel, *Seguimiento y carisma*

66

10 M Hengel, *Seguimiento y carisma*, 65-66

11 J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* 251-252. Véase también para este punto W G Kummel, *Jesus und der jüdische Traditionsgehalt* ZNW 33 (1934) 110 ss, K H Rengstorff, TWNT II, 140, K Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* WMANT 8 (1962) 24 ss

12 Para todo este asunto, véase J M Castillo, *Simbolos de libertad Teología de los sacramentos*, Salamanca 4 1985, 294-308. Ha estudiado más ampliamente este problema R Banks, *Jesus and the law in the synoptic tradition*, Cambridge 1975

no se comportó como se comportaban los «maestros» de la ley. Como también es evidente que Jesús no educó a sus discípulos como lo solían hacer los rabinos judíos con sus secuaces.

Pero las diferencias entre Jesús y los rabinos no se limitan sólo a eso. Estas diferencias aparecen hasta en los detalles exteriores. Como se ha dicho muy bien, Jesús no enseña solamente en las sinagogas sino al aire libre, a la orilla del lago, a lo largo de los caminos. En cuanto a los que le siguen, más bien nos podrían sorprender; hay toda clase de personas de las que un rabí profesional se aparta todo lo posible: mujeres y niños, publicanos y pecadores. Pero lo más diferente es su manera de comportarse y su manera de enseñar. Cada rabí es un exegeta de la Escritura y esto da a su función una autoridad que ha de probarse con la fidelidad a la letra de la Escritura y al comentario no menos imperativo de «los padres». Así, pues, se trata sobre todo de una autoridad derivada. Ahora bien, incluso cuando cita palabras de la Escritura, la enseñanza de Jesús no se limita nunca a la explicación de un texto sagrado para probar su autoridad. La realidad de Dios y la autoridad de su voluntad están siempre presentes inmediatamente y en Jesús se convierten en un acontecimiento. Esta inmediatez de su enseñanza no tiene ningún paralelismo en el judaísmo contemporáneo¹³. Por otra parte, en Jesús se echa de menos todo deje de erudición sutil, tan típico del estilo de discusión rabínica¹⁴. Más aún, para Jesús el antiguo testamento deja de estar en el centro de su mensaje, lo que le distingue tanto del «profetismo» contemporáneo como de los doctores de la ley¹⁵.

Decididamente, Jesús no fue un rabino. Como ha dicho, con toda claridad, G. Friedrich, entre Jesús y los rabinos «no había una distinción de grado, como entre dos maestros distintos, sino una distinción específica. Jesús enseñaba como uno que estaba autorizado por Dios de manera especial. De forma que su palabra era palabra de Dios a la que no podían sustraerse los hombres»¹⁶.

La consecuencia lógica, que se desprende de todo lo dicho, es muy clara: si Jesús no fue en absoluto un rabino, la relación entre Jesús y sus discípulos no puede explicarse a partir de la relación que existía entre los rabinos judíos y sus secuaces. Esta relación, ya lo hemos dicho, consistía en la imitación del «maestro» y en el aprendizaje de la

13 G Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca³ 1982, 59-60

14 M Hengel, *Seguimiento y carisma* 69 Por eso es notable que la mayor parte de los debates, entre Jesús y los dirigentes judíos, se mueven precisamente en un terreno en el que, para un judío, no estaba permitida la discusión Cf C H Dodd, *Jesus als Lehrer und Prophet*, en la obra dirigida por G K A Bell y A Deissmann, *Mysterium Christi*, 1931, 72 s, citado por M Hengel, *o c*, 70, nota 31

15 M Hengel, *o c* 70 Para este punto, cf también H E Todt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gutersloh 1963, 243 s

16 G Friedrich, TWNT VI, 844

ley y su casuística. Pero nada de esto aparece en los evangelios cuando nos hablan de la relación entre Jesús y sus seguidores. Por lo tanto, esa relación tiene que ser explicada de otra manera. Es lo que vamos a hacer a continuación.

3. *La llamada de Jesús*

Para comprender en qué consistió la relación entre Jesús y sus discípulos, lo más revelador es, sin duda, recordar lo que dice el mismo Jesús cuando llama a alguien para que le siga. Porque parece lógico que en ese primer momento se diga algo o, al menos, se haga alguna indicación que oriente al que es llamado. Y entonces, la pregunta es: ¿para qué llama Jesús?

La primera cosa que, a este respecto, resulta sorprendente es que cuando Jesús llama a alguien, para que le siga, no suele proponer o explicar un programa. En otras palabras, Jesús no suele decir, al menos en principio, para qué llama. Sólo una palabra: «sígueme» (Mt 8, 22; 9, 9 par; Mc 2, 14; Lc 5, 27; Mt 19, 21 par; Mc 10, 21; Lc 18, 22; Jn 1, 43; 21, 19). Se trata de una invitación. Pero, más que una invitación, lo que está en juego es una orden, que compromete a la persona entera y todo su mundo de relaciones. En virtud de esa palabra, se abandona la familia (Mt 4, 22; 8, 22; 19, 27; Mc 10, 28; Lc 9, 59.61; 18, 28), el trabajo y la profesión (Mt 4, 20.22; 9, 9; Mc 1, 18; 2, 14; Lc; 5, 11.27-28), los propios bienes (Mt 19, 21.27 par). Es decir, se trata de algo extremadamente serio, pues supone un giro total en la vida de una persona. Ahora bien, lo sorprendente es que, para una cosa tan seria y de tan graves consecuencias, Jesús no da explicaciones, ni presenta un programa, ni una meta, ni un ideal, ni aduce motivos, ni siquiera se hace una alusión a la importancia del momento o a las consecuencias que aquello va a tener o puede tener. Sígueme, corre detrás de mí. Eso es todo¹⁷. Sólo queda la llamada en sí misma, abierta a todas las posibilidades y, por eso mismo, inabarcable en todo lo que supone y conlleva. Parece, por tanto, que esta llamada entraña algo extremadamente profundo y, si se quiere, misterioso. Algo, en definitiva, que nos asoma al misterio mismo de Jesús.

Pero en la llamada de Jesús hay algo aún más desconcertante. En determinados casos, cuando Jesús llama a alguien para que le siga, añade alguna observación que resulta de lo más extraño y sorprendente. Por ejemplo, un día se acercó a Jesús un letrado y le dijo: «Maestro, te seguiré a donde quiera que vayas» (Mt 8, 19; Lc 9, 57). La respuesta de Jesús es desconcertante y hasta provocativa: «Las

17. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, Salamanca 31986, 26-27.

zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos, pero este Hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20; Lc 9, 58). Se trata del planteamiento radical de la libertad absoluta, que consiste en no estar atado a nada ni a nadie. El mismo Jesús lleva la vida de un fugitivo sin patria, sin familia y sin casa, sin todo lo que puede hacer confortable la vida. Incluso las bestias llevan una existencia más segura que la suya. Por eso, unirse a Jesús significa asumir el mismo destino¹⁸.

Pero la cosa no para ahí. Porque a renglón seguido se nos dice que Jesús le dijo a otro: «sígueme». Pero el sujeto en cuestión respondió: «Permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre». A lo que Jesús replicó: «Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos» (Lc 9, 59; Mt 8, 21-22)¹⁹. Aquí la situación es más grave. Porque lo que el sujeto le pide a Jesús es algo totalmente natural, más aún totalmente necesario²⁰. Por eso la respuesta de Jesús resulta aún más inexplicable. ¿Qué se puede decir sobre este asunto? Para comprender el significado de las palabras de Jesús, hay que tener en cuenta, ante todo, lo que representaba, en aquel tiempo y en aquella cultura, la obra de misericordia de enterrar a los muertos. Se sabe que esta acción fue siempre para los hombres de la antigüedad una obligación humana y religiosa a un tiempo²¹. Es decir, se trataba de algo en lo que se cumplía no sólo con un deber familiar, sino sobre todo con una obligación religiosa. Además, entre los judíos, el último servicio a los muertos había alcanzado tal importancia, que eso sólo eximía del cumplimiento de todos los mandamientos de la *torá* (la ley)²². Por lo tanto, apelar al entierro del propio padre era, en definitiva, apelar a un deber religioso fundamental. Y eso es lo que Jesús no tolera. Porque para él la fidelidad al seguimiento está por encima de cualquier otra fidelidad, por encima incluso de la religión y por encima de los deberes legales. En última instancia, se trata de comprender que el seguimiento de Jesús no admite condiciones, ni aun siquiera las más

18 J Schmid, *L'Evangelo secondo Luca*, Brescia 1965, 230 Aquí no se trata de una expresión del pesimismo popular (Bultmann), sino del itinerario dramático del Mesías sufriente hasta la cruz P Bonnard, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 118

19 Entre el texto de Mt y Lc hay ligeras variantes Mt coloca la escena junto al lago (Mt 8, 18), mientras que Lc la sitúa en el camino hacia Jerusalén (Lc 9, 57, cf 9, 51) Por otra parte, en Mt se trata de uno que ya era discípulo (Mt 8, 21), cosa que no aparece en Lc El texto original sería probablemente el siguiente «El otro dice permíteme primero marchar y enterrar a mi padre El le dice sígueme y deja a los muertos enterrar a sus propios muertos» Esta es la reconstrucción que hace M Hengel, *Seguimiento y carisma*, 15

20 M Hengel, *o c*, 18

21 E Stommel, RAC 2 200

22 Cf H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, 560, cf también I, 487 ss y IV 578-592 El cuarto mandamiento llegó a ser considerado entre los judíos como el mandamiento más grave de todos M Hengel, *Seguimiento y carisma*, 21 nota 25

sagradas que puede haber en esta vida. Hasta eso llega la exigencia de Jesús cuando llama a alguien para que le siga.

Pero en la respuesta de Jesús, que estamos analizando, hay otro aspecto que debemos tener presente. «El padre» representa la tradición, el modelo al que hay que ajustarse. De hecho «abandonar al padre» (Mt 4, 22 par) significa independizarse de la tradición transmitida por él. «Enterrar al padre» indica la veneración, el respeto y estima por el pasado que representa. La orden de Jesús puede significar, además de lo que ya hemos dicho, que el discípulo, que sigue a Jesús, tiene que desentenderse de ese pasado, romper su dependencia de tradiciones humanas (cf. Mt 23, 9)²³. Por consiguiente, el seguimiento de Jesús supone una decisión radical, que rompe con el pasado y se abre a una tarea, a un destino totalmente nuevo. Un destino que adentra al sujeto en la más completa inseguridad. Lo vamos a ver enseguida.

4. *Por el bien del hombre hasta la muerte*

En un texto, que han recogido los tres evangelios sinópticos, se nos dice que Jesús llama a los discípulos para hacerlos «pescadores de hombres» (Mt 4, 19; Mc 1, 17; Lc 5, 10). Y a continuación dice el evangelio que los que habían sido llamados «inmediatamente dejaron las redes y lo siguieron» (Mt 4, 20; Mc 1, 18) o como dice Lucas, «ellos sacaron las barcas a tierra y, dejándolo todo, le siguieron» (Lc 5, 11). Estamos, por tanto, ante un texto que nos explica muy claramente en qué consiste el seguimiento de Jesús. El llama a sus seguidores para hacerlos «pescadores de hombres». ¿Qué quiere decir esto?

En el lenguaje profano, griego o judío, «pescar hombres» es una expresión característica del lenguaje popular, con un matiz casi grosero, que se utilizaba o bien para dar bromas o bien con sentido peyorativo, como si nosotros dijéramos: pillar a uno, echarle el guante, hacerle caer en una trampa²⁴. Es más, hay quien piensa que la expresión «pescar hombres» era tanto como decir algo así como «caza-esclavos» o «negrero»²⁵. Pero ciertamente esa expresión, en boca de Jesús, no tiene ese sentido. Lo excluye la llamada y también la respuesta. Jesús no llama a nadie para una tarea innoble, sino todo lo contrario, como vamos a ver enseguida (cf. Mc 3, 13-15). Por otra parte, la respuesta inmediata de los discípulos, que lo dejaron todo y se pusieron a seguirle (Mt 4, 20 par), indica claramente que aquellos

23 J. Mateos-F. Camacho, *El evangelio de Mateo*, Madrid 1981, 87-88

24. Cf G Bornkamm, *Jesus de Nazaret*, 156

25. M. Hengel, *Seguimiento y carisma*, 114, si bien este autor no aduce pruebas para demostrar su afirmación

hombres se sintieron fuertemente atraídos por el ideal que Jesús les proponía. Ese ideal, por lo tanto, era algo enormemente atractivo y prometedor.

Ahora bien, ¿en qué consistía ese ideal que presenta Jesús en el momento de la llamada? Hay quienes piensan que la expresión «llegar a ser pescadores de hombres» (Mc 1, 17 par) no tiene paralelos en la literatura rabínica ni transfondo alguno en el antiguo testamento²⁶. Sin embargo, está sólidamente atestiguado que la metáfora de «la pesca», lo mismo que la del «pastoreo», expresa, en el antiguo testamento, la acción de Dios en la historia²⁷. Más aún, existen algunos pasajes proféticos en los que se utiliza la metáfora de «la pesca» para indicar una actividad dirigida y orientada al bien del hombre, a su restauración y, sobre todo, a su liberación. Así en este texto de Jeremías: «Pero llegarán días —oráculo del Señor— en que ya no se dirá: Vive el Señor que sacó a los israelitas de Egipto, sino más bien: Vive el Señor, que nos sacó del país del norte, de todos los países por donde nos dispersó. Y lo haré volver a su tierra, la que di a sus padres. Enviaré muchos pescadores a pescarlos —oráculo del Señor— detrás enviaré muchos cazadores a cazarlos por montes y valles, por las hendiduras de las peñas» (Jer 16, 14-16). Como se ha dicho muy bien, llamar a los discípulos «pescadores de hombres» significa que tienen una tarea de salvación: hacer que regrese a su hogar el pueblo de Dios²⁸. Más claramente aún, y en un sentido si cabe más positivo, hay que recordar aquí el texto de Ez 47, 8-10. El profeta, después de haber descrito la vuelta del Señor de la gloria (43, 1-11), pasa a describir sus efectos vivificantes²⁹. La intervención de Dios es como un río de aguas vivas que enriquecen todo lo que encuentran (Ez 47, 8), de tal manera que son fuente de vida abundan-

26 J Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gutersloh 1965, 154 Cf R Pesch, *Berufung un Sendung, Nachfolge un Mission Eine Studie zu Mk 1, 16-20* ZKT 91 (1969) 21, R P Meye, *Jesus and the Twelve Discipleship and revelation in Mark's gospel*, Michigan 1968, 102 Cf J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesus en el evangelio de Marcos* Madrid 1982, 35

27 W H Wuellner, *The meaning of «Fishers of Men»*, Philadelphia 1967, 97-98 Para el analisis del texto con las variantes en cada uno de los sinopticos, véase E Best, *Following Jesus Discipleship in the Gospel of Mark* Sheffield 1981, 166-172

28 J Jeremias, *Teologia del nuevo testamento I*, Salamanca⁵ 1986, 161 Por lo tanto, este pasaje no tiene el sentido negativo que algunos han querido ver en el, por ejemplo P Bonnard, *L'Evangile selon saint Matthieu*, 50, tambien de alguna manera E Best, *Following Jesus*, 171-172 Lo que ocurre es que en el texto evangelico, que venimos analizando, se invierte el papel de los actores, porque en el evangelio es Israel el que hace de pescador respecto de los hombres Aparece aqui la vocacion de Israel como testigo del verdadero Dios, que atrae a los demas pueblos Cf J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesus*, 35

29 Cf Alonso Schokel-J L Sicre, *Profetas*, Madrid 1980, 850 s

te (Ez 47, 9) Por eso, «se pondran pescadores a su orilla desde Engadi hasta Eglain habra tendedores de redes, su pesca sera variada, tan abundante como la del Mediterraneo» (Ez 47, 10) El paralelismo de este pasaje con el texto evangelico esta asegurado por la mencion de Galilea (Ez 47, 8, Mc 1, 16 par) y de los pescadores (Ez 47, 10, Mc 1, 16 par)³⁰ Por otra parte, la accion de los «pescadores de hombres» se entiende en el contexto de una intervencion maravillosa que sana, da vida y enriquece

Por consiguiente, cuando Jesus llama a sus discipulos para que le sigan, y en ese mismo momento les señala como tarea el ser «pescadores de hombres», en realidad lo que les viene a decir es que el seguimiento tiene como objetivo trabajar en bien del hombre, para sanear, vivificar y liberar a todo el que lo necesita En eso tiene que consistir la tarea esencial de todo el que se pone a seguir a Jesus Por lo tanto, el seguimiento de Jesus implica no solamente una experiencia de relacion e intimidad con el Señor, sino ademas de eso una tarea social y publica Mas adelante volveremos sobre este asunto

Por otra parte, todo esto nos viene a decir que la llamada a los discipulos no tiene por unico objetivo el seguimiento, sino con el y ademas de el la mision O dicho mas claramente, seguimiento de Jesus y mision son inseparables³¹ Esto se ve claramente por el paralelismo que existe entre Mc 1, 17 y Mc 3, 13-15 En Mc 1, 17, ya lo hemos visto, Jesus llama a los discipulos para que le sigan y para hacerlos pescadores de hombres En Mc 3, 13-15, el mismo Jesus llama a los discipulos «para que esten con el y para enviarlos a predicar» Queda claro, por consiguiente, que el «hacerlos pescadores de hombres» y el «enviarlos a predicar» son expresiones paralelas Una vez mas se ve con toda evidencia que Jesus llama a sus seguidores, no solo para que mantengan con el una confianza y una intimidad, sino ademas para que trabajen en bien del hombre

Pero con esto no esta dicho todo, ni siquiera lo mas importante acerca de lo que significa la llamada de Jesus Porque hay una serie de textos en los evangelios, que establecen una relacion directa entre el destino de Jesus y el destino de los que son llamados por el al seguimiento En todos esos textos se expresa, de manera inequivoca, que el destino de Jesus fue la muerte violenta, concretamente la muerte de cruz, y al mismo tiempo se dice tambien que todo el que quiera seguir a Jesus tiene que asumir y seguir ese mismo destino Y asi, seguir a Jesus es cargar con la cruz, exactamente como el (Mt 10, 38, 16, 24, Mc 8, 34, Lc 9, 23), es subir a Jerusalem, siguiendo el mismo

30 J Mateos *Los «Doce» y otros seguidores de Jesus* 36

31 J Mateos *Los «Doce» y otros seguidores de Jesus* 38 40 R Pesch *Berufung und Sendung Nachfolge und Mission* 15

itinerario de Jesús (Mc 10, 32); es estar donde está Jesús (Jn 12, 26) o más directamente «dar la vida» (Jn 13, 37). Es importante tener en cuenta que, en todos estos textos, se utiliza el verbo «seguir» (*ákolouzein*), es decir se establece una relación directa entre el seguimiento de Jesús y el destino de muerte crucificada que aguarda al discípulo.

En el fondo, todo esto nos viene a decir que quien sigue a Jesús tiene que estar dispuesto a trabajar por el bien del hombre hasta dar la vida. Y, por cierto, hasta darla de la manera más vergonzosa y repugnante que se puede imaginar.

Pero interesa analizar la cuestión más de cerca. El texto más claro, para lo que aquí nos interesa, es el de Mc 8, 34 y sus paralelos de Mt 16, 24 y Lc 9, 23. El texto dice así: «El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y me siga». Ante todo, hay que tener en cuenta que Jesús dijo estas palabras invitando «a la gente y a sus discípulos» (Mc 8, 34) o más sencillamente dirigiéndose «a todos» (Lc 9, 23). Por lo tanto, se trata de una exigencia que no va dirigida solamente a un grupo limitado de personas, sino que es «para todos». Es decir, todo el que quiera estar cerca de Jesús («venirse conmigo»), tiene que estar dispuesto a aceptar las exigencias que aquí impone el mismo Jesús. O dicho de otra manera, aquí se trata de exigencias que van dirigidas y se imponen a todos los creyentes.

Pero, ¿de qué exigencias se trata? El texto, que venimos analizando, está construido de tal manera que en él aparecen tres verbos en aoristo (*élzein*, venir; *áparnesászo*, reniegue de sí mismo; *aráto*, cargue con su cruz), que indican actos puntuales o sea ya realizados. Y sólo después de eso aparece el verbo *ákolouzeito*, me siga, en imperativo presente, que denota seguimiento durativo en el futuro. Por lo tanto, este último imperativo no es una condición, sino un objetivo. Con lo cual Marcos nos viene a decir: para dar la adhesión a Jesús hay que aceptar las dos condiciones que él impone: «renegar de sí mismo» y «cargar con la cruz». Sólo después de eso se hace posible el seguimiento de Jesús ³².

¿Qué quiere decir esto más en concreto? La primera exigencia, «renegar de sí mismo», está formulada en el texto con el verbo *áparneiszai*, que se utiliza en los evangelios solamente en dos ocasiones: con motivo de la negación de Pedro (Mc 14, 30.31.72; Mt 26, 34.35.75; Lc 22, 34.61); y cuando Jesús afirma que si uno le niega ante los hombres, el que hace eso será negado ante los ángeles de Dios (Lc 12, 9). El sentido del verbo, por lo tanto, es muy fuerte. Pedro renegó de Jesús, dio a entender que ni le conocía ni tenía nada que ver con él. Lo mismo el que niega a Cristo ante los hombres, expresa por

eso mismo que no tiene nada que ver con el Señor. El verbo, por consiguiente, expresa la idea de desconocerse uno a sí mismo, no tener nada que ver con uno mismo, estar centrado en otra cosa, en otra persona. Por lo tanto, no se trata simplemente de la mortificación o de la humildad o de la obediencia. Se trata de algo mucho más fuerte: el que quiera seguir a Jesús tiene que considerarse a sí mismo como un extraño, no puede estar centrado en sí mismo, porque su centro es Jesús³³. Todo esto, en definitiva, lo que nos viene a decir es que el seguimiento de Jesús exige la más total y absoluta libertad del creyente con relación a sí mismo. El seguimiento sólo es posible cuando el hombre se ha liberado de su propio interés, de su propio egoísmo, de su propia comodidad, de todo lo que puede atarlo a su propia persona.

Pero, ¿por qué esta exigencia de una libertad tan absoluta? La segunda condición del seguimiento, según hemos visto en el texto de Mc 8, 34, consiste en «cargar con la cruz». El lector del evangelio de Marcos sabe perfectamente que Jesús acabó su vida de mala manera, de la peor manera imaginable, colgado entre dos bandidos, como si fuera peor que ellos, condenado por las autoridades religiosas y militares, abandonado por todos, considerado como un agitador, un loco y un fracasado. Pues bien, el que sigue a Jesús tiene que estar dispuesto a que su destino sea el mismo destino de Jesús³⁴. Hasta eso nos puede llevar el seguimiento. Y para eso hay que estar preparado. Pero, es claro, semejante actitud supone una liberación interior total. Por eso Jesús habla primero de «renegar de sí mismo» y luego de «llevar la cruz». Se trata, en definitiva, de que el creyente sea una persona totalmente disponible, para poder llegar, en su compromiso por el bien del hombre, hasta donde sea necesario, hasta la infamia y hasta la muerte.

5. *El destino de Jesús*

Si ahora hacemos un balance de lo que hemos visto hasta este momento, en el presente capítulo, resulta que el seguimiento de Jesús

33 Para el sentido del verbo *áparnesaszai*, cf J De Guibert, *Sur une définition de l'Abnégation*, en *Mélanges Watrigant*, Collection de la Bibliothèque des Exercices de Saint Ignace, n 61-62 (1920) 65-67 Cf también J Gnilka, *El evangelio según san Marcos II*, Salamanca 1986, R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg/B. 1977, 59-60, H Schlier, *TWNT I*, 468-471

34 Cf J. Gnilka, *o. c.* II, Vease también E Dinkler, *Jesu Wort vom Kreuztragen*, en *Neutestamentliche Studien für R Bultmann*, Berlin 1954, 110-129 Hay quienes piensan que esta frase de la cruz no pertenece al Jesús histórico, sino que fue modificada por la comunidad postpascual, para expresar su experiencia de la muerte de Jesús Cf en este sentido J Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Paderborn 1981, 249. En todo caso, el lector del evangelio ya sabe perfectamente lo que fue la muerte en cruz de Jesús

implica globalmente estas tres características 1) Se trata de una llamada absolutamente abierta, incondicional y sin límites, que nos asoma al misterio más hondo de Jesús, porque, en definitiva, solo Dios mismo puede hacer una llamada que no admite condiciones de ninguna clase y que queda abierta a cualquier eventualidad y a cualquier riesgo 2) Esa llamada se pone en relación con una tarea: la entrega al servicio del hombre 3) La llamada al seguimiento marca un destino: el mismo destino que asumio y siguió Jesús

Todo esto quiere decir que la llamada al seguimiento no es directamente una llamada a conseguir la propia perfección del sujeto, la propia santificación o la propia realización. Por supuesto, una persona, que sigue a Jesús, se realiza y se santifica. Pero es decisivo tener en cuenta que la llamada no apunta directamente a eso, sino al bien de los demás, al trabajo y a la lucha por el bien del hombre. He aquí la cuestión capital en todo este asunto.

Pero esta afirmación resulta todavía demasiado abstracta y genérica. Por eso interesa concretarla lo más posible. El trabajo por el bien del hombre se puede hacer de muchas maneras. Por ejemplo, se puede hacer a base de contar con muchos medios, con dinero, con poder, con una buena instalación social y con toda la clase de instrumentos que se pueden poner en juego cuando se trata de organizar una buena empresa en esta vida. Y es evidente que un trabajo llevado así, con todos esos medios, es mucho más eficaz. Pero, ¿es eso lo que Jesús quiere para los cristianos? Es decir, ¿quiere Jesús que los creyentes trabajemos por el bien del hombre a base de buscar el máximo de eficacia en ese trabajo? A primera vista, parece que lo más lógico sería decir que efectivamente así deben de ser las cosas. Si se trata de trabajar por el bien de los demás, vamos a poner en juego todos los medios humanos que estén a nuestro alcance. Sin embargo, por más que resulte sorprendente, el evangelio no presenta las cosas de esa manera. Jesús no montó una empresa de servicios sociales, por más que eso hubiera sido muy aconsejable en aquel tiempo y en aquella sociedad. Porque, para Jesús, lo importante no es la *eficacia* sino la *solidaridad*: es decir, la firmeza y la estabilidad en cuanto se refiere a la cercanía con el pobre, con el que sufre, con el marginado y, en general, con todos los crucificados de la tierra. Eso es tan importante para Jesús que, en realidad, a partir de ese planteamiento hay que entender su destino en la vida y en la muerte.

En efecto, el destino de Jesús fue la cruz. Pero, ¿por qué llegó él a ese final tan dramático y escandaloso? La respuesta a esta pregunta hay que buscarla en las palabras que el Padre del cielo dijo a Jesús en el mismo momento en que este era bautizado por Juan el Bautista: «Tu eres mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto» (Mc 1, 11 par). Con esas palabras, el Padre del cielo estaba diciendo a Jesús que el

tenía que realizar la tarea y la misión del «siervo doliente», del que había dicho cosas impresionantes el profeta Isaías (Is 42, 1 ss) y cuyo destino tenía que consistir en solidarizarse con los miserables y pecadores, con todos los malvados de la tierra, para sufrir por ellos y en lugar de ellos, ya que a eso se refiere expresamente el famoso pasaje del profeta Isaías (Is 53, 12)³⁵.

Esto quiere decir que, con ocasión de su bautismo, Jesús experimentó su vocación, se dio cuenta perfectamente de la tarea que el Padre del cielo le había asignado, y aceptó ese destino³⁶. Ahora bien, aquella tarea y aquel destino comportaban, de hecho, no sólo *un fin*, que había que conseguir, la salvación y la liberación total de los hombres, sino además *un medio*, es decir, un camino y un procedimiento, en orden a obtener ese fin. Y ese medio o ese procedimiento era, ni más ni menos, *la solidaridad* con todos los pecadores y esclavos de la tierra, hasta sufrir y morir con ellos y por ellos.

Esto quiere decir que, para Jesús, no hay más que un medio de salvación y de liberación: la solidaridad hasta el extremo de lo inconcebible. Y ese extremo es justamente la cruz, donde Jesús muere y fracasa, entre pecadores, malhechores y delincuentes públicos. Ese fue el destino de Jesús. Y a ese destino, es decir, a esa solidaridad, invita él a todo el que quiera seguirle.

Por eso se comprende que la vida de Jesús fue un camino incesante de solidaridad. En este sentido, lo primero que hay que recordar es la cercanía de Jesús a todos los marginados de aquella sociedad, es decir, la cercanía de Jesús a todos los excluidos de la solidaridad³⁷. La solemne proclamación de las bienaventuranzas resulta elocuente por sí sola. Jesús asegura que son ya dichosos los pobres, los que sufren, los que lloran, los desposeídos, los que tienen hambre y sed de justicia, los que se ven perseguidos, insultados y calumniados (Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-23). Indudablemente, Jesús afirma de esa manera su cercanía profunda y fundamental a todos los desgraciados y desposeídos de la tierra, a todos los que no podían hacer valer sus derechos en este mundo, ya que ése era justamente el sentido de los pobres en aquel tiempo³⁸. En el mismo sentido hay que leer e interpretar la afirmación programática de Jesús en la sinagoga de Nazaret, al aplicarse a sí mismo las palabras proféticas de Isaías:

35 Cf. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 339-346. Cf. también H. W. Wolf, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlín 1952, E. Fascher, *Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, Berlín 1958. Por lo demás, en cuanto al sentido de la muerte de Jesús, cf. lo que se dice en el cap. 5. 36 J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 73-74.

37 Para la situación de los pobres y marginados en tiempo de Jesús, cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 130-138, O. Michel, TWNT VIII, 88-106, E. Gulm, *Die Freude im Neuen Testament*, Helsinki 1932.

38. E. Schillebeeckx, *Jesús La Historia de un Viviente*, Madrid 1981, 160, cf. también J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 134-138.

El Espíritu del Señor esta sobre mi
porque él me ha ungió
para que dé la buena noticia a los pobres
Me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos
y la vista a los ciegos,
para poner en libertad a los oprimidos
para proclamar el año de gracia del Señor
(Lc 4, 18-19, Is 61, 1-2)

Los presos, los cautivos, los encadenados, los que no ven y han perdido toda luz y esperanza, encuentran la solución en Jesús. Que es justamente lo mismo que viene a decir el mismo Jesús en la respuesta que da a los que le preguntan, de parte de Juan el Bautista, si era él el que tenía que venir o si había que esperar a otro (Mt 11, 4; Lc 7, 21). Las imágenes que utilizan los evangelios, luz para los ciegos, oído para los sordos, alegría para los mudos, etc, son todas ellas frases antiquísimas en oriente para designar el tiempo de salvación, tiempo en el que ya no habrá sufrimientos, ni lamento, ni dolor ³⁹.

Pero no basta con decir estas cosas. Porque todo eso se puede interpretar en el sentido de «hacer el bien», pero manteniendo las diferencias y las distancias. Es decir, todo eso se puede entender como *beneficencia* y no como *solidaridad*. Pero Jesús no optó por la beneficencia, sino por la solidaridad. Porque la beneficencia se puede y se suele compaginar y armonizar con las mayores distancias y diferencias, con la dominación de unos (los menos) y la dependencia de otros (los más). Por eso, con relativa frecuencia, para hacer beneficencia, hay personas e instituciones que pactan y se solidarizan con los dominadores y magnates, que suelen ser los responsables de que haya gentes a las que hay que ayudar mediante la beneficencia. Pero bien sabemos que Jesús no pactó con los magnates y dominadores de su pueblo. Al contrario, Jesús actuó de tal manera que inquietó seriamente a ese tipo de personas y hasta llegó a irritarlas, precisamente por su solidaridad con los marginados y desgraciados. Toda la vida y la actuación de Jesús es un ejemplo vivo en este sentido: su cercanía a recaudadores (publicanos) y descreídos (Mc 2, 15; Mt 9, 9 par; 11, 19; Lc 15, 1-2; 18, 9-14; 19, 6-7), pecadores (Mc 2, 5 par), samaritanos (Lc 10, 33-37; Jn 4, 39-42), endemoniados (Mc 1, 25.34; 5, 2-13; 9, 14-27 par) y leprosos (Mc 1, 40-41; Lc 17, 13-14) expresa no sólo su solidaridad con todo el desecho de aquella sociedad, sino además la reacción que semejante actitud desencadenaba entre las gentes «de orden» de aquel tiempo y de aquel pueblo. Porque, como indican claramente los pasajes citados, el comportamiento de Jesús con los marginados suscitaba, con frecuencia, la oposición y el enfrentamiento.

to de los magnates sociales y dirigentes religiosos, que, mediante el ataque personal y hasta la persecución descarada, se oponían constantemente a Jesús.

Esto quiere decir obviamente que la actuación de Jesús no tenía el simple sentido de «hacer el bien», porque eso no irrita a nadie ni provoca ningún tipo de persecución. Jesús rompía tradiciones, quebrantaba normas, echaba abajo muros de separación. Y eso es lo que no se podía tolerar. Porque la sociedad y el sistema establecido están dispuestos a hacer todo el bien que se quiera, pero con tal que cada cual se quede en su sitio, es decir, con tal que se sigan manteniendo las diferencias y las distancias que hacen imposible la solidaridad.

Pero hay más. Porque el radicalismo, que muestra Jesús en su predicación, encuentra su explicación más acertada y coherente en el proyecto de la solidaridad. Dicho de otra manera, Jesús fue tan radical en su predicación y en su vida porque a eso le llevó su solidaridad con el hombre. Como es sabido, ha habido quienes han intentado explicar ese radicalismo por la idea que Jesús tenía —según se dice— sobre la inminencia del reino de Dios e incluso la inminencia del fin del mundo⁴⁰. Sin embargo, no parece que sea necesario echar mano de tales especulaciones para explicar una cosa que en sí es más sencilla. Cuando Jesús dice a sus discípulos que no hagan frente al que los agravia, que pongan la otra mejilla al que los abofetea y que den incluso la capa al que les quiere robar la túnica (Mt 5, 38-42), les está indicando claramente que deben ir más allá del derecho y la justicia, hasta dejarse despojar, si es preciso. Pues bien, si Jesús dice eso, parece bastante claro que su idea es: no andéis pleiteando y recurriendo a abogados, sino poneos justamente en el polo opuesto. Porque solamente así es como se puede crear un dinamismo de solidaridad entre los hombres. En este mismo sentido habría que interpretar las severas palabras de Jesús sobre la actitud ante el dinero (Mt 6, 19-34) y, sobre todo, las exigencias que impone a sus seguidores: no deben llevar nada que exprese instalación o cualquier tipo de ostentación (Mt 10, 9-10 par), no deben jamás parecerse a los dirigentes de los pueblos y naciones (Mt 20, 26-28 par), no deben apetecer un puesto importante o un vestido singular (Mc 12, 38-40), no deben tolerar títulos o preeminencias (Mt 23, 8-10) y ni aun siquiera deben sentirse

40 Para este punto, véase la exposición y enjuiciamiento que hace E. Schillebeeckx, *Jesús, La Historia de un Viviente*, 128-141. Sobre el radicalismo de Jesús, cf. H. Braun, *Spatjudischharetischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tübingen 1957; G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese* ZThK 61 (1964) 27-67; G. Theissen, *Radicalismo itinerante*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 13-40; *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander 1979; W. Stegemann, *Wanderradikalismus im Urchristentum?*, en la obra de W. Schottroff und W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute, Neues Testament*, München 1979, 94-120.

atados por lazos familiares (Mt 8, 18-22 par, 12, 46-50 par), que con frecuencia impiden una solidaridad mas universal y mas profunda.

Por otra parte, hay que tener presente el tipo de personas que solian acompañar a Jesus. Esta claro que los seguidores de Jesus consistian predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputacion y estima. Los *'amme haa'araç* los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, segun las convicciones de la epoca, la puerta de acceso a la salvacion⁴¹. Y es precisamente de ese tipo de personas de quien dice Jesus que son su verdadera familia (Mt 12, 50 par), con ellos come y convive, con ellos aparece en publico constantemente, lo que da pie a las murmuraciones y habladurias mas groseras (Mt 11, 19 par, Lc 15, 1-2). Pero Jesus da siempre la impresion de que nada de eso le importa o le asusta. Porque el sigue un destino firmemente asumido y llevado con fidelidad hasta el fin.

El hecho es que, debido a esta clase de ideas y de comportamientos, la situacion de Jesus se fue enrareciendo y complicando progresivamente. Es verdad que, al principio del ministerio en Galilea, los evangelios hablan con frecuencia de un gran exito de la predicacion de Jesus (Mc 1, 33-34 38, 2, 1 12 13, 3, 7-11 20, 4, 1, 5, 21 24, 6, 6 12 33-34 44 55-56). Pero tambien es cierto que a partir del capitulo siete de Marcos, estas alusiones a la gran afluencia de gente empiezan a disminuir (Mc 7, 37, 8, 1 4, 9, 14 15, 10, 1 46, 11, 8-10 18). Se nota que la popularidad de Jesus va decreciendo. De tal manera que se tiene la impresion de que el se centra, cada vez mas, no en la atencion a las masas, sino en la formacion de su comunidad de discipulos. Por eso el les insiste que se retiren a descansar (Mc 6, 30-31), lejos de la multitud (Mt 14, 22, Mc 6, 45).

En realidad, ¿que ocurrio alli? Hay una palabra del propio Jesus, que nos pone en la pista de lo que alli paso: «Dichoso el que no se escandaliza de mi» (Mt 11, 6, Lc 7, 23). Esto supone que habia gente que se escandalizaba de Jesus, de lo que decia y de lo que hacia. Lo cual no nos debe sorprender: su destino de solidaridad con todos los miserables era una cosa que aquella sociedad (como la actual) no podia soportar. Su amistad con publicanos, pecadores y gente de mal vivir tenia que resultar enormemente escandalosa. Por eso, en torno a la persona y a la obra de Jesus llego a provocarse una pregunta tremenda: la pregunta de si Jesus traia salvacion o mas bien tenia un demonio dentro (Lc 11, 14-23, Mt 12, 22-23, cf. Mc 3, 2, Jn 7, 11, 8, 48, 10, 20)⁴². De ahi que hubo ciudades enteras (Corozaim, Cafar-

41 J. Jeremias *Teologia del nuevo testamento I* 137. *Jerusalen en tiempos de Jesus* 129-138.

42 Para todo este planteamiento cf. E. Schillebeeckx *Jesus La Historia de un Viviente* 268 273.

naun y Betsaida) que rechazaron el mensaje de Jesus, como se ve por la lamentacion que el propio Jesus hizo de aquellas ciudades (Lc 10, 13-15, Mt 11, 20-24) Y de ahí tambien que el mismo Jesus llego a confesar que ningun profeta es aceptado en su tierra (Mc 6, 4, Mt 13, 57, Lc 4, 24, Jn 4, 44) Ademas, sabemos que las cosas llegaron a ponerse tan mal, que un dia el propio Jesus hizo esta pregunta a sus discipulos mas intimos «¿tambien vosotros quereis marcharos?» (Jn 6, 67)

¿Que nos viene a decir todo esto? La respuesta parece clara el destino de Jesus fue la solidaridad con todos, especialmente con los marginados y miserables de este mundo Y el fue tan fiel a ese destino, que, por mantener esa fidelidad, no dudo en escandalizar a unos, en irritar a otros y en provocar el vacio a su alrededor

Pero no es eso lo mas grave Lo peor fue el peligro de perder la vida en que se metio Jesus precisamente por causa de estos comportamientos En efecto, los dirigentes y autoridades del pueblo judio, al ver las cosas que decia y sobre todo como actuaba, decidieron formalmente acabar con Jesus (Mc 3, 6, Lc 11, 53-54, 13, 31, Jn 7, 19 26, 8, 59), cosa que el sabe perfectamente y así se lo anuncia a sus propios discipulos (Mt 16, 21 par, 20, 18-19 par, Mc 10, 32-34 par) Sin embargo, en todo esto llama la atencion el que Jesus no cede en su doctrina y en su actuacion, sigue adelante a pesar de la oposicion que encuentra, y hasta decide irrevocablemente ir a Jerusalem (Lc 9, 51), donde va a pronunciar la denuncia mas dura contra las autoridades centrales (Mt 21, 45-46, 23, 1-39 par) y donde ademas va a poner su propia vida en peligro inminente (Mt 26, 3-4 par) A pesar de las amenazas y las sospechas, a pesar de todos los miedos, Jesus siguio predicando con la misma autoridad y con las mismas invectivas, como si no ocurriera nada Sabia que estaba en las manos del Padre, al que se sentia intimamente unido y cuya voluntad procuraba cumplir constantemente⁴³ Hasta que al final paso lo que tenia que pasar las autoridades decidieron liquidarlo y dieron orden de caza y captura para acabar con el (Jn 11, 45-57) El final —bien lo sabemos— fue dramático en extremo a gritos y con lagrimas, pidiendo y suplicando al que podia salvarlo de la muerte (Heb 5, 7), se entrego al designio de Dios (Mt 26, 39 42 par), hasta que fue juzgado, torturado y ejecutado, entre bandidos, con la queja espantosa del que se siente desamparado en el momento decisivo «¡Dios mio, Dios mio! ¿por que me has abandonado?» (Mt 27, 46 par) Pero el hecho es que, de esta manera, se vino a revelar lo mas profundo del misterio del amor de Dios y de su designio la salvacion y liberacion del hombre, mediante la solidaridad de Jesus con todos los desgraciados de este mundo

La lección más clara, que se desprende obviamente de todo lo dicho, es ésta: Jesús fue fiel a su proyecto de solidaridad hasta el final y hasta sus últimas consecuencias. Siempre al lado y de parte de los marginados, de los oprimidos, de todos los despreciados de la tierra, hasta terminar en el supremo desprecio y junto a los más miserables de este mundo, como el peor de ellos, y sin tener ni aun siquiera el consuelo de saber que el Padre del cielo estaba de su parte.

Este fue el destino de Jesús: trabajar y luchar por el bien del hombre, en solidaridad con él, hasta la muerte. Seguir a Jesús es asumir este mismo destino en la vida, con todas sus consecuencias.

6. Seguimiento y espiritualidad

Tradicionalmente, la espiritualidad cristiana se ha orientado de tal manera que el centro de la vida espiritual era el propio sujeto. Lo que se trataba de conseguir, mediante la oración, la mortificación y las demás prácticas espirituales, era la perfección del propio individuo, su crecimiento espiritual, su santificación⁴⁴. De tal manera que a eso estaba orientado todo el trabajo de la persona, sus afanes, sus desvelos y toda su actividad. Ahora bien, la consecuencia inevitable, que se seguía de todo este planteamiento, es que la persona se centraba sobre sí misma, con lo cual se fomentaba inconscientemente el más larvado y refinado egoísmo. En vez de orientar las energías humanas y sobrenaturales hacia los demás, se orientaban hacia el mismo individuo, hacia su propio provecho espiritual, hacia su propio crecimiento. Por eso, para fomentar este tipo de espiritualidad, lo más aconsejable era apartarse de los demás, retirarse al desierto, a la soledad y al silencio, para que nada ni nadie pudiera impedir el propio perfeccionamiento. De ahí el talante de tantas personas que se afanan y luchan por su salvación y su santificación, pero que no muestran el mismo interés por los problemas de los demás y del mundo en general.

En este tipo de espiritualidad encajaba perfectamente la idea de la imitación de Cristo. Se constituía a Jesús en modelo al que había que copiar en todo, para parecerse a él lo más posible. En principio, este

44 La perfección de la vida espiritual se concibe, entre muchos autores de espiritualidad, como la perfección de la propia persona. Cf. L. Mendizábal, *Annotationes in Theologiam Spiritualem*, Roma 1962, 113-153, con abundante bibliografía sobre este asunto. Por eso, el planteamiento mismo de la perfección se hace a partir del hecho del mérito personal. J. De Guibert, *Theologia Spiritualis Ascetica et Mystica*, Roma 1952, 39. Y consiste en la perfección de la caridad que posee la propia persona tal como se manifiesta en los actos y en los hábitos del sujeto. A. Benigar, *Theologia Spiritualis*, Roma 1964, 266-273.

planteamiento parecía lo más correcto del mundo. Porque, ¿qué otra cosa se podía hacer mejor que asemejarse a Cristo hasta en los más mínimos detalles? Sin embargo, había en todo eso un vicio radical, que ya hemos apuntado al comienzo de este capítulo. En la imitación, el centro de interés y de atención es el propio sujeto, su realización, su crecimiento y su progreso. Se imita a alguien con vistas a obtener un fin determinado⁴⁵. Pero ese fin, de una manera o de otra, viene a recaer sobre la constitución y realización del propio sujeto⁴⁶. De tal manera que existe una profunda relación entre la identificación (imitación) y el narcisismo⁴⁷, lo cual supone evidentemente una regresión del sujeto, ya que, como se ha dicho muy bien, el afán de imitar ha de considerarse como expresión de un mecanismo anterior que existía antes de que el sujeto fuese capaz de ejecutar órdenes o de seguir instrucciones verbales⁴⁸. En definitiva, se trata de un proceso de repliegue de la persona sobre sí misma, que en algunos casos extremos puede desembocar en procesos patológicos, bajo la forma de una neurosis o de una psicosis emocional más o menos transitoria⁴⁹.

Por todo esto se comprende perfectamente que la imitación no es el camino más adecuado para orientar correctamente la vida de los creyentes. Una espiritualidad auténticamente evangélica no puede estar montada sobre el mecanismo de la imitación. Cuando Jesús afirma que el que quiera seguirle tiene que «renegar de sí mismo», es evidente que no apunta a reforzar un proceso imitativo, sino justamente todo lo contrario: Jesús invita al hombre a salir de sí mismo, a olvidarse de sí mismo, para abrirse totalmente al destino que le marca el propio Jesús. El centro de atención no es la realización y la perfección del propio sujeto, sino el servicio al hombre, la solidaridad con los que sufren, la apertura a los demás. En definitiva, se trata de comprender que seguir a Jesús es asumir su mismo destino, seguir y perseguir ese destino hasta sus últimas consecuencias.

En la Iglesia se desperdician demasiadas energías, por causa de la mala orientación que muchas veces tiene la espiritualidad. A la gente se le dice que lo importante es buscar la propia salvación. Y a los más generosos se les exhorta a que intenten conseguir la propia santificación. Pero casi nunca se dice que el destino de los cristianos es el

45 Cf. A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien 1960, citado por N. Sillamy, *Dictionnaire de Psychologie I*, Paris 1980, 598

46 J. Laplanche-J. B. Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona 1971, 191

47 J. Laplanche-J. B. Pontalis, *o. c.*, 192. El sujeto o alguna de sus instancias se constituyen según el modelo de sus objetos anteriores. padres, personas del ambiente

48 L. Eidelberg, *Enciclopedia del Psicoanálisis*, Barcelona 1971, 227.

49 N. Sillamy, *Dictionnaire de Psychologie I*, 598

mismo destino de Jesús. Si la espiritualidad cristiana se orientase a partir de este principio, es seguro que muchas cosas cambiarían en la Iglesia. Porque todas las energías se encauzarían hacia lo que se tienen que encauzar: el servicio al hombre desde la solidaridad con los más desgraciados de este mundo.

Yo tengo la impresión de que, en la Iglesia, hay mucha gente interesada en la espiritualidad de la imitación, pero son pocos, muy pocos, los que de verdad se interesan por la auténtica espiritualidad del seguimiento de Jesús. Por eso hay tantas personas interesadas por su propia salvación y hasta por su propia santificación, pero son muy pocos los que viven la solidaridad con los desgraciados hasta sus últimas consecuencias. Porque, seamos realistas, hablar de solidaridad con los desgraciados es hablar de solidaridad con los trabajadores, con los parados, con los pueblos del tercer mundo, con los marginados sociales. Ahora bien, todo eso supone y lleva consigo compromiso, lucha, conflicto. Es decir, la solidaridad cristiana no puede ser solidaridad con todos a la vez y de la misma manera. No se puede estar al mismo tiempo con los marginados y con los que causan la marginación, con los explotados y con los responsables de esa explotación, con los que sufren y con los causantes del sufrimiento ajeno. Por eso, la espiritualidad del seguimiento es inevitablemente una espiritualidad conflictiva, que lleva derechamente al enfrentamiento con los poderosos. Exactamente como le ocurrió a Jesús.

Lo normal, en la Iglesia, es que los cristianos no siguen el mismo destino que siguió Jesús. Por lo general, los dirigentes eclesiásticos son personas respetadas, personas «de orden» o sea personas que viven de acuerdo con el orden establecido y además en buena relación con los poderes fácticos que dominan en la sociedad. Por otra parte, la casi totalidad de los fieles sigue el ejemplo de sus pastores. Es muy raro que a algún cristiano lo encarcelen y lo maten por su fidelidad al evangelio. Además, cuando en la Iglesia surge algún movimiento, que va claramente en esta dirección, como es el caso de la Teología de la liberación, ese movimiento es mirado con recelo y, si es posible, se intenta neutralizarlo, desacreditarlo y marginarlo en el conjunto de la vida de la Iglesia. De donde resulta que el destino de Jesús no es el destino de la Iglesia en general, ni el destino de los cristianos en particular. Y lo peor del caso es que eso se ve como la cosa más natural del mundo. Cuando asesinaron al arzobispo Oscar Romero, en El Salvador, mucha gente puso el grito en el cielo, porque se trataba de un hecho absolutamente extraordinario y desacostumbrado en la vida de la Iglesia. Cuando en realidad, si es que estamos de acuerdo con el evangelio, la muerte violenta tendría que ser una cosa bastante normal en la Iglesia, sobre todo cuando se trata de la muerte de los dirigentes eclesiásticos. Jesús habló claramente en ese sentido

(Mt 10, 16-33; Mc 13, 9-13; Lc 21, 12-17; cf. Mt 5, 10; Lc 6, 22-23). Porque el destino del discípulo es el mismo de su Maestro. Si éste fue rechazado por los poderes de este mundo, como enemigo del «orden» querido por Dios (agente del demonio), lo mismo y más sucederá con ellos (Mt 10, 24). La sociedad se defiende del mensaje de Jesús con toda clase de insultos y calumnias (Mt 5, 11)⁵⁰.

Pero, ya lo he dicho, lo normal es que nada de eso ocurra, ni con los dirigentes eclesiásticos, ni con los cristianos en general. Porque se tiene el convencimiento de que un buen cristiano es una persona «de orden», es decir, una persona perfectamente integrada en el sistema establecido, porque, en definitiva, vive de acuerdo con ese sistema, con sus valores y con sus reglas de juego.

Todo esto quiere decir que el destino de Jesús no suele ser el destino de los cristianos. Lo que, en último término, viene a indicar que el seguimiento de Jesús no suele ser el signo de identidad que define y configura a los creyentes.

Más adelante volveremos sobre este asunto. Y tendremos ocasión de analizar por qué ocurre todo esto en la Iglesia. De momento, valga esta conclusión fundamental: seguir a Jesús no es sólo imitarle, para ser uno más perfecto o más santo; seguir a Jesús significa, ante todo, la comunión ilimitada de destino que, siguiendo al Maestro, no teme ni siquiera la privación y el sufrimiento. Esta comunión de destino apunta a un objetivo: el trabajo incondicional por el bien del hombre, mediante la solidaridad con todos los desgraciados de la tierra, llevando ese proyecto hasta el extremo de estar dispuesto a morir difamado por salvar y liberar a los marginados y oprimidos de este mundo.

La experiencia esencial

1 *Cuando la religion divide*

Con cierta frecuencia se tiene la impresion de que son muchas las personas que se sienten a disgusto en su piel de creyentes. Y se tiene esa impresion porque hay sintomas que dan pie para ello.

Ante todo, hay algo que resulta significativo cuando en nuestras conversaciones sale a relucir un tema religioso, no es infrecuente que la conversacion llegue a ponerse tensa, terminando a veces en la discusion y hasta es posible que en el enfrentamiento. Esto quiere decir obviamente que las cuestiones directamente relacionadas con la fe sirven, con relativa frecuencia, mas para enfrentarnos que para unirnos. Lo cual indica que, en nuestra vida de creyentes, hay algo que falla. Y por cierto, parece que se trata de algo bastante serio. Porque si los temas directamente relacionados con la fe y con lo religioso no nos unen, sino que nos dividen, sin duda alguna, en esa fe hay algo muy importante que no va como tendria que ir. Y todos sabemos que, a veces, las cosas llegan a ponerse de tal manera que, en determinados ambientes o con ciertas personas, lo mejor que se puede hacer es evitar a toda costa las conversaciones relacionadas con lo religioso, lo mismo que se evita el hablar de politica o de cuestiones sociales, porque esa es la unica forma de que no haya discusiones, enfrentamientos o roces desagradables. Y entonces, se prefiere hablar del tiempo que hace, de la ultima noticia deportiva o de cualquier otro asunto mas o menos intrascendente.

¿Por que ocurre esto? Una cosa parece bastante clara cuando se plantea un tema relacionado con la fe, y cuando vemos que eso sirve mas para enfrentarnos que para unirnos, se puede pensar razonablemente que la fe es vivida mas como una serie de ideas que como una experiencia comun y compartida. Ademas, por regla general se trata de ideas que cada uno se considera en el deber de defender, de tal manera que precisamente por eso viene el enfrentamiento, la discu-

sión y el posible conflicto. De donde resulta que, con relativa frecuencia, la convivencia entre creyentes llega a hacerse desagradable. Porque hay temas tabú de los que todos sabemos que lo mejor es no tocarlos, cuando todos estamos convencidos, por otra parte, que son temas muy serios y que a todos nos conciernen vivamente. Y así, la convivencia llega a hacerse anodina, vulgar y quizá hasta frívola.

La consecuencia que se sigue de lo dicho es obvia: para muchos creyentes, la fe es más una *ideología* que una *experiencia*. Hablo aquí de ideología en el sentido más difuminado y universal de la palabra ¹, es decir me refiero a la ideología en su uso vulgar, como conjunto o sistema de ideas, de principios y de verdades que el sujeto se cree en la necesidad de defender a toda costa. Lo que menos importa, en este caso, es que el sujeto sea de derechas o de izquierdas, retrógrado o progresista. Lo importante es que el sujeto confunde su fe con un conjunto de ideas, con un sistema de verdades a las que se adhiere de manera más o menos fanática. Y hace eso de tal manera que incluso cuando piensa o habla de Jesucristo, parece que lo que está en juego es más una idea que una experiencia.

Este proceso de desplazamiento de la experiencia a la ideología se suele dar, con cierta frecuencia, en personas adultas: sacerdotes, religiosos, cristianos de muchos años de práctica religiosa. No es raro que tales personas en sus años de juventud, en el tiempo ilusionado de los primeros entusiasmos, tuvieran una experiencia muy fuerte de encuentro y adhesión a la persona de Jesucristo, que seguramente llegó a ser para ellos la experiencia más fuerte y decisiva de su vida. Pero han ido pasando los años, las situaciones y los acontecimientos. Y es muy posible que cada una de esas personas haya mantenido la idea y el criterio de que Jesús es el centro de su vida. Pero la verdad es que, junto a ese criterio y coexistiendo con él, han ido brotando, en la intimidad secreta del sujeto, otras atracciones muy profundas, otras inclinaciones más fuertes, que son las que de verdad orientan las opciones de la persona, porque son las inclinaciones y atracciones que determinan lo que al sujeto le gusta y le disgusta, lo que le hace feliz o desgraciado. Y así, esas personas vienen a desembocar en la situación siguiente: a nivel de las ideas y de los criterios, Jesús sigue siendo lo más importante y el centro de su vida; pero a nivel de las experiencias más decisivas son otras cosas el verdadero centro de la persona. De donde resulta que, con bastante frecuencia, el sujeto piensa en cristiano o si se quiere evangélicamente; pero al mismo tiempo el mismo sujeto tiene cantidad de reacciones y comportamientos que poco o nada tienen que ver con lo cristiano y con lo evangélico.

1 M Horkheimer, *Ideología y acción*, en T W. Adorno y M Horkheimer, *Sociológica*, Madrid 1979, 43

El problema, que aquí se plantea, es más profundo y más grave de lo que parece a primera vista. Porque, en definitiva, lo que aquí está en juego es la *alienación* del sujeto. La persona se identifica con unas ideas, que, en última instancia, para lo que sirven es para engañar al individuo, para crearle una falsa conciencia, porque el sujeto se considera a sí mismo como cristiano cuando en realidad es muy posible que no lo sea.

Pero esto necesita una explicación más detallada. Por eso, antes de seguir adelante, vamos a analizar detenidamente en qué consiste la alienación.

2. *La alienación de la fe*

La palabra *alienación* tiene su origen remoto en el griego *állotrios* y *ápallotriouszai*, que corresponden a los términos latinos *alienus* y *alienari* y que aparecen ya en el nuevo testamento con esos sentidos². En el pensamiento moderno, el término *alienación* reviste significados muy diversos: desde la idea de operación comercial ventajosa (en el inglés *alienation*) hasta el concepto de extravío o extrañamiento de un sujeto (en el alemán *Entfremdung* o *Entäusserung*)³.

En la filosofía moderna, la alienación es una categoría clave en el complejo mundo de las ideas filosóficas de los siglos XVIII y XIX⁴. Ya aparece en Rousseau y más tarde en W. von Humboldt y Fichte. Pero, sin duda alguna, los dos autores más decisivos para la historia del concepto de alienación son Hegel y Marx, el primero con una concepción fundamentalmente optimista de la alienación; el segundo desde un punto de vista esencialmente pesimista.

Para Hegel, la alienación consiste en el proceso por el que la conciencia se pierde en los objetos al juzgarlos como realidades distintas e independientes de sí misma. Este proceso es necesario en el despliegue del espíritu humano. Porque el espíritu, al tomar conciencia de sí mismo, se constituye como un *objeto*, es decir como un «otro». La superación de tal alienación, inevitable y necesaria, se realiza cuando la conciencia descubre que es ella misma quien crea los

2 Mt 17, 25, Lc 16, 12, Jn 10, 5, Hech 7, 6, Rom 14, 4, 15, 20, 2 Cor 10, 15.16, 1 Tim 5, 22, Heb 9, 25, 11, 9 34, Ef 2, 12, 4, 18, Col 1, 21 Cf G. Kittel, TWNT I, 265 s Para el uso antiguo y medieval de estos términos, cf E. Ritz, *Entfremdung*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II, Basel 1972, col. 509-512 Sobre la alienación en el lenguaje teológico, véase el breve y profundo estudio de J S Trojan, *Entfremdung und Nachfolge*, Munchen 1980, 51-78 Para la bibliografía general sobre este tema, cf el artículo citado de E Ritz.

3 C. Gurmendez, *El secreto de la alienación*, Madrid 1967, 43

4 Cf E. Ritz, *Entfremdung*, 512-521.

objetos y que estos no expresan sino su misma realidad Desde este punto de vista, la alienacion del espiritu humano es una armonia, una coincidencia perfecta, del espiritu consigo mismo⁵, porque precisamente alienandose en el otro es como el espiritu se encuentra a si mismo Esto viene a indicar que la alienacion es necesariamente un proceso de *objetivacion* el perderse a si mismo en un otro, para despues encontrarse a si mismo

Este optimismo en la manera de comprender la alienacion acarrea, en el pensamiento de Hegel, consecuencias irremediabilmente funestas Porque, a partir de este planteamiento, la conciencia humana busca necesariamente el reafirmarse a si misma (encontrarse objetivandose en el otro) por medio del reconocimiento de otras conciencias Surge asi la lucha de cada conciencia por hacerse advertir por otras conciencias Se trata de la inevitable y necesaria competencia de los unos frente a los otros, para afirmarse a si mismos los unos con independencia de los otros⁶ Pero, es claro, en esta lucha vence el mas fuerte De donde resulta —a partir de esta oposicion de las conciencias— la dialectica del amo y del siervo, del patron y del obrero La diferencia es reconocida por ambos el esclavo se opone al servicio incondicional del señor y vive en el miedo a la muerte, porque es el adversario dominado, por su parte, el señor no considera util matar al vencido y prefiere tan solo someterle Mas tarde, el esclavo descubre que por el trabajo vence al señor, es decir la conciencia esclava a la dominante El trabajo lo independiza de su esclavitud y asi el siervo vive de si mismo y del fruto de su esfuerzo Por su parte, el amo, como no trabaja ni produce nada, es un puro consumidor, un gozador pasivo que se agota en la satisfaccion inmediata de sus derechos Al propio tiempo, el esclavo-trabajador, al rechazar el deseo y refrenarlo, se forma, se educa, crea y realiza su autentica liberacion humana⁷

Logicamente, toda esta manera de plantear y resolver el problema de la alienacion nos resulta hoy, a los hombres de nuestra generacion, extraña e inaceptable Porque la consideramos —y con razon— como el producto mas refinado de la ideologia burguesa del capitalismo clasico Pero conviene tener en cuenta que esta ideologia es el resultado de una forma de pensar en la que la alienacion es vista como la realizacion del espiritu humano, es decir es vista con un optimismo idealista Este optimismo tiene su fundamento en que la existencia humana no se plantea a partir de la categoria de *encuentro*, sino del concepto de *objetivacion* Desde el momento en que el hombre se

5 C Gurmendez *El secreto de la alienacion* 19

6 C Gurmendez *o c* 20

7 C Gurmendez *o c* 21

realiza al «objetivarse», al constituirse como un «otro», el hombre no se realiza en el «encuentro», sino en la «objetivación». En definitiva, el hombre no se realiza al encontrarse con el otro, sino al encontrarse consigo mismo. He ahí el proceso de la alienación. Pero lo trágico es que, en el pensamiento de Hegel, tal alienación es valorada de la manera más optimista posible. Porque así es como el espíritu humano tiene que realizarse en el mundo ⁸.

Con razón, para Marx, la alienación, tal como es presentada por Hegel, es una realidad enteramente negativa. Porque, en el fondo, es la negación del hombre. Así, frente al optimismo de Hegel, se sitúa el pesimismo de Marx, para el que la alienación no es un fenómeno abstracto e idealizado, sino algo eminentemente concreto, ya que se refiere al sufrimiento concreto del hombre real y a su desvalorización humana.

En efecto, Marx parte del planteamiento según el cual la alienación no es tanto una cuestión que se refiere a las puras esencias del hombre, sino a su actuar. Porque el hombre es acción, trabajo, el hacedor de lo que existe y el transformador de la naturaleza. Ahora bien, puesto que este actuar del hombre se expresa en múltiples formas de existencia y en múltiples actividades, de ahí que la alienación no es una realidad unívoca, sino múltiple. Por eso, existe la alienación del trabajo manual e intelectual, la del patrono y del obrero, la del hombre y de la mujer, la del enamorado, la del capitalista y la del comunista. A partir de este enfoque, eminentemente concreto y realista, Marx analiza la alienación del trabajo, que se puede describir brevemente de la siguiente forma: las materias y los productos, que deben servir para el mantenimiento de la vida y la satisfacción de las necesidades humanas, en el proceso de producción capitalista reciben una función distinta. El producto pasa a ser mercancía. Con esto recibe un nuevo carácter, el de mercado. Este nuevo carácter significa que el fin originario de la producción, consistente en servir para el mantenimiento de la vida, se pierde en favor del carácter de mercancía. Quien dispone de los productos no son ya las necesidades de los hombres, sino las del mercado capitalista. El trabajo, que transforma en sociales las condiciones naturales de la existencia humana, ya no tiende al interés que los individuos y la sociedad tienen para el bienestar, sino al valor comercial de la mercancía. En el momento que el producto se convierte en mercancía, surge la alienación de raíz económica, puesto que el trabajador mismo cae bajo el dominio de la mercancía ⁹.

8 Para una orientación más amplia sobre todo este problema, cf J Gauvin, *Entfremdung et Entausserung dans la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel* Archives de Philosophie 25 (1962) 558 ss

9 Cf W Post, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona 1972, 217-218

Ahora bien, en la filosofía de Marx, hay una cuestión capital: el trabajo alienado produce una vida alienada; y una vida alienada trae siempre consigo una conciencia alienada¹⁰. Pero, a su vez, la religión es una forma de ideología. Es decir, la admisión de un ser religioso en el hombre significa una de aquellas formas del pensar objetivado y cosificado, que siempre es presentado por la economía política como pensamiento suprahistórico. La religión, la moral y la metafísica son ideas producidas por los hombres, ideas que se revuelven contra sus mismos productores convirtiéndose en meros objetos. Y así se llegan a objetivar y cosificar las relaciones más fundamentales del hombre, sus relaciones interpersonales.

La consecuencia, que deduce Marx, es que existe una relación fundamental entre capitalismo y cristianismo¹¹. Y la reflexión que cabe deducir, de todo este planteamiento, es clara: desde el momento en que la relación fundamental del hombre llega a «objetivarse» y a «cosificarse», se produce inevitablemente el fenómeno de la alienación. El causante de semejante extravío es, en la filosofía de Marx, la alienación concreta del trabajo. Pero esto, para lo que nos interesa en este momento, es lo de menos. Lo decisivo es que, en definitiva, la alienación consiste esencialmente en un proceso de *objetivación*. Así, el encuentro se ve desplazado y no entra en la óptica de Marx a la hora de valorar el hecho cristiano. Lo que quiere decir que en cuanto el cristianismo es «cosificado», inevitablemente se ve alienado. En esto no podemos sino dar la razón a Marx. Y lo hacemos con sumo gusto. Porque, a fin de cuentas, por un camino distinto, viene a decirnos lo mismo que, en el fondo, nos decía Hegel: la alienación es la «objetivación» y la «cosificación» de la relación y realización fundamental del hombre. Y por eso, la «cosificación» también del hecho cristiano.

También en el campo de la sociología, y más concretamente en el ámbito de la sociología del conocimiento, se ha planteado el problema de la alienación. Desde este punto de vista, la alienación consiste también en un proceso de objetivación: el hombre comprende el mundo como un mundo «cosificado», como realidad «dada», a la que no tiene sino que someterse para realizarse. Para expresar este proceso, se ha utilizado el término «reificación» (*Verdinglichung*)¹². El

10 W. Post, *o. c.*, 235

11 W. Post, *o. c.*, 242

12 Este término ha sido tomado del vocabulario marxista. Cf. L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, París 1959, 64 ss.; J. Gabel, *Formen der Entfremdung*, Frankfurt 1964, pero utilizado no en un sentido doctrinario, sino estrictamente sociológico. Cf. P. L. Berger y S. Pullberg, *Reification and the Sociological Critique of Consciousness*, en *History and Theory* IV/2 (1965) 198 ss. La «reificación» corresponde exactamente al concepto de «alienación». Cf. P. L. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1972, 116

mundo «reificado» es, por definicion, un mundo deshumanizado, que el hombre experimenta como un hecho extraño a el mismo, de tal manera que el hombre ya no se vivencia como productor del mundo, sino como producto del mundo, o sea como algo que es como es «por la naturaleza de las cosas»¹³ Ahora bien, a partir del momento en que el hombre se comprende y se vivencia así, el hombre empieza a ser necesariamente un ser alienado. Porque ya no es el quien construye la realidad, sino que la realidad lo construye a el. La evidencia de las cosas se le impone como algo «dado», que el no tiene mas remedio que asimilar, de tal manera que interioriza (internaliza) la realidad existente como lo mas natural del mundo, llegando a ser de esta forma, no el que tendria que ser, sino el que de hecho es como producto de la realidad social que le envuelve, le impregna y le constituye. En consecuencia, la gente no construye la realidad, sino que es la realidad la que construye a la gente. Y así, la gente vive radicalmente alienada, enajenada de si misma, porque, una vez mas, el centro de la existencia no es el «encuentro», sino la realidad «objetivada», lo que la vida y la sociedad es y hace que cada uno sea.

En resumen por distintos caminos y desde diferentes puntos de vista, hemos llegado siempre a la misma conclusion, a saber que la alienacion se produce desde el momento en que la existencia humana es vivida, no como «encuentro», sino como proceso «objetivado» y «objetivante». En otras palabras, el hombre se aliena —deja de ser el mismo— siempre que deja de relacionarse con la persona como persona (encuentro). Y siempre, por consiguiente, que se relaciona con la persona como objeto. He ahí la «objetivacion». Y por consiguiente, la alienacion.

Ha sido necesario decir estas cosas, para comprender ahora lo que significa y comporta la alienacion de la fe cristiana. Esta alienacion se produce tambien siempre que la fe no comporta un «encuentro», sino una «objetivacion». Es decir, siempre que la fe no se vive como el encuentro con la persona de Cristo, sino como relacion del hombre con una serie de «objetos» religiosos: verdades, ideas, practicas sagradas (rezar, recibir sacramentos, asistir a funciones de Iglesia) y proyectos (salvarse, santificarse, cambiar la sociedad). Ahora bien, esto exactamente es lo que ocurre con demasiada frecuencia. Mucha gente se considera «creyente» porque mantiene una relacion, mas o menos asidua y frecuente, con los «objetos» que son propios de la religion cristiana, es decir, con los objetos que acabo de mencionar. Pero, por todo lo que acabamos de ver, cuando la fe cristiana es vivida de esa manera, se trata, sin duda alguna, de una fe alienada.

¿Por que ocurre esto? Para responder a esta pregunta, hay que recordar, ante todo, que el «encuentro» se produce cuando el hombre empieza a existir en funcion de otro, para el otro y, en la medida de lo posible, como el otro. Esto significa que el encuentro de la fe se produce cuando el hombre empieza a existir en funcion de la persona de Cristo, para esa persona y, en cuanto le es posible, como la persona de Cristo. Pero aqui es donde se advierte con mas claridad hasta que punto el proceso de alienacion de la fe actua, con su poder engañoso, en la vida de los fieles y de la Iglesia.

Para comprender lo que acabo de decir, baste recordar lo que antes hemos visto al analizar el hecho de la alienacion. Esta consiste, ante todo, en el proceso de *objetivacion*, por el que el sujeto se pierde a si mismo en un otro, para despues encontrarse a si mismo (Hegel). El hombre, en consecuencia, no se realiza al encontrarse con el otro, sino al encontrarse a si mismo. Ahora bien, aqui tropezamos con el primer momento de la alienacion de la fe: para mucha gente, la fe no es sino la proyeccion de sus propias ansias de auto-realizacion. Se trata entonces, no del encuentro con Dios o con Cristo, sino del encuentro del sujeto consigo, sin mas. Es decir, se trata del encuentro del hombre con sus propias indigencias, con sus necesidades no satisfechas, con sus aspiraciones y sus sueños. Todo ello objetivado y cosificado en forma de practica religiosa, de creencias y de esperanzas. Pero, una vez mas, hay que decir que si el sujeto no empieza a existir en funcion de Cristo, para Cristo y como Cristo, no cabe la menor duda de que, en lugar de la autentica fe, lo que el hombre esta viviendo es la enajenacion de la fe. Porque, en ultima instancia, no esta viviendo el encuentro sino la objetivacion.

Mas aun, cuando la relacion interpersonal se ve reducida a mera relacion objetivada y cosificada, y cuando, por consiguiente, el hombre religioso vive su relacion con Dios como relacion con un objeto (todo lo sagrado que se quiera), la religion se enajena en favor de los intereses del capital y del poder (Marx). La religion es entonces «ideologia» de la clase dominante. Porque entre los objetos que esa clase manipula en favor de sus intereses, uno muy principal es el «objeto religioso». En otras palabras, una religion asi vivida no es (ni puede ser) encuentro con Cristo, sino proyeccion de los propios intereses, que son los intereses de una clase determinada. De ahi, la conexion estrecha entre capitalismo y cristianismo. La clase dominante no vive en funcion del pueblo, para el pueblo y como el pueblo, sino que vive para sus propios intereses. Ahora bien, la fe convertida en ideologia (objeto religioso) resulta ser un elemento decisivo que legitima el orden establecido, asegura los intereses de los dominadores y mueve a los dominados a sufrir con paciencia y resignacion su triste condicion. Los «objetos» que proporciona un cristianismo asi vivido,

son precisamente las ideas y los móviles que hacen legítima la situación establecida, y son las prácticas rituales que mantienen a los que sufren resignadamente contentos en la espera de otra vida mejor, que será el premio futuro a la buena conducta en este mundo. La alienación de la fe ha llegado entonces al colmo de su perfección y de su perversión diabólica.

Y no pensemos que esto ocurre raras veces. Se trata, más bien, de un hecho relativamente frecuente. Es un hecho que la religión no convence a mucha gente, o que la religión de mucha gente no convence a casi nadie. ¿Por qué ocurre esto? Por la sencilla razón de que, con demasiada frecuencia, la religión se reduce a una relación alienada. Son muchas las personas que no se encuentran con Dios, sino que se relacionan con los objetos sagrados en los que han puesto su religión.

Es el caso, tan repetido, del hombre correcto que acepta todas las verdades de la fe, que practica todos los ritos de la Iglesia, que obedece las normas y quiere salvarse (y hasta incluso santificarse). Pero hace todo eso de tal manera que, en realidad, vive lejos de Cristo. Porque en todo eso se busca a sí mismo y se encuentra a sí mismo. Pero, ¿se ha encontrado con el Señor? Esto ya es otra cuestión. Encontrarse con el Señor es vivir en función de él (y de los demás en los que el Señor está presente), vivir para él (y para los demás) y hasta vivir como él (y como los que se parecen a él en este mundo). ¿Ocurre eso en tantos y tantos casos de gente piadosa y practicante? Por desgracia, sabemos que no. Se comprende entonces que la religión no convenza, ni pueda convencer. Porque es, ni más ni menos, la alienación de la fe.

3 *La clave del seguimiento*

El seguimiento de Jesús, rectamente entendido, vence y supera la alienación de la fe. Es más, se puede afirmar, con toda seguridad, que el seguimiento de Jesús es el único camino para superar esa alienación. Por eso precisamente hay tantos cristianos alienados en una falsa religiosidad. Porque son personas muy religiosas y practicantes, en el mejor de los casos, pero no son seguidores de Jesús. El seguimiento de Jesús no consiste en mantener una buena relación con los objetos que son propios de la religión: prácticas, ritos, ceremonias, observancias, etc. Se puede ser una persona muy piadosa y observante, pero andar a muchos kilómetros de distancia del verdadero seguimiento. Porque seguir a Jesús es otra cosa, mucho más profunda, mucho más exigente, pero también más humana y más coherente con lo que es el hombre.

Vamos a analizar esta cuestión. Ya hemos visto, en el capítulo anterior, que el verbo «seguir» (*ákolouzein*) aparece noventa veces en el nuevo testamento, de ellas 89 en los evangelios. Pues bien, de esas 89 veces, en 73 casos el verbo dice relación directa a Jesús. En otras palabras, se trata, de una u otra forma, del seguimiento de Jesús. Por consiguiente, cuando los evangelios hablan del seguimiento, se refieren a Jesús mismo y a Jesús solamente. Las fórmulas, que utiliza el evangelio en este sentido, son muy claras: se trata de «seguirle a él» (*aúto*, referido a Jesús)¹⁴, de «seguirte a ti» (*soi*, referido también a Jesús)¹⁵, de «seguirme a mí» (*moi*, cuando es Jesús mismo el que habla)¹⁶, de «seguir detrás de mí» (*opiso mou*)¹⁷ o simplemente de «seguir a Jesús» (*to Jesou*)¹⁸. En todas las fórmulas o construcciones, por lo tanto, el complemento del verbo es una persona, la persona misma de Jesús. De tal manera que incluso en las raras ocasiones en que este verbo no se utiliza para hablar del seguimiento de Jesús, el complemento es también una persona: un jefe (Mt 9, 19), un hombre determinado (Mc 14, 13; Lc 22, 10), José de Arimatea (Lc 23, 55), el pastor (Jn 10, 4.5), María la hermana de Lázaro (Jn 11, 31), el discípulo al que seguía Pedro en la noche de la Pasión (Jn 20, 6; cf. Hech 12, 8.9; 13, 43, 16, 17; 21, 36).

Por otra parte, en los evangelios nunca se habla de seguir una ideología, unos principios teóricos, unas verdades, unas normas, un determinado proyecto¹⁹. Nada de eso aparece jamás en los relatos evangélicos, ni de eso se hace la menor referencia. Y ésa es la razón, sin duda alguna, por la que Jesús no presenta programa o proyecto alguno, cuando llama a alguien para que le siga. Como ya hemos visto, todo se reduce a una palabra: «sígueme». Sin aducir razones, ni motivos, ni objetivo de ninguna clase. O a lo sumo, la lacónica expresión: «os haré pescadores de hombres».

¿Qué nos viene a decir todo esto? Por lo pronto, una cosa parece bastante clara: el seguimiento se refiere a la persona misma de Jesús y solamente a su persona. Por lo tanto, hay seguimiento de Jesús donde hay relación *personal* con el mismo Jesús. Sólo cuando el hombre se

14 Mt 4, 20 22 25, 8, 1 23, 12, 15, 14, 13, 19, 2, 20, 29, 26, 58, Mc 1, 18, 2, 15, 3, 7; 5, 24, 6, 1, 14, 54, Lc 5, 11, 7, 9, 9, 11, 22, 39 54; 23, 27, Jn 1, 37 38 40, 6, 2, 18, 15 Cf también Mt 9, 27, que se refiere ciertamente a Jesús, como se ve por los paralelos Mc 10, 52, Lc 18, 43

15 Mt 8, 19, 19, 27, Mc 10, 28, Lc 9, 57 61, 18, 28; Jn 13, 37

16 Mt 8, 22; 9, 9, 19, 21 28, Mc 2, 14; 10, 21, Lc 5, 27 28, 9, 59, 18, 22, Jn 1, 40 43, 8, 12, 10, 27, 12, 26, 21, 19 22

17 Mt 10, 38, 16, 24, Mc 8, 34, Lc 9, 23, Jn 12, 26.

18 Mt 27, 55, Mc 15, 41, Jn 1, 37

19 Por eso, en las raras ocasiones en las que se habla de seguir algo que no es una persona, se utilizan otras variantes del verbo: *par-akolouzein* (Mc 16, 17, Lc 1, 3; cf. 1 Tim 4, 6, 2 Tim 3, 10) o *ep-akolouzein* (Mc 16, 20)

relaciona con Jesús *como persona*, se puede decir que está capacitado para seguirle. Por consiguiente, cuando hablamos del seguimiento de Jesús, no nos referimos ni a seguir una ideología, ni un conjunto de verdades o principios teóricos, ni una normativa más o menos exigente, ni siquiera un proyecto del tipo que sea. Todo eso puede estar incluido en el seguimiento, pero nada de eso constituye la esencia y el centro mismo de lo que es seguir a Jesús.

En el fondo, nos encontramos aquí con lo que es la naturaleza profunda de la fe cristiana, tal como esta fe es presentada por los evangelios. Los teólogos explican que la fe tiene una estructura personal²⁰. Y eso quiere decir, ante todo, que el término de la fe es Jesús mismo. Es verdad que la fe incluye también creer *en unas determinadas verdades*²¹. Pero antes que eso, y por encima de eso, la fe cristiana consiste esencialmente en creer en *una persona*, que es Jesús mismo. Lo que comporta adherirse a él, comprometerse con él, vivir en relación a él y para él. Los evangelios expresan esta realidad de diversas maneras. En los sinópticos, se habla de la fe a propósito de las curaciones milagrosas que hace Jesús: cuando sana al paralítico (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26), a la hija de Jairo y a la hemorroísa (Mc 5, 21-43; Mt 9, 18-26; Lc 8, 41-56), al ciego Bartimeo (Mc 10, 46-52; Lc 18, 35-43), al siervo del centurión (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10), a la hija de la mujer cananea (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30), a los dos ciegos (Mt 9, 27-31), a los diez leprosos (Lc 17, 11-19). Por eso, con mucha frecuencia, Jesús atribuye las curaciones a la fe de los enfermos o sus familiares: «tu fe te ha salvado» (Mc 5, 34; Mt 9, 22; Lc 8, 48; cf. Mc 10, 52; Mt 8, 10.13; 9, 30; 15, 28; Lc 7, 9; 17, 19; 18, 42). Todo esto quiere decir que la fe comporta una confianza absoluta en Jesús y, en ese sentido, una adhesión incondicional a su persona²². Pero, sin duda alguna, donde aparece más claramente la dimensión personal de la fe es en los escritos de Juan, donde el hecho de creer expresa una relación personal del hombre con Jesús mismo. Esto se ve, sobre todo, en los numerosos pasajes del evangelio en los que «creer» (*pisteúein*)

20. La bibliografía es abundante en lo que se refiere a la estructura personal de la fe cristiana. A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, Munchen 1951, J. Mouroux, *Creo en ti*, Barcelona 1958, R. Guardini, *Sobre la vida de la fe*, Madrid 1963, J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica* Gregorianum 42 (1961) 561-576, A. de Bovis, *Foi*, en *Dictionnaire de Spiritualité* V, 529-619, C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube*, Innsbruck 1959, J. Lebacqz, *Certitude et volonté*, Bruges 1962; O. Semmelroth, *Der Verlust des Personalen in der Theologie und in die Bedeutung seiner Wiedergewinnung*, en *Gott in Welt* I, Freiburg 1964, 315-332, J. Trutsch, en *MS I/2*, 929-948

21. Sobre este punto, la bibliografía es muy abundante. Véase J. Alfaro, *Naturaleza de la fe*, en *Sacramentum mundi* III, Barcelona 1971, 106-125, con bibliografía escogida en 124-125

22. Cf. J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica* Gregorianum 42 (1961) 476-477, J. Pfammatter, *MS I/2*, 888-892

se refiere a Jesús mediante la preposición *eis*, que indica dirección hacia la persona misma de Jesús²³. De tal manera que creer en Jesús es lo mismo que «ir a Jesús» o «recibirle» (Jn 5, 39.43.44; 6, 35.36.64), vivir en una profunda y misteriosa relación con él (Jn 4, 21; 5, 38.46; 6, 30; 8, 31.45.46; 10, 37.38; 14, 11)²⁴. En este sentido, es especialmente significativo el final del evangelio de Juan: todo en él está escrito para que los hombres presten su adhesión a Jesús y crean en él como el Mesías y el Hijo de Dios (Jn 20, 31; cf. 11, 27). Tal profesión de fe, colocada al final del evangelio (Jn 20, 31), después de la muerte-exaltación de Jesús, equivale a reconocer que el rechazado y crucificado por el poder político y religioso es el que realiza el plan de Dios sobre la humanidad y la historia²⁵. Y esto significa, dicho de otra manera, que el plan de Dios sobre los hombres consiste en que presten su adhesión a Jesús, se encuentren con él y vivan en relación a él. Por eso se ha dicho, con toda verdad, que la fe está determinada por una decisión radical respecto a la persona de Cristo, a través del cual quiere Dios realizar la salvación. Esta fe se realiza en su profundidad definitiva sólo mediante una orientación total a él, mediante una vinculación de la propia vida a la de él, acometiendo la tarea de seguirle²⁶.

Sólo hay fe cristiana donde hay seguimiento de Jesús. Y hay seguimiento solamente donde hay encuentro personal con Jesús. Falta ahora explicar en qué consiste este encuentro personal.

4. *El encuentro personal*

La filosofía moderna, concretamente la fenomenología, ha estudiado detenidamente este fenómeno que llamamos *encuentro personal*²⁷. No pretendo hacer aquí una exposición detenida de lo que han

23 Jn 1, 12, 2, 11 23, 3, 16 18 36, 6, 29 35 40; 7, 5 31 38 39 48, 8, 30; 9, 35.36, 10, 42, 11, 25 26 45 48, 12, 11 28 42 44 46, 14, 1 12, 16, 9, 17, 20, 1 Jn 5, 10.13 En Jn 14, 1 el término, en el que se cree, es Dios y Jesús mismo (cf Jn 12, 44) J Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, 497

24 J Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, 499 En Jn 3, 23 no parece que se trata tanto de creer en la persona del Hijo de Dios, sino de creer que Jesús es el Hijo de Dios (cf 1 Jn 5, 5 13, vease TWNT V, 276).

25 J Mateos-J Barreto, *El evangelio de Juan*, Madrid 1979, 995

26. W Trilling, *Christusgeheimnis-Glaubensgeheimnis* Mayence 1957, 54

27 M Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires 1957, M Depuy, *La philosophie de Max Scheler*, Paris 1959, E Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariseres Vortrage*, Haag 1950, M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, y también *Von Wesen des Grundes*, M Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires 1956, *La vie en dialogue*, Paris 1959, *¿Que es el hombre?*, Mexico 1964, H. U von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, Martin Buber und das Christentum, Köln 1958, J P. Sartre, *El ser y la nada*, M Merleau-Ponty, *Phenomenologie*

dicho los diversos autores sobre este asunto²⁸. Para lo que aquí nos interesa, explicaré solamente las características esenciales de todo encuentro entre personas.

Ante todo, hay que tener en cuenta que se trata de una experiencia enteramente original, es decir se trata de una experiencia que no se puede confundir o equiparar con ninguna otra. Más concretamente, el encuentro de una persona con otra, en el sentido profundo que aquí analizamos, se diferencia radicalmente del encuentro con un objeto. A los objetos los podemos usar, los podemos poseer, los podemos transformar y manipular. Con la persona no se puede hacer nada de eso, porque se trata de un ser, que como yo, está dotado de inteligencia y de libertad. Por eso se puede hablar de las «palabras fundamentales» o «palabras principio», que no nombran cosas, sino modos de relación entre la persona y el mundo: la «palabra-principio» «yo-tú» y la «palabra-principio» «yo-ello»²⁹. En el primer caso, es la relación de persona a persona; en el segundo caso, la relación de persona a cosa, objeto. Con esto se trata de expresar que, en la vida humana, existen dos formas fundamentales de relación: la relación de persona a persona, *relación personal*; y la relación de persona a objeto o cosa, *relación objetal* o *relación cósmica*.

¿Qué es lo que caracteriza a la relación personal? Hay un hecho que nos consta por la experiencia de todos los días: el encuentro con una persona no es el resultado de un acto del conocimiento o de la percepción sensible; el encuentro con una persona tiene su razón de ser y su fundamento en una experiencia más profunda, una experien-

de la rencontre, el volumen escrito en colaboración *Rencontre, encounter, Begegnung*, Utrech 1957, F J Smith, *Phenomenology of encounter* Philosophy Today 7 (1963) 3 ss, P. Lam Entralgo, *Teoria y realidad del otro*, Madrid 1961, J M Castillo, *Oracion y existencia cristiana*, Salamanca 5 1983, 80-89

28 Una exposicion detenida de la doctrina de los diversos autores, en el vol I de P Lam Entralgo, *Teoria y realidad del otro*, que esta integramente dedicado a exponer esa doctrina

29 M Buber, *Yo y tu*, 3 ss El mismo Martin Buber ha elaborado una reflexion profunda sobre este modo fundamental de relacion del hombre En ello va implicado el sentido de la existencia humana Y mas concretamente el sentido de los cambios profundos que se están operando en nuestra epoca La originalidad profunda de nuestro tiempo esta, en el pensamiento de M Buber, en la superacion del individualismo y del colectivismo, para pasar a la relación interpersonal Escribe Buber a este respecto «El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal, ni la colectividad en cuanto tal Ambas cosas, consideradas en si mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos, la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relacion. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en el ocurre, entre ser y ser, algo que no encuentra par en ningun otro rincon de la naturaleza El lenguaje no es mas que su signo y su medio» *¿Qué es el hombre?*, 146-147.

cia unica, algo que solo ocurre cuando se produce un encuentro personal El ejemplo mas claro, para comprender lo que esto representa, es la mirada cuando yo entro en una habitacion donde hay varias personas, lo primero que percibo es si sus miradas son de afecto, de simpatia, de respeto, de admiracion o de rechazo y de odio, y luego tengo que fijarme para ver como tiene los ojos cada una de aquellas personas Esto quiere decir que cuando una persona se me acerca o yo me acerco a ella, veo antes la expresion de su mirada que el tamaño y el color de sus ojos Porque, como acertadamente dice Sartre, la mirada se adelanta a los ojos, los enmascara³⁰ Y es que la mirada no es el ojo La mirada es la expresion simbolica a traves de la cual se me comunica la persona misma Y lo que se dice de la mirada, se puede decir tambien de la expresividad del rostro y de la persona entera Toda persona tiene una profundidad y una originalidad que no se puede reducir a ningun tipo de objeto

Esto supuesto, se plantea una pregunta elemental ¿como me puedo yo relacionar con otra persona, como tal persona que es? ¿que debere hacer yo respecto del otro para que su realidad profunda no se me convierta en mero objeto? La respuesta es sencilla relacionarse con otro ser personal es aceptarle incondicionalmente, en su libertad y autonomia, en su originalidad irreplicable, en su singularidad de ser tal ser personal Por lo tanto, relacionarse con otro ser personal es no intentar, ni por un momento, utilizarle, poseerle, manipularle, de la manera que sea Es, en definitiva, dejarle ser el mismo, desde el respeto, la comprension y la aceptacion sin limites Solo entonces se puede decir que yo participo, de algun modo, en aquello que como persona constituye al otro, en su intimidad personal, en su libre inventiva, en su singularidad de ser tal persona concreta y determinada³¹

De esta manera llegamos al corazon y al centro de lo que es la relacion interpersonal Este tipo de relacion se puede establecer mediante el amor Pero, ¿que es amar a alguien? Amar a alguien es dejarle ser el mismo a fuerza de respeto, aceptacion y hasta silencio Porque cada uno es el que es y no el que nosotros quisieramos que fuese Por eso, aprender a callarse y escuchar son las condiciones basicas de todo amor verdadero Cuando una persona se siente aceptada de esa manera, experimenta algo del amor creador que la deja ser ella misma y que le constituye como tal persona Solamente entonces se puede producir el verdadero encuentro interpersonal

Pero hay algo que es mas importante en todo este asunto Amar a alguien no consiste solamente en dejarle ser el mismo Amar a alguien

30 Cf P Lain Entralgo *Teoria y realidad del otro* II 66 Una descripcion de las notas caracteristicas de todo encuentro personal en *o c* II 59 ss

31 P Lain Entralgo *Teoria y realidad del otro* II 232 233

es existir en función de la otra persona, es decir consiste en permitir al otro que influya en mí y que me cambie a mí. Porque solamente entonces se puede decir que yo entro verdaderamente en el proyecto de la otra persona y realizo, junto con ella, un mismo proyecto personal. Max Scheler ha encontrado una palabra feliz para expresar esta realidad. Se trata del término «coejecución» (*Mitvollzug*)³², que quiere decir: la persona sólo puede serme dada en cuanto ejecuto sus actos, mediante la comprensión y el seguimiento. Como se ha dicho muy bien, cuando ocurre esto, el otro no es ya para mí obstáculo, ni instrumento, ni espectáculo, ni objeto transformable, sino persona; mi relación con él no consiste en contemplación o en manejo, sino en coejecución³³.

Por otra parte, conviene tener en cuenta que esta profunda experiencia, que llamamos encuentro personal, es lo único que puede hacernos verdaderamente felices en la vida. De tal manera que si el mismo Dios es capaz de llenarnos por completo, eso se debe a que se nos da, no como objeto, sino como persona. En este sentido, se ha dicho acertadamente que no hemos reflexionado suficientemente en que la aspiración fundamental del hombre no puede saciarse con la posesión de un objeto, por más que se le suponga infinito; el hombre no puede alcanzar su felicidad plena en una relación sujeto-objeto, sino en una relación «yo-tú», es decir en la relación con una persona. Si fuese posible al hombre apoderarse del infinito como de una cosa y hacerlo suyo como un objeto, no por eso sería feliz; la plenitud del hombre no puede consistir sino en una unión inmediata con un infinito personal³⁴.

Pues bien, si ahora resumimos todo lo dicho hasta este momento sobre el encuentro personal, podemos decir que este encuentro comporta dos dimensiones fundamentales: la «coejecución» y la «coefusión». La primera consiste en vivir la misma vida que el otro; la segunda es la experiencia afectiva, que se traduce en presencia mutua, en diálogo, en intimidad y en gozo compartido. Se trata, por tanto, no sólo de «ser para» el otro, sino además de «estar con» el otro³⁵. Y es importante destacar aquí que no puede faltar ninguna de estas dos dimensiones en el verdadero encuentro entre personas. Porque si falta la «coejecución» o el «ser para», caemos en el intimismo infructuoso, en la pura subjetividad, en el sentimentalismo estéril. Y si falta la «coefusión» o el «estar con», desembocamos en el activismo ideológico, que termina por destrozar toda relación entre personas.

32 M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, 223-224.

33 P. Lain Entralgo, *Teoría y realidad del otro II*, 237

34 J. Alfaro, *Persona y gracia* Gregorianum 41 (1960) 7-8, cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1956, 484

35. Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, Barcelona 1968, 225.

Más adelante volveremos sobre este asunto. De momento, baste recordar que estas dos dimensiones del encuentro personal han quedado perfectamente recogidas en el evangelio de Marcos: Jesús llamó a sus discípulos «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3, 14). Lo uno y lo otro. Pero de tal manera que lo primero es «estar con él», ser sus compañeros³⁶, estar solamente con él³⁷, en una relación que explica la existencia y el modo de vivir de los discípulos³⁸. He aquí la experiencia esencial, que es presencia, compañía, afecto, intimidad, hasta sentirse seducido por el otro, de tal manera que en el otro está el centro de la vida, la razón de lo que gusta y disgusta, de lo que se prefiere y se desecha, de lo que se hace y se deja de hacer. Jesús lo ha dicho con una fuerza inigualable: «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que quiere a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no coge su cruz y me sigue, no es digno de mí» (Mt 10, 37-38 par). La experiencia del encuentro con Jesús tiene que ser más fuerte y más determinante que cualquier otra experiencia, más fuerte y más determinante que los afectos más profundos que se pueden dar entre los seres humanos, por encima del padre, la madre, los hijos y cualquier otra persona que se cruce en el camino de nuestra vida. Hasta eso tiene que llegar el encuentro personal del creyente con Jesús. Sólo a partir de ahí se puede hablar del verdadero seguimiento, en el sentido evangélico de esta palabra.

5. *Los peligros de la religión*

Para mucha gente, la vida de fe se reduce a mantener una buena relación con una serie de «objetos» sagrados, los objetos que son propios de la religión: verdades que se creen, normas que se cumplen, prácticas rituales que se observan. Todo eso es bueno y necesario, no cabe duda. Pero todo eso tiene un peligro: que la persona creyente se contente con esa relación a los «objetos», que son propios de la

36 R Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg 1976 I, 204-205

37 J. Gnlika, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Zurich 1978, 139 (ed. cast. en preparacion, Sigueme, Salamanca)

38 W L Lane, *Commentary on the Gospel of Mark* Michigan 1974, 133 La relacion de los discipulos con Jesus explica su existencia y su autoridad. Cf K Rengstorff, TWNT II, 326. Tambien se ha señalado el paralelismo de este texto con Mc 5, 18 el que habia estado endemoniado no fue aceptado «para estar con Jesus» E Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1936, 33. Por lo demas, en todo esto es interesante constatar que esta condicion de los discipulos fue una autentica creacion de Jesus, puesto que el «los hizo doce, para que estuvieran con el y para enviarlos a predicar» (Mc 3, 14) Cf R Pesch, *o c*, 204, J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 113 Cf. Ex 18, 25, 1 Re 12, 6; 13, 33, 2 Cron 2, 17, Is 43, 1, 44, 2.

religión, y no pase más adelante, hasta llegar al encuentro personal con Jesús. Y digo que esto es un peligro porque cuando esto ocurre, la persona queda atrapada por la religión, de tal manera que el resultado entonces es el engaño: el sujeto se contenta con la buena relación que mantiene con los «objetos» religiosos, se piensa que hace lo que tiene que hacer, y no se da cuenta de lo lejos que seguramente está del camino de Jesús.

¿Por qué ocurre esto? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta que nosotros los hombres no tenemos posibilidad de relacionarnos con Dios de una manera inmediata y directa. Porque Dios es el trascendente, el que está *más allá* de todo lo que nosotros podemos conocer y *más allá* de todo lo que nosotros podemos alcanzar con nuestra capacidad de relación. Esto quiere decir que con Dios sólo nos podemos relacionar a través de *mediaciones*, es decir a través de algo que nos sirva como puente entre el hombre y Dios, entre el orden de la inmanencia (propio del hombre) y el orden de la trascendencia (propio de Dios). Pero aquí es donde está el peligro mayor que entraña la religión. Este peligro consiste en que, con bastante frecuencia, las *mediaciones* entre el hombre y Dios se reducen, para el hombre, a meras cosas, objetos santos y sagrados, que el hombre se apropia y manipula a su antojo, de tal manera que Dios mismo viene a ser otra cosa, otro objeto, el más santo y el más sagrado, pero, a fin de cuentas, otro objeto que el hombre se apropia y manipula a su gusto y para su provecho personal. Las *mediaciones* entre el hombre y Dios no pueden reducirse a meras cosas, a simples *objetos*. Las *mediaciones* entre el hombre y Dios tienen que ser *símbolos*, que como «centinelas del horizonte último» nos abren el camino al ser trascendente y nos ponen en comunicación con él. Porque el símbolo tiene eso de característico y peculiar. El símbolo no es una cosa, un mero objeto. El símbolo es la expresión de una experiencia personal y por eso es vida, apertura y comunicación³⁹. El símbolo nos abre a la donación y a la entrega, a la verdadera comunión entre las personas.

39 Un símbolo es la expresión de una experiencia. Esto quiere decir que el símbolo se compone de dos elementos: una experiencia, que adentra sus raíces en el inconsciente de la persona, y una expresión externa, que asume la experiencia, la traduce a nivel consciente y la expresa según los modelos establecidos en cada cultura. Por eso el símbolo se sitúa no sólo a nivel lingüístico, sino además a nivel de lo preconceptual y atemático. De ahí que el símbolo es vida, puesto que en él podemos hablar del momento no semántico del símbolo. Y es precisamente por eso por lo que el símbolo es apertura al otro, donación de sí mismo, comunicación en profundidad. Para todo este asunto, cf. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, Salamanca 4 1985, 171-179, P. Ricoeur, *Parole et symbole*, en la obra editada por J. E. Menard, *Le Symbole*, Strasburg 1975, 143 ss, *La métaphore vive*, Paris 1975, 13-61 (ed. cast. Cristiandad, Madrid).

Mucha gente, al intentar relacionarse con Dios, en realidad con lo que se relaciona es con los objetos que median entre el hombre y Dios. Es mas, con bastante frecuencia, la relacion se degenera hasta tal punto que, en realidad, el mismo Dios se convierte en objeto. Se produce entonces lo que acertadamente se ha llamado el proceso de «conversion diabolica», en virtud del cual el Transcendente se convierte en «cosa». Asi surge el proceso de «objetivacion» que es, a un tiempo, el nacimiento de la metafisica y de la religion, de la metafisica que hace de Dios un ser supremo, absoluto y subsistente («cosas» que en definitiva no son Dios), y de la religion que trata lo sagrado como una nueva esfera de objetos, de instituciones y de poderes inscritos en el mundo de la immanencia y del espiritu objetivo, al lado de los objetos, de las instituciones y de los poderes de la esfera economica, de la esfera politica y de la esfera cultural. Desde entonces aparecen los *objetos* sagrados, que no son ya los *simbolos* de lo sagrado. El Transcendente, el Absolutamente-Otro, ha degenerado en cosa. De tal manera que ya no se verifica el «encuentro», sino que se pone en marcha la «objetivacion». He aqui la alienacion de la fe⁴⁰

Por eso he dicho que la religion puede resultar un asunto peligroso. Porque tiene el poder alucinante de enganar, con cierta frecuencia, a los sujetos que se entregan a ella. De ahi que en la Iglesia hay tanta gente, que es profundamente religiosa, pero que no sigue a Jesus en absoluto, ni tiene la necesaria sensibilidad evangelica, ni es capaz de comprometerse con el destino inseguro y amenazante que sigo Jesus. Es mas, las personas, que se comportan de esta manera, tienen en la religion el obstaculo mas fuerte para poder emprender de verdad el seguimiento de Jesus. Porque se trata de personas correctas, quizas intachables segun los modelos establecidos socialmente. Y ademas de eso, se trata de personas que practican asiduamente la religion, de tal manera que sus mismas practicas y observancias les llevan a pensar que estan haciendo lo que se tiene que hacer. A una persona asi dificilmente le entra en la cabeza que el seguimiento de Jesus sea otra cosa. Sobre todo, si tenemos en cuenta que el seguimiento consiste en encaminarse por la vida hacia el mismo destino que sigo Jesus, con todo lo que eso comporta de enfrentamientos, lucha y martirio. El contraste aqui es brutal: la religion dignifica, da seguridad y tranquiliza la conciencia, el seguimiento, por el contrario, es riesgo, soledad, compromiso y lucha. Ahora bien, estando asi las cosas, es perfectamente comprensible que muchas personas opten por la religion, en el sentido explicado, y vean con recelos el seguimiento de Jesus. Incluso es muy posible que, para muchas de esas personas, el seguimiento se viene a reducir a las practicas y observancias religiosas, es decir el

sujeto pone el seguimiento en lo que no es tal seguimiento, mientras que, al mismo tiempo, rechaza como cosa sospechosa o peligrosa el verdadero seguimiento, en el sentido evangélico de la palabra. Cuando esto ocurre, nos encontramos con una persona profundamente religiosa, que no sigue a Jesús en modo alguno; y que además se cree que lo sigue. Una persona así, está radicalmente incapacitada para vivir el mensaje de Jesús. Porque se trata de una persona radicalmente alienada. Y sabemos perfectamente que la alienación es el enemigo número uno del seguimiento de Jesús⁴¹.

Por otra parte, al llegar a este punto, conviene advertir que esta manera de entender el seguimiento entraña unas consecuencias, que interesa sumamente tener en cuenta. Porque, en primer lugar, si el centro del seguimiento no es una idea o un proyecto, sino una persona, eso quiere decir que el seguimiento no consiste en un convencimiento doctrinal o en un propósito firme de la voluntad, sino que consiste esencialmente en una experiencia concreta y suficientemente delimitada: la experiencia de un encuentro personal con Jesús. Es decir, no se trata sólo de estar persuadidos de quién es Jesús y de lo que él representa para cualquier hombre; como tampoco se trata solamente de querer, con un propósito firme, seguir el evangelio o las enseñanzas de Cristo. De lo que se trata esencialmente es de sentirse de tal manera atraído y hasta arrastrado por la experiencia personal de Jesús, que esa atracción sea lo que determina nuestras opciones y nuestros rechazos, nuestras atracciones y nuestras repugnancias, lo que hacemos y lo que dejamos de hacer.

A fin de cuentas, se trata de la experiencia esencial de la vida, la experiencia del encuentro, no con «algo», sino con «alguien». Y eso es lo importante: convencerse de que Jesús no es una idea o un proyecto, sino una persona viviente, con quien yo me puedo relacionar hoy, aquí y ahora. Y, por lo tanto, saber que la relación con Jesús siempre queda abierta a cualquier posibilidad, a cualquier iniciativa y a cualquier forma de realización y de destino. Porque eso es lo característico de toda relación entre personas: no se la puede encasillar, no se la puede encuadrar dentro de unos límites, porque toda relación verdaderamente humana es imprevisible. Por eso, sin duda, las relaciones humanas en profundidad nos dan miedo y con frecuencia nos

41 Sobre alienación y seguimiento, cf J S Trojan, *Entfremdung und Nachfolge*, Munchen 1980, sobre todo en p 27-84. Por lo demás, conviene matizar debidamente que la contraposición «fe-religion» no quiere decir que la religión no sea relación con «objetos». La fe siempre se expresa con mediaciones y, por tanto, la fe incluye siempre «religion». Por eso, el problema de la perversión de la religión está en que los «símbolos» degeneran en meros «ritos», de donde resulta que las mediaciones dejan de ser camino hacia Dios para identificarse con Dios mismo. Esto es lo que ocurre cuando se absolutizan las formulaciones dogmáticas y cuando los sacramentos se reducen a un mero tratamiento de «objetos» sagrados. Cf. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, 183-189

resistimos a ellas, porque no sabemos hasta donde nos pueden llevar. Y eso es lo que tiene que ocurrir con toda verdadera relacion con Jesus. De ahí que cuando intentamos encasillar nuestra relacion al Señor, cuando intentamos fijarle unos objetivos o unas metas, desde ese mismo momento la estamos matando, porque entonces no somos ya nosotros los que nos abrimos a el, sino que a el lo encerramos dentro de nosotros. Y esa es la razon ultima por la que nuestra relacion con Jesus no se puede entender como imitacion de un modelo, sino como seguimiento de un destino, que nunca sabremos hasta donde nos puede llevar.

6 *Conclusion*

Cuando lo que mas nos preocupa acerca de la fe y la religion son las ideas y los proyectos, hasta el punto de que resulta dificil hablar de esas cosas sin llegar a la discusion y quizá al enfrentamiento, parece bastante claro que el centro de nuestra vida de fe no es Jesus, sino las ideas, los proyectos u otras cosas por el estilo. En ese caso, se trata claramente de personas alienadas por la religion, es decir por las verdades religiosas, las practicas rituales y las normas establecidas. En tal situacion se hace practicamente imposible el seguimiento de Jesus. La persona queda atrapada por la religion por sus dogmas, sus practicas religiosas y sus normas. Y entonces, la persona en cuestion o no piensa en absoluto en el seguimiento, o se imagina ingenuamente que el seguimiento consiste en las creencias que tiene, en las practicas que observa y en las normas a las que se somete. He ahí la negacion mas radical del seguimiento de Jesus.

Por el contrario, cuando somos capaces de comunicarnos con los demas en profundidad —aunque pensemos de maneras muy distintas— porque vivimos la misma experiencia de Jesus, entonces se puede decir con suficiente seguridad que nuestra vida esta marcada por la experiencia esencial. Jesus no es entonces para nosotros un objeto de conocimiento simplemente, sino una persona viviente. Lo que quiere decir, en ultima instancia, que el centro de nuestra vida es el seguimiento al que el mismo Señor nos ha llamado.

Mística y compromiso

1. *¿Una mística sin compromiso?*

Según el texto programático de Mc 3, 14, sabemos que Jesús llamó a sus discípulos «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar». No se trata, por tanto, sólo de «estar con él», sino además de «ir a predicar». Y, como ya hemos dicho, en esas dos cosas consiste el contenido y la significación fundamental del verbo «seguir»: cercanía y movimiento, es decir mística y compromiso.

Por otra parte, al hablar de la «experiencia esencial», hemos visto en qué consiste la sustancia y el nervio de nuestra mística, la experiencia personal de nuestro encuentro con Jesús. Ahí se sitúa el centro mismo de la fe cristiana y el fundamento de donde arranca todo lo demás. Por eso, nunca insistiremos bastante en la necesidad insustituible que todos tenemos de llegar hasta esa experiencia y de vivirla cada día en nuestra existencia de creyentes.

Pero existe el peligro de que nos quedemos solamente en eso, es decir existe el peligro de que, en nuestra vida cristiana, alimentemos una mística del encuentro y la amistad con Jesús, sin pasar más allá. Y entonces, la pregunta lógica que a cualquiera se le ocurre es la siguiente: en definitiva, ¿para qué quiere Jesús que le sigamos? ¿solamente para que estemos con él y seamos sus amigos? ¿sólo para eso llama él a sus discípulos? ¿solamente para eso quiere él a sus seguidores?

Por supuesto, nadie va a ser tan miope o tan insensato como para decir que solamente con la mística tenemos bastante. Es decir, nadie suele excluir conscientemente el compromiso de su vida de fe. Pero el problema está en saber qué es el compromiso. O dicho de otra manera, el problema está en saber qué es el seguimiento de Jesús y hasta dónde nos tiene que llevar ese seguimiento. Y a decir verdad, al llegar a este punto, tocamos una de las cuestiones más candentes y delicadas que hoy tenemos que afrontar los cristianos. En pocas

palabras, el problema está en que muchos cristianos entienden su compromiso solamente o casi exclusivamente como compromiso «espiritual», mientras que otros lo entienden solamente o casi exclusivamente como compromiso «social», «público» y hasta «político». Los primeros entienden su compromiso como un compromiso por la santidad, tanto personal como de los demás, mientras que los segundos entienden el compromiso cristiano como empeño y tarea por la transformación de la sociedad. Los primeros piensan que santificándose ellos y santificando a los demás se conseguirá transformar la sociedad, mientras que los segundos están persuadidos de que transformando a la sociedad es como únicamente se pueden hacer los santos de nuestro tiempo. A los primeros se les suele echar en cara que tienen mucha mística, pero poco compromiso, mientras que a los segundos se les acusa de vivir muy comprometidos, pero carentes de mística cristiana.

De esta manera, los cristianos se han venido a dividir en dos grandes bloques, cuyos límites y fronteras no resultan nítidos ni bien definidos, ya que existen muchas posturas intermedias, pero que, en realidad, existen como tales bloques en cuanto que polarizan las tendencias y las aspiraciones de unos y de otros. Por una parte, están las personas muy «espirituales» y muy «religiosas», por otra parte están los militantes muy «politizados» y muy «comprometidos».

En realidad, no es exacto decir que los unos tienen mucha mística y poco compromiso; o que los otros son gente muy comprometida, pero carentes de mística. Lo que ocurre es que cada uno entiende la mística y el compromiso a su manera: el compromiso de los primeros es puramente y principalmente «espiritual», mientras que la mística de los otros es puramente y principalmente «revolucionaria». Por eso, no es correcto decir que una de las grandes tragedias de nuestro tiempo consiste en que los místicos no son revolucionarios, mientras que los revolucionarios no son místicos. Y no es correcto decir eso, porque los místicos conciben la revolución a su manera, mientras que los revolucionarios tienen su modo particular de concebir la mística.

Y, sin embargo, aunque todo esto sea así, el hecho es que la relación entre mística y compromiso o entre mística y revolución es un asunto que no está claro en la conciencia de muchos creyentes. Y además, es un hecho que está dividiendo a la Iglesia, está enfrentando a los cristianos y está costando demasiados sufrimientos en los ambientes relacionados con lo religioso. Esta problemática se ha puesto de manifiesto, no sólo en la vida de los fieles y en las múltiples peripecias del mundo eclesial, sino además, de manera muy pertinente, en las corrientes teológicas más significativas que han surgido después del concilio Vaticano II. Así, la teología de Reinhold Niebuhr, que ya desde los años anteriores al concilio tuvo amplia

resonancia en el mundo anglosajón¹, se plantea abiertamente el problema que se refiere a la relacion entre la revelacion cristiana y la justicia social, de tal manera que, a juicio de Niebuhr, las minorias profeticas tendrian que denunciar, en cada pais, las injusticias sociales y los montajes ideologicos que no sirven sino para ocultar los desastrosos intereses de politicos, magnates y grandes de la tierra² Por su parte, la *teología negra*, nacida en los Estados Unidos de Norteamerica durante la decada de los 60³, aparece ya entonces como una autentica «teología de la liberacion», que presenta a Cristo como el gran liberador, el evangelio es la buena noticia de la liberacion y la carta magna de la dignidad inalienable de cada persona⁴ Mas fuerte ha sido el impacto de la *teología de la esperanza*, de J Moltmann, que, a partir de la escatologia biblica, se esfuerza por superar el divorcio existente entre la religion y la sociedad, de ahí una nueva articulacion entre ambas y el fundamento de una praxis capaz de transformar la historia⁵ Es mas, J Moltmann llega a preguntarse que consecuencias

1 Basta consultar los estudios que se han escrito sobre el tema H Hofmann, *Die Theologie Reinhold Nieburhs im Lichte seiner Lehre von der Sunde* Zurich 1954, G P Gignoux, *La theologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr* Neuchatel 1957, J Bingham, *Courage to Change An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr* New York 1961, D Lange, *Christlicher Glaube und soziale Probleme Eine Darstellung der Theologie Reinhold Nieburhs* Gutersloh 1964, B de Margerise *Reinhold Niebuhr theologien de la communaute mondiale* Paris 1969

2 Obras principales de Niebuhr *Does Civilization need Religion?* New York 1927, *Moral Man and Immoral Society* London 1932, *Faith and History* New York 1949, *Theology of Culture* New York 1959, *The World Crisis and American Responsibility* New York 1958, *Pious and Secular America* New York 1958, *Man's Nature and His Communities* New York 1965 *Christian Realism and Political Problems* New York 1953

3 Para conocer el contexto historico de la teología negra, pueden consultarse los siguientes estudios F Masnata, *Pouvoir blanc et revolte noire* Paris 1968, X Malcon *Le pouvoir noir* Paris 1966 S Carmichael-C V Hamilton *The Black Power* Paris 1968, R L Allen *Histoire du mouvement noir aux Etats-Unis* 2 vol Paris 1971

4 Las principales obras que ha producido la teología negra se situan entre los años 1964 al 1975 J Washington, *Black Religion* Boston 1964, J Washington, *The Politics of God* Boston 1970 A Cleage *The Black Messiah* New York 1969, J A Cone, *Black Theology and Black Power* New York 1969, J A Cone *A Black Theology of Liberation* Philadelphia 1970 J Deotis Roberts, *Liberation and Reconciliation* Philadelphia 1971, J Deotis Roberts, *A Black Political Theology* Philadelphia 1974, C W Cone, *The Identity Crisis in Black Theology* Nashville 1975

5 Como dice acertadamente J Moltmann, actualmente encontramos un amplio ateismo por causa del hombre y de su futuro Esto ha conducido al «gran cisma» del mundo moderno al cisma «entre religion y revolucion, entre Iglesia e Ilustracion, entre fe en Dios y aspiracion a un futuro, entre certeza de la salvacion y responsabilidad por el mundo» Como se sabe, la obra fundamental, en este sentido, es la de J Moltmann, *Teología de la esperanza* Salamanca 1981 Debe consultarse tambien W D Marsch (dir) *Discussion sobre teología de la esperanza* Salamanca 1972 J Mousse, *Die Hoffnung die in euch ist* Graz 1966 J B Metz, *Verantwortung der Hoffnung* Stimmen der Zeit 177 (1966) 451-462, F Kerstiens, *Glauben als Hoffen* Diakonia 2 (1967) 81 91, J Alfaro *Esperanza cristiana y liberacion humana* Barcelona 1972

económicas, sociales y políticas se desprenden del evangelio del Hijo del hombre, crucificado como sedicioso⁶. Pero, sin duda alguna, las dos corrientes teológicas que más influencia han tenido después del concilio Vaticano II, han sido la *teología política*, de J. B. Metz, y la *teología de la liberación*, de origen latinoamericano⁷. Ahora bien, en esas dos corrientes teológicas, se destaca, con singular vigor, la preocupación por el compromiso social y político del cristiano. En la teología política, desde el punto de vista de la liberación del sujeto⁸; en la teología de la liberación, desde el enfoque fundamental de la liberación de los pobres⁹.

Está claro, por consiguiente, que las ideas teológicas más vigorosas, a partir de los años 60, se han orientado decididamente por el camino que lleva a unir indisolublemente mística cristiana y compromiso social, experiencia de fe y lucha por la justicia¹⁰. Y sin embargo, es un hecho que muchos cristianos experimentan una resistencia notable a ver las cosas de esta manera. Para tales personas, la teología y la espiritualidad son, y tienen que ser, las de siempre, las más

6 Sobre este punto es fundamental el estudio de J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 21977

7 Una presentación sumaria de estas dos teologías en R. Würlinger, *La Théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris 1983, 269-290 (ed. cast. en preparación, Sigüeme, Salamanca). La teología europea se ha preocupado más de su propia producción que de las corrientes latinoamericanas. Puede consultarse G. Becker, *Theologie in der Gegenwart*, Regensburg 1978, G. Kaufmann, *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, München 1979

8 Para la teología política, es fundamental el artículo de J. B. Metz, *Teología política*, en *Sacramentum mundi* V, 499-508. También del mismo autor, *Teología del mundo*, Salamanca 21973, nuevos planteamientos sobre este asunto en *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid 1979. También debe consultarse M. Xhaufflaire, *La «Theologie politique» Introduction a la théologie politique de J. B. Metz*, Paris 1972, id., *Práctica de la teología política*, Salamanca 1978, S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976; A. Fierro, *El evangelio beligerante Introducción crítica a las teologías políticas*, Estella 1975

9 Una presentación general de la teología de la liberación, en R. Oliveros, *Liberación y teología*, Lima 1977, que ofrece un desarrollo cronológico de las diversas corrientes. Una presentación de los teólogos de la liberación, en J. J. Tamayo Acosta, *Creadores e inspiradores de la teología de la liberación*. Mision Abierta 77 (1984) 421-443. Obras fundamentales: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 121985, id., *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1983, H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 21976, C. Boff, *Teología de lo político Sus mediaciones*, Salamanca 1980, L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, id., *Teología del cautiverio y la liberación*, Madrid 1978, id., *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1980, id., *Iglesia carisma y poder*, Santander 1982, J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976, J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, México 1977, id., *Resurrección de la verdadera Iglesia Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander 1981, id., *Jesús en América latina*, San Salvador 1982, Varios, *Fe cristiana y cambio social en América latina. Encuentro en El Escorial*, Salamanca 1973

10 Sobre el concepto de la justicia y sus implicaciones desde el punto de vista cristiano, cf. J. I. González Faus, *Justicia*, en C. Floristan y J. J. Tamayo Acosta, *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 514-523, con bibliografía

tradicionales, sin relacion directa y explicita al compromiso social y politico. Ahora bien, quienes piensan de esta manera, no han caido en la cuenta de un hecho fundamental, que aparece en los evangelios desde el comienzo hasta el fin, a saber la fidelidad a Jesucristo no consiste en la fidelidad a una teoria, ni en la fidelidad a una piedad intimista y subjetiva, sino en la fidelidad a una praxis, la praxis del seguimiento de Jesus. Esta claro, en los evangelios, que los discipulos de Jesus no se pusieron a seguir una teoria, ni se fueron al desierto a practicar sacrificios y penitencias, largos rezos y rituales religiosos. Los discipulos siguieron a Jesus, siguieron el destino de Jesus. Y solo de esa manera aprendieron quien era Jesus y que significaba la salvacion de Cristo para los hombres.

Por lo tanto, lo que esta en juego, en todo este asunto, es nuestro conocimiento de Jesus y nuestro acceso a el. Los discipulos conocieron a Jesus y vivieron cerca de el porque se pusieron a seguirle. No le conocieron en el estudio y la contemplacion, en la piedad y en los ceremoniales del templo. El seguimiento fue la escuela donde aquellos aprendieron lo que tenian que aprender. Esto quiere decir, entre otras cosas, que la practica del seguimiento pertenece constitutivamente a la cristologia¹¹, es decir, el saber cristologico no se constituye ni se transmite primariamente en el concepto, sino en los relatos de seguimiento, por eso tambien, al igual que el discurso teologico de los cristianos en general, tiene un caracter narrativo-practico¹².

Ahora bien, todo esto quiere decir que, en el cristianismo, si queremos vivir las cosas tal como las penso Jesus, no puede haber mística sin compromiso, porque no puede haber acceso a Jesus sin seguimiento. De tal manera que el seguimiento, y solo el seguimiento, nos puede dar la clave para entender y vivir lo que es y lo que tiene que ser nuestra vida de creyentes. Por lo tanto, la cuestion que, en definitiva, aqui se nos plantea esta en saber que es lo que exige el seguimiento de Jesus. Ya hemos dicho, en los capitulos anteriores, que el seguimiento consiste en asumir el mismo destino de Jesus. Pero es claro que esa formulacion resulta demasiado generica y, por consiguiente, demasiado imprecisa. Por eso nos preguntamos en este capitulo: ¿cual fue el destino de Jesus? Y por lo tanto, ¿para que nos llama el Señor?

2 *Una conducta que lleva a la muerte*

En los textos evangelicos sobre el seguimiento, hay toda una serie de afirmaciones que establecen una relacion directa entre el hecho de

11 J. B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad* 66

12 O. c. 67

seguir a Jesús y la muerte en la cruz. Los pasajes más claros en este sentido son nueve: Mt 10, 38; 16, 24; Mc 8,34; 10, 32; Lc 9, 23; Jn 12, 26; 13, 36.37; 21, 29. Pero en realidad se refieren solamente a seis contextos: 1. El discurso de la misión (Mt 10, 38). 2. El primer anuncio de la pasión (Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23). 3. El camino hacia Jerusalén (Mc 10, 32). 4. Las palabras de Jesús en la víspera de la pasión (Jn 12, 26). 5. El anuncio de la negación de Pedro (Jn 13, 36-37). 6. El diálogo con Pedro después de la resurrección (Jn 21, 19).

Pero antes de analizar estos textos, conviene hacer algunas observaciones fundamentales. Y ante todo, como acabamos de ver, son bastantes los textos evangélicos que establecen una relación directa entre el seguimiento y la cruz. Hasta nueve veces se dice, en los evangelios, que el seguimiento tiene un destino, que es la muerte. Pero no cualquier género de muerte, sino precisamente la muerte violenta y humillante de un crucificado. Esto quiere decir obviamente que el seguimiento de Jesús no se puede entender ni practicar si lo desvinculamos de lo que fue el destino final de Jesús. Por eso nos interesa sumamente comprender ese destino de Jesús, para poder entender también lo que significa el seguimiento.

a) *Dios no fue el responsable*

La pregunta, que aquí nos planteamos, es muy clara: ¿por qué el destino de Jesús fue la muerte en la cruz? Muchos cristianos piensan que Jesús murió en la cruz porque así lo dispuso el Padre del cielo. Y de hecho sabemos que la predicación eclesiástica ha presentado así, con bastante frecuencia, el drama de la pasión: Dios estaba ofendido por los pecados de los hombres; y entonces, en vez de descargar su ira sobre los pecadores, prefirió sacrificar a su propio hijo, para aplacar su furor. Según esta manera de pensar, quien verdaderamente decretó la muerte de Jesús fue Dios mismo. De tal manera que, en realidad, los hombres fueron meros ejecutores del designio divino. Incluso el mismo Jesús, durante su vida mortal, no hizo sino obedecer y cumplir al pie de la letra lo que estaba previamente decretado por Dios¹³. Es verdad que, en este sentido, se pueden aducir algunos pasajes del nuevo testamento, en los que se dice, de alguna manera, que fue Dios quien entregó a su hijo a la muerte. Por ejemplo, en Gál 1, 4, se dice que Cristo se entregó a la muerte «conforme al designio de Dios nuestro Padre»; en Rom 8, 32, se declara, de manera terminante, que

13. Para todo este asunto, cf L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 417-420. Una bibliografía amplia sobre las modernas interpretaciones de la muerte de Jesús, en E. Schillebeeckx, *Jesús La Historia de un Viviente* Madrid 1981, 247-248, también en L. Boff, *o c.*, 405

Dios «entregó (a su hijo) por todos nosotros». Más aún, en Rom 3, 25-26, Pablo asegura que «todos son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención en Cristo Jesús, a quien Dios puso como sacrificio de propiciación, mediante la fe en su sangre, para manifestación de su justicia», lo que parece indicar claramente que fue Dios quien decretó la muerte de Jesús (cf. Rom 5, 8; Ef 5, 2)¹⁴. Es más, parece que estos textos constituían, cuando se escribieron, una tradición ya cristalizada¹⁵. Por lo tanto, parece que está bastante claro, en el nuevo testamento, que la pasión y muerte de Jesús fueron el resultado de un decreto emanado de Dios mismo.

Sin embargo, en todo este asunto, hay que hacer una distinción fundamental: una cosa es el *hecho histórico* de la pasión y la muerte de Jesús, tal como ocurrió, con sus causas y condicionamientos, y otra cosa es la *interpretación* que dieron de ese hecho los cristianos primitivos y la teología posterior¹⁶. Ahora bien, los textos, que he citado anteriormente, se refieren a una determinada interpretación, que se dio, en el cristianismo primitivo, sobre la muerte de Jesús¹⁷, pero no son la explicación histórica del hecho tal como ocurrió en sus circunstancias concretas. Por otra parte, sabemos que las interpretaciones mencionadas dependen, como es natural, de las ideas, que había en aquel tiempo, sobre la expiación y el sacrificio, cosa que aparece especialmente destacada en la teología posterior¹⁸. Por otra

14 Recientemente se ha propuesto una nueva interpretación de Rom 3, 25-26 Este texto habría sido redactado en Antioquia de Siria, hacia el año 40, donde también se escribió el apócrifo cuarto libro de los Macabeos, que pretende dar una explicación del sufrimiento de los inocentes, que murieron como sustitución y sacrificio expiatorio por el pueblo Esta teología se aplicó igualmente a la muerte de Cristo Para esta interpretación, véase L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 373-375 En cualquier caso, es seguro que el texto de Romanos 3, 25-26 se integra en la teología sacrificial del judaísmo Cf F J Leenhardt, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel 1957, 60-62

15 Sobre estos textos, como fórmulas de una tradición ya cristalizada, cf E Schillebeeckx, *Jesús La Historia de un Viviente*, 266 De todas maneras, es preciso reconocer que el tema de la redención, aunque está ampliamente representado en el nuevo testamento, sin embargo tiene muy poca base en los estratos más antiguos de la tradición neotestamentaria Cf J Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10, 45 und Lk 22 27)* NTS 19 (1972-73), 43

16 Esta situación es clave en las cristologías modernas Así aparece en E Schillebeeckx, *o c*, 248 Es más, matizando más cuidadosamente todo este problema, hay que distinguir, como lo hace L. Boff, entre el hecho histórico de la muerte (*o c*, 316 ss), la interpretación que dio el propio Jesús de su muerte (*o c* 339 ss), la interpretación de las comunidades primitivas (*o c*, 367 ss) y la interpretación de la teología (*o c*, 386 ss)

17 Junto a esta interpretación, se dio otra que encaja mejor con el hecho histórico la que ve en Jesús al profeta-mártir escatológico, de acuerdo con toda una serie de textos que aparecen en los Hechos y en los mismos evangelios Cf E Schillebeeckx, *Jesús La Historia de un Viviente*, 349-356

18 Para este punto, cf L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 367-404 Véase también, J Riviere, *Le dogme de la redemption*, en DTC XX, 1912-1957, G Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, en *Erlösung und Eman-*

parte, hay que tener en cuenta que cuando Pablo afirma que Dios «entregó» (*parédoken*) a su hijo a la muerte, no quiere afirmar que fue Dios mismo el que mandó matar a Jesús. Ese mismo verbo aparece cinco veces en los escritos de Pablo, para hablar de la muerte de Jesús, y se refiere inequívocamente a los hombres que entregan a Jesús o al mismo Jesús que se entrega por nosotros (Rom 4, 25; 1 Cor 11, 23; Gál 2, 20; Ef 5, 2). La acción de la entrega se atribuye directamente a los hombres, que son los que lo matan, o a Jesús en cuanto que aceptó aquella muerte. La acción de matar a Jesús es una acción humana, tramada y ejecutada por los hombres, que sólo en un sentido muy impropio se puede atribuir a Dios, como cuando decimos que «Dios se lo llevó», al referirnos a alguien que ha sido perseguido y ejecutado por hombres. El lenguaje que atribuye a Dios todas las cosas que ocurren en el mundo, no pasa de ser un lenguaje impropio e inadecuado, que se presta a serias confusiones.

Pero, sobre todo, en este asunto, hay que tener muy en cuenta que es enteramente inadmisibles la idea de que Dios fue quien decretó la muerte de su hijo y, en consecuencia, lo entregó a la cruz. Como se ha dicho muy bien, el fallo de esta teología, que proyecta sin matices el dolor y la cruz sobre el mismo Dios, radica en presentar al Padre como asesino de Jesús. La ira divina no se sacia con el castigo de los hijos, hermanos de Jesús, sino que alcanza al Unigénito. El parricidio adquiere así una dimensión sacral y teologal. Esta visión macabra no puede tener ninguna legitimidad cristiana porque destruye toda la novedad del evangelio y lo convierte en instrumento para sacramentalizar la iniquidad del mundo¹⁹. Efectivamente, decir que Dios tenía que aplacarse en su ira, mediante la muerte de su propio hijo, es algo que suena a blasfemo. Y además, semejante idea ofrece una imagen de Dios que es sencillamente intolerable. Si en el cristianismo primitivo hubo interpretaciones, que pudieron dar esa impresión, digamos que hoy tales interpretaciones no son admisibles para la conciencia de nuestro tiempo.

Por lo tanto, cuando hablamos de la muerte de Jesús, nos referimos a un hecho cuyos responsables y actores fueron unos hombres determinados y concretos, un hecho que tuvo su historia, sus causas, sus motivaciones, su desarrollo y su desenlace. Y esto es lo que nos interesa analizar y comprender. Por consiguiente, la pregunta, que aquí se nos plantea, es muy clara: ¿por qué murió Jesús de la manera que murió?

zipation, Freiburg/B 1973, 69-101, J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, 173-186, K. Rahner, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, en *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1976, 218-235.

19 L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 419

b) *La explicación está en su vida*

Los especialistas en cristología están hoy de acuerdo en que la muerte de Jesús tiene su explicación en lo que fue su vida. Como se ha dicho muy bien, la pasión y la muerte de Jesús son de hecho consecuencia del conflicto surgido durante su vida²⁰. Es decir, Jesús murió como murió porque su vida apostólica fue un constante conflicto con los dirigentes del pueblo judío, con las capas altas de aquella sociedad, con los más cualificados representantes del poder. De tal manera que este conflicto es enteramente fundamental para poder comprender quién fue Jesús de Nazaret y lo que él nos quiso decir con su vida y su mensaje. Con demasiada frecuencia, los libros que hablan sobre Jesucristo, tanto si se trata de estudios teológicos como de libros de espiritualidad, no prestan la debida atención al conflicto de Jesús con los poderosos de su pueblo y de su tiempo. Parece que se teme afrontar esta cuestión, con toda su crudeza y su realismo desconcertante. Quizá en esto influye la pretensión de no pocos eclesiásticos, que quieren estar en buena relación con todos los estamentos de la sociedad. Pero es claro, para estar en buena relación con todos los estamentos de la sociedad (incluidos los grandes y poderosos de este mundo), es necesario difuminar los conflictos de Jesús con los grandes y poderosos de su tiempo. De ahí, la indecisión al hablar de este asunto, la falta de claridad y contundencia, la timidez con que se trata este problema.

c) *Agente de división y enfrentamientos*

Pero vengamos a lo que aquí nos interesa directamente. Ante todo, hay que tener en cuenta que los evangelios presentan a Jesús como agente de división y enfrentamientos mortales: él no vino a traer paz, sino espadas y división (Mt 10, 34-36; Lc 12, 49-53), de manera que quienes le sean fieles tendrán que soportar también el enfrentamiento con los poderes religiosos y civiles de este mundo (Mt 10, 16-31)²¹. Es claro que este dato, por sí solo, desautoriza la ima-

20 E Schillebeeckx, *Jesús La historia de un Viviente*, 269 En este punto, la teología actual esta de acuerdo H Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, en *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gutersloh 1968, 35-54, H Schurmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?*, en *Orientierung an Jesus*, Freiburg/B 1973, 325-363 Vease tambien el estudio de H Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Dusseldorf 1970 Tambien J Jeremias, *Teologia del Nuevo Testamento I*, Salamanca ⁵1986, 321-331

21 En contra de lo que han pensado algunos, estos versiculos del evangelio de Mateo se han de atribuir al propio Jesus historico, asi lo sugiere su estilo palestinese y la vision realista que tuvo Jesus sobre su propio destino Cf P Bonnard, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 147

gen casi dulzona e inofensiva de Jesús a que nos tiene acostumbrados una cierta literatura espiritual, que ha tenido amplia difusión entre los fieles²². Por el contrario, sabemos que Jesús fue motivo de escándalo para sus contemporáneos (M 11, 6; 13, 57; 15, 12; cf. 17, 27; 26, 31.33; Mc 14, 27.29; Lc 7, 23; cf. además 1 Cor 1, 23; Gál 5, 11; 1 Pe 2, 8), hasta el punto de que inevitablemente se llegó a plantear, entre la gente y sus dirigentes, una pregunta decisiva, a saber: ¿traía Jesús la salvación o tenía un demonio dentro? (cf. Lc 11, 14-23; Mt 12, 22-23; cf. Mc 3, 2; Jn 7, 11; 8, 48; 10, 20)²³. Todo esto indica solamente que la persona de Jesús resultó ser una figura conflictiva y problemática en extremo, de manera que, en los evangelios, aparece constantemente la indicación de que las autoridades querían matarlo (Mc 3, 6; 14, 1-2; Mt 12, 14; cf. Lc 4, 28-30; 20, 19). Sobre todo, esto se indica insistentemente en el cuarto evangelio (Jn 5, 16; 7, 1.19.26.30.44.45; 8, 37.59; 10, 31.39; 11, 8-16; 12, 45-57). La vida de Jesús fue todo lo contrario de una vida pacífica y carente de conflictos. Casi desde el comienzo de su ministerio público, los dirigentes decretan su muerte (Mc 3, 6), poco después le avisan que Herodes quería matarlo (Lc 13, 31), a lo que Jesús responde: «Id a decirle a ese zorro... hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13, 32)²⁴. La sombra de la muerte, y una muerte violenta, acompaña a Jesús constantemente y así se lo dice él varias veces a sus seguidores (Mc 8, 31 par; 9, 31 par; 10, 33 s par). Jesús no era un ingenuo y se daba cuenta perfectamente del clima que se había creado en torno a él. El enfrentamiento, la persecución y la amenaza de muerte le acompañaban día y noche por donde quiera que iba. Teniendo en cuenta que no se trataba de un peligro localizado en una persona o incluso en un grupo determinado; el peligro venía de todos los grupos y facciones más poderosas de aquel tiempo y de aquella sociedad²⁵.

22 Se trata claramente, en este caso, de una deformación ideológica, que selecciona lo que le interesa del evangelio y margina lo demás. De la misma manera que se ha hablado acertadamente de «Jesús en poder de la teología», se podría hablar también de «Jesús en poder de la espiritualidad». Cf. J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid 1982, vol II/1, 39-64.

23 Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un Viviente*, 269. Véase también A. Polag, *Zu den Stufen der Christologie in Q*, Berlin 1968, 72-74.

24 Parece que el «zorro» era considerado, en la cultura judía del tiempo, como el animal que no representa nada especial, de ahí la traducción que se ha propuesto. «Id a decirle a ese don nadie». J. Mateos, *Nuevo testamento*, Madrid 1975, 214.

25 Cf. H. Schurmann, en *Orientierung an Jesus*, 335-336.

d) *No tuvo buena reputación*

¿Por qué llegaron a ponerse así las cosas en torno a Jesús? Para responder a esta pregunta, hay que tener presente, antes que nada, que Jesús fue una persona que no gozó siempre de buena reputación. Para convencerse de ello, baste recordar las frecuentes acusaciones que se hacen contra él. De Jesús se dijo que estaba loco (Mc 3, 21; Jn 7, 20), que era un blasfemo (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 21; Jn 10, 33), que era un demonio (Belcebú) (Mt 10, 25), que practicaba la magia negra (Mt 12, 24; Lc 11, 15), que era un comilón, borracho y amigo de mala gente (Mt 11, 19), que era un falso profeta (Mt 27, 62-64; Jn 7, 12), que era un impostor (Mt 27, 63), un subversivo (Lc 23, 2.14), un poseso (Mc 3, 22; Jn 7, 20) y un hereje (Jn 8, 48). Por eso no tiene nada de particular que lo despreciaran en determinados ambientes, por ejemplo en su pueblo y hasta entre su propia familia (Mc 6, 4; Mt 13, 57). Y por eso también se comprende que hubiera ciudades enteras que rechazaron su mensaje. Tal fue el caso de Corozáin, Cafarnaún y Betsaida. Las durísimas lamentaciones pronunciadas por Jesús contra esas ciudades así lo confirman (Lc 10, 13-15; Mt 11, 20-24)²⁶. Por consiguiente, está fuera de duda que Jesús fue un hombre de mala fama en no pocos ambientes. Ahora bien, ¿qué explicación tiene eso?

e) *Los «delitos» de Jesús*

No pensemos, a la ligera, que todo esto se explica porque los enemigos de Jesús eran perversos, mientras que Jesús era enteramente inocente, como tantas veces se ha dicho en la predicación eclesíastica y en la literatura piadosa. Por supuesto, que los adversarios de Jesús eran gente perversa. Y por supuesto también, que Jesús era inocente (cf. Jn 8, 46). Pero con decir eso no explicamos la situación real que allí se produjo, ni damos cuenta del problema concreto que allí se planteó. En efecto, lo primero que se debe recordar aquí es que Jesús quebrantó, en múltiples ocasiones, las leyes del judaísmo. Y además las quebrantó de una manera pública y casi provocativa. Esto es lo que ocurrió con la ley que prohibía hacer una serie de cosas en sábado (Mc 2, 23-28; 3, 1-6; Mt 12, 1-8.9-14; Lc 6, 1-5.6-11; 13, 10-14; 14, 1-5; Jn 5, 1-9; 9, 13-14), porque su costumbre era precisamente curar en sábado (cf. Lc 13, 14). Y además, Jesús afirmó públicamente que procedía así por convicción, porque el bien del hombre está antes que la observancia legal (Mc 2, 23-28; Mt 12, 1-8; Lc 6, 1-5). Además,

26. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un Viviente*, 270.

Jesús dejó de ayunar los días prescritos por la ley (Mc 2, 18-22; Mt 9, 14-17; Lc 5, 33-39). Y tenía por costumbre comer y juntarse con pecadores y personas de mala reputación (Mc 2, 13-17; Mt 9, 10-13; Lc 5, 28-32; 15, 1-2), lo que era especialmente grave para la gente normal de aquel tiempo²⁷. Más aún, ni Jesús ni sus discípulos observaban las leyes sobre la pureza ritual y, aunque aquello era escandaloso, Jesús afirma que lo hace por criterio y convencimiento (Mc 7, 1-23; Mt 15, 1-20). En otra ocasión, Jesús se atrevió a anular la ley de Moisés (Mt 19, 1-12). Y en su predicación solía corregir la ley religiosa de Israel (Mt 5, 21-48).

Todo esto nos puede parecer a nosotros hoy una serie de hechos sin importancia, más aún nos puede parecer la cosa más natural del mundo. Sin embargo, hay que ponerse en la mentalidad de aquella época y de aquel pueblo. La ley religiosa era, para los judíos de Palestina de aquel tiempo, la cosa más santa y sagrada que el hombre tenía para entenderse y relacionarse con Dios, porque era la mediación indispensable entre Dios y el hombre²⁸. Por eso, quebrantar la ley era, para los judíos de entonces, lo mismo que cometer un verdadero delito. De ahí que, con frecuencia, la violación de la ley llevaba consigo un castigo, que en muchos casos era la pena de muerte. Precisamente por eso, Jesús tuvo que darse cuenta de que su vida terminaría mal. Como se ha dicho muy bien, cuando a Jesús se le hace el reproche de que con ayuda de Belcebú expulsa los demonios (Mt 12, 24 par), quiere decirse que estaba practicando la magia, lo que era castigado con la pena capital ejecutada mediante la lapidación. Cuando se le acusa de que blasfema contra Dios (Mc 2, 7), de que es un falso profeta (Mc 14, 65 par), de que es un hijo rebelde (Mt 11, 19 par; cf. Dt 21, 20 s), de que deliberadamente quebranta el sábado, cada uno de estos reproches estaba mencionando un delito que era castigado con la muerte²⁹. Pero hay más, porque cuando Jesús se atreve a entrar en el templo, con un látigo en la mano, y se pone a expulsar de allí a los que vendían los animales para los sacrificios (Mc

27 Sobre la relación de Jesús con los pecadores, puede consultarse O Hofius, *Jesu Tischgemeinschaft mit den Sundern*, Stuttgart 1967, B van Iersel, *La vocation de Lévi* (Mc 2, 13-17, Mt 9, 9-13, Lk 5, 27-32), en *De Jésus aux Evangiles II*, Gembloux 1967, 212-232, J Jeremias, *Zollner und Sunder* ZNW 30 (1931) 293-300; R Pesch, *Das Zollnergastmahl* (Mc 2, 15-17), en *Mélanges Bibliques, offerts au P. B. Rigaux*, Gembloux 1970, 63-87, *Vergebung für die Sunderin* (Lk 7, 36-50), en *Orientierung an Jesus*, 394-422.

28 Sobre la significación de la ley religiosa en Israel, cf J M Castillo, *Simbolos de libertad*, Salamanca 1985, 229-231, F Gils, *Le sabbat a été fait par l'homme et non l'homme par le sabbat* RB 69 (1962) 506-523, M Limbeck, *Die Ordnung des Heils Untersuchungen zum Gesetzverständnis des Frühjudentums*, Dusseldorf 1971, H H Esser, *Ley*, en L Coenen, E Beyreuther, H Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento II*, Salamanca 1985, 417-432.

29 Cf. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, 323

11, 15-18; Mt 21, 12-13; Lc 19, 45-46; Jn 2, 13-22), se tuvo que dar cuenta de que se metía en un asunto sumamente peligroso. El cuarto evangelio tiene toda la razón al aplicar el Salmo 69, 10 a la situación: «El celo por tu casa me va a arrastrar a la perdición» (Jn 2, 17)³⁰. Está claro, por consiguiente, que Jesús cometió una serie de «delitos», según la mentalidad de su pueblo y de su época, que llevaban consigo nada menos que la pena de muerte. Eso quiere decir que Jesús murió de la manera que murió porque su vida y su actividad dieron motivo para ello, según las leyes y costumbres de la época.

f) *La denuncia*

Pero aún no hemos dicho lo más grave y lo más arriesgado que hizo Jesús. En su vida y predicación hubo algo mucho más provocativo que el repetido quebrantamiento de las leyes y tradiciones judías. Me refiero aquí a los constantes ataques, que aparecen en la predicación de Jesús, contra los dirigentes judíos, contra los grupos más influyentes de aquella sociedad, contra las autoridades, sobre todo las autoridades religiosas. Y lo peor del caso es que Jesús hizo todo eso en público, delante de la gente, para que todo el mundo se enterara. Las alusiones de los evangelios, en el sentido de que Jesús hablaba en público son constantes (Mc 12, 12; Mt 11, 7; 15, 10; 23, 1; Lc 12, 1; Mt 21, 26; etc.). Es más, Jesús mismo llegó a declarar, ante el tribunal que le juzgaba: «Yo he hablado públicamente a todo el mundo; siempre he enseñado en la sinagoga y en el templo, donde se reúnen los judíos; no he dicho nada a ocultas» (Jn 18, 20). El estilo de Jesús no era el secretismo y la falsa prudencia, que tira la piedra y esconde la mano. Jesús dijo, a los cuatro vientos, lo que tenía que decir. Por eso, sin duda alguna, sus denuncias y ataques contra los dirigentes adquieren obviamente una gravedad singular.

Por otra parte, es verdad que todos tenemos una cierta idea de los ataques de Jesús contra los judíos, contra los fariseos y contra los sacerdotes. Pero seguramente nunca nos hemos parado a ver eso más de cerca. Por eso interesa hacer aquí una enumeración de las cosas que dijo Jesús contra los dirigentes. La lista de ataques y hasta de insultos resulta impresionante: Jesús los llama asesinos (Mc 12, 1-12) y les dice que Dios les ha quitado el reino (Mt 21, 33-46)³¹; compara a los dirigentes con unos chiquillos insensatos e inconsecuentes (Mt 11,

30 Cf J Jeremias, *o c*, 324

31 En el relato de Mateo, la denuncia contra las autoridades supremas, los sumos sacerdotes, esta expresamente indicada (Mt 21, 45). Se discute sobre la localización de la parábola, hay quienes la sitúan en Galilea. Para todo este asunto, cf P Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, 314-315

16-19, Lc 7, 31-35)³², les dice que son una «camada de víboras» y malas personas (Mt 12, 34)³³, los llama «gente perversa e idólatra» (Mt 12, 39); les echa en cara constantemente que son unos hipócritas (Mt 6, 1-6.16-18, 15, 7, 23, 13.15.23.25.29, Lc 13, 15) y que su levadura es la hipocresía (Lc 12, 2)³⁴; los llama ciegos y guías de ciegos (Mt 15, 14; 23, 16 19 24)³⁵; les dice que son unos necios (Mt 23, 17) y unos «sepulcros blanqueados» (Mt 23, 27)³⁶ o «tumbas sin señal» (Lc 11, 44), insensatos llenos de robos y maldades (Lc 11, 39-41) y que además son incorregibles (Mt 19, 8), que el culto que

32 Aquí es importante comprender que Jesús no se refiere a la gente en general, sino a un grupo determinado de personas. Así se demuestra por el uso de *genea* (generación), que significa, ante todo, el clan o la familia, la estirpe, y que en sentido ético se aplica al grupo de individuos que se comportan de determinado modo, malo (Sal 12, 8 s) o bueno (Sal 24, 6). Cf J Mateos y F Camacho, *El evangelio de Mateo*, Madrid 1981, 114. Este grupo de personas se localiza principalmente en los dirigentes, ya que el pueblo llano sí hizo caso del mensaje de Juan Bautista (Mt 3, 5-6, Lc 3, 7). Los que dudaron de Juan Bautista y no hicieron caso de sus palabras fueron principalmente las autoridades judías de Jerusalén, que enviaron agentes para someter a Juan a un interrogatorio (Jn 1, 19).

33 La acusación va dirigida contra los fariseos (Mt 12, 24). Es verdad que los fariseos eran, por lo general, gente del pueblo. Cf J Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 261. Pero, como indica el mismo Jeremías, las relaciones entre fariseos y escribas eran tan estrechas, que no se les puede separar con seguridad (o c 261). En este sentido, hay autores que identifican sin más a los escribas con los fariseos. L. Baek, *Die Pharisäer*, Berlín 1927, 33-71, R. T. Herford, *The Pharisees*, London 1924. Más crítico, en este sentido es R. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald 1847, también L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*, Philadelphia 1966. En los evangelios se asocian constantemente los fariseos y los escribas (Mt 5, 20, 12, 38, 15, 1, 23, 2 13 15 23 25 27 29, Mc 2, 16, 7, 15, Lc 5, 21 30, 6, 7, 11, 53, 15, 2, Jn 8, 3, cf Hech 23, 9). Es más, sabemos que había escribas del partido de los fariseos (Mc 2, 16, Hech 23, 9). Pero de los escribas sabemos con toda seguridad que eran de los grupos más influyentes en aquella sociedad, eran de hecho la nueva clase superior. Cf J Jeremías, o c 249. De ahí que los evangelios los asocian constantemente a los sumos sacerdotes (Mt 16, 21, 20, 18, 21, 15, 27, 41, Mc 8, 31, 10, 33, 11, 18 27, 14, 1 43 53, 15, 1 31, Lc 9, 22, 19, 47, 20, 1 19, 22, 2 66, 23, 10) y a los ancianos o senadores (Mt 26, 57, Mc 14, 43 53, 15, 1, Lc 9, 22, Hech 4, 5, 6, 12). Estos datos se deben tener en cuenta siempre que se habla de los fariseos.

34 La metáfora de la levadura se usa en el nuevo testamento en sentido peyorativo (cf 1 Cor 5, 6 7 8, Gal 5, 9). Los rabinos empleaban también esta palabra para expresar la idea de malas inclinaciones humanas. Cf H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München 1922, 728 729. Véase V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1980, 432.

35 Los fariseos se enorgullecían de ser «guías de ciegos, luz de los que viven en tinieblas, educadores de ignorantes, maestros de simples», como afirma san Pablo (Rom 2, 19-20). Pero Jesús les dice que en realidad ellos son los que de verdad están ciegos. Cf J Mateos-F. Camacho, *El evangelio de Mateo*, 155.

36 Era costumbre encalar los sepulcros antes de la pascua, para que representaran un aspecto agradable. Pero su interior seguía siendo muerte y podredumbre. Los que blasonaban de pureza son fuente de impureza. Cf J Mateos-F. Camacho, o c 231. La apariencia piadosa de los fariseos no puede cambiar en nada su infidelidad total. Cf P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, 341.

practican es inutil (Mt 15, 8-9)³⁷, asegura que los publicanos y las prostitutas son mejores que los dirigentes (Mt 21, 31-32)³⁸ y que pasan por alto la justicia y el amor de Dios (Lc 11, 42)³⁹, a los juristas les echa en cara que abruman a la gente con cargas insostenibles, mientras ellos ni las rozan con el dedo (Lc 11, 46)⁴⁰, y denuncia que han guardado la llave del saber engañando al pueblo (Lc 11, 52), pone en ridiculo a los fariseos y su piedad (Lc 18, 9-14)⁴¹, lo mismo que ridiculiza al clero, que queda por debajo de un hereje samaritano (Lc 10, 30-37)⁴², desacredita a los letrados ante el pueblo, echandoselos en cara que «se comen los bienes de las viudas con pretexto de largos rezos» (Lc 20, 45-47), denuncia que los saduceos no entienden las Escrituras (Mc 12, 24), amenaza a los ricos, a los satisfechos y a los que ríen (Lc 6, 24-26). En el evangelio de Juan, los enfrentamientos, entre Jesus y los dirigentes judios, se repiten constantemente. Es verdad que Juan no especifica, como lo hacen los sinopticos, a qué grupos dirigentes se dirige Jesus en sus repetidos ataques⁴³. Pero hay que tener presente que cuando Juan habla de «judios», se refiere a los dirigentes, a no ser que el contexto indique otra cosa⁴⁴. Pues bien, a

37 Se refiere aqui Jesus al texto de Is 29, 13 «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazon esta lejos de mi, el culto que me dan es inutil pues la doctrina que enseñan son preceptos humanos». La cita se hace segun los LXX. Cf P Bonnard, *o c* 228, que cita a K Stendahl *The School of St Matthew* 1954, 56-58.

38 Esta acusacion es terrible, pues Jesus la dirige contra los sumos sacerdotes y los senadores del pueblo (cf Mt 21, 23). Tengase en cuenta que entre Mt 21, 23-27 y Mt 21, 28-32 no hay solucion de continuidad. Jesus se dirige a los mismos destinatarios de Mt 21, 23. Cf J Mateos-F Camacho, *o c* 213. Ademas, la acusacion se hace en Jerusalem, o sea, en la capital central y ante las maximas autoridades religiosas y doctrinales.

39 Aqui se trata solamente de los fariseos (Lc 11, 42). Pero se debe recordar, acerca de los fariseos, lo dicho en la nota 33.

40 La acusacion va dirigida directamente a los escribas o letrados (Lc 11, 45). Estos escribas eran los teologos del tiempo, los «maestros» en el saber, que ademas eran una «clase superior» a la que pertenecian sacerdotes de elevado rango. Cf J Jeremias, *Jerusalem en tiempos de Jesus* 249. Sobre los escribas y fariseos en cuanto factores economicos vease la excelente monografia de R Lohmeyer *Soziale Fragen im Urchristentum* Leipzig 1921.

41 Se trata aqui de la parábola del fariseo y el publicano, en la que queda patente que los fariseos estan por debajo de las gentes mas indeseables de aquel tiempo. En realidad, Jesus desautoriza aqui a todo el judaismo observante de la epoca. Cf K H Rengstorf *Das evangelium nach Lukas* Gottingen 1969, 240.

42 La contraposicion, en este caso, es durisima, pues los samaritanos eran para los judios la gente mas indeseable, concretamente en el siglo primero o sea en tiempos de Jesus. Cf J Jeremias *Jerusalem en tiempos de Jesus* 365. H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, 538-560.

43 Cf R Mayer, *Israel Judío Hebreo* en L Coenen, E Beyreuther, H Bietenhard *Diccionario teológico del nuevo testamento* II, 370.

44 El termino «judios» se refiere siempre, en el evangelio de Juan, a los enemigos de Jesus. Cf R Mayer *o c*. Si el contexto no sugiere otra cosa, se refiere a los dirigentes judios. Ellos son los que mandan a sacerdotes y levitas a interrogar a Juan Bautista (Jn 1, 19), interrogan a Jesus cuando lo del templo (Jn 2, 18-20), son los que intervienen

esos dirigentes les dice Jesús que ni escuchan a Dios ni observan su mensaje (Jn 5, 38); les echa en cara que sólo buscan honores y no llevan dentro el amor de Dios (Jn 5, 41-44); los llama idólatras, lo que ellos interpretan como si les llamara hijos de mala madre (Jn 8, 41)⁴⁵; les dice que no conocen a Dios (Jn 8, 54-55) y los califica de ladrones y bandidos (Jn 10, 8)⁴⁶.

Es claro que si todas estas cosas no estuvieran en los evangelios, nos resultaría casi imposible creerlas. Nadie se imagina a Jesús hablando de esta manera, porque la imagen que de él nos ha ofrecido la predicación y la literatura religiosa es completamente distinta. Sin embargo, ahí están los testimonios de los cuatro evangelios, para decirnos hasta qué punto la imagen usual de Jesús, como una persona dulce y bonachona, es completamente falsa. Por otra parte, es evidente que si quitamos de los evangelios todo lo que se refiere a los enfrentamientos de Jesús con los dirigentes, mutilamos esencialmente lo que el mensaje del nuevo testamento nos quiere transmitir.

g) *Por qué actuó Jesús de esta manera*

Cosas muy graves tenían que ocurrir, en aquel pueblo y en aquella sociedad, para que Jesús actuara de la manera que acabo de describir. Y es importante tener esto en cuenta. Porque eso es lo que nos descubre el sentido profundo que tuvo la actuación de Jesús, el destino de su vida y el final dramático que tuvo que soportar. Por otra parte, todo eso es enteramente fundamental para poder comprender lo que significa y representa el seguimiento de Jesús hasta la cruz.

Empezando por la situación política general, hay que recordar el estado de sometimiento y dependencia en que vivía aquel pueblo. Palestina venía padeciendo hacía siglos una situación de opresión. Desde el 587 a. C. había vivido y seguía viviendo en continua dependencia de los grandes imperios vecinos: Babilonia (hasta el 538), Persia (hasta 331), la Macedonia de Alejandro Magno (hasta el 323) y

cuando la curación del paralítico (Jn 5, 10 15 16 18), son los que quieren matar a Jesús (Jn 7, 1), intervienen en el caso del ciego de nacimiento (Jn 9, 18), a ellos tienen miedo los padres del ciego (Jn 9, 22), porque eran los que podían expulsar de la sinagoga (Jn 9, 22), ellos son los que envían policías a prender a Jesús (Jn 18, 12), ellos son los que intervienen en la pasión de Jesús (Jn 18, 14, 19, 7 12 14 31 38), a ellos tienen miedo los discípulos (Jn 20, 19)

45 La interpretación que hacen los dirigentes es correcta, pues, en los Profetas de Israel, la idolatría se comparaba a la prostitución Cf Ez 16, 15 s, 23, 19 30, Os 1, 2, 2, 4 Cf J Mateos-J. Barreto, *El evangelio de Juan*, Madrid 1979, 418-419

46. Se trata aquí de la parábola del buen pastor Jesús dice «Todos los que han venido antes de mí son ladrones y bandidos». Se refiere a los dirigentes del pueblo, concretamente a los contemporáneos de Jesús. Cf J Mateos-J Barreto, *o. c.*, 466

sus sucesores (los Tolomeos de Egipto hasta el 197; y los Seléucidas de Siria hasta el 166). Por fin cayó bajo el poder del imperio romano (a partir del 64 a. C.). El dominio de Roma se manifestaba, sobre todo, en dos cosas: la presencia de las tropas de ocupación y el cobro de impuestos⁴⁷. Esto último era especialmente penoso para el pueblo, porque Roma vendía la función de recaudador (propia de señores y caballeros) a un grupo de judíos, que, a su vez, la arrendaban a otros en Palestina. Las extorsiones, y el cobro de cantidades superiores a la tasa fijada, eran cosa común⁴⁸. Por otra parte, en Galilea gobernaba un rey pagano (Herodes), que actuaba sin los más mínimos escrúpulos, como sabemos sobradamente por los evangelios⁴⁹. Y lo peor, en todo este asunto, es que los dirigentes religiosos del pueblo judío estaban de acuerdo con semejante situación: aceptaban el cobro de impuestos por parte del Emperador romano (Mt 22, 15-22 par), no dudaban en aliarse con los del partido de Herodes (Mc 3, 6 par) y llegaron a afirmar, de manera solemne, que no tenían más rey que el César (Jn 19, 15). La traición de los líderes religiosos al pueblo era manifiesta, si enjuiciamos las cosas sólo desde el punto de vista político.

Pero peor, sin duda alguna, que la opresión política, era la opresión socioeconómica. Palestina era pobre y la riqueza estaba concentrada en pocas manos. Frente a la miseria en que vivía el pueblo, había fortunas enormes. Se sabe, por ejemplo, que el sacerdote Eleazar ben Jarson, que pertenecía a la nobleza sacerdotal, heredó de su padre, según se decía, mil aldeas y mil naves, y tenía tantos esclavos que éstos no conocían a su verdadero amo⁵⁰. Además, el lujo y el despilfarro estaban a la orden del día entre la clase alta⁵¹. Pero, sobre todo, hay que recordar la terrible carga, que representaban para el pueblo, los numerosos impuestos que tenía que pagar. Estos impuestos eran de dos clases: los religiosos, que se pagaban al templo y a los sacerdotes⁵², y los civiles, que se cobraban por parte del rey Herodes en Galilea y el gobernador romano en Judea⁵³. La situación era tal que los testimonios de la época hablan de la tiranía que se

47 Cf A Tricot, *El mundo judío*, en A Robert y A Feuillet, *Introducción a la Biblia* II, Barcelona 1965, 103-105

48 L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, 301

49 Cf A Tricot, *El mundo judío*, 100-103

50 J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 117

51 J Jeremias, *o c.*, 113-117 Se sabe que la situación era tal que el pueblo prendió fuego a los graneros, repletos de trigo, del rico comerciante Naqdemon ben Gorion. J Jeremias, *o c.*, 114 Y de la mujer del gran sacerdote Yoshua ben Gamahel se dice que le ponían alfombras desde su casa al templo cuando tenía que ir descalza según las leyes religiosas judías *O c.*, 115.

52 J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 124-126

53 *O c.*, 143-145

ejercia sobre ciudades enteras, o tambien del despilfarro del dinero de un pueblo estrujado hasta la sangre⁵⁴ Mas aun, el comportamiento de los supremos dirigentes, sobre todo los sumos sacerdotes, era tal, que un testimonio de la epoca habla de esta manera «son sumos sacerdotes, sus hijos tesoreros, sus yernos guardianes del templo y sus criados golpean al pueblo con bastones»⁵⁵

A pesar de todo, la verdadera opresion no consistia en la presencia del poder extranjero y pagano, sino en la interpretacion legalista de la religion La ley religiosa, que debia ayudar al hombre en la busca de su camino hacia Dios, habia degenerado, con las interpretaciones sofisticadas y las tradiciones absurdas, en una terrible esclavitud impuesta en nombre de Dios Los ataques constantes de Jesus contra los letrados y fariseos tienen en esto su explicacion mas clara Y por eso se comprende tambien que Jesus quebrantara intencionadamente las leyes religiosas establecidas, como hemos tenido ocasion de ver anteriormente Para nosotros hoy es inimaginable una situacion asi Pero para los judios de aquel tiempo era lo normal Ademas de los incontables preceptos de la ley religiosa propiamente tal, habia otra serie de normas y reglas cuya finalidad era impedir que la ley pudiera ser quebrantada por ignorancia En torno a los preceptos propios de la ley se colocaron innumerables disposiciones de proteccion de las normas propiamente legales Con estas normas profilacticas se constituyo todo un conjunto de mandatos y prohibiciones 613 preceptos, entre ellos 248 mandamientos y 365 prohibiciones El estudio de todo este conjunto de leyes le exigia al israelita un estudio fatigoso y una fatigosa atencion, el problema de lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido conducia a una infinidad de detalles casuisticos, que obviamente abrumaban a los fieles Los ejemplos se podrian poner de una manera casi indefinida Uno nada mas si un judio apagaba una luz en sabado, eso era una falta contra la ley, porque se suponía un trabajo que no estaba permitido en sabado, si lo hacia por atender a un enfermo, no era falta, pero si lo hacia por economizar aceite, era culpable⁵⁶ Ademas, hay que tener en cuenta que todo esto se hacia de tal manera que se olvidaba lo fundamental de la ley la justicia y la misericordia, como el propio Jesus les echo en cara (Mt 23, 23)

Ahora bien, contra este estado de cosas es contra lo que Jesus se manifiesta resueltamente Por eso se comprende su dureza contra los dirigentes y magnates, contra los ricos y poderosos, contra los legalistas y teologos del tiempo En definitiva, lo que estaba en juego era el

54 O c 144

55 O c 213

56 Cf W Grundmann *Los judios de Palestina entre el levantamiento de los Macabeos y el fin de la guerra judia* en J Leipold W Grundmann *El mundo del nuevo Testamento* Madrid 1973 285 286

bien del hombre, la liberación de los oprimidos, el sufrimiento del pueblo. Por eso Jesús fue tan radical en su conducta y en su predicación. Por eso hizo lo que hizo. Y por eso terminó condenado y ajusticiado. Ese fue el destino de Jesús. Y a ese mismo destino llama Jesús a todos los que quieran seguirle. A partir de este estado de cosas, podremos ahora comprender lo que Jesús nos viene a decir cuando establece una relación directa entre el seguimiento y la muerte de cruz. Lo que es tanto como decir que, a partir de todo este planteamiento, tenemos que comprender en qué debe consistir el compromiso del creyente. Es evidente que Jesús vivió una mística muy profunda en su relación con el Padre del cielo.⁵⁷ Pero es evidente también que esa mística le llevó a un compromiso total por el bien del hombre. Para un creyente auténtico no hay ni puede haber mística sin compromiso.

3 *El seguimiento y la cruz*

Se trata ahora de analizar los textos evangélicos en los que se establece una relación directa entre el seguimiento y la muerte en la cruz. Y empezamos por el primero de esos textos, que dice así: *El que no coge su cruz y me sigue no es digno de mí* (Mt 10, 38).

Estas palabras de Jesús se encuentran en el discurso de la misión, que va enteramente dirigido a los discípulos (Mt 9, 37, 10, 15, 11, 1), es decir, a los que están dispuestos a seguir al mismo Jesús (cf. Mt 4, 20-22, 9, 9). El contexto inmediato habla de conflictos y enfrentamientos con los miembros de la propia familia: «No penseis que he venido a sembrar paz en la tierra: no he venido a sembrar paz, sino espadas, porque he venido a enemistar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con la suegra, así que los enemigos de uno serán los de su casa. El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí, el que quiere a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí, y el que no coge su cruz y me sigue, no es digno de mí» (Mt 10, 34-38). Nuestro texto, por consiguiente, es la culminación de un proceso de enfrentamientos y conflictos con los seres más queridos, los miembros de la propia familia. Esto quiere decir que el seguimiento y la cruz se relacionan estrechamente, directamente con el problema que representa para el hombre la relación familiar.

57 Este punto ha sido muy bien estudiado por J. Jeremias *Teología del nuevo testamento* 80-87. Id. *Abba. El mensaje central del nuevo testamento* Salamanca 1983. Cf. también G. Kittel *TWNT* I 46.

En este sentido, encontramos en los evangelios, toda una serie de afirmaciones de Jesús en las que se dicen, sobre la familia, cosas que nos parecen casi increíbles. Acabamos de ver el texto en el que Jesús afirma que el ha venido al mundo para traer, no paz, sino espadas, división y enfrentamientos, y eso precisamente entre los miembros más allegados de la familia «porque de ahora en adelante una familia de cinco estará dividida, se dividirán tres contra dos y dos contra tres, padre contra hijo e hijo contra padre, madre contra hija e hija contra madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra (Lc 12, 51-53, Mt 10, 34-36)». Es más, Jesús llega a decir que «un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo, los hijos denunciarán a sus padres y los harán morir» (Mt 10, 21, Mc 13, 12, Lc 21, 16). Se trata, por tanto, de que Jesús ha venido precisamente a provocar el enfrentamiento, y, por cierto, el enfrentamiento mortal, entre los miembros más íntimos de la familia. Y es justamente en ese contexto donde Jesús añade la terrible sentencia «Todos os odiarán por causa mía» (Mt 10, 22, Mc 13, 13, Lc 21, 16).

Pero hay más. Cuando Jesús habla de la relación que los creyentes deben tener con él, contrapone esa relación precisamente a las relaciones de familia «el que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10, 37-38, Lc 14, 26-27). Y sabemos que, en este punto, Jesús llevó las cosas a tal extremo que a un discípulo que pidió ir a enterrar a su padre, le contestó sorprendentemente «Sígueme y deja que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8, 21-22, Lc 9, 59-60), y a otro, que estaba dispuesto a seguirle y quería obviamente despedirse de su familia, le dijo sin más «el que echa mano al arado y sigue mirando atrás, no vale para el reino de Dios» (Lc 9, 61-62). Jesús es tajante en sus exigencias y no tolera que nada ni nadie se interfiera en el camino del seguimiento. Por eso, sin duda alguna, los evangelios destacan como los primeros discípulos, en cuanto escuchan la palabra de Jesús, lo primero que hacen es dejar inmediatamente al propio padre (Mt 4, 20-22, Mc 1, 20, cf Lc 5, 11). Ahora bien, dejar el propio padre era, en aquel tiempo, lo mismo que dejar toda la familia, porque, como es bien sabido, el modelo familiar de entonces era el «patriarcal», es decir, se trataba de una familia en la que el padre era el centro y el eje de todo el grupo familiar⁵⁸. Y eso es justamente lo que, más tarde, reconoció el mismo Jesús «Os lo aseguro, no hay ninguno que haya dejado casa, o hermanos o hermanas, o madre o padre, o hijos o tierras por mí y por la Buena Noticia, que no reciba en este tiempo cien veces más...» (Mc 10, 29-30, Mt 19, 29, Lc 18, 29-30).

¿Que quiere decir todo esto, en relación precisamente al seguimiento de Jesús y a la muerte en la cruz? En todas las culturas, la institución familiar ha desempeñado un papel decisivo para la integración del individuo en la sociedad. De hecho, a la familia se le ha caracterizado como institución mediadora entre la sociedad y el individuo⁵⁹. Cada sujeto, que viene a este mundo, se integra en la sociedad establecida a través de la familia. Y así es como se reproduce incesantemente el sistema social establecido. En la familia aprende cada uno la ideología imperante, los valores establecidos, las pautas de comportamiento. La consecuencia de todo esto es que la familia actúa como fuerza inductora del conformismo. Característicamente, la familia adoctrina a los hijos en el deseado deseo de convertirse en determinado tipo de hijo o hija (luego marido, esposa, madre, padre) donándoles una «libertad», minuciosamente establecida⁶⁰. Y, en definitiva, como se ha dicho muy bien, lo que, en realidad, se enseña principalmente al niño, en la familia, no es cómo sobrevivir en la sociedad, sino cómo someterse a ella⁶¹. De esta manera, el sistema social se perpetúa, es decir de esta manera se perpetúan las injusticias, los enfrentamientos, la marginación de unos y la exaltación de otros, los prejuicios sociales y, en último término, la lucha del hombre contra el hombre.

Ahora bien, todo esto es lo que Jesús no podía tolerar. Por eso, su actitud frente a la familia es sumamente crítica. Porque el mensaje de Jesús representa el cambio radical de los valores establecidos en este mundo; y exige además la instauración de una nueva sociedad, una sociedad digna del hombre, en la que cada uno se comporta como verdadero hermano de los demás. De ahí que Jesús comprendió enseguida que su mensaje entraba en conflicto con la institución familiar, sobre todo con la institución familiar tal como funcionaba en aquella sociedad, según el modelo «patriarcal», en el que el padre actuaba como dueño y señor absoluto de la situación⁶². Jesús pone en guardia a sus discípulos frente a los conflictos familiares, que van a

59. Para este punto puede consultarse I Alonso Hinojal, *Sociología de la familia*, Madrid 1973, 20-21, C Levi-Straus-M E Spiro-K Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Barcelona 1976, 16-17, 50-51, D Cooper, *La muerte de la familia*, Barcelona 1981, 5-35

60 D Cooper, *o c*, 29

61 D Cooper, *o c*, 31 Sobre el valor y sentido de la «casa», en el mundo antiguo y en el judaísmo, cf R Aguirre, *La Iglesia del nuevo testamento y preconstantiniana*, Madrid 1983, 21-27, O Michel TWNT V, 122-136, H J Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche in fruhen Christentum*, Stuttgart 1981; D Luhrmann, *Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie* NTS 27 (1980) 83-97, J M Elliot, *A Home for Homeless A Sociological Exegesis of 1 Peter Its Situation on Strategy*, Philadelphia 1981; N. Provencher, *Vers une théologie de la famille Eglise domestique* Eglise et Theologie 12 (1981) 9-34

62 Cf. W Grundmann, *Los judíos de Palestina entre el levantamiento de los Macabeos y el fin de la guerra judía*, 189-190, 196-197

tener que soportar, conflictos que, en algunos casos, van a ser mortales. Se trata, en definitiva, del conflicto entre el evangelio y el mundo, es decir, entre el evangelio y el «orden establecido» sobre los valores que representan el dinero, el poder y el prestigio⁶³. Jesús fue muy crítico frente a la familia porque fue igualmente crítico frente a la sociedad establecida, cuyo mecanismo de reproducción y perpetuación es precisamente la familia.

Pues bien, en este contexto de ideas, se comprende perfectamente lo que Jesús quiere decir cuando afirma: *El que no coge su cruz y me sigue no es digno de mí* (Mt 10, 38). La expresión «coger la cruz», «cargar con la cruz» aparece cinco veces en los evangelios sinópticos, a través de dos líneas de tradición: una primera es la que se encuentra en Mt 10, 38 y Lc 14, 27, que procede de la fuente Q, es decir de aquellos pasajes que se encuentran en Mateo y Lucas, pero no provienen de Marcos; la otra línea es la que nos transmiten Mt 16, 24 y Lc 9, 23, que toman el texto de Mc 8, 34. Por lo tanto, nuestro texto se encuentra en dos versiones (Mt 10, 38; Lc 14, 27), que difieren notablemente en cuanto a su formulación. Mt 10, 38, como hemos visto hace un momento, dice así: *El que no coge su cruz y me sigue no es digno de mí*, mientras que Lc 14, 27 lo expresa de esta manera: *Quien no carga con su cruz y se viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío*. Parece que la versión más antigua y más original es la de Lucas⁶⁴. En esta versión se ve con más claridad que, en realidad, lo que presenta Jesús, con estas palabras, es una doble condición: para ser discípulo de Jesús, hay que seguirle; y para poder seguirle, hay que cargar con la cruz.

Pero, ¿qué significa eso de «cargar con la cruz»? Esta expresión no existía en el judaísmo; la literatura rabínica más antigua no la conoce⁶⁵. Pero de ahí no se sigue que estas palabras no pertenezcan al Jesús histórico. Como se ha dicho muy bien, la muerte en la cruz fue, en tiempos de los romanos, algo tan familiar a los habitantes de Palestina, que eso podría ser la base de la afirmación que hace Jesús sobre el «cargar con la cruz»⁶⁶. Por lo demás, es seguro que estas

63 Para esta interpretación de lo que es el «mundo», cf J M Castillo, *El discernimiento cristiano*, Salamanca 21984, 68-72

64 Cf E Brandenburger, *Cruz*, en L Coenen, E Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento* I, 368

65 H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol I, 587

66 Cf V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, 453 Parece demasiado artificiosa la opinión de E Dinkler Jesús empalmaría con el acto cultico de marcar con una cruz a los elegidos, sin embargo, las palabras de Jesús habrían experimentado luego un cambio completo de sentido en la tradición de la comunidad. E Dinkler, *Zur Geschichte des Kreuzessymbols* ZThK 48 (1951) 148 ss, Id, *Jesu Wort vom Kreuztragen* BZNW 21 (1954) 110 ss

palabras de Jesús fueron interpretadas, por la comunidad cristiana, después de la resurrección, en el sentido de lo que fue, de hecho, la muerte del mismo Jesús en la cruz. Por consiguiente, es seguro que estas palabras se tienen que entender a la luz de lo que fue, en concreto, la muerte de Jesús en la cruz. Porque desde ese punto de vista piensa y habla la comunidad cristiana después de la resurrección. ¿Qué quiere decir esto? Aquí se trata de comprender que la cruz de Jesús no consistió en una mortificación que él se impuso; ni tampoco consistió en un acto de paciencia o resignación ante el sufrimiento. La cruz de Jesús consistió en el rechazo y la condena que le impusieron las autoridades públicas de su tiempo, ante todo las autoridades religiosas y luego las autoridades políticas. Este aspecto de la cuestión es enteramente capital, porque con frecuencia se interpreta la cruz como una ascesis, como un vencimiento de las propias pasiones o como austeridad y mortificación; o quizá también como paciencia y resignación ante el sufrimiento. Nada de eso es cierto. Porque si algo hay claro en los evangelios, es que Jesús no sufrió la cruz porque él quiso mortificarse, sino porque habló y actuó de tal manera que su vida terminó como tenía que terminar un hombre que habla y actúa con la libertad que habló y actuó Jesús. La cruz fue sencillamente el resultado de su vida.

Por lo tanto, cuando Jesús afirma *quien no carga con su cruz y se viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío*, en realidad, lo que quiere decir es que la condición esencial para seguirle es «cargar con la cruz», es decir, vivir la libertad que vivió Jesús frente al «orden establecido» y frente a los poderes de este mundo. Y estar dispuestos a que eso nos pueda llevar incluso a la muerte. De tal manera que, si se presenta esa eventualidad, estaremos dispuestos a morir, antes que dejar de ser fieles al destino que siguió Jesús. En definitiva, se trata de comprender que, por fidelidad a Jesús, tenemos que estar dispuestos a ser considerados como criminales dignos de muerte. La tarea de Jesús tiene que ser nuestra tarea. Y el estilo de Jesús tiene que ser nuestro estilo. Aunque eso nos acarree las más terribles consecuencias.

4. Seguimiento y debilidad

Las palabras de Jesús, sobre la necesidad de «coger la cruz» para seguirle, se repiten en Mc 8, 34, de donde las toman Mt 16, 24 y Lc 9, 23. El significado del texto depende del contexto en el que está situado. Pedro ha confesado su fe en que Jesús es el Mesías enviado por Dios (Mc 8, 29 par). Pero a renglón seguido se produce un incidente desagradable: Jesús explica a los discípulos que él no es el Mesías victorioso, lleno de poder y triunfante, que esperaban los

judíos; un Mesías de tipo claramente político, que habría de aplastar a todos los enemigos de Israel⁶⁷. Jesús explica esto anunciando, por primera vez, su pasión y su muerte a manos de senadores, sumos sacerdotes y letrados (Mc 8, 31 par). Y es justamente entonces cuando Pedro se pone a «increpar» a Jesús: «¡Líbrete Dios, Señor! ¡No te pasará a ti eso!» (Mt 16, 22). El verbo «increpar» (*epitimáo*), que aquí se utiliza, es durísimo. Es el verbo que aparece, en los evangelios, cuando Jesús increpa a los demonios (Mt 17, 18; Mc 1, 25; 3, 12; 9, 25; Lc 4, 35.41; 9, 42). Pedro, por lo tanto, rechaza frontalmente y con fuerza la decisión de Jesús de ser, no el Mesías político y triunfante, sino el siervo de Yahvé, que se solidariza con el dolor de los hombres, hasta la muerte. Esta imagen del Mesías no le entra a Pedro en la cabeza: para él, la idea del Mesías va asociada a la idea de poder, de dominio y de fuerza. Y es por eso, por lo que Jesús «increpa» a Pedro con más fuerza aún: «¡Quítate de mi vista, Satanás!, porque tu idea no es la de Dios, sino la humana» (Mc 8, 33 par). La expresión, que utiliza aquí Jesús, es exactamente paralela a la que utilizó el mismo Jesús frente al demonio, cuando fue tentado en el desierto (Mt 4, 10)⁶⁸. La idea de Pedro, por lo tanto, es satánica. Jesús no va, ni puede ir, por el camino del éxito, del triunfo humano, del poder político. El camino de Jesús es la debilidad, el fracaso y la muerte de un crucificado. Y eso, no porque Jesús fuera un masoquista, que se regodeara en el propio sufrimiento, sino porque su solidaridad con los hombres oprimidos y esclavizados le llevó a comportarse de manera que no tuvo más remedio que afrontar el conflicto y la derrota.

En este contexto de ideas, se comprende perfectamente lo que Jesús quiere decir cuando afirma: *El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, que cargue con su cruz y entonces me siga* (Mt 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23). Jesús dirige estas palabras a los discípulos, según Mateo y Marcos (Mt 16, 24; Mc 8, 34); pero según Lucas, van dirigidas a todos (Lc 9, 23). El texto mismo aconseja esta orientación general: *ei tis zélei*, «si alguno quiere...», sea quien sea. Por lo tanto, Jesús no se dirige sólo a un grupo de selectos, para hablarles de una perfección altísima, accesible a pocos. Como se ha dicho muy bien, aquí se describe la vida cristiana elemental⁶⁹. Todo el que quiera estar cerca de Jesús (*venirse conmigo*), tiene que aceptar las condiciones que expresan los tres verbos que vienen a continuación: *renegar de sí mismo, cargar con la cruz, seguirle*.

67 Sobre las raíces y orígenes de este mesianismo, cf K. H. Rengstorf, *Jesucristo*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento* II, 383

68 V. Taylor, *Evangelio según Marcos*, 451

69 P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, 249

El sentido inmediato de estos verbos parece bastante claro para seguir a Jesús, hay que aceptar dos condiciones, que son «renegar de sí mismo» y «cargar con la propia cruz» Solo entonces es posible seguir a Jesús Y solo el que sigue a Jesús puede estar con él Concretando más «renegar de sí mismo» significa renunciar a toda ambición personal⁷⁰ Y eso en un sentido muy fuerte, porque el verbo *aparneomai*, que aquí se utiliza, es el mismo que aparece en el caso del que reniega de Cristo delante de los hombres (Mt 10, 33, Lc 12, 9) y también en el episodio de la negación de Pedro, en la pasión (Mt 26, 34 35 70 72 75 par) El sentido de «renegar» es lo mismo que «ignorar», «desconocer», «no tener nada que ver con» la persona de la que se reniega⁷¹ Por lo tanto, ese verbo viene a indicar lo siguiente: el que quiere seguir a Jesús ha encontrado un nuevo centro para su propia vida, ya no es el mismo su propia razón de ser, él sigue otra voluntad, otro destino que el suyo propio, no se trata de un esfuerzo sobre sí mismo, ni de la renuncia a tal o cual pecado o deseo particular, el hombre permanece siendo el mismo, pero ya no se pertenece a sí mismo⁷²

La otra condición, que aparece en nuestro texto, para seguir a Jesús, es «cargar con la cruz» Ya hemos hablado de este asunto en el número anterior A lo dicho allí, solo hay que añadir lo siguiente: «cargar con la cruz» no es un llamamiento a soportar pacientemente el sufrimiento o la soledad en general, ni una exhortación a asumir valientemente tal contrariedad o adversidad particular, ni una invitación a la negación de sí, ni un consejo psicológico para aceptarse a sí mismo Esas palabras pretenden que los discípulos se den cuenta de un hecho fundamental Jesús va a ser rechazado por las autoridades públicas, va a ser condenado y ejecutado de la manera más humillante y vergonzosa, y ellos tienen que estar dispuestos a seguir el mismo destino Es la renuncia a toda seguridad personal (moral, social o religiosa), para seguir a un Maestro que compromete a sus discípulos en el camino de la inseguridad más radical, la inseguridad que lleva al abandono y a la muerte⁷³

Pero para comprender lo que Jesús nos quiere decir aquí, no basta con lo dicho Todo esto se tiene que situar en el contexto anterior Como ya hemos visto, Jesús rechazó frontalmente el mesianismo político, que esperaba el pueblo, es decir rechazó el camino del poder y del éxito, que le ofreció Satanás en el desierto Porque el verdadero servicio al hombre no se realiza desde el poder y la fama, sino desde la

70 J Mateos F Camacho *El evangelio de Mateo* 171

71 Cf H Schlier TWNT I, 468 471 También P Bonnard *L'Evangile selon saint Matthieu* 250

72 P Bonnard, *o c* 250

73 P Bonnard, *o c* 250

solidaridad incondicional con los más desgraciados de la tierra. Eso es lo que no entendía Pedro y con él los demás discípulos. Por eso Jesús les habla de esta manera, es decir por eso Jesús les enseña que, si quieren estar con él, tiene que ser a base de renunciar a sí mismos y de cargar con la cruz. En definitiva, se trata de comprender que el camino de Jesús no fue el camino del poder, la fama y la fuerza, sino el itinerario austero y singular de la debilidad, en solidaridad con todos los crucificados de este mundo. He ahí el camino que tiene que seguir todo el que quiera estar cerca de Jesús.

Este planteamiento es fundamental, para entender lo que significa el seguimiento. Mucha gente está dispuesta a seguir a Jesús. Pero quieren hacer eso desde la tranquilidad descomprometida; o lo que es peor, desde la instalación en puestos importantes, que llevan consigo honor, fama y poder. Viendo las cosas con criterio evangélico, esto es una tentación, como la tentación de Jesús en el desierto. Pero no debemos olvidar que se trata de una tentación alucinante. Porque a cualquiera se le ocurre pensar que con poder y fama se pueden hacer muchas más cosas que desde la debilidad y el desprestigio. Por eso hay tantos hombres, que apetecen cargos importantes en la Iglesia y en la sociedad. Porque piensan que desde el puesto importante se presta un mayor servicio a la Iglesia y a los hombres. Quienes piensan de esa manera, han equivocado completamente el camino. Porque ya no siguen el destino de Jesús, sino el destino que Satanás ofreció al mismo Jesús en el desierto. La razón profunda de todo esto está en que el camino del poder y la fama es el camino que lleva inevitablemente a mantener una relación de «razonable» convivencia con los poderes que causan, en este mundo, el dolor y la miseria del pueblo. Por eso, es importante convencerse, de una vez por todas, que la sociedad y los hombres no se cambian desde arriba (desde el poder y la fama), sino desde abajo (desde la solidaridad). He ahí por qué existe una relación profunda entre el seguimiento y la debilidad en el sentido explicado.

5. *Cuando el seguimiento se hace imposible*

Para seguir a Jesús, no basta dar el paso inicial, que sitúa al hombre en el mismo camino que siguió el propio Jesús. Después de eso, hay que mantener la opción tomada. Y sobre todo, hay que profundizar, en esa opción, hasta sus últimas consecuencias. Esto es fundamental. Porque, con relativa frecuencia, hay actitudes y situaciones en la vida, que hacen prácticamente imposible el seguimiento. En esos casos, bien puede ocurrir que una persona determinada tenga la impresión de que aún sigue a Jesús, cuando en realidad eso ya no es

verdad. Cuando esto sucede, la alienación y el engaño del sujeto suelen alcanzar proporciones increíbles.

¿Por qué digo esto? En el evangelio de Marcos, hay un pasaje muy significativo a este respecto. El texto dice así: *Iban subiendo camino de Jerusalén, y Jesús les llevaba la delantera; los discípulos no salían de su asombro, y los que seguían iban con miedo. El se llevó aparte otra vez a los doce y se puso a decirles lo que iba a pasar* (Mc 10, 32). Y a continuación, Jesús les hizo el tercer anuncio de la pasión (Mc 10, 33-34). En el texto, se distinguen dos grupos de personas, que van con Jesús: ante todo, se menciona a los discípulos, mediante el pronombre *autoús*⁷⁴; en segundo lugar, se habla de «los que seguían» (*oi de àkolouzoûntes*)⁷⁵. Se trata de los dos grupos que, según el evangelio de Marcos, formaban la comunidad de Jesús: el grupo que procedía del Israel institucional y el grupo formado por los seguidores que no procedían del Israel institucional, fueran o no judíos de raza⁷⁶. Esto supuesto, es importante constatar que de los discípulos no se dice que «seguían» a Jesús; eso sólo se dice del otro grupo. Es más, a los discípulos se les caracteriza, en este pasaje, por su incomprensión (*ézamboûnto*), no salían de su asombro, no entendían aquello. Aquí interesa recordar que la incomprensión es nota característica de los discípulos a lo largo de todo el evangelio de Marcos (Mc 4, 41; 6, 52; 7, 17-18; 8, 18.21.33; 9, 10.28.32.34; 10, 10.26.35; 13, 1.4; 14, 27 ss). De tal manera que Jesús les reprocha, con frecuencia, esta incomprensión, con frases que los equiparan a «los de fuera» (Mc 7, 18; 8, 18; cf. 4, 12) y con expresiones que los comparan a los fariseos (Mc 6, 52; 8, 17; 9, 34; cf. 3, 4.5)⁷⁷. Por lo tanto, está claro que aquellos hombres, que habían dado el primer paso en el camino del seguimiento (Mc 1, 18.20), ahora no siguen a Jesús, ni comprenden el destino de Jesús hacia Jerusalén, donde va a fracasar y morir (Mc 10, 33-34). Y lo más llamativo, en todo este asunto, es que aquellos hombres seguían estando junto a Jesús, le acompañaban constantemente, oían sus explicaciones. Pero no le comprendían, ni en realidad le seguían. Por

74. De los discípulos se ha hablado en la perícopa anterior (Mc 10, 23 24 26), de quienes se nombra a Pedro concretamente (Mc 10, 28) Cf J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid 1982, 173.

75. La presencia de dos grupos, en este pasaje, está admitida por la mayor parte de los autores C E B. Cranfield, *The Gospel according to saint Mark*, Cambridge 1963, 335, E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1936, 106, G. Bertram, TWNT III, 6, M. J. Lagrange, *Evangile selon Marc*, Paris 1942, 275, E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1963, 220, J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1968, 123, V. Taylor, *Evangelho según Marcos*, Madrid 1979, 523, K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, Roma 1975, 131

76. Esta tesis ha sido brillantemente defendida por J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelho de Marcos*, 247

77. Cf. J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelho de Marcos*, 253

lo menos, es claro que a ellos ya no se les caracteriza como los que le siguen.

¿Por qué se produce esta situación? El texto que venimos analizando, se encuentra en un contexto significativo: inmediatamente antes ha precedido el episodio del joven rico (Mc 10, 17-31); inmediatamente después sigue el enfrentamiento de Jesús con Santiago y Juan por causa de las apetencias mundanas de éstos (Mc 10, 35-45). Nuestro texto, por consiguiente, está situado en un contexto que expresa la incomprensión de los discípulos frente al mensaje de Jesús e incluso la resistencia de los mismos discípulos frente a las exigencias que impone el seguimiento. Y ahí está la clave de la cuestión. Por eso nos interesa ver más de cerca lo que nos dicen los dos episodios citados.

En el relato del joven rico, la cosa está bastante clara. El joven es incapaz de seguir a Jesús por causa de su apego a la riqueza que poseía (Mc 10, 22-23). Y Jesús, ante esa reacción del muchacho, hace el siguiente comentario: «¡Con qué dificultad van a entrar en el reino de Dios los que tienen el dinero!»... «Hijos, ¡qué difícil es entrar en el reino de Dios! Más fácil es que pase un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios» (Mc 10, 23-25). Ahora bien, la reacción de los discípulos, ante estas palabras de Jesús, es de asombro (Mc 10, 24) y desorientación (Mc 10, 26). Es decir, los discípulos no entienden a Jesús, no comprenden sus exigencias, hasta el punto de quedar completamente desorientados cuando Jesús les habla claramente. Está claro que aquellos hombres no entendían el seguimiento de Jesús, ya que de eso se trata en todo el pasaje (Mc 10, 21). Por eso, la intervención de Pedro: «Pues, mira, nosotros ya lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mc 10, 28), suena a una afirmación presuntuosa, que no responde a la realidad de los hechos⁷⁸. De ahí que la respuesta de Jesús refleja perfectamente la situación. En primer lugar, ignorando el papel de portavoz que Pedro se atribuye, no le responde a él, sino a todos: «Os lo aseguro...» (Mc 10, 29). En segundo lugar, mientras Pedro ha pretendido describir la conducta del grupo de discípulos («nosotros», Mc 10, 28), Jesús no responde con el pronombre correlativo («vosotros»), sino con una declaración general de carácter condicional *oudeís éstin os*, «no hay ninguno que», Mc 10, 29)⁷⁹. Por lo tanto, cuando Jesús afirma: «Os lo aseguro: no hay ninguno que haya dejado casa, o hermanos o hermanas, o madre o padre, o hijos o tierras, por mí y por la buena noticia...» (Mc 10, 29-30), en realidad, con esas palabras, no está expresando lo que hace el grupo de discípulos, sino lo que tendría que hacer, si es que de verdad se pusiera a seguir al propio Jesús. Pero la

78 Cf J Mateos, *o c*, 231

79 Cf J Mateos, *o c*, 231

prueba de que no lo hace es la incomprensión total que el grupo muestra cuando Jesús expone, abiertamente y sin lugar a duda, las exigencias que comporta el seguimiento (Mc 10, 24-26-32). La realidad es que a los discípulos no les entra en la cabeza que el seguimiento de Jesús exige la renuncia total al dinero, la solidaridad que eso significa y la inseguridad consiguiente que todo eso comporta. Y es por eso, porque no han asimilado estas cosas, por lo que aquellos discípulos, aun estando con Jesús, en realidad no le seguían.

El episodio, que sigue a continuación del texto que venimos analizando, confirma plenamente esta misma conclusión. Santiago y Juan, «los hijos de Zebedeo» (Mc 10, 35), le piden a Jesús, con cierta exigencia⁸⁰, ocupar los primeros puestos en el reino glorioso (Mc 10, 37)⁸¹. Querían, por lo tanto, estar sobre los demás, ocupar puestos de poder y de mando. Por eso precisamente se produce la indignación de los otros discípulos (Mc 10, 41). Y por eso mismo Jesús les recuerda el comportamiento inadmisibles de los jefes y grandes de este mundo (Mc 10, 42). Pero Jesús prohíbe terminantemente ese tipo de apetencias y comportamientos: «no ha de ser así entre vosotros, al contrario, el que quiera subir, sea servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos» (Mc 10, 43-44). Esta claro, por consiguiente, que los discípulos no habían comprendido las exigencias más elementales del seguimiento de Jesús. Y no las habían comprendido porque seguían aferrados a sus pretensiones mundanas de brillar, subir, mandar y dominar. Pero es evidente que con ese tipo de apetencias es sencillamente imposible seguir a Jesús. Y hay que tener en cuenta que esta conclusión es aplicable, no solo a Santiago y Juan, sino además a todos los miembros del grupo de discípulos, como lo demuestran la indignación de estos (Mc 10, 41) ante la petición de los hijos de Zebedeo. Parece que todos tenían las mismas apetencias. De hecho, la severa reprensión de Jesús (Mc 10, 42-45) va dirigida a todos los discípulos (Mc 10, 42) o quizá a los diez que habían protestado (Mc 10, 41)⁸².

Ahora se comprende perfectamente lo que quiere indicar el evangelio de Marcos cuando dice: «Iban subiendo camino de Jerusalén, y Jesús les llevaba la delantera, los discípulos no salían de su asombro, y los que seguían iban con miedo» (Mc 10, 32). Jesús va resueltamente,

80 Así lo sugiere la construcción de Mc 10, 35: *zelomen ina o ean aitesomen se poises emin* «queremos que lo que te pidamos lo hagas por nosotros». Cf J. Mateos, *o c.* 236.

81 Si Jesús había pronunciado ya la sentencia sobre los «tronos» (Lc 22, 30; Mt 19, 28) lo que querían los discípulos era sentarse en los tronos más importantes. Cf V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, 527.

82 Parece que los diez no estaban presentes cuando la petición de Santiago y Juan. Así parece indicarlo el *akousantes* de Mc 10, 41. Cf V. Taylor, *o c.* 530.

de prisa (cf. Lc 9, 51.57; 10, 38; 13, 22; 14, 25; 17, 11), al lugar del conflicto y la muerte, a la ciudad que le va a proporcionar la humillación y el fracaso total. Los discípulos lo saben (Mc 8, 31; 9, 31). Y por eso no salen de su asombro: no entienden el comportamiento de Jesús, porque no les cabe en la cabeza que el Mesías termine en el fracaso. En definitiva, los discípulos no comprenden el destino de Jesús y por eso no pueden seguirle. La razón profunda de esta situación está en que ellos siguen confiando en el dinero como medio de seguridad para subsistir (Mc 10, 26)⁸³; y en que mantienen deseos de poder, de prestigio y de mando (Mc 10, 37.41). Ahora bien, una persona, que vive semejantes actitudes, no puede seguir a Jesús.

Aquí es importante recordar que este tipo de situaciones se dan con frecuencia en la Iglesia: Muchas personas, como aquellos primeros discípulos, dan el primer paso en el camino largo del seguimiento de Jesús. Pero después, con el paso del tiempo, empiezan a abrigar sentimientos y apetencias, que son absolutamente incompatibles con ese seguimiento: la confianza y la seguridad que se pone en el dinero, el deseo de cargos y puestos de mando y prestigio, la apetencia de estar por encima de los demás. Estos sentimientos y otros semejantes hacen imposible el seguimiento de Jesús, aunque, como también en el caso de aquellos primeros discípulos, la persona en cuestión siga con el mismo Jesús en amistad y conversación diaria. Esa situación se puede dar aun viviendo muy lejos del ideal del verdadero seguimiento.

6. Seguimiento hasta la muerte

El evangelio de Juan expresa con toda claridad hasta dónde tiene que llegar el compromiso de quien sigue a Jesús. La afirmación del propio Jesús es terminante: *El que quiera ayudarme, que me siga, y así, allí donde estoy yo, estará también el que me ayuda* (Jn 12, 26). Jesús pronunció estas palabras en vísperas de la pasión, cuando ya estaba cerca «la hora» (Jn 12, 23) de dar su vida por el bien del hombre. Un momento antes, Jesús ha pronunciado una sentencia alusiva a su muerte: «Sí, os lo aseguro: si el grano de trigo caído en la tierra no muere, permanece él solo; en cambio, si muere, produce mucho fruto» (Jn 12, 24). Con estas palabras, explica Jesús cómo se produce el fruto, según el proyecto de Dios para la salvación del mundo: no se

83 La traducción de Mc 10, 26 no es «¿quien puede salvarse?», sino «¿quién puede subsistir?» El verbo *sozênai*, que utiliza en este caso, connota una situación de peligro, de la que se sale para entrar en otra donde el peligro no existe. Denota, por tanto, escape/salvación/liberación, pero el significado concreto del verbo depende de la calidad del peligro del que se escapa. Cf J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, 229-230

puede producir vida sin dar la propia. Allí donde el hombre fracasa, se sepulta, se pudre y se deshace, allí es donde se produce el fruto verdadero de la vida para los demás. Por eso el seguimiento exige la disposición necesaria para llegar hasta ese extremo.

Pero aquí es importante comprender exactamente lo que Jesús quiere decir. No se trata de que el hombre deba de buscar su propia muerte, porque eso sería una cosa sin sentido y además un proyecto contrario al proyecto de Dios. Lo que Dios quiere es que el hombre tenga vida (Jn 10, 10), que se realice plenamente, de acuerdo con todas sus facultades y posibilidades. Por eso lo que Dios quiere de cada hombre es que luche por la vida, sobre todo por la vida de quienes se ven abocados a la muerte en el presente orden de cosas. Y entonces, cuando el hombre lucha de verdad por esa causa hasta sus últimas consecuencias, se verá también abocado a la muerte. Porque el «mundo», el orden injusto, es la violencia institucionalizada, que persigue a muerte a Jesús y a sus discípulos (Jn 15, 18-25, 16, 2). El que lucha de verdad por la vida de los crucificados de este mundo, se verá el también crucificado. Pero entonces, el que muere así, tendrá la completa seguridad de que su muerte no es un fracaso, sino una fuente de vida para el mismo y para los demás.

Ahora se comprende lo que quiere decir Jesús cuando afirma: *El que quiera ayudarme que me siga y así allí donde estoy yo estará también el que me ayuda*. La condición para colaborar con Jesús⁸⁴ es seguirle. Y el seguimiento de Jesús lleva derechamente a donde está el mismo Jesús. Ahora bien, estar donde está Jesús significa permanecer unido a él, permanecer en su amor (Jn 15, 49), pero no de modo estático, sino dinámico, dejándose llevar por el Espíritu, que es amor y entrega incondicional (Jn 15, 10-12-14). Por eso, estar donde está Jesús, es ir derechamente a donde fue Jesús, es decir hasta la cruz.

La conclusión, que se desprende de todo lo dicho, es muy clara: el que quiera colaborar con Jesús, tiene que seguirle. Y el seguimiento es un compromiso que lleva al creyente a luchar por la vida, en favor y defensa de la vida de todos, sobre todo de aquellos que, por la injusticia del mundo, se ven amenazados constantemente de perder la integridad de su vida o simplemente de morir. Por otra parte, el compromiso, que entraña el seguimiento, no tiene más que un límite, y ese límite es la muerte. Tan radical y absoluto tiene que ser el compromiso por el seguimiento de Jesús.

84 «El que quiera ayudarme» traduce el griego *ean emoi tis diakone*. Este verbo no debe traducirse por «servir» porque eso no está de acuerdo con lo que Jesús propone en Jn 15 13-15. *Diakonos* significa no solo el que sirve a alguno por amor (en oposición a *doulos*) sino el auxiliar, el ayudante, el colaborador. Cf. Rom 13 4, 1 Cor 3 5, 2 Cor 3 6, 6 4 11, 8 23, Gal 2 17, Ef 3 7 6 21, Flp 1 1, Col 1 7 4 7. Cf. J. Mateos, J. Barreto, *El Evangelio de Juan*. Madrid 1979, 550.

En el relato de la última cena, que celebró Jesús con sus discípulos la víspera de su muerte, se cuenta un incidente muy revelador a la hora de comprender lo que significa el seguimiento. El evangelio de Juan lo cuenta así: *Le pregunta Simón Pedro Señor, ¿adonde te marchas? Le repuso Jesús Adonde me marchó no eres capaz de seguirme ahora pero me seguirás finalmente Le dice Pedro Señor ¿por qué razón no soy capaz de seguirte ya ahora? Dare mi vida por ti* (Jn 13, 36-37). En este texto aparece tres veces el verbo «seguir» (*akolouzein*). Esta claro, por tanto, que el tema central del incidente es el seguimiento. Y lo es en un sentido concreto: en cuanto que Jesús afirma que Pedro es incapaz de seguirle, aunque le seguira más tarde. Pero, ¿por qué es Pedro incapaz de seguir a Jesús? Hay que tener en cuenta que a Pedro no le falta entusiasmo y generosidad: está sinceramente dispuesto a «dar la vida por Jesús» (Jn 13, 37). Y sin embargo, a pesar de todo su entusiasmo, a pesar de toda su generosidad y su amor a Jesús, la pura verdad es que es incapaz (*ou dunasai*) de seguirle (Jn 13, 36). ¿Por qué?

Para responder a esta cuestión, hay que recordar, ante todo, que Jesús ha pronunciado, inmediatamente antes, el gran mandamiento que define y configura a los creyentes: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros, igual que yo os he amado, también vosotros amaos unos a otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: en que os tenéis amor entre vosotros» (Jn 13, 34-35). Pero resulta que Pedro no parece interesarse, ni mucho ni poco, por este solemne y fundamental mandamiento de Jesús. A Pedro solo le preocupa lo que le va a suceder al propio Jesús. Es más, Pedro llega a afirmar que está dispuesto a «dar la vida por Jesús». Pero en eso precisamente está su equivocación. Porque en el proyecto cristiano, tal como se nos presenta en los evangelios, no se trata de morir por Jesús, sino por el hombre. Y esto quiere decir que seguir a Jesús no consiste en dar la vida por él, sino en darla con él, el hombre que muere por el pueblo (Jn 11, 50, 18, 14, cf. 11, 16)⁸⁵. Ocurre aquí algo parecido a lo que pasó cuando Jesús lavó los pies a los discípulos (Jn 13, 1-17). Pedro considera a Jesús como el líder, allí le parecía impropio que el líder sirviera a los súbditos (Jn 13, 6-8), aquí, en cambio, estima que el subordinado debe dar su vida por el jefe. Pero Pedro se equivoca en eso. Porque Jesús no les ha pedido nada para sí, su mandamiento es el amor de unos a otros, Pedro, en cambio, se empeña en mostrar su adhesión sin acordarse del mandamiento del amor mutuo⁸⁶.

85 J. Mateos J. Barreto, *El Evangelio de Juan* 620

86 J. Mateos J. Barreto, *o. c.* 621

Es frecuente, en la Iglesia, encontrar cristianos que se parecen a Pedro en este tipo de mentalidad y de comportamiento. Se trata de personas que están dispuestas a hacer cualquier sacrificio por Dios y por Cristo, pero fallan seriamente en lo que se refiere a sus relaciones con el prójimo. Es el caso de quienes son muy sensibles ante los derechos de Dios y de la religión, pero son insensibles, *en la práctica* ante los derechos del hombre. Estas personas son capaces de levantar maravillosas catedrales para el Señor, pero se olvidan de que hay millones de hombres viviendo en la miseria. La expresión extrema de esta actitud es el fanatismo religioso, que está dispuesto a humillar y hasta matar al hombre por rendir culto a Dios. La historia de las religiones está llena de actitudes de este tipo.

Ahora bien, cuando las cosas de Dios y del cristianismo se enfocan de esa manera, se hace sencillamente imposible el seguimiento de Jesús. Y entonces, por más entusiasmo que se tenga, por más generosidad que se demuestre, aunque se esté dispuesto a morir por Cristo, la verdad es que, desde esa postura espiritual y humana, se hace imposible seguir a Jesús. La razón es clara: falta el compromiso que especifica al seguimiento. Sin un compromiso incondicional por servir al pueblo, es imposible seguir a Jesús. Aquí se ve, hasta la evidencia, que, en la iglesia, no puede haber mística sin compromiso. Como se ve igualmente que no basta cualquier tipo de compromiso. El único compromiso aceptable, para el cristiano, es el compromiso incondicional por servir al pueblo. Amar al pueblo como Jesús lo amó, es el único camino para el seguimiento.

8 *Para llevarte adonde no quieres*

Acabamos de ver cómo y por qué Pedro fue incapaz de seguir a Jesús en la pasión. Es más, sabemos que su actitud le llevó a renegar de Jesús hasta tres veces (Jn 18, 15-18 25-27). Así consumó su traición al proyecto del seguimiento de Jesús. Pero no por eso estaba todo perdido. Después de la resurrección, en la aparición de Jesús junto al lago (Jn 21, 1 ss), el mismo Jesús dijo a Pedro estas palabras: *Si te lo aseguro cuando eras joven tu mismo te ponías el cinturón e ibas a donde querías pero cuando llegues a viejo extenderás los brazos y otro te pondrá el cinturón para llevarte adonde no quieres. Esto lo dijo indicando con qué clase de muerte iba a manifestar la gloria de Dios. Y dicho esto añadió: sígueme* (Jn 21, 18-19). Aquí aparece el seguimiento en relación directa con la muerte que el propio Pedro va a sufrir, la muerte en la cruz (*extenderás los brazos*). De tal manera que el seguimiento es posible cuando Pedro está seguro que su destino es el mismo destino que tuvo que soportar Jesús. ¿Qué ha pasado para que llegue a producirse esta transformación en Pedro?

Como replica a sus tres negaciones, Jesus ha pedido a Pedro tres afirmaciones de fidelidad «¿me amas mas que estos?», «Señor, si, tu sabes que te quiero» (Jn 21, 15-17) Y a cada respuesta de fidelidad, Jesus le hace el encargo «apacienta mis corderos», «pastorea mis ovejas» (Jn 21, 16-17) «Apacientar», «pastorear», es cumplir la misma tarea que cumple Jesus, el pastor modelo (Jn 10, 10-14) Ahora bien, esa tarea consistio en dar la vida por las ovejas (Jn 10, 11-15) Y a esa misma tarea es a lo que Jesus llama a Pedro Por eso, cuando este acepta el encargo, entonces es cuando esta dispuesto para ir derechamente a la muerte y una muerte de cruz Solo entonces pronuncia Jesus la palabra definitiva *sigueme* Ahora es cuando Pedro puede empezar a seguir a Jesus

El ejemplo de este hombre es aleccionador Pedro habia vivido años enteros con Jesus, le habia acompañado constantemente, habia escuchado sus palabras y hasta le habia confesado valientemente en momentos de dificultad (Jn 6, 68-69) Y, sin embargo, la pura verdad es que Pedro no seguia a Jesus A este hombre no le cabia en la cabeza que el destino del Mesias tenia que ser el servicio humilde a los demas (Jn 13, 6-8), tampoco entraba en sus calculos que fuera necesario dar la vida por los demas (Jn 13, 36-37), y en el momento del prendimiento de Jesus, quiso oponerse al designio del Padre (Jn 18, 10-11) El esperaba un Mesias dominador, impositivo, victorioso Y en relacion a eso interpretaba tambien su tarea propia Fue necesario que Jesus le desmontara estas ideas, para que empezara a ser posible el verdadero seguimiento

En la Iglesia hay gente dispuesta a hacer cualquier heroismo por Cristo Pero no por eso se puede decir que esa gente sigue a Jesus Y es que, a veces, el entusiasmo religioso, la generosidad, el fervor y hasta la piedad pueden ser cosas mal orientadas, incluso profundamente desorientadas El camino de Jesus, tal como se nos traza en el evangelio, es muy concreto y preciso se trata del camino que lleva al compromiso por los demas, el servicio humilde al hombre, sobre todo el desgraciado, el insignificante, el marginado y el oprimido Solo cuando la vida de una persona se orienta en esta direccion es posible el seguimiento de Jesus

Ahora se comprende lo que el mismo Jesus le dijo a Pedro «cuando llegues a viejo, extenderas los brazos y otro te pondra el cinturon para llevarte adonde no quieres» Cualquier hombre normal rechaza instintivamente un destino de esta naturaleza Es natural Por otra parte, conviene caer en la cuenta que no se trata de que uno busque su propia muerte Se trata de que se comprometa, hasta el fin, en el servicio a los demas Sabiendo, eso si, que cuando se toma tal decision en la vida, alguien nos llevara «adonde no queremos ir», es decir alguien nos llevara a la muerte

9. *Mística y compromiso*

Después del recorrido que hemos hecho, en este capítulo, por la vida de Jesús y por los textos evangélicos que unen el seguimiento con la muerte, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1. En el cristianismo es inconcebible una mística que no lleve al compromiso. Es decir, una mística sin compromiso es un engaño. Aquí entendemos por mística el encuentro interior unitivo de un hombre con la infinitud divina, con todo lo que eso supone de experiencia íntima, de fervor del espíritu y de contemplación en la soledad del hombre con su Dios. Este tipo de experiencias se dan en todas las personas religiosas, de una manera más o menos intensa aunque a veces sea de una forma muy atenuada. Y existe el peligro de que quien siente todo eso en su intimidad, se contente sólo con la experiencia íntima, sin pasar más adelante. Este peligro es fuerte. Porque las experiencias, que acabo de indicar, suelen producir la impresión fortísima de que efectivamente el espíritu del hombre se ha encontrado con su Dios. Y producen esa impresión de tal manera que todo lo demás (el trato con la gente, el encuentro con la vida y con la sociedad) aparece, ante el sujeto, como distractivo y relajante, es decir aparece como una tentación que se debe evitar. De ahí la tendencia al aislamiento, a la soledad, al retiro en el silencio del alma; y el deseo de cortar con todo lo que pueda resultar distractivo. Por supuesto, estamos de acuerdo en que el retiro, la soledad y la contemplación son cosas importantes para el creyente, cosas a las que el hombre de fe debe recurrir con frecuencia. Estamos de acuerdo también en que en la Iglesia puede haber vocaciones estrictamente contemplativas. Pero, en todo este asunto, es fundamental dejar bien claro que, en el cristianismo, una mística que no lleve al compromiso es un engaño alienante, es decir se trata de un engaño que produce la falsa conciencia de haber encontrado a Jesucristo, cuando en realidad eso es falso. El Dios de la pura intimidad sin compromiso es un ídolo, una pura imaginación del sujeto. Y además un ídolo que tiene el poder fascinante de engañar al que se entrega a él.

2. El compromiso cristiano tiene su razón de ser, su explicación y su significado en lo que fue de hecho el compromiso de Jesús de Nazaret. Ahora bien, el compromiso de Jesús no fue un compromiso por su propia perfección, su santificación personal o su realización a toda costa. El compromiso de Jesús quedó reflejado en lo que fue su destino: el servicio incondicional al hombre. Y eso es lo que da sentido a lo que Jesús hizo y a lo que dejó de hacer; a lo que dijo y a lo que dejó de decir; a todo su itinerario en la vida, hasta que, por fidelidad al querer de Dios, terminó en la cruz. Por lo tanto, el compromiso cristiano tiene que seguir ese mismo itinerario. Por

consiguiente, no se trata de comprometerse en el camino de la propia perfeccion o de la propia santidad, sino en el destino del servicio al hombre, sobre todo en el servicio a los mas desgraciados de la tierra, exactamente como lo hizo el propio Jesus. Es verdad que quien se compromete de esta manera, alcanzara seguramente un alto grado de madurez personal e incluso de santidad. Pero aqui es decisivo comprender que el dinamismo propio y especifico del compromiso cristiano no se orienta hacia el bien del propio sujeto, sino hacia el servicio a los demas. De acuerdo con este planteamiento se tiene que orientar el seguimiento de Jesus.

3 El compromiso cristiano por el bien del hombre tiene una orientacion especifica: apunta a la liberacion integral de todos los oprimidos de este mundo. Por liberacion integral entendemos, no solo la liberacion del pecado y sus consecuencias, sino ademas la liberacion de las estructuras economicas, sociopoliticas y culturales que oprimen a la persona de la manera que sea. Esto quiere decir que el compromiso propio y especifico del seguimiento cristiano se orienta, ante todo y sobre todo, hacia la liberacion de los pobres, puesto que ellos son los mas oprimidos de este mundo. Y junto a los pobres, los marginados sociales, ya sea por razon de raza, sexo, trabajo o salud. Sin olvidar la opresion que se ejerce, en la moderna sociedad de consumo, sobre los ciudadanos en general. Todo esto quiere decir que para tener un compromiso autenticamente cristiano no basta comprometerse por el bien del hombre en general. Semejante planteamiento es susceptible de ser manipulado en cualquier direccion. O bien se presta a generalidades que no desembocan en nada concreto. El compromiso cristiano o se orienta hacia la liberacion del hombre o no es tal compromiso.

4 Un compromiso entendido y vivido de esta manera, lleva inevitablemente al enfrentamiento y al conflicto con los poderes opresores que actuan en la sociedad, ya se trate de poderes economicos, politicos o incluso religiosos. Por eso la vida de Jesus fue enormemente conflictiva. Porque se enfrento con la institucion religioso-politica de su tiempo, que era el poder opresor mas fuerte en aquella sociedad. Asi Jesus nos vino a dar una leccion esencial, a saber: cuando el compromiso cristiano no termina en el enfrentamiento y el conflicto con los poderes de este mundo, se puede dudar seriamente de que se trate de un autentico compromiso segun el estilo de Jesus. El anuncio del evangelio liberador no se puede hacer impunemente en una sociedad dominada por poderes opresores de todo tipo. El cristiano no busca el conflicto, lo que busca es la paz. Pero la paz que brota de la superacion de toda violencia represiva. Pero eso precisamente es lo que no estan dispuestos a tolerar los poderes opresores que actuan en la sociedad. La confrontacion con

esos poderes es tambien parte esencialmente integrante del seguimiento de Jesus

5 Un destino de esta envergadura no se puede ni asumir ni llevar adelante sin un amor apasionado a Jesus y sin una experiencia personal muy honda de relacion, de amistad, de entrega y confianza en Jesus. Es decir, un destino asi es sencillamente impensable e imposible si no existe una mística muy radical, la mística que consiste en una experiencia tan fuerte de amor y de amistad con Jesus que la persona creyente se siente entonces realmente capacitada para superar el miedo y la soledad, el desaliento y el cansancio, los fracasos y los conflictos, el peligro de verse deshonrado y perseguido, hasta perder la propia libertad, y si es preciso, la misma vida. Porque solamente asi es verdaderamente posible el autentico amor al hombre, el amor mas incondicional, el mas libre y el mas entrañable.

La victoria sobre el miedo

1. *La tempestad calmada*

El relato de la tempestad calmada por Jesús en el lago de Genesaret, tal como aparece en el evangelio de Mateo (8, 23-27), ofrece una lección magistral sobre lo que significa y representa el seguimiento de Jesús. De hecho, la teología del seguimiento queda esencialmente incompleta si no se tiene en cuenta lo que Mateo nos quiere enseñar en este relato.

El episodio aparece en los tres evangelios sinópticos (Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25). Pero existen diferencias importantes en cuanto a su localización concreta. Marcos lo sitúa inmediatamente después del discurso de las parábolas (Mc 4, 1-34). Por su parte, Lucas lo coloca después de la parábola del sembrador (Lc 8, 4-18) y del episodio en que Jesús antepone la comunidad de discípulos a su madre y hermanos (Lc 8, 19-21). Esto parece indicar que lo mismo para Marcos que para Lucas, el relato de la tempestad calmada, al venir a continuación del discurso de las parábolas¹, se relaciona con el tema del reino de Dios, que es el argumento central de esas parábolas. Mateo, sin embargo, sigue otra dirección, porque sitúa el episodio de la tempestad inmediatamente después del relato en el que Jesús explica las condiciones para seguirle (Mt 8, 18-22). Además, el pasaje de la tempestad empieza, en Mateo, con estas palabras: «Subió Jesús a la barca y sus discípulos lo siguieron» (Mt 8, 23). Esta precisión sobre el seguimiento falta en Marcos y en Lucas. Está claro, por tanto, que la intención de Mateo, al contar el milagro de la tempestad calmada, es dar una lección sobre el seguimiento de Jesús. La presencia del verbo «seguir» (*akolouzein*) lo mismo en Mt 8, 19 y 8, 22 que en 8, 23 indica claramente la continuidad del episodio de la tempestad con respecto al de los que quisieron seguir a Jesús. Esto es

1. Cf. P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 119.

cierto hasta tal punto que no ha faltado quien piense que ambos pasajes (Mt 8, 18-22 y 8, 23-27) constituyen una unidad, que expresa en su conjunto lo que es y exige la obediencia total en el seguimiento de Jesús². Por lo tanto, el pasaje de la tempestad prolonga y completa la lección que el evangelio de Mateo nos da acerca del seguimiento en 8, 18-22.

Esto quiere decir que, para comprender lo que significa el seguimiento de Jesús, es necesario comprender también lo que significa el episodio de la tempestad. Porque Mateo ha colocado intencionadamente este relato inmediatamente después de las dos llamadas que Jesús hace a dos individuos para que le sigan, exponiendo con toda claridad las exigencias que comporta el seguimiento. Y porque además ha unido ambos relatos mediante el verbo «seguir» (*akolouzein*), que aparece en Mt 8, 23. Por consiguiente, el episodio de la tempestad nos descubre, en toda su profundidad, lo que representa y exige el seguimiento de Jesús.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos viene a enseñar el relato de la tempestad calmada por Jesús? Ante todo, hay que tener en cuenta que el relato tiene un marcado carácter simbólico. Porque el hecho, tal como lo cuenta Mateo, es irreal. En efecto, el evangelio dice: «De pronto se levantó un temporal tan fuerte que la barca desaparecía entre las olas» (Mt 8, 24). Y a continuación añade: «él dormía». Para expresar la fuerza del temporal, Mateo utiliza una palabra impresionante: *seismós*, que quiere decir «terremoto» (cf. Mt 24, 7; 27, 54; 28, 2). Y además añade que se trataba de un *seismós mégas*, es decir un seísmo grande, impresionante, de proporciones asombrosas³. Y por si todo esto fuera poco, indica todavía el mismo Mateo que «la barca desaparecía entre las olas» (Mt 8, 24). Se trataba, por tanto, de un acontecimiento catastrófico⁴; la tierra temblaba en el mar⁵. Hasta el punto de que los discípulos, hombres avezados al mar y sus peligros, se pusieron a gritar (Mt 8, 25) en el límite de sus fuerzas. Pues bien, es absolutamente inverosímil que, en aquellas circunstancias, hubiera allí un hombre durmiendo. Lo irreal de la situación nos

2 H Frankemolle, *Jahwebund und Kirche Christi Studien zur Form und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthaus*, Munster 1974, 89 También destaca el tema del seguimiento G Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca³1982, 159, mas ampliamente en *Die Sturmstillung im Matthaus-Evangelium*, en G. Bornkamm-G Barth-H J Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1960, 48 ss, cf también W Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus*, Berlin 1968, 260

3 Cf J Mateos-F Camacho, *El evangelio de Mateo*, Madrid 1981, 88, P Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, 120, J Schmewind, *Das Evangelium nach Matthaus*, Göttingen 1956, 115, W Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus*, 260.

4 P. Bonnard, *o c*, 120

5 J Mateos, F Camacho, *o c*, 88

indica que el relato tiene evidentemente un marcado carácter simbólico. Pero, ¿a qué se refiere este simbolismo?

En principio, la cosa está bastante clara: los que siguen a Jesús encuentran inevitablemente en su vida fuerzas asombrosamente poderosas, que ponen en peligro su misma existencia. Seguir a Jesús es ir con él por el camino de la inseguridad⁶. Tener una vida amenazada es la condición inevitable del que sigue a Jesús. Y es importante tomar estas expresiones en su sentido más fuerte. En el antiguo testamento, el tema de las aguas que sumergen y devoran al hombre es, con frecuencia, el símbolo de la muerte, la destrucción total del hombre (cf. Jn 2, 6-7; Sal 42, 8; 18, 15; 69, 2-3), de manera que solamente Dios es quien tiene poder sobre el mar y los vientos (cf. Sal 107, 25.29; 65, 8; 89, 10; Job 38, 8-11; 2 Mac 9, 8)⁷. Por eso, cuando el evangelio nos dice que «se levantó un temporal tan fuerte que la barca desaparecía entre las olas» (Mt 8, 24), en realidad se refiere a un peligro de proporciones catastróficas, que supera al hombre por completo, porque es un peligro del que Dios solamente puede salvar.

Y mientras tanto, Jesús dormía (Mt 8, 24). Es decir, Jesús está como ausente de lo que allí pasa; ni se entera, ni le pone remedio a la situación. Es decir, con frecuencia, el discípulo de Jesús se va a ver en situaciones límite, hasta en peligro de perder la propia vida. Y para colmo de males, el seguidor de Jesús va a tener que sufrir todo eso con la impresión clarísima de que el Señor se ha alejado de su vida y le abandona a la soledad y a la insuficiencia de sus propias fuerzas.

Ahora bien, estando así las cosas, cuando los discípulos gritan pidiendo auxilio (Mt 8, 25)⁸, la reacción de Jesús es desconcertante: «¿Por qué sois cobardes? ¡Qué poca fe!» (Mt 8, 26). Aquí es de notar que, en Marcos y en Lucas, Jesús apacigua primero el temporal y luego reprende a los discípulos (Mc 4, 39-40; Lc 8, 24-25), mientras que en Mateo es al revés: lo primero que hace Jesús es reprender la falta de fe de sus seguidores (Mt 8, 26a); y solamente después de eso es cuando devuelve la calma al mar embravecido (Mt 8, 26b). Esto indica claramente que, para Mateo, el centro del relato no es el poder de Jesús sobre los elementos de la naturaleza, sino la reprensión que el propio Jesús dirige a sus seguidores⁹. El tema central del relato, en el evangelio de Mateo, no es el poder de Jesús sobre el viento y las olas, sino la falta de fe de los seguidores. Ahí, en esa falta de fe, es donde

6 W Grundmann, *o c.*, 260

7 P Benoit-M E Boismard, *Synopse des quatre Evangiles II*, Paris 1972, 198

8 Aquí hay que notar que Mateo expresa el grito de los discípulos en forma de oración «Señor, sálvanos, que perecemos». Se destaca, en esta oración, la fuerza del verbo *apollumeza*, que expresa la angustia en el peligro y la profundidad de toda humana necesidad. Cf W Grundmann, *o c.*, 261.

9. G Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 159

está la clave del mensaje que nos quiere transmitir Mateo en este relato.

Esta falta de fe merece una reprensión dura por parte de Jesús. Mateo utiliza al efecto dos expresiones duras: ante todo, Jesús llama a los discípulos «*deiloí*, expresión fuertemente negativa, que se utiliza siempre en el nuevo testamento en el sentido de cobardía, miedo, pusilanimidad (cf. Mt 8, 6.26; Mc 4, 40; Lc 11, 53; Jn 14, 27; 2 Tim 1, 7; Ap 21, 8); en segundo lugar, Jesús les dice a sus seguidores que son *ohgópistoi*, gente de poca fe, de mínima fe. También esta expresión es siempre fuertemente negativa en el evangelio de Mateo (Mt 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8; cf. Lc 12, 28) y expresa una actitud que se opone directamente a los proyectos de Jesús. Como se ha dicho muy bien, esta manera de hablar de Jesús manifiesta «la incredulidad en el interior de la vida del creyente»¹⁰.

¿Qué quiere decir todo esto? El seguimiento de Jesús, ya lo hemos dicho, implica verse en situaciones de peligro. O más exactamente, seguir a Jesús es asumir una existencia amenazada. En tales condiciones, el discípulo de Jesús puede fácilmente sucumbir ante el miedo, porque con frecuencia tendrá la impresión de que el Señor no está a su lado ni le escucha. Por eso, desde el punto de vista de la razón y de la lógica, la reprensión de Jesús a sus discípulos, cuando éstos se ven en el límite de sus posibilidades y de sus fuerzas, no tiene sentido. Pero ahí precisamente, es decir en esa falta de lógica y de razón, es donde se descubre la enseñanza clave de la tempestad calmada: Jesús le dice así a su comunidad que quienes se embarcan en la aventura del seguimiento no tienen derecho a dejarse llevar por el miedo jamás, pase lo que pase y por más irracional que resulte una situación determinada. Lo cual, por lo demás, no es irracional. Porque en ello está empeñada la fidelidad de Dios: de la misma manera que el seguimiento es el compromiso incondicional del creyente con Jesús, igualmente Jesús se empeña y se compromete con el creyente. Por eso, no hay derecho humano a temer, ni a dudar. Porque entonces no se trata ya de un proceso que depende de los resortes o posibilidades del hombre, sino de la garantía de Dios, comprometida en favor del hombre.

Pero hay más. En el lenguaje de los evangelios, la barca es una imagen de la comunidad cristiana: la comunidad amenazada, dificultada, a veces incluso como abandonada en la soledad y en la oscuridad de la noche¹¹. Por lo tanto, no se trata sólo de que el discípulo se va a ver en situaciones desesperadas, sino que además se trata también de que semejantes situaciones se van a dar en la comunidad.

10. W Grundmann, *o c*, 261; H. J Held, *Matthaus als Interpret der Wundergeschichte*, en G Bornkamm-G. Barth-H J Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 48-53

11 Cf K. Goldammer, *Navis Ecclesiae* ZNTW, 1941, 76 ss

Será la comunidad entera la que se verá zarandeada por el temporal, en peligro inminente de sucumbir como tal comunidad. Pero aquí es importante destacar que no se trata de un peligro cualquiera, sino del peligro en que se ve la comunidad *por seguir a Jesús* (cf. Mt 8, 23). Ahora bien, cuando se presenta semejante peligro, la comunidad no tiene derecho a temer. Porque Jesús está con ella. Y aunque parezca dormido, es decir, aunque parezca como ausente a la situación, en realidad no hay peligro, no pasa nada.

Por consiguiente, son dos las lecciones que se desprenden del relato de la tempestad calmada por Jesús. En primer lugar, este relato nos viene a enseñar que el seguimiento de Jesús exige, no sólo una libertad total con respecto a las cosas (Mt 8, 19-20) y con respecto a los seres más queridos, a las normas y tradiciones religiosas (Mt 8, 21-22), sino que además exige también afrontar el peligro, la amenaza de muerte, hasta verse en situaciones enteramente desesperadas. Más adelante tendremos ocasión de analizar por qué todo esto es así. De momento, baste con dejar constancia de la relación estrecha que existe entre seguimiento y amenaza: seguir a Jesús es entrar en una existencia amenazada de muerte. En segundo lugar, el relato de la tempestad viene a decirnos que el peligro fundamental para la fe no es el error o la herejía, sino el miedo. Dejarse llevar por el miedo, en las situaciones duras de la vida, es fallar en la fe. Por lo tanto, la fe cristiana no se reduce a una mera operación intelectual o a un simple asentimiento ante verdades teóricas y abstractas. La fe en Jesús es un compromiso de la vida entera, es un compromiso firme y fuerte en una existencia amenazada. La fe, como el seguimiento, es, en definitiva, la victoria sobre el miedo.

2. *No tengáis miedo*

En los evangelios se habla con frecuencia del miedo, como experiencia o situación por la que tienen que pasar los discípulos de Jesús. En algunos casos, se trata de una experiencia propiamente religiosa, en el sentido de «temor reverencial» o si se quiere el terror característico que experimenta el «homo religiosus» ante lo santo o *lo numinoso*, por utilizar la expresión consagrada por Rudolf Otto¹² (cf. Mt 17, 6.7; 28, 8; Mc 4, 41; 9, 6; Lc 5, 10; 8, 25). En estos casos, se trata de una experiencia típica de las personas religiosas, cuando se encuen-

12 R. Otto, *Lo Santo*, Madrid 1968. Se trata del «ordo ad sanctum», según la expresión de N. Soderblom, *Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion*, Leipzig 1962, 162-163, también F. Heiler (ed.), *Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, München 1966, 20.

tran ante un hecho sorprendente que llega a sobrecogerlas haciéndoles sentir la cercanía de lo sobrenatural, lo tremendo o lo misterioso.

Pero lo más frecuente es que el miedo de los discípulos es lisa y llanamente el miedo que siente todo mortal ante un peligro que le resulta amenazante de una manera verdaderamente seria. Los datos, que nos aportan los evangelios sobre el miedo de los discípulos, aparecen en cuatro contextos: 1) *La misión* (Mt 10, 26.28.31; Lc 12, 4.5.7.32); 2) *La aparición en el lago* (Mt 14, 26.27.30; Mc 6, 50; Jn 6, 19.20); 3) *La subida a Jerusalén* (Mc 9, 32; 10, 32; Lc 9, 45); 4) *Las apariciones del resucitado* (Lc 24, 37; Jn 20, 19). En todos estos casos, los evangelios utilizan el verbo *jobéomai*, asustarse, espantarse, o el sustantivo *fóbos*, que significa temor o incluso angustia. Se trata, por tanto, del miedo ante un peligro serio, sobre todo cuando ese peligro amenaza la propia vida¹³. Ahora bien, lo más importante, en todo este asunto, está en comprender que Jesús no tolera el miedo entre sus seguidores. La prohibición tajante de Jesús: «no tengáis miedo», se repite insistentemente en los evangelios (Mt 10, 26.28.31; Lc 12, 4.7.32; Mt 14, 27; Mc 6, 50; Jn 6, 20). Lo que quiere decir obviamente que el miedo es una actitud incompatible con el seguimiento de Jesús. Por lo tanto, pretender seguir a Jesús, pero abrigando al mismo tiempo sentimientos de miedo, es una ilusión y un engaño. Porque cuando una persona se deja llevar por el miedo, se incapacita, por eso mismo, para seguir a Jesucristo.

Pero interesa analizar de cerca los diversos contextos en los que el evangelio nos habla sobre el miedo de los discípulos.

a) *La misión*

Las palabras de Jesús son severas y tajantes:

Con que no les cojais miedo, que nada hay cubierto que no deba descubrirse, ni nada escondido que no deba saberse, lo que os digo de noche, decidlo en pleno dia, y lo que escuchais al oido, pregonadlo desde la azotea. Tampoco tengais miedo de los que matan el cuerpo pero no pueden matar la vida, temed si acaso al que puede acabar con vida y cuerpo en el fuego. ¿No se venden un par de gorriones por unos cuartos? Y, sin embargo, ni uno solo caera al suelo sin que lo disponga vuestro Padre. Pues de vosotros, hasta los pelos de la cabeza estan contados. Con que no tengais miedo, que vosotros valeis mas que todos los gorriones juntos (Mt 10, 26-31)

13 A veces, este grupo de vocablos designa también el temor ante los dioses, el temor sagrado, pero en general la actitud respetuosa ante la divinidad se expresa con el grupo de vocablos relacionados con *sebomai*, *eusébeia*. Cf W. Foerster, TWNT VII, 146 ss.

Estas palabras de Jesus expresan claramente los peligros mortales en que se van a ver los discipulos por causa de su mision evangelizadora. La razon de estos peligros ha sido formulada por el mismo Jesus muy poco antes: «Mirad que os mando como ovejas entre lobos: por tanto, sed cautos como serpientes e ingenuos como palomas. Pero tened cuidado con la gente, porque os llevaran a los tribunales, os azotaran en las sinagogas y os conduciran ante gobernadores y reyes por mi causa, asi dareis testimonio ante ellos y ante los paganos» (Mt 10, 16-18). Estas palabras de Jesus expresan, en su sentido mas obvio, que la predicacion del mensaje evangelico implica un peligro gravisimo para quien realiza esa predicacion. El que anuncia el mensaje de Jesus, si es que anuncia ese mensaje de verdad, se vera metido en lios y problemas, en situaciones sumamente peligrosas¹⁴. Estos peligros vendran de dos frentes: por una parte, las autoridades religiosas, por eso se habla de sanedrines y sinagogas (Mt 10, 17), por otra parte, las autoridades civiles, los gobernadores y reyes (Mt 10, 18). Es decir, las instituciones de poder, en toda la sociedad, se enfrentaran con los seguidores de Jesus, cuando estos predicaran el mensaje autentico. Al final de las bienaventuranzas, Jesus habia dicho: «Dichosos los que viven perseguidos por su fidelidad, porque esos tienen a Dios por Rey» (Mt 5, 10). Esta ultima bienaventuranza, que completa la primera (Mt 5, 3), expone la situacion en que viven los que han hecho la opcion contra el dinero. La sociedad basada en la ambicion de poder, gloria y riqueza (Mt 4, 9) no puede tolerar la existencia y actividad de grupos cuyo modo de vivir niega las bases de su sistema. Consecuencia inevitable de la opcion por el reinado de Dios es la persecucion¹⁵.

Por consiguiente, donde hay opcion seria y consecuente por el reino de Dios, hay tambien, y de manera inevitable, persecucion, marginacion y enfrentamientos (Mt 5, 11). La tentacion entonces es ocultar el mensaje, mantenerlo escondido, decir solo algunas cosas, las que no pueden molestar a nadie. Por eso Jesus previene a sus discipulos en ese sentido: «nada hay encubierto que no deba descubrirse, ni nada escondido que no deba saberse, lo que os digo de noche, decidlo en pleno dia, y lo que escuchais al oido, pregonadlo desde la azotea» (Mt 10, 26-27). Es decir, los discipulos tienen que hablar abiertamente y diciendo a las claras todo lo que Jesus les ha enseñado. De manera que quien predica el mensaje no tiene motivo

14 No hay razon seria que obligue a pensar que estas palabras de Jesus se refieren solamente a la mision historica que los discipulos realizaron en ambiente judio. Mas bien hay que pensar que se refieren a todos los cristianos en general y son validas para todos los tiempos. Cf G. Barth en *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* 93-94. En contra piensa P. Bonnard o.c. 147.

15 J. Mateos F. Camacho, *El evangelio de Mateo* 56.

para vivir en el miedo, pues los hombres pueden suprimir la vida física (el cuerpo), pero no la persona¹⁶. En caso de que hubiese que temer a alguien, ese temor estaría justificado sólo respecto a Dios creador, el único que podría destruir al hombre (Mt 10, 28)¹⁷.

Por consiguiente, en el contexto del discurso sobre la misión, aparecen tres ideas que Jesús deja muy claras: 1) el seguimiento de Jesús y el anuncio del evangelio supone y lleva consigo un peligro inminente y gravísimo para el seguidor de Cristo; 2) este peligro proviene de las autoridades, es decir de los poderes lo mismo religiosos que políticos; 3) la tentación del discípulo, en tales circunstancias, es ocultar el mensaje, disimular lo que tiene que decir abiertamente y sin miedo. Por lo tanto, el discípulo, que sigue a Jesús, se define como el hombre amenazado de muerte, que se sobrepone a la muerte, porque no teme ni a los poderes religiosos de este mundo, ni tampoco a los civiles, por más que tales poderes le resulten amenazantes. Una vez más, se ve aquí también, que el enemigo fundamental de la fe del seguidor de Jesús no es el error o la herejía, sino el miedo. De manera que, precisamente por eso, el tema del miedo de los discípulos ocupa un lugar tan destacado en la enseñanza global de los evangelios.

b) *La aparición en el lago*

El relato de la aparición de Jesús en el lago, andando sobre el mar, se encuentra en Mateo, Marcos y Juan (Mt 14, 24-33; Mc 6, 47-52; Jn 6, 15-21)¹⁸. También en este relato aparece fuertemente destacado el tema del miedo de los discípulos (Mt 14, 26.27.30; Mc 6, 50; Jn 6, 19.20). Se trata obviamente de un episodio en el que, de nuevo, la fe de los seguidores de Jesús se ve sometida a la prueba del miedo. Lo cual quiere decir que, también en este relato, nos encontramos con una enseñanza fundamental sobre lo que significa y exige el seguimiento de Jesús, pues ya hemos visto, al explicar el episodio de la tempestad calmada, la relación de incompatibilidad que existe entre el seguimiento y el miedo: donde hay miedo, y el hombre se deja vencer por él, no hay ni puede haber seguimiento de Jesús.

16 El término *psyche* expresa, en la literatura del judaísmo antiguo, lo que hace de un cuerpo un ser viviente, lo sensible en la vitalidad del yo, la sede de los afectos y del amor. De ahí que designa a la persona. Cf G Harder, *Alma*, en L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento* I, Salamanca 1985, 93-100.

17 J Mateos-F Camacho, *o c*, 107. De todas maneras, el verbo «temer» no tiene el mismo sentido en las dos partes del v. 28: primero significa miedo de los perseguidores hasta el punto de renegar de Cristo, después significa obediencia y fiarse de Dios para la vida y para la eternidad. Cf P Bonnard, *o c*, 152.

18 El relato más antiguo y original es el de Marcos, del que dependen Mateo y Juan. Cf P Benoit, M E Boismard, *Synopse des quatre Evangiles* II, 225-227.

El miedo de los discípulos, en este caso, tiene una explicación concreta: la barca en que viajaban, durante la noche, se encontraba ya muy lejos de tierra, maltratada por las olas y con un viento contrario (Mt 14, 24-25; Mc 6, 48; Jn 6, 18). En tal situación, ven a Jesús venir andando sobre el mar (Mt 14, 26; Mc 6, 49; Jn 6, 19). Según el antiguo testamento, «andar sobre el agua» era atributo propio de Dios (cf. Job 9, 8; 38, 16)¹⁹. Por lo tanto, los discípulos debieron reconocer a Jesús. Y en Jesús, debieron reconocer la presencia de Dios. Pero no fue así. Porque, en lugar de eso, se pensaron que lo que se les acercaba sobre el mar era un fantasma (Mt 14, 26; Mc 6, 49). De ahí el miedo, los gritos y el desconcierto (Mt 14, 26; Mc 6, 49). Además, Mateo añade al relato el incidente de Pedro, que quiso él también andar sobre las aguas, pero al sentir la fuerza del viento, tuvo miedo y se puso a gritar (Mt 14, 28-30).

¿Por qué tuvieron este miedo los discípulos? Esta pregunta supone otra que es previa: ¿Por qué los discípulos no reconocieron a Jesús y lo confundieron con un fantasma? El relato, que venimos comentando, se encuentra, en los evangelios, inmediatamente después del milagro de la multiplicación de los panes (Mt 14, 13-23; Mc 6, 30-46; Jn 6, 1-15). Ahora bien, el relato del milagro termina diciendo que la gente, entusiasmada con el prodigio, pensó que Jesús era el Mesías político, que el pueblo judío esperaba (Jn 6, 14), y en consecuencia quisieron proclamarlo rey (Jn 6, 15). Pero Jesús no acepta semejante interpretación, es decir Jesús no acepta el mesianismo político, basado en el poder y el triunfo humano. Por eso, los evangelios indican que Jesús despidió a la gente y se fue solo a orar al monte (Mt 14, 22-23; Mc 6, 45-46). En tal situación, ocurrió un incidente, que es capital a la hora de entender lo que allí sucedió: los discípulos, identificados con el entusiasmo popular, no quisieron perder la ocasión de que Jesús fuera proclamado rey político y triunfador humano. Por eso, tanto Mateo como Marcos indican que Jesús tuvo que «obligar» (*anagkásō*) a los discípulos a montar en la barca para irse de allí (Mt 14, 22; Mc 6, 45)²⁰. Ahora bien, la pretensión mundana de los discípulos, les acarreó malas consecuencias: de pronto se vieron solos, en la oscuridad de la noche y desamparados entre un oleaje difícil y con un viento contrario (Mt 14, 24-25; Mc 6, 47-48)²¹. Cuando el seguidor de Jesús abriga y acaricia pretensiones mundanas de poder y triunfo entre los hombres, se encuentra solo, pierde la cercanía de Jesús y todo se le hace una montaña de dificultades.

19 Cf. J. Mateos-F. Camacho, *o c*, 150

20 Cf. V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1979, 384, que se refiere a la tensión propia que provocó allí el entusiasmo mesianico

21 Ha destacado esta soledad de los discípulos H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, en G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 155-287

Por eso, estando en tal estado de ánimo, se comprende que los mismos discípulos tuvieran una enorme dificultad para reconocer a Jesús, cuando viene hacia ellos andando sobre el mar. El evangelio de Marcos llega a decir que «estaban ciegos y no habían comprendido lo de los panes» (Mc 6, 52). Esta ceguera era, en realidad, una actitud interior, una mala disposición del corazón (*kardia peporoméne*) (cf. Mc 8, 17; 2 Cor 3, 14; Rom 11, 7; Ef 4, 18)²². Porque habían interpretado la multiplicación de los panes como un signo de poder del Mesías político y terreno. Es decir, no se habían enterado de que el milagro de los panes era el signo de la comunidad que comparte en el amor y la solidaridad. Ellos, sin embargo, pensaban en el poder y en el triunfo humano. Y es claro, desde tal situación de espíritu, Jesús se les convierte en un fantasma y se llenan de miedos irracionales. Si el que sigue a Jesús, busca poder, triunfo, y éxito entre los hombres, inevitablemente pierde la noción de lo que trae entre manos, confunde a Jesús con un fantasma y sucumbe ante el miedo.

El evangelio de Mateo añade al relato el incidente de Pedro, que quiso ir hacia Jesús andando él también sobre las aguas (Mt 14, 28-31)²³. Pero una vez más aparece la inseguridad de Pedro. Y con la inseguridad, el miedo que le hace gritar (Mt 14, 30). Pedro, como los demás discípulos, seguía pensando en el poder terreno, en el éxito humano. Y eso es lo que le hace dudar y temer²⁴. Ahora bien, el temor es incompatible con la fe y con el seguimiento de Jesús. Por eso éste le reprende llamándole, de nuevo, «hombre de poca fe» (Mt 14, 31). Es más, Jesús le hace una pregunta incisiva: «¿por qué has dudado?». El seguimiento de Jesús no soporta la duda del que se siente inseguro y vacila. Pero, a pesar de todo, Jesús tiende la mano al discípulo vacilante y lo saca del atolladero (Mt 14, 31). Cuando seguimos a Jesús, nuestras dudas y nuestros miedos no son obstáculo para que él, a pesar de todo, nos salve del apuro.

c) *La subida a Jerusalén*

Cuando Jesús se dirige a Jerusalén, donde le espera la pasión y la muerte, vuelve a aparecer, en los evangelios, el tema del miedo de los

22 Cf V Taylor, *o c*, 387-388, J A Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians*, London 1941, 264-274

23 Pedro quiere tener la condición divina, ya que Dios es el que anda sobre las aguas (cf Job 9, 8, 38, 16) Cf J Mateos-F Camacho, *o c*, 150

24 Por lo tanto, no estamos de acuerdo con los autores que ven, en este pasaje, un signo claro de la preeminencia de Pedro sobre los demás discípulos Cf P Benoit, en la *Bible de Jerusalem, ad loc*, O Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apotre, martyr*, Paris 1952, 22 Ha resumido las distintas sentencias P Bonnard, *o c*, 223

discípulos. Esto ocurre en el contexto de los anuncios de la pasión: en el segundo (Mc 9, 32; Lc 9, 45) y en el tercero (Mc 10, 32).

Pero al tratar este punto, conviene hacer una advertencia importante. Cuando hablamos de los anuncios de la pasión, el primero, el segundo y el tercero, podemos pensar que aquellos anuncios fueron acciones puntuales, es decir hechos que ocurrieron en un momento. Sin embargo, la manera de hablar de los evangelios sugiere otra cosa. Ya en el primer anuncio de la pasión, Marcos dice que Jesús «empezó a instruir» a los discípulos (Mc 8, 31). La expresión *érxato didáskein* indica una acción que se comienza y se continúa²⁵, cosa que queda más clara aún en Mateo, que añade *apó tóte*, «desde entonces» (Mt 16, 21)²⁶. En el segundo anuncio de la pasión, indica Marcos que Jesús «iba instruyendo a sus discípulos y les decía» (Mc 9, 31). En este caso, los imperfectos durativos *edidasken* y *élegen* expresan claramente una acción que se prolonga en el tiempo²⁷. Por lo tanto, más que en tres anuncios puntuales de la pasión, tenemos que pensar en un período de tiempo, suficientemente prolongado, en el que Jesús se dedicó a instruir a sus discípulos sobre lo que le iba a ocurrir en Jerusalén.

Esta indicación, sobre el tiempo que duraron los llamados anuncios de la pasión, tiene su importancia a la hora de analizar el miedo de los discípulos. Porque todo esto nos viene a decir que, en realidad, aquel miedo no fue una experiencia momentánea, cuestión de un instante, sino que fue una experiencia duradera y permanente en los seguidores de Jesús, en los últimos meses de la vida pública de éste. Sin duda alguna, durante aquel tiempo, el miedo fue el clima humano en el que se desarrollaron los discípulos de Jesús.

Este miedo tuvo que ser una experiencia fuerte y profundamente desagradable. Marcos dice que cuando Jesús les hablaba de la futura pasión y muerte en Jerusalén, «ellos no entendían sus palabras, y les daba miedo preguntarle» (Mc 9, 31). Por su parte, Lucas es más expresivo y afirma que «ellos no entendían este lenguaje; les resultaba tan oscuro, que no cogían el sentido, y tenían miedo de preguntarle sobre el asunto» (Lc 9, 45). Mateo, con más sobriedad, se limita a decir que los discípulos «quedaron consternados» (Mt 17, 23). En los relatos de Marcos y Lucas, como acabamos de ver, se asocian dos

25 El uso de *érxato* es característico de Marcos, donde aparece nada menos que 26 veces 1, 45, 2, 23, 4, 1, 5, 17 20, 6, 2 7 34 55, 8, 11 31 32, 10, 28 32 41 47, 11, 15; 12, 1, 13, 5, 14, 19 33 65.69 71, 15, 8.18 De una manera o de otra, expresa el comienzo de una acción que luego continúa Cf V Taylor, *o c.*, 70-71, W F Howard, *Appendix on Semitisms in the New Testament*, en J H Moulton-W. F Howard, *A Grammar of New Testament Greek II*, Edinburg 1929, 455

26 Cf V Taylor, *o c.*, 448

27 En realidad, estos imperfectos equivalen al *érxato didaskem*, de Mc 8, 31 Cf V Taylor, *o c.*, 480

ideas: por una parte, la incomprensión de los discípulos sobre lo que Jesús les acaba de anunciar; por otra parte, el miedo que todo aquello les producía. Naturalmente, ambas ideas están íntimamente relacionadas entre sí, es decir los discípulos no entendían lo que Jesús les quedía decir y, al mismo tiempo, les daba miedo todo aquello. Por lo tanto, la incomprensión de los discípulos se refiere a todo lo que Jesús les ha anunciado, lo mismo a la pasión y a la muerte que a la resurrección, pues de referirse sólo a la resurrección, como algunos han pretendido²⁸, no tendría sentido lo del miedo que aquello les producía.

Pero ¿por qué tanto miedo? La cosa en sí parece bastante clara: si Jesús dice a sus discípulos: «vosotros meteos bien esto en la cabeza: a este Hombre lo van a entregar en manos de los hombres» (Lc 9, 44), de manera que eso significa tener que «padecer mucho» y «ser rechazado por los senadores, sumos sacerdotes y letrados» hasta «ser ejecutado» (Lc 9, 22), evidentemente los discípulos tenían que reaccionar con profundo miedo, porque todo aquello quería decir que Jesús y sus seguidores iban a llegar muy pronto hasta el enfrentamiento mortal con las supremas autoridades de aquel país. Por lo tanto, ya desde este punto de vista, estaba perfectamente justificado el miedo de los discípulos: al estar en peligro la seguridad y la vida de Jesús, también estaban en peligro las de ellos.

Sin embargo, el miedo de los discípulos, en aquella situación, respondía a razones más profundas y complejas. Hay que tener en cuenta que lo mismo Marcos que Lucas sitúan, inmediatamente después de las palabras sobre el miedo, el episodio en el que los discípulos discuten quién de ellos es el más importante (Mc 9, 33-37; Lc 9, 46-48). Además, Marcos presenta el tema del miedo en una secuencia narrativa que se abre en 9, 30 con la indicación de la salida (*kákeizen exelzóntes*) y se termina en 9, 33 con la de la llegada (*kai elzon eis Kafarnaón*)²⁹. Por lo tanto, el «camino», por el que discutían sobre grandezas y primeros puestos (Mc 9, 33-34), corresponde exactamente al tiempo en el que Jesús les hablaba sobre la pasión y al tiempo también en el que ellos reaccionaban con miedo. ¿Qué quiere decir todo esto? Muy sencillo: precisamente cuando Jesús explica a sus discípulos el final dramático y humillante que le espera, ellos se dedican a pelearse por ver quién es el más importante y quién debe estar el primero. Evidentemente, los pensamientos de Jesús y los pensamientos de los discípulos van por caminos contrapuestos. Por eso, las palabras de Jesús sobre el sufrimiento y la muerte tenían que

28 Cf en este sentido, P Benoit-M E Boismard *Synopse des quatre Evangiles* II, 261

29. Cf. J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Madrid 1982, 149.

producir miedo y terror en aquellos hombres que pensaban al revés de como pensaba Jesús.

En la vida, y concretamente en la vida de la Iglesia, es relativamente frecuente encontrar personas, que dicen que siguen a Jesús, pero que, en realidad, se pasan los días y los años aspirando a cargos de importancia, deseando estar por encima de los demás y luchando por puestos de brillo y renombre. Quienes viven y piensan de esa manera, inevitablemente son personas llenas de miedos: miedo a caer mal, miedo a desmerecer ante los de arriba, miedo a perder el puesto que se tiene, etc., etc. Pero, más en el fondo, tales personas no siguen, ni pueden seguir a Jesús. Una vida así es una frustración constante, por más que ante los ojos de la gente se trate de una persona importante y que triunfa en la vida. El criterio de Jesús, en este sentido, es muy claro: «Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos» (Mc 9, 35). «Estar el último» es lo mismo que «estar con Jesús» (Mc 3, 14)³⁰. No hay, ni puede haber, seguimiento de Jesús donde hay pretensiones de puestos, de cargos y de grandeza, por más que los puestos, los cargos y la grandeza se intenten «canonizar» como servicio a los demás. De ahí que Jesús propone como modelo del seguidor perfecto a un chiquillo (*paidion*), que quiere decir, en su sentido original griego, un simple chiquillo y un pequeño servidor³¹. Y eso es lo que propone Jesús como modelo: el que es, por su edad, el último de todos; y el que es, por su servicio, el servidor de todos. Sólo el que busca esa posición y esa actitud, en la Iglesia, se puede decir que sigue de cerca a Jesús³².

Por consiguiente, de nuevo nos volvemos a encontrar con la experiencia del miedo en los discípulos, como una experiencia radicalmente negativa con respecto al seguimiento de Jesús. Ahora lo hemos visto a propósito de los anuncios de Jesús sobre su futura pasión y muerte. En este caso, el miedo de los discípulos estaba provocado, no sólo por la resistencia natural, que tiene cualquier mortal, al sufrimiento y a la muerte, sino, más en concreto y específicamente, por los deseos de grandeza y de triunfo humano que tenían los discípulos de Jesús. Así las cosas, Jesús afirma, de manera terminante, que sólo puede seguirle el que busca sinceramente estar el último en la comunidad.

30. Cf. G Schmahl, *Die Zwölf im Markusevangelium Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung* Trier 1974, 90.

31. Cf. J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, 153

32. Cf. Mateos, *o c.*, 154

d) *Las apariciones del resucitado*

En el contexto de las apariciones de Jesús resucitado, vuelve a aparecer la experiencia del miedo en los discípulos de Jesús. En este contexto, hay dos referencias concretas al miedo: por una parte, el miedo de los discípulos a los dirigentes judíos, miedo que les hace cerrar puertas y ventanas en la casa donde se reúnen (Jn 20, 19), por otra parte, el miedo que experimentan los discípulos ante la aparición del propio Jesús, al que confunden con un fantasma (Lc 24, 37).

El miedo de los discípulos a las autoridades judías, se comprende perfectamente en el ambiente de aquellos días. A fin de cuentas, si a Jesús lo habían asesinado, también podían intentar lo mismo con sus seguidores. Por otra parte, esta experiencia del miedo a las autoridades judías no era nueva: ya apareció, en el evangelio de Juan, en 7, 13, donde el temor impedía a la multitud hablar abiertamente sobre Jesús, y en 19, 38, donde el miedo hacía de José de Arimatea un discípulo clandestino. Se ve, por tanto, que el miedo, y concretamente el miedo a las autoridades públicas, impide a las personas ser discípulos de Jesús con todas sus consecuencias. Por otra parte, la indicación de las puertas cerradas por el miedo alude a un texto de Isaías (26, 20 s): «Anda, pueblo mío, entra en los aposentos y cierra la puerta por dentro, escondete un breve instante mientras pasa la colera. Porque el Señor va a salir de su morada». Como el antiguo Israel, los discípulos, que habían comenzado su exodo siguiendo a Jesús, se encuentran atemorizados ante el poder enemigo (cf Ex 14, 10). Están en la noche en que el Señor va a sacarlos de la opresión (cf Ex 12, 42, Dt 16, 1)³³. Han seguido a Jesús. Y le seguirán en el futuro. Pero de momento, el miedo los atenaza y los paraliza en la aventura del seguimiento.

En cuanto al miedo de los discípulos, cuando se les aparece Jesús resucitado (Lc 24, 37), hay que indicar, ante todo, que debió ser una experiencia fortísima. Lucas acumula dos palabras para expresar aquel miedo: *ptoezentes kai emfoboi* «aterrados y desprovistos»³⁴. Por eso, los discípulos no reconocen a Jesús y se piensan que es un fantasma (Lc 24, 37). Lo mismo en este caso que en la aparición a los discípulos de Emaús, lo que Jesús corrige, en los asustados discípulos, es su incompreensión en cuanto al sufrimiento por el que tenía que pasar el Mesías (Lc 24, 25-26-46). Esta claro que el tema del sufrimiento y la humillación no les entraba en la cabeza. Porque ellos esperaban un Mesías político y triunfante (cf Lc 24, 21), pero no, en modo alguno, un servidor fracasado y perseguido. De nuevo nos

33 J. Mateos J. Barreto *El evangelio de Juan* Madrid 1979 863-864

34 El verbo *ptoeiszai* es raro en el nuevo testamento: ya que solo aparece aquí y en Lc 21, 9 con el mismo sentido de terror o espanto grave.

encontramos con que las ideas de poder, éxito y triunfo humano generan el miedo, y con el miedo, la incapacidad para reconocer a Jesús

En resumen el miedo aparece, en los evangelios, como una experiencia por la que pasan los seguidores de Jesús. Se trata, de una manera o de otra, de una experiencia que va asociada y vinculada al seguimiento de Jesús. Pero, al hablar del miedo, lo decisivo es comprender que se trata de una experiencia negativa con respecto a la fe y al seguimiento. Una persona que actúa por miedos, por más que se trate de miedos ocultos y camuflados, es una persona incapacitada para seguir a Jesús. Por consiguiente, el problema está, no en tener o no tener miedos, sino en dejarse llevar por ellos, de manera que sea el miedo, y no la fe, lo que determina nuestros comportamientos concretos.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que el miedo, en los seguidores de Jesús, puede sobrevenir de dos causas: o bien por la misión evangelizadora, en cuanto que los poderes de este mundo (religiosos y políticos) se oponen a tal misión (cf Mt 10, 26-31), o bien porque el seguidor de Jesús abraza deseos de poder y de triunfo humano (cf Mt 14, 24-33 par, Mc 9, 32 par), lo cual incapacita radicalmente para el seguimiento. Por eso, es decisivo, en todo este asunto, saber discernir de donde provienen nuestros miedos: si esos miedos provienen de las fuerzas de oposición al mensaje evangélico, que son los poderes religiosos y políticos, ello es señal de que vamos por el buen camino, si, por el contrario, nuestros miedos tienen su origen en nuestros deseos, ocultos y camuflados, de subir y brillar en esta vida, entonces es claro que nos hemos situado en manifiesta oposición al mensaje de Jesús. Por supuesto, con esta simple indicación no basta para aclarar y resolver los numerosos problemas, que se plantean en este complejo asunto. Por eso tendremos que decir, a continuación, algo más concreto sobre el miedo y sus consecuencias en la vida del que pretende seguir a Jesús.

3 *Los disfraces del miedo*

El miedo es una experiencia negativa. Es decir, se trata de una experiencia de la que el hombre se avergüenza. Porque nuestra cultura ha exaltado el valor y la audacia, incluso el atrevimiento ante el peligro, mientras que desprecia al tímido, al cobarde y, en general, al que se deja dominar por el miedo. Por eso el miedo, que es una consecuencia de los instintos de defensa del individuo, ha venido a tener, entre nosotros, una calificación social de tipo negativo. De ahí que el miedo se considera cosa de cobardes, de gente timorata y

asustadiza, de personas apocadas, de individuos inconsecuentes, de chiquillos y, en nuestra cultura machista, cosa tambien de mujeres El hombre, concretamente el hombre cabal y admirable, no se deja vencer por el miedo El hombre verdaderamente ejemplar, ni siquiera siente el miedo Asi es como se piensa en no pocos ambientes Y de esa manera de pensar participamos todos, de una manera o de otra

La consecuencia inevitable, que se sigue de lo dicho, es que casi nadie se atreve a reconocer que actua por miedo Porque reconocer eso es lo mismo que aceptar la derrota De ahi que, cuando nuestras actuaciones vienen motivadas por el miedo, solemos buscar otra explicacion, ante los demas y, sobre todo, ante nosotros mismos Casi nadie se resigna a reconocerse miedoso Casi nadie soporta la afrenta del miedo, no solo cuando esa afrenta proviene de los demas, sino incluso cuando proviene de uno mismo Por eso todo el mundo, cuando actua por miedo, busca justificaciones «razonables» para su modo de actuar Todo lo que sea necesario, menos aceptar la verguenza del miedo

De todas maneras, en la vida hay miedos, que son aceptados y aceptables, desde el punto de vista de la censura social El miedo a perder la vida o ante un riesgo catastrofico es algo socialmente aceptable, de manera que nadie se ruboriza por decir que ha huido de un peligro que amenazaba contra su propia vida El problema mas delicado se plantea cuando se trata de miedos sutiles, inconfesables, que suelen ser los miedos de todos los dias el miedo a perder un puesto o la estima de los demas, el miedo al «que diran», el miedo a que nos conozcan como realmente somos, el miedo a perder el privilegio del que uno goza, etc , etc En estos casos es cuando cada cual suele buscar sus motivos «razonables» para justificar su modo de proceder Tales motivos son los disfraces del miedo Y sabemos de sobra que la vida esta llena de tales disfraces

Por otra parte, dado lo que es el miedo y la estructura de sus mecanismos profundos, se comprende facilmente que su campo de actuacion privilegiado es todo el ambito del poder y el prestigio de la persona Por eso, las instituciones de poder suelen ser los espacios mas y mejor abonados para que el miedo actue con toda su fuerza y con sus multiples complejidades De ahi que, lo mismo en politica que en religion, el miedo suele actuar disfrazado de mil maneras, en la medida en que la politica y la religion actuan socialmente a traves de instituciones de poder Es el caso del politico que, para no perder votos, cede en sus planteamientos eticos O el caso tambien del eclesiastico que, para no desmerecer ante sus superiores, se calla ciertas cosas que le pueden traer complicaciones De esta manera se hace posible que las instituciones de poder, manipulando habilmente el miedo camuflado de los individuos, impongan sus pautas de

comportamiento y sus mecanismos de acción, por más que resulten patológicos, con detrimento de la moralidad pública y privada. Y con detrimento también de las personas, sobre todo cuando se trata de los más débiles.

Por todo esto, se comprende perfectamente que el miedo actúe también en la Iglesia. A fin de cuentas, los miembros de la Iglesia son seres humanos, que, como todos los mortales, están expuestos a los peligros del miedo. Pero además, en el caso concreto de la Iglesia, hay razones particulares para que el miedo actúe con especial energía. En efecto, la Iglesia tiene por misión hacer presente y operante el mensaje de Jesús en el mundo y en la sociedad en que vive. Pero bien sabemos que el mensaje de Jesús, en cuanto proyecto de solidaridad, fraternidad y libertad, entra en conflicto con las bases y los intereses del sistema establecido. Por eso, hacer presente el mensaje de Jesús, en la sociedad, es una tarea que inevitablemente acarrea problemas, tensiones y enfrentamientos. Estos problemas y enfrentamientos se dieron en la vida de Jesús. Y es normal que se den en la vida de la Iglesia en la medida en que la Iglesia predica el auténtico evangelio. De manera que cuando la Iglesia no tiene que soportar el enfrentamiento de los poderes de este mundo, debe preguntarse si lo que predica es el mensaje de Jesús; o si más bien predica otra cosa, que se puede parecer al evangelio, pero que en realidad ya no es lo que Jesús quiso y dijo.

Ahora bien, estando así las cosas, es inevitable que el miedo actúe en la Iglesia bajo mil disfraces. Por ejemplo, se suele decir que la Iglesia tiene por misión salvar a todos los hombres y buscar la unión y la armonía entre todos. Y de ahí se concluye que la Iglesia debe tratar a todos los hombres por igual, sin ningún tipo de preferencias para nadie. Porque las preferencias con unos crean división y enfrentamiento con los otros. Este razonamiento parece, en principio, impecable. Sin embargo, desde el punto de vista evangélico y cristiano, es falso. Porque, en el evangelio, está muy claro que las preferencias de Jesús fueron para los pobres, los desgraciados, los humildes y los marginados. Pero la Iglesia teme hacer eso mismo, tal como lo hizo Jesús. Porque ponerse de parte de los pobres y marginados lleva consigo inevitablemente enfrentarse con los ricos y poderosos. He ahí un miedo disfrazado. Disfrazado de amor a todos. Disfrazado también de lucha contra el marxismo, que acarrea tantos males y tantas opresiones a los pueblos y a las naciones. Lo cual es verdad. Pero no porque eso sea verdad, tenemos derecho a permitir que los ricos y poderosos sigan haciendo de las suyas en la explotación concreta de los más desgraciados.

Otro ejemplo muy claro en este mismo sentido: no cabe duda que los dirigentes eclesiásticos suelen decir, en sus discursos y documen-

tos, que la Iglesia prefiere a los pobres y lucha por la justicia en el mundo. Declaraciones solemnes, en este sentido, no faltan en los ambientes eclesíasticos. Pero el hecho es que esas declaraciones se hacen de una manera tan general y abstracta, que nadie se siente incomodo ante tales palabras. Ni siquiera los causantes del sufrimiento de los pobres se suelen sentir molestos ante este tipo de afirmaciones generales. Porque de sobra sabemos que, con frecuencia, los grandes de este mundo no paran de hacer grandes declaraciones en pro de la paz y de los derechos humanos, cuando es mas claro que la luz del dia que quienes dicen esas cosas suelen ser los primeros en fabricar armamentos, provocar guerras y causar injusticias. Al decir esto, no se trata de afirmar que los dirigentes eclesíasticos actuen de esa manera. Lo que queremos decir es que las declaraciones generales de buenas intenciones no comprometen a casi nada. He ahí otra vez el miedo, disfrazado ahora de buenas intenciones y de deseos generosos en favor de todos los hombres.

Y todavía otro ejemplo concreto. Sabemos que la Iglesia está instalada por todo el mundo. No solo en los países que respetan, por lo general, los derechos humanos, sino también en muchos países y ante muchos gobiernos que no respetan tales derechos. Es el caso de numerosos países de América Latina y África. Evidentemente, la Iglesia no está de acuerdo con el atropello de los derechos humanos. Pero es un hecho que, tanto los dirigentes eclesíasticos como los cristianos en general, se callan, muchas veces, ante esos atropellos. ¿Por qué? No cabe duda que, en estos casos, actúa el miedo. Pero un miedo disfrazado. Es el miedo que se disfraza de amor y respeto a las prácticas religiosas. Y entonces, para que no nos cierren las iglesias ni expulsen a los sacerdotes, nos callamos ante lo que sea necesario, con tal de no irritar más de la cuenta a los gobernantes.

Pero no se piense que el miedo actúa en la Iglesia solamente cuando se trata de las relaciones de esta con el mundo y con la sociedad. También en el interior de la misma Iglesia, el miedo encuentra un terreno abonado para que en ella proliferen los miedos. No olvidemos que la Iglesia actúa a través de las conciencias. Y las conciencias, todos lo sabemos, son un terreno enormemente delicado. El miedo al castigo divino, en las mil formas que eso se puede presentar, puede ser un acto de violencia, ejercido constantemente, sobre determinados psiquismos. Los psicólogos y psiquiatras saben de sobra los serios trastornos que todo esto acarrea a muchas personas. Y es claro que, a veces, el modo de presentar la religión y los temas relacionados con la conciencia influye decisivamente para que se produzcan esos trastornos, sobre todo cuando se trata de personas con un psiquismo débil o propenso al desarreglo interior.

Pero no se trata solamente de eso. Los miedos instraeclesiales actúan también en otros ámbitos. Por ejemplo, en todo lo que se refiere a la predicación y a la enseñanza teológica. En este sentido, se sabe que las autoridades centrales de Roma ejercen un control bastante serio. De manera que si un predicador o un teólogo se desvía, en sus enseñanzas, de la doctrina oficial del magisterio eclesial, enseguida será llamado al orden, será sancionado e incluso inhabilitado para la predicación o para la docencia. En tales circunstancias, resulta prácticamente inevitable que el miedo ejerza un influjo importante en el interior de la vida eclesial, sobre todo si tenemos en cuenta que, en las instituciones eclesiales, a diferencia con las civiles, no suele haber derechos adquiridos, es decir un predicador o un teólogo puede ser apartado de su oficio por la simple decisión del correspondiente superior eclesial.

Además, muy relacionado con todo lo anterior, está el miedo que la institución eclesial suele tener a perder el control y el dominio sobre los fieles. De ahí, el recelo, que en la Iglesia suele haber, hacia los movimientos liberadores, los grupos de base, las comunidades populares y, en general, hacia los colectivos que tienen una conciencia crítica y, en consecuencia, actúan a partir de tal conciencia. A estos colectivos se les suele acusar de rebeldía contra la autoridad eclesial, se les suele acusar también de intentar formar una Iglesia paralela, y además se les acusa de ser grupos marxistas disfrazados de cristianos. Por supuesto, es posible que, en algunos de los grupos mencionados, existan algunos de esos peligros. Sin embargo, es importante notar que, en las llamadas comunidades populares y grupos de base, existe una preocupación constante por no romper la comunión eclesial y por mantenerse en el interior de la Iglesia. Tales grupos no se cansan de decir que ellos son Iglesia y quieren vivir en comunión con la Iglesia. Por eso, el fondo de la cuestión parece estar en el recelo (quizá el miedo) de la institución eclesial a perder el control y el dominio sobre los fieles. El miedo a la libertad se disfraza, en este caso, de deseo de comunión, de deseo de unidad, de afán por la uniformidad en el interior de la Iglesia. He ahí, otra vez, el miedo disfrazado de criterios nobles y de motivos altísimos.

Por último, está el miedo que cada persona puede experimentar cuando se trata de asumir los compromisos y exigencias que comporta la fe cristiana. Ser cristiano puede resultar sumamente arriesgado, en determinadas circunstancias. Porque la fe en Jesucristo lleva consigo rechazar los valores y criterios en que se sustenta el sistema establecido. Por eso la fe exige, entre otras cosas, defender eficazmente a los pobres y desgraciados de esta tierra. Exige también defender los derechos de las personas y ponerse de parte de los marginados y de los peor tratados por la vida y por la sociedad. Ahora bien, todo esto

comporta inevitablemente quizá no pocos peligros. Por eso es lógico que el cristiano sufra, de una manera o de otra, el impacto del miedo. Y por eso también existe el peligro de que el creyente se busque determinados disfraces para ocultar su miedo. En este sentido, hay que decir que un cristianismo basado en prácticas religiosas y en determinadas observancias es más tranquilizante y menos arriesgado que un cristianismo basado en la lucha por la justicia y por la defensa de los oprimidos. De ahí que, con cierta frecuencia, los cristianos tienen la tentación de refugiarse en sus prácticas piadosas y en sus observancias espirituales, para camuflar el miedo que les produce un cristianismo militante y comprometido con la causa de los pobres. Al decir esto, no se trata de menospreciar la oración, la participación sacramental y otras cosas por el estilo. Se trata, más bien, de comprender que el miedo actúa de manera implacable en la vida de la Iglesia y de los cristianos. Pero un miedo casi siempre disfrazado de motivos altos y nobles. Un miedo que, por eso mismo, resulta muchas veces bastante difícil de detectar. Por eso hoy la tarea del seguimiento de Jesús exige una labor paciente y constante de discernimiento. Para liberarse de los propios miedos, sobre todo de los miedos disfrazados. Porque donde hay miedo, por más que resulte un miedo camuflado, el seguimiento de Jesús se hace sencillamente imposible.

Seguimiento y liberación

1. «Yo soy la luz»

En el evangelio de Juan hay dos textos sobre el seguimiento, que establecen una relación muy directa entre la tarea de seguir a Jesús y el proyecto de la liberación del hombre¹. En el primero de esos textos, Jesús afirma: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no caminará en la tiniebla, tendrá la luz de la vida» (Jn 8, 12). En el segundo, dice así: «Las ovejas mías escuchan mi voz: yo las conozco y ellas me siguen» (Jn 10, 27). En ambos casos, se habla del seguimiento de Jesús como tarea fundamental del discípulo. Pero, como enseguida vamos a ver, se avanza más en este sentido, explicando que esa tarea es esencialmente la tarea y el proyecto de la liberación del hombre. De manera que —hay que decirlo ya— no hay verdadero seguimiento de Jesús si ese seguimiento no lleva derechamente al compromiso concreto y efectivo por la liberación de todos los oprimidos. Pero antes de adelantar conclusiones, vamos a analizar los textos indicados.

La solemne declaración de Jesús: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8, 12) fue pronunciada en el templo y en el contexto de la fiesta de los tabernáculos². Esta fiesta, que fue originalmente la fiesta agrícola

1 En el evangelio de Juan, el verbo *akolouzein* aparece 19 veces. Su uso más frecuente es el de «seguir a Jesús» (Jn 1, 37 38 40 43, 6, 2, 8, 12, 10, 27, 12, 26, 13, 36 37, 18, 15, 21, 19 20 22). Del seguimiento de los discípulos (Jn 1, 37 38 40 43), ya hemos hablado al explicar el sentido fundamental del seguimiento. También hemos explicado el sentido de Jn 12, 26, al analizar la relación entre seguimiento y cruz. También, en este contexto, hemos hecho alusión a los textos en los que Pedro no seguía a Jesús (Jn 13, 36 37, 18, 15, 21, 19 20). Nos queda, pues, por explicar Jn 8, 12 y 10, 27. Para una información básica sobre el tema, cf J. Mateos-J. Barreto, *El evangelio de Juan*, Madrid 1979, 980-981.

2 Los autores están de acuerdo sobre este punto, ya que en Jn 7, 2 14 37 Juan se refiere expresamente a esa fiesta. Además, la alusión a la luz sugiere lo mismo, ya que en la fiesta de los tabernáculos se encendían grandes luces en el templo, en el patio de las mujeres. Cf H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, München 1924, 806-807. Véase sobre todo este asunto R. Schnackenburg,

de la recolección Ex 23, 16 s; 34, 22s; Dt 16, 13-17), se interpretó más tarde como la festividad que recordaba el hecho de haber conducido Yahvé a su pueblo por el desierto (Lev 23, 33-43; Núm 29, 12-38; Dt 16, 13-15)³. Era, por tanto, una fiesta que recordaba el éxodo y la liberación. De manera que, durante los siete días que duraba esta fiesta, todos los israelitas tenían que vivir en chozas o tiendas de ramaje, que se levantaban en las terrazas, en los patios, en la explanada del templo o en las plazas públicas (cf. Neh 8, 15-19)⁴. De esta manera, los israelitas recordaban el tiempo en que habitaron en chozas en el desierto cuando el Señor los sacó de Egipto (Lev 23, 43). Por consiguiente, se trataba de una fiesta fuertemente marcada por la idea de la liberación que Yahvé realizó con su pueblo al sacarlo de la esclavitud de Egipto. Y es claro que, desde este punto de vista, la afirmación de Jesús «yo soy la luz» (Jn 8, 12) tiene una estrecha conexión con el tema del Exodo y de la liberación. ¿Por qué?

Para responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta, ante todo, que, como es bien sabido, el evangelio de Juan desarrolla ampliamente la tipología del Exodo, de manera que, para este evangelio, Jesús es el nuevo Moisés (Jn 1, 14-18; cf. Ex 33, 18-34, 10), es la nueva Pascua (Jn 13, 1), el nuevo maná (Jn 6, 35.51), el nuevo cordero que libera a los fieles (Jn 1, 29; cf. 8, 31-46), etc.⁵. En este contexto de ideas, la presencia de Jesús en la fiesta de los tabernáculos tiene una relación directa con el tema del Exodo y la liberación. Y tiene esa relación directa desde el punto de vista de la luz. En efecto, sabemos que, en el Exodo (en el camino de la liberación), Yahvé conducía al pueblo por medio de la luz, que representaba su presencia liberadora (Ex 13, 21-22)⁶. Por eso, en la fiesta de los tabernáculos se encendían grandes luces en el templo, en el patio de las mujeres, y el rito de la

El evangelio según san Juan II, Barcelona 1980, 240, C K Barret, *The Gospel according to St. John*, London 1955, 277, R E Brown, *El evangelio según Juan I*, Madrid 1979, 581, H van den Bussche, *Jean*, Bruges 1967, 301; J Mateos-J Barreto, *El evangelio de Juan*, 393-394

3 Cf H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, 774-812, P Volz, *Das Neujahrsfest Jahves*, Tübingen 1912, L I Pap, *Das israelitische Neujahrsfest*, Kampen 1933, N H. Snaith, *The Jewish New Year Festival Its Origin and Development*, London 1947, H J Kraus, *Gottesdienst in Israel Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, München 1954

4 Cf H Haag, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1966, 700

5 Cf M E Boismard, *Exodo, marcha hacia Dios*, en M E Boismard y otros, *Grandes temas bíblicos*, Madrid 1966, 242-245, Id., *El prólogo de san Juan*, Madrid 1967, 195-207

6 Sobre el tema de la luz, cf H C Hahn, *Luz*, en L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento II*, Salamanca 1980, 466-470, con bibliografía abundante en p 474. Para el significado de la luz en el evangelio de Juan, cf C H Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, 201-212, J Mateos-J Barreto, *El evangelio de Juan*, 1023-1025

fiesta hacía referencia a la profecía de Zac 14, 6 s: «Aquel día no se dividirá en lumbre, frío y hielo; será un día único, elegido por el Señor, sin distinción de noche y día, porque al atardecer seguirá habiendo luz»⁷. La luz de la fiesta tenía, por tanto, sentido mesiánico. El significado simbólico de la luz: felicidad, alegría, salvación, liberación, se aplicaba a la obra del Mesías, hasta el punto de designarse a éste con el nombre de «Luz»⁸.

Por consiguiente, cuando Jesús afirma, en el templo, «yo soy la luz» (Jn 8, 12), en realidad lo que está diciendo es que él es la luz del Exodo, la luz que guía al pueblo hacia su liberación. Porque justamente a eso se refiere el sentido simbólico de la luz, aplicado al Mesías en la predicación profética. En este sentido, hay dos textos de Isaías, que establecen claramente una relación profunda entre la luz y la liberación de los oprimidos. El primero de esos textos dice así:

Yo, el Señor, te he llamado para la justicia,
te he cogido de la mano,
te he formado y te he hecho alianza de un pueblo,
luz de las naciones,

Para que abras los ojos de los ciegos,
saques a los cautivos de la prisión
y de la mazmorra a los que habitan en tinieblas

(Is 42, 6-7)

El texto expresa claramente la finalidad que Dios pretende con la obra del Mesías: su destino es establecer la justicia entre los hombres, tanto en Israel como en todos los pueblos⁹. Y esa obra en favor de la justicia se traduce en abrir los ojos a los que están como ciegos, en sacar de la prisión a los encarcelados y en devolver a la luz a los que carecen de ella por su situación de opresión (la mazmorra). Porque es fundamental comprender que cuando los profetas hablan de justicia, no se refieren al sentido de la justicia en el derecho romano y en la tradición occidental: dar a cada uno lo suyo (*unicuique suum*), sino que se refieren a la «consideración por los derechos humanos de todos los hombres, en especial por los derechos y necesidades de los miembros más débiles de la sociedad»¹⁰. Por lo tanto, queda claro que la misión del Mesías, precisamente en cuanto simbolizado por la luz, consiste en liberar a los oprimidos y en defender a todos los cautivos de la tierra.

7 Cf J Mateos-J Barreto, *o c*, 394

8 Cf H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, 428

9 Cf L Alonso Schokel-J L Sicre, *Profetas* I, Madrid 1980, 288-289

10 I Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, Mexico 1962, 99 Citado por J L Sicre, «Con los pobres de la tierra» *La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, 14

Es la misma idea que se repite en el segundo texto de Isaías a que antes hacíamos referencia:

Te hago luz de las naciones,
para que mi salvación alcance
hasta el confin de la tierra
Para decir a los cautivos. «Salid»,
a los que están en tinieblas
«Venid a la luz» (Is 49, 6-9)

De nuevo aquí, la misión del Siervo de Yahvé aparece como una misión universal¹¹. Y de nuevo también, el tema de la luz se relaciona con la tarea de la liberación de los oprimidos, que es el tema de fondo del Segundo Isaías: la liberación del pueblo cautivo en Babilonia, como segundo gran Exodo, más glorioso que el primero (la salida de Egipto) y anuncio del Exodo definitivo que se realiza en Cristo¹². Por eso, el Segundo Isaías presenta este Exodo como una obra de liberación: el pueblo sale de la esclavitud (Is 49, 7), de la cautividad (Is 52, 2), de la cárcel (Is 42, 7; 51, 14), de la oscuridad (Is 49, 9), del servicio obligatorio (Is 40, 1 s), de la opresión (Is 47, 6; 52, 4; 54, 14)¹³. Todas las expresiones e imágenes, que utiliza el profeta, aluden a lo mismo: se trata de una obra de liberación de todos los oprimidos, la acción de sacar a los cautivos para que vivan en libertad.

Por eso, cuando Jesús añade, en el texto que venimos analizando de Jn 8, 12, «el que me sigue no caminará en la tiniebla, tendrá la luz de la vida», se refiere precisamente a este Exodo definitivo: seguir a Jesús es salir de la esclavitud; y es también asumir la misma tarea de Jesús, la tarea de la liberación en favor de todos los oprimidos. Por lo tanto, interpreta equivocadamente el mensaje y la misión de Jesús quien afirma que ese mensaje y esa misión son algo puramente trascendente, religioso y espiritual. Por supuesto, el mensaje y la misión de Jesús tienen una dimensión trascendente, en cuanto que alcanzarán su realización definitiva sólo en «el más allá». Pero, en cuanto ese mensaje y esa misión se refieren a este mundo, apuntan directamente a una tarea inevitablemente sociopolítica, la tarea de la liberación integral del hombre, sobre todo la tarea de la liberación de los más oprimidos en la presente sociedad.

Pero hay algo más concreto, en el texto que venimos comentando, que interesa sumamente tener muy en cuenta: cuando Jesús afirma «el que me sigue no caminará en la tiniebla» (Jn 8, 12 a), se refiere directamente a la opresión religioso-política que sufría el pueblo en aquel tiempo. La tiniebla, en efecto, es la doctrina de mentira y

11 Cf L Alonso Schokel-J L Sicre, *Profetas* I, 316.

12 Cf. *ibid*, 266-267

13 Cf *ibid*, 267

muerte que, en el pueblo judío, se objetiva en la institución religiosa, que impide la vida del hombre (cf. Jn 5, 10) y quiere matar a Jesús (Jn 5, 16.18; 7, 1.7.19.25.30.32.44). Es decir, se trata de la doctrina de mentira y muerte que se objetiva y se hace visible en los dirigentes judíos, los sumos sacerdotes y fariseos (Jn 7, 32.45), que detentan el poder sobre el pueblo (Jn 7, 13.26.49)¹⁴. Por eso, cuando Jesús dice «el que me sigue no caminará en la tiniebla» (Jn 8, 12 b), en realidad lo que está haciendo es invitar a la gente a abandonar la institución opresora, como había ya anunciado simbólicamente en la primera pascua (cf. Jn 2, 15). De esta manera, Jesús ofrece al hombre su alternativa, invitándole a romper con el orden injusto y opresor (cf. Jn 8, 23; 15, 19; 17, 14)¹⁵.

La consecuencia, que se desprende de todo lo dicho, es muy clara: existe una relación fundamental entre el seguimiento de Jesús y la liberación del hombre. Seguir a Jesús es lo mismo que comprometerse en la tarea de la liberación. Ante todo, en la tarea de la liberación del propio sujeto, rompiendo con todo lo que sea opresión en este mundo. Y, al mismo tiempo, seguir a Jesús significa también comprometerse en la tarea de de la liberación de todos los oprimidos, todos los que carecen de luz, de libertad y de autonomía. Por consiguiente, el seguimiento de Jesús no se reduce a una experiencia religiosa, que se vive en la intimidad del alma; ni es una experiencia puramente espiritual, que apunta sólo al destino trascendente del hombre después de la muerte. El seguimiento de Jesús es un compromiso de liberación, que, antes que nada, se refiere a este mundo y es para este mundo. Seguir a Jesús es, en este sentido, lo mismo que romper con todo lo que represente opresión, ya se trate de la opresión religiosa, que se practica en nombre de Dios, o ya sea la opresión socio-política, que proviene de los poderes legales o fácticos, que operan en la sociedad. Además, seguir a Jesús es, desde este punto de vista, lo mismo que luchar contra todas las esclavitudes que tienen que soportar los hombres, sobre todo los más débiles y los más desgraciados en la sociedad actual y en el orden establecido. Más adelante sacaremos las consecuencias que de todo esto se derivan.

14 J Mateos-J Barreto, *El evangelio de Juan*, 394-395 Desde este punto de vista, no estamos de acuerdo con los autores que interpretan la luz y la tiniebla en un sentido intelectualista, por ejemplo R Schnackenburg, *El evangelio según Juan II*, 240-241, cf C K Barret, *The Gospel according to St John*, 277-278, C H Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 201-202 Para un resumen elemental de las distintas sentencias, cf M E Boismard, *El prólogo de san Juan*, 42-47

15 J Mateos-J Barreto, *o c*, 395

2. «Yo las conozco»

El segundo texto del evangelio de Juan, que nos habíamos propuesto analizar, dice así: «Las ovejas mías escuchan mi voz: yo las conozco y ellas me siguen» (Jn 10, 27). Con estas palabras, Jesús indica cuál es la característica esencial de sus discípulos¹⁶. Ahora bien, esa característica es el seguimiento. Por lo tanto, se trata de que los discípulos se relacionen con Jesús, no mediante una simple adhesión intelectual («escuchan mi voz»), sino sobre todo mediante una adhesión vital, de toda la persona y de toda la vida.

Esta idea se ve reforzada, en el mismo texto, cuando Jesús dice: «Yo las conozco» (Jn 10, 27 a). El verbo conocer (*ginôskô*) expresa, en los escritos de Juan, conocimiento por experiencia de unión e intimidad (Jn 10, 15 s; 14, 7.9.17.20; 17, 3), de manera que se adquiere, no por el simple estudio, sino por la praxis (Jn 17, 7-8) y por el trato (Jn 21, 17; cf. 1, 48), sobre todo por el trato de los discípulos con Jesús (Jn 14, 9-11)¹⁷. Por lo tanto, cuando Jesús dice: «Yo las conozco y ellas me siguen» (Jn 10, 27), se refiere indudablemente a la mutua relación de entrega, amor y fidelidad que existe entre él y sus discípulos. Es decir, de la misma manera que el conocimiento de Jesús hacia los suyos se refiere a la entrega total en el amor, igualmente el seguimiento significa la adhesión total del hombre a Jesús, a su persona y a su proyecto liberador. En todo este asunto, es decisivo comprender que la comunión efectiva, en el mutuo conocimiento, que existe entre Jesús y los suyos, no se identifica, como ocurre en los escritos gnósticos, con la deificación del hombre, con su radical emigración del mundo y de la historia. En los escritos de Juan, el conocimiento adquiere forma a través de un comportamiento histórico adecuado a Dios y a su revelación histórica. Dado que Dios, mediante la misión del Hijo, revela su amor a los suyos (Jn 17, 23; 1 Jn 4, 9 s) y al mundo (Jn 3, 16) y dado que el Hijo ha amado a los suyos con el mismo amor con que el Padre le ama a él (Jn 15, 9; 17, 26), el conocimiento se realiza históricamente en el amor: «El que no ama,

16 No se trata aquí de la comunidad de los predestinados del mito gnostico, como ha pretendido R Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964, 276 y 284. Parece más acertado el juicio de J Jeremias al afirmar que el rebaño representa aquí a toda la comunidad de Jesús. J Jeremias TWNT V, 484-504. Cf R E Brown, *El evangelio según Juan I*, 658.

17 Cf I de la Potterie, *Oida et ginôsko. Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*. Biblica 40 (1959) 709-725. Cf J Mateos-J. Barreto, *o. c.*, 967-968. Para el significado del «conocimiento» en la Biblia, cf E D Schmitz, *Conocimiento, Experiencia*, en L Coenen-E Beyreuther-H Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento I*, Salamanca 1980, 298-310, R Bultmann TWNT I, 688 ss., C H Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 152. Abundante bibliografía en E. D. Schmitz, *o. c.*, 315.

no conoce a Dios» (1 Jn 4, 8)¹⁸. Seguir a Jesús es, por lo tanto, adherirse a él, a su misión y a su proyecto, con un amor ilimitado. No es huir del mundo —tal era la concepción del gnosticismo que Juan rechaza— sino comprometerse en la misma tarea y en la misma misión de Jesús en el mundo¹⁹.

Pero con lo dicho no basta para comprender el sentido exacto del texto que venimos analizando. Porque, ¿a qué se refiere el seguimiento de una manera más concreta? Decir que se trata de la entrega total en un amor sin condiciones es una afirmación demasiado genérica, que tiene el peligro de no decir casi nada en la práctica. Por eso vamos a intentar precisar, en la medida de lo posible, a qué se refiere más concretamente ese seguimiento, que Jesús presenta como característica de los suyos.

Las palabras de Jesús, que venimos analizando, están situadas en un contexto de polémica entre Jesús y los dirigentes judíos. Estos, en efecto, habían preguntado a Jesús: «¿Hasta cuándo vas a no dejarnos vivir? Si eres tú el Mesías, dínoslo abiertamente» (Jn 10, 24). A esta pregunta, no responde Jesús afirmando directamente que, en efecto, él es el Mesías. La respuesta de Jesús remite a sus obras: «Os lo he dicho, pero no lo creéis. Las obras que yo realizo en nombre de mi Padre, éstas son las que me acreditan» (Jn 10, 25). Y a continuación añade: «pero vosotros no creéis porque no sois ovejas mías. Las ovejas mías escuchan mi voz: yo las conozco y ellas me siguen» (Jn 10, 26-27). Por lo tanto, Jesús establece una relación muy directa entre sus «obras» y sus «ovejas». Y quiere decir: de la misma manera que los dirigentes judíos no creen en sus obras porque no son de sus ovejas, igualmente los que le siguen (sus ovejas) se caracterizan porque creen en sus obras.

Pero, ¿de qué obras se trata? Aquí está el secreto de la cuestión. La palabra «obras» (*erga*) aparece con frecuencia en el evangelio de Juan (Jn 5, 20.36 a. 36 b; 6, 30; 7, 3; 9, 3.4; 10, 25.32.33.37.38; 14, 10.11.12; 15, 24). Se trata de las obras de Jesús, que son el testimonio del Padre en favor del Hijo (Jn 5, 36; 10, 35), de manera que por esas obras se llega a la fe en que Jesús es el enviado de Dios (Jn 10, 35; 14, 11). Por eso, no hacer caso a esas obras como testimonio delata una situación de pecado (Jn 15, 24)²⁰. Por lo tanto, las «obras» de Jesús, en el evangelio de Juan, tienen un sentido teológico profundo, porque son testimonio de Dios en favor de Jesús; y porque sitúan al hombre ante la disyuntiva de tener que aceptar o rechazar al mismo Jesús y su mensaje. Para comprender el sentido

18 E D Schmitz, *o c*, 308

19 Como es bien sabido, Juan rechaza decididamente el dualismo de la gnosis. Cf C H Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 107-109

20 Cf J Mateos-J Barreto, *o c*, 1050

profundo de estas «obras», hay que recordar que, según el antiguo testamento, el Exodo es un ejemplo destacado de las obras de Dios en favor de su pueblo: la liberación de Egipto, el paso del mar huyendo de los opresores, la entrada en la tierra prometida, todo esto son las obras maravillosas de Dios en su portentosa intervención para liberar al pueblo (Ex 34, 10; Dt 3, 24; 11, 3; Sal 66, 5; 77, 12)²¹. Por lo tanto, las «obras» de Dios, según la tradición bíblica, tienen un profundo sentido liberador: son obras en favor del pueblo oprimido, para liberarlo de esa opresión. Y ese mismo es el sentido que tienen las «obras» que realiza Jesús: esas «obras» se refieren a la curación del inválido (Jn 5, 36), a la liberación de la ceguera (Jn 9, 3-4), a todas sus buenas obras en favor del hombre (Jn 10, 32-33). Por consiguiente, las «obras» de Jesús son su constante acción liberadora en favor de todos los oprimidos.

Por lo demás, hay que tener en cuenta que este sentido liberador de las «obras» de Jesús no es exclusivo del evangelio de Juan. También en el evangelio de Mateo, las «obras» del Mesías tienen exactamente el mismo significado liberador en favor de todos los oprimidos. En efecto, cuando Juan el Bautista se enteró en la cárcel de las «obras» que hacía el Mesías, mandó a dos discípulos a preguntarle: «¿Eres tú el que tenía que venir o esperamos a otro?» (Mt 11, 2-3). La respuesta de Jesús precisa exactamente el sentido que tenían las «obras» de éste:

Los ciegos ven y los cojos andan,
los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,
los muertos resucitan
y a los pobres se les anuncia la buena noticia

(Mt 11, 5)

Está claro, por tanto, que las «obras» de Jesús son sus acciones liberadoras en favor de todos los oprimidos, acciones que culminan en la evangelización de los pobres, como algo más fuerte y más importante que la resurrección de los muertos²².

Si ahora volvemos al texto de Jn 10, 27, nos encontramos con el hecho siguiente: los que siguen a Jesús se caracterizan porque creen en sus «obras», mientras que los dirigentes judíos no son de las ovejas de Jesús porque no aceptan esas «obras» (Jn 10, 25-26). Por consiguiente, los que siguen a Jesús son los que aceptan las «obras» liberadoras de Jesús y dan su adhesión a ese modo de actuar. Por eso, la adhesión a Jesús permitirá a los discípulos realizar «obras» como las del mismo

21 En la versión de los LXX, en todos estos casos se utiliza la palabra *erga*. Cf R. E. Brown, *El evangelio según Juan II*, 1505

22 Cf P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, 161

Jesús y aún mayores (Jn 14, 12) Esto prueba que no se trata de «señales portentosas» (Jn 4, 48), sino del trabajo por la liberación y la vida del hombre²³.

En definitiva, lo que el texto de Jn 10, 27 nos viene a enseñar es que seguir a Jesús significa y exige practicar las mismas «obras» que realizó Jesús, las «obras» de Dios en favor de su pueblo, las «obras» que consisten en liberar a todos los oprimidos de las múltiples fuerzas de opresión que actúan en el mundo y en la sociedad. Seguir a Jesús es lo mismo que comprometerse con él y como él en la tarea de la liberación.

El seguimiento de Jesús, por consiguiente, no se reduce a la experiencia intimista que muchas personas experimentan en lo más profundo de su espíritu cuando se ponen a hacer oración. Por supuesto, que el seguimiento se basa en la amistad con Jesús; y exige ese tipo de amistad. De ahí la necesidad de la oración y de la intimidad con el Señor. Pero si una persona se queda sólo en eso y con eso se contenta, tal persona puede estar segura de que no sigue a Jesús, por muy altas que sean sus contemplaciones o por mucho que sea el fervor que experimenta en su alma. Porque seguir a Jesús es, no sólo «estar con él», sino además de eso entregarse a la misma tarea que se entregó Jesús: la tarea de la liberación. Es más, para determinados espíritus de talante contemplativo, el fervor de la oración y la contemplación puede representar un peligro. El peligro de que se contenten con esos fervores intimistas y de esa manera no se den cuenta de lo lejos que andan del verdadero seguimiento de Jesús.

Por otra parte, hay que tener también en cuenta que el seguimiento de Jesús no se reduce tampoco a una tarea puramente «espiritual»: la tarea de salvar y santificar a las almas, como se ha dicho tradicionalmente en el lenguaje religioso. Las almas, como entes separados y subsistentes, no existen. Lo que hay en la vida son personas. Y la persona implica corporalidad y un conjunto de relaciones históricas, personales, económicas, sociales y políticas. Por eso, al hablar del seguimiento de Jesús, no decimos que se trata de la tarea de salvar y santificar a las almas, sino que hablamos de la liberación integral del hombre. Porque sólo así podemos empezar a comprender lo que representa y exige el seguimiento de Jesús.

Estas cosas son, por supuesto, elementales. Pero había que decir-las. Para evitar equívocos, que desorientan, desde su misma raíz, a muchas personas. En la Iglesia hay mucha gente que se toma muy en serio la causa de Jesús; hay miles y miles de personas que derrochan generosidad en su entrega al Señor. Pero con frecuencia ocurre que esa generosidad está mal orientada, bien porque todo se reduce a la

experiencia intimista de la que hemos hablado hace un momento; bien porque ponen todo su empeño en la salvación y santificación de unas «almas», que como tales «almas» no existen. Es una lástima que, en la Iglesia, se derroche tanta generosidad, para conseguir unos resultados tan pobres. Porque se trata de una generosidad mal orientada. De ahí la importancia de comprender exactamente lo que significa y exige el proyecto de la liberación.

3. *La liberación*

Hemos dicho que el seguimiento de Jesús supone y exige comprometerse seriamente en la tarea de la liberación. Seguir a Jesús es lo mismo que asumir su destino liberador. Pero aquí surge enseguida la pregunta, una pregunta elemental: ¿qué queremos decir cuando hablamos de liberación?

La liberación es un camino, no es una meta. La liberación es el camino hacia la libertad. En este sentido, resulta iluminador el texto de san Pablo en Gál 5, 1: «Para que seamos libres nos liberó el Mesías; con que manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud». Cristo nos liberó para hacernos libres. La liberación en función de la libertad²⁴. Esto quiere decir que el proyecto de la libertad es fundamental para el cristiano. Porque, como dice Jesús, «para ser de verdad mis discípulos, tenéis que ateneros a ese mensaje mío; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 31-32). Ser discípulo de Jesús es hacerse libre²⁵. Lo cual quiere decir que no hay fe cristiana sin libertad²⁶. Por eso, san Pablo afirma con toda claridad: «donde hay Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3, 17). Es decir, la característica esencial de una persona que posee el Espíritu de Dios es la libertad.

Pero este planteamiento necesita alguna explicación. Como es bien sabido, el nuevo testamento establece una contraposición tajante entre la fe y la ley religiosa²⁷. De tal manera que esta contraposición

24 G Gutierrez, *Presencia liberadora de la fe en America latina* Mision Abierta 77 (1984) 702

25 Cf. R E Brown, *El evangelio según Juan I*, 602-605, J Mateos-J Barreto, *o c*, 414-415, C K Barrett, *The Gospel according to St John*, 285, H van den Bussche, *Jean*, 312-313, C H Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 436

26 Cf. J M Castillo, *No hay fe cristiana sin libertad* Iglesia Viva 6 (1984) 487-504

27 De la abundante literatura que existe sobre este asunto, pueden consultarse los siguientes trabajos J Weiss, *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus*, Göttingen 1902, E G Gulin, *Die Freiheit in der Verkündigung des Paulus* Zeitschrift f Syst Theol 18 (1941) 458-461, J Michl, *Freiheit und Bindung*, München 1950, S Lyonnet, *Liberta cristiana e nouva lege*, Milano 1963, C Spicq, *Theologie Morale du Nouveau Testament II*, Paris 1965, 623-664; K Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im NT*, Berlin 1966, J Mateos, *Cristianos en fiesta*, Madrid 1972, 166-193, A van

representa un cambio radical en los planteamientos de la religiosidad judía tradicional. Para los judíos del tiempo de Jesús, la ley religiosa era la mediación necesaria entre el hombre y Dios. Pues bien, frente a ese planteamiento el nuevo testamento afirma que la única mediación entre Dios y el hombre es el amor, concretamente el amor al prójimo.

Esto no quiere decir que los cristianos sean gente sin principios, sin ley de ninguna clase. Lo que ocurre es que la única ley de los cristianos es la ley del Espíritu (Rom 8, 2), la ley del Mesías (Gál 6, 2). Pero ¿en qué consiste esa ley? San Pablo responde a esta pregunta en la carta a los gálatas: «Arrimad todos el hombro a las cargas de los otros, que con eso cumpliréis la ley del Mesías» (Gál 6, 2)²⁸. La cosa está muy clara: para san Pablo la ley del Mesías se resume y se condensa en el amor a los demás. Porque, como dice en otro pasaje de la misma carta, «que el amor os tenga al servicio de los demás, porque la ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gál 5, 13-14)²⁹. Por eso, en la idea de Pablo, está muy claro que quien cumple esta «ley del Mesías» no entenderá la libertad de mala manera ni se dejará llevar de los bajos instintos (Gál 5, 13). Es más, el que cumple esta «ley del Mesías», con eso nada más cumple la ley entera, como afirma en la carta a los romanos: «A nadie le quedéis debiendo nada fuera del amor mutuo, pues el que ama al otro tiene cumplida toda la ley. De hecho, el no cometerás adulterio, no matarás, no robarás y cualquier otro mandamiento que haya se resume en esta frase: amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no causa daño al prójimo y, por tanto, el cumplimiento de la ley es el amor» (Rom 13, 8-10)³⁰.

Dulmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, Stuttgart 1968, H Hubner, *Das Gesetz bei Paulus Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen 1978, G Siegwalt, *La loi chemin du salut*, Neuchâtel 1971, F Pastor, *La libertad en la carta a los galatas*, Madrid 1977, C E B Cranfield, *St Paul and the Law*, en R Batey (ed), *New Testament issues*, London 1970, 149 ss, J M Castillo, *Simbolos de libertad*, Salamanca 41985, 221-314, G Muller, *Der Dekalog im Neuen Testament* Theol. Zeitsch 38 (1982) 79-97, U Wilckens, *Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnis* NTS 28 (1982) 154-190

28 Aquí la ley significa la orientación fundamental de la vida Cf A van Dulmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*, 67, P Blaser, *Das Gesetz bei Paulus* Münster 1941, 241

29 Aquí se trata de que las exigencias profundas de la ley quedan cumplidas por el que ama a los demás. El verbo *pleroo*, que utiliza Pablo en este texto, quiere decir que quien ama, ha cumplido ya por eso toda la voluntad preceptiva de Dios. Cf J M Castillo, *Simbolos de libertad*, Salamanca 41985, 284, P Bonnard, *L'épître de Saint Paul aux Galates* Neuchâtel 1953, 109

30 Aquí también, en el v 10, aparece el término *plêroma*, que quiere decir «llevar hasta la plenitud» y, por tanto, cumplir plenamente. Cf F Zorell, *Lexicon graecum N T*, Paris 1961, 1078-1079, W Bauer, *Worterbuch zum N T*, Berlin 1958, 1333-1334. Es la misma idea que presenta Pablo en I Cor 13, 1-7 donde no hay amor, lo demás no sirve para nada. Cf E Kasemann, *An die Römer*, en *Handbuch zum Neuen Testament* 8 a, Tübingen 1974, 345

Por consiguiente, en la teología del nuevo testamento nos encontramos con esta afirmación sorprendente: la única ley de los cristianos es el amor. Ahora bien, donde hay amor hay libertad. Por eso se comprende la valoración tan negativa que el mismo Pablo hace de la ley, en cuanto dinamismo opuesto a la libertad del hombre. Así, en la Carta a los romanos se establece una contraposición según la cual resulta que la ley y la gracia de Dios son dos realidades contrapuestas. Y son dos realidades contrapuestas porque la ley es característica de la situación del hombre en pecado, mientras que, por el contrario, la gracia es la marca definitiva del régimen que se instaura con Cristo. En este sentido se han de entender aquellas palabras: «el pecado no tendrá dominio sobre vosotros, porque ya no estáis en régimen de ley, sino en régimen de gracia» (Rom 6, 14). De ahí el papel tan sombrío que desempeña la ley: «la función de la ley es dar conciencia del pecado» (Rom 3, 20); «la ley se metió por medio para que proliferase el delito» (Rom 5, 20). Pero hay más, porque Pablo llega a decir que «las pasiones pecaminosas que atiza la ley activan en nuestro cuerpo una fecundidad de muerte» (Rom 7, 5). Incluso se puede decir que hay una estrecha conexión entre «ley» y «maldición»: «los que se apoyan en la observancia de la ley llevan encima una maldición» (Gál 3, 10). Esta visión tan negativa de lo que representa la ley alcanza una densidad particular en la frase lapidaria del mismo Pablo: «la fuerza del pecado es la ley» (1 Cor 15, 56).

Pero la cosa no para ahí. Porque, según el mismo Pablo, no sólo se puede establecer una contraposición profunda entre la gracia y la ley, sino, además, entre la fe en Jesucristo y esa misma ley (Rom 3, 21-22; 9, 31-33; Flp 3, 9). Lo que lleva a Pablo a decir que desde el momento en que vino el régimen de la fe, la ley fue suprimida como instancia que domina y tiene sometido al hombre (Gál 3, 23-26), porque la libertad y la esclavitud son situaciones incompatibles entre sí (Gál 5, 1). Es más, Pablo llega a afirmar literalmente que quienes se dejan llevar por el Espíritu no están sometidos a la ley (Gál 5, 18). Por eso el verdadero creyente es una persona muerta para la ley (Gál 2, 19). Porque, como dice el mismo Pablo, Jesús el Mesías es el término de la ley (Rom 10, 4)³¹, de manera que existe un paralelismo exacto entre «morir al pecado» (Rom 6, 2-7) y «morir a la ley» (Rom 7, 4; Gál 2, 19).

En definitiva, ¿qué nos viene a decir todo esto? Como bien sabe todo el mundo, la libertad se controla mediante el poder. Y el poder

31 Para las diversas sentencias sobre este texto, cf J M Castillo, *Simbolos de libertad*, 247. El texto se refiere ciertamente a que el Mesías es el termino o final de la ley, porque la rehabilitación (*eis dikaiosynen*), que Dios concede, no viene por la ley, sino por la fe. Cf E Kasemann, *An die Romer*, 273, O Michel, *Der Brief an die Romer*, Berlin 1955, 224, W Sanday-A. C Headlam, *The epistle to the romans*, Edinburg 1908, 284-285.

ejerce su control mediante la ley. Ahora bien, según la teología del nuevo testamento, el único camino que lleva a Dios es la fe (Rom 3, 28-30; 4, 13-24; 5, 1; Ef 2, 8). De tal manera que la fe y la ley son caminos incompatibles, porque se excluyen mutuamente (Rom 3, 21-22; 9, 31-33; Flp 3, 9), o sea: donde hay fe no puede haber ley, porque existe una incompatibilidad radical entre ambas (Gál 3, 23-26), lo mismo que son incompatibles la libertad y la esclavitud (Gál 5, 1). Por consiguiente, se puede concluir, con toda seguridad, que no hay fe cristiana sin libertad. Porque, como ya hemos dicho, «donde hay Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3, 17).

¿Qué consecuencias se desprenden de toda esta doctrina? Fundamentalmente dos, una que se refiere a la amplitud de la libertad cristiana, la otra que nos explica el sentido profundo de esa libertad.

En cuanto a la amplitud de la libertad cristiana, hay que tener en cuenta que la teología del nuevo testamento plantea el problema más delicado, y también el más radical, que se podía plantear en el tema de la libertad. El nuevo testamento, en efecto, nos viene a decir que el creyente es libre frente a la ley religiosa. Ahora bien, tocar a la ley religiosa era la cosa más grave que se podía cometer en los ambientes del judaísmo del tiempo de Jesús. Porque, como es bien sabido, la ley religiosa era, para los judíos, algo absolutamente intocable, un auténtico tabú. Y la razón es clara: como ya hemos dicho, la ley religiosa era, para los judíos de aquel tiempo, la mediación fundamental entre el hombre y Dios, de manera que el comportamiento con la ley era, en definitiva, el comportamiento con Dios, romper con la ley era romper con Dios³². Pues bien, Jesús y el cristianismo primitivo se atrevieron a hacer lo que nadie había hecho hasta entonces: afirmar que la ley religiosa estaba suprimida, de manera que, para el creyente, la única ley en vigor es el amor³³. Ahora bien, si esto se dice en cuanto a la instancia legal suprema (la ley religiosa), con cuánta más razón habrá que decirlo en cuanto se refiere a otras instancias inferiores, ya sean autoridades religiosas humanas o autoridades civiles³⁴. Por consiguiente, está claro que la

32 Cf M Limbeck, *Die Ordnung des Heils Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums*, Dusseldorf 1971, K Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, Neukirchen 1972

33 Cf F Gils, *Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* RB 69 (1962) 506-523, J Blanck, *Zum Problem «etischer Normen» im Neuen Testament*, en *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München 1969, 129-157

34 Por lo demás, conviene advertir que todo lo dicho no se opone en absoluto a la necesidad, que tiene toda sociedad humana, de que existan normas que regulen las relaciones entre los ciudadanos. En este sentido, tanto en la sociedad civil como en la Iglesia tendrá que existir una determinada normativa. Pero haciendo dos salvedades fundamentales 1) cualquier normativa humana es válida y admisible solo en la medida en que sirve para expresar y realizar el amor y el servicio a los demás, 2) cualquier normativa

libertad, a que estamos llamados los creyentes, es una libertad total, porque es la libertad que brota del amor y se vive en el amor: el proyecto cristiano es esencialmente un proyecto de libertad³⁵.

Por lo que se refiere a la naturaleza profunda de esta libertad, hay que recordar los textos, ya antes citados, de Gál 6, 2; 5, 13-14 y Rom 13, 8-10. En esos textos aparece bien claro que el amor cristiano es el cumplimiento perfecto de todo lo que dispone o puede disponer la ley, de manera que el cumplimiento perfecto (*pléroma*) de la ley es el amor (Rom 13, 10). Es más, el amor cristiano conlleva una auténtica esclavitud, como afirma textualmente el mismo Pablo: «que el amor os tenga al servicio (esclavos) de los demás» (*duleúete állelois*) (Gál 5, 13). Se trata de la esclavitud, absolutamente libre, que desencadena el amor. Las exigencias de la ley son siempre limitadas y concretas. Las exigencias del amor, por el contrario, no tienen límites. El único límite del amor es la necesidad y el interés de los demás. O sea, que en el amor no hay límite posible. Y eso, en el fondo, es lo que nos da miedo. Y lo que nos hace insoportable la idea de una vida cristiana en la que todo depende, no de la observancia de unas leyes (con sus límites y casuísticas), sino del grado y de la dosis de amor sincero, de bondad sin ficciones que uno tenga ante los demás con los que le ha tocado vivir³⁶.

En resumen: la liberación es el proyecto esencial de los cristianos. Porque es el camino necesario para llegar a la libertad. La libertad que brota del amor y se expresa en el amor incondicional a los demás. Por eso es tan profunda y tan necesaria la relación entre el seguimien-

humana no puede ser aceptada por un cristiano como «ley», es decir, como principio obligante en conciencia independientemente del propio discernimiento que el creyente hace desde su fe. Estas dos salvedades tienen su razón de ser en todo lo que se ha dicho acerca de la libertad cristiana ante la ley. Porque es evidente que si no hacemos tales salvedades, anulamos inevitablemente la revelación de Dios en Cristo sobre la libertad que el Señor ha otorgado a los hijos de Dios. Pero, entonces, ¿que valor tienen las normas humanas a la hora de determinar la decisión moral del creyente? Las normas humanas no tienen más valor que el de actuar como criterios que el creyente ha de tener en cuenta a la hora de hacer su discernimiento. En la medida en que tales normas expresan el respeto y el servicio a los demás, hay que observarlas. Cf J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, 311.

35 Hay que tener en cuenta que el texto de Rom 13, 8-10 va más lejos de lo que parece a primera vista. Porque no se trata solamente de que el amor es el cumplimiento perfecto de todo lo que puede exigir la ley religiosa. Se trata, además, de que el amor es también la plenitud de la ley civil. En efecto, en Rom 13, 8 no se dice simplemente que quien ama al otro tiene cumplida la ley, sino que se afirma, más concretamente, que así se cumple «la otra ley» (*ton éteron nómon*). Esta «otra» ley es el decálogo, como consta expresamente por Rom 13, 9. Pero es claro que al hablar de «otra», se está refiriendo implícitamente también a la ley civil, de la que ha tratado inmediatamente antes (Rom 13, 1-7). El amor cristiano, por consiguiente, es la síntesis que recapitula y que lleva hasta su cumplimiento toda ley, tanto en el plano de las relaciones del hombre con Dios, como en el dominio de las relaciones sociales y cívicas, tanto públicas como privadas. Cf J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, 285-286.

36 Cf J. M. Castillo, *El discernimiento cristiano*, Salamanca 21984, 30.

to de Jesús y la liberación. De manera que, con toda razón, se puede decir que no hay seguimiento de Jesús donde no hay una entrega incondicional a la tarea de la liberación.

4. *La teología de la liberación*

La relación esencial, que hemos establecido, entre seguimiento y liberación nos plantea una pregunta elemental y básica: ¿qué significa eso, más en concreto, en la vida del que pretende seguir a Jesús?

La reflexión más profunda, que se ha hecho sobre este asunto, es la que proviene de la teología de la liberación. Sobre esta teología se han dicho muchas cosas. Cosas desagradables, por parte de sus detractores: que es atea, que es marxista, que desvirtúa el mensaje cristiano, etc., etc.³⁷. Sin entrar en más polémicas sobre este asunto, en este momento, hay que decir que seguramente quienes hablan de esa manera quizá lo hacen así porque no conocen a fondo los planteamientos más elementales y básicos de la teología de la liberación. Porque, a decir verdad, el punto de partida de esta teología es de lo más razonable y de lo más cristiano que uno se puede imaginar. Gustavo Gutiérrez, el más importante de los teólogos de la liberación, ha formulado así ese punto de partida: «Creo que para nosotros la gran cuestión que se nos plantea como cristianos, como Iglesia, como teólogos también, es cómo agradecer a Dios el don de la vida desde una realidad marcada por la muerte, una muerte temprana e injusta»³⁸. Por lo tanto, se trata de saber «cómo podemos hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente... Cómo anunciar el evangelio, como un mensaje de vida, en una situación que lleva el sello de la muerte»³⁹. Y concluye el mismo Gutiérrez: «Esta pregunta ¿cómo hablar de Dios en nuestro contexto y nuestro mundo?, es finalmente la pregunta que intenta responder esto que llamamos teología de la liberación»⁴⁰.

Por lo tanto, la cuestión es muy clara y muy profunda al mismo tiempo: en un mundo, en el que más del 70 por ciento de la población se ve abocada inevitablemente a una muerte temprana e injusta, ¿cómo podemos los cristianos hablar del Dios de la vida y del mensaje

37. Seguramente quien mejor ha recogido todos los ataques, que se hacen a la teología de la liberación, ha sido el cardenal J Ratzinger, en un famoso artículo publicado en la revista italiana *30 Giorni*, en su número de marzo de 1984, p 48-55. El texto del artículo en *Mision Abierta* 77 (1984) 447-455. Cf J M Castillo, *El documento de Ratzinger deforma el significado de la teología de la liberación* *Mision Abierta* 77 (1984) 456-464.

38. G Gutiérrez, *Teología, democracia y liberación en América latina* *Mision Abierta* 77 (1984) 685.

39. G Gutiérrez, *o c*

40. *L c*

de vida que nos trajo Jesus? Para comprender la gravedad de esta pregunta, tenemos que recordar la relacion que existe entre pobreza y muerte. La pobreza, en efecto, significa, en ultima instancia, muerte. Muerte física, claro esta, por hambre, por enfermedad, pero tambien muerte cultural, por desprecio de razas, de culturas, de lenguas. Muerte, sobre todo, para los despreciados de la tierra, los indios, los negros, la mujer de los sectores oprimidos⁴¹. Muerte temprana, que viene antes de tiempo, porque hoy las esperanzas de vida son angustiosamente reducidas para la mayor parte de la humanidad. Y muerte injusta, tan injusta como la pobreza que sufren millones y millones de seres humanos. Desde este punto de vista, es importante comprender que la pobreza (como la muerte que ella genera) no es un hecho «natural». No se es pobre «por naturaleza», como se es alto o bajo, rubio o moreno. La pobreza tiene sus causas «estructurales»: causas basadas en el sistema economico, social, politico, cultural. En definitiva, se trata de comprender que hay pobres porque hay ricos desde el momento en que algunos pueblos, algunos sectores, algunas familias se apropian la mayor parte de los bienes de la tierra, desde ese momento hay y tiene que haber pobres. Por eso, la pobreza es injusta. Y por eso, la muerte, que genera esa pobreza, es tambien una injusticia. Los pobres no mueren de «muerte natural». Los pobres mueren de muerte injusta. Si la esperanza de vida, en los paises del tercer mundo, es enormemente mas baja que en los paises opulentos, eso se debe a la injusticia «estructural» que los grandes colosos de la economia mundial imponen a los demas pueblos. Y lo que se dice de los paises, se puede decir igualmente de los sectores o grupos, que, en cada pais, imponen a los demas ciudadanos unas condiciones injustas de vida, de miseria y de muerte.

Todo esto es el punto de partida de la teologia de la liberacion. Por lo tanto, el punto de partida de esta teologia no esta en las verdades de la fe tomadas en si mismas. Ni tampoco esta en la praxis liberadora, es decir, en el compromiso y la lucha de los que trabajan por la liberacion. El punto de partida de esta teologia esta en algo que es previo a todo eso: la situacion real de los pobres, el sufrimiento de los que se ven abocados a la muerte por causa de la injusticia humana. De esta manera, el pobre irrumpe en la teologia, e irrumpe en ella como tema fundamental, como criterio de interpretacion y hasta como sujeto de la misma teologia⁴². Lo cual constituye una asombrosa novedad. Porque jamas antes los pobres habian tenido este puesto y hasta este rango en el quehacer teologico. La teologia habia sido

41 G. Gutierrez, *o. c.* 686

42 J. C. Scannone *Teologia de la liberacion* en C. Floristan J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid 1984. 565

antes, desde que en el mundo hay teología, asunto de intelectuales, de hombres cultos, de hombres de Iglesia, pero nunca había sido asunto de pobres, la reflexión y el lenguaje que brota de los pobres. Y ésta es, sin duda alguna, la mayor novedad, la más inquietante novedad, que presenta la teología de la liberación. Porque en ella los pobres se expresan, con sus inquietudes, sus sufrimientos y sus esperanzas. Por eso esta teología se puede definir como el clamor de los pobres, el grito de todos los pobres de la tierra. De manera que la función de los teólogos de la liberación ha consistido simplemente en asumir ese grito, sistematizarlo en sus libros y reflexionar sobre él a la luz de la revelación cristiana ⁴³.

Por todo esto, se comprende perfectamente que la teología de la liberación no se presenta como un nuevo sector de la teología en general, es decir, de la misma manera que hay teología fundamental, teología dogmática, teología moral o teología pastoral; así ahora tendríamos un nuevo campo del quehacer teológico: la teología de la liberación. No se trata de eso. La teología de la liberación no es un nuevo sector de la teología, sino un nuevo modo de hacer teología, ya sea en teología fundamental, en teología dogmática, en teología moral, etc. etc. Porque, como se ha dicho muy bien, toda teología o es liberadora o no es teología. Es decir, se trata de comprender que la reflexión y el discurso de los cristianos tiene que arrancar de la situación de pobreza y muerte que ensombrece el mundo; y tiene que revertir, como solución y respuesta, sobre esa situación de pobreza y muerte. Y la razón es muy clara: si tomamos en serio la situación de muerte, en la que viven tantos millones de seres humanos, no nos podemos quedar indiferentes ante el mensaje bíblico, el mensaje de Dios para nosotros, que es un mensaje de vida ⁴⁴. Más concretamente: tanto en el antiguo como en el nuevo testamento, se expresa una correlación entre revelación de Dios y liberación de los hombres, sea cual fuere el contenido más específico de esa liberación. Por otra parte, también en la Biblia se expresa una correlación fundamental entre liberación y fe del hombre: el creyente ha de corresponder a la acción liberadora de Dios en y mediante la activa liberación de los demás. Ahora bien, esto quiere decir que toda teología, que pretenda

43 Por eso, en la idea de los teólogos de la liberación, la teología es comprendida como acto segundo, siendo el acto primero la situación real de los pobres y el compromiso liberador de los cristianos. Sobre el lugar del teólogo, en la teología de la liberación, cf G. Gutiérrez, *Presencia liberadora de la fe cristiana en América latina* Mision Abierta 77 (1984) 696-703.

44 Es importante comprender que la vida, tal como la entiende la Biblia, es, ante todo, vida en este mundo y para este mundo. De manera que la «vida eterna» será la coronación y la plenitud de esta vida presente. Cf H. G. Link, *Vida*, en L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario teológico del nuevo testamento* IV, Salamanca 1984, 354-360, G. von Rad-G. Bertram-R. Bultmann: TWNT II, 833 ss.

ser coherente y correcta, tiene que ser teología de la liberación⁴⁵. Por lo tanto, toda reflexión cristiana y todo proyecto cristiano o tiene que ser liberador o no es cristiano en absoluto.

Pero nos queda por aclarar un punto fundamental: ¿qué se entiende por «liberación» en todo este discurso? Para responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta que una cosa es «liberación» y otra cosa es «desarrollo». Esta distinción es fundamental en la teología de la liberación. «Desarrollo» es el mero crecimiento económico de tipo capitalista, dentro del modelo de dependencia que caracteriza a los pueblos del tercer mundo. El «desarrollo», por lo tanto, apunta solamente al aumento de riqueza o, a lo sumo, a la mera elevación en los niveles de bienestar⁴⁶. Pero el «desarrollo» no libera de la dependencia económica, política y cultural. En los planes de «desarrollo», los pueblos y los grupos sociales menos favorecidos siguen dependiendo de los pueblos y grupos opulentos. Por lo tanto, en el mero desarrollismo, no se promueven los valores e intereses más profundos de los pueblos y de los individuos. Porque lo que, en realidad, se promueve es el interés y el lucro de los pueblos y grupos opulentos⁴⁷. Por eso, sin duda alguna, la administración de los Estados Unidos de Norteamérica ha estado siempre a favor de los planes de desarrollo para América latina. Sin embargo, esa misma administración jamás ha consentido aceptar los proyectos auténticamente liberadores.

Frente a esta manera de ver las cosas, la «liberación» representa la ruptura con toda dependencia. Y se entiende a tres niveles: 1) Liberación socioeconómica de las clases y pueblos oprimidos. En este caso, la liberación expresa las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos. 2) Liberación interior del hombre en la historia, por la cual el hombre asume su propio destino. Aquí la liberación aparece como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre. Es decir, la conquista paulatina de una libertad real y creadora, que lleva a una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente. 3) Liberación del pecado y entrada en comunión con Cristo, en cuanto que Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, Cristo hace al hombre vivir en comunión con Dios, fundamento de toda fraternidad humana⁴⁸.

45 J. Sobrino, *Teología de la liberación y teología europea progresista* Mision Abierta 77 (1984) 397

46 Cf. G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1985, 47

47 Para todo esto, cf. G. Gutierrez, *Teología de la liberación*, 45-62, A. Alonso, *Iglesia y praxis de liberación*, Salamanca 1974, 12-21

48 Cf. G. Gutierrez, *Teología de la liberación* 68-69

Queda por decir algo importante. Vistas las cosas como se acaba de indicar aquí, se comprende perfectamente que la teología de la liberación no es, ni puede ser, marxista. Porque la liberación del pecado y la entrada en comunión con Cristo y con Dios son cosas que no encajan, en modo alguno, con los planteamientos más elementales del marxismo, en cuanto visión global de la vida basada en el materialismo y, en definitiva, en el ateísmo. Es verdad que la teología de la liberación ha utilizado determinados elementos del análisis marxista. Pero los ha utilizado como meros elementos de análisis de la realidad social⁴⁹. De la misma manera que ha utilizado la sociología, la antropología o la historia. Es decir, en ningún momento, el marxismo ha sido, para la teología de la liberación, un punto de partida, un criterio fundamental y menos aún una visión total de las cosas. El marxismo no ha pasado de ser, para los teólogos de la liberación, una simple herramienta de trabajo, siempre subordinada al quehacer propio del teólogo, que es el quehacer sobre la revelación de Dios al hombre.

En resumen, se puede decir que la teología de la liberación ha representado una profunda renovación en el quehacer teológico y en la reflexión general de los cristianos. Esta renovación se puede resumir en tres puntos fundamentales: 1) su punto de partida es la situación del pueblo pobre, que sufre la opresión y la explotación y que, de esa manera, se ve abocado a una muerte temprana e injusta; 2) su mediación fundamental no es sólo ni principalmente la razón filosófica, sino el hecho social, el análisis sociológico; 3) su destinatario principal no es el intelectual, ni siquiera el sujeto individual, sino el pueblo, concretamente el pueblo pobre y oprimido. A partir de estos planteamientos, la teología de la liberación ha venido a ser un profundo revulsivo en la conciencia de los creyentes. Hoy ya no es posible concebir el proyecto cristiano si no se tiene en cuenta el proyecto de la liberación. Por lo tanto, hoy ya no es posible concebir el seguimiento de Cristo, si no se asume como proyecto fundamental, en la vida del creyente, el proyecto de la liberación⁵⁰.

49 Para este punto, cf L y Cl Boff, *Observaciones de los hermanos Boff a Ratzinger Mision Abierta* 77 (1984) 488, G Gutierrez, *Teología, democracia y liberación en América latina*, 686 Para una reflexión en profundidad sobre este asunto, cf Cl Boff, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, 66-114

50 Los principales autores de la teología de la liberación han sido G Gutierrez, H Assmann, J Comblin, J L Segundo, S Galilea, y en una segunda generación E Dussel, L Boff, Cl Boff, J. Sobrino, I Ellacuría. G. Gutierrez ha sido quien mejor ha sistematizado el pensamiento liberador, H Assmann representa el ala izquierda, que ha elaborado su pensamiento desde la praxis de los grupos revolucionarios, L Boff y J Sobrino han hecho las mejores aportaciones en cristología y eclesiología. Una bibliografía bastante completa de la teología de la liberación, en J J Tamayo, *Creadores e inspiradores de la teología de la liberación Mision Abierta* 77 (1984) 441-443 Obras fundamentales G Gutierrez, *Teolo-*

5. *El cristiano como rebelde*

Hay que llegar hasta el final. Y sacar hasta las últimas consecuencias de todo lo que se ha dicho. Para eso, vamos a hablar de la rebeldía, como característica esencial del creyente que está dispuesto a seguir a Jesús.

La cuestión, que aquí tocamos, es delicada. Porque la palabra «rebeldía» sugiere espontáneamente algo negativo, muy negativo. En efecto, hablar de rebeldía, en el uso de nuestra lengua, es lo mismo que hablar de negarse una persona a obedecer a quien tiene autoridad sobre ella; por ejemplo a su gobierno, a su superior jerárquico o a su padre. De ahí que el rebelde es el indócil, el indómito, el que es difícil de dirigir, de educar o de gobernar, porque no obedece o atiende a lo que se le manda o indica⁵¹. Por eso parece que hablar del cristiano como rebelde es lo mismo que hablar del cristiano como persona insoportable y hasta peligrosa; persona que rompe con Dios y con todo lo que Dios ha dispuesto en este mundo: el orden, la paz, la concordia entre los hombres. ¿Es eso aceptable? ¿se puede hablar del cristiano como rebelde sin proponer, al mismo tiempo, un comportamiento que resulta sencillamente escandaloso?

Estas preguntas tendrían pleno sentido si viviéramos en el mejor de los mundos, en un mundo ideal y en una sociedad absolutamente perfecta. En un mundo y en una sociedad en los que nadie sometiera y esclavizara a nadie. En un mundo y en una sociedad en los que las instituciones y los individuos estuvieran siempre y exclusivamente al servicio del hombre, para buscar solamente su liberación, su perfec-

gía de la liberación, Salamanca 121985, Id., *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982, H Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 21973, J Comblin, *Teología de la práctica de la revolución*, Bilbao 1979, J L Segundo, *Teología abierta para el laico adulto*, 5 vol., Buenos Aires 1968-1972, S Galilea, *Espiritualidad de la liberación*, Santiago de Chile 1973; E Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, L Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid 1981, Id., *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1979, Id., *Iglesia carisma y poder Ensayos de eclesiología militante*, Santander 1982, Cl Boff, *Teología de lo político Sus mediaciones*, Salamanca 1980, J Sobrino, *Cristología desde América latina*, México 1976, Id., *Jesús en América latina Su significado para la fe y la cristología*, Santander 1982, Id., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander 1983, I Ellacuría, *Teología política*, San Salvador 1973, Id., *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Santander 1985 Para una presentación histórica de los diversos autores y tendencias, cf. R Oliveros, *Liberación y teología*, Lima 1977 Deben consultarse también Encuentro en el Escorial, *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca 1973, SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana*, 6 vol., Salamanca 1978 ss Encuentro latinoamericano de Teología, *Liberación y cautiverio Debates en torno al método de la teología de la liberación*, México 1976, Varios, *Puebla. Hecho histórico y significación teológica*, Salamanca 1980, S Torres-V Fabella, *El evangelio emergente La teología desde el reverso de la historia*, Salamanca 1981

51. Cf M Mohner, *Diccionario del uso del español II*, Madrid 1981, 944

ción y su realización total. Pero, por desgracia, las cosas no son así. Porque, como bien sabemos todos, en este mundo y en esta sociedad, se explota al hombre, sobre todo si es débil y pobre. Se esclaviza al hombre. Y se somete al hombre supeditándolo a los intereses de las instituciones y los grupos de poder. De sobra sabemos que el sistema en que vivimos es un sistema injusto, desde muchos puntos de vista. De sobra sabemos también que el «orden establecido» es un auténtico desorden, bajo muchos aspectos. Por eso, en este sistema y en este «orden» de cosas, es necesaria la rebeldía. Porque no rebelarse, ante esta situación, es, en el fondo, lo mismo que aceptarla y darla por buena.

Por todo esto se comprende la luminosa afirmación de san Pablo cuando habla de la «nueva mentalidad», que debe caracterizar a los cristianos (Rom 12, 2). ¿De qué mentalidad se trata? Para decirlo claramente: esa nueva mentalidad consiste en la intransigencia del creyente ante el orden establecido, es decir, ante el ordenamiento y la organización de este mundo, de la sociedad en que vivimos, que se opone radicalmente al saber de Dios, y que se basa en el sometimiento de los hombres a los bajos deseos, a los caprichos del instinto y de la imaginación, a la ambición por el dinero, el poder y el prestigio, que esclaviza al hombre y lo encierra en su propio egoísmo. El texto de Rom 12, 2 es decisivo en este sentido:

No os amoldeis al mundo este, sino dejas transformado por la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de discernir lo que es voluntad de Dios.

San Pablo opone, en este texto, dos imperativos: *susjematísze* y *metamorfóúsze*. Estos dos imperativos se han de interpretar como pasivos y no como medios, de manera que el sentido de la frase es: «no os dejéis conformar al mundo éste (de ahí, “no os amoldéis”), sino dejas transformado por la nueva mentalidad»⁵². Se trata de una oposición tajante. Para dejarse transformado por la nueva mentalidad es absolutamente necesario no dejarse conformar al mundo, no amoldarse a él. He aquí el inconformismo cristiano o, más exactamente, la intransigencia del creyente frente al mundo éste⁵³. Ahora bien, todo esto, traducido a categorías más concretas, equivale a hablar de rebeldía. Tal es el significado de la rebeldía cristiana, tal como aquí la entendemos.

Pero todo esto, al mismo tiempo, nos viene a indicar la profunda relación que existe entre liberación y rebeldía. Si la liberación es el camino hacia la libertad, eso quiere decir que hay liberación en la

52 F Blass-A Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1954, 314

53 J M Castillo, *El discernimiento cristiano*, 67

medida en que hay rebeldía frente al mundo opresor e injusto. Cuando vemos, en este mundo, tantos millones de seres humanos abocados a una muerte temprana e injusta por causa del sistema establecido, no podemos sino rebelarnos ante tal estado de cosas. Esa rebeldía, y las opciones concretas que conlleva, son la puesta en práctica del proyecto de la liberación. Y, en definitiva, son una exigencia fundamental del seguimiento de Jesús. Por consiguiente, es exigencia fundamental del seguimiento de Jesús: 1) ponerse de parte de los grupos y pueblos oprimidos en nuestra sociedad; 2) luchar cristianamente por la liberación de tales grupos y pueblos oprimidos; 3) soportar la contradicción y el enfrentamiento, que sobrevendrá normalmente de parte de los que ejercen la opresión; 4) vivir una profunda mística de amor y unión con Jesús, ya que de lo contrario, sería prácticamente imposible perseverar en semejante proyecto.

Pero en todo este planteamiento hay que ser consecuentes hasta el fondo y llegar hasta el final. Porque, a partir de todo lo que se ha dicho aquí, el cristiano tendrá que afrontar, quizá no raras veces, el problema que representa la desobediencia religiosa. De la misma manera que, en determinadas cuestiones sociales, hablamos de desobediencia civil, igualmente hablamos de desobediencia religiosa en el ámbito de las normas de conciencia y de los comportamientos confesionales. Porque para el hombre de fe, la última palabra, a la hora de formar su conciencia, no está en la norma establecida, sino en el Espíritu de Dios, que está por encima de toda norma⁵⁴. Por otra parte, en este asunto no vale decir que el Espíritu se nos da para que podamos cumplir la norma con mayor facilidad y prontitud. En ese caso, haríamos del Espíritu un mero auxiliar de la norma, es decir, someteríamos el Espíritu a la norma y al hombre. Por lo tanto, hablar de desobediencia religiosa no es hablar de anarquía, de indisciplina o de egoísmo caprichoso. Hablar de desobediencia religiosa es tanto como hablar de fidelidad al Espíritu, por encima de toda norma o de toda casuística. Por lo demás, en el caso de la desobediencia civil, no tenemos derecho a decir que el que toma esa opción es un apátrida, un renegado o un delincuente. De sobra sabemos que, con relativa frecuencia, la desobediencia civil se impone por imperativos de conciencia. Pues de la misma manera, en el caso de la desobediencia religiosa, podemos decir que, a veces, será una opción llena de sentido cristiano, puesto que la institución eclesiástica, en cuanto institución humana que también es, tiene inevitablemente sus fallos, sus contradicciones y sus incoherencias. Detectar esos fallos y oponerse a esas incoherencias no es falta de amor a la Iglesia. Porque precisamente de un gran amor a la Esposa de Cristo puede surgir el deseo y la fuerza

54. Cf. J. M. Castillo, *El discernimiento cristiano*, 41-43; 154.

para corregir a la «gran ramera», que también es la Iglesia, según la repetida imagen que usaron con tanta frecuencia los santos padres⁵⁵. Y es inevitable que ese deseo de corrección pueda, y hasta deba a veces, traducirse en desobediencia, en el sentido indicado.

Por lo demás, no estará mal recordar, una vez más, que el proyecto fundamental del que sigue a Jesús no debe estar en defender sus propios intereses, sino en defender los intereses de los pobres, de los que sufren, de los marginados y de los que se ven abocados a la muerte temprana e injusta. De manera que también los propios intereses deben supeditarse a los intereses de los más desgraciados de este mundo. Solamente así, el seguimiento de Jesús adquiere su sentido más profundo. El seguimiento como liberación.

55 Ha estudiado este tema H. U. von Balthasar, *Casta Meretrix*, en *Ensayos teológicos I*, Madrid 1964, 239-366.

¿Quién le sigue?

1. *El modelo oficial de la religión*

Seguir a Jesús es una tarea difícil. Porque es difícil vivir el evangelio con todas sus exigencias. Por eso, cuando nos preguntamos, en realidad, ¿quién sigue a Jesús?, la respuesta resulta inevitablemente problemática. Y es una respuesta problemática, no sólo porque es difícil vivir el evangelio, sino además porque el actual funcionamiento de la organización eclesiástica plantea serios problemas a la hora de determinar quién sigue de verdad a Jesús. A mi manera de ver, el problema, que aquí se plantea, consiste en lo siguiente: a la Iglesia pertenecen, no sólo los que siguen o intentan seguir a Jesús, sino además los que no le siguen. De manera que todos, unos y otros, forman parte de la Iglesia con el mismo derecho. Esto quiere decir que la Iglesia no se define, se delimita y se configura por los que siguen a Jesús. Porque de sobra sabemos que, en la Iglesia, hay mucha gente que ni sigue a Jesús, ni pretende seguirle en modo alguno. La Iglesia se define, se delimita y se configura por otras causas: por las creencias religiosas y por las prácticas sacramentales. La Iglesia es, por lo tanto, la gran institución que se compone de todos los que creen unas determinadas verdades y practican unos determinados ritos religiosos. De manera que en eso, principalmente en eso, consiste el modelo oficial de la religión, que la Iglesia presenta ante el mundo. Por lo tanto, en el modelo oficial de la religión, que la Iglesia presenta en el mundo y en la sociedad, no entra el seguimiento de Jesús. Ahora bien, en eso reside una de las dificultades más serias que hoy entraña la tarea de seguir a Jesús.

¿Qué quiero decir con esto? Para responder a esta pregunta, hay que tomar el agua desde más arriba. Quiero decir, para responder a la pregunta planteada, hay que analizar, al menos de manera elemental, cómo se transmite la religión de una generación a otra. En este

sentido, es fundamental el concepto de «socialización». En su acepción más elemental, la socialización denota el proceso por el que se transmite la cultura de una generación a la siguiente¹. Por eso, la socialización se puede definir como el proceso por cuyo medio la persona humana aprende e interioriza, en el transcurso de su vida, los elementos socioculturales de su medio ambiente, los integra a la estructura de su personalidad, bajo la influencia de experiencias y de agentes sociales significativos, y se adapta al entorno social en cuyo seno debe vivir². Por lo tanto, la socialización lleva consigo una progresiva adaptación del individuo a los modelos establecidos, a las posiciones tradicionales, a los *estatus* que existen en una sociedad y a los *comportamientos* que van ligados a esos *estatus* y a esos modelos³. Ahora bien, de esta manera exactamente es cómo se transmite la religión de una generación a otra. Cada individuo, que viene a este mundo, es socializado en el modelo oficial de la religión y en los comportamientos que van anejos a ese modelo. De manera que el modelo oficial de la religión está no sólo en la sociedad, sino además en las personas que son miembros de esa sociedad⁴.

La consecuencia que se sigue, de lo que acabo de decir, es muy clara: el modelo oficial de la religión, que presenta la Iglesia, se reduce a las creencias y a las prácticas religiosas. Por lo tanto, en eso es en lo que la gente se socializa, eso es lo que cada individuo interioriza, y eso es lo que cada persona vive y practica. Pero, como ya he dicho, en este modelo no entra el seguimiento de Jesús. Por consiguiente, lo que cada individuo vive y practica, cuando se trata de la religión, no es el seguimiento de Jesús, sino otras cosas, ya sean las creencias que aprendió en el catecismo, ya sean las prácticas rituales que le enseñaron de pequeño. De manera que, con esas creencias y esas prácticas, el individuo se da por satisfecho, porque está persuadido de que así cumple exactamente con el modelo de persona religiosa que le han presentado. Y así resulta que ser cristiano no es seguir a Jesús, sino simplemente creer en las verdades religiosas y recibir los sacramentos. Por eso se comprende que el común de los fieles cristianos no toma en cuenta para nada cuanto hemos dicho, o se puede decir, sobre el seguimiento de Jesús. Es un tema extraño, que no encaja con su vida religiosa, porque se trata de algo que no encaja en el modelo oficial que presenta y representa la Iglesia.

1 J W M Whiting, *Socialización Aspectos antropológicos*, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales X*, Madrid 1977, 16 Cf J. Dollard, *Criteria for the Life History with Analyses of Six Notable Documents*, Gloucester 1935, sobre todo en el cap I

2 G Rocher, *Introducción a la sociología general*, Barcelona 1973, 133-134

3 Cf Orville G Brim, *Socialización de adultos*, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales X*, 25

4. Cf G. Rocher, *o c.*, 54.

Pero hay algo mas grave en todo este asunto. No se trata solamente de que el seguimiento de Jesus es ajeno y extraño al modelo oficial de la religion. Se trata, ademas, de que el seguimiento de Jesus aparece como una conducta desviada, que obviamente amenaza al modelo establecido, es decir, al modelo oficial. En efecto, la desviacion puede definirse como la no conformidad de un individuo a las expectativas de otras personas respecto a su comportamiento⁵. En este sentido, es evidente que una persona, que sigue a Jesus, adopta, por eso mismo, una conducta desviada. Porque se trata de una persona que asume el mismo destino de Jesus, y la libertad de Jesus frente a tradiciones, normas y poderes constituidos, e incluso se trata de una persona que se comporta como un rebelde, en el sentido que hemos explicado en el capitulo anterior. Ahora bien, un individuo, que actua asi, es una persona que adopta una conducta desviada. Y, por cierto, con la peor desviacion que se puede dar en nuestra sociedad. En efecto, en nuestra sociedad, la desviacion, que se considera mas grave, es la que atañe a las motivaciones y a los valores. Porque el concepto de motivacion desempeña un importante papel en nuestras teorias en torno a por que los seres humanos actuan como lo hacen. De manera que las desviaciones en el terreno de la motivacion se miran como una seria amenaza para el orden social⁶. Por eso el seguimiento de Jesus representa una verdadera amenaza para el orden establecido en la sociedad y en la misma Iglesia. Porque se basa en motivaciones y valores que no responden al modelo oficial, sino que precisamente entran en conflicto con ese modelo. Ocurre aqui exactamente lo mismo que ocurrio en el tiempo de Jesus. Aquel judio extraño, que se llamo Jesus de Nazaret, entendio de tal manera la religion y la sociedad que inevitablemente entro en conflicto con los modelos establecidos. Y el conflicto fue tan grave, que los modelos establecidos acabaron por liquidar a Jesus. Hasta ese punto el seguimiento de Jesus resulta extraño y hasta peligroso para el modelo oficial de Iglesia y de sociedad que todos tenemos interiorizado.

Por otra parte, todo esto entraña una consecuencia importante, a saber: el modelo oficial esta de tal manera asimilado por la gente que cuando los individuos oyen hablar del evangelio y de las exigencias del seguimiento de Jesus, interpretan todo eso segun la clave que les ofrece el mismo modelo oficial. Es decir, los individuos piensan que seguir a Jesus es lo mismo que aceptar las creencias religiosas y practicar los ritos sacramentales, pero todo eso dentro del esquema de motivaciones y valores que presenta el modelo establecido. Todo lo que no encaja con ese modelo es marginado y expulsado por la

5 Orville G. Brim *o c.* 30

6 *Ibid*

conciencia religiosa como algo que no viene al caso, o incluso como algo que debe ser rechazado por una persona «de orden».

Ahora se comprende por qué dije, al comienzo de este capítulo, que seguir a Jesús es una tarea difícil. No sólo porque es difícil vivir las exigencias del evangelio. Sino, además, porque el actual funcionamiento de la organización eclesiástica plantea serios problemas en este sentido. Por eso, cuando se trata de determinar quién sigue a Jesús, no nos sirven los criterios que nos suministra el modelo oficial religioso. Porque ese modelo no coincide con las exigencias del seguimiento, tal como aparecen en los evangelios. De ahí que se puede ser una persona respetable y ejemplar dentro del modelo oficial, pero de tal manera que esa persona no siga en modo alguno a Jesús. Es más, de acuerdo con todo lo que hemos dicho hasta aquí en este libro y por lo que voy a decir en este mismo capítulo, se puede afirmar que una persona, que sigue a Jesús, difícilmente podrá llegar a ser una persona «de orden», es decir, un individuo al que se puede considerar como respetable y ejemplar, de acuerdo con el esquema de motivaciones y valores que caracterizan al modelo oficial. Una persona, que sigue a Jesús hasta sus últimas consecuencias, será inevitablemente un sujeto problemático, quizá conflictivo, en el esquema del modelo oficial de la religión. Exactamente lo mismo que el propio Jesús resultó ser un individuo extremadamente problemático y conflictivo en la sociedad de su tiempo y para la religión establecida en aquella sociedad. No olvidemos que, a fin de cuentas, el seguimiento de Jesús consiste en asumir el mismo destino que siguió el propio Jesús. Pretender lo contrario, sería lo mismo que pretender que el destino del discípulo no sea idéntico al destino que siguió Jesús.

En definitiva, se trata de comprender que el seguimiento de Jesús no sucede nunca en una situación ideal; o si se quiere, en una situación neutra. El seguimiento de Jesús acontece siempre en un determinado contexto sociocultural, en el que el modelo oficial de la religión juega un papel de primera importancia. Por una parte, la socialización y la integración social⁷ caen sobre los sujetos de una manera casi irresistible⁸, haciéndoles acomodarse al modelo oficial

7 En su sentido más general, se puede decir que la «integración social» es el ajuste de las partes de un sistema social para constituir un todo R Cooley Angell, *Integración social*, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* VI, Madrid 1975, 108 En un sentido más concreto, la «integración social» es el proceso de coordinación de las diversas clases, grupos étnicos y otros elementos diversos de una sociedad en un todo unificado Cf H Pratt Fairchild, *Diccionario de sociología*, 157, citado por J. Pascual Casado, *Integración cultural y social*, en S del Campo (ed), *Diccionario de Ciencias Sociales* I, Madrid 1975, 1128 En cuanto a los diversos tipos de «integración social», cf W S Landecker, *Types of Integration and Their Measurement* American Journal of Sociology 56 (1951) 332-340

8 Cf T W Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, 215

establecido, al menos en todos los casos de quienes se interesan por los asuntos religiosos. Pero, por otra parte, como ya he dicho, el modelo oficial establecido no coincide con los planteamientos y exigencias del seguimiento de Jesús. De ahí, la enorme dificultad que representa el seguimiento. Y de ahí también lo difícil que resulta determinar quién sigue de verdad a Jesús.

Por eso, en este capítulo, se trata de formular los criterios en virtud de los cuales podemos saber si una persona sigue o no sigue a Jesús.

2. *Los que le siguen*

Leyendo atentamente los textos evangélicos, que hablan del seguimiento, se puede hacer, con relativa facilidad, una lista de las personas que, de hecho, siguieron a Jesús. He aquí el resultado de esa lectura.

Siguen a Jesús, ante todo, unos pescadores que estaban dedicados a su tarea, en pleno trabajo: Simón, al que llamaban Piedra, y Andrés, Santiago y Juan, estos dos hijos de Zebedeo (Mc 1, 16-21; Mt 4, 18, 22; Lc 5, 1-11). De estos cuatro hombres, se dice en el evangelio que, en cuanto oyeron la llamada de Jesús, dejaron lo que tenían y estaban haciendo y se fueron con él (Mc 1, 18.20 par). Aquí se plantean dos preguntas: en primer lugar, ¿qué dejaron estos hombres?; en segundo lugar, ¿cómo lo dejaron? En cuanto a la primera pregunta, sabemos que Simón tenía una barca (Lc 5, 3) y unas redes (Mc 1, 16.18 par) con las que se dedicaba a un trabajo lucrativo. De Santiago y Juan, se nos dice que tenían barca y redes (Mc 1, 19 par) y que estaban con su padre, Zebedeo, y con unos jornaleros (Mc 1, 20). En este caso, se trata de una pequeña sociedad jerarquizada: aparece el padre, que representa la autoridad, el poder y la tradición⁹; y aparecen los jornaleros, es decir, la sociedad de desiguales¹⁰, los asalariados junto a los propietarios. Por lo tanto, sabemos de estos cuatro hombres que dejaron: el negocio lucrativo, el sometimiento al poder y la tradición, y la sociedad basada en la desigualdad. Por consiguiente, los primeros seguidores de Jesús abandonaron el sistema económico, el sistema social y el sistema autoritario basado en el poder y en la tradición. Todo esto, evidentemente, representaba una ruptura con el pasado y el comienzo de una existencia radicalmente nueva. Por eso se puede decir que, al seguir a Jesús, se sometieron a un despojo total, como

9 Cf G Quell, *Der Vaterbegriff im A.T.* TWNT V, 959-974, concretamente en 970-971.

10 C J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, 211-212

más tarde reconoció expresamente Simón Pedro: «Mira, nosotros ya lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (Mt 19, 27 par), cosa que Jesús acepta, refiriéndola al abandono de casa, hermanos y hermanas, padre y madre, hijos y posesiones (Mt 19, 29 par).

Pero queda por aclarar la segunda pregunta, que antes he formulado: ¿cómo dejaron todo esto? Esta pregunta se refiere a si los seguidores de Jesús dejaron todo aquello sólo por algún tiempo (unos días, una temporada...) o más bien si lo abandonaron de una manera definitiva. Para responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta que el relato de la vocación de estos discípulos de Jesús, tal como aparece en Marcos y Mateo, está redactado en estrecha dependencia del relato de la vocación de Eliseo cuando es llamado por Elías (1 Re 19, 19-21): en ambos casos, se hace una indicación de la situación, el ejercicio de un trabajo o de una profesión (Mc 1, 16.19 par; 1 Re 19, 19); se expresa la llamada (Mc 1, 17.20 par; 1 Re 19, 19 b); y finalmente se indica el seguimiento inmediato con el abandono de la profesión y del padre (Mc 1, 18.20 b par; 1 Re 19, 21 b)¹¹. Los evangelios, por lo tanto, nos quieren decir que la llamada de los discípulos fue como la llamada de Eliseo por parte de Elías. Ahora bien, la llamada de Eliseo fue definitiva, fue para siempre¹². El mismo sentido y el mismo alcance tiene, por lo tanto, la llamada de los primeros seguidores de Jesús¹³.

En consecuencia, los primeros seguidores de Jesús son hombres que, a partir de una posición probablemente desahogada¹⁴, dejaron su profesión y sus bienes; y abandonaron, al menos inicialmente, el sistema económico, el sistema social y el sistema de sometimiento al poder y autoridad dominante. Y además hicieron todo esto de una manera definitiva, para siempre. Más adelante tendremos ocasión de ver el sentido profundo que todo esto tiene.

Pero los seguidores de Jesús no se redujeron sólo a los cuatro discípulos mencionados. Este número de cuatro se amplía poco a poco. Y pronto es el grupo de los «discípulos» el que aparece siguiendo a Jesús (Mt 8, 23; Mc 6, 1; Lc 23, 49). Este grupo es

11 Cf R Pesch, *Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission Eine Studie zu Mk 1, 16-20* ZKT 91 (1969) 15-17; J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, 213, J Gnilka, *Das Evangelium nach Markus I*, Zurich/Einsiedeln/Köln 1978, 74 (ed. cast. en preparación Sigueme, Salamanca)

12 Cf M Hengel, *Seguimiento y Carisma*, 31-32, K H Rengstorff TWNT IV, 442

13 Para todo este asunto, cf J. Daumoser, *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern*, Meisenheim 1954, J Manek, *Fishers of Men* NovT 2 (1957) 138-141, P Grelot, *La vocation ministerielle au service de Dieu* RB 7 (1965) 159-173, A Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jungerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962, 97-116, G. Klein, *Die Berufung des Petrus* ZNW 58 (1967) 1-44

14 Cf J. Taylor, *Evangelio según Marcos*, 186

constituido por Jesús como el grupo de los «doce» (Mc 3, 14 par), que, en el evangelio de Marcos, representan a los miembros del pueblo de Israel que prestan su adhesión a Jesús¹⁵. Por otra parte, parece que la llamada de los cuatro primeros discípulos es el modelo ejemplar, que expresa lo que fue la llamada y el seguimiento de todos estos seguidores de Jesús¹⁶.

Pero la llamada de Jesús no se limitó sólo a los «doce», es decir, a los miembros fieles del pueblo de Israel. Jesús llama también a los pecadores, a los publicanos o recaudadores, a las gentes excluidas y marginadas del verdadero Israel. Esto es lo que aparece en el caso de Leví, el recaudador (Mc 2, 14; Mt 9, 9; Lc 5, 27)¹⁷. Y enseguida indica Marcos el dato interesante de la comida que se organizó a continuación y a la que asistieron «un buen grupo de recaudadores y pecadores», porque «eran muchos los que le seguían» (Mc 2, 15). Lo que fue motivo de escándalo y quejas por parte de letrados y fariseos (Mc 2, 16), es decir, por parte de las personas entendidas en asuntos religiosos y observantes de las costumbres y prácticas de la religión establecida¹⁸.

Más aún, con frecuencia se dice, en los evangelios, que los enfermos y los que sufrían por causa de los malos espíritus seguían a Jesús (Mt 4, 24-25; 9, 27; 12, 15; 14, 13-14; 20, 29-34; Mc 3, 7; cf. 3, 8-12; Lc 9, 11). En todos estos casos se utiliza el verbo «seguir» (*ákolouzein*), que expresa claramente la actitud de los desgraciados y oprimidos por las fuerzas del mal: una actitud de búsqueda confiada hacia Jesús. Por otra parte, también se habla de «seguimiento» al referirse a la muchedumbre de pobres gentes que van tras Jesús (Mt 14, 13; Jn 6, 2) y que enseguida se benefician de él en la multiplicación de los panes. Sin duda alguna, se trataba de gente extremadamente pobre, ya que entre varios miles de personas no se encontraron nada más que cinco panes y unos pocos peces.

Todo esto nos viene a decir que los seguidores de Jesús, tal como aparecen en los evangelios, eran personas que se caracterizaban desde un doble aspecto: por una parte, se les llama, repetidas veces, «publicanos y pecadores» (Mc 2, 16 par; Mt 11, 19 par; Lc 15, 1) o

15 J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, 247-250

16 J Mateos, *o c*, 247

17 Cf J Jeremias, *Zöllner und Sunder* ZNW 30 (1931) 293-300, B M F van Iersel, *La vocación de Leví* (Mc II, 13-17, Mt IX, 9-13, Lc V, 27-32), en *De Jésus aux Evangiles* II, Gembloux 1967, 212-232, R Pesch, *Levi-Matthaus* (Mk 2, 14/Mt 9, 9, 10, 3) *Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems* ZNW 59 (1968) 40-56, S Wibbing, *Das Zollnergastmahl* (Mk 2, 13-17), en H Stock-K Wegenart-S. Wibbing, *Streitgesprache*, Gutersloh 1968, 84-107

18 Cf R Pesch, *Das Zollnergastmahl* (Mk 2 15-17), en *Melanges B Rigaux*, Gembloux 1970, 63-87.

«publicanos y ramerás» (Mt 21, 32) o sencillamente «pecadores»; por otra parte, se designa también, con frecuencia, a los seguidores de Jesús como «los pequeños» (Mc 9, 42; Mt 10, 42; 18, 10.14) o bien (puesto que las lenguas semíticas no tienen superlativos) «los más pequeños» (Mt 25, 40.45) o «los sencillos» (Mt 11, 25 par; *oi népioi*), de manera que se establece una antítesis entre los «sencillos» y los «sabios» y entendidos» (Mt 11, 25 par)¹⁹. ¿Quiénes eran, más en concreto, estas personas?

El concepto de «pecador» tenía, en el mundo ambiente de Jesús, un sentido muy determinado. En términos generales, designaba no sólo a los que menospreciaban notoriamente el mandamiento de Dios, y a los que por tanto todo el mundo señalaba con el dedo, sino además a las personas que ejercían profesiones despreciadas. Tenemos listas en las que se enumeran los oficios infamantes²⁰. Se trataba de oficios que, en la opinión general, conducían a la inmoralidad y a la falta de honradez, como era el caso de los jugadores de azar, los usureros, los recaudadores de impuestos y los pastores (de éstos se sospechaba que conducían los rebaños a campos ajenos y que sustraían de los productos del rebaño)²¹. Pero, sin duda alguna, los que gozaban de peor fama eran los recaudadores de derechos aduaneros, que eran subarrendatarios de los ricos contratantes de aduana (Lc 19, 2: *arjitelónes*), los cuales habían subastado al mejor postor los derechos de aduana y consumo de un distrito²². Estos individuos estaban constantemente expuestos a la tentación de hacer trampas, porque tenían que sacar el canon de arrendamiento más una ganancia adicional. Así que explotaban la ignorancia que el público tenía de las tarifas aduaneras²³. Por eso, se les consideraba como los tramposos por excelencia, de manera que el desprecio popular se extendía también a sus familias²⁴. En todo caso, eran personas extremadamente despreciadas y de mala fama ante la opinión pública. Pues bien, sabemos con toda seguridad que Jesús se hizo acompañar por personas de este tipo, de manera que de ese medio surgieron muchos de sus seguidores.

Por lo que se refiere a los «pequeños», hay que tener en cuenta que el término *népios* designa a los discípulos de Jesús, como personas a quienes falta toda formación religiosa, es decir, puesto que en el judaísmo palestinese no había más formación que la religiosa, se

19 J Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 134-136

20 J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 134 Para las listas de oficios infamantes, cf. J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 315-323.

21 J Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 134.

22 J Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 135; J. Michel, TWNT VIII, 97

23 J Michel TWNT VIII, 99

24 J Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 135, J. Michel TWNT VIII, 102

designaba así a los seguidores de Jesús como personas incultas, retrasadas y, al mismo tiempo, nada piadosas²⁵ Todo esto parece indicar que las denominaciones con las que se designaba a los seguidores de Jesús («pecadores», «publicanos y pecadores», «publicanos y ramera», «los pequeños») fueron acuñadas por los adversarios del mismo Jesús, cosa que queda suficientemente insinuada en Mt 11, 19 par y Lc 7, 34²⁶ O sea, los seguidores de Jesús eran la gente más profundamente despreciada, en aquella sociedad y en aquellos ambientes Gente despreciada precisamente por los más estrictos observantes de la religión establecida Las personas mejor situadas, las más y mejor instaladas, en aquella sociedad, despreciaban olímpicamente a los seguidores de Jesús

En resumen siguen a Jesús los discípulos, que abandonan de manera estable el sistema económico, el sistema social y el sistema de dependencias autoritarias que se daba ampliamente en aquella sociedad Siguen también a Jesús los pobres y los enfermos, los endemoniados, los publicanos y los pecadores Por tanto, los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que tenían mala reputación y estima los *'amme harac* los incultos, los ignorantes a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según las convicciones de la época, la puerta de acceso a la salvación²⁷ Tales son las gentes que van con Jesús, los que quieren acercarse a él y los que desean estar con él Como es obvio, todo esto nos muestra por donde iban las preferencias de Jesús Y también nos muestra cuál era el estilo de vida y las costumbres de Jesús, ya que la gente, sobre todo si se trata de gentes marginadas, se apegan a donde ven acogida, donde encuentran calor y comprensión En ello se descubre un aspecto esencial del seguimiento de Jesús Sin duda alguna, el seguimiento es para esta clase de personas

Pero, en realidad, ¿qué quiere decir todo esto? ¿quiere decir que solo pueden seguir a Jesús los marginados sociales? Aquí es importante recordar que la marginación social, por sí misma y por sí sola, es una desgracia como otra cualquiera La marginación social en sí es un hecho *sociológico* no es necesariamente un hecho *cristiano* Por eso no es verdad en absoluto que solo los marginados sociales pueden seguir a Jesús Los primeros discípulos no eran marginados sociales Y, sin embargo, siguieron a Jesús Ahora bien, precisamente en eso tenemos la clave para explicar quienes siguen a Jesús Le siguen los que se apartan del sistema lucrativo Los que, por consiguiente

25 J Jeremias *Teología del nuevo testamento* I 136

26 J Jeremias *o c* 134 y 136

27 J Jeremias *Teología del nuevo testamento* I 137

rompen con el deseo de atesorar y acumular. Los que rompen con la desigualdad social. Y los que abandonan el sistema de dominación que caracteriza a la sociedad establecida. O sea, siguen a Jesús los que se marginan voluntariamente de los valores del sistema. Los que, por eso, serán despreciados y desestimados. En definitiva, los que por todo eso se marginan del «mundo» y rompen con el «orden establecido». Por eso, en los evangelios, se tiene a los seguidores de Jesús como marginados de aquella sociedad.

3. *Los que no le siguen*

Pero los evangelios hablan también de los que no siguen a Jesús. Y hasta de los que no le pueden seguir. Lo que completa, de manera sumamente esclarecedora, el cuadro anterior.

Ante todo, no le siguen los ricos que no están dispuestos a renunciar a su dinero, como nos consta expresamente por el episodio del joven que no fue capaz de abandonar lo mucho que tenía (Mc 10, 21 ss; Mt 19, 21 ss; Lc 18, 22 ss). Aquí es importante comprender que la pregunta, que el muchacho hace a Jesús, se refiere a la vida futura, más allá de la muerte: «¿qué tengo que hacer para conseguir la vida eterna?» (Mt 19, 16 par)²⁸. A esa pregunta, así planteada, Jesús le contesta que, para alcanzar la salvación futura, lo que tiene que hacer es cumplir los mandamientos (Mt 19, 17-19 par). Hay que tener en cuenta que el joven, que hizo esta pregunta, era un individuo de religión judía. Y Jesús le viene a decir: si lo que te interesa es la salvación más allá de la muerte, cumple con tu religión de judío y te salvarás. Como se ha dicho muy bien, con su respuesta, muestra Jesús que para obtener vida eterna o salvación final no se requiere la adhesión a él; los mandamientos propuestos formulan la honradez elemental según el concepto de toda cultura o filosofía humana. La ética salva al hombre. Así se expresará en el juicio de las naciones, es decir, de los paganos que no conocen a Jesús ni la ley de Moisés (Mt 25, 32)²⁹. Pero el joven no se da por contento con esa respuesta. Y afirma que él aspira a más: «¿qué me falta?» (Mt 19, 20 par). Ahora bien, ante esta nueva pregunta, Jesús le propone claramente el ideal del seguimiento y las exigencias que ese seguimiento lleva consigo: «Si quieres ser un hombre logrado, vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres, que Dios será tu riqueza; y, anda, sígueme

28 Cf W Zimmerli, *Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben* EvTh 19 (1959) 90-97, W Strawson, *Jesus and the Future Life*, London 1970, 176-198, J J Degenhardt, *Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?*, Zu Mk 10, 17-22, en *Bibl Randbemerkungen*, Festschrift R Schnackenburg, Würzburg 1974, 159-168

29 J Mateos-F Camacho, *El evangelio de Mateo*, 193

a mí» (Mt 19, 21 par). Por consiguiente, para seguir a Jesús, es absolutamente indispensable la renuncia a la riqueza sin esperanza de retorno («dar a los pobres»). Por eso se comprende perfectamente la afirmación que Jesús hace a continuación, cuando ve que el joven acaudalado da media vuelta y abandona el ideal del seguimiento (Mt 19, 22 par): «Os aseguro que con dificultad va a entrar un rico en el reino de Dios. Lo repito: más fácil es que entre un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios» (Mt 19, 23-24 par). Aquí se debe entender que el «reino de Dios» no se refiere a la vida eterna, sino a una realidad que está en este mundo. Y esa realidad no es otra que la comunidad de los que siguen a Jesús³⁰. Por lo tanto, lo que Jesús viene a afirmar es que es sencillamente imposible que un rico, con sus riquezas, pueda emprender el seguimiento del propio Jesús. No se trata de que los ricos no puedan salvarse en la otra vida. Se trata de que es imposible que un rico (que no renuncia a sus riquezas) pueda seguir a Jesús, como es imposible que un camello pase por el ojo de una aguja³¹. De ahí que la pregunta que hacen los discípulos a continuación, no se refiera a la vida eterna («en tal caso, ¿quién puede salvarse?»), sino que se refiere a la subsistencia en este mundo: «En tal caso, ¿quién puede subsistir?» (Mt 19, 25 par), ya que el verbo *sozénai* admite perfectamente ese sentido: «salir/escapar/salvarse de un peligro» (cf. Mt 9, 21 s), en el mismo sentido de Mt 16, 22: poner la vida física a salvo³². Y es lógico que los discípulos hicieran esta pregunta: si la comunidad que ellos formaban era pobre, y encima Jesús afirma que ningún rico puede entrar en ella, entonces, ¿cómo iban a subsistir?

Por consiguiente, la idea evangélica esta muy clara: los ricos, que no renuncian efectivamente a sus riquezas, no pueden seguir a Jesús. En definitiva, es el ideal que ya aparece en la primera bienaventuranza («los que eligen ser pobres») (Mt 5, 3); o dicho de otra manera, la opción tajante entre los dos señores, Dios y el dinero (Mt 6, 24). El que se empeña en seguir apegado a su dinero no puede seguir a Jesús³³.

30 Cf J Mateos-F Camacho, *El evangelio de Mateo*, 194

31 Por eso no estamos de acuerdo con los intentos, que se han hecho, de atenuar la fuerza de la hiperbole del camello y la aguja Cf P S Minear, *The Needle's Eye* JBL 61 (1942) 157-169, E Best, *The Camel and the Needle's Eye* (Mk 10, 25) ExpT 82 (1970) 83-89, R Korber, *Kamel und Schiffstau zu Markus 10, 25 par und Koran 7, 40/38* Bib 53 (1972) 229-233.

32 J Mateos-F Camacho, *El evangelio de Mateo*, 194

33 Sobre el pasaje del joven rico, cf S Legasse, *L'appel du riche*, Paris 1966, R W Haskin, *The Call of Sell All The History of the Interpretation of Mk 10, 17-23 and Parallels* Columbia 1968; K Koch, *Der Schatz im Himmel*, en *Leben angesichts des Todes*, Festschrift H. Thielicke, Tübingen 1968, 47-60, H Troadec, *La vocation de l'homme riche* VS 120 (1969) 138-148; K. M. Fischer, *Asketische Radikalisierung der*

Pero los evangelios nos hablan de otras personas que tampoco pueden seguir a Jesús. En este sentido hay que recordar un texto capital sobre el seguimiento (Mt 8, 18-22; Lc 9, 57-62), que ya hemos tenido ocasión de estudiar en el capítulo tercero de este libro. En ese texto se habla de las condiciones que hay que cumplir para poder seguir a Jesús. Pues bien, de acuerdo con las condiciones que pone el mismo Jesús, resulta que no pueden emprender la tarea y el destino del seguimiento los que no renuncian a toda instalación, aunque sea la instalación mínima que pueden tener las alimañas del campo o los pájaros del cielo (Mt 8, 19-20; Lc 9, 57). Ni le siguen los que se muestran apegados a las observancias legales del judaísmo, como es el caso del que quiso anteponer el entierro del propio padre al seguimiento de Jesús (Mt 8, 22; Lc 9, 59). Este individuo, al proceder de esa manera, estaba expresando el deseo de compaginar el seguimiento de Jesús con la observancia de la ley religiosa establecida, de tal manera que, como ya quedó explicado, al decir que los muertos deben enterrar a los muertos, en realidad Jesús estaba estableciendo la ruptura con la ley y con las tradiciones del judaísmo³⁴. Finalmente, hay que decir que tampoco sigue a Jesús el que emprende el destino del seguimiento, pero al mismo tiempo quiere seguir mirando atrás (Lc 9, 61). Sólo puede colaborar con Jesús el que dirige la mirada fijamente hacia la meta, al destino final del seguimiento³⁵. Lo que, dicho de otra manera, equivale a afirmar que no puede seguir a Jesús el que emprende ese destino con titubeos, indecisiones y medias tintas.

Por otra parte, sabemos que Pedro tampoco siguió a Jesús debidamente en la pasión (Mc 14, 54; Mt 26, 58; Lc 22, 54; Jn 13, 36-37). Como sabemos igualmente que este comportamiento de Pedro llegó hasta la negación de su fe, renegando de Jesús (Mc 14, 66-72; Mt 26, 69-75; Lc 22, 56-62; Jn 18, 15-18.25-27). ¿Por qué llegó Pedro a esta situación? Hay dos motivos que lo explican todo. Por una parte, cuando Jesús «empezó» a explicar a sus discípulos que tenía que sufrir y morir en Jerusalén (Mt 16, 21 par), el evangelio dice que Pedro «empezó» a increpar a Jesús (Mt 16, 22 par), es decir, Pedro se opone radicalmente al destino de Jesús. Y se opone a ese destino de una manera insistente y repetida: allí «empezó» el enfrentamiento entre Pedro y Jesús³⁶. Pedro no entiende que Jesús tiene que padecer y

Nachfolge Jesu, en J Rogge, G. Schille, *Theol Versuche* IV, Berlin 1972, 11-26, W Harnisch, *Die Berufung des Reichen Mk 10, 17-22*, en *Festschrift E Fuchs*, Tübingen 1973 161-176, A Satake, *Das Leiden der Junger «um meinetwillen»* ZNW 67 (1976) 4-19; P Huuhtanen, *Die Perikope vom «reichen Jungling» unter Berücksichtigung der Akzentuierungen des Lukas*, en A Fuchs, *Theologie aus dem Norden* Linz 1977, 79-98.

34. Cf M Hengel, *Seguimiento y Carisma*, 29-30, G Schrenk TWNT V, 1982

35. Cf K H Rengstorf, *Il vangelo secondo Luca*, Brescia 1980, 225-226

36. Cf J Mateos-F Camacho, *El evangelho de Mateo*, 171, cf J B Coniskey, *Begone, Satan*. BibTod 58 (1972) 520-526, B A E Osborne, *Peter Stumbling-Block and*

morir. Es decir, Pedro busca en Jesús a un Mesías triunfalista y político, lo que constituye sencillamente una idea satánica (Mt 16, 23 par). Por otra parte, cuando llega la hora de la pasión, Pedro se empeña en sobresalir por encima de los demás: «Aunque todos fallen por causa tuya, yo jamás fallaré» (Mt 26, 33 par). Y es entonces justamente cuando Jesús le anuncia su traición³⁷. Por consiguiente, Pedro no siguió a Jesús, en la pasión, por dos razones: primero, porque pensaba en un Mesías triunfalista y político, y no estaba dispuesto a aceptar el sufrimiento y la muerte de Jesús; segundo, porque pretendía sobresalir por encima de los demás. Por lo tanto, cuando una persona no está dispuesta a aceptar el sufrimiento y la muerte, como destino propio del seguimiento; y cuando esa persona tiene pretensiones de estar sobre los demás, es seguro que una persona así no puede seguir a Jesús.

En resumen: a la vista de los textos, que acabo de analizar sumariamente, en los que se utiliza expresamente el verbo técnico que habla del seguimiento de Jesús (*ákolouzein*), podemos decir que no siguen a Jesús los ricos y los instalados, los apegados a la ley y a las tradiciones religiosas, los que miran atrás, es decir, los que pretenden seguir a Jesús entre titubeos y nostalgias del pasado. Y, finalmente, tampoco puede seguir a Jesús el discípulo que quiere sobresalir por encima de los demás en el grupo cristiano, aun cuando ese sobresalir se entienda como «dar la vida por Jesús» (Jn 13, 36-37). Y menos aún puede seguir a Jesús el que no acepta que el destino del verdadero seguimiento es el fracaso, el sufrimiento y la muerte.

4. ¿Por qué unos sí y otros no?

Es importante hacerse esta pregunta. Porque de la respuesta depende, en buena medida, la correcta inteligencia de lo que es y exige el seguimiento de Jesús. Por otra parte, los evangelios nos ofrecen una información abundante sobre este punto capital.

Pero, antes que nada, hay que hacer una advertencia: cuando Jesús llama a alguien para que le siga, al mismo tiempo le impone ciertas condiciones. Esas condiciones son las renunciaciones que comporta el seguimiento: quienes estaban dispuestos a aceptar tales renunciaciones, podían seguir a Jesús; los que se negaban a eso o simplemente

Satan NT 15 (1973) 183-190, R. Pesch, *Die Passion des Menschensohnes*, en *Jesus und der Menschensohn*, Festschrift a. Votgle, Freiburg/B. 1975, 168-173

³⁷ Cf E. Linnemann, *Die Verleugnung des Petrus* ZThK 63 (1966) 1-32, G. Klein, *Die Verleugnung des Petrus Eine traditionsgeschichtl. Untersuchung* ZThK 58 (1961) 285-328, R. Pesch, *Die Verleugnung des Petrus Eine Studie zu Mk 14, 54 66-72*, en *Neuen Testament und Kirche*, Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg/B. 1974, 52-58

dudaban, eran automaticamente descalificados. Por lo tanto, se puede afirmar que la aceptacion o el rechazo de las renunciaciones es lo que explica por que unos siguieron a Jesus y por que otros no. Esas renunciaciones son fundamentalmente cuatro: renuncia a los bienes, a la propia instalacion, a la familia y a toda forma de dominio. Vale la pena recordar brevemente lo que suponía cada una de estas renunciaciones.

a) *Renuncia a los bienes*

Es lo primero y quizas lo mas destacado que aparece en los relatos evangelicos sobre el seguimiento. Los primeros discipulos dejaron inmediatamente las redes y la barca (Mt 4, 20-22 par), Mateo dejo su negocio (Mt 9, 9 par), los discipulos lo dejaron todo (Mt 19, 27 par). Por el contrario, el joven rico, que no fue capaz de venderlo todo para darlo a los pobres, no siguió a Jesus (Mt 19, 21 ss par). Por otra parte, y de acuerdo con estos planteamientos, cuando Jesus envia a sus seguidores a anunciar la «buena noticia», les prohíbe llevar alforja para el dinero y las provisiones e incluso les dice que no han de llevar siquiera calderilla (Mt 10, 9-10 par). El despojo, que se exige a los seguidores de Jesus, es total, de acuerdo con las instrucciones que el mismo Jesus habia dado en el sermón del monte (Mt 6, 19-34, Lc 6, 13-24 ss, 11, 34-36, 12, 22-34).

b) *Renuncia a la propia instalacion*

Para seguir a Jesus, era absolutamente necesario abandonar toda forma de instalacion y toda vinculacion inamovible a un lugar determinado. Por eso, los llamados al seguimiento dejaban casas y propiedades a las que, de una forma o de otra, estaban vinculados (Mc 1, 16, 10, 28 ss). Hasta el punto de que a los seguidores de Jesus les estaba prohibido tener la madriguera, que pueden tener las zorras, o el nido, que pueden tener los pajaros del cielo (Mt 8, 20 par). Es decir, la cuestion estaba en que no se podia tener ningun tipo de instalacion, ni siquiera una piedra donde reclinar la cabeza. Y eso es lo que explica por que el mismo Jesus no aparece, en los evangelios, vinculado a un lugar estable. Por lo demas, no parece que de estos textos evangelicos se pueda deducir que la transhumancia y la vida errante fueran obligaciones permanentes para los miembros de la comunidad de seguidores de Jesus. Los argumentos que se han dado en ese sentido no parecen demostrar semejante conclusion³⁸. Mas bien, se debe

38 Ha defendido la tesis de la transhumancia y la vida errante G. Theissen *Sociologia del movimiento de Jesus*. Santander 1979. 15-16. Pero los argumentos que

decir que los evangelios, al insistir sobre el desprendimiento radical de los seguidores de Jesús, lo que en realidad quieren enseñarnos es la libertad total que debe caracterizar a los seguidores de Jesús. El que sigue a Jesús no debe estar atado a nada ni a nadie³⁹.

c) *Renuncia a la familia*

De este asunto ya he hablado en el capítulo quinto de este libro. Por eso ahora me voy a limitar a recordar lo más importante que dije allí. El abandono del padre (Mc 1, 20 par) y, en general, de todos los parientes aparece especialmente destacado en los relatos del seguimiento (Mc 10, 29; Lc 14, 26 par), hasta el punto de que Jesús no tolera a un seguidor que pretende seguir vinculado a la imagen y a las tradiciones paternas (Lc 9, 59-60 par); como tampoco tolera a quienes intentan compaginar el seguimiento con la más mínima dependencia respecto a la familia (Lc 9, 61-62). Por lo demás, los juicios que el propio Jesús emite sobre la familia son más bien desfavorables: a él mismo sus parientes lo habían tomado por loco (Mc 3, 21)⁴⁰; él también advierte que al profeta lo desprecian en su pueblo, en su familia y en su propia casa (Mc 6, 4); él igualmente corrige el elogio que se hace de su propia madre, porque los verdaderos bienaventurados son los que oyen la palabra y la ponen en práctica (Lc 11, 28 ss). Y es que, en definitiva, para Jesús, su verdadera familia no es el conjunto de personas que están vinculadas con él por lazos de sangre, sino el grupo de sus seguidores (Lc 8, 19-21). Se puede decir, por tanto, que para Jesús están antes las relaciones basadas en la estructura comunitaria que las relaciones basadas en las estructuras de parentesco⁴¹.

aporta, para probar su tesis, no resultan convincentes. El abandono de casas y campos (Mc 10, 28 ss) no lleva necesariamente a la transhumancia, sino a la vida pobre. Por otra parte, Theissen olvida el hecho fundamental de que, en el nuevo testamento, se afirma constantemente la existencia de comunidades estables en ciudades y lugares determinados. Una crítica a las tesis de Theissen en W. Stegemann, *Wanderradikalismus im Urchristentum*, en W. Schottroff-W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute*, München 1979, 94-120.

39. Sobre toda esta cuestión interesa consultar la tesis de E. Stegemann, *Das Markusevangelium als Ruff in die Nachfolge*, Heidelberg 1974.

40. Cf. P. de Ambroggi, *La pretesa follia di Gesù in Mc 3, 21*, *ScuolC* 3 (1932) 138-141, D. Wenham, *The Meaning of Mk 3, 21*, *NTS* 21 (1974/75) 295-300.

41. Cf. H. H. Schroeden, *Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu*, Hamburg 1972, 110-124.

d) *Renuncia a toda forma de dominio*

No se trata aquí solamente del poder que domina y somete a los demás. Se trata incluso de todo lo que signifique, de alguna manera, sobresalir por encima de los otros. Jesús fue en eso terminante. Pedro quiso sobresalir por encima de los demás en el grupo y por eso no pudo seguir a Jesús en la pasión (Jn 13, 36-37; cf. 18, 15 par). Porque ni siquiera el propio Jesús estaba sobre el grupo de los seguidores, sino al servicio humilde de todos (Jn 13, 1-17). De ahí que él prohíbe todo lo que pueda representar una forma de dominación o de pretender situarse sobre los demás (Mc 10, 42-44; Mt 20, 25-27; Lc 22, 24-27), como igualmente les prohíbe ni aun siquiera llamar a nadie «maestro» o «padre», porque en la comunidad todos son hermanos (Mt 23, 8-12).

En resumen: sólo pueden seguir a Jesús los que renuncian, de verdad y con todas sus consecuencias, a los propios bienes, a la propia instalación, a la propia familia y a toda forma de dominio. En definitiva, ¿qué quiere decir todo esto? La respuesta parece bastante clara: el seguimiento de Jesús exige la libertad y sólo es posible desde la más plena libertad. Libertad frente a las cosas (los bienes), frente a las situaciones más queridas (la instalación), frente a las personas (la familia) y frente a uno mismo (toda forma de dominio). Porque sólo donde hay libertad, hay disponibilidad plena, para entregarse, sin condiciones, al servicio de los demás. En definitiva, se trata de comprender que seguir a Jesús es asumir el mismo destino que él asumió. Y bien sabemos que el destino de Jesús fue el servicio incondicional al hombre.

5. *El evangelio como problema para la Iglesia*

De todo lo dicho, en este capítulo, se sigue una consecuencia lógica: la relación entre la Iglesia y el evangelio es algo que resulta confuso, problemático e incluso bastante difícil. Y la razón es clara: a la Iglesia pertenecen lo mismo los que siguen a Jesús que los que no le siguen. De ahí que el «modelo oficial» de la religión católica no coincide con el «modelo del seguimiento». Por eso he dicho, y repito que la relación entre la Iglesia y el evangelio es un auténtico problema. Pero esta afirmación necesita algunas aclaraciones para ser comprendida rectamente.

Ante todo, es necesario dejar muy claro que la Iglesia, como es bien sabido, se inspira constantemente en el evangelio, que lo predica todos los días y que quiere sinceramente que los hombres conozcan a Jesucristo. Desde este punto de vista, la relación entre la Iglesia y el

evangelio es una cosa que no admite lugar a dudas. Es más, si el evangelio ha llegado hasta nosotros, si hoy podemos leerlo, comprenderlo e intentar vivirlo, eso se lo debemos precisamente a la Iglesia. No sólo porque ella nos ha conservado el texto escrito de los cuatro evangelios, sino porque además —y esto es lo más importante— en la Iglesia ha habido siempre creyentes de verdadera calidad evangélica, hombres y mujeres que, a lo largo de los siglos, y precisamente porque vivían en el seno de la Iglesia, han mantenido, no como letra muerta sino como experiencia vivida, el auténtico mensaje de Jesús de Nazaret en toda su pureza e integridad. Es más, se puede asegurar sin género de duda que si hoy queda en el mundo una verdadera «reserva evangélica», que se enfrenta a todos los convencionalismos y a todos los intereses de los poderes mundanos, eso se debe precisamente a la Iglesia. Porque ha sido en ella, a lo largo de la historia, donde se ha conservado la «buena noticia» de Jesús de Nazaret.

Sin embargo, y no obstante la gran verdad de lo que acabo de indicar, es indudable que se puede hablar del evangelio como verdadero problema para la Iglesia. Y para convencerse de ello, baste recordar un hecho que parece bastante sintomático: todos nos hemos encontrado en la vida con personas de buena voluntad, que afirman sinceramente que Jesucristo y el evangelio les interesan, pero que el clero y la Iglesia son cosas que les traen sin cuidado. O lo que es más serio, que la Iglesia les resulta inaceptable. Sería injusto afirmar que todos los que piensan y hablan de esa manera son malas personas. Sabemos de sobra que hay hombres excelentes, que se sienten atraídos por la figura de Jesús y por su evangelio, pero que no pueden aceptar ni tolerar a la Iglesia tal como de hecho existe y funciona. Evidentemente, sin meternos en más pormenores sobre este hecho, creo que en ello hay algo que resulta indiscutible: mucha gente ve palpablemente que la Iglesia no coincide con el evangelio, que no se ajusta a él, e incluso que en algunas cosas vive muy lejos de ese evangelio. Parece que esto es una cosa que salta a la vista y que no admite dudas.

Por supuesto que, sobre este hecho, se pueden y se deben hacer algunas matizaciones. Por ejemplo, sería necesario precisar el concepto que la gente tiene sobre lo que es el evangelio. Y sobre todo, sería necesario dejar bien claro qué es lo que muchas personas quieren decir cuando hablan de la Iglesia. Porque lo más seguro es que entienden esa palabra en un sentido muy restringido, refiriéndola solamente al clero. Es decir, cuando muchas personas afirman que existe una distancia notable entre la Iglesia y el evangelio, seguramente lo que quieren decir es que el clero no vive enteramente de acuerdo con el mensaje de Jesús. Pero me parece que aquí es importante recordar que la palabra *Iglesia* no se refiere sólo al clero, sino al

conjunto de todos los bautizados, que se consideran creyentes y que aceptan en obediencia la autoridad jerárquica de los obispos. Y es precisamente desde este punto de vista desde el que se puede afirmar que la relación entre la Iglesia y el evangelio es, no sólo confusa y problemática, sino sobre todo bastante difícil. Dicho de otra manera, a mí me parece que el problema, que se refiere a la relación entre la Iglesia y el evangelio, se plantea en toda su crudeza precisamente cuando pensamos en la Iglesia como conjunto de todos los fieles bautizados.

En efecto, tal como se entienden las cosas en la doctrina eclesiástica oficial, la Iglesia se compone, en su sentido más pleno ⁴², por todas aquellas personas que, poseyendo el Espíritu de Cristo, profesan la misma fe católica, reciben los mismos sacramentos y se someten en obediencia al sumo pontífice y a los obispos ⁴³. Estos son los requisitos que se exigen para que una persona sea considerada como miembro de la Iglesia. Entre estos requisitos, el más difícil de determinar en la práctica es el primero, es decir, el que se refiere a la posesión del Espíritu de Cristo. En realidad, ¿a qué se refiere eso en concreto? La Iglesia no ha determinado nada oficialmente a este respecto. Por otra parte, resulta extremadamente difícil decir con seguridad si una persona posee o no posee ese Espíritu de Cristo. Por eso, en la práctica, los criterios que se tienen en cuenta para determinar si una persona es o no es miembro de la Iglesia son los otros tres. Es decir, en la práctica, admitida por la Iglesia universal, es indiscutible que se consideran, con todo derecho, miembros de Iglesia a todos los bautizados, que no se han separado de la comunión eclesiástica por la herejía o por la desobediencia a los obispos. La Iglesia se compone de toda la gente que cumple esos requisitos, vivan o no vivan de acuerdo con el evangelio, sigan o no sigan el destino de Jesús de Nazaret, estén o no estén en una comunidad de creyentes.

42 El Vaticano II utiliza el término *plene Illi plene Ecclesiae societati incorporantur* LG 14, 2 Se trata, en este párrafo, de los miembros de la Iglesia y de las condiciones que se requieren para ello Evidentemente, aquí no se toca la cuestión, debatida entre los teólogos, acerca de los llamados «cristianos anónimos» (y de la fe implícita) Tales cristianos o, si se quiere, tales miembros de la Iglesia no serían considerados en el sentido de miembros en su significado pleno, como aquí lo hace el concilio Para la cuestión de los miembros de la Iglesia, cf J Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 113-117 Sobre los cristianos anónimos, cf el volumen en colaboración, dirigido por E Klinger, *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, en *Quaestiones Disputatae*, Freiburg 1973 La bibliografía de Karl Rahner sobre el tema ha sido recogida en el mismo volumen por A Raffelt y B von Hauff, en p 275-294.

43 El texto conciliar dice: *qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiant, et in eius compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, unguuntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis ac communionis* LG 14, 2 Evidentemente aquí se trata de unas condiciones máximas que, en su plenitud, no resulta fácil determinar cuando y en quienes se dan de hecho.

Ahora bien, son muchos los millones de personas que se encuentran en esas condiciones. De tal manera que lo menos frecuente suele ser el encontrar católicos que vivan evangélicamente y sean reconocidos por los demás precisamente por eso y en ese sentido. Esto quiere decir que, en la práctica, la Iglesia se constituye por la gran masa de los bautizados que se someten a Roma, al menos dentro de ciertos límites. Es decir, se reconoce —implícitamente— que la Iglesia tiene que estar constituida por esa gran masa de gente, aunque todos estemos de acuerdo en que el evangelio no es vivido, ni quizá incluso comprendido, por esa enorme cantidad de personas. O sea, se acepta —tácitamente— que la Iglesia no tiene que estar configurada por el evangelio, por la conversión al mensaje de Jesús y por el seguimiento de Jesús, sino por otras cosas: la aceptación teórica de unas verdades, la práctica de ciertos ritos religiosos y el hecho elemental de no insubordinarse públicamente contra la autoridad eclesiástica. Quien hace eso es Iglesia, aunque viva de espaldas al evangelio. En consecuencia, la relación entre la Iglesia y el evangelio es inevitablemente confusa y problemática. Por la sencilla razón de que los límites de la Iglesia no son los límites del evangelio, ni la Iglesia —tal como existe— puede estar determinada y configurada por el evangelio.

Pero no se trata solamente de eso. En todo este asunto hay algo que resulta más significativo: la teología católica y el magisterio eclesiástico han admitido, durante siglos, la distinción entre los mandamientos o *preceptos*, que obligan a todos los creyentes, y los *consejos evangélicos*, que no son para todos, sino solamente para el grupo selecto de los que son llamados por Dios a la perfección espiritual⁴⁴. Evidentemente esto se ha entendido en el sentido de que el evangelio, en su integridad, no es para todos los cristianos, sino sólo para unos pocos. Es decir, la Iglesia ha renunciado, incluso teóricamente y por principio, a que sea el mensaje de Jesús, el evangelio en toda su plenitud, lo que determine y configure a todos y cada uno de los bautizados. De esta manera, la Iglesia ha degradado la medida que estableció Jesús; y además ha afirmado de manera sorprendente que las palabras del Señor no tienen por qué interesar y preocupar a todos, lo cual contradice directamente la afirmación

44 La distinción entre *preceptos* y *consejos* es muy antigua. Hay autores que la reconocen en textos de Orígenes, Tertuliano y Cipriano. Así, F. Lau, *Evangelische Rate*, en RGG 2, 786, A. I. Mennessier, *Conseils évangéliques*, en DdS 2, 1598. Parece bastante claro que la distinción general entre preceptos y consejos se encuentra formulada en san Ambrosio, *De viduis* 11-12. PL 16, 255-257. En el magisterio eclesiástico, esta distinción aparece ya en el concilio de Aquisgran (año 816). Cf. J. De Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Roma 1931, n. 116. A partir de santo Tomás, esta doctrina se hace enteramente común en la Iglesia y ejerce una considerable importancia en la comprensión de la moral cristiana. Cf. B. Harng, *Evangelische Rate II, Moraltheologisch.*, en LTK 3, 1246-1250.

final del sermón del monte: «Todo el que escucha estas palabras mías y las pone en práctica se parece al hombre sensato que edificó su casa sobre roca... Y todo el que escucha estas palabras mías y no las pone en práctica se parece al necio que edificó su casa sobre la arena» (Mt 7, 24-27). Las palabras de Jesús son para todos, para que todo el que las escuche las ponga en práctica. En eso consiste la solidez y la estabilidad de la fe cristiana, como la estabilidad de la roca firme resiste todos los temporales.

Sería falso afirmar que hubo un día, determinado y concreto, en el que la Iglesia tomó la determinación de que el evangelio no fuera una palabra de Dios para todos los creyentes. Eso resulta sencillamente impensable. Pero el hecho es que se llegó a esa situación práctica, que además se estableció como principio, mediante la distinción entre los *preceptos* (que en la práctica son los diez mandamientos del antiguo testamento) y los *consejos evangélicos*. Los cristianos quedaron así divididos en dos categorías de personas: los llamados a la perfección de la «vida evangélica» (monjes, anacoretas y religiosos en general), por una parte, y los que sólo tenían que aspirar a salvarse cumpliendo los mandamientos, por otra parte⁴⁵.

Resulta difícil determinar con exactitud cuándo se estableció esta distinción⁴⁶. En todo caso, se sabe que, en el siglo tercero, las comunidades cristianas experimentaron un crecimiento rapidísimo⁴⁷, lo que inevitablemente debilitó la energía y las exigencias del fervor evangélico de los primeros tiempos. Mucha gente se hacía bautizar porque, en las comunidades cristianas, encontraban la seguridad y la paz que no les podía ofrecer la sociedad del Imperio, que sufría un proceso rápido de descomposición⁴⁸. En esas circunstancias, encon-

45. Los peligros que entraña esta distinción habían sido ya puestos de manifiesto por la teología antes del concilio Vaticano II. Cf. la obra en colaboración, *Laics et vie chretienne parfaite*, Roma 1963. La vocación de todos los cristianos a la perfección de la vida cristiana ha sido expresamente afirmada por el concilio Vaticano II, LG cap. V. El texto reconoce la existencia de los *consilia evangelica*, pero no los restringe solo a los religiosos (LG 39). Y más ampliamente en el n.º 42. Pero estos «consejos» no se reducen a los tres clásicos del estado religioso.

46. A lo dicho ya sobre este asunto, en la nota 44, hay que añadir lo siguiente: es indudable que ya en san Agustín aparece claramente formulada la triple exigencia de los llamados consejos evangélicos; y eso refiriendo precisamente a la perfección del individuo en la vida comunitaria. Para este punto, puede consultarse D. Riccardi, *La Verginità nella Vita Religiosa secondo la dottrina di S. Agostino*, Roma 1961, 69-83. Más ampliamente en la monografía de A. Zumkeller, *Das Monchtum des hl. Augustinus*, Würzburg 1950.

47. Desde el año 203, en que Orígenes comenzó su labor docente en Alejandría, hasta el 248 en que publicó su *Contra Celsum*, los pueblos del Imperio vivieron una época de inseguridad y miseria creciente, mientras que la Iglesia vivió una etapa de libertad relativa, sin persecuciones, lo que ayudó lógicamente a que se produjera un intenso crecimiento numérico. Cf. para este punto, E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, 141.

48. Este proceso de descomposición del Imperio y sus instituciones se produce desde

tramos casos, como el de Cipriano de Cartago, que dedicó un tratado completo a describir su conversión y su bautismo, pero describe de tal manera esas cosas que, en todo el tratado, no aparece ni una sola vez la palabra *Jesús*, ni la palabra *Cristo*, ni la palabra *evangelio*, ni *Iglesia*, ni *comunidad cristiana*, ni *reino de Dios*. O sea, en la conversión de este hombre, que después fue considerado como el *papa de Africa*⁴⁹, no tuvo sitio alguno la experiencia de Jesús y su evangelio; por lo menos, de eso no dice ni palabra. Entonces, ¿a qué o a quién se convirtió este hombre? Por lo que él mismo dice, en su tratado *Ad Donatum*, está fuera de duda que el verdadero motor, en la conversión de Cipriano, fue el ideal de la filosofía estoica⁵⁰. Y si es esto lo que sucedió en el caso de san Cipriano, uno de los testigos más cualificados de la tradición cristiana en el siglo tercero, hay motivos sobrados para preguntarse por la calidad evangélica de aquellas comunidades, desde el momento en que empezaron a convertirse en una masa indiscriminada de gente que había recibido el bautismo.

Estando así las cosas, no hay que extrañarse de que ya en el siglo tercero se empiece a percibir la necesidad de un retorno al evangelio. Sabemos, en efecto, que es en ese tiempo cuando aparecen los primeros fundadores de lo que después se ha llamado la vida religio-

Marco Aurelio a Constantino, es decir, desde mediados del siglo II hasta comienzos del siglo IV. Ha estudiado detenidamente este proceso E. R. Dodds y demuestra cómo las comunidades cristianas ofrecían una seguridad y una ayuda que las instituciones públicas no estaban en condiciones de ofrecer, lo que lógicamente produjo un crecimiento en flecha de los grupos y comunidades cristianas. E. R. Dodds, *o. c.*, 147-179, especialmente en p. 177-179.

⁴⁹ Así en *Epist. XXIII*, CSEL 3, 536, XXX, CESEL 3, 549, XXXI, CSEL 3, 557, XXXVI, CSEL 3 572. Cf. Ch. Saumagne, *Saint Cyprien de Carthage «pape» d'Afrique* Paris 1975.

⁵⁰ En efecto, por una parte, resulta sorprendente que las palabras antes mencionadas no aparecen ni una sola vez en un escrito dedicado íntegramente a describir lo que fue la experiencia de su conversión y su bautismo. Tal es el sentido que tiene el tratado *Ad Donatum*. Por otra parte, tal como se describe, en este mismo tratado, la vida de Cipriano, antes de su conversión, se hallaba sumida en la oscuridad (*Ad Don.* 3 CSEL 3, 5, 1, 12, 14, 2) y en una noche oscura (3, 5, 1), en la ceguera (3, 5, 1, 5, 8, 3, 12, 14, 1), en la incertidumbre (3, 5, 2-3) y sobre todo en la inseguridad, que se manifestaba en la falta de quietud (3, 5, 19-20), en las dudas (4, 6, 7), en el miedo (13, 14, 15) y en la falta de seguridad (13, 14, 18-20) hasta el punto de que no había ni comida ni sueño tranquilo (12, 13, 18-19), de tal manera que la desesperación llegó a constituir en él una especie de segunda naturaleza (4, 6, 1-3). Ahora bien, en tales circunstancias, la experiencia de la conversión fue para Cipriano el logro de la seguridad (4, 7, 1) firme y estable (13, 14, 13) que lleva al puerto de salvación (14, 14, 24-26). Y junto a la seguridad, el ideal de las virtudes (6, 4, 12-13). Ahora bien, sabemos sobradamente que este ideal de seguridad y de virtud era precisamente el ideal estoico. Esta idea había sido ya apuntada por H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, 286-313, al analizar los paralelos entre Cipriano y Seneca. Más recientemente ha llegado a la misma conclusión G. Barbero, *Seneca e la conversione di san Cipriano*. *Rivista di Studi Classici* 10 (1962) 16-23. El influjo de las ideas estoicas en Cipriano ha sido puesto de manifiesto también por M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte emer geistigen Bewegung*, Göttingen 1947, 357.

sa⁵¹. Y sabemos también que la inspiración y el deseo fundamental de los que dejaban la convivencia con la gran masa de los bautizados, para irse al desierto, era precisamente el deseo de vivir de acuerdo con el evangelio: eso aparece claramente indicado en la *Vita Antonii*, documento capital sobre este asunto⁵²; aparece también en el proemio de la regla de san Basilio⁵³; y se encuentra igualmente en el prólogo de la regla benedictina⁵⁴. En general, este deseo de «evangelismo» ha sido la nota característica en el nacimiento de las órdenes religiosas⁵⁵. Lo cual quiere decir que desde el momento en que la Iglesia se convirtió en una gran masa de gente bautizada, que se consideraban cristianos porque habían recibido el rito bautismal, pero no necesariamente porque vivían de acuerdo con el evangelio, desde entonces surgen grupos de personas que sienten la necesidad de un retorno a la inspiración original de la que surgió la Iglesia. Las gentes que se iban al desierto o ingresaban en los monasterios estaban dando a entender que el distintivo de la Iglesia no era ya el evangelio. Es decir, el evangelio había dejado de determinar y configurar a la Iglesia.

Obviamente, todo esto nos viene a indicar que la vitalidad evangélica no ha faltado nunca en la Iglesia. Ni faltó antes, ni falta ahora. Pero, al mismo tiempo, todo esto nos dice también que desde que la Iglesia se convirtió en la gran masa de los bautizados, sin otras exigencias prácticas y específicas, el evangelio empezó a ser un problema para la Iglesia. Y por cierto, un problema desagradable, porque la Iglesia no deja de anunciar que su origen, su vida y su destino están en Jesucristo y en su evangelio, pero luego resulta que todo eso, en la

51. Para los orígenes del monaquismo, cf L Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Peres*, Paris 1960, 368-399. Sobre el tema, es clásico el estudio de K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.

52. Precisamente el punto de partida es la voz del Señor que le llama en el evangelio, y cita el texto de Mt 6, 34 *Vita Antonii*, 3. PG 26, 844.

53. Lo que se trata es de retornar a la integridad del evangelio (*pros ten akribetan tou Euangeliou*) *Reg Fus*, Proem., 1 PG 31 892 B.

54. El texto del prólogo es claro *per ducatum evangelii pergamus itinera eius, ut mereamur eum qui nos vocavit in regnum suum videre* *Reg S Ben*, Prol., 21 SC 181, 418.

55. Por «evangelismo» se entiende el propósito de refundir y adaptar el pensamiento y la vida según el evangelio, es decir, fundamentar todo esto según el evangelio, por encima de las costumbres que entorpecen la vida cristiana en un momento dado. Congar ha notado como fue este el propósito de san Francisco de Asís. En la *Regula Prima*, se dice textualmente *Haec est vita Evangelii Jesu Christi*. Y en la Regla 1223 (n. 1) se afirma *Regula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini Nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare*. Y en el *Testament.*, n. 4: *Ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam Evangelii*. Pero junto a esta forma de «evangelismo», existe también la innegable tensión evangélica, que existió en los grandes maestros de la mejor teología del siglo trece. Cf M. D. Chenu, *Evangelisme et théologie au XIII siècle*, en *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse 1948, 339-346. Para todo esto, cf Y. Congar, *Evangelisme*, en *Catholicisme* IV, 764-765.

practica, no se puede realizar, al menos a nivel de todo el conjunto de la Iglesia. Hasta que mucha gente ha llegado a persuadirse de que el evangelio no es para todos los cristianos, o que es un hermoso ideal, pero no algo que se tiene que vivir necesariamente.

6 ¿Quién le sigue?

La consecuencia inevitable, que se ha seguido de todo lo que acabo de indicar, es que muchos cristianos han llegado, quizá sin darse cuenta, a la conclusión práctica de que se puede ser miembro de la Iglesia sin preocuparse, ni mucho ni poco, por todo lo que se refiere al seguimiento de Jesús. Los que piensan de esta manera están persuadidos de que el seguimiento de Cristo es solo para los que entran en la vida religiosa, o a lo sumo, para determinadas almas selectas, que buscan la perfección evangelica en medio del mundo. En todo caso, es evidente que no todos los cristianos, por el hecho de serlo, se sienten concernidos por las exigencias del seguimiento de Jesús. Esta es la situación que de hecho se da en la Iglesia.

Ahora bien, ¿qué debemos pensar de esta situación? En otras palabras, ¿es el seguimiento de Jesús una exigencia fundamental para todos los cristianos? ¿o es una exigencia reservada a los religiosos y quizá también a determinadas «almas selectas»?

Planteadas la cuestión en estos términos, la respuesta no admite lugar a dudas: el seguimiento de Jesús es una exigencia enteramente fundamental para todo el que quiera creer en el mismo Jesús. No hay, en los evangelios, fundamento alguno para pensar que el seguimiento de Jesús es una exigencia reservada solamente a algunos, a los llamados a la perfección de la vida evangelica. Todos los cristianos, por el hecho de serlo, están llamados a esa perfección. En el evangelio no se hace distinción entre *preceptos* (que serían para todos) y *consejos evangelicos* (que serían solo para algunos). En este sentido, conviene recordar que, en el episodio del joven rico, cuando Jesús le dice al muchacho que le siga (Mt 19, 21 par), no se dirige a un cristiano para que se haga religioso, sino que se dirige a un judío para que se haga cristiano. El seguimiento, por lo tanto, es la exigencia básica y fundamental de todo el que pretenda vivir cerca de Jesús, creer en el mismo Jesús, como ya quedo ampliamente explicado en el capítulo primero de este libro.

Por otra parte, aquí es decisivo recordar que la Iglesia primitiva vio su origen, su fundamento y su modelo ideal en la comunidad de los seguidores de Jesús. Es decir, la Iglesia primitiva comprendió perfectamente que ella tiene que estar modelada y configurada por aquellos que siguen a Jesús. En este sentido, es importante recordar

que la palabra *ekklesia*, tal como aparece en Mt 16, 18 (única vez que aparece en los evangelios), se refiere al nuevo *pueblo de Dios*⁵⁶, el pueblo del que Jesús habla frecuentemente bajo la imagen del rebaño (Lc 12, 32; Mc 14, 27 par; Mt 26, 31 s; Jn 10, 1-29; 16, 32; 21, 15-19; cf. Mt 10, 16 par; Lc 10, 3), un rebaño al que el pastor libra de la calamidad de la dispersión y al que el propio Jesús va congregando (Mt 12, 30 par; Lc 11, 23; Mt 15, 24; Jn 10, 1-5.16.27-30; cf. Ez 34, 1-31; Jer 23, 1-8)⁵⁷. Pero, por otra parte, sabemos que este rebaño es el pequeño grupo de los que siguen a Jesús (Lc 12, 32), la comunidad de personas que el mismo Jesús describe con una fórmula escueta y magistral: «Las ovejas mías escuchan mi voz: yo las conozco y ellas me siguen» (Jn 10, 27). Seguir a Jesús es característica esencial de quienes integran el rebaño, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia.

La consecuencia, que se sigue de todo lo dicho, es muy clara: el seguimiento de Jesús es una exigencia fundamental para todo cristiano, para todo el que pretenda ser miembro de la Iglesia. Por lo tanto, el cristiano no puede refugiarse en la falsa idea de que las exigencias del seguimiento son sólo para los religiosos o para las «almas escogidas». Todo cristiano, por el hecho de serlo, es «alma escogida», si es que vale esa expresión. Todo cristiano está llamado al seguimiento de Jesús y tiene sobre su conciencia las exigencias de ese seguimiento.

Por eso, al cristiano, que quiera ser coherente con su fe, no le queda más escapatoria que volver al evangelio, para confrontarse con él, y para ver, en definitiva, si se ajusta o no se ajusta a las exigencias del seguimiento de Jesús. En el evangelio, aparece muy claramente quiénes siguen a Jesús y también quiénes no le siguen. ¿Dónde estás tú? Aquí no hay más pregunta. Ni tampoco más respuesta que la que nos suministra el mismo evangelio.

56. Cf. J. Jeremias, *Teología del nuevo Testamento I*, 199-200.

57. J. Jeremias, *o. c.*, 200.

Un mensaje de alegría

1 *El talante sombrío de la religion*

Para mucha gente, la religion es algo que evoca espontáneamente mas tristeza, resignacion y luto que otra cosa. Los templos, los monasterios, las imagenes sagradas, los habitos eclesiasticos y casi todo lo que se relaciona con la religion son cosas que impresionan, que infunden respeto y sobrecogimiento, a veces temor, y casi siempre seriedad reverencial. Es innegable que la religion ha adoptado un talante sombrío, seguramente demasiado sombrío. De ahí que son muchas las personas que suelen relacionar todo lo religioso con el sufrimiento, el dolor y la muerte. Además, hablar de religion es hablar de misterios, que no se entienden, y de normas pesadas, que limitan nuestra libertad y nuestras posibilidades de gozar de la vida. Por eso, en muchos hombres de nuestro tiempo, esta tan extendida la idea de que la religion desemboca inevitablemente en el pesimismo. En este sentido, resulta elocuente la afirmacion de Max Horkheimer: «Cuando el pensamiento quiere refugiarse finalmente en un Ser todobondadoso, en un orden superior en el mas allá, en algo diferente de este mundo y de una mentalidad pragmaticamente científica que se va extendiendo, queda como ultima verdad metafísica el pesimismo, profesado por Schopenhauer»¹. Ahora bien, todo esto quiere decir que, en la conciencia de muchos hombres de hoy, la religion entra en conflicto con las aspiraciones mas profundas del ser humano. El hombre, todo hombre que no sea un necrófilo o un masoquista, quiere ser feliz, quiere disfrutar de la vida y quiere pasar sus dias con alegría y gozo. Pero resulta que la religion no parece interesarse por esas cosas. Y, sobre todo, resulta que la religion es una constante prohibicion, una constante amenaza y una incesante advertencia de que el hombre debe andarse con mucho cuidado en todo lo que se

1 M Horkheimer *Sociedad en transición estudios de filosofía social* Barcelona 1976, 37. Sobre la actualidad de Schopenhauer, vease M Horkheimer *Schopenhauer y la sociedad* en T W Adorno M Horkheimer, *Sociologica* Madrid 1979 119-129, Id *La actualidad de Schopenhauer* en o c 131-147

refiere al disfrute de la vida. De esta manera, la religión da la impresión de andar divorciada con la alegría, hasta el punto de que muchas personas llegan a romper con la religión, precisamente porque quieren ser felices. Decididamente, religión y alegría se ven disociadas en la conciencia de muchos hombres.

Pero aquí debo hacer una advertencia importante. Cuando hablo de religión, no me refiero al hecho religioso en general. Porque no es cierto que el hecho religioso, por su misma naturaleza, desemboque inevitablemente en el sufrimiento y la tristeza. De sobra sabemos que una de las manifestaciones fundamentales del hecho religioso es precisamente la celebración y la fiesta². Por eso, cuando aquí hablo de la religión, me refiero a una religión determinada, la religión cristiana, al menos tal como es vivida en el seno del catolicismo. Yo no sé si en otras religiones pasa lo mismo que ocurre entre los católicos. Pero el hecho es que, en el interior del catolicismo, la religión parece tener muy poco que ver con la alegría. Es más, en el interior del catolicismo, la religión se relaciona más con el sufrimiento y la muerte que con el gozo de la vida. ¿Por qué ocurre esto así?

Hay dos motivos, de carácter teológico, que explican, en gran medida, por qué la religión cristiana ha asumido este talante sombrío y esta orientación pesimista. Por una parte, los teólogos católicos han enseñado, durante mucho tiempo, que la verdadera alegría del hombre no está en este mundo, sino en el otro mundo. De manera que ese otro mundo es la auténtica patria del hombre, mientras que el mundo de aquí abajo no pasa de ser un «valle de lágrimas». Por eso, el hombre debe aborrecer las cosas terrenales, para apetecer de verdad las cosas del cielo. Y por eso también, el hombre debe apartarse de los gozos pasajeros y engañosos de esta vida, para buscar en serio la verdadera alegría, que está en la otra vida. A partir de este planteamiento, se ha organizado la presencia de los cristianos en el mundo, su moral, su espiritualidad y, en general, su vida cristiana. Y la consecuencia, que de todo esto se ha seguido, ha sido el talante sombrío y pesimista que la religión cristiana ha asumido en cuanto se refiere a las alegrías y gozos de los hombres³.

2 Sobre este punto, véase: J Mateos, *Cristianos en fiesta*, Madrid 1972, 237-248, H Cox, *Las fiestas de locos*, Madrid 1972, 37-43; J Pieper, *Zustimmung zur Welt Eine Theorie des Festes*, Munchen 1963, J Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972, L Maldonado, *Iniciaciones a la teología de los sacramentos*, Madrid 1977, 109-114, J M Castillo, *Símbolos de libertad*, Salamanca 4 1985, 419-431 De una manera mas general, puede consultarse A E Jensen, *Mito y culto en los pueblos primitivos* Mexico 1964, A Alvarez de Miranda, *Las religiones místicas*, Madrid 1964, J Cazeneuve, *Sociología del rito*, Madrid 1964, L. Bouyer, *El rito y el hombre Sacralidad natural y liturgia*, Barcelona 1967

3 Sobre la teoría de los dos «mundos» o los dos «reinos» (el *regnum mundi* y el *regnum Christi*), ha analizado sus consecuencias sociológicas K. Mannheim, *Wissensozio-*

Pero hay otro motivo, que también ha influido decisivamente en todo este asunto. Me refiero a la interpretación ascética del evangelio y del cristianismo en general. Este tipo de interpretación no es de origen cristiano, ya que proviene de la filosofía popular estoica, es decir, de una filosofía pagana. Y significa la liberación de toda atadura terrena en orden a conseguir la libre imperturbabilidad del sabio⁴. Según esta manera de entender las cosas, la vida cristiana se ha concebido como el duro ejercicio de dominar las pasiones, los instintos naturales, las fuerzas de la vida, para conseguir así la virtud y la santidad. Pero, es claro, todo esto llevaba consigo un evidente desprecio hacia el cuerpo y, en general, hacia la creación, que también proviene de Dios. Por eso, hay que dejar aquí muy claro que, aun cuando la ascética puede tener algún sentido dentro del cristianismo, como ejercicio de la fe⁵, sin embargo jamás debe ser entendida como *ascesis moral*, es decir, como la lucha contra todo pecado, contra todas las fuerzas naturales peligrosas, en el entrenamiento para conseguir una armonía impecable; en otras palabras, la ascética no debe ser concebida como medio para llegar a la virtud, por más que semejante *ascesis* sea algo importante y esté llena de sentido. Además, la ascética tampoco debe ser concebida como una *ascesis cultural*, en la que el hombre ofrece a la divinidad sacrificios, porque lo profano se considera opuesto a lo santo, y se piensa que uno se acerca a Dios por medio de sacrificios grandes y pequeños. Por último, la ascética, en el cristianismo, tampoco debe ser interpretada como una *ascesis mística*, es decir, la preparación del sujeto (morir al mundo, al propio yo, a la voluntad propia, etc) en orden a alcanzar una misteriosa experiencia de lo divino⁶. Estas diversas maneras de entender y practicar la

logie, en A. Vierkandt (ed.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1959, 667 y 672. Para las consecuencias teológicas de esta teoría, cf. G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen 1962, 416. También del mismo autor, en RGG IV, 510. Cf. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión II, Iglesia y sociedad*, Madrid 1971, 196-197.

4 Cf. K. Rahner-H. Vorgrimler, *Diccionario teológico*, Barcelona 1966, 48.

5 Cf. F. Wulf, *Ascetica*, en SM I, 443. En este sentido, dice F. Wulf: «Ciertamente, la fe constituye en primera línea un don, pues la que la hace posible es la gracia de Dios. Pero hay que responder al Dios que da testimonio de sí mismo en la predicación y en el corazón del hombre, y hay que responderle, no una sola vez, sino cada día de nuevo. Ahora bien, esta «ejercitación», la aceptación de la fe, el «sí» al Dios que da testimonio de sí mismo, no solo implica una consumación, un esclarecimiento del hombre desde su fundamento, la apertura de un nuevo horizonte que abarca todo lo que es, sino, también esencialmente, una renuncia, un desprendimiento». Esto es lo que el mismo Wulf llama «ascética de la fe» *O c*, 444. En este sentido, y solo en este sentido, la ascética es admisible dentro del cristianismo.

6 La clasificación de estas tres formas de *ascesis* y su explicación esta tomada literalmente de K. Rahner-H. Vorgrimler, *Diccionario teológico*, 49. Para todo este asunto, debe consultarse K. Rahner, *Pasión y Ascesis*, en *Escritos teológicos III*, Madrid 1968, 73-103. Id., *Sobre el problema del camino gradual hacia la perfección cristiana*, en

ascética no son aplicables a la vida cristiana. Pero el hecho es que los predicadores eclesiásticos y los llamados «autores espirituales» han dicho, con demasiada frecuencia, que la ascética, entendida según los tres modelos que acabo de indicar, es enteramente fundamental para los cristianos. Y lo curioso es que han dicho eso apoyándose en el evangelio, en el que no se habla para nada de ascesis o de interpretación ascética de la vida.

Por otra parte, al interpretar el evangelio como un llamamiento a la ascética, la doctrina y la práctica del seguimiento de Jesús se convertía inevitablemente en una especie de tormento sin fin. Porque, según esta manera de ver las cosas, seguir a Jesús es lo mismo que mortificar todo deseo, todo gusto, toda comodidad, hasta morir a sí mismo en el dominio perfecto del espíritu sobre la materia. Y es evidente que una vida, así entendida, no puede ser en modo alguno una vida feliz. Por eso, interesa sumamente aclarar aquí dos cuestiones fundamentales: 1) ¿qué puesto ocupa y qué papel desempeña la alegría en el conjunto de la vida cristiana? 2) ¿cómo hay que interpretar las exigencias y renunciaciones que lleva consigo el seguimiento de Jesús?

Es importante aclarar estas cuestiones. Porque después de lo dicho en los capítulos anteriores, muchas personas pensarán que todo esto del seguimiento es un asunto tan complicado y tan duro, que resulta sencillamente inaceptable. No sólo por las terribles exigencias que impone, sino además —y esto es lo más grave— porque parece que todo esto del seguimiento entra en conflicto con las aspiraciones más hondas del ser humano. En efecto, hasta ahora han abundado las palabras de renuncia, que tocan a los sentimientos más serios y más íntimos de cualquier persona normal: nada de riquezas, nada de instalación, nada de apegarse a familiares y seres queridos, nada de subir o brillar; además, hay que aceptar de antemano los enfrentamientos, las espadas, los conflictos, las denuncias, el sufrimiento y, para remate de todo, la muerte y una muerte de cruz. Pero, sinceramente, ¿no es todo eso lo mismo que condenar a la gente ya en vida? ¿no es todo eso precipitar a las personas en la desgracia? Y aunque es verdad que existe siempre la esperanza para la otra vida, ¿es que el proyecto de Jesús consiste en que aquí seamos unos desgraciados, renunciando a todo lo que nos puede hacer felices? Es importante aclarar estas cuestiones, si queremos hacer del seguimiento de Jesús un proyecto que resulte aceptable.

2. *Un mensaje de alegría*

El nuevo testamento utiliza tres grupos de palabras para hablar de la alegría que caracteriza al mensaje cristiano. En primer lugar, el verbo *jairô* (alegrarse, estar alegre) y el sustantivo *jará* (alegría), que en total aparecen 123 veces en el nuevo testamento. En este caso, el motivo de la alegría es el bienestar y la comodidad sensibles y, por consiguiente, aquello que nos deseamos recíprocamente en el saludo y en la despedida, lo que de bueno se desea para la propia vida: salud y felicidad. En segundo lugar, el verbo *eufrainô* (alegrar, estar alegre) y el sustantivo *eufrosúne* (gozo, alegría), que aparecen 16 veces en el nuevo testamento. En este caso, se trata del sentimiento, la disposición interna de la alegría. Y, por último, el verbo *agalliáomai* (alborozarse, regocijarse) y el sustantivo *ágalliasis* (júbilo, alegría), que se repiten en 16 ocasiones en los mismos escritos del nuevo testamento. Estas palabras designan la expresión externa de la alegría, sobre todo en su manifestación festiva y exultante⁷. Por consiguiente, la terminología del nuevo testamento, en lo que se refiere a la alegría, es abundante y variada, abarcando los diversos matices del gozo y la felicidad. Por lo tanto, ya desde ahora se puede afirmar que la alegría es un tema importante, incluso fundamental, en el mensaje global del nuevo testamento⁸.

Vamos a analizar este mensaje de alegría en los textos más importantes del nuevo testamento.

a) «*Os traigo una buena noticia, una gran alegría*» (Lc 2, 10)

Estas palabras fueron pronunciadas por el ángel del Señor cuando se apareció a los pastores, para anunciarles el nacimiento de Jesús en Belén (Lc 2, 9). Por otra parte, el texto evangélico añade que se trata de una alegría «para todo el pueblo» (Lc 2, 10). Es, por tanto, una alegría general⁹. Y por cierto, una «alegría grande» (*jaràn megálen*). Se trata, por tanto, de una alegría extraordinaria, lo mismo por su

7 Cf E. Beyreuther, en DTNT I, 74, *Concordance de la Bible Nouveau Testament*, Paris 1970, 266-267.

8 Bibliografía sobre este tema en DTNT I, 83, cf TWNT II, 770-773, C. Gancho, *La alegría en el nuevo testamento* Cultura Bíblica 14 (1957) 65-79.

9 Aunque algunos autores (Rengstorff, Oliver) han visto aquí una referencia a los gentiles, argumentando que en Hech 15, 14, 18, 10 los gentiles están incluidos en el pueblo de Dios, en el contexto actual el nacimiento del Salvador davidico es para todo el pueblo de Israel (cf Lc 3, 21, 7, 29, 8, 47 etc) Cf R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías Comentario a los relatos de la infancia*, Madrid 1982, 420; S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973, 34-35.

extensión (para todo el pueblo) que por su intensidad (una alegría grande). Además, hay que tener en cuenta que este anuncio se hace a unos pastores (Lc 2, 8). Pero sabemos que los pastores, en tiempo de Jesús, no gozaban de buena reputación. Como lo demostraba la experiencia, eran la mayoría de las veces tramposos y ladrones; conducían sus rebaños a propiedades ajenas y, además, robaban parte de los productos de los rebaños. Por eso estaba prohibido comprarles lana, leche o cabritos¹⁰. En consecuencia, se puede afirmar que la alegría, que trae Jesús al mundo, no excluye a nadie, ni a los pecadores, ni a los marginados sociales. Más aún, a esos pecadores y a esos marginados sociales es a los primeros a los que se anuncia la extraordinaria alegría que representa la venida de Jesús. Por lo demás, esta alegría debe ser comprendida y explicada en el contexto general del evangelio de Lucas, que es, sin duda, el que más insiste en el tema de la alegría como característica esencial del mensaje cristiano¹¹. Así, la venida de Juan Bautista al mundo es motivo de gran gozo y alegría (Lc 1, 14.58), el mismo Juan salta de alegría, antes de haber nacido, ante la presencia de Jesús (Lc 1, 44), lo mismo que María, la madre de Jesús, se llena de alegría por las maravillas que Dios hace en ella (Lc 1, 47; cf. Sal 35, 9; 1 Sam 2, 1-2; Hab 3, 18)¹². Más adelante, la alegría es un efecto esencial de los hechos prodigiosos de Jesús (Lc 13, 17)¹³, lo mismo que los 72 discípulos saltan de alegría al ver que se les someten las fuerzas del mal (Lc 10, 17.20), lo que significa que ninguna potencia de este mundo podrá jamás eliminar la comunidad de Jesús¹⁴. Y, sobre todo, en las parábolas del perdón, la cercanía de Dios es motivo de exultante alegría, no sólo para el hombre, sino también para Dios (Lc 15, 5.6.7.9.10.32)¹⁵. Por consiguiente, se puede afirmar que la alegría es la característica esencial de la presencia de Jesús y su mensaje (Lc 19, 6).

b) «*Estad alegres y contentos*» (Mt 5, 12)

Jesús pronunció estas palabras al final de las bienaventuranzas, precisamente cuando anunció a sus seguidores que iban a tener que soportar insultos, persecuciones y calumnias (Mt 5, 11; Lc 6, 22-23).

10 Cf J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 317, H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* II, Munchen 1922, 114

11 Cf. Lc 1, 14 58, 2, 10, 6, 23, 8, 13, 10, 17 20, 13, 17, 15, 5 6 7 9 10 32, 19, 6.37, 24, 41 52, cf 1, 14 44 47, 10, 21 También 15, 23 24 29 32 Cf E Beyreuther, en DTNT I, 81

12 Cf R E Brown, *El nacimiento del Mesías*, 373

13 E. Beyreuther, G Finkenrath, en DTNT I, 79

14 K. H. Rengstorf, *Il vangelo secondo Luca*, Brescia 1969, 233

15. Cf J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 188, J Schmiewind, *Die Freude der Busse*, Göttingen 1956, 27 s, E G Gulin, *Die Freude im Neuen Testament* I, Helsinki 1932, 99.

El texto es sumamente expresivo, ya que se compone de dos imperativos: *jairete* (alegraos) y *ágalliâsze* (expresad vuestra alegría, saltad de gozo). La alegría y el gozo son cosas tan importantes, en la vida de los seguidores de Jesús, que se tienen que actuar y deben manifestarse incluso en medio de los peligros y persecuciones. Por lo tanto, la alegría del seguimiento es tan fuerte, que nada ni nadie puede arrebatársela. En el fondo, es la misma enseñanza que se contiene en la parábola del tesoro (Mt 13, 44): encontrar el reino de Dios es encontrar una alegría tan grande que por eso el hombre es capaz de abandonar todo lo que tiene. Las exigencias del seguimiento no son un *medio* para conquistar el reino de Dios, son la *consecuencia* que se sigue al encontrar a Jesús¹⁶. O dicho de otra manera: la idea de esta parábola no es que quien encuentra el Reino debe abandonarlo todo para entrar en él, sino que quien encuentra el Reino (en definitiva, a Jesús), encuentra algo tan extremadamente gozoso, que sin duda abandona todo lo que tiene para entrar en ese Reino¹⁷. Por consiguiente, está claro que la experiencia esencial del seguidor de Jesús es la alegría. Una alegría tan fuerte y tan profunda, que se sobrepone a todo lo demás, a los sufrimientos, a las persecuciones, a los insultos y a las calumnias. Por lo demás, sabemos que este tipo de experiencia fue frecuente entre los primeros cristianos (1 Pe 1, 6.8; 4, 13; Ap 19, 7; cf. Hech 5, 41; Rom 12, 12; 2 Cor 6,10; 7, 4; Flp 2, 17-18; Col 1, 24; 1 Ges 1, 6; Heb 10, 34; Sant 1, 2). También aquí llegamos a la misma conclusión de antes: la alegría es característica esencial de los seguidores de Jesús.

c) «*Para que vuestra alegría sea total*»
(Jn 15, 11)

El tema de la alegría es fundamental en el evangelio de Juan¹⁸. Porque la presencia de Jesús produce la experiencia de una alegría profunda. Así, Juan el Bautista salta de alegría ante la venida de Jesús (Jn 3, 29), lo mismo que el patriarca Abrahán se llenó de alegría al ver el día en que Jesús aparecía entre los hombres (Jn 8, 56); por eso mismo, en la misión evangelizadora, el que siembra y el que siega se ven colmados de alegría (Jn 4, 36); por otra parte, los discípulos comparten la alegría de Jesús (Jn 15, 11) y viven en la alegría a pesar de todas las tribulaciones (Jn 16, 20); los mismos discípulos se alegran al ver a Jesús (Jn 16, 22; 20, 20), y viven la alegría de ver sus deseos cumplidos (Jn 16, 24), de manera que son hombres inundados de

16 Cf P Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu*, 207

17 Cf P Bonnard, *o. c.*, 207-208

18 Cf J Mateos-J. Barreto, *El evangelio de Juan*, 958, 965, 1004; 1043

alegría (Jn 17, 13). Esta alegría no es una experiencia pasajera o superficial, sino una alegría que llega al colmo (Jn 15, 11)¹⁹, que inunda a los discípulos (Jn 17, 13), y es completa, o sea no le falta nada (Jn 16, 24), de manera que se trata de una alegría que vence toda tristeza (Jn 16, 20) y que nadie puede arrebatarse (Jn 16, 22). Se trata, por tanto, de una alegría profunda, completa y permanente. Pero, ¿de dónde proviene tanta alegría en los seguidores de Jesús? La alegría es la experiencia que se produce en nosotros al obtener el cumplimiento de un deseo. Por consiguiente, según sean nuestros deseos, así serán nuestras alegrías. En definitiva, esto quiere decir que la alegría depende del amor: donde está nuestro amor, allí está nuestra alegría. Por eso dice Jesús: «Si me amarais, os alegraríais de que me vaya con el Padre» (Jn 14, 28). Amor y alegría van indisolublemente unidos. Pero, por otra parte, los seguidores de Jesús son los que «permanecen en su amor» (Jn 15, 9-10). Y enseguida añade el mismo Jesús: «Os dejo dicho esto para que compartáis mi alegría y así vuestra alegría sea total» (Jn 15, 11). Los seguidores de Jesús viven inundados de alegría porque viven inundados de amor. No sólo del amor a Jesús, sino además —y al mismo tiempo— del amor a los demás, como lo afirma el propio Jesús: «Padre Santo, protege tú mismo a los que me has confiado, para que sean uno como lo somos nosotros» (Jn 17, 11). Y a renglón seguido dice el mismo Jesús: «hablo así mientras estoy en el mundo para que los inunde mi alegría» (Jn 17, 13). Porque el amor es lo que define a los discípulos de Jesús, por eso tales discípulos viven en la más desbordante alegría.

d) «*Alabando a Dios con alegría*»
(Hech 2, 47)

Estas palabras están situadas en el resumen, que hace Lucas, de lo que era la vida de la primera comunidad de cristianos que ha habido en el mundo, la comunidad de Jerusalén. El texto de ese resumen es bien conocido (Hech 2, 42-47) y no hay que repetirlo aquí. Pero es importante comprender que todo el capítulo segundo del libro de los Hechos está construido de tal manera que todo en él se orienta hacia el final (Hech 2, 42-47), es decir, hacia el resumen de la vida comunitaria de la primitiva Iglesia de Jerusalén²⁰. En definitiva, esto quiere decir que la venida del Espíritu y el nacimiento de la Iglesia se

19. El texto dice *kai e jara umôn plerozê*. El verbo *pleroo*, aquí en aoristo pasivo, quiere decir que la alegría llega a su plenitud total, es decir «al colmo», según la popular expresión castellana. Cf Jn 3, 29 Cf J. Mateos-J. Barreto, *El evangelio de Juan*, 658

20. Así lo ha demostrado la tesis de D. Minguez, *Pentecostes Ensayo de semiótica narrativa en Hech 2*, Roma 1976, 178, cf 60

traducen en una experiencia concreta, la experiencia comunitaria, tal como se describe al final del capítulo segundo de los Hechos. Ahora bien, una de las características esenciales de esa experiencia es la alegría (Hech 2, 47). Y por cierto, una alegría exultante, que se manifiesta al exterior de las personas (*agalliasis*). Por consiguiente, Lucas nos viene a decir, en este pasaje de los Hechos, que la alegría es una de las manifestaciones más características de la comunidad de los creyentes en Jesús. Por eso, esta alegría aparece frecuentemente, en el libro de los Hechos, como experiencia que acompaña a los seguidores de Jesús. Así, los apóstoles se llenan de alegría cuando sufren ultrajes por el nombre de Jesús (Hech 5, 41), Felipe predica en Samaria y toda la ciudad se llena de alegría (Hech 8, 8), el bautismo es fuente de alegría (Hech 8, 39), la predicación cristiana produce una alegría desbordante entre los paganos (Hech 13, 48), de la misma manera que los discípulos vivían repletos de alegría (Hech 13, 52), la alegría se propaga entre los hermanos (Hech 15, 3) y el carcelero de Filipos exulta de alegría por haber creído en Dios (Hech 16, 34). En resumen, la alegría es inseparable de la fe en Jesús. Donde hay vida cristiana, hay —y tiene que haber— alegría. Sin duda alguna, el mensaje de la alegría es central en el libro de los Hechos²¹.

- e) «*El reino de Dios es justicia, paz y alegría*»
(Rom 14, 17)

Estas palabras de la Carta a los romanos se encuentran situadas en el contexto de la exhortación, que hace Pablo, para que los cristianos se lleven bien los unos con los otros (Rom 14, 13-15, 6). La dificultad concreta, que había en la comunidad de Roma, para que los cristianos vivieran en armonía y concordia, era una dificultad de tipo religioso: de hecho había dos grupos en la comunidad, por una parte, estaban los «fuertes», que se consideraban libres respecto a las normas rituales sobre alimentos y días festivos, por otra parte, estaban los «debiles», que se sentían ligados a las mencionadas normas rituales (Rom 14, 1-3, 15, 1). Estando así las cosas, eran frecuentes los roces, entre unos y otros, llegando a veces al mutuo desprecio (cf Rom 14, 10). Por eso, Pablo les advierte severamente que por tales cosas no debían producirse las divisiones y enfrentamientos que se daban en la comunidad (Rom 14, 13-15). Porque el reino de Dios no es cuestión de comidas o bebidas, es decir, no es cuestión de normas rituales, sino que es «justicia, paz y alegría» (Rom 14, 17). Por lo tanto, Pablo viene a decir que el reino de Dios no consiste en observar

normas rituales, sino en vivir las experiencias fundamentales que brotan del amor: la honradez (justicia), la paz y la alegría (Rom 14, 17)²². Por consiguiente, queda claro que, en la teología de Pablo, la alegría es esencial en la vivencia del Reino. Por eso, el tema de la alegría ocupa un lugar tan destacado en las enseñanzas de Pablo. Ante todo, como experiencia personal del apóstol (Rom 15, 32; 16, 19; 1 Cor 16, 17; 2 Cor 2, 3; 6, 10; 7, 4.7.9.13.16; 13, 9; Flp 1, 4.18; 2, 2.17.18; 4, 1.10; Col 1, 24; 2, 5; 1 Tes 2, 19.20; 3, 9; Flm 7). Y además como enseñanza constante a las iglesias (Rom 12, 12.15; 14, 17; 15, 13.32; 1 Cor 7, 30; 12, 26; 13, 6; 2 Cor 1, 24; 8, 2; 13, 11; Gál 5, 22; Flp 1, 25; 2, 28.29; 3, 1; 4, 4; Col 1, 11; 1 Tes 1, 6; 5, 16). En la teología de Pablo, la alegría es la experiencia que debe acompañar constantemente a los cristianos.

f) «*El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz...*»
(Gál 5, 22)

Según la teología del nuevo testamento, la autenticidad de la vida cristiana se conoce y se distingue por los frutos que el Espíritu de Dios produce en el hombre de fe, como consta expresamente por toda una serie de textos, que son inequívocos en este sentido (Gál 5, 22; Col 1, 6. 10; Tit 3, 14; cf. también: Rom 1, 13; 6, 21.22; 7, 4; 1 Cor 9, 7; Heb 12, 11; 13, 15; Sant 3, 17. 18; 2 Pe 1, 8; Ap 22, 2). En todos estos casos, se habla de «fructificar», de «dar fruto», como la manifestación lógica y connatural de la existencia cristiana. Porque donde hay vida tiene que haber fruto (1 Cor 9, 7; 2 Tim 2, 6; cf. Is 37, 30). Por el contrario, la esterilidad, la vida que no se traduce en frutos, merece la reprobación y el castigo (Jds 12; Jn 15, 6; Lc 13, 6-9; Mt 3, 10; 21, 43; Mc 11, 14)²³. Desde este punto de vista, se comprende la importancia que tiene el texto de Gál 5, 22: el Espíritu de Dios está donde se producen los frutos que provienen de ese mismo Espíritu. Ahora bien, el primero de esos frutos, después del amor, es la alegría²⁴. Esta alegría, en los escritos de Pablo, no es meramente un entusiasmo natural o intimista, sino que se trata de un don de Dios (Rom 15, 13) y del Espíritu (1 Tes 1, 6), que se traduce en el gozo de compartir (Col 1, 11-12) y en derroches de generosidad (2 Cor 8, 10)²⁵. Por consiguiente, se

22 Cf F J Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux romains*, Neuchâtel 1957, 198-199

23 J M Castillo, *El discernimiento cristiano*, Salamanca 2 1984, 111.

24 En realidad, el fruto del Espíritu es solo uno. En Gal 5, 22, la palabra «fruto» (*karpos*) está en singular. Ese fruto es el amor. Según esto, los diversos frutos no son sino manifestaciones diversas de ese amor. Cf J M Castillo, *El discernimiento cristiano*, 118-120, J Leal, *Carta a los gálatas*, en *La Sagrada Escritura NT II*, 655, J Viard, *Le fruit de l'Esprit*. La Vie Spirit (1953) 451-470

25 Cf J Schmewind, *Die Freude im Neuen Testament*, en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, Berlin 1952, 72-80

puede decir, con toda seguridad, que donde está el Espíritu de Dios hay alegría; mientras que donde falta la alegría, no está el Espíritu del Señor.

En resumen: con toda seguridad podemos afirmar que el tema de la alegría es enteramente central en el mensaje del nuevo testamento. Porque ese mensaje es la «buena noticia»²⁶, que necesariamente trae la alegría a los hombres (Lc 2, 10); una alegría que es capaz de superar los insultos, las persecuciones y las calumnias (Mt 5, 11; Lc 6, 22-23) porque es la característica que distingue a los seguidores de Jesús (Jn 15, 11; 16, 24; 17, 13), de manera que tal alegría es el ambiente en el que vive la comunidad de los creyentes (Hech 2, 47), puesto que el reino de Dios consiste en la alegría (Rom 14, 17), que se produce en el hombre como fruto del Espíritu (Gál 5, 22). En definitiva, se trata de comprender que el mensaje cristiano es la respuesta a las aspiraciones más profundas del hombre. Porque sólo donde tales aspiraciones se ven cubiertas, puede darse la alegría profunda y desbordante que nos presentan los escritos del nuevo testamento. Ahora bien, a la luz de este planteamiento se tiene que interpretar la teología del seguimiento de Jesús. Por consiguiente, seguir a Jesús no es emprender un camino que desemboca necesariamente en la frustración y en la desgracia, sino justamente todo lo contrario: seguir a Jesús es adentrarse por el camino que lleva a la plenitud de la vida, ya en esta vida, en las condiciones de este mundo y de la sociedad en que vivimos. Por lo tanto, las renunciaciones, las exigencias y hasta la cruz, que implica el seguimiento de Jesús, no son el término en el que finalmente desemboca ese seguimiento. Esas renunciaciones, esas exigencias y esa cruz son el medio y las condiciones que el creyente tiene que cumplir para desembocar en la plenitud de la vida y, por eso, en la plenitud también de la alegría.

Todo esto quiere decir que la teología del seguimiento de Jesús se plantea de manera incorrecta cuando, en esa teología, se habla solamente de exigencias y de renunciaciones. Es verdad que el seguimiento impone tales exigencias y tales renunciaciones. Pero eso es solamente una cara de la moneda. La otra cara es la alegría, como expresión de la plenitud de vida, que es el destino último del seguimiento. Ocurre aquí lo mismo que en el misterio de Cristo. Ese misterio no se acaba con la muerte en la cruz, sino que su destino final es la resurrección. Pues de la misma manera, en la vida del que sigue a Jesús, las renunciaciones y las exigencias desembocan en el gozo y la alegría de la nueva vida.

26 Cf J M Gonzalez Ruiz, *Evangelio*, en C Floristan-J J Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid 1984, 323-339, G Friedrich TWNT II, 719-735
Bibliografía abundante en DTNT II, 153

Por lo demas, aqui es importante comprender que cuando hablo de gozo y de alegria, no me refiero solamente a la felicidad que nos espera despues de la muerte. Por supuesto, la dicha escatologica, que nos espera despues de la muerte, es una consecuencia fundamental del seguimiento de Jesus. Pero, antes que esa dicha ultima, esta la alegria de esta vida y en esta vida. En este sentido, es importante recordar que todos los textos del nuevo testamento que hablan de la alegria de los creyentes, se refieren a la alegria presente, la alegria que brota de las mismas renunciaciones que impone el seguimiento. En esta vida no existe la alegria quimicamente pura. Como tampoco existe el amor absoluto. En esta vida, la alegria y el amor brotan de la renuncia y la exigencia. Porque solamente cuando el hombre es capaz de superar su propio egoismo, puede ese hombre abrirse a los demas. Es decir, solo entonces puede amar y, por eso, gozar de la verdadera alegria. He ahi la significacion profunda del seguimiento de Jesus: sus exigencias y sus renunciaciones son el precio de nuestra incapacidad para amar. Cuando el hombre sigue a Jesus hasta la cruz, se capacita para el amor y la liberacion.

3 *Seguimiento y comunidad*

Es verdad que la renuncia y la cruz capacitan para amar. Pero eso, dicho asi, resulta todavia una afirmacion demasiado abstracta. Por eso persiste, en buena medida, la dificultad planteada al principio de este capitulo: ¿como y en que sentido se puede compaginar la alegria con las palabras del mismo Jesus sobre la renuncia y el sufrimiento, sobre las espadas, las persecuciones y la cruz?

Por supuesto, no se trata aqui de buscar una solucion superficial, mediante el intento de dosificar, en la vida del creyente, la alegria, por una parte, y el sufrimiento, por otra. Como tampoco se trata de armonizar, hasta donde sea posible, la felicidad con el dolor de la cruz. Es evidente que si queremos resolver este problema mediante tales procedimientos, en realidad no se va a resolver nada. Ni una solucion de ese tipo va a convencer a nadie. Pero entonces, ¿que se puede pensar sobre este asunto?

Hay dos maneras de leer el evangelio. O si se quiere, el mensaje de Jesus se puede leer a partir de dos claves distintas: o bien en *clave individualista*, o bien en *clave comunitaria*. En el primer caso, el evangelio es un mensaje para individuos, en el segundo, es un mensaje para comunidades, por mas que, en este caso, ese mensaje tenga que ser vivido desde la responsabilidad de cada individuo. Ahora bien, planteada asi la cuestion, debe quedar muy claro que el mensaje de Jesus es esencialmente un mensaje para ser comprendido y vivido en grupo, en comunidad. Hasta tal punto que cuando el evangelio es

leído desde el punto de vista de la clave individualista, ese mensaje pierde su sentido, resulta incoherente y llega a parecer un conjunto de frases y sentencias difíciles de entender. Por el contrario, cuando el evangelio es leído y asimilado desde el punto de vista comunitario, todo adquiere su debida coherencia, todo en él se ilumina de manera sorprendente y llega así a convertirse en verdadera solución para nuestras situaciones concretas. Así, por poner un ejemplo, las bienaventuranzas, leídas en clave individualista, no pasan de ser una serie de afirmaciones contradictorias, porque no tiene sentido decir que los pobres son dichosos, o que los que sufren son los que reciben consuelo. Y así sucesivamente. Por otra parte, no cabe decir, en este punto, que las promesas, que acompañan a cada bienaventuranza, se refieren a la otra vida. Porque eso no concuerda con el valor de presente atemporal o permanente que hay que atribuir al verbo *estm* en la primera y última bienaventuranzas (Mt 5, 3-10)²⁷. Esto quiere decir que las promesas, que acompañan a cada bienaventuranza, se refieren a esta vida.²⁸ Pero entonces, si esas promesas se refieren a esta vida, no queda más solución que interpretarlas en sentido comunitario. Y es que, efectivamente, cuando las bienaventuranzas se interpretan como palabras para una comunidad, el problema se ilumina y se resuelve. Son dichosos los que eligen ser pobres, es decir, los que deciden compartir con los demás en la comunidad, son también felices los que prestan ayuda, porque en la comunidad reciben ayuda, son felices los que sufren, porque en la comunidad van a encontrar la solución a sus sufrimientos. Por otra parte, los que asumen en la vida un programa semejante son los que se ponen de parte de la justicia y de la paz, de parte de los que sufren y se ven perseguidos. Lo cual trae consigo inevitablemente la persecución y el enfrentamiento. Y entonces, tal persecución y tal enfrentamiento es la garantía más segura de que estamos en el recto camino del seguimiento de Jesús. En definitiva, se trata de comprender que la comunidad es el espacio humano y cristiano en el que el hombre se libera de su soledad y su aislamiento, el espacio en el que presta ayuda y recibe ayuda, porque ofrece compañía, estímulo y seguridad.

Para entender mejor lo que acabo de decir, hay que tener en cuenta que la vocación al seguimiento de Jesús, tal como aparece en los evangelios, no se realizó jamás en solitario. Es decir, en los evangelios no se da el caso de un individuo, que se pusiera a seguir a

27 Cf F Camacho *Las bienaventuranzas de Mateo (5 3 10) Análisis semántico y comentario exegético* Salamanca 1983 20 J Dupont *Les Beattitudes II La Bonne Nouvelle* Paris 1969 121

28 Los verbos en futuro que aparecen en las bienaventuranzas intermedias (Mt 5 4-9), son verbos en *futuro proximo* ya que están encuadrados entre dos verbos en presente (*estm*). Cf F Camacho *o c* 29

Jesús, y viviera ese seguimiento aisladamente. Jesús llama, desde el primer momento, a cuatro discípulos (Mt 4, 18-22 par). Y forma así con ellos una pequeña comunidad. De tal manera que, en adelante, todos los que fueron llamados por Jesús, fueron llamados, no sólo a vivir junto a él, sino además (y al mismo tiempo) a vivir en una comunidad de seguidores. Esto es cierto hasta tal punto que, a veces, el término técnico que nos habla del seguimiento, el verbo *âkolouzeîn*, tiene como complemento, no a Jesús, sino a la comunidad de seguidores. Así, en el caso del exorcista extraño del que los discípulos informan a Jesús: «Hemos visto a uno que echaba demonios en tu nombre, que no nos sigue (*âkolouzei êmîn*), y hemos intentado impedirselo, porque no nos seguía (*êkolouzei êmîn*)» (Mc 9, 38; Lc 9, 49). Se trata, en este caso, no ya del seguimiento con respecto a Jesús, sino del seguimiento de la comunidad de discípulos, ya que el complemento del verbo, en este caso, no es Jesús aisladamente, sino la comunidad. Por eso también, en otras ocasiones, el sujeto del verbo «seguir» no es el individuo, sino la comunidad. Así, cuando Pedro interpela a Jesús: «Pues, mira, nosotros ya lo hemos dejado todo y te hemos seguido» (*êmeis... êkolouzésamên*) (Mt 19, 27 par). Sin duda alguna, el seguimiento es, no sólo una experiencia de encuentro con Jesús, sino al mismo tiempo una experiencia comunitaria.

Este punto de vista es decisivo para entender la llamada de Jesús. Porque así se comprende que el seguimiento es gozo y alegría, no sólo porque el hombre se encuentra con Jesús, sino además porque lo encuentra en la comunidad de los que le siguen. Por eso, para vivir el seguimiento, no basta la relación estrecha y permanente con Jesús, sino que, además de eso, se necesita también entrar a formar parte de una comunidad de seguidores. Y entonces es cuando se cumple la promesa de Jesús: «Os aseguro que no hay ninguno que haya dejado casa, o hermanos o hermanas, o madre o padre, o hijos o tierras, por mí y por la buena noticia, que no reciba en este tiempo cien veces más —casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y tierras, con persecuciones— y en la edad futura, vida eterna» (Mc 10, 29-30). En este texto, se distingue claramente la recompensa «en este tiempo» (*ên tô kairô touôto*) (Mc 10, 30 a) de la recompensa «en la edad futura» (*ên tô aiôni tô êrjoméno*) (Mc 10, 30 b). Pues bien, la recompensa en el presente consiste en que el discípulo, que lo ha dejado todo por seguir a Jesús (Mc 10, 28 par), encuentra «casas y hermanos y hermanas y madres e hijos y tierras, con persecuciones» (Mc 10, 30). Los autores están generalmente de acuerdo en que estas palabras reflejan lo que era la abundancia y la riqueza de las relaciones humanas en las comunidades de la Iglesia primitiva²⁹. Es evidente que los seguidores

29. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1909, 81 s; R. Bultmann, *Die*

de Jesús encontraron, en el seguimiento, no sólo la alegría de estar cerca del Señor, sino además el gozo y la plenitud de la vida, en unas relaciones comunitarias que colmaron todas sus aspiraciones.

La conclusión, que se desprende de todo lo dicho, es muy clara: si miramos el seguimiento sólo desde el punto de vista de las renunciaciones y exigencias que impone, nos equivocamos radicalmente en la comprensión y valoración de lo que significa seguir a Jesús. Por otra parte, si pensamos en el seguimiento sólo como relación con Jesús, tenemos una visión incompleta de lo que representa ese seguimiento. Seguir a Jesús es vivir cerca de él asumiendo el mismo destino que él siguió en su vida. Pero es también, y al mismo tiempo, vivir en una comunidad de seguidores, de manera que la vida comunitaria represente efectivamente la recompensa humana, que el sujeto necesita, dadas las renunciaciones y exigencias que impone el seguimiento. Por lo demás, al hablar de vivir en una comunidad de seguidores, no se trata obviamente de ingresar en la vida religiosa. Ni tampoco se trata de ponerse a vivir, bajo el mismo techo, con otros creyentes. Se trata, más bien, de vivir, junto con otros, el mismo proyecto evangélico, el proyecto del seguimiento de Jesús. Y es importante destacar este aspecto. Porque, con frecuencia, las personas, que se deciden a seguir a Jesús, viven el seguimiento sin alegría, palpando sólo las exigencias y las renunciaciones que impone el evangelio. A esas personas les falta, sin duda, la experiencia comunitaria. Por eso tales personas, además de vivir un seguimiento mutilado e incompleto, pueden llegar a encontrarse en la situación de que el mismo seguimiento se les haga insoportable.

Seguir a Jesús es una tarea exigente y comprometida hasta el extremo. Pero es también, y al mismo tiempo, una llamada a la alegría del que encuentra un tesoro incalculable (Mt 13, 44) y del que vive en un espacio humano que colma sus aspiraciones (Hech 2, 47) ³⁰.

Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1931, 115, E Klostermann, *Das Markus-evangelium*, Tübingen 1950, 118, E Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen 1937, 217, H K Luce, *The Gospel according to St Luke*, Cambridge 1933, 288, B H Branscomb, *The Gospel of Mark*, London 1937, 184 s, V Taylor, *Evangelio según Marcos*, Madrid 1979, 519, J Dupont, *Les beatitudes*, vol. II, 359 s, J Gnilka, *Das Evangelium nach Markus II*, Zurich 1979, 93 (ed. cast. en preparación, Sígueme, Salamanca)

30 Cf G Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca ³1982, 89-90

Los cristianos y la utopía

1. *El proyecto de Jesús*

Todo lo que se ha dicho en este libro plantea una dificultad muy seria: ¿no es todo eso una enorme utopía? Tantas y tales renunciadas, tantas y tales promesas de alegría, ¿no son, en definitiva, un proyecto utópico, que en la práctica no se va a realizar nunca?

Esta dificultad es más grave de lo que parece a primera vista. Porque si analizamos el mensaje de Jesús, en su totalidad, enseguida nos damos cuenta de que ese mensaje se caracteriza por las siguientes notas:

1. Ante todo, la *igualdad*. desde el primer momento de su ministerio público, Jesús reunió una comunidad de seguidores, entre los que tenía que darse la más completa igualdad. Esta igualdad era, ante todo, económica. Por eso, Jesús es absolutamente intransigente en lo que se refiere a la posesión de bienes y al dinero (Mt 4, 20-22 par; 9, 9 par; 19, 21 par. 27 par), de tal manera que ni para las tareas apostólicas les estaba permitido, a los miembros de la comunidad, llevar plata y ni siquiera calderilla (Mt 10, 9 par)¹. Por lo demás, sabemos que, en la comunidad de Jesús, había bolsa común (Jn 12, 6; cf. 13, 28-29). De la misma manera que la posesión del dinero divide a los hombres y hace que los ricos desprecien a los pobres y se aprovechen de ellos o, al menos, se desentiendan de sus necesidades (Lc 16, 19-31), así Jesús no tolera que en la comunidad cristiana haya diferencias económicas (Mt 6, 19-21). Por eso, el mismo Jesús emite un juicio durísimo de quienes sólo se interesan por el dinero y por

1 Cf J Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 258-261, Hauck TWNT III, 136 ss, IV, 390 ss, Hauck, Bammel TWNT VI, 885 ss, Hauck, Kasch TWNT VI, 316 ss, Preisker TWNT VI, 57 ss, J Eichler-F Selter-E Beyreuther, *Riqueza* DTNT IV, 107-114, H Braun, *Spatjudisch-haretscher und fruhchristlicher Radikalismus*, Tubingen 1957, H Hammann, *Arm und Reich in der Urkirche*, Munchen 1964; Jervell, *Er kam in sein Eigentum* Stud Theol 10 (1957) 14 ss.

acrecentar su propia economía (Lc 12, 20; 6, 24-25). Pero no se trata sólo de la igualdad económica. Más en el fondo, Jesús plantea y exige la igualdad en cuanto se refiere a la situación de todos y cada uno en la comunidad. De ahí que él no tolera la pretensión de los que quieren situarse por encima de los otros en el grupo (Mc 10, 34-35 par; Lc 22, 24-27), porque el más importante en la comunidad es el que se pone el último (Mt 18, 1-4; Lc 9, 46-48). Por eso, Jesús corta de raíz toda discusión entre los discípulos sobre cuestiones relativas a quién era más que los otros (Mc 9, 34 ss; cf. Mt 23, 11; Lc 9, 48)², hasta el punto de que el mismo Jesús se pone por debajo de todos, como ejemplo que deben seguir los miembros de la comunidad (Jn 13, 13-17). Y es que la experiencia enseña que, en cualquier grupo humano, el que pretende subir crea división y enfrentamientos (cf. Mc 10, 41 par).

2. En segundo lugar, la *fraternidad*: porque todos son hijos de un mismo Padre, cosa que destaca especialmente el evangelio de Mateo (5, 16.45.48; 6, 1.4.6.8.9.14.15.18.26.32; 7, 11; 10, 20.29; 13, 43; 18, 14; 23, 9), pero que también los otros evangelistas indican (Mc 11, 25-26; Lc 6, 38; 11, 2.13; 12, 30.32; Jn 20, 17). Con razón se ha dicho que la característica más importante de la nueva vida, más importante que todo lo demás, es esta nueva relación con Dios como Padre³. Pero, al mismo tiempo, se debe advertir que eso supone y lleva consigo, no sólo unos determinados sentimientos hacia Dios, sino además un comportamiento que respeta, quiere y ayuda al otro en cualquier caso (Mt 5, 44-45). Porque creer en Dios como Padre es creer en los demás como hermanos: «Vosotros no os dejéis llamar “señor mío”, pues vuestro maestro es un uno solo y vosotros todos sois hermanos; y no os llamaréis “padre” unos a otros en la tierra, pues vuestro Padre es uno solo, el del cielo» (Mt 23, 8-9; cf. Lc 22, 32; Jn 20, 17; 21, 23). Frente a las desigualdades y desequilibrios existentes en la religión judía y en la sociedad de su tiempo (cf. Mt 23, 2-7)⁴, Jesús quiere que su comunidad sea, a toda costa y en cualquier caso, un grupo igualitario y fraternal⁵.

2 Cf V Taylor, *Evangelio según Marcos*, 482

3 J Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 211 Más amplamente, J Jeremias, *Abba El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca 2 1983 Vease también H Schurmann, *Das Gebet des Herrn Die Botschaft Gottes* II 6, Leipzig 1957

4 Las diversas situaciones legales y las desigualdades que eso llevaba consigo han sido analizadas y descritas por J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977, 285-389

5 Cf W Gunther, *Hermano, prójimo*, en DTNT II, 271-274, R Bultmann, *El mandamiento cristiano del amor al prójimo*, en *Creer y comprender* I, Barcelona 1974, 199 ss, K Rahner, *Amor*, en SM I, 114-133, C H Ratschow, *Agape, Naschtenliebe und Bruderliebe* ZST 21 (1950/52); H von Soden TWNT I, 144 ss, J Ratzinger, *La fraternidad cristiana*, Madrid 1962

3. La tercera característica es la *solidaridad*: porque no se trata solamente de una comunidad en la que existe una verdadera igualdad entre todos y en la que todos se sienten hermanos, sino además se trata también de una comunidad cuya norma de vida y de conducta es el amor. Desde este punto de vista, Jesús reduce las exigencias éticas al único mandamiento: amar a los otros como cada uno se quiere a sí mismo (Mt 22, 37-39; Mc 12, 30-33; Lc 10, 27; cf. Mt 19, 19; Jn 13, 34-35; 15, 12-17), porque en eso consiste toda la ley y los profetas (Mt 7, 12; 22, 40; cf. Lc 16, 16), es decir, cuanto Dios quiere y espera de los miembros de la comunidad de Jesús⁶. Es más, la solidaridad entre los seguidores de Jesús tiene que llegar hasta el extremo de amar cada uno a los otros como el mismo Jesús los amó a todos (Jn 15, 12), estando incluso dispuestos a dar la vida por los demás (Jn 15, 13). No se puede establecer una meta más alta en las aspiraciones de solidaridad que Jesús pide a los suyos⁷.

4. Más aún, si en la comunidad hay preferencia por alguien, debe ser la *preferencia por los más desgraciados*: los pequeños y los que no cuentan en la vida son colocados delante de todos (Mt 18, 1-4; 20, 25-26; Mc 10, 42-43; Lc 9, 46-48; 22, 24-27); los pobres, los lisiados, los ciegos y los cojos son los que entran en el gran banquete comunitario (Lc 14, 21 par)⁸; los presos y cautivos son objeto de las atenciones primordiales (Lc 4, 18-21); los que se pierden son buscados hasta dar con ellos (Mt 18, 12-14; Lc 15, 1-10); los pobres y los que sufren, los que lloran y se ven perseguidos, los desgraciados de la tierra son declarados dichosos (Mt 5, 3-12; Lc 20-23), porque para ellos es la «buena noticia» (Mt 11, 5). En el fondo, lo que aquí se plantea es un hecho desconcertante: con la venida de Jesús, y mediante la formación de la comunidad de seguidores, la vida cambia y las situaciones se invierten: lo oculto se manifiesta (Mt 6, 4.6.18; 10, 26 par); los pobres se vuelven ricos (Lc 6, 20); los últimos, primeros (Mc 10, 31); los pequeños, grandes (Mt 18, 4); los hambrientos se hartan (Lc 6, 21); los tristes son consolados (Mt 5, 4); los enfermos son curados: los ciegos ven, los cojos andan, los sordos oyen, los leprosos se ponen sanos (Mt 11, 5); los cautivos y los maltratados son liberados (Lc 4, 18); los humildes, ensalzados (Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14); los sumisos se convierten en dominadores (Mt 5, 5); los miembros

6 Cf W Zimmerli, *La ley y los profetas*, Salamanca 1979

7 Cf H U von Balthasar, *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971, R Volkl, *Fruhchristliche Zeugnisse zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe*, Frankfurt 1963, V Warnach, *Liebe als Grunderfahrung*, en *Religion und Erlebnis*, Oten 1963, 231-257, R Volkl, *Botschaft und Gebot der Liebe nach der Bibel*, Frankfurt 1964

8 Aunque en estas expresiones se incluya la benignidad de Dios para con los paganos, es evidente que Jesús describe aquí a los más desgraciados como los preferidos en el Reino. Cf K H Rengstorff, *Il vangelo secondo Luca*, Brescia 1969, 304-305

del pequeño rebaño, en reyes (Lc 12, 32); los muertos en vivos (Mt 11, 5)⁹. En todos estos contrastes, se expresa el trastorno radical de situaciones establecidas que María, la madre de Jesús, había profetizado como efecto de la presencia del Mesías en el mundo: los poderosos son derribados de sus tronos, mientras que los pequeños son exaltados; los ricos se van con las manos vacías, mientras que a los hambrientos se les colma de bienes (Lc 1, 52-53; cf. 1 Sam 2, 7-8; Sal 89, 11; Eclo 10, 14; Ez 21, 31; Sal 107, 9)¹⁰. Es sencillamente la vida al revés. Algo muy profundo y desconcertante se afirma en tales contrastes. Enseguida hablaremos de ello.

5. Por último, es también característica esencial de la comunidad la *libertad* de todos sus miembros: en el capítulo siete de este libro, hemos hablado ya de la liberación que aporta el mensaje de Jesús. A lo dicho en aquel lugar, hay que añadir lo siguiente: Jesús no fuerza a nadie, ni para que entre a formar parte de la comunidad, ni para que se quede en ella. Al joven que no quiso aceptar la invitación (Mt 19, 21 ss par), se le deja ir, sin más. Y a los que están en la comunidad, se les permite la retirada en cuanto ellos lo desean (Jn 6, 66). Es más, cuando se produce tal situación, la pregunta, que hace Jesús a los más íntimos, es muy sencilla: «¿También vosotros queréis marcharos?» (Jn 6, 67). En la comunidad no se retiene a nadie, ni se fuerza ninguna situación. De tal manera que, cuando en los evangelios se habla de obediencia, nunca se trata del sometimiento de los miembros de la comunidad al jefe, por más que ese jefe sea el mismo Jesús. El verbo obedecer (*hypacouô*) se utiliza, en los evangelios, únicamente para decir que los vientos y el mar se sometían a Jesús (Mt 8, 27; Mc 4, 41; Lc 8, 25), así como también que los malos espíritus le obedecían (Mc 1, 27). En la comunidad de Jesús no se plantean jamás las relaciones de unos con otros en plan de dominio y sometimiento, ni siquiera en términos de mando y obediencia, sino a partir de la experiencia básica y esencial de la libertad. Porque Jesús ha venido a poner en libertad a los oprimidos y cautivos (Lc 4, 18). Por otra parte, la actitud de los discípulos debe ser la aceptación del mensaje, pero de tal manera que esa aceptación no crea sometimiento y dependencia, sino libertad: «Vosotros para ser de verdad mis discípulos, tenéis que ateneros a ese mensaje mío; conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 31-32). Es más, sólo de esa manera puede llegar el hombre a la auténtica libertad: «sólo si el Hijo os da la libertad seréis realmente libres» (Jn 8, 36). En definitiva, se trata de comprender que la intimidad y la confianza con Dios, que ya no aparece como Soberano, sino como

9 J Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gutersloh 1930, 69-70

10 Cf. R E Brown, *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982, 374-379, J Vogt, *Ecce ancilla Domini eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes* *Vigiliae Christianae* 23 (1969) 241-263

Padre, libera al hombre de todo otro dominio y sujeción, haciéndolo libre y señor de sí mismo; y también señor de las cosas¹¹.

Todo esto nos viene a decir que el proyecto de Jesús no se reduce a que los hombres sean individualmente buenos, siguiéndole a él. El proyecto básico de Jesús no consiste solamente en conseguir que haya en el mundo individuos santos, sino que se realiza en la comunidad evangélica. Ahora bien, una comunidad es verdaderamente evangélica cuando en ella se dan las características apuntadas: igualdad básica entre todos los miembros; verdadera fraternidad; solidaridad de unos con otros hasta dar la vida si es preciso; preferencia por los menos dotados, los pequeños y los que en la sociedad no cuentan; y todo eso dentro de la experiencia esencial de la auténtica libertad.

Este ideal de solidaridad y de convivencia había sido anunciado por los profetas para los tiempos mesiánicos. Por ejemplo, en la profecía de Isaías, que promete la paz y la felicidad como obra del Mesías:

Entonces el lobo y el cordero irán juntos
y la pantera se tumbara con el cabrito,
el novillo y el león engordaran juntos,
un chiquillo los pastorea,
la vaca pastara con el oso,
sus crías se tumbaran juntas,
el león comera paja con el buey
El niño jugará con la hura del aspid,
la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente.
No haran daño ni estrago por todo mi monte santo,
porque se llenara el país de conocimiento del Señor,
como colman las aguas el mar (Is 11, 6-9)

El profeta describe aquí la paz universal, que será la obra esencial del Mesías. Una paz que se extiende incluso a los animales en un nuevo paraíso. Hasta que se acaba el mal y el daño en este paraíso ideal¹².

Evidentemente, en todo lo dicho se describe el ideal de una sociedad en la que se ha superado la violencia y la dominación, en la que la igualdad y la fraternidad no son el resultado de la imposición por la fuerza, sino el fruto del amor y la libertad. Ahora bien, todo esto, en su sentido más estricto, representa una fabulosa utopía. Porque es algo que no existe, ni parece que pueda existir. Pero, entonces, ¿es que el evangelio se reduce a un bello ideal que, en la práctica, no se va a realizar nunca? Por lo tanto, al hablar del seguimiento de Jesús, ¿no estamos barajando un concepto utópico,

11 Cf. J. Mateos-J. Barreto, *El evangelio de Juan*, 1019

12 Cf. L. Alonso Schökel-J. L. Sicre, *Profetas I*, Madrid 1980, 168-169

que en realidad, y en la práctica concreta de la vida, resulta impracticable?

Estas preguntas, tal como están formuladas, se basan en un supuesto elemental: la utopía es lo irreal, lo que no existe ni puede existir. Por eso, y desde ese supuesto, si decimos que el evangelio es una utopía, estamos diciendo, al mismo tiempo, que el mensaje de Jesús es algo que ni se realiza ni se puede realizar. Pero, ¿es ése el concepto verdadero y acertado de la utopía? Por eso, antes de seguir adelante, se hace necesario analizar el concepto y la naturaleza de la utopía.

2. *El concepto de utopía*

La palabra utopía¹³, como es bien sabido, es un neologismo inventado por Tomás Moro en el siglo XVI. Etimológicamente, viene de *oúk-topos*, lo que no tiene lugar, «en ningún lugar»¹⁴. Pero hay quienes piensan que más bien se deriva de *eu-topos*, el lugar de la dicha y la felicidad. En el primer caso, utopía sería lo mismo que lo irreal; en el segundo caso, lo gratificante, el espacio donde el hombre alcanza el logro de sus aspiraciones. Es posible que esta imprecisión del sentido original de la palabra sea pretendida, ya que el concepto de utopía evoca esos dos significados¹⁵. Parece que así lo pretendió Tomás Moro: expresar la justicia y la felicidad reunidas en un orden social que no existe en parte alguna¹⁶. En todo caso, es seguro que desde el siglo XVI se tiene conciencia clara de esta imprecisión.

Pero si de la etimología pasamos al contenido del término, lo primero que encontramos es una notable diversidad de significados. Por eso, conviene delimitar el concepto, en la medida de lo posible.

La utopía se puede entender en el sentido de una determinada forma literaria: el género de las llamadas «novelas estatales», por ejemplo las que florecieron en el renacimiento con Tomás Moro, Campanella y Bacon¹⁷. La verdad es que este tipo de literatura no ha

13 La bibliografía sobre este asunto es enorme. Arnheim Neususs, en el volumen titulado *Utopia*, Barcelona 1971, recoge hasta 695 títulos (p. 213-245). Pero, como advierte el mismo autor, una bibliografía sobre el fenómeno y los problemas de lo utópico, jamás podrá ser completa, pues el concepto de utopía no designa un campo objetivo delimitado (p. 213). Una bibliografía muy resumida y asequible, en J. A. Gumbertat, *Utopia*, en C. Floristan-J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*, 1021-1022.

14 K. Mannheim, *Utopia*, en A. Neususs, *o. c.*, 83.

15. Cf. B. Baczkó, *Lumières de l'Utopie*, Paris 1978, 20.

16. Cf. B. Baczkó, *o. c.*, 20.

17. Edición y comentario de estas tres obras, con abundante bibliografía, en K. J. Heimsch (ed.), *Der utopische Staat*, Hamburg 1960.

dejado de aparecer de tiempo en tiempo, de manera que todavía, en nuestros días, se encuentran vestigios de ella en algún que otro escrito¹⁸.

También se puede entender la utopía en un sentido científico-técnico y entonces equivale a algo así como ciencia-ficción. La proliferación de este tipo de escritos es abundante en nuestro tiempo, como todo el mundo sabe. Pero, ya desde ahora, se debe advertir que la utopía no es el resultado de una extensión ilimitada de la ciencia y la tecnología, sino que es, más bien, una instancia crítica frente a los modelos establecidos de lo científico y lo tecnológico¹⁹. Por eso, se debe rechazar enérgicamente cualquier visión o comprensión de la utopía que, de la manera que sea, se venga a emparentar con la ciencia-ficción. La utopía es otra cosa muy distinta, como enseguida vamos a ver.

Otra manera de entender la utopía es el modelo de lo que se ha llamado la «utopía negativa», es decir, la utopía como anticipación del futuro, pero no como un futuro liberado y liberador, sino como un futuro amenazante, en el sentido de pérdida total de libertad, a resultas del inevitable progreso científico y técnico. Tal parece ser el significado del «mundo feliz» de Huxley. Pero es claro que, en este caso, no se nos indica una meta feliz, sino precisamente todo lo contrario: la inexorable fatalidad, que se nos viene encima, si la evolución presente es abandonada a su propio curso y a sus ciegos dinamismos. Es claro que la utopía, entendida de esta manera, implica en sí misma una contradicción patente.

Y todavía existe otro modo de entender la utopía que también vamos a rechazar. Me refiero a la utopía comprendida como sinónimo de escatología, apocalíptica o milenarismo. Sin pretender identificar estos tres términos, hay algo de común en ellos: en este caso, el actor central de la utopía ya no sería el hombre en la historia, sino una intervención celestial, una fuerza sobrenatural al margen de la historia o más allá de la misma historia²⁰. Frente a tales con-

18 Por ejemplo, en el ensayo de J Junyent, *De regreso a Utopía*, Barcelona 1982

19 Me refiero aquí, sobre todo, a la crítica, que han hecho los autores de la Escuela de Frankfurt, al modelo de la ciencia desarrollado por el positivismo. Para este asunto vease T W Adorno-K R Popper-R Dahrendorf-J Habermas-H Albert-H Pilot, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* Barcelona 1973. Debe consultarse también la obra fundamental de T. W. Adorno, *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt 1970, Id., *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt 1969

20 Nos encontramos aquí con esa tendencia que se basa en los hechos consumados, y en vez de negar directamente la historia, lo que persigue es superarla indirectamente, de alguna manera. Y es que el pensamiento escatológico, como ha dicho Habermas, se centra en el retorno de una época mitológica, en una especie de metahistoria que permite pasar por alto el análisis racional de las posibilidades objetivas de una situación histórica presente. Cf J Habermas, *Theorie und Praxis*, Berlin 1963, 339. Sobre todo este

cepciones es importante destacar que el sujeto de la utopía es el hombre²¹.

Ahora bien, una vez rechazadas las precedentes representaciones de la utopía como inexactas o como incompletas, quiero indicar el verdadero sentido que, a mi juicio, tiene la utopía. Karl Mannheim ha dicho, con toda razón, que el término «utópico» se puede utilizar para todos aquellos procesos mentales que no reciben sus impulsos directamente de la realidad social existente, sino que los perciben de imágenes, manifestadas en símbolos, fantasías, sueños, ideas y similares, que en el sentido más amplio de la palabra *no existen*²². Desde este punto de vista, se comprende perfectamente que la utopía, utilizando la formulación de M. Horkheimer, tiene dos componentes: «por una parte representa la crítica de lo existente, por otra la propuesta de lo que debería existir»²³. Es decir, la utopía comporta el rechazo del sistema social vigente, el orden establecido y, al mismo tiempo, es el deseo y la búsqueda de algo completamente nuevo y distinto, el espacio humano y la convivencia que debería existir. Ahora bien, lo que debería existir es un orden de vida en el que finalmente se resuelve la dialéctica entre igualdad y libertad. Porque ahí es donde está el problema y el nudo de la cuestión. Los sistemas sociales y de convivencia, actualmente existentes, pecan por lo uno o por lo otro: unos toleran y hasta fomentan la libertad, con lo cual hacen imposible la igualdad entre los hombres y así nacen las terribles desigualdades e injusticias existentes (modelo de los países capitalistas); otros se empeñan en conseguir la igualdad entre todos, pero eso es a base de reprimir la libertad a todos los niveles (modelo de los llamados países socialistas). De ahí que igualdad y libertad son, como ya he dicho, realidades dialécticas, que entran en concurrencia y en conflicto la una con la otra. ¿Dónde encontrar la solución? A partir de esta pregunta, se comprende perfectamente el sentido y el alcance de eso que llamamos utopía. Ella es la crítica y el rechazo de los sistemas existentes²⁴. Y la búsqueda afanosa del verdadero orden que todos deseamos.

problema, puede verse la obra de H. Kesting, *Utopie und Eschatologie Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg 1952. Una crítica elemental de esta obra, en A. Neususs, *o. c.*, 41-48.

21 Cf. G. Friedrich, *Utopie und Reich Gottes Zur Motivation politischen Verhaltens*, Göttingen 1973, 39-40. De alguna manera, el pensamiento de Paul Tillich corre el peligro de desplazar la utopía hacia la región de lo apocalíptico, lo vertical, lo trascendente, ya que la solución del problema, que representa la utopía, se encuentra en la participación de los dos órdenes, el humano y el sobrenatural. Cf. P. Tillich, *Crítica y justificación de la utopía*, en Frank E. Manuel (ed.), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid 1982, 351-365. Una crítica al pensamiento de Tillich, en A. Neususs, *o. c.*, 37-40.

22 K. Mannheim, *Utopia*, en A. Neususs, *o. c.*, 85.

23 M. Horkheimer, *La Utopía*, en A. Neususs, *o. c.*, 97.

24 Cf. el excelente estudio de Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José-Costa Rica 1984.

Pues bien, habida cuenta del planteamiento que acabo de hacer, la utopia se puede entender como *la aspiracion hacia una forma de convivencia en la que se implanta efectivamente un orden de vida verdaderamente razonable y justo*. Al decir esto, no se trata de proponer una definicion en sentido estricto, sino de ofrecer una descripcion sumaria de lo que queremos decir cuando nos referimos a la utopia. Ella es, en definitiva, el deseo y la busqueda de una sociedad digna del hombre. Pero ¡atencion!, para que haya utopia no basta el deseo generalizado que todos tenemos de que las cosas vayan mejor. La utopia supone una tendencia. Y una tendencia, por cierto, que se traduce en planes y proyectos, que critican la realidad presente y ofrecen modelos alternativos. Como ha dicho Martin Buber, «tomando rigurosamente como punto de partida el estado actual de la sociedad, y sin dejarse turbar por ninguna veleidad dogmatica, esta tendencia fija su atencion en aquellos anhelos ocultos aun en las profundidades de la realidad, que, aunque oscurecidos por otros mas manifiestos y poderosos, actuan en favor de esa transformacion. Con razon se ha dicho que todo entendimiento, que hace planes, es utopico en sentido positivo»²⁵

3 *Naturaleza de la utopia*

Es claro que, con lo que se ha dicho hasta este momento, no quedan resueltas las multiples y variadas cuestiones que se plantean en torno a la utopia. Por eso, voy a intentar, en la medida de lo posible, puntualizar algo que me parece importante acerca de la naturaleza de eso que llamamos utopia.

Y, ante todo, parece bastante claro que la utopia no se situa al nivel de lo discursivo, lo racional o lo logico. Es decir, la utopia no consiste en un proyecto «razonable», que se deduce a partir de unas premisas mediante la logica del discurso. Y eso por una razon muy sencilla: si la utopia se analiza desde el punto de vista de la logica o de la racionalidad, lo mas seguro es que nos vamos a encontrar enseguida con puntos oscuros e incluso con cuestiones mas o menos contradictorias. De ahi la primera y mas frecuente acusacion, que se suele hacer contra la utopia: se la juzga una cosa irreal, un sueño, pura ilusion. De todas maneras, aqui debo hacer una advertencia importante: de la misma manera que el pensamiento utopico es caracteristico de los espíritus progresistas y renovadores, la oposicion a la utopia suele ser casi siempre propia de los conservadores y retrogradados.²⁶

25 M. Buber, *Caminos de utopia*. Mexico 1978, 23.

26 El pensamiento conservador se basa en la «legitimacion» del orden establecido, como unica realidad plausible y aceptable. Cf. F. J. Hinkelammert, *Crítica a la razon utopica*, 33-52.

Ahora bien, la primera denuncia, que hace la ideología conservadora contra cualquier utopía, consiste en decir que lo utópico es lo mismo que lo irreal. A lo cual se puede responder que el discurso reaccionario, según el cual solamente el conservador es el que está exento de impurezas ideológicas, porque él es quien ve «las cosas como son», eso es sin duda en sí mismo otro ideal, otra ideología y seguramente también una farsa²⁷. En todo caso, el punto capital, en todo este asunto, está en comprender que la utopía no consiste en un proyecto derivado de la lógica racional y discursiva, sino en un impulso, un deseo y una fuerza, cuyas raíces se sitúan en otro sitio, como enseguida voy a explicar.

Dando un paso más, hay que decir también que la utopía no se sitúa al nivel de las decisiones voluntaristas o, dicho de otra manera, al nivel de la ética. Porque un proyecto utópico, que se programa como un proyecto de comportamientos, puede fácilmente degenerar en totalitarismo, en represión y hasta en barbarie. Decididamente, la función de la utopía no puede consistir en proponer un modelo acabado, que se debería realizar al pie de la letra, como ocurre en el caso de las novelas políticas o novelas estatales (Moro, Campanella...). Porque, en ese caso, es casi inevitable el peligro de desembocar en la represión y el totalitarismo²⁸. En este sentido, Karl R. Popper ha sido extremadamente lúcido: «considero a lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente; pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia»²⁹. Y Popper aduce el ejemplo del nazismo como sistema, a primera vista utópico, que genera la represión y la barbarie. Como igualmente podría haber aducido también el caso de los llamados países socialistas, en los que un principio utópico ha acarreado muchas veces la violencia y casi siempre la privación de libertad. Lo que pasa es que, si no me equivoco, me da la impresión de que Popper no ha entendido lo que es la utopía o, por lo menos, la entiende de manera muy distinta a como aquí la proponemos. En efecto, Popper afirma: «creo que podemos considerar al utopismo como el resultado de una forma de racionalismo, y trataré de demostrar que se trata de una forma de racionalismo muy diferente de aquélla en la cual creemos yo y muchos otros»³⁰. Ahí está el equívoco o, por lo menos, la diferencia: la utopía no es el resultado de una forma de racionalismo, ni el racionalismo de la lógica discursiva, ni el

27 A Neususs, *o c*, 31

28 Cf W Muhlmann, *Chiliasmus und Nativismus Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturbewegungen*, Berlín 1961, 377

29 K R Popper, *Utopía y violencia*, en A Neususs, *o c*, 133

30 K R Popper, *o c.*, 132

racionalismo de la etica La utopia adentra sus raices en otro sitio, como enseguida voy a explicar

En efecto, hablar de utopia es lo mismo que hablar de deseo, de aspiracion, de anhelo. Ahora bien, el deseo, la aspiracion y el anhelo no se situan al nivel de la racionalidad, ni al nivel del proyecto etico, sino al nivel mas profundo de *lo simbolico*. En este sentido, hay que decir que la utopia consiste en la proyeccion de aspiraciones profundas, que no brotan de la racionalidad, sino de lo afectivo, de la tension que siempre conlleva el deseo. He ahi la estructura intima, la naturaleza misma de eso que llamamos utopia. El hombre no es solo razon y voluntad. Junto a la razon y a la voluntad, y a un nivel mas profundo que ellas, se situa el deseo, la aspiracion profunda, que brota de la profundidad del ser humano, de donde brotan los sueños, los anhelos inexpresables y, en definitiva, los simbolos³¹. Por eso, todo simbolo es, en definitiva, la expresion de nuestras experiencias mas hondas. Y, a su vez, tales experiencias no pueden expresarse sino por medio de simbolos. Tal es el caso de las experiencias que brotan de nuestras relaciones interpersonales, las experiencias que analiza el psicoanálisis, las que se situan al nivel de la dimension estetica del hombre y, por supuesto, las experiencias tambien que estudia la historia comparada de las religiones. Y es importante destacar que esas experiencias constituyen lo mas fuerte y lo mas decisivo en nuestras vidas. Pues bien, al nivel de tales experiencias se situa la utopia, ya que esta no es otra cosa que la concrecion simbolica de tales aspiraciones y deseos³².

Todo esto quiere decir que la utopia no se mueve en el campo de la valoracion «verdadero-falso», sino en otro campo, el de la valoracion «conocido-desconocido»³³. O dicho de otra manera, la utopia no busca, como la teoria en el sentido tradicional, el conocimiento de aquello que existe, sino que mas bien se trata de un juego o de un ejercicio con las posibles ampliaciones de la realidad³⁴. De ahi que, con toda razon, se puede decir que cuando se trata de la utopia, lo que esta en juego no es lo verdadero o lo falso, sino lo nuevo, lo diferente, lo que, a partir de nuevos condicionamientos, puede resultar posible. Conseguir una sociedad distinta de la que tenemos, alcanzar por fin un orden de vida que resulte verdaderamente razonable y justo, resolver la dialectica entre justicia y libertad, todo eso son cosas que

31 Para un analisis de la estructura del simbolo cf J. M. Castillo *Simbolos de libertad* Salamanca 41985 168 189

32 De ahi la relacion que existe entre las utopias y los sueños Cf V. Zuckerkandl *Die Wahrheit des Traumes und der Traun der Wahrheit* Eranos Jahrbuch 32 (1963) 173 210

33 Cf R. Ruyer *El metodo utopico* en A. Neususs o c 156

34 Cf R. Ruyer o c 151

en si no se deben considerar ni verdaderas ni falsas, sino simplemente posibles. Y es hacia esa posibilidad a donde se encamina la utopia, a partir de la tension y la fuerza que conlleva el deseo, la aspiracion y el anhelo. Por eso, las verdaderas utopias no se formulan ni en forma de tesis ni tampoco como normas. Las verdaderas utopias se expresan en simbolos, que recogen nuestras aspiraciones mas profundas y las traducen en formas posibles y concretas de existencia.

4 *Funcion de la utopia*

¿Para que sirven las utopias? La respuesta, en principio, es sencilla: la utopia es un agente de cambio, de transformacion, que anticipa el futuro y que, por eso, mantiene viva la esperanza. Esto quiere decir que la utopia cumple tres funciones, que han sido sumariamente descritas por L. Hurbon, entre otros:

1. En primer lugar, la utopia es protesta contra la situacion presente, es negativa a adaptarse al sistema. Por lo general, este aspecto de la utopia se encuentra siempre evocado y señalado por los grupos sociales economicamente explotados, por los asociales, los marginados de todas clases, los barbaros del orden reinante, todos aquellos a los que se niega el derecho a existir en su originalidad (de lengua, de cultura, etc).

2. En segundo lugar, la utopia es prospeccion de las posibilidades todavia no realizadas en la sociedad. Es decir, postula la union de lo imaginario y de lo real, para la transformacion de las situaciones sociales y politicas. En este sentido, es exacto decir que la utopia tiene como tarea propia el realizar un desplazamiento del presente hacia adelante, hacia el futuro.

3. Finalmente, la utopia es, al mismo tiempo, exigencia impaciente de realizar enseguida, sin pasar por etapas, esa sociedad libre de toda constriccion, en la que definitivamente se implante la justicia. Por eso, la utopia se presenta como repulsa del derrotismo y del fatalismo a los que la ideologia dominante intenta someter a las masas explotadas.³⁵

Ahora bien, para comprender, en toda su hondura, el alcance de estas tres funciones de lo utopico, hay que decir algo acerca de la relacion entre utopia y sistema. Esta relacion es con frecuencia dificil y, a veces, extremadamente polemica. Porque se trata de una relacion de tension e incluso de enfrentamiento. ¿Por que? Porque el sistema es

35 Cf. L. Hurbon *Ernst Bloch Utopia y esperanza* en J. Moltmann *L. Hurbon Utopia y esperanza Dialogo con Ernst Bloch* Salamanca 1980 61-62.

lo que existe, mientras que la utopía es lo que debería existir. Además, el sistema es lo que se considera como lo real, mientras que la utopía se ve como lo irreal, lo puramente imaginario. Finalmente, el sistema es lo práctico y concreto, mientras que la utopía es el deseo o quizá el sueño.

Pero el problema que se plantea, al analizar la relación entre utopía y sistema, es más profundo. Porque, como se ha dicho acertadamente, un sistema es un conjunto de elementos conectados casi por completo, sobre todo mediante la intercomunicación de la información (W. Buckley). Ahora bien, la condición necesaria de un sistema es *el orden*. Un orden, además, que tiende a perpetuarse. De ahí la resistencia al cambio. Por eso, es una ley inherente al sistema el mantener el orden dentro del propio sistema. Y por eso también, la necesidad, que tiene el sistema, de unos «mecanismos de control», que son absolutamente necesarios para la pervivencia del propio sistema, con objeto de motivar a los actores en conformidad con el sistema, y también para contrarrestar toda posible desviación o toda quiebra del equilibrio en el orden (T. Parsons).

Por otra parte, es importante recordar que, para conseguir su propia pervivencia o perpetuación, el sistema cuenta con un arma poderosa, que es la ideología. En efecto, como es bien sabido, todo sistema tiende a segregar o producir una determinada ideología, cuya función es legitimar al propio sistema y autoprotegerlo frente a cualquier agresión. En este sentido, tiene razón el pensamiento marxista cuando afirma que la ideología es un sistema de representaciones (imágenes, mitos, ideas, conceptos...) que mantiene a los individuos y a los grupos sociales en la ilusión de estar en su debido lugar dentro del sistema de producción, esto es, que justifican, ante sus propios ojos, el sistema social existente³⁶. Pero, entonces, en la medida en que la utopía se contrapone dialécticamente a la ideología, nos encontramos con que la utopía aparece como el elemento más radicalmente enfrentado al sistema, porque se nos muestra como el agente más radicalmente destructor del propio sistema. Tiene razón T. Parsons cuando dice que «hay poderosas fuerzas, en todos los sistemas sociales, que operan en pro de pautas utópicas, es decir, pautas que son incompatibles con las condiciones de institucionalización efectiva a largo plazo»³⁷. Estas pautas utópicas son por eso enjuiciadas como una «conducta desviada», altamente peligrosa para el sistema, y que debe ser neutralizada por los «mecanismos de

36. Me refiero aquí concretamente a la presentación que hace de la «ideología» L. Althusser, *Teoría, práctica teórica y formación teórica*: Casa de las Américas 34 (1966) 5-18.

37. T. Parsons, *El sistema social*, Madrid 1976, 162.

control» que debe tener todo sistema, si es que quiere pervivir³⁸ Esta es la razon por la que los burocratas de la administracion, en los llamados paises socialistas, se suelen poner nerviosos cuando se les argumenta con el *Manifiesto comunista* en las manos De la misma manera que tambien se suelen inquietar determinados jerarcas eclesiasticos cuando se les recuerdan ciertos pasajes del evangelio A fin de cuentas, siempre se trata de la misma cosa todo sistema se defiende contra la utopia, porque ve en ella a su peor enemigo

Por todo esto se comprende que, mientras el sistema tiende a conservar y perpetuar la situacion establecida, la utopia es la mas poderosa fuerza de transformacion, que tiende a revolucionar el sistema establecido He ahi la funcionalidad y la fuerza de la utopia Por eso, se puede decir, con toda razon, que si en la historia ha habido cambios, ha habido evolucion y un proceso hacia delante es porque, de una manera o de otra, ha habido utopias Desde este punto de vista, se puede afirmar, con toda verdad, que la utopia es el motor de la historia Y por eso, se puede decir tambien que desgraciado el pueblo y desgraciada la sociedad en los que ya no hay utopias Frente a la irracionalidad y la patologia de los sistemas, que tienden a perpetuarse con todas sus contradicciones, las utopias son los agentes de cambio, que anticipan el futuro y hacen posible la esperanza Un ejemplo nada mas, en este sentido todos sabemos las condiciones economicas y sociales en que se encontraban los obreros de casi toda Europa hace siglo y medio Salarios de miseria, carencia absoluta de toda clase de seguros sociales, horarios de trabajo que pasaban de las quince horas diarias, condiciones pesimas de sanidad e higiene, etc , etc Pues bien, si a aquella gente le dicen que iba a llegar el dia en que iban a ganar un buen salario, con una jornada laboral en la que iban a trabajar no mas de cuarenta horas semanales, protegidos por toda clase de seguros y en unas condiciones absolutamente diferentes, lo mas probable es que aquellos hombres hubieran dicho que eso era una utopia, un sueño, una cosa enteramente irreal Yo se, desde luego, que las condiciones en que hoy se encuentra la clase trabajadora, en nuestras modernas sociedades de occidente, deja aun mucho que desear Pero es un hecho que hemos dado pasos de gigante hacia la utopia Por eso he dicho, y repito, que la utopia es el motor de la historia, el mas poderoso agente de cambio con que cuentan los hombres La utopia pura y absoluta nunca se llega a alcanzar, dada la inevitable limitacion del hombre³⁹ Pero es innegable que podemos y debemos acercarnos a ella constantemente

38 T Parsons o c 296 297

39 Por eso, Paul Tillich habla, con razon, de las **caracteristicas negativas de la utopia** su *no verdad* su *esterilidad* y su *impotencia* Aunque el mismo Tillich acaba

Por supuesto, yo sé muy bien los peligros que entraña la utopía. La historia moderna se ha visto dramáticamente ensangrentada a partir de principios utópicos, que han sido hábilmente utilizados y manejados por la barbarie de algunos hombres. Los totalitarismos de derecha y de izquierda son un buen ejemplo en este sentido⁴⁰. Pero, seamos sinceros: en realidad, ¿qué cosa hay en este mundo que no entrañe peligros? También levantar una casa, construir una carretera o explotar una mina pueden ser cosas erizadas de peligros. Pero no por eso dejamos de hacerlas. Como se ha dicho muy bien, es un hecho que la historia ha realizado una sociedad mejor partiendo de una menos buena, y que en su desarrollo puede realizar otra aún mejor; pero otro hecho es que el camino de la historia atraviesa calamidades y miserias para los individuos. Entre ambos hechos hay una serie de relaciones explicativas, pero ningún sentido justificador⁴¹. Y es por eso, porque nos resistimos a aceptar el sufrimiento que brota de la injusticia, por lo que no estamos dispuestos a la resignación; y por lo que, en definitiva, apostamos decididamente por la causa que nos presenta la utopía.

Ahora se comprende por qué la utopía ejerce una innegable seducción sobre el espíritu humano, pero también aparece como una amenaza, como seduce y amenaza todo cambio, todo aquello que nos desinstala y nos impulsa hacia lo desconocido. Por eso, y a pesar de todo, hay que terminar diciendo que la utopía es, en todo caso, la «categoría central» de nuestro tiempo⁴².

5. Seguimiento y utopía

Hablar de utopía no es hablar de lo imposible, sino de un *proyecto simbólico que anticipa el futuro*, un futuro distinto y mejor, en el que finalmente se logra el cumplimiento (inevitablemente limitado) de las aspiraciones más profundas del hombre. Ahora bien, eso exactamente es lo que pretende y busca el seguimiento de Jesús. Es decir, las renunciaciones y las exigencias del seguimiento se orientan hacia una meta determinada: conseguir la plena realización del hombre, alcanzar su felicidad, su dicha, y el logro de sus aspiraciones más profundas. Y si bien es verdad que todo eso no se va a conseguir, en toda su plenitud, nada más que en el futuro escatológico del hombre, en el más allá, en

reconociendo el poder, que la utopía tiene, de trascenderse a sí misma Cf P. Tillich, *Crítica y justificación de la utopía*, en F E Manuel, *o c*, 354-365

40 De ahí la crítica de K R Popper a la utopía, de lo que ya he hecho mención en este capítulo Cf K R Popper, *Utopía y violencia*, en A Neususs, *o. c*, 129-139

41 M. Horkheimer, *La utopía*, en A Neususs, *o c*, 101

42 L Hurbon, *Ernst Bloch utopía y esperanza*, 53

la otra vida, no es menos cierto que la tarea del seguimiento nos impulsa constantemente hacia los logros parciales, que en la historia de los hombres se pueden ir alcanzando. Por eso, seguir a Jesús no es la tarea, que emprende el creyente, para conquistar su salvación o su santidad individual, como tampoco es el empeño por lograr la propia satisfacción espiritual en la amistad e intimidad con el Señor. Todo eso son visiones incompletas y viciadas del seguimiento. El verdadero seguimiento de Jesús es una empresa comunitaria y social, porque es el esfuerzo constante por conseguir que el reino de Dios sea efectivo en este mundo. Y sabemos que hablar del reino de Dios es hablar de una sociedad digna del hombre⁴³. Por eso, las renunciaciones y las exigencias del seguimiento son tan radicales. Por eso también, la alegría y la felicidad que aporta el seguimiento es tan sobreabundante y hasta enigmática. Y por eso, finalmente, el seguimiento de Jesús es un proyecto utópico en el sentido que aquí le hemos dado a la utopía.

Aquí me parece importante destacar la novedad que todo esto representa en los planteamientos de la teología contemporánea. Como se ha dicho muy bien, la teología más clásica anterior había estado dominada por la concepción helenica del mundo y del tiempo. Su influjo había quedado reflejado en la primacía de la atemporalidad ontológica, la división en los mundos sobrenatural y natural, por lo que el mundo sobrenatural se manifiesta en la verticalidad de la revelación y ultimamente en la supresión de la historicidad y de lo material⁴⁴. De ahí la teología desencarnada y espiritualista, que domino, en los ámbitos del catolicismo, hasta mediados del presente siglo⁴⁵. Pero afortunadamente se produjo el cambio. Es sobre todo a partir de A. Schweitzer (1875-1965) cuando se redescubre metodológicamente el carácter esencialmente escatológico del cristianismo, del mensaje de Jesús, de la predicación del Reino. No sin motivo, los movimientos utópicos, dentro y fuera del cristianismo, habían bebido en la Biblia, en sus raíces proféticas y mesianicas. Toda esta reorientación teológica ha supuesto recuperar la noción judeo-bíblica del tiempo y de la historia, el futuro adquiere así relevancia teológica. Los temas del exodo y la apocalíptica, del Reino, del hombre y el cosmos,

43 Cf J. M. Castillo J. A. Estrada *El proyecto de Jesús* Salamanca 1985 33 44

44 J. A. Gimbernat *Utopía* en C. Floristan J. J. Tamayo *Conceptos fundamentales de pastoral* 1021

45 Véase el balance decepcionante que hace de la teología dogmática hasta los años cuarenta R. Aubert *La théologie catholique durant la première moitié du XX siècle* en R. Vander Gucht H. Vorgrimler *Bilan de la théologie du XX siècle* I Tournai Paris 1970 434 438 (ed. cast. BAC Madrid). Incluso más tarde en la primera etapa de la gran generación de teólogos que preparó el concilio Vaticano II se advierte una «reducción de la teología de las realidades temporales a los cuadros estrechos de la distinción entre natural y sobrenatural» J. Comblin *La Théologie catholique depuis la fin du pontificat de Pie XII* en R. Vander Gucht H. Vorgrimler *o. c.* 482

se sitúan en su horizonte escatológico. La escatología es entendida, no como supresión de la historia, sino como su culminación, desvelamiento y redención. Dios se convierte así en el futuro en el que esperamos, y la historia, bajo esta expectativa, ofrece un futuro que es a la vez promesa y tarea. El reino de Dios se hace proyecto histórico y Dios se manifiesta como el Señor de la historia, no el de la lejana eternidad. Dentro de este movimiento teológico se sitúan las teologías más originales e influyentes, que han surgido después del concilio Vaticano II: la teología de la esperanza⁴⁶, la teología política⁴⁷ y la teología de la liberación⁴⁸. En la perspectiva de estas teologías hay que interpretar, comprender y vivir el seguimiento de Jesús.

6. *El talante utópico*

Creo que será de utilidad terminar este capítulo indicando brevemente las características que diferencian y especifican a las personas que tienen un talante utópico. Con esto no quiero decir que haya gente radicalmente negada para vivir lo utópico y, por consiguiente, para vivir también el seguimiento de Jesús. Lo que quiero decir es que quien esté seriamente dispuesto a seguir a Jesús, debe orientar sus aspiraciones y proyectos de acuerdo con las características que enseña voy a indicar.

La primera característica del pensamiento utópico es el descontento ante la realidad presente. Porque, como ya he dicho, la utopía es protesta, y por eso descontento, ante la situación establecida. Pero no se trata del descontento superficial del que ve que las cosas van mal y no pasa de eso. Se trata, más bien, de la insatisfacción que nace cuando se llegan a comprender las raíces del mal. Por eso, el pensamiento utópico es necesariamente revolucionario. No en el sentido,

46 Para todo lo que acabo de decir, cf J A Gimbernat, *Utopia*, en C Floristan-J. J Tamayo, *o c*, 1021. Sobre la teología de la esperanza es fundamental la obra de J Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 4 1981, Id, *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, Id, *El hombre*, Salamanca 4 1985, Id, *El lenguaje de la liberación*, Salamanca 1974, Id, *El Dios crucificado*, Salamanca 2 1977. *La iglesia en la fuerza del Espíritu*, Salamanca 1982, *El Señor de la danza Ensayo sobre la alegría, la fiesta y el juego*, Barcelona 1976, J. B Metz-J Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973, J Metz, J Moltmann, *Leidengeschichte*, Freiburg 1974, cf también W. D Marsch (ed), *Discusión sobre teología de la esperanza*, Salamanca 1972

47 Sobre la teología política es fundamental la obra de J B Metz, *Teología del mundo*, Salamanca 2 1973, Id, *Teología política*, en SM V, 499-508, Id, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid 1979. El mismo Metz, en esta última obra (p 62-63), ofrece una bibliografía abundante sobre la teología de la esperanza.

48. Una bibliografía bastante completa sobre teología de la liberación, en J J Tamayo, *Creadores e inspiradores de la teología de la liberación* Mision Abierta 77 (1984) 441-443

por supuesto, de revolución violenta, sino en cuanto que la utopía está siempre orientada a un cambio radical, y por eso se diferencia totalmente de los proyectos tendentes a una reforma social paulatina⁴⁹.

De lo dicho se sigue la segunda característica: el pensamiento utópico entraña necesariamente el paciente análisis de las contradicciones que implica la realidad social existente. Y también en esto se diferencia diametralmente de la ideología. Porque ésta se niega al análisis de las cosas y de las situaciones vistas en profundidad. Por eso es muy verdadero lo que se le ha echado en cara al pensamiento ideológico: en el fondo, es un pensamiento contra-revolucionario y conservador, que además está casi siempre ligado al anti-intelectualismo, ya que suelen ser los intelectuales los que imaginan las más peligrosas utopías⁵⁰.

La tercera característica del pensamiento utópico es el convencimiento de que la realidad actual puede cambiar y mejorar. Y ahí reside el mecanismo humano que hace posible la existencia de las utopías. Porque hay gentes convencidas de que la situación puede mejorar, por eso hay utopías y utopistas. Teniendo en cuenta que se trata de un convencimiento práctico, es decir, no un asunto meramente especulativo en el que se puede soñar, sino un programa de acción que se debe llevar a la práctica.

Por último, la cuarta característica del pensamiento utópico es la firme persuasión de que ese cambio puede ser llevado a efecto por nosotros, las personas concretas que hoy existimos y que nos preocupamos por este tipo de cosas. Porque la utopía se basa en el impulso hacia la realización de la dignidad humana mediante el esfuerzo del hombre. Lo cual quiere decir que la dignidad humana exige que sea el hombre el que configure su propia historia⁵¹.

Pero con todo esto no está dicho lo más importante acerca del talante utópico. Por más importantes que sean las cuatro características apuntadas, hay que afirmar con toda seriedad que lo más importante del talante utópico es la mística que lo inspira. De esa mística nace la fuerza y el vigor de la utopía. Es importante subrayar esta afirmación: la utopía tiene fuerza y vigor, no por el «realismo» de sus previsiones, sino por la mística que la genera y la impulsa. Los cristianos estamos persuadidos de que, al hablar de esta mística, estamos hablando de la seducción y el arrastre que ejerce sobre nosotros la persona de Jesús y la tarea que nos presenta el mismo Jesús cuando nos llama al seguimiento. Además, los cristianos esta-

49 F L Polak, *Cambio y tarea persistente de la utopía*, en A Neususs, *o. c.*, 171.

50 Cf. A Neususs, *o. c.*, 32.

51 Cf F L. Polak, *Cambio y tarea persistente de la utopía*, 176

mos convencidos también de que, al hablar de esa seducción y de ese arrastre que ejerce la persona de Jesús sobre nosotros, en definitiva estamos hablando de la gracia soberana de Dios, que se traduce en nosotros en generosidad y entrega. Pero no imaginemos la gracia divina como una especie de aerolito que se da a unas personas sí y a otras no. Dios ofrece generosamente su gracia a todos. En cada persona está el responder o negarse a esa llamada, que, en definitiva, es la llamada al seguimiento.

La consecuencia última, que se desprende de todo lo dicho, resulta fácil de comprender: el seguimiento de Jesús, en cuanto proyecto utópico, no es una tarea imposible, no es un sueño, no es una imaginación. El seguimiento de Jesús es un proyecto simbólico que anticipa un futuro mejor. Al hablar de proyecto simbólico, estoy hablando de experiencia profunda, de mística, de impulso apasionado. Esta experiencia profunda, esta mística y este impulso apasionado no son, en definitiva, otra cosa que la seducción y el arrastre que ejerce la persona de Jesús sobre todos y cada uno de sus seguidores. En la medida en que hay personas, que viven esta realidad, en esa misma medida el seguimiento de Jesús es un hecho. Y por cierto, un hecho cargado de esperanza y de promesas. Porque es el hecho que nos anticipa un futuro mejor: una sociedad y una convivencia verdaderamente dignas del hombre.

Por último, aquí será útil recordar que cuando se trata de poner en marcha un proceso utópico, se pueden dar dos opciones: la opción *posibilista* y la opción *radical*. La opción *posibilista* es característica de aquellos que están persuadidos de que el cambio social y político tiene que pasar por las mediaciones sociopolíticas que lo determinan (partidos políticos, sindicatos, asociaciones del pueblo...). La opción *radical* es propia de quienes piensan que las mediaciones sociopolíticas entrañan siempre contradicciones muy profundas y por eso prefieren actuar «por libre», mediante la denuncia profética, la insurrección evangelica, la desobediencia civil y la contestación radical. Cada una de estas opciones tiene sus ventajas y sus inconvenientes. La opción *posibilista* tiene la ventaja evidente de que busca, ante todo, la eficacia, y de hecho, en muchos casos es enormemente eficaz. Pero tiene el inconveniente de que la permanencia en los partidos y sindicatos suele llevar consigo el tener que aceptar las contradicciones que entraña la búsqueda y el ejercicio del poder. Es verdad que, en teoría, la búsqueda y el ejercicio del poder no tienen por qué entrañar contradicción alguna. Pero, en la práctica, todos sabemos que la búsqueda y el ejercicio del poder suele llevarse a efecto a base de concesiones indebidas, decisiones oblicuas y compromisos inadmisibles. Es la patología inherente a las organizaciones sociales, de la que, por supuesto, no se escapan los partidos y sindicatos. Por eso, se

comprende que haya personas que prefieren optar por un radicalismo mayor, que les lleva a contestar las posturas y opciones de los posibilistas, en cuanto que éstos, a fin de cuentas, suelen ser personas integradas en el sistema. Pero, es claro, esta opción tiene el peligro de caer en un radicalismo ideológico y verbal, carente de eficacia a la hora de actuar concretamente en nuestra sociedad. La verdad es que, planteadas así las cosas, no se puede dar una norma o un criterio universal. Cada cristiano tendrá que hacer un discernimiento profundo de sus opciones concretas, para que, sin renunciar a los postulados y exigencias del seguimiento de Jesús, en cada caso vea lo que es más conducente para el fin que se pretende. En todo caso, hay que dejar bien claro que el fin no justifica los medios. De ahí que cada uno, iluminado por la fe y por el paciente análisis de las situaciones, tendrá que ver, en concreto, la opción más pertinente a la hora de buscar la liberación integral de cuantos padecen opresión.

Conclusión

El centro y el eje de la espiritualidad cristiana es el seguimiento de Jesús. Por lo tanto, se plantea mal la espiritualidad de los cristianos cuando se dice que el fin y el objetivo de dicha espiritualidad es conseguir la perfección espiritual del individuo. A partir de semejante planteamiento, se desemboca inevitablemente en el individualismo, en el espiritualismo y en la privatización, que son justamente las actitudes más opuestas al seguimiento de Jesús. Por lo demás, no discutimos aquí si el individuo, que sigue fielmente a Jesús, alcanza o no alcanza una determinada perfección. Seguramente la alcanza. Pero el objetivo de la espiritualidad cristiana no es conquistar esa perfección. El único objetivo de la espiritualidad de los cristianos es seguir a Jesús.

Esta espiritualidad, basada en el seguimiento, se especifica y se define por las siguientes características:

1. Ante todo, la *libertad* del sujeto que quiere seguir a Jesús. Esta libertad tiene su razón de ser en que el seguimiento significa cercanía y movimiento: para estar cerca de Jesús, el discípulo tiene que moverse en la misma dirección en que avanza Jesús. Es decir, el seguidor de Jesús no puede estar atado a nada ni a nadie. Por lo tanto, nada de estar anclado en situaciones que encadenan al pasado o al presente. O sea: nada de inmovilismo, nada de involución. Por eso, la apertura al futuro es característica de quienes siguen fielmente a Jesús. Esta actitud fundamental tiene su explicación, en última instancia, en Dios mismo: el Dios de Jesús, lo mismo que el Dios de Israel, es el Dios de los nómadas, el Dios que peregrina con su pueblo, que avanza por el desierto de la vida y lleva a los suyos, en un grandioso éxodo, hasta la tierra de las promesas. Por consiguiente, la opción fundamental del que sigue a Jesús es la opción por la libertad, en el sentido explicado. Porque esa libertad es la condición básica para mantener la cercanía con respecto a Jesús. Por lo demás, esta libertad no se ha de entender como un acto puntual, como una meta que se alcanza desde el momento en que el hombre se pone a seguir a Jesús. La libertad es una tarea para toda la vida. Es la primera tarea del seguidor de Jesús.

2 La segunda característica, en la espiritualidad del seguimiento, es la *disponibilidad*. Esta disponibilidad es consecuencia lógica de la libertad. Pero tiene connotaciones específicas, que conviene explicar. Ante todo, es importante comprender que la relación fundamental del creyente con Jesús se interpreta a partir del seguimiento, no de la imitación. Es decir, en el seguimiento de Jesús, no se trata de copiar un modelo, sino de abrirse a un destino. Por eso, cuando Jesús llama a alguien para que le siga, no dice para que lo llame, ni presenta un programa, ni aduce motivos, ni admite condiciones. La llamada de Jesús está abierta a todas las posibilidades. Y por eso, es una llamada que compromete al creyente en una aventura, en un riesgo. Porque, en definitiva, es la llamada que interpela al hombre, para seguir el mismo destino que siguió Jesús. Y sabemos que el destino de Jesús fue el compromiso incondicional por el bien del hombre, hasta la muerte. He ahí la disponibilidad que define y caracteriza al seguimiento de Jesús.

3 La libertad y la disponibilidad indicadas tienen su fundamento y su razón de ser en la *experiencia esencial* que es la clave y la explicación del seguimiento de Jesús. Esta experiencia esencial consiste en el encuentro personal con Jesús, como persona viviente y actual. Por eso, sin duda alguna, el concepto de amistad es el que mejor define la relación que debe existir entre el creyente y Jesús. Una amistad que se comprende y se vive como entrega, fidelidad y confianza. Donde hay esta amistad, con las características apuntadas, hay seguimiento de Jesús. Y donde no hay nada de eso, no hay, ni puede haber, seguimiento, por más que haya otras cosas, tales como el entusiasmo, la laboriosidad hasta agotarse, o el fanatismo, en el sentido que sea. Por otra parte, conviene recordar que esta experiencia esencial es lo único que puede liberarnos auténticamente de las alienaciones, que a veces conlleva la fe (mal entendida y mal practicada) y de los «peligros» que entraña la religión, tales como el fanatismo, la intransigencia, la fijación en las mediaciones religiosas y otras cosas por el estilo.

4 Pero para seguir a Jesús no basta la experiencia esencial. Además de eso, y junto a eso, se tiene que dar el *compromiso*. Jesús no llama a sus seguidores para que vivan una mística intimista de relación con él y nada más. La mística cristiana es auténtica en la medida en que se expresa y se traduce en compromiso. Se trata del mismo compromiso que asumió Jesús. Sabemos, en efecto, que Jesús no murió de muerte natural. Jesús fue asesinado. Pero es decisivo comprender que a Jesús no lo mataron porque «fue bueno», sino porque puso en cuestión y rechazó las instituciones y poderes que oprimen al hombre. Por eso, se puede decir, con toda razón, que la vida de Jesús fue un constante compromiso por servir al pueblo. Y

abrazo ese compromiso con tal radicalidad que eso le llevo hasta la muerte. Esta es la razon por la que los evangelios establecen una relacion fundamental entre el seguimiento y la cruz. Por consiguiente, hay seguimiento de Jesus donde hay un compromiso incondicional por servir al pueblo, y donde ese compromiso es radical, es decir, que llega hasta sus ultimas consecuencias, incluso hasta el enfrentamiento mortal con los poderes e instituciones que oprimen al hombre.

5 Tambien es caracteristica del seguimiento la *audacia*. Se trata de la audacia que vence al miedo. En la vida del seguidor de Jesus, el miedo sera una experiencia relativamente frecuente. Porque seguir a Jesus es emprender una aventura y un riesgo, que no sabemos hasta donde nos puede llevar. En cualquier caso, sabemos que existe una relacion fundamental entre el seguimiento y la cruz. Y eso significa, entre otras cosas, que quien sigue a Jesus tiene que estar dispuesto a ser considerado como un malhechor y un individuo al que hay que liquidar. Por eso, el miedo estara inevitablemente presente en la vida del que sigue fielmente a Jesus. Y por eso tambien se puede afirmar que el enemigo numero uno de la fe no es el error o la herejia, sino el miedo. Por otra parte, el miedo, al ser una experiencia negativa, se suele camuflar en nosotros con mil disfraces diferentes. De ahi, la necesidad de vigilar, con honestidad y sinceridad, para que el miedo no se adueñe de nuestras opciones mas fundamentales.

6 El seguimiento de Jesus se orienta hacia un objetivo determinado: la *liberacion*. Ante todo y sobre todo, la liberacion de todos los oprimidos: los pobres, los marginados y, en general, los crucificados de la tierra. Esta liberacion se entiende como liberacion integral. Es decir, se trata de una liberacion que se situa a tres niveles: al nivel socioeconomico y politico de las causas que generan la opresion, al nivel antropologico de los agentes que producen la alienacion cultural, y al nivel mas profundo de la liberacion del pecado, que rompe la amistad con Dios y con Cristo. Pero teniendo en cuenta que no se trata de tres liberaciones separadas, ni siquiera yuxtapuestas. Por el contrario, la liberacion, que genera el autentico seguimiento de Jesus, es liberacion a los tres niveles simultaneamente. Porque, en la practica y de acuerdo con el plan de Dios, esos tres niveles no se pueden separar. Todo esto quiere decir que la tarea esencial del seguidor de Jesus es la liberacion. De manera que una de las caracteristicas, que definen al cristiano, es la rebeldia. Concretamente, la rebeldia frente a todo lo que sea injusticia, opresion y sometimiento.

7 Todo lo dicho hasta aqui nos viene a indicar que es tambien caracteristica del seguimiento de Jesus la *radicalidad*. Es decir, el seguimiento de Jesus no admite medias tintas ni componendas. Por eso, las renunciaciones, que exige el seguimiento, son tan radicales: renuncia a los bienes, renuncia a la propia instalacion, renuncia a la familia,

y renuncia a toda forma de dominio. De manera que en todo eso está la clave de por qué unos siguen a Jesús y otros no. No todos los que piensan que siguen a Jesús, le siguen en realidad. Le siguen los que abrazan las renunciaciones indicadas. Y no le siguen los que no abrazan tales renunciaciones, por más que hagan otras cosas, tales como practicar la religión, llevar una vida observante, hacer mucho apostolado o trabajar con verdadera entrega. No cabe duda que todo eso es importante. Pero el seguimiento de Jesús se basa en otras exigencias, que son mucho más radicales.

8. En el seguimiento de Jesús es también fundamental la *alegría*. Porque todo el mensaje cristiano es un mensaje de alegría. Por eso, las renunciaciones, que impone el seguimiento, no son el camino sombrío, que precipita al hombre en el conflicto y en la frustración. Todo lo contrario: las renunciaciones, que impone el seguimiento, son el precio de la libertad y de la liberación. Y esto quiere decir que, mediante tales renunciaciones, el hombre creyente alcanza su plena realización; y colabora eficazmente a la realización de los demás. En la práctica, todo esto significa que el seguimiento de Jesús tiene esencialmente una dimensión comunitaria. Los discípulos, que siguieron a Jesús, vivieron su seguimiento en comunidad, en la comunidad de seguidores que reunió el propio Jesús. Por eso, el mensaje cristiano no se puede leer en clave individualista. La única lectura aceptable del mensaje de Jesús es la que se hace en clave comunitaria. De manera que las renunciaciones y exigencias del seguimiento se ven compensadas por una vida en comunión con otros, que colma las aspiraciones más profundas del hombre.

9. Un proyecto, que implica tantas y tales renunciaciones y, al mismo tiempo, tanta y tal plenitud de alegría, es obviamente un *proyecto utópico*. Sobre todo, si tenemos en cuenta que el proyecto de Jesús se orienta hacia la consecución de una convivencia en igualdad, fraternidad, solidaridad, libertad y preferencia por los más pobres y más desgraciados. Sin duda alguna, un proyecto así es una utopía. Pero aquí es importante comprender que, cuando hablamos de utopía, no hablamos de lo imposible. La utopía es un proyecto simbólico que anticipa un futuro mejor, es decir, la utopía asume las experiencias y aspiraciones más profundas del hombre y las organiza en torno a un proyecto, que se debe realizar en un futuro más o menos inmediato. Ese es el dinamismo a partir del cual se debe interpretar y vivir el seguimiento de Jesús. En cuanto a las opciones concretas, que todo esto debe desencadenar, cada creyente debe discernir, a partir de un análisis serio de la situación, si lo más conducente para la liberación integral de los oprimidos es una opción *posibilista* o más bien una opción *radical*. Porque ambas mantienen sus ventajas y sus inconvenientes, como ya quedó explicado.

BIBLIOGRAFIA

- Augrain, Ch , *Seguir* en X Leon-Dufour, *Vocabulario de teologia biblica* Barcelona 1966, 747-748
- Best, E , *Following Jesus Discipleship in the Gospel of Mark* Sheffield 1981
- Betz, H D , *Nachfolge und Nachahmung im Neuen Testament* Tubingen 1967
- Blendinger, Ch -Muller, D -Bander, W -Hahn, H Ch , *Seguimiento*, en DTNT IV, 172-186
- Bonhoeffer, D , *El precio de la gracia* Salamanca 1986
- Braun, H , *Spatjudisch-haretischer und fruhchristlicher Radikalismus*, Tubingen 1957
- Dibelius, M , *Nachfolge Christi* RGG IV, 395-396
- Ernst, J , *Anfange der Christologie* Stuttgart 1972
- Fischer, A , *Nachahmung und Nachfolge* Archiv fur Religionspsychologie 1 (1914) 68 ss
- Galilea, S , *El seguimiento de Cristo* Madrid 1979
- Gulin, E G , *Die Nachfolge Gottes* *Studia Orientalia* I, Helsingfors 1925, 34 50
- Hahn, F , *Die Nachfolge Jesu in vorosterlicher Zeit* en F Hahn-A Strobel-E Schweizer, *Die Anfange der Kirche im Neuen Testament* Gottingen 1967, 7-36
- Hengel, M , *Seguimiento y Carisma* Santander 1981
- Kittel, G , *akolouzein* TWNT I, 211-215
- Kosmala, H , *Nachfolge und Nachahmung Gottes* Anual of the Swedisch Theological Institute II, Leiden 1963, 38-85, III, Leiden 1964, 65-110
- Lois, J , *¿Que significa ser cristiano como seguidor de Jesus?* Madrid 1982
- Ludwig, R , *Nachfolge und Jungerschaft* EvTh (1948/49) 230-236
- Mateos, J , *Los «Doce» y otros seguidores de Jesus en el evangelio de Marcos* Madrid 1982
- Metz, J B , *Zeit der Orden?* Freiburg 1977
- Oepke A , *Nachfolge und Nachahmung Christi im Neuen Testament* Ev Luth Kirchenzeitung 71 (1938) 850-857, 866-872
- Seeberg, R , *Die Nachfolge Christi* en *Aus Religion und Geschichte* I, 1906, 1-41
- Schulz, A , *Nachfolgen und Nachahmen Studien uber das Verhaltnis der neutestamentlichen Jungerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* Munchen 1962
- Schulz, S , *Jesunachfolge und Gemeinde* en *Die Spruch-Quelle der Evangelisten* Zurich 1972, 404-480
- Schwager, R , *Jesus-Nachfolge* Freiburg 1973
- Schweizer, E , *Erniedrigung und Erhohung bei Jesus und seinen Nachfolgern* Zurich 1962
- Sobrinio, J , *Seguimiento* en C Floristan-J J Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral* Madrid 1983, 936-943
- Sobrinio, J , *Cristologia desde America latina Esbozo a partir del seguimiento del Jesus historico*, Mexico 1977

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Bib	Biblica
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DdS	Dictionnaire de Spiritualité
EvTh	Evangelische Theologie
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
DTNT	Diccionario Teológico del Nuevo Testamento
ExpT	The Expository Times
JBL	Journal of Biblical Literature
LTK	Lexicon für Theologie und Kirche
MS	Mysterium Salutis
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca (Migne)
RB	Revue Biblique
RGG	Die Religion im Geschichte und Gegenwart
SC	Sources Chrétiennes
SM	Sacramentum Mundi
ThLZ	Theologische Literatur Zeitung
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZST	Zeitschrift für Systematische Theologie
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
VS	Verbum Salutis
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament