

# Revista Aragonesa de Teología



Centro Regional de Estudios  
Teológicos de Aragón



Universidad  
Pontificia  
de Salamanca

**Año XXIX – N° 57 – 2023**

**C R E + A**

Centro Regional de Estudios  
Teológicos de Aragón



Universidad  
Pontificia  
de Salamanca

**Revista Aragonesa de teología**

**XXIX – nº57**

**Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón**



**EDITA**

**C.R.E.T.A.**

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

**Dirección**

Manuel Fandos Igado

**Comité de científico**

ALDAVE MEDRANO, M<sup>a</sup> ESTELA (CRETA)  
ANDREU CELMA, JOSÉ MARÍA (CRETA)  
ARREGUI MORENO, FERNANDO (CRETA)  
BLANCO BERGA, JOSÉ IGNACIO (CRETA)  
BROTÓNS TENA, ERNESTO JESÚS (OBISPO  
DE PLASENCIA)  
CESTER MARTÍNEZ, ARMANDO (CRETA)  
FERNÁNDEZ GARCÍA, PLÁCIDO  
FRAILE YÉCOR, PEDRO (CRETA)

GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO (UPSA)  
GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ  
(CRETA)  
JAIME NAVARRO, JESÚS (CRETA)  
LUMBRERAS ARTIGAS, BERNARDINO  
(CRETA)  
NOVOA PASCUAL, LAURENTINO  
VADILLO COSTA, PABLO (CRETA)

**Comité asesor**

AGUADED GÓMEZ, JOSÉ IGNACIO (UHU)  
BRAVO ÁLVAREZ, MARÍA ÁNGELES (UZ)  
CORTÉS MOREIRA, SANDRA (UALG)  
DEL REAL, MARÍA FERNANDA (UNIR)  
DIEZ BOSCH, MIRIAM (BLANQUERNA)  
GADEA, WALTER (UNIA)

LOPES NETO, MIGUEL (UCP)  
LÓPEZ PENA, ZÓSIMO (USC)  
MARTA LAZO, CARMEN (UZ)  
MARTOS ORTEGA, JOSÉ MANUEL (UNIR)  
PÉREZ ESCODA, ANA MARÍA (U. NEBRIJA)  
PÉREZ RORÍGUEZ, MARÍA AMOR (UHU)

**Administración**

C.R.E.T.A

Ronda Hispanidad, 10. 5009. Zaragoza

**Impresión**

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0447

Depósito Legal: z-169/95

## Índice de contenidos

EDITORIAL A hombros de gigantes .....	i
El valor metafísico de la persona en el dinamismo creativo del amor (Eduardo Pérez Pueyo) .....	1
Benedicto XVI: Pastor y Maestro de nuestro tiempo (Laurentino Novoa Pascual) .....	13
Jesús y su propia muerte. La historia, su recuerdo y su huella en el cristianismo naciente (Estela Aldave Medrano) .....	27
Jesús, esperanza humana. Esperanza cristiana bajo un horizonte gris (Francisco García Martínez) .....	43
Nuevos escenarios para la acción pastoral del clero español. Redes sociales y evangelización (Manuel Fandos Igado) .....	65

## EDITORIAL

### A hombros de gigantes

En el año 1995, hace casi seis lustros, nacía nuestra Revista Aragonesa de Teología. En aquél primer número se recogían las aportaciones de los primeros nueve autores (Javier Calvo Guinda, José Román Flecha Andrés, José Alegre Aragüés, Laurentino Novoa Pascual, José Ignacio Blanco Berga, José María Samper Calvete, Javier de la Victoria Godoy, José María Andreu Celma y Satur Muruzábal Ursúa). Un notable volumen de autores (hasta 167 adía de hoy) y artículos (hasta 357 a día de hoy) han conformado la vida y lustre de esta Revista. Con la bandera del rigor y el respeto, y yo diría que con el acierto de la actualidad, se ha consolidado como un espacio de reflexión, debate e intercambio de opiniones y conocimiento; sin olvidar su clara vocación de servicio, a la Iglesia en general y particularmente a la Iglesia en Aragón.

Muy encomiable el trabajo de todos, y particularmente, de los distintos directores han permitido que llegue hasta hoy con una notable vitalidad.

Haciendo un repaso por la historia de la propia revista se pueden descubrir empeños sobresalientes en algunos autores que, en ningún caso, han dejado de compartir sus conocimientos y experiencias. Algunos datos: José María Andreu y José Guarc Pérez, en 28 años de historia de la revista, han colaborado con 12 artículos cada uno; Javier Calvo y Laurentino Novoa, con 10 cada uno; Ernesto Brotóns y Andrés Ortiz Osés, con 9 cada uno... Lo mismo cabría decir de Emilio Aznar, José Ignacio Blanco, Jesús Jaime, Pedro Fraile o Julián Ruiz... con más de media docena de aportaciones cada uno y el trabajo de otros muchos que, como digo, han dado vida y lustre a esta revista que pretende un nuevo impulso.

Sobre el trabajo, un excelente trabajo, de los autores que, a modo de reconocimiento y homenaje recogemos en el siguiente listado, queremos emprender una singladura con el foco orientado a la investigación, sin dejar de lado el necesario espacio para la reflexión, el intercambio y experiencias, es el momento de afrontar el reto de intentar competir de igual a igual, también en espacios de orden académico, de investigación y ciencia.

ABAD ALEGRÍA,  
FRANCISCO  
ABAD, JULIÁN  
AGUIRRE, RAFAEL  
ALDAVE MEDRANO, M<sup>a</sup>  
ESTELA  
ALEGRE ARAGÜÉS, JOSÉ  
ALMOR MOLINER,  
MANUEL  
ALONSO SCHÖKEL, LUIS  
ÁLVAREZ ROCHE, GLORIA  
ANDREU CELMA, JOSÉ M<sup>a</sup>  
ANGULO ORDORIKA,  
LANIRE  
ANTÓN GUILLÉN,  
MANUEL ÁNGEL  
ARAUZO, LUCIO

ARRUGA LAVIÑA M<sup>a</sup>  
VICTORIA  
AULETTA, GENNARO  
AYALA MARTÍNEZ, JORGE  
M.  
AZNAR DELCAZO, EMILIO  
AZNAR TELLO, SANDALIO  
BARTOLOME RUIZ,  
CASTOR  
BASTERO MONSERRAT,  
JUAN JESÚS  
BAYONA AZNAR,  
BERNARDO  
BEL CORTES, LUIS  
BENEDI CARO, M<sup>a</sup> PAZ  
BENITO GIMÉNEZ,  
ALBERTO

BEORLEGUI, CARLOS  
BERNABÉ UBITA, CARMEN  
BETÉS PALOMO, LUIS G.  
BLANCO BERGA, JOSÉ  
IGNACIO  
BORAU BARBED, FELIPE  
BOYA, LUIS JOAQUÍN  
BROTÓNS TENA, ERNESTO  
JESÚS  
BRUNA SANCHEZ,  
ANTONIO  
BUESA CONDE, DOMINGO  
CABRERO PICO,  
FRANCISCO  
CALVO CORTÉS, ÁNGEL  
CALVO GRACIA, JOSÉ  
ANTONIO

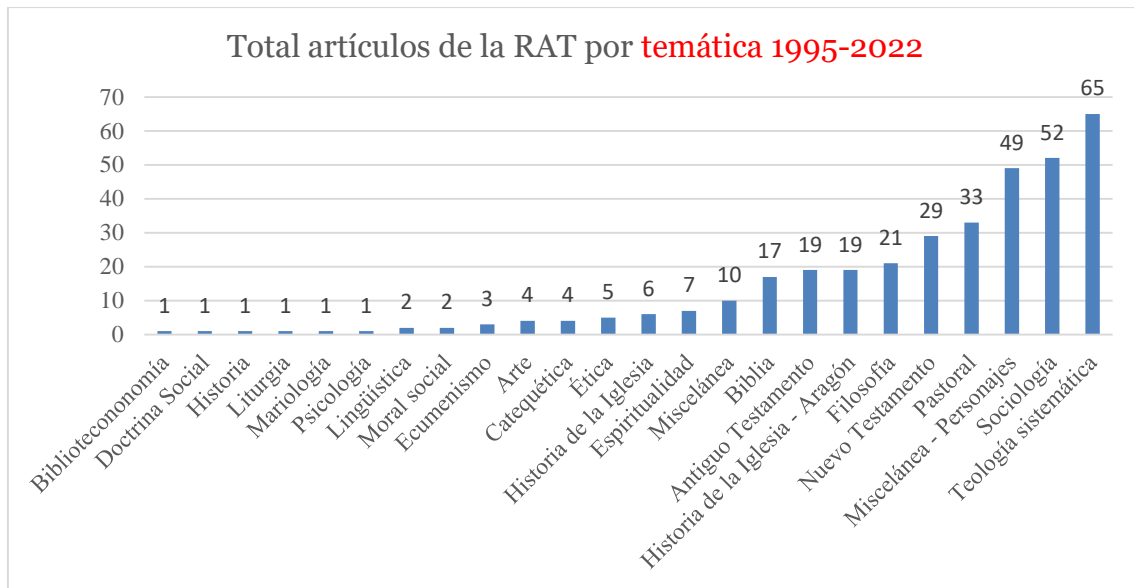
CALVO GUINDA, JAVIER  
CALVO, ANTONIO  
CARRERA AGUSTO,  
FRANCISCO  
CESTER MARTÍNEZ,  
ARMANDO  
COLELL, JOSÉ RAMÓN  
COMUNIDAD  
BENEDICTINA DE  
ZARAGOZA  
CONTÍN AYLÓN,  
GUILLERMO  
DE LA VICTORIA GODOY,  
JAVIER  
DEL AGUA, AGUSTÍN- DR.  
DÍEZ PRIETO, MARÍA PAZ  
DOMINGO, TOMÁS  
EGILAZ ALSUA, CARMEN  
EQUIPO DE CÁRITAS- SAN  
ANDRÉS APOSTOL  
ESCARTÍN CELAYA, PEDRO  
ESCRIBANO SUBIAS,  
CARLOS  
ESCRIBANO, M<sup>a</sup> VICTORIA  
ESTARAN MOLINERO,  
JOSÉ  
ESTEBAN ZURIAGA,  
MARÍA JOSÉ  
ETAYO MIQUEO, JOSÉ  
JAVIER  
FEBAS BORRA, JOSÉ LUIS  
FELIPE CEBOLLADA,  
FÉLIX  
FERRER MARTÍN, JUAN  
PABLO  
FLECHA ANDRÉS, JOSÉ  
ROMÁN  
FLETA SORIANO, RAFAEL  
ANTONIO  
FRAILE YÉCORA, PEDRO  
IGNACIO  
FRANCH, ÁLVARO  
GABARRE, JOSÉ AGUSTÍN  
GÁLVEZ SAMPER,  
MÁXIMO  
GARCÉS CAMPO, RAMÓN  
GARCÍA INDA, ANDRÉS  
GARCÍA REVILLA,  
VICENTE  
GÉNOVA OMEDES,  
FRANCISCO JOSÉ  
GIL MODREGO, ÁNGEL  
GRACIA LAGARDA, LUIS  
ANTONIO  
GRACIA LOSILLA, JESÚS  
GUARC PEREZ, JOSÉ  
GUARC PÉREZ, JOSÉ  
GUTIÉRREZ CURISES,  
JUAN ANTONIO  
GUTIÉRREZ, M<sup>a</sup> ROSA  
HERRANDO CUGOTA, M<sup>a</sup>  
CARMEN

INOGÉS SANZ, CRISTINA  
JAIME NAVARRO, JESÚS  
JARNE JARNE, FERNANDO  
JEREZ ASENSIO, M<sup>a</sup> JESÚS  
JIMÉNEZ ZAMORA,  
VICENTE  
LABAT, JOSÉ LUIS  
LACASTA, FRANCISCO  
JAVIER  
LAHUERTA, ÁNGEL MARÍA  
LALINDE POYO, LUCIO  
LUMBRERAS ARTIGAS,  
BERNARDINO  
MARCO SOLA, LUISA  
MARQUESAN MILLAN,  
CÁNDIDO  
MARTÍN, ANA MARÍA  
MARTIN VELASCO, JUAN  
MARTIN, CONCHITA  
MARTÍNEZ GARCÍA,  
FRANCISCO  
MARTÍNEZ LOZANO,  
ENRIQUE  
MARTINEZ MADRONA,  
JESÚS  
MARTÍNEZ RICA, JUAN  
PABLO  
MARTÍNEZ SÁNCHEZ,  
JOSÉ MANUEL  
MARTINEZ, M<sup>a</sup> CARMEN  
MÁS ARRONDO, ANTONIO  
MASARAH REVUELTA,  
ELENA  
MAURI, MARTA  
MELENDO MIGUEL ÁNGEL  
MIGUEL GARCÍA. ISIDORO  
MOLLAT, M<sup>a</sup> PILAR  
MONTIJANO, PILAR  
MONTROYA OTÁLVARO,  
JUAN ESTEBAN  
MORENO DE  
BUENAFUENTE,  
FERNANDO ANGEL  
MORENO LED, JESÚS  
MOSTALAC, ANTONIO  
MUÑOZ JESÚS M<sup>a</sup> ,S.J.  
(TAIWAN)  
MURILLO FERROL,  
NARCISO L.  
MURUZÁBAL URSUA,  
SÁTUR  
NERÍN BASELGA, JOSÉ M<sup>a</sup>  
NOGUÉS RAMÓN M.  
NOVOA PASCUAL,  
LAURENTINO  
ORTIZ ARRESE, TOMÁS  
ORTIZ GARCÍA, ALFONSO  
ORTIZ, PAULA  
ORTIZ-OSÉS, ANDRÉS  
OSÁCAR JIMÉNEZ  
SANTIAGO  
OTERO, TOMÁS

OVIEDO TORRO, LLUÍS  
PASAMAR LÁZARO, JOSÉ  
ENRIQUE  
PASTOR, FEDERICO  
PÉREZ MÁS, JAVIER  
PÉREZ PÉREZ, CARMELO  
PÉREZ PUEYO, EDUARDO  
PIKAZA, XAVIER  
PINILLA GRACIA, VÍCTOR  
PONS, J. SANTIAGO  
RAMÓN BURGUETE,  
ÁNGELES  
RATZINGER JOSEPH  
RIVAS CONDE, FERNANDO  
ROJO MARTINEZ, JOSÉ  
ANTONIO  
ROMEO PEMÁN, CARMEN  
ROMERO POSE, EUGENIO  
ROYO GARCÍA, JUAN  
RAMÓN  
RUIZ BARRANCO  
ENRIQUE  
RUIZ BLASCO M<sup>a</sup> ÁNGELES  
RUIZ MARTORELL,  
JULIÁN  
RUIZ SILLERAS, RUBÉN  
SAEZ ABILLAR, DAMIÁN  
SAINZ MUÑOZ, FAUSTINO  
SAMPER CALVETE, JOSÉ  
M<sup>a</sup>  
SÁNCHEZ PUNTER,  
TEODORO  
SARASA SÁNCHEZ,  
ESTEBAN  
SEBASTIÁN, KOLDO  
SEQUEIROS, LEANDRO  
SESÉ, JUAN CARLOS  
TAMPARILLAS, MANUEL  
TARTAJ SÁNCHEZ,  
CARLOS  
TORCAL LLUC (MONJE DE  
POBLET)  
TORRA CUIXART LUIS M<sup>a</sup>  
TORRES RAUSÁ ANTONIO  
TOSAUS ABADIA, JOSÉ  
PEDRO  
TOUS, LORENZO  
UNZURRUNZAGA  
HERNÁNDEZ, ANA  
URBEZ CASTELLANO, LUIS  
URDIOLA GUALLAR,  
FERNANDO  
VANHOYE, ALBERT  
VELÁZQUEZ GONZÁLEZ,  
JUAN  
VICENTE EDO, TERESA  
VIGIL, JOSÉ MARÍA  
VIVIENTE MATEU, JOSÉ  
YANES, ELÍAS- ARZ.  
ZUBÍA GUINEA, MARTA

Sobre los hombros de estos gigantes que nos han ilustrado con todo tipo de trabajos (Véase gráfica de distribución de los mismos) asumimos el reto de la dirección de esta revista que nos ha ido conformando y acompañándonos a medida que íbamos creciendo y que, con toda certeza, seguirá con bríos renovados cuando el paso inexorable del tiempo nos obligue a ceder el testigo

Entre tanto, esperamos seguir contando con vosotros, con todos.





## El valor metafísico de la persona en el dinamismo creativo del amor

### The metaphysical value of the person in the creative dynamism of love

Eduardo Pérez Pueyo

[eduardo.perez@cretateologia.es](mailto:eduardo.perez@cretateologia.es)

<https://orcid.org/0000-0002-7043-5208>

#### Resumen

Este artículo profundiza en un opúsculo de Josef Seifert titulado *Amor verdadero*. Al hilo del comentario de esta obra se presentarán dos concepciones del amor, que suponen dos acercamientos a la persona: la visión fenomenológica de Dietrich von Hildebrand, para quien el amor es una respuesta al valor, y la personalista de Karol Wojtyła, para quien el amor es un acto de la persona que se dirige a otra persona. Se analizará cómo Seifert vertebraba ambas posiciones identificando el valor y la persona, y a partir de esto se sacarán algunas consecuencias de fundamentación metafísica: 1) Al sustentar el valor en la persona amada, resulta que la experiencia amorosa nos lleva a romper el rígido esquema subjetividad-objetividad para hablar más bien de intersubjetividad y participación. 2) El valor puede ser situado en la persona porque esta tiene una sustancialidad, esto es, un existir propio. 3) Por último, se verá cómo el amor humano revela el aspecto más activo y dinámico del ser, ya que muestra cómo la vida se despliega en una acción libre, participativa y creadora.

**Palabras clave:** amor, valor, persona, libertad, Josef Seifert.

#### Abstract

This article takes an in-depth look at a booklet by Josef Seifert entitled *True Love*. The commentary on this work will present two conceptions of love, which involve two approaches to the person: the phenomenological view of Dietrich von Hildebrand, for whom love is a response to value, and the personalist view of Karol Wojtyła, for whom love is an act of the person that is directed towards another person. It will be analysed how Seifert vertebrates both positions by identifying value and the person, and from this some metaphysically grounded consequences will be drawn: 1) By sustaining value in the loved person, it turns out that the experience of love leads us to break the rigid subjectivity-objectivity scheme to speak rather of intersubjectivity and participation. 2) Value can be situated in the person because the person has a substantiality, i.e. an existence of his or her own. 3) Finally, it will be seen how human love reveals the most active and dynamic aspect of being, since it shows how life unfolds in a free, participatory and creative action.

**Key words:** love, courage, person, freedom, Josef Seifert

## Introducción

¿El amor nos puede aportar una comprensión nueva de la realidad? Para responder a esta pregunta nos ayudará el filósofo austriaco Josef Seifert (1945)<sup>1</sup>. Con la publicación de *Amor verdadero*<sup>2</sup>, Seifert retomaba una conferencia de juventud y la presentaba al gran público. Se puede decir que se trata de una obra con un origen lejano, pero con un contenido permanente e inagotable, de manera que siempre puede suscitar interés. Y prueba de ello es que el propio autor se animase a publicar esta obra varias décadas después de su primera elaboración. En este trabajo se presentarán los principales contenidos de la obra, y, a partir de ellos se harán algunas consideraciones que tratarán de explicitar tanto los fundamentos metafísicos de las afirmaciones de Seifert como las posibilidades que encierra su propuesta de cara a la comprensión de la realidad.

## Punto de partida: dos maneras de afrontar el amor

Josef Seifert ha ido mostrando un interés creciente en desarrollar una reflexión filosófica del amor, hasta el punto de convertirlo en el tema central de este ensayo<sup>3</sup>. En él, Seifert aborda la posible relación entre dos concepciones del amor que tienen sus entrelazamientos.

Por un lado, está la que proviene de la tradición fenomenológica, que considera el amor como una respuesta al valor. Y entre los autores que dan preferencia a esta visión, Seifert centra su atención en Dietrich von Hildebrand (1889-1977)<sup>4</sup>, de quien señala que esta respuesta al valor aparece desarrollada en su obra *La esencia del amor*<sup>5</sup>. Por otro lado, Seifert señala que, en la tradición personalista, el amor es ante todo un afecto que la persona dirige siempre a otra persona. Dentro de este personalismo, Seifert prefiere tomar como ejemplo preponderante a Karol Wojtyła (1920-2005)<sup>6</sup> y su obra *Amor y responsabilidad*<sup>7</sup>.

No es de extrañar que Seifert tome a von Hildebrand y a Wojtyła como epígonos de las posiciones que pretende presentar, ya que, además de conocerlos bien, le resulta fácil ponerlos en relación, puesto que, dentro de sus bagajes intelectuales cada uno representa las posiciones más dialogantes e incluso se podría decir que más heterodoxas dentro de sus respectivas escuelas. Por un lado, von Hildebrand utiliza el método fenomenológico siguiendo los postulados de la primera etapa intelectual de Husserl, la de Gotinga, de manera que se moverá siempre en una perspectiva realista que le dirigirá a los problemas más antropológicos y éticos,

---

<sup>1</sup> Una versión más breve de este artículo ha aparecido en: E. Pérez Pueyo, “El valor de la persona en la ciencia creativa del amor. Consideraciones a partir de una obra de Josef Seifert”, en *Metaphysics 2018. Proceedings of the VII World Conference. Contemporary Insights into Metaphysics: Person and Science open to the Absolute. Salamanca, October 24-27, 2018*, Madrid 2021, vol. II, 1087-1098.

<sup>2</sup> J. Seifert, *True love*, South Bend (Indiana) 2015, XI+59 páginas; trad. española R. Caro, *Amor verdadero*, Madrid 2018, 77 páginas. Citaremos según la versión española.

<sup>3</sup> El tema del amor apenas aparece en sus primeras obras, pero seguramente su interés por la persona le ha llevado a él paulatinamente. Cf. J. Seifert, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, trad. española P.J. Teruel, Madrid 2013, 146-179 (la edición original alemana es de 2010).

<sup>4</sup> No es de extrañar que Seifert tome a von Hildebrand, pues lo conoce bien ya que fue alumno suyo.

<sup>5</sup> D. von Hildebrand, *La esencia del amor*, Pamplona 1998, 430 páginas

<sup>6</sup> Seifert también conoce bien a Wojtyła, pues colaboraron en distintos trabajos.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad* (Biblioteca Palabra: Serie Pensamiento 35), trad. española J. González – D. Szmidt, Madrid 2015, 5 ed., 379 páginas.

gracias a la relación que estableció con Max Scheler (1874-1928), quien le atrajo a su investigación acerca de los valores<sup>8</sup>. Por otro lado, Wojtyła tuvo una formación muy variada, donde se da una base tomista enriquecida por la fenomenología, en especial también la de Scheler, lo que le hará ser también un realista que le dé una importancia central a la persona<sup>9</sup>. Von Hildebrand será un fenomenólogo realista y Wojtyła un realista personalista.

Por la elección de los personajes y sus posturas, se intuye en todo momento que Seifert trata de vertebrar las distintas posiciones, ya que, en principio, no se trata de pensadores con propuestas contrapuestas, sino convergentes, de manera que se puede decir que tratan los mismos temas desde perspectivas muy similares, en las que los únicos puntos de divergencia son de acento en uno u otro aspecto, sin excluir otras posibilidades.

### **Perspectivas diferentes pero convergentes: teleología e intencionalidad de la acción**

Puestos a encontrar algunas diferencias entre los pensadores presentados por Seifert, en primer lugar se puede descubrir un primer binomio referido a la teleología de la acción. Mientras que para la fenomenología de von Hildebrand el amor parece dirigirse al valor, para el personalismo de Wojtyła el amor se dirige fundamentalmente a la persona. Así pues, surge un primer binomio: valor-persona. Es cierto que, al tratar del amor, ambos abordan la importancia de la persona y de los valores, pero así como para von Hildebrand el valor (o los valores) de la persona juegan siempre un papel omnipresente, en el caso de Wojtyła, el valor tiene su papel más importante en el comienzo del amor, que para él es el momento de la atracción<sup>10</sup>.

Sin embargo, el binomio teleológico valor-persona esconde otro que puede pasar desapercibido y que resulta muy relevante de cara a la metafísica del amor. Este nuevo binomio tiene que ver con la intencionalidad de la acción. Parece que en el caso de Wojtyła, el amor es ante todo una acción que sale de un sujeto para dirigirse a otro, de manera que el protagonismo caería en el sujeto actuante, agente, y la acción sería unidireccional. Por su parte, von Hildebrand, al señalar que el amor es una respuesta, entonces señala que la acción amorosa del sujeto es un momento segundo respecto a un momento primero que sería el de la llamada, el cual suscitaría la respuesta. Así pues, para von Hildebrand, la acción ya en su origen sería bidireccional. De esta manera, el binomio teleológico valor-persona nos lleva al binomio intencional sujeto actuante – sujeto respondiente.

Es cierto que Wojtyła trata en profundidad las relaciones interpersonales, pero su perspectiva siempre parte del análisis del sujeto individual actuante para pasar después a la relación interpersonal. Prueba de ello es que, en su obra posterior *Persona y acción* (1969)<sup>11</sup>, la parte central del estudio se dedica a presentar a la

<sup>8</sup> Cf. S. Sánchez-Migallón Granados, “Dietrich von Hildebrand”, en: F. Fernández Labastida – J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, URL: <https://xurl.es/f8rex>, n. 1 [acceso: 11.01.2023].

<sup>9</sup> Cf. J.M. Burgos, *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía* (BAC Estudios y Ensayos: Filosofía y Ciencias 159), Madrid 2014, 3-13.

<sup>10</sup> K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad...*, 95-99.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Persona y acción* (Biblioteca Palabra: Serie Pensamiento 40), trad. española R. Mora, Madrid 2011, 430 páginas.

persona en cuanto estructura de autodominio y autoposición que se autodetermina por medio de la libertad (capítulos III y IV), mientras que la interpersonalidad queda desplazada para el último capítulo, en el que, a modo de epílogo, esboza unos “Apuntes para una teoría de la participación” (capítulo VII)<sup>12</sup>.

El amor en el sentido wojtyliano está más encarnado y se puede decir que es más realista en el sentido de que siempre queda claro que es un acto de la persona humana que se dirige a otra persona para buscar su bien<sup>13</sup>. Aquí es donde el personalismo wojtyliano más le debe al tomismo existencialista del siglo XX, para el cual “el amor no responde al valor de una persona sino a su existencia real”<sup>14</sup>.

Para Wojtyła y sus maestros tomistas, el amor tendría como analogado principal a la persona, porque parte de una persona y se dirige a una persona, y el resto de “amores” más genéricos (a la paz, a la justicia, a la patria, a la belleza, etc.) adquieren un papel secundario y derivado del primero. De manera que, por una parte, el amor a la paz, a la justicia, a la patria o a la belleza, sólo es verdadero cuando se encarna en actos concretos de amor a personas concretas. Y, por otra parte, cuando amamos los valores de una persona, los amamos porque se encarnan en esa persona a la que amamos. En este sentido, el acto más excelso de amor es aquel en que la persona se da a sí misma a otra persona: “En el amor encontramos una verdadera *autodonación*, una entrega del ser mismo de uno a otra persona”<sup>15</sup>. Esta autodonación es el rasgo característico del amor sponsal, en el cual se realiza “la donación de nuestro propio ser en su vida más personal e íntima”<sup>16</sup>.

Este amor sponsal deja ya intuir que la autodonación del ser propio necesita un ámbito adecuado donde realizarse, por lo que la “encarnación” del amor en el sentido wojtyliano deja alguna cuestión abierta, como por ejemplo: ¿qué sucede con el amor no correspondido? El propio Wojtyła es consciente de que el dinamismo amoroso exige una interacción para que se mantenga en el tiempo<sup>17</sup>, de manera que la comprensión del amor como respuesta que ofrece von Hildebrand enriquecería toda la temática de la autodonación.

### **Ontología del valor y superación de la confrontación subjetividad-objetividad**

Josef Seifert logra combinar ambas visiones, fenomenológica y personalista, dirigiendo la dimensión del valor hacia la persona misma, pero de una manera muy particular. Para Seifert, el amor es una respuesta al valor, no en tanto que sea una respuesta a los valores de la persona, sino en cuanto que el amor descubre a la persona como valor en sí misma, o dicho de otro modo, el amor es la respuesta adecuada a la persona en cuanto que la entiende como dotada de un valor

<sup>12</sup> Para entender más en profundidad el porqué de esta elección metodológica: Cf. J.M. Burgos, *Para comprender a Karol Wojtyła...*, 16-22.

<sup>13</sup> Cf. K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad...*, 91-93.

<sup>14</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 57.

<sup>15</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 40 (la cursiva es nuestra).

<sup>16</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 40. Cf. *Ib.*, 40-41.

<sup>17</sup> Cf. K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad...*, 104-105.

propio<sup>18</sup>. Por eso, se puede “llamar ‘respuesta al valor’ a toda respuesta a un ser en tanto que dotado de valor intrínseco”<sup>19</sup>.

Desde la perspectiva de Seifert, y profundizando en ella, se puede decir que la dimensión valorativa queda cargada de objetividad, en cuanto que tiene como objeto propio a un sujeto personal en sí mismo. Puede resultar curioso descubrir que el valor se “objetiviza” precisamente “subjetivizándolo”, es decir encarnándolo en un sujeto. Pero lo cierto es que sólo así parece posible que el valor quede desligado de una dimensión egocéntrica, en la que el valor depende del sujeto que hace la valoración, y esta valoración queda sometida a los vaivenes de este sujeto.

No obstante, esta función valorativa no es desdeñable si nos colocamos en una perspectiva distinta, una perspectiva más metafísica e incluso teológica, por la que se podría llegar a postular la existencia de un sujeto trascendente y creador, el cual, al dar la existencia también la dota de unos valores, pero entonces entraríamos en un discurso diferente al que no atañe en este momento.

Volviendo al camino trazado por Seifert, hay que reconocer que el valor se hace real cuando tiene un objeto al cual dirigirse, un objeto “encarnado” en un sujeto. Y aquí es donde el término sujeto lo podemos tomar especialmente en su sentido más ontológico, es decir, en cuanto ser subsistente. Por eso se puede afirmar que el valor se objetiviza cuando se subjetiviza, es decir, cuando ya no depende tanto del sujeto que valora, sino del sujeto que lo encarna.

De esta manera también se puede ver cómo la tríada amor-valor-persona rebasa la díada sujeto-objeto (subjetividad-objetividad) propia de la filosofía moderna. Esta divide la realidad entre lo subjetivo y lo objetivo de tal manera que dificulta su relación mutua, porque ambas nociones tienen como quicio la prioridad fundamental de la noción de autoconciencia. Sin embargo, la relación amor-valor-persona se fundamenta en el encuentro y la participación de seres reales, con una entidad propia, que está cargada de sentido y, por supuesto, de valor.

Esta redirección del valor que lleva a encarnarlo en una persona para que goce de una entidad, podría parecer una operación sencilla de realizar. Sin embargo, Josef Seifert hace notar que no es así ya que ha habido pensadores que no han sido capaces de ello. En concreto, Seifert dedica las páginas finales de su ensayo a criticar la postura de Anders Nygren (1890-1978)<sup>20</sup>. A Nygren se le debe una de las primeras reflexiones filosóficas sobre el amor como tema central, en su obra *Eros y Ágape*<sup>21</sup>. Pero Seifert denota que Nygren rechaza la concepción del amor como respuesta al valor porque tiene una concepción poco desarrollada de este último, que le hace vincular la noción de valor a la búsqueda de la propia

---

<sup>18</sup> A decir verdad, esta postura ya se encuentra en von Hildebrand, y Seifert la profundiza para resaltar más la identificación entre valor y persona. Cf. D. von Hildebrand, *La esencia del amor...*, 49-52; Id., *Las formas espirituales de la afectividad*, Encuentro, Madrid 2016, 12-13; J. Seifert, “¿Qué es la ley natural? Su reforma y renovación personalista y axiológica con algunas observaciones críticas sobre su fundación aristotélico-tomista y eudemonista”, *Quién. Revista de filosofía personalista* 3 (2016) 16-22; U. Ferrer, “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, *Quién. Revista de filosofía personalista* 3 (2016) 28.

<sup>19</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 49.

<sup>20</sup> Cf. J. Seifert, *Amor verdadero...*, 63-76.

<sup>21</sup> Fue publicada en dos volúmenes en 1930 y 1936, respectivamente. Aunque se suele afirmar que es la primera obra que hace una reflexión filosófica sobre el amor, lo cierto es que ya en 1908 Pierre Rousselot había publicado *El problema del amor en la Edad Media* (trad. española, Madrid 2004, 190 páginas).

satisfacción:

“Nygren ve la motivación por valores a la luz de la concepción platónica del eros, es decir, como un interés en los valores de la persona amada en cuanto fuente de la propia felicidad, de la propia satisfacción. Este carácter egocéntrico es atribuido por Nygren a la respuesta al valor como tal”<sup>22</sup>.

Seifert reconoce que, ya que Nygren tiene una concepción tan débil de lo que es el valor, es consecuente al rechazar la concepción del amor como respuesta al valor. Pero, frente a esta postura, refuerza la noción de valor ligándola a un sujeto que lo posee de manera real:

“El amor [...] implica precisamente una superación de la actitud totalmente egocéntrica. El amor es una respuesta a otro ser por su preciosidad intrínseca. La respuesta al valor en este sentido significa la respuesta debida a otro ser”<sup>23</sup>.

Si Seifert es capaz de hacer este movimiento, seguramente es por su fuerte ontología, que le hace ver que cada ser, en concreto cada ser humano, precisamente por su propia consistencia real está cargado de unos valores que le hacen brillar. Por el contrario, se puede suponer que Nygren sólo entiende el valor desde una visión auto-satisfactoria porque su ontología no está tan desarrollada como la de Seifert, y todavía es deudora de los postulados autoconcienciales de la filosofía moderna.

### La sustancialidad de la persona

Como continuación de lo dicho anteriormente, cabe destacar que la ontología de Seifert se fundamenta tanto en los postulados metafísicos de Wojtyła como en los de von Hildebrand. Por un lado, el pensamiento de Wojtyła parte de una fundamentación metafísica según los cánones del realismo aristotélico-tomista que se estudiaba en los seminarios. Esta base se combinará con la filosofía fenomenológica que recibe por medio de la lectura de la obra de Max Scheler, y le llevará a una visión de la experiencia humana totalizante, que abarca lo subjetivo y lo objetivo y lo entrelaza en el proceso de comprensión de la realidad<sup>24</sup>.

Por otro lado, von Hildebrand también aporta una ontología de la persona en la que tiene un papel relevante la noción de *sustancia*. Podría resultar curioso que en un autor fenomenológico se encuentre este concepto tan aristotélico-tomista. Sin embargo, cabe recordar que Franz Brentano, maestro de Husserl, redescubre la noción de intencionalidad gracias a su conocimiento de la filosofía griega y medieval, de modo que no es raro que en estos autores se encuentre una gran estima de ciertos conceptos clásicos. Así pues, la noción de sustancia le sirve a von Hildebrand para encauzar ciertas aporías a las que llevaba la filosofía de los valores de Max Scheler.

A la hora de caracterizar al ser humano, Scheler abominaba del concepto de sustancia por considerarlo demasiado cosista y rígido, y buscó una definición de la persona en la que tuviera un lugar relevante el amor. Sin embargo, no logró encontrar una caracterización de lo personal que unificase los distintos actos y

<sup>22</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 64.

<sup>23</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 65.

<sup>24</sup> Cf. J.M. Burgos, *Para comprender a Karol Wojtyła...*, 3-9.

sentimientos que constituyen la experiencia humana<sup>25</sup>. Por su parte, von Hildebrand resuelve esta carencia recuperando la noción aristotélica de sustancia.

Para von Hildebrand, la nota más definatoria de la sustancia es su subsistencia, es decir, su ser en sí misma y por sí misma, o, por decirlo de una manera más sencilla, su consistencia propia y su independencia en el existir. Esto no excluye que el ser que tiene le haya sido dado: p.ej., tenemos el caso de los padres que engendran a un hijo; ahí, los padres le han dado la vida al hijo, pero el hijo tiene una vida propia. Por esta consistencia propia se puede decir que la sustancia es ya un *sujeto*<sup>26</sup>, el cual se distingue de los accidentes, que no tienen esa subsistencia; y von Hildebrand utiliza esta diferencia para explicar la relación que existe entre la persona y sus actos, de manera que la persona es el sujeto de sus actos y de sus vivencias. Por tanto, no supone ningún problema reconocer que la persona es una sustancia y que sus actos son sus accidentes, puesto que no existe la vivencia *a se*, ni la acción humana *a se*, ni el pensamiento *a se*, ni el afecto *a se*, sino que todos ellos son actos *de* la persona, bien porque los realiza ella misma, bien porque suceden en ella<sup>27</sup>.

Por otro lado, aunque von Hildebrand defina la persona como sustancia, sin embargo, no cae en ninguna “cosificación”, ya que entiende bien que no todas las sustancias son equiparables, y en este sentido, la persona es una sustancia cualitativamente diferente a todas las demás: de la persona se puede decir que es la sustancia más eminente, en tanto que es la que mejor cumple la nota de la subsistencia, pues goza de una independencia en el ser que es superior a la de cualquier otra sustancia.

La persona humana goza de una consciencia y de una intencionalidad que provocan que tenga dentro de sí un mundo interior en el que puede poseerse a sí misma y a los seres con los que convive. De esta manera, la subsistencia humana es tan rica que su inmanencia es también trascendencia, y esto se ve de manera clara en el amor, donde se entrelazan la inmanencia y la trascendencia. A través de la relación amorosa, la persona se trasciende a sí misma y al mismo tiempo se enriquece su identidad sustancial<sup>28</sup>.

Así pues, resulta que la consideración del amor tiene una serie de consecuencias a la hora de comprender la realidad, y esto ya es metafísica, una metafísica cuyo centro es la persona y sus relaciones.

### Metafísica interpersonal

Josef Seifert siempre ha puesto un gran interés en hacer metafísica desde un acercamiento a la realidad que incluya a la persona no como un corolario sino

---

<sup>25</sup> Cf. S. Sánchez-Migallón Granados, “Max Scheler”, en: F. Fernández Labastida – J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Roma, URL: <https://xurl.es/rvikn>, n. 6.a [acceso: 18.01.2023].

<sup>26</sup> Este es el significado más ontológico del término “sujeto”. Cf. S. Sánchez-Migallón, “Dietrich von Hildebrand...”, n. 3.1.

<sup>27</sup> Cf. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft* (Gesammelte Werke 4), J. Habel, Regensburg 1975, 17-20, citado en S. Sánchez-Migallón Granados, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Madrid 2003, 200 (nota 20); S. Lozano Arco, “La interpersonalidad en Karol Wojtyła (I)”, *Quién. Revista de filosofía personalista* 2 (2015) 41-47.

<sup>28</sup> Cf. S. Sánchez-Migallón, “Dietrich von Hildebrand...”, n. 3.1.

como punto de partida y como eje: prueba de ello es su magna obra *Ser y persona*<sup>29</sup>. Aunque ahora no es momento de entrar en detalles, cabe señalar que esta perspectiva le pone en línea con otros pensadores, como Julián Marías<sup>30</sup>.

A continuación, veremos cuáles son los planteamientos metafísicos que surgen de la obra *Amor verdadero*.

### **Amor, persona y valor**

En la relación entre amor, persona y valor, Seifert vislumbra una actualización integradora de la metafísica del ser y la esencia:

“Si nos limitamos a decir (sin añadir nada más) que existir es lo más bello que la persona amada puede hacer, nos olvidamos de que su ser está igualmente constituido por su esencia, no sólo por su existencia. Ambos ‘principios del ser’ son absolutamente decisivos para la constitución de la ‘amabilidad’ de un ser, aunque en un sentido muy diferente. Cuando amamos resulta extremadamente importante para nosotros saber qué es el ser amado (si es una persona en vez de una rana o un ratón), quién es (si es esta persona individual e inefable en vez de otra) y cómo es (si tiene esta personalidad concreta, si es bueno, si es fiel, etc.). Todas estas dimensiones del ser de una persona amada – su qué, quién y cómo – son, sin embargo, aspectos de su esencia. Por tanto, sólo en un sentido determinado y limitado es cierto que para el amor la existencia de la persona amada tiene prioridad sobre su esencia: en la medida en que sólo en virtud de su existencia algo ‘en ella’ y ella misma está puesta en la realidad. En otro sentido la esencia de la persona amada es más decisiva para el amor que su existencia”<sup>31</sup>.

El amor se dirige a la persona en cuanto tal, con todas sus dimensiones, tanto su existir como los valores que representa. Y de esta manera, se puede decir que el amor hace comprender a la persona de un modo realista, completo, sin disgregar sus dimensiones<sup>32</sup>.

### **Los “valores de la libertad” o virtudes**

Desde la perspectiva de Seifert, los valores revelan a la persona, ya sea porque nos la muestran, ya sea porque le hacen ser más persona y hacen que brille más la persona. Y entre los valores que puede poseer una persona, Seifert pone en primer lugar los morales y religiosos, precisamente porque serían los más personales. Los valores morales y religiosos son los que dependen más de la libertad de la persona, y es por eso que son los que más revelan lo que la persona es<sup>33</sup>.

Otro tipo de valores que pueda poseer la persona y que no dependan de su libertad (p.ej.: la belleza física), son poseídos por ella, pero no revelan la preciosidad intrínseca de la persona. Para Seifert, la persona muestra su valor propio precisamente a través del ejercicio de la libertad, pero no a través de cualquier

<sup>29</sup> J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989, 621 páginas.

<sup>30</sup> J. Marías, *Idea de la metafísica*, Buenos Aires 1954, 68 páginas; Id., *Antropología metafísica*, Madrid 1987, 224 páginas (la primera edición es de 1970).

<sup>31</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 60-61.

<sup>32</sup> Cf. J. Seifert, *Amor verdadero...*, 61.

<sup>33</sup> Cf. J. Seifert, *Amor verdadero...*, 47.



ejercicio, sino cuando la libertad se pone en función del valor. Cuando la libertad y el valor se unen, entonces nace lo que podríamos denominar “valor de la libertad” o virtud, que no sólo enseña lo mejor del ser humano, sino que le hace ser mejor:

“El nivel más profundo de los valores que motivan el amor son: o bien aquellos ontológicamente inseparables del ser mismo de la persona, o bien – y esto es por lo menos de igual importancia – aquellos que presuponen el uso que la persona hace de los valores de la libertad, los valores morales y religiosos. En este último nivel constatamos en una persona el amor a la verdad, su justicia o su sabiduría, virtudes de las que el ser humano es responsable, teniendo que cooperar para que existan. Ellas proceden del centro libre de la persona, el cual constituye en cierto sentido el núcleo de su singularidad. Por eso, los valores que residen en este núcleo libre de la persona la adornan con una bondad que está lejos de reducirse a algo que ella simplemente tiene, elevan su mismo ser”<sup>34</sup>.

Resulta interesante comprobar cómo Seifert equipara los conceptos de valor y virtud, ya que sus significados no han sido exactamente equivalentes a lo largo de la historia del pensamiento.

La virtud hunde sus raíces etimológicas en el término latino *virtus* (a su vez procedente de *vir*, varón, y emparentado con términos como viril o virilidad), e indicaba en origen una fuerza interior que anima al individuo a la acción. En el caso de los seres humanos, esa fuerza o virtud se originaba a través de la educación y la formación de hábitos. Así pues, la noción de virtud presenta la ventaja de incidir en que la adhesión a un bien surge de la interioridad personal. Pero tiene el inconveniente de que podría quedar oscurecido el protagonismo del sujeto, ya que, si la virtud es el resultado de un hábito aprendido, este aprendizaje estaría basado en la repetición de unos actos que podrían llegar a asumirse de modo inconsciente sin que el sujeto llegase a juzgar su bondad<sup>35</sup>.

Por otro lado, el valor incide en la acción del sujeto, en su toma de conciencia acerca de la importancia de algo, de modo que “le da valor”. Pero presenta un primer interrogante: ¿en base a qué criterios el sujeto le da valor a algo? Además, en el caso del valor, éste se presenta como una realidad exterior al sujeto (mientras que la virtud resaltaba la fuerza interior), de manera que la persona tendría que salir de sí misma para alcanzar ese valor que no tiene. Pero, por otra parte, si la persona reconoce su carencia, ¿en base a qué criterios sabe reconocer la presencia del valor y su ausencia en su vida?<sup>36</sup>

Como se puede ver, los conceptos de virtud y de valor presentan logros y deficiencias si se los toma aisladamente, y requerirían de una cierta interrelación, puesto que pertenecen a un mismo ámbito ético: el de la adquisición de un bien y el crecimiento personal. Pues bien, Josef Seifert logra vertebrar ambas nociones al reconocer que hay distintos tipos de valores, y que los más personales son

<sup>34</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 46-47 (la cursiva es nuestra).

<sup>35</sup> Cf. A.J.G. Sison, “Virtud”, en A.L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Pamplona 2010, 1157; N. Abbagnano – G. Fornero, “Virtud”, en Id. (eds.), *Diccionario de Filosofía*, México D.F. 2004, 4 ed., 1090-1091.

<sup>36</sup> Cf. U. Ferrer, “Valor”, en A.L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Pamplona 2010, 1132; N. Abbagnano – G. Fornero, “Valor”, en Id. (eds.), *Diccionario de Filosofía*, México D.F. 2004, 4 ed., 1072-1073.

aquellos que más afectan a la libertad humana, los valores morales y religiosos. Estos “valores de la libertad” son los que él equipara a las virtudes.

De esta manera, la persona humana adquiere protagonismo en la actividad ética, ya que es ella la que libremente se adhiere a un valor que, al mismo tiempo, es también una fuerza interior que motiva la acción. Además, queda más claro que la educación, con la creación de hábitos por medio de la repetición de algunos comportamientos, ante todo está para favorecer la libertad personal y la experiencia del amor.

### **Relación de la persona amante con los “valores de la libertad” (virtudes) de la persona amada**

Los “valores de la libertad”, valores morales y religiosos, facilitan la intencionalidad del amor, puesto que, al revelar lo mejor de la persona e incluso mejorarla, hacen más fácil que esta persona pueda entrar en el corazón de otra persona, y disponerla para una respuesta<sup>37</sup>. En este sentido, cuando la persona amante ama a la persona con sus “valores de la libertad”, forma dentro de su corazón un hogar intencional donde nace un futuro compartido por ambos, en el que aparecen plenificados por el valor. Y en este sentido se puede llegar a afirmar que el amor transforma tanto al amante como al amado hasta el punto de crear una acción recíproca en que se integran los roles de amante y amado (porque ambos aman y son amados).

Por un lado, la persona virtuosa (aquella que encarna los valores de la libertad) es capaz de transformar el interior de otra persona para hacerla capaz de una respuesta amorosa. Y, por otro lado, esta respuesta de amor hace ver a la persona virtuosa “en su virtud”, es decir, en su fuerza (*virtus*) para transformar la realidad más allá de lo que el presente puede mostrar:

“El amor ve y abarca también la verdadera vocación de la persona amada, la ama también a la luz de una belleza que no es aún real en ella. Se trata de un don especial que recibimos cuando somos amados. Este don contiene precisamente la actitud de la persona que ama, que no nos identifica con nuestras faltas, que no ‘nos clava’ al estado fáctico de nuestro ser. Scheler, siguiendo a Platón, dice que en el amor se percibe siempre direccionalidad hacia valores más altos que los ya realizados. El amor es, pues, visionario, está lleno de esperanza hacia lo más noble y creativo para ayudar a la persona amada a realizar cada vez más plenamente esa forma superior de existencia. Como insiste Marcel, el amor es profético en la afirmación y anuncio de la futura realidad de ese estado más perfecto e, incluso, de la inmortalidad”<sup>38</sup>.

Y es aquí donde el amor tiene alcance metafísico a través de su propia intencionalidad<sup>39</sup>. En el amor, las personas se interiorizan, entran una dentro de la otra, de manera que acceden a una dimensión de la realidad en la que el tiempo y el espacio ya no son una limitación, porque el futuro se puede anticipar y

<sup>37</sup> El corazón tiene una importancia enorme en la reflexión de von Hildebrand, pues es uno de los tres centros espirituales de la persona, junto con el entendimiento y la voluntad. Cf. D. von Hildebrand, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*, Madrid 2001, 4 ed., 31-56; Id., *Las formas espirituales de la afectividad...*, 24-29; S. Sánchez Migallón, “Dietrich von Hildebrand...”, n. 3.2.

<sup>38</sup> J. Seifert, *Amor verdadero...*, 67.

<sup>39</sup> Cf. J.J. Pérez-Soba, *La verità dell'amore: una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Siena 2011, 89-95.

convertir en una posibilidad abierta a la creación de una nueva realidad. Así el amor se vuelve creador: no sólo abre el acceso a la otra persona en su ser más íntimo (algo que es facilitado por los “valores de la libertad”), sino que abre el ser de las personas, para que puedan ser mejor de lo que son.

### Conclusión

Analizar una pequeña obra (en extensión, pero no en calidad), nos ha cuestionado acerca de la comprensión de la realidad. El amor nos hace ver la existencia de una manera nueva, y esto ya es hacer metafísica.

El amor humano, como respuesta afectiva al valor que es la persona en la totalidad de su realidad actual y posible, revela el aspecto más activo y dinámico del ser, ya que muestra cómo la vida se despliega en una acción libre, participativa y creativa:

- libre, en cuanto es capaz de responder de sus actos;
- participativa, en cuanto que los otros están presentes tanto en el origen, como en el desarrollo y el fin de la acción;
- y creativa, en cuanto que, junto a otras personas y gracias a ellas, da origen a nuevas realidades.

El amor verdadero del que habla Josef Seifert nos hace escapar a una comprensión estática del ser y nos introduce en una visión más dinámica, en la que la persona humana es protagonista.

### Bibliografía

- ABBAGNANO, N. – G. FORNERO, “Valor”, en Id. (eds.), *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2004, 4 ed., 1071-1075.
- \_\_\_\_\_, “Virtud”, en Id. (eds.), *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2004, 4 ed., 1090-1092.
- BURGOS, J.M., *Para comprender a Karol Wojtyła. Una introducción a su filosofía* (BAC Estudios y Ensayos: Filosofía y Ciencias 159), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014.
- FERRER, U., “Valor”, en A.L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, 1130-1133.
- \_\_\_\_\_, “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, *Quién. Revista de filosofía personalista* 3 (2016) 23-33.
- HILDEBRAND, D. VON, *La esencia del amor*, EUNSA, Pamplona 1998.
- \_\_\_\_\_, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina* (Biblioteca Palabra: Serie Pensamiento 1), Palabra, Madrid 2001, 4 ed.
- \_\_\_\_\_, *Las formas espirituales de la afectividad*, Encuentro, Madrid 2016.
- LOZANO ARCO, S., “La interpersonalidad en Karol Wojtyła (I)”, *Quién. Revista de filosofía personalista* 2 (2015) 33-47.
- MARÍAS, J., *Idea de la metafísica*, Columba, Buenos Aires 1954.
- \_\_\_\_\_, *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1987.
- PÉREZ PUEYO, E., “El valor de la persona en la ciencia creativa del amor.

- Consideraciones a partir de una obra de Josef Seifert”, en *Metaphysics 2018. Proceedings of the VII World Conference. Contemporary Insights into Metaphysics: Person and Science open to the Absolute*. Salamanca, October 24-27, 2018, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2021, vol. II, 1087-1098.
- PÉREZ-SOBA, J.J., *La verità dell’amore: una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Cantagalli, Siena 2011.
- ROUSSELOT, P., *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid 2003.
- \_\_\_\_\_, “Dietrich von Hildebrand”, en: F. Fernández Labastida – J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, URL: <https://xurl.es/bile9> [acceso: 11.01.2023].
- \_\_\_\_\_, “Max Scheler”, en: F. Fernández Labastida – J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, URL: <https://xurl.es/q08or> [acceso: 18.01.2023].
- SEIFERT, J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e Pensiero, Milano 1989.
- \_\_\_\_\_, *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, trad. española P.J. Teruel, Encuentro, Madrid 2013.
- \_\_\_\_\_, “¿Qué es la ley natural? Su reforma y renovación personalista y axiológica con algunas observaciones críticas sobre su fundación aristotélico-tomista y eudemonista”, *Quién. Revista de filosofía personalista* 3 (2016) 7-22.
- \_\_\_\_\_, *True love*, St. Augustine’s Press, South Bend (Indiana) 2015; trad. española R. Caro, *Amor verdadero*, Encuentro, Madrid 2018.
- SISON, A.J.G., “Virtud”, en A.L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, 1157-1160.
- WOJTYŁA, K., *Amor y responsabilidad* (Biblioteca Palabra: Serie Pensamiento 35), trad. española J. González – D. Szmidt, Palabra, Madrid 2015, 5 ed.
- \_\_\_\_\_, *Persona y acción* (Biblioteca Palabra: Serie Pensamiento 40), trad. española R. Mora, Palabra, Madrid 2011.

## Benedicto XVI: Pastor y Maestro de nuestro tiempo Benedict XVI: Pastor and Teacher of our time

Laurentino Novoa Pascual CP  
[lnovoap@planalfa.es](mailto:lnovoap@planalfa.es)

### Resumen

Este artículo aborda el legado que deja a la Iglesia y la sociedad el pontificado de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Su persona, su pensamiento y su obra han sido y siguen siendo un referente ético, intelectual y espiritual no sólo para los católicos, sino también para los cristianos no católicos, así como para muchos hombres y mujeres de buena voluntad. Presentando un repaso a su magisterio y vocación teológica a través de los temas que abordó tanto en sus encíclicas como en sus exhortaciones, homilías, catequesis específicas, viajes o entrevistas. Antes de presentar unas conclusiones sobre el alcance de su figura y obra, se recogen en grandes pinceladas las múltiples atenciones que brindó a cuestiones relativas a los temas sociales observando los caminos por los que se debe transitar y acciones que se deben acometer desde una perspectiva cristiana entendiendo el hombre y el mundo como creación de Dios.

**Palabras clave:** Benedicto XVI, pensamiento cristiano, doctrina social de la Iglesia, papado, teología.

### Abstract

This article addresses the legacy left to the Church and society by the pontificate of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. His person, thought and work have been and continue to be an ethical, intellectual and spiritual reference not only for Catholics, but also for non-Catholic Christians, as well as for many men and women of good will. It presents an overview of his magisterium and theological vocation through the themes he addressed in his encyclicals, exhortations, homilies, specific catecheses, travels and interviews. Before presenting some conclusions on the scope of his figure and work, the multiple attentions that he gave to questions related to social issues are collected in broad strokes, observing the paths that must be followed and actions that must be undertaken from a Christian perspective, understanding man and the world as God's creation.

**Key words:** Benedict XVI, Christian thought, social doctrine of the Catholic Church, papacy, theology

## Introducción

La Iglesia y el mundo han vivido recientemente el acontecimiento histórico de la muerte de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI (1927 – 2022). El Papa, como pastor supremo de la Iglesia, pertenece a la actualidad social y religiosa. Es siempre noticia: en los tiempos fuertes de la liturgia y en el tiempo ordinario, en tiempos normales y en tiempos revueltos, en tiempos de paz y en tiempos de conflicto, en su vida y en su muerte. De Juan Pablo II se decía que fue un papa grande y mediático a la vez, que movía y concitaba masas. Benedicto XVI era una personalidad muy distinta a Juan Pablo II, pero también ha sido, aunque de otra forma y por razones distintas, un papa mediático, que reunió también grandes masas y atrajo la atención de creyentes y no creyentes. Por lo tanto, su persona y su mensaje pertenecieron siempre a la actualidad y hacen historia.

Pero, aparte de la repercusión social y mediática de la figura del papa a nivel mundial, a los creyentes nos interesa valorar y sopesar su mensaje, su testimonio, su herencia espiritual y su orientación de fe en medio de tantas incertidumbres, crisis y oscuridades. Por eso destacaremos en este breve trabajo la figura de Benedicto XVI como pastor y maestro de nuestro tiempo.

## La rica personalidad de Benedicto XVI

Benedicto XVI es, sin duda, una de las mayores personalidades, si no la más destacada, de los últimos cincuenta años en la vida de la Iglesia y en el cristianismo en general. Su persona, su pensamiento y su obra han sido y siguen siendo un referente ético, intelectual y espiritual no sólo para los católicos, sino también para los cristianos no católicos, así como para muchos hombres y mujeres de buena voluntad, que buscan alguna luz que abra horizontes de esperanza en un mundo y una sociedad sumidos en una profunda crisis, más que financiera o económica, de valores espirituales, morales y existenciales, que son en definitiva los que dan sentido a la vida humana. Esa autoridad de J. Ratzinger teólogo y pensador, se acrecentó y universalizó desde su elección como sucesor de Pedro y pastor supremo de la Iglesia. Por eso, su voz autorizada y luminosa ha sido escuchada también con atención en los grandes foros internacionales del pensamiento o la política.

Joseph Ratzinger nació en un pueblecito de la Baja Baviera el sábado santo de 1927, entre las dos guerras mundiales que marcaron dolorosamente la historia del siglo XX. Experimentó, por lo tanto, la penuria, los sufrimientos y los desastres causados no sólo por los conflictos bélicos, sino también por las ideologías totalitarias del nazismo y el comunismo. Procedía de una familia humilde, sencilla y trabajadora, gente sana del campo, con profundas raíces cristianas y amante de las tradiciones, como era el ambiente rural de la católica Baviera. Sus primeras palabras recién elegido papa fueron para presentarse a la Iglesia y al mundo como “un humilde trabajador en la viña del Señor”.

Preguntado en 2001 en una entrevista por la periodista Antonella Palermo cómo podría describirse a sí mismo, respondió: “Es difícil juzgarse uno mismo. Sólo puedo decir que vengo de una familia muy sencilla, muy humilde, y por ello no me siento mucho cardenal, me siento un hombre sencillo”. Creció y maduró en una Iglesia acrisolada también en el sufrimiento y las dificultades generadas por las dos grandes guerras del pasado siglo, que afectaron muy especialmente a

Alemania. Formó parte de una generación extraordinariamente fecunda de creatividad, investigación y profundización teológica, posiblemente la más rica de toda la historia de la Iglesia en la cultura alemana y centroeuropea. Nombres como K. Barth, R. Bultmann, J. Moltmann, J. Jeremias, G. Ebeling y W. Pannenberg en el campo protestante; o R. Guardini, M. Schmaus, K. Rahner, H. Urs von Balthasar, I. Congar, M. D. Chenu, H. de Lubac, J. Danielou, W. Kasper, R. Schnackenburg, J. Ratzinger, J. B. Metz y H. Küng en el campo católico, forman parte de una pléyade de teólogos que fraguaron la renovación teológica y eclesial que culminó en el concilio Vaticano II.

Su vida y su trabajo han sido una dedicación plena y generosa al servicio de la Iglesia, a través de su vocación sacerdotal y su vocación teológica, de su magisterio teológico y de su magisterio ministerial. De su larga vida, dedicó 20 años a la docencia teológica en la Universidad (Bonn, Münster, Tübingen, Regensburg) y el resto al servicio pastoral de la Iglesia: cuatro años como arzobispo de München-Freising, su diócesis natal, 24 años como Prefecto de la Congregación de la Fe, siendo la persona que más tiempo ha permanecido al frente de esta Congregación; ocho años como papa, sucesor nº 265 en la cátedra de Pedro. Los últimos diez años, tras su renuncia en febrero de 2013, retirado en el monasterio Mater Ecclesiae dentro del Vaticano, dedicado a la contemplación y la oración.

Su personalidad es muy distinta a la de Juan Pablo II, que destacaba por su vitalidad, su simpatía y espontaneidad, por su don de gentes y su capacidad para comunicarse con facilidad con toda clase de personas, por su carácter extrovertido y su gran sentido del humor. El papa Benedicto XVI como persona fue un hombre sencillo y cordial en el trato, con un carácter afable, bondadoso, sereno y optimista, aunque algo tímido en las relaciones sociales; tenía también un fino e ingenioso sentido del humor como buen bávaro y era un excelente conversador; era un hombre muy inteligente, culto y trabajador, con gran capacidad de diálogo. En él se compaginaban admirablemente sabiduría, humildad y cercanía humana, cualidades con las que se ganó el corazón de los fieles y de mucha gente que tenía de él una imagen distante, fría, calculadora e inquisitorial, deformada sin duda por los grandes medios de comunicación ajenos o contrarios muchas veces a la vida de la Iglesia.

Por lo que ha significado y lo que sigue significando su vida, su obra y su mensaje, la personalidad de J. Ratzinger bien puede pasar a la historia como una de las grandes figuras, semejante a las de los grandes autores de la Patrística o de la época medieval. Con razón se han creado distintos grupos, movimientos e instituciones en torno a su persona y su mensaje (p. e. el grupo italiano *Amici di Ratzinger* o el grupo norteamericano *The Cardinal Ratzinger Fan-Club*); la *Fundación Joseph Ratzinger-Benedicto XVI* (“Joseph Ratzinger – Benedickt XVI Stiftung”), creada el doce de noviembre de 2007 en Munich por un grupo de discípulos, el conocido como Ratzinger-Schüller Kreis, con el fin de promover el estudio de la teología y el conocimiento y profundización de su pensamiento. Habría que añadir a esto, la erección de la *Fundación Vaticana J. Ratzinger-Benedicto XVI* el primero de marzo de 2010, creada para promover la investigación teológica y el estudio de su obra teológica. Esta institución otorga el “Premio. Ratzinger”, instituido por esta Fundación Vaticana, a las contribuciones más señaladas cada año en el diálogo entre la fe y la razón.

## Su magisterio teológico

En la época medieval la misión de enseñar, recibida del Señor, por parte de la Iglesia, se llevaba a término especialmente a través del ejercicio de un doble magisterio: El *magisterio teológico*, simbolizado en la cátedra universitaria, y el *magisterio episcopal*, simbolizado en la cátedra catedralicia. Posteriormente, a partir del siglo XIX, cuando se habla de magisterio de la Iglesia, se entiende específicamente el magisterio episcopal y la teología se comprende como una misión específica caracterizada sobre todo por la profundización en la inteligencia y la interpretación de la fe, siempre en comunión con el magisterio de la Iglesia. En cualquier caso, la distinción de este doble magisterio nos sirve muy bien para comprender y diferenciar dos aspectos esenciales de la obra y el mensaje de Benedicto XVI.

El mismo Ratzinger dijo en diversas ocasiones que su vocación más específica, a la que él se sintió más inclinado y capacitado, era la vocación teológica. Por eso podemos comprender que siguiese reflexionando, publicando y estando presente en el debate teológico, aún después de ser nombrado obispo, algo que no suele ocurrir en la mayoría de los casos en similares circunstancias. Recordemos su obra teológica *Jesús de Nazaret*, una obra como él mismo dijo “no es un acto magisterial sino únicamente expresión de mi búsqueda personal del rostro del Señor. Por eso, cualquiera es libre de contradecirme”<sup>1</sup>.

Su vocación teológica estuvo orientada por el principio de San Agustín, que fue su principal maestro e inspirador en el trabajo teológico, “creer para comprender y comprender para creer con mayor autenticidad y sentido”. Por eso su trabajo teológico manifiesta permanentemente un admirable esfuerzo por compaginar el rigor científico con la dimensión vivencial y pastoral, los conocimientos históricos con la aplicación a las situaciones actuales del hombre, la riqueza del contenido con la belleza de la forma. El comprendió el trabajo teológico como “un oficio noble e importante” en la vida de la Iglesia<sup>2</sup>; la teología entendida como “una búsqueda permanente de inteligencia de la fe y una ayuda al pueblo de Dios para dar razón de la esperanza en el mundo de hoy”<sup>3</sup>. Su deseo como teólogo ha sido, como escribía en 2002, “despertar de nuevo la alegría por Dios, por la revelación divina, la alegría por la amistad con Dios; me parece que es la tarea más urgente de la Iglesia en nuestro tiempo”<sup>4</sup>.

Su obra escrita es muy rica y extensa; comenzó con la publicación de su tesis doctoral en 1954, *Pueblo y casa de Dios en la enseñanza de San Agustín sobre la Iglesia*, y llega hasta la publicación de la obra *Jesús de Nazaret* (2007 – 2012). Entre libros, artículos y conferencias relevantes, se pueden contabilizar varios centenares los títulos de su aportación bibliográfica. Su reflexión abarca prácticamente todos los ámbitos de la teología dogmática y la espiritualidad cristiana y sus obras han sido traducidas a los principales idiomas del mundo.

La obra por la que comenzó a ser conocido mundialmente fue *Introducción al cristianismo* (1968), una obra que surgió de un curso impartido en la universidad

<sup>1</sup> J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007, 20.

<sup>2</sup> Cf. J. Ratzinger, *La sal de la tierra*, Madrid 2005, 4ª ed., 87.

<sup>3</sup> Congregación de la Doctrina de la Fe, *Misión eclesial del teólogo*, nº 1.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*, Ausburg 2002, 259.



de Tubinga para alumnos de todas las facultades, sobre el Credo, justamente en el año de la revolución estudiantil en toda Europa. Son también obras muy destacadas *El nuevo pueblo de Dios* (1969) sobre la Iglesia; *Escatología y vida eterna* (1977) en la que presentaba su concepción de la escatología cristiana y las llamadas verdades eternas; *Revelación y tradición* (1965) y *Teoría de los principios teológicos* (1982), significan una aportación importante a la Teología Fundamental; *El rostro de Dios* (1978) y *El Dios de Jesucristo* (1976) son reflexiones sugerentes sobre el Misterio de Dios; *Un cántico nuevo para el Señor* (1995) y *El espíritu de la Liturgia* (2000), significan una aportación importante a la Liturgia; *Jesús de Nazaret* (2007), que se completó con la segunda parte (2011) y *La infancia de Jesús* (2012), hace una síntesis de su pensamiento sobre el misterio de Jesús de Nazaret y apunta lo esencial para una elaboración de la Cristología.

Tiene también diversas obras en colaboración con K. Rahner, *Episcopado y primado* (1961), U. von Balthasar, *María primera Iglesia* (1980) y K. Lehmann, *Vivir con la Iglesia* (1977). También hay que destacar su colaboración en el conocido *Lexikon der Theologie und Kirche*, uno de los principales diccionarios sobre Teología e Iglesia, donde desarrolló 24 de sus artículos o voces; así como su colaboración habitual en la revista *Communio*, de la que fue cofundador juntamente con H. de Lubac y H. Urs von Balthasar.

Son finalmente dignos de mención los libros-entrevista por los que llegó a ser más conocido a nivel popular: *Informe sobre la fe* (1985) con el periodista italiano Vittorio Mesori; *La sal de la tierra* (1996), *Dios y el mundo* (2000) y *Luz del mundo* /2012) con el periodista alemán Peter Seewald.

### **Temas y ejes básicos de su magisterio teológico**

A lo largo de su extensa y fecunda obra, hay una serie de temas, ejes y rasgos esenciales que focalizan su pensamiento, dándole una gran coherencia y sentido de unidad; ellos nos ayudarán también a valorar y entender mejor su mensaje. Podemos señalar los siguientes:

#### ***La verdad como horizonte de todo su pensamiento***

Para él “el relativismo se ha convertido en el problema central de la fe en el momento actual”<sup>5</sup>. Por eso entendió la teología en primer lugar como un servicio a la verdad. Si Santo Tomás de Aquino dice que “poner orden es signo de sabiduría” (“Sapiens est ordinare”), este orden ha de comenzar por la verdad, como adecuación del pensamiento y la vida a la realidad: “La cuestión de la verdad es, por eso, la cuestión esencial de la fe cristiana”, decía en una conferencia en Madrid el 16 de febrero del año 2000<sup>6</sup>. La persona humana está hecha para la verdad y, por lo tanto, “si el hombre no conoce la verdad se degrada”<sup>7</sup>. Para él, como para San Agustín, buscar la verdad es buscar a Dios y buscar el bien del hombre: “Encontré a Dios donde encontré la verdad”<sup>8</sup>. Precisamente porque la verdad es el fundamento de todo planteamiento humano, ético, religioso e

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca 2006, 6ª ed., 105.

<sup>6</sup> *Reflexiones a propósito de “Fides et Ratio”*

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *La sal de la tierra*, Madrid 2005, 73.

<sup>8</sup> San Agustín, *Confesiones* LX, 24.

intelectual, por eso mismo ha comprendido su vida y su ministerio como una cooperación en la búsqueda de la verdad. “Cooperatores veritatis”, como dice el lema de su ministerio episcopal. “Todos hemos de ser peregrinos de la verdad”<sup>9</sup>, escribió en una de sus últimas obras.

### ***Armonía necesaria entre razón y fe, cristianismo y cultura, naturaleza y gracia***

Esta es otra de las ideas-fuerza que sostiene también todo el entramado de su pensamiento teológico. Se trata de unir “creer y entender”, naturaleza y gracia, la fe y el amor, como hizo su maestro San Agustín. La razón y la fe han de ir siempre unidas, puesto que “son las dos alas del espíritu humano”<sup>10</sup>. A lo largo de todo su pensamiento teológico J. Ratzinger ha dejado claro que el cristianismo es “la religión del logos y que la fe no es enemiga sino abogada de la razón”<sup>11</sup>, que la fe y el conocimiento se ayudan mutuamente: El esfuerzo del cristianismo por dar siempre respuestas razonables es, por lo tanto, algo sustancial para la teología y para la pastoral<sup>12</sup>. De esta forma, hay que concluir que la fe es razonable y la razón ha de estar abierta y dinamizada por la fe, pues es la fe la que abre al hombre horizontes siempre nuevos. Esta armonía entre naturaleza y gracia, razón y fe, cristianismo y cultura, pertenece a la misma esencia del cristianismo y tiene su expresión máxima en la liturgia cristiana, en la que convergen cosmos e historia, materia y espíritu, lo divino y lo humano. En nuestra valoración del sentido del cristianismo, “lo primero que debemos hacer constar es que la fe misma es cultura”<sup>13</sup>.

### ***Primacía de Dios***

En sus escritos aparece con frecuencia la preocupación porque la teología cristiana hable de muchas cosas, que tal vez sean interesantes, pero olvide el objeto de su misma naturaleza. Incluso la Iglesia cae con frecuencia en la tentación de hablar demasiado de sí misma. Por eso insiste en su planteamiento teológico en la idea de que “Dios es lo primero” y la cuestión del Dios vivo y personal es lo que da sentido a toda la teología, a la vida de la Iglesia y, en definitiva, lo que realmente interesa a la persona humana. Dios es lo primero y lo básico de la experiencia humana y religiosa, porque Él es la fuente de la Verdad, del Amor y de la Vida. El sentido y la finalidad de la revelación divina es el encuentro del hombre con Dios y, por lo tanto, lo que realmente interesa al hombre es que le hablemos de este Dios, fuente de verdad y de amor, lo único capaz de colmar los anhelos y aspiraciones humanas: “Quien cree y deja entrar a Dios en su vida no pierde nada, absolutamente nada de lo que hace la vida libre, bella y grande; sólo con esa fe se abren las puertas de la vida”<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 76.

<sup>10</sup> Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, introducción.

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2004, 298-299.

<sup>12</sup> Cf., *La sal de la tierra*, 38.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, 76.

<sup>14</sup> *Homilía de la Misa de inicio del pontificado*.

### ***Jesucristo, eje y centro de la historia y la vida cristiana***

Jesucristo es la revelación plena de Dios, el Verbo encarnado, aquél en quien la revelación llega a su plenitud y, por lo tanto, el eje de toda la historia, el centro de todo. Jesucristo es la Verdad que ilumina toda la realidad, el camino que la persona humana ha de recorrer para ser feliz y encontrarse a sí misma, la vida en plenitud de sentido. En Jesucristo se da el encuentro definitivo del hombre con Dios, pues en él resplandece la verdad profunda de Dios y del hombre (Cf., DV, 2). Por eso, su teología tiene en Jesucristo su punto de convergencia y su centro neurálgico; de ahí la importancia para el cristiano de conocer en profundidad el misterio de Cristo: “La figura de Jesucristo debe presentarse en toda su altura y su profundidad. No podemos quedarnos con un Jesús a la moda; por Jesucristo conocemos a Dios y por Dios conocemos a Cristo, y sólo así nos conocemos a nosotros mismos y encontramos la respuesta a la pregunta por el sentido del ser humano y por la clave para la felicidad definitiva y permanente”<sup>15</sup>. Ser cristiano es, en definitiva, creer en el Dios que se nos ha manifestado en Jesucristo y, por eso, “la fe cristiana no es un nuevo sistema de conocimiento, de comunicación, sino que es, en esencia, el encuentro con Cristo”<sup>16</sup>.

### ***La Iglesia, casa de Dios y misterio de comunión***

La Iglesia es, sin duda, otro de los ejes esenciales de todo su pensamiento. En primer lugar, él mismo ha entendido e interpretado su vida esencialmente unida a la Iglesia como familia espiritual: “La Iglesia es mi casa, mi gran familia; a ella estoy unido por el amor, igual que uno está unido a una familia”<sup>17</sup>. Pero, sobre todo, porque entiende la Iglesia como casa de la Palabra de Dios, lugar donde la Palabra sigue viva, donde tenemos la oportunidad de encontrarnos con ese Dios que nos ha hablado y nos sigue hablando para mostrarnos el camino de la vida: “Sin este sujeto vivo que no perece y es la Iglesia, le faltaría a la Escritura la contemporaneidad con nosotros”<sup>18</sup>. Por eso, “en la Iglesia las palabras de la Biblia son siempre presencia”<sup>19</sup>. La Iglesia es, ante todo, pueblo de Dios, misterio de comunión, familia de los hijos de Dios, el *habitat* donde nace, crece, se desarrolla y da fruto la semilla de la fe. Además, la Iglesia tiene una misión: llevar la luz y la Buena Noticia a la humanidad; no existe para sí misma sino para la humanidad; ha de ser “instancia crítica” en la sociedad<sup>20</sup>, la misión de ser abogada de los humildes y necesitados y defender la causa de la verdad<sup>21</sup>. Para llevar a término esta misión, deberá dejarse, como casa de Dios, construir por Él, y su puesto “deberá estar siempre al pie de la cruz”<sup>22</sup>.

---

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Un canto nuevo para el Señor*, 48.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Dios y el mundo*, 235.

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *Dios y el mundo*, 324.

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Convocados en el camino de la fe*, 34-35.

<sup>19</sup> J. Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, 17.

<sup>20</sup> Cf. *Dios y el mundo*, 341.

<sup>21</sup> Cf. *La sal de la tierra*, 260.

<sup>22</sup> *Informe sobre la fe*, 17-18.

### **Ecumenismo y diálogo interreligioso sobre la base de la verdad**

En su trayectoria personal y en su pensamiento hay, sin duda, también un interés muy marcado por el diálogo ecuménico e interreligioso. Una de las ideas básicas de este diálogo es que ha de estar siempre basado y fundamentado en la verdad, pues, aunque a veces resulte incómoda, es el único camino hacia la libertad y la verdadera comunión: “El dolor de la verdad es el presupuesto para la verdadera comunión”<sup>23</sup>, decía en una conferencia en Würzburg en 1990. Por eso, en el camino del ecumenismo ha sido siempre contrario a los atajos, al “consenso” resultante de un diálogo puramente “político” o estratégico. El camino tiene como meta la búsqueda de la unidad, pero unidad no significa uniformidad; por eso ha propugnado en diversos lugares de sus obras la “unidad en lo multiforme”, unidad en la diversidad de formas, según el modelo de la Iglesia antigua, sobre la base de tres elementos esenciales: la Sagrada Escritura, la *regula fidei* y la estructura sacramental de la Iglesia. En este sentido, llega a hablar de una “diversidad reconciliada” como forma de seguir avanzando en el camino de la unidad.

### **Magisterio como pastor**

Si el magisterio de J. Ratzinger como teólogo y pensador es de una gran riqueza y extensión, su magisterio como pastor contiene esa misma riqueza y profundidad. Durante los veinticuatro años que estuvo al frente de la Congregación de la Fe, transmitió un magisterio sólido, iluminador y orientador en muchas cuestiones de fe, de moral y de compromiso cristiano, tanto en calidad de prefecto de la Congregación como en calidad de teólogo y pastor a nivel personal. El contenido de esta etapa es también de máximo interés, aunque no vamos a ocuparnos de él en esta ocasión.

Nos fijaremos, sobre todo, en su magisterio como pastor de la Iglesia universal, que comenzó con su presentación a la Iglesia y el mundo tras su elección como Papa, en la tarde del 19 de abril de 2005; lo hizo presentándose como un humilde trabajador en la viña del Señor que sólo buscaba hacer la voluntad de Dios y ejercer su ministerio como un servicio a Cristo, el verdadero Pastor de la Iglesia.

La homilía de la eucaristía de inicio del pontificado fue un ejemplo admirable de predicación, con sólido contenido y bella en la forma; una doctrina diáfana y profunda, capaz de llegar al corazón de todos los fieles y suscitar la esperanza en un momento en que se vivía una sensación de orfandad tras la muerte del gran papa Juan Pablo II: “Abrid de par en par las puertas a Cristo y encontraréis la verdadera vida”. Estos inicios de su predicación como pastor supremo de la Iglesia auguraban un rico magisterio durante su pontificado, que no dejó de causar admiración día a día. En todo este amplio y rico magisterio de los casi ocho años de pontificado, se destaca la capacidad de enseñar y transmitir cosas esenciales, verdades fundamentales y valores vitales con un lenguaje sencillo y cercano, con gran belleza y sobriedad, resaltando los aspectos más positivos y esperanzadores del mensaje de la fe.

---

<sup>23</sup> *Un cántico nuevo para el Señor*, 171.

Haciendo un balance de los principales documentos, tendríamos que señalar siguientes, estableciendo un cierto orden por la importancia de los mismos:

### **Grandes documentos**

Entre los que destacan las cartas encíclicas publicadas: *Deus caritas est*, del 25 de diciembre de 2005 a los 9 meses del inicio de su pontificado y *Spe salvi* del 30 de noviembre de 2007; a estas dos, habría que añadir la primera carta encíclica del papa Francisco *Lumen fidei* del 29 de junio de 2013, que habría sido escrita por Benedicto XVI con algunos añadidos del papa Francisco, como él mismo reconoció; con ello estaría completa la trilogía sobre las virtudes teologales. El 29 de junio de 2009 publicó Benedicto XVI la encíclica *Caritas in veritate* en la que aborda los temas sociales más actuales, especialmente temas de ética social.

Las dos primeras encíclicas marcan un estilo muy personal, que se diferencia notablemente del estilo tradicional de las cartas encíclicas. Son relativamente breves, tienen pocas citas y mucha materia personal; no se limitan a sintetizar doctrina del magisterio anterior, sino que presentan el mensaje cristiano con fidelidad y al mismo tiempo con originalidad; a la hora de exponer la doctrina, se confronta con autores no cristianos (filósofos, pensadores, poetas, etc.). Une también en ellas la gran riqueza de contenido con la belleza de la forma....

La primera encíclica es posiblemente el documento más importante sobre el amor de todo el magisterio de la Iglesia, y fue muy bien acogido no sólo dentro de la Iglesia, sino también en los ambientes no eclesiales e incluso no cristianos; se trata de una encíclica que podemos decir llegó realmente a la gente, yo diría que se ha entendió y acogió con entusiasmo su mensaje... *Spe salvi* sobre la esperanza, tiene la misma tónica; es una carta teológicamente más trabajada que la primera y, aunque también fue bien acogida, no tuvo la repercusión popular de la primera, posiblemente porque algunos aspectos son más difíciles de comprender y asimilar a nivel popular; también es posible que el tema no sea en sí mismo tan sugerente como el de la anterior. Hay que decir, sin embargo, que se trata de un documento de gran belleza y riqueza de contenido, que merece la pena ser estudiado, meditado y orado, como también la encíclica *Lumen fidei*. La encíclica *Caritas in veritate* contiene una gran riqueza en cuanto a una auténtica comprensión de la ética social de la Iglesia sobre los problemas más actuales, aunque hay que reconocer que en su contenido y su forma no se percibe tan directamente el pensamiento de J. Ratzinger-Benedicto XVI como en las anteriores, seguramente porque estuvo redactado por asesores expertos en ética social y en la doctrina social de la Iglesia.

### **Exhortaciones apostólicas**

Este tipo de documento se considera también importante y recoge la enseñanza del magisterio sobre los temas tratados en los Sínodos de los Obispos, que suelen ser temas importantes de gran actualidad doctrinal y pastoral. Juan Pablo II nos dejó once Exhortaciones en su largo pontificado.

De Benedicto XVI tenemos cuatro Exhortaciones Apostólicas: *Sacramentum Caritatis* (22 de septiembre de 2007), *Verbum Domini* (30 de septiembre de 2010), *Africae munus* (19 de noviembre de 2011) y *Ecclesia in Medio Oriente* (14 de septiembre de 2012).

La Exhortación *Sacramentum caritatis*, presenta la Eucaristía como fuente y culmen de la vida y misión de la Iglesia. En ella recogió lo esencial de las propuestas trabajadas por el Sínodo, que tuvo lugar en octubre de 2005, y presentó al mismo tiempo una síntesis sobre los aspectos doctrinales, litúrgico-pastorales y vivenciales de la Eucaristía como centro y corazón de la vida de la Iglesia: La Eucaristía, misterio que hay que creer (1ª parte), misterio que hay que celebrar (2ª parte) y misterio que hay que vivir (3ª parte)...

La Exhortación *Verbum Domini* recoge las propuestas y el sentir del Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios en octubre del año 2008. El documento tiene tres partes: en la primera explica el sentido y el valor de la Palabra de Dios en sí misma; en la segunda parte se desarrolla e significado y el valor de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia; y en la tercera parte, el significado de la Palabra de Dios para el mundo, la cultura, las religiones etc.

### **Grandes mensajes**

Dentro de los grandes mensajes destacan los dirigidos cada año a toda la Iglesia en la Jornada de la Paz, así como los pronunciados con motivo de la celebración de Navidad y Pascua, en el inicio del tiempo de cuaresma y en diversas Jornadas eclesiales (la juventud, las vocaciones, el día del enfermo, día de las misiones etc.). Dentro de todos ellos, hay que destacar, sin duda, por su importancia los mensajes de la Jornada de la Paz, en los que aparece una catequesis muy rica sobre los aspectos humanos y sociales que son necesarios para promover y consolidar la paz y la justicia en el mundo.

En el año 2006 el mensaje se centró en “La verdad como condición y fundamento de la paz”; en 2007, en “La persona humana, corazón de la paz”; en 2008, en “La familia humana, comunidad de paz” y elemento esencial para la paz; en 2009, en “La necesidad de combatir la pobreza para poder construir la paz”.

### **Discursos importantes**

Dentro de este tipo de documentos magisteriales, encontramos una gran variedad de temas y también una gran cantidad, con un promedio de entre ocho y diez discursos por mes. En ellos se iluminaba desde la fe y la Palabra de Dios los aspectos más diversos de la vida eclesial, social y política, así como la relación con las demás iglesias cristianas y con otras religiones; discursos que a veces van dirigidos a instituciones o asociaciones de todo tipo, humanas y religiosas, del mundo de la enseñanza, del deporte, de la sanidad etc.

### **Viajes apostólicos**

Dentro de las enseñanzas del magisterio ordinario, destacan también muy especialmente los discursos u homilias pronunciadas en los diversos viajes apostólicos. Aunque al inicio de su pontificado se pensó que no viajaría tanto como su predecesor Juan Pablo II, debido a su edad y también a su talante diferente, Benedicto XVI realizó veinticuatro viajes internacionales en los casi ocho años de pontificado en los que llevó a cabo una intensa y muy fecunda actividad apostólica.

Destacamos brevemente los diez primeros viajes fuera de Italia:

1º) *Viaje a Colonia* con ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud del 18 al 21 de agosto de 2005, con discursos a los jóvenes y discursos ecuménicos importantes.

2º) *Viaje a Polonia* del 25 al 28 de mayo de 2006, en el que resultó impresionante su presencia, oración y discurso en el campo de concentración de Birkenau.

3º) *Viaje a Valencia* con motivo del V Encuentro Mundial de las Familias, el 8 y 9 de julio de 2006, donde destaca su catequesis sobre la familia y la vida cristiana.

4º) *Viaje a Baviera*, su tierra natal del 9 al 14 de septiembre de 2006, en el que destacó el discurso en la universidad de Ratisbona del 12 de septiembre sobre la relación razón y fe.

5º) *Viaje a Turquía* del 28 de noviembre al 1 de diciembre de 2006, con mensajes marcadamente ecuménicos y de iluminación para el diálogo interreligioso.

6º) *Viaje a Brasil* del 9 al 14 de mayo de 2007, con motivo de la V Conferencia General del CELAM, en el que destacó su catequesis sobre la evangelización.

7º) *Viaje a Austria*, del 7 al 9 de septiembre de 2007, con motivo de los 850 años de la fundación de Mariazell, y en el que destaca su mensaje mariano.

8º) *Viaje a los EE. UU.*, del 15 al 21 de abril de 2008, donde se destacó su discurso ante la Asamblea General de la ONU el 18 de abril.

9º) *Viaje a Sidney*, del 12 al 21 de julio de 2008, con motivo de la XXII Jornada Mundial de la Juventud.

10º) *Viaje a Francia*, del 12 al 15 de septiembre de 2008, con motivo de los 150 aniversario de las apariciones de Lourdes, donde hay que destacar, además de los mensajes marianos, su mensaje sobre la laicidad y su encuentro con el mundo de la cultura.

### **Catequesis**

Dentro del magisterio ordinario, hay que destacar las catequesis semanales pronunciadas en las audiencias generales, en el rezo del ángelus o en las eucaristías que presidió en las fiestas y solemnidades del año litúrgico. Siguiendo una tradición comenzada por Juan Pablo II, las catequesis semanales solían ser temáticas, destacando las catequesis ofrecidas sobre los Santos Padres a lo largo de 2007 y 2008, casi 50 catequesis, así como las que pronunció sobre la figura y el mensaje de San Pablo a lo largo del año jubilar 2008-2009, en el que se conmemoraron los 2000 años del nacimiento del Apóstol de las gentes.

En todas ellas se destaca una gran riqueza doctrinal y, al mismo tiempo, la aplicación muy oportuna a los problemas y dificultades del hombre actual, siempre con un horizonte positivo de esperanza.

### **Entrevistas**

Hay una forma muy original de enseñanza que aparece en el magisterio de Benedicto XVI. Siendo Prefecto de la Congregación de la Fe, concedió las largas entrevistas que dieron origen a los libros citados, pero también concedió varias entrevistas relevantes a distintos medios, en los que responde con naturalidad y

clarividencia a cuestiones muy actuales y comprometidas sobre la fe y la vida de la Iglesia.

En la obra *Ser cristiano en la era neo-pagana* (Ed. Encuentro, Madrid 1995, pp. 89-170) se recoge lo esencial de varias entrevistas concedidas a medios católicos entre los años 1987 y 1994.

En el año 2001 concedió una larga entrevista en Radio Vaticano a la periodista Antonella Palermo.

El 30 de noviembre de 2002 se destaca otra entrevista a la agencia católica Zenit, con ocasión de su participación en un congreso sobre Cristología en la Universidad católica de San Antonio de Murcia.

Siendo ya Papa, concedió también una larga entrevista a varios medios públicos alemanes (Bayerische Rundfunk, ZDF, Deutsche Welle) el 5 de agosto de 2006, antes de su viaje a Baviera en septiembre de ese mismo año.

Pero fueron también muy destacados los diversos encuentros informales con sacerdotes o candidatos al sacerdocio, en los que respondía espontáneamente a las preguntas planteadas sobre todos los temas de actualidad. Así, por ejemplo, en su encuentro con sacerdotes de la diócesis de Albano el 31 de agosto de 2006, o en su visita al Seminario Mayor de Roma el 17 de febrero de 2007, o su encuentro con los sacerdotes de Belluno-Feltre y Treviso el 28 de marzo de 2008, o el encuentro con sacerdotes y seminaristas de la diócesis de Bolzano-Bressasone el 6 de agosto de 2008.

### **Temas sociales**

La carta encíclica *Caritas in veritate* es, sin duda el documento más relevante de Benedicto XVI que se ocupa directamente de los temas sociales de nuestro tiempo, siguiendo la tradición de los papas a partir de León XII. En ella se aborda el fenómeno de la globalización y su repercusión en la vida social, así como los problemas que han surgido a partir de ese fenómeno sociocultural de carácter global; se centra básicamente en la relación y circularidad entre la lucha contra la pobreza y la consecución de la paz. En relación con este argumento básico, abordó la encíclica muchos temas de actualidad, como la tendencia a rebajar los sistemas de protección social, el mercado como algo necesario, pero no ajeno a la ética, la responsabilidad social de las empresas, la inversión y la especulación, el papel del estado en un mundo globalizado, los problemas demográficos, la ayuda al desarrollo, las políticas migratorias, la autoridad política mundial etc. En la segunda parte, recorre las grandes amenazas que se ciernen sobre la humanidad en nuestros días. Siempre el punto de partida es la falta de consideración de la dignidad de la persona humana, y la consecuencia será el ataque a la propia vida humana, la pobreza, la guerra, el terrorismo, el medio ambiente. El Papa proporciona los principios morales para afrontar estos problemas sociales y económicos, promoviendo una verdadera cultura de la vida y de la paz.

También habría que señalar algunos puntos importantes de las dos primeras encíclicas publicadas. En la encíclica *Deus caritas est* destaca lo específicamente cristiano en la vida humana y social, así como el papel de la Iglesia en la sociedad laica, en la que tanto la Iglesia como el estado han de estar al servicio del hombre; recuerda allí que el cristianismo no viene a desplazar la sociedad, ni la Iglesia al



estado, ni la caridad a la justicia, sino que viene a proporcionar la clave para comprender la historia y para iluminarlo todo desde Dios; el cristianismo no aporta tanto fórmulas o normas sino, ante todo, la verdad que nos ilumina, que es Cristo. Lo específico cristiano lleva a amar más allá de la justicia, “purifica la razón”, da sentido último a la ética y “reaviva las fuerzas morales” (cf. n° 28); el amor y la caridad cristiana no suplen la justicia, pero le dan un sentido pleno y último.

De forma similar, *Spe Salvi* recuerda que la esperanza cristiana, que ha de culminar en la vida eterna, no ha de ahorrar esfuerzos a favor de la edificación de la ciudad terrena y la consecución de una sociedad mejor y más justa, puesto que la vida eterna comienza ya a ser una realidad en este mundo (cf. n° 15), y, por lo mismo, la verdadera esperanza ha de ser una esperanza activa y dinámica en la construcción del mundo. Pero también nos enseña la esperanza cristiana que las buenas estructuras humanas ayudan, pero por sí mismas no bastan para el verdadero progreso humano en esperanza (cf. Nn. 24 y 25). Sabemos que “nuestro obrar y actuar en el mundo y la sociedad, no es indiferente para el desarrollo de la historia y la construcción de una sociedad mejor, pero también hay que saber que el reino de Dios no lo construimos nosotros con nuestras solas fuerzas humanas, sino que es algo que se nos da” (n° 25).

Pautas importantes de doctrina social aparecen también en los mensajes de la Jornada de la Paz, cuyas temáticas principales hemos indicado y recuerdan que la consecución de la paz sólo es posible sobre la base de la verdad, el reconocimiento de la dignidad y libertad de la persona humana, del respeto y la promoción de la familia y a través de una lucha seria y global contra la pobreza en el mundo.

Otros documentos en los que encontramos pautas y luces que enriquecen la doctrina social, son, por ejemplo, los discursos al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, en los que cada año ha ido tomando el pulso al estado del planeta. En estos discursos aparecen temas esenciales de doctrina social con indicaciones importantes para afrontarlos. Los temas que más aparecen son la paz, la justicia, los derechos del hombre y el diálogo.

En 2006 recordaba que el camino de la paz y la justicia se ha de construir sobre la base de la verdad: “Cuando el hombre se deja iluminar por la verdad, emprende de modo casi natural el camino de la paz”; y decía también allí: “El compromiso por la verdad es el alma de la justicia... da fundamento y vigor al derecho y la libertad”.

En 2008, recordó que “el derecho sólo podrá ser una fuerza eficaz de paz, si sus fundamentos permanecen sólidamente anclados en el derecho natural, dado por el creador”; también habló de la necesidad de un “diálogo intercultural e interreligioso”, así como de la necesidad de defender la institución de la familia, célula básica de la sociedad, para construir la paz”.

En 2009 resaltó la apremiante necesidad de combatir la pobreza y dar esperanza a los pobres para construir la paz. Por otra parte, “la pobreza se combate si la humanidad se vuelve más fraterna, compartiendo los valores y las ideas fundadas en la dignidad de la persona y en la libertad vinculada a la responsabilidad, en el reconocimiento efectivo del puesto de Dios en la vida del hombre”.

Finalmente, otro discurso con pautas importantes de doctrina social es el discurso

pronunciado ante la Asamblea General de la ONU el 18 de abril del año 2008 con ocasión de su viaje apostólico a los EE.UU. Allí subrayó que los principios fundacionales de la ONU (el deseo de paz, la búsqueda de la justicia, el respeto a la dignidad de la persona, la cooperación y la asistencia humanitaria) expresan las justas aspiraciones humanas y son los principios que han de alentar las relaciones internacionales, en las que han de reconocerse las reglas y estructuras ordenadas intrínsecamente a promover el bien común y a defender la libertad humana. Recordó “el deber primario de los estados de proteger la vida humana y la familia”, así como la importancia de “fundamentar el derecho internacional en la trascendencia y la razón natural”. Pero, sobre todo, centró su discurso en el sentido y la razón de ser de los “derechos humanos”, que parten del principio de “poner la persona humana en el corazón de las instituciones, leyes y actuaciones de la sociedad” y han de aceptarse en su “universalidad, indivisibilidad e interdependencia”. Recordó que los derechos humanos se basan en “la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones” y su reconocimiento pertenece al ámbito de la justicia, por lo cual no se pueden reducir o confundir con el simple reconocimiento legal, puesto que “no puede prevalecer la legalidad sobre la justicia”. Dentro de los derechos humanos, destacó el derecho a la libertad religiosa, que “no se puede limitar al libre ejercicio del culto, sino que ha de tener la debida consideración la dimensión pública de la religión y la posibilidad de que los creyentes contribuyan a la construcción del orden social”.

Por eso, podemos decir que, fiel a la tradición del magisterio de los últimos papas, también la contribución de Benedicto XVI a la doctrina social de la Iglesia podemos decir que es significativa e iluminadora en muchos aspectos.

## Conclusiones

La figura de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI pasará a la historia cristiana como una de las grandes personalidades, destacada por su aportación al pensamiento y su orientación de fe en un mundo en cambio y transformación permanente, pero caracterizado en nuestro tiempo por una profunda crisis de valores y de referentes éticos y existenciales.

Su magisterio teológico abarca prácticamente todos los campos de la dogmática y la espiritualidad cristiana y significa una síntesis coherente y clarividente de todo el misterio cristiano; síntesis construida sobre la base de la verdad, la armonía entre razón y fe, la primacía de Dios, la centralidad de Cristo, la acogida de la Iglesia y el diálogo ecuménico e interreligioso.

Su magisterio episcopal y papal podemos decir que es la expresión pastoral de su magisterio teológico y supuso, en momentos muy complicados de la Iglesia a nivel interno, una orientación segura y diáfana para la fe de los cristianos, pero también una voz de esperanza para toda la humanidad.

El mensaje social contenido en su magisterio papal, a pesar de no ser un tema muy tratado o desarrollado en su pensamiento teológico, es también significativo y supone una aportación importante a la ya rica doctrina social de la Iglesia, elaborada especialmente por los papas a partir de León XIII.

## Jesús y su propia muerte. La historia, su recuerdo y su huella en el cristianismo naciente

### Jesus and his own death. History, his memory and his imprint on nascent Christianity

Estela Aldave Medrano

[estela.aldave@cretateologia.es](mailto:estela.aldave@cretateologia.es)

<https://orcid.org/0000-0002-1033-9724>

#### Resumen

La muerte de Jesús de Nazaret fue un acontecimiento indiscutible desde el punto de vista histórico; así lo avalan fuentes literarias de diferente naturaleza y procedencia. Lo que, sin embargo, plantea más dificultades es la pregunta de si Jesús previó su propia muerte y, de ser así, lograr reconstruir cómo la comprendió e interpretó. El presente estudio abordará en un primer momento estas cuestiones históricas, describiendo las dificultades que presentan las fuentes literarias a nuestro alcance y proponiendo una interpretación de las mismas. Comprenderá asimismo la muerte de Jesús como consecuencia de la forma que adoptó su vida pública y presentará algunas categorías del judaísmo del tiempo que pudieron contribuir a dotar de un sentido a la crucifixión. En un segundo momento el artículo se centrará en cómo la muerte de Jesús fue comprendida e interpretada en el cristianismo naciente y, tomando tres textos de distintos círculos (1Cor 12,22-26; Jn 13,1-15; 1Pe 2,11-12), propondrá algunas consecuencias éticas de la crucifixión.

**Palabras clave:** Jesús histórico, Pasión, crucifixión, muerte, cristianismo naciente

#### Abstract

The death of Jesus of Nazareth was an undisputed event from a historical point of view; this is supported by literary sources of different nature and provenance. What is more difficult, however, is the question of whether Jesus foresaw his own death and, if so, how he understood and interpreted it. This study will first address these historical questions, describing the difficulties presented by the literary sources available to us and proposing an interpretation of them. It will also understand the death of Jesus as a consequence of the form his public life took and will present some categories of the Judaism of the time that may have contributed to give meaning to the crucifixion. Secondly, the article will focus on how the death of Jesus was understood and interpreted in early Christianity and, taking three texts from different circles (1 Cor 12:22-26; Jn 13:1-15; 1 Pet 2:11-12), will propose some ethical consequences of the crucifixion.

**Key words:** Historical Jesus, Passion, crucifixion, death, nascent Christianity

## Introducción

Un dato indudable desde el punto de vista histórico es que Jesús murió crucificado en Jerusalén en la década de los años 30 de nuestra era<sup>1</sup>, en el contexto festivo de la celebración de la Pascua, aunque no sabemos con seguridad si murió antes o después de la celebración de la cena pascual, ya que la cronología sinóptica y joánica no coinciden entre sí<sup>2</sup>.

La crucifixión de Jesús no está sólo atestiguada por los evangelios y los textos del Nuevo Testamento (NT), sino también por algunas fuentes no cristianas<sup>3</sup>, tanto romanas (Tácito, Anales XV,44,3)<sup>4</sup> como judías (Flavio Josefo, Ant XVIII,63-64<sup>5</sup>; el tratado del Talmud de Babilonia Sanhedrín 43a m<sup>6</sup>). De la muerte de Jesús habla también el filósofo pagano sirio Mara Bar Sarapión quien, a finales del s. I d. C. en una carta a su hijo, le recomienda que cultive la sabiduría y le presenta como modelo a un “sabio rey judío”, llevado a muerte por los propios judíos<sup>7</sup>.

Sin embargo, si bien la muerte en cruz de Jesús es un hecho incuestionable desde el punto de vista histórico, hay otras cuestiones no tan seguras, que siguen siendo objeto de reflexión y discusión, y en las que nos adentraremos, siquiera brevemente, en lo que sigue: ¿previó Jesús su muerte?<sup>8</sup> ¿cuáles fueron las razones últimas que la provocaron y quiénes tuvieron la principal responsabilidad en el proceso de condena de Jesús? ¿Qué pensaba Jesús sobre su muerte y cómo la afrontó?

Buena parte del NT da cuenta del hecho de la muerte en cruz de Jesús y de su interpretación. Los testimonios literarios que tenemos sobre el tema (los evangelios, las cartas de Pablo y otros escritos) responden en buena medida a esta interpretación, de modo que es difícil que las respuestas a estas preguntas que acaban de presentarse sean únicas y definitivas. No deja de ser, sin embargo, apasionante y necesario hacérselas. Al cristianismo y a los cristianos no es

<sup>1</sup> A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 17

<sup>2</sup> Para el tema, ver H.K. Bond, "Dating the Death of Jesus: Memory and the Religious Imagination", *NTS* 59,4 (2013) 461-475.

<sup>3</sup> R.E. Brown, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro I*, Estella 2005, 457-469; G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 84-105

<sup>4</sup> El historiador romano atestigua a comienzos del s. II d.C. lo siguiente: “este nombre[‘christiani’] viene de Cristo, que fue ejecutado bajo Tiberio por el gobernador Poncio Pilato”.

<sup>5</sup> Josefo menciona que Jesús fue condenado a morir en la cruz por Poncio Pilato. Aunque es un fragmento de su obra de autenticidad dudosa (*Testimonium flavianum*), ya que mayoritariamente se considera que es fruto de interpolaciones cristianas posteriores, la parte que alude a la crucifixión y a Pilato está fuera de discusión.

<sup>6</sup> La cronología está discutida, aunque quizá pueda remontarse al s. II d.C. A diferencia de los dos testimonios anteriores, subraya el protagonismo de las autoridades judías en el proceso contra Jesús; además, sitúa cronológicamente la muerte (“Jesús fue colgado en víspera de la fiesta de pesah”), coincidiendo con la cronología joánica. Menciona, además, un castigo previo de lapidación (“lo sacarán para ser apedreado porque practica la magia, seduce a Israel y lo ha hecho apostatar”).

<sup>7</sup> El autor no menciona explícitamente el nombre de Jesús (“¿De qué sirvió... [...] a los judíos dar muerte a su sabio rey, si desde entonces se han visto despojados de su reino?”). Se discute si el texto depende o no de fuentes cristianas, quizá del cristianismo de Siria (evangelio de Mateo); de este aspecto, así como su datación, depende la validez del testimonio.

<sup>8</sup> Las así llamadas “predicciones de la Pasión” (ver Mc 8,31;9,30-31; 10,32-34 y par.) no suelen considerarse auténticas sino del periodo postpascual ya que, entre otros, reflejan el estilo literario y las perspectivas teológicas de los evangelistas. Para el tema, ver A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 83-84; 93-96.

indiferente ni un dato superfluo o innecesario la razón por la que Jesús murió ni la manera en la que afrontó su muerte. No importa sólo, ni quizá principalmente, que Jesús muriera; importa, sobre todo, por qué murió (razones históricas) y cómo (de qué manera, con qué horizonte de sentido) murió.

Este horizonte explica los puntos que desarrollaremos a continuación, que girarán primero, sobre Jesús, y después, sobre el cristianismo naciente. En primer lugar, prestaremos atención al acontecimiento histórico de la muerte de Jesús, que plantea, entre otros, las preguntas que se acaban de formular. En segundo lugar, nos ocuparemos de la incidencia postpascual de la muerte de Jesús, limitándome solo a algunos aspectos, ya que es un tema enormemente amplio. Centrándonos en algunas consecuencias de la crucifixión de Jesús. Se trata, en definitiva, de la pregunta por las implicaciones que tuvo para el movimiento que surgió tras la Pascua la manera en que Jesús se situó ante su muerte y el tipo de muerte que murió. Este segundo tema es decisivo, ya que, entre la vida y la muerte de Jesús, por una parte, y el movimiento que surgió después por otra, hay diferencias importantes, pero también continuidad.

## **Jesús ante su propia muerte: aspectos históricos**

### ***Las dificultades que plantean las fuentes***

La principal dificultad para responder a las preguntas formuladas más arriba (¿previó Jesús su muerte? ¿cuáles fueron las razones últimas que la provocaron y quiénes tuvieron la principal responsabilidad en el proceso de condena de Jesús? ¿Qué pensaba Jesús de su muerte y cómo la afrontó?) descansa en que sólo podemos hacerlo a partir de fuentes literarias (principalmente los evangelios), que son de naturaleza teológica. En ellos, y obviando aquí las notables diferencias entre los cuatro canónicos (de algunas de ellas hablaremos después), la muerte de Jesús en la cruz se presenta: (1) Como algo necesario ( $\delta\epsilon\iota$ ) y parte del plan de Dios (Mc 8,31; Lc 24,26); (2) Como cumplimiento de las Escrituras (Lc 24,27; Mc 14,39; Jn 19,36-37); (3) Como un acontecimiento del que Jesús era plenamente consciente (Mc 8,31;9,30-31; 10,32-34 y par; Jn 18,4); (4) Como un acontecimiento que Jesús afronta con total confianza, sin lucha interior (Lc 23,45; Jn 19,30).

Los datos que acabamos de presentar no son fácilmente armonizables con otros como los siguientes: (1) Algunas huidas de Jesús para ponerse a salvo<sup>9</sup> (Mc 3,6-7; Jn 7,1; 8,59; 10,39-40); (2) La lucha consigo mismo que Jesús mantiene en Getsemaní en vísperas de su muerte, tal y como aparece, sobre todo, en la versión de Marcos (Mc 14,35-36); (3) Las palabras que Jesús pronuncia en la cruz también según el relato marcano y seguido por Mateo (Mc 14,34).

Estas discrepancias apuntan a que los hechos fueron muy probablemente más complejos de lo que parece a primera vista en las fuentes. Es muy razonable pensar que un número significativo de elementos y detalles de los textos evangélicos se deba al proceso de interpretación de la muerte de Jesús que comenzó tras la Pascua. Por tanto, la reconstrucción de datos históricos a partir de los evangelios sólo puede hacerse con las debidas cautelas y perspectiva crítica.

<sup>9</sup> Ibid., 79

### ***El ministerio de Jesús: el Reino de Dios y su rechazo***

Es de sobra sabido que el centro de las acciones y de la predicación de Jesús durante el tiempo de su ministerio público fue esa realidad a la que llamó Reino de Dios, un “espacio” en el que se llevarían a efecto nuevas formas de existencia y de concebir la realidad, acordes con el proyecto de Dios Padre<sup>10</sup>. Esta imagen, que prometía un mundo renovado, insufló esperanza entre los campesinos y otras gentes sencillas y de los márgenes de la tierra de Israel del s. I; sobre todo entre aquellos cuyos deseos, aspiraciones y necesidades eran opuestas a la de la minoría gobernante y a las élites políticas y religiosas<sup>11</sup>.

No es éste el lugar para detallar estas cuestiones. Nos limitaremos a poner de relieve algunos de los aspectos más significativos, casi a modo de enumeración.

El ministerio de Jesús se desarrolló fundamentalmente en zonas rurales de Galilea<sup>12</sup>; los evangelios sinópticos sitúan aquí la mayor parte de su actividad pública, narrando un único viaje a Jerusalén (Mc 10,1; Mt 19,1; Lc 9,51). El cuarto evangelio, sin embargo, da cuenta de varios viajes a la Ciudad Santa (Jn 2,13; 5,1; 7,10) y los principales conflictos de Jesús se desarrollan en el entorno de Judea (Jn 5,10-47; 7-10). Es posible que Juan esté en esta cuestión más cerca de la realidad histórica. Esto no quita, sin embargo, que Jesús tuviera más actividad Galilea de la que narra Juan, sobre todo en torno al lago, en pequeñas localidades cuya población mayoritaria era campesina y judía, tal y como describen los sinópticos.

Jesús evitó los principales núcleos urbanos de carácter helenístico, que había en la región en este tiempo (como Séforis o Tiberias) o en las cercanías (ciudades importantes de la Decápolis como Bet Sheán). En estas ciudades vivía la élite, afín a la dinastía herodiana y a sus prácticas políticas y económicas. El contexto rural y judío en el que se movió Jesús conservaba unos valores y una moral tradicionales (principios de solidaridad, reciprocidad, justicia) que estaba muy amenazado por las transformaciones sociales que iban abriéndose paso, propiciadas por Herodes Antipas. Las principales amenazas provenían de causas encadenadas: vulnerabilidad económica (economía de subsistencia), carga fiscal, deudas, pérdida de tierras o su concentración en pocas manos de la población urbana (minoría de la élite). Muchas enseñanzas (dichos, parábolas) de Jesús evocan este contexto; defienden la “moral campesina”<sup>13</sup>, y la ubican en el horizonte del Reino de Dios (Mt 5,42; 6,12; Lc 6,34-35; Mt 18,23-35)<sup>14</sup>. En definitiva, Jesús se colocó del lado de quienes padecían la injusticia y propuso un modo de enfrentarse a una situación que generaba sufrimiento.

Además de estos aspectos políticos y económicos, Jesús introdujo otras propuestas novedosas, entre las cuales cabe señalar las siguientes: (1) Cambio en el modelo de relaciones dentro de la casa, con el subsiguiente cuestionamiento del papel del *paterfamilias* y la relativización de los deberes familiares (Mc 3,34-

<sup>10</sup> C. Bernabé, "El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa", en Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, Estella, 19-45

<sup>11</sup> A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 19

<sup>12</sup> E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, Estella 2000, 121-131;

<sup>13</sup> En palabras de Esther Miquel: “la ética del Reinado de Dios predicada por Jesús sobrepasa, tanto por su radicalidad como por sus motivaciones religiosas, a las versiones más corrientes de la moral campesina de subsistencia, pero no cabe la menor duda de que tiene sus raíces culturales en ella”, en E. Miquel Pericás, *Qué se sabe de... El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Estella 2011, p. 179.

<sup>14</sup> Para el conjunto del tema, ver *ibid.*, pp. 167-198.

35 y par.; Mc 10,28-31), una propuesta que fue fuente de conflictos (Lc 12,52-53); (2) Alteración de la comprensión del honor (Mc 10,41-45; Lc 14,7-11); (3) Relativización de las nociones de pureza e impureza (Mc 1,40-45; 5,25-34, que también afectaba a las comidas en las que participaba (Mc 2,15-17). Estos elementos, que tienen su origen en la experiencia religiosa de Jesús, explican que suscitara esperanzas y expectativas, de distintos tipos<sup>15</sup>. Explican también los conflictos que acompañaron su vida. En muchos aspectos, Jesús vivió como un judío de su tiempo; en otros, adoptó rasgos contraculturales tanto respecto al judaísmo como al Imperio Romano.

En un determinado momento de su ministerio, Jesús emprendió con los suyos un viaje a Jerusalén, que sería el último. En este viaje parece que resultó decisivo el episodio en el Templo (Mc 11,15-19 y par.), actuación de interpretación discutida<sup>16</sup> y punto culminante un conflicto que venía de atrás. De este modo se convirtió en el detonante que precipitó su condena a muerte. Es muy posible que el gesto de Jesús en el Templo fuera entendido como una predicción de la destrucción del edificio y de la institución como tal<sup>17</sup>, una cuestión que también aparece mencionada en los evangelios, aunque de distintos modos<sup>18</sup>. Una de las razones: el Templo reflejaba y perpetuaba un sistema de culto excluyente.

Los responsables de la muerte de Jesús fueron las autoridades judías (sacerdotales) y las imperiales (representadas en la figura de Poncio Pilato, prefecto de Judea). Ambos grupos tienen un papel protagonista en los relatos evangélicos de la pasión. Entre las autoridades sacerdotales y la autoridad imperial había una estrecha relación que, en cierto modo, era de dependencia. El poder judío dependía del romano (los sumos sacerdotes eran nombrados por él y para mantenerse en el poder tenían que mantener buenas relaciones). A su vez, los judíos eran quienes se ocupaban de controlar posibles intentos de rebelión entre la población judía y mantener el orden público<sup>19</sup>. Caifás fue sumo sacerdote durante un periodo de tiempo muy largo (17 años, más que ningún otro), lo que indica que cumplía con rigor la función encomendada<sup>20</sup>.

Podemos reconstruir históricamente los hechos del siguiente modo. Quienes formaban parte de la aristocracia sacerdotal judía denunciaron a Jesús ante Pilato subrayando las consecuencias políticas de su mensaje, un aspecto al que lógicamente él era muy sensible. El cuarto evangelio da cuenta de la preocupación por una posible intervención de Roma (Jn 11,47-50), datos que, aunque contienen

<sup>15</sup> En Mc 8,27-28 aparecen las distintas visiones que la gente tenía sobre Jesús. En los evangelios hay textos que transparentan expectativas políticas (Jn 6,15, donde se menciona el deseo de hacerle rey; Lc 24,21, que refleja la caída de expectativas políticas; en Hch 1,6 los discípulos tras la Pascua preguntan por la restauración del reino de Israel).

<sup>16</sup> E.P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Madrid 2020, 99-181.

<sup>17</sup> R. Aguirre - C. Bernabé y C. Gil, *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret*, Estella 2009, 160-166; E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, Estella 2000, 279-287

<sup>18</sup> En Mc y en Mt en el contexto de la Pasión (Mc 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40); el cuarto evangelio al inicio del evangelio, en la propia escena del Templo (Jn 2,19-20); la Obra Lucana lo desplaza a Hechos (Hch 6,13); la cuestión también es mencionada en el Evangelio de Tomás 71.

<sup>19</sup> Entre sus funciones (ver *Bellum II*,407) estaban controlar cuestiones de la vida cotidiana y decidir sobre cuestiones legales (Torá), organizar el cobro del impuesto del Templo y estar a cargo de su guardia, así como ser los portavoces de los habitantes de Jerusalén ante el prefecto. Para el tema, cf. E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, Estella 2000, 297.

<sup>20</sup> A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 122-123; E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, Estella 2000, 279-287

elementos teológicos, pueden estar recogiendo parte histórica. No podemos tampoco olvidar el escenario delicado en que nos encontramos: la celebración de la Pascua, con un gran número de peregrinos en Jerusalén; por esta razón había un notable despliegue de fuerzas militares para controlar y sofocar cualquier conato de sublevación<sup>21</sup>. Jesús fue posiblemente arrestado por la policía del Templo (un dato que aparece en los sinópticos, no así en el cuarto evangelio, que subraya la presencia de Roma en el prendimiento, acompañando a los judíos: Mc 14,43; Jn 18,3). La predicación de Jesús del Reino de Dios pudo sonar amenazante a Pilato, ya que implícitamente conllevaba una crítica al poder imperial<sup>22</sup>. Solo las autoridades romanas podían condenar a muerte por crucifixión, de modo que Pilato tuvo que desempeñar una función determinante en el proceso contra Jesús, aunque después los textos tiendan a exonerar su responsabilidad y a cargar las tintas sobre los círculos judíos.

Jesús fue condenado a muerte por crucifixión, un castigo severo, que conllevaba un gran dolor físico y que se entendía como un castigo disuasorio. Aunque no era exclusivo para los esclavos, Roma generalmente lo reservaba para acabar con los pertenecientes a los estratos más bajos de la sociedad. De hecho, se asociaba mayoritariamente con la ejecución de personas esclavas. Los que sufrían violencia corporal en el Imperio Romano eran principalmente los esclavos, ya que existía una asociación simbólica entre estatus servil y castigo del cuerpo<sup>23</sup>.

### **La anticipación de Jesús de su propia muerte. Modelos bíblicos y culturales**

Jesús fue consciente, muy plausiblemente, de que las tensiones políticas y religiosas provocadas por su manera de vivir eran crecientes y que el conflicto podía tener un desenlace fatal<sup>24</sup>. Apenas caben dudas de que la tradición bíblica proporcionó a Jesús modelos que le mostraran lo que sus opciones estaban provocando a su alrededor. Estos le permitieron intuir el peligro que se cernía sobre él y comprender todo ello en el horizonte de la fe de Israel. Estos mismos modelos fueron también utilizados muy posiblemente por sus seguidores después de la Pascua.

#### **a. Profetas perseguidos**

El primer modelo es el de los profetas perseguidos<sup>25</sup>. En algunos de sus dichos Jesús se identifica a sí mismo como profeta (Mt 13,57; 23,37 y par.; Lc 11,49). Los

<sup>21</sup> M.J. Borg y J.D. Crossan, *La última semana de Jesús: el relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*, Madrid 2007, 29.

<sup>22</sup> R. Aguirre - C. Bernabé y C. Gil, *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret*, Estella 2009, 178-184; G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 14-15.

<sup>23</sup> J.A. Glancy, *Slavery in Early Christianity*, Oxford 2002, 51. Por otra parte, hay que tener en cuenta la situación legal de Jesús dentro del Imperio. “las leyes aseguraban un juicio propiamente tan solo a los ciudadanos romanos, y Jesús no lo era: en cuanto peregrinus, se actuó con él mediante un interrogatorio; la tortura y la flagelación eran castigos normales para ciertos delitos graves; la decisión de una ejecución podía tomarse sin proceso judicial y, además, la crucifixión (usada solo para los esclavos y para las poblaciones sometidas, no para los ciudadanos) únicamente podía ser aplicada por las autoridades romanas”, A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 120-1.

<sup>24</sup> El tema también en J.D.G. Dunn, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I*, Estella 2009, 897-921.

<sup>25</sup> R. Aguirre - C. Bernabé y C. Gil, *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret*, Estella 2009, 191; G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 475; J.D.G. Dunn, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I*, Estella 2009, 897-900



profetas son en la Biblia hebrea voces críticas frente a la injusticia social y a la infidelidad a Yahvé; ambas dimensiones siempre van unidas. Así también ocurría en el tiempo de Jesús: la dimensión política y la dimensión religiosa iban de la mano; la fe de Israel en Yahvé comportaba una determinada manera entender la organización social y las relaciones humanas. Es característico de los profetas un mensaje de resistencia frente a lo establecido y de esperanza en un mundo renovado. Por ello, los profetas resultaron incómodos y sufrieron persecución (Jr 20,10-18).

Dentro de este modelo de profetas perseguidos podemos ubicar a Juan Bautista, cuyo testimonio y muerte Jesús conoció. Muy fácilmente Jesús pudo comprender que su destino no iba a ser muy distinto al del Juan. Su propio ministerio dio comienzo, según Marcos, a raíz de la noticia del encarcelamiento de Juan Bautista (Mc 1,14). El ministerio de Jesús encaja muy bien en este modelo de los profetas perseguidos. Una de sus acciones proféticas fue el gesto en el Templo, que precipitó su muerte, como hemos dicho anteriormente. No pudo ser ingenuo, por tanto, en lo que respecta a las consecuencias de su mensaje y acción.

#### **b. El justo condenado de manera injusta (Sal 22)**

El Salmo 22 aparece en distintos lugares de los relatos de la pasión evangélicos; esto indica que fue muy utilizado por los primeros seguidores de Jesús para comprender su muerte y darle sentido de Jesús (Mc 15,34 y su paralelo en Mateo; Mc 15,24.29.32; Jn 19,23-24)<sup>26</sup>. Tampoco podemos descartar su uso por el propio Jesús. Es un salmo de súplica en el que el salmista describe su trágica situación, que es inmerecida: en ningún momento reconoce culpa alguna ni concibe que la tenga<sup>27</sup>. Es un inocente perseguido que, en medio de todo, confía en Yahvé.

#### **c. Cuarto cántico del Siervo de Yahvé (Is 52,13-53,12)**

Una última figura es el cuarto cántico del Siervo de Yahvé; esta presenta más dificultades. Indudablemente fue utilizada por los seguidores de Jesús tras la Pascua<sup>28</sup>, aunque no es tan claro que Jesús la utilizara para comprenderse a sí mismo, ya que no es seguro que aparezca en los estratos más antiguos de la tradición evangélica<sup>29</sup>. Tenemos referencias al pasaje profético, entre otros, en Mt 8,7 (Is 53,4), Lc 22,37 (Is 53,12); Jn 12,38 (Is 53,1)<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> El Salmo dice así: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Estás lejos de mi queja, de mis gritos y gemidos” (v. 1); “En ti confiaron nuestros padres, confiaron y tú los liberaste” (v. 5); “Yo, en cambio, soy gusano, no hombre, soy afrenta del vulgo, asco del pueblo; todos cuantos me ven de mí se mofan, tuercen los labios y menean la cabeza: ‘Se confió a Yahvé, ¿pues que lo libre, que lo salve si tanto lo quiere!’” (vv. 7-9); “Reparten entre sí mi ropa y se echan a suertes mi túnica” (v. 19); “Los que estáis por Yahvé alabarlo, estirpe de Jacob, respetadlo, temedlo, estirpe de Israel. Que no desprecia ni le da asco la desgracia del desgraciado, no le oculta su rostro, le escucha cuando lo invoca” (vv. 24-25).

<sup>27</sup> L. Alonso Schökel y C. Carniti, *Salmos I*, Estella 1994, 372-396.

<sup>28</sup> Para el uso de Isaías en el NT, ver S. Moyise y M.J.J. Menken (ed.), *Isaiah in the New Testament*, London - New York 2005.

<sup>29</sup> J.W.v. Henten, "Jewish Martyrdom and Jesus' Death", en Frey and Schröter (ed.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen, 119-138, p. 145; J.D.G. Dunn, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I*, Estella 2009, 912-921.

<sup>30</sup> En el cuarto evangelio, además, la presentación de la crucifixión de Jesús como glorificación se debe muy posiblemente a la influencia de Is 52,13.

Estas tres figuras de la tradición de Israel que acabamos de presentar, y sobre todo las dos primeras, son modelos paradójicos a través de los cuales Jesús pudo comprenderse a sí mismo<sup>31</sup>. No podemos descartar tampoco que la idea del martirio (presente en los libros de los macabeos) fuera otra de las tradiciones que contribuyeron a que Jesús diera sentido a su muerte cuando tuvo conciencia de que era posible que se produjera.

Terminamos esta sección con unas palabras de G. Theissen que iluminan lo que aquí está en juego. Las dice a propósito de la interpretación postpascual de la muerte de Jesús, aunque son también aplicables al último periodo de su vida. El autor subraya que la muerte en cruz de Jesús

vino a confirmar una idea ancestral de Israel: solo una fe ingenua puede creer en el nexo entre la buena conducta y la felicidad. Israel había aprendido que también el justo puede sufrir y también el sufriente puede ser justo. El vencido puede tener más razón que el vencedor. Dios puede estar del lado de los proscritos y los despreciados<sup>32</sup>

#### **d. Morir con confianza: la fe en un Dios que resucita a los muertos**

Jesús vivió con confianza (Lc 12,6). Parece que, aun con dificultades, también murió con confianza. Aunque la oración del huerto de Getsemaní tiene muchos elementos teológicos, la confianza final que manifiesta tras pedir al Padre que le libre de esta copa puede reflejar la actitud confiada que Jesús mantuvo en el último momento de su vida (“pero no sea lo que yo quiero sino lo que quieres tú”, Mc 14,36). Este horizonte de sentido es coherente con las creencias de los judíos del periodo del Segundo Templo: muchos estaban convencidos de que los justos que eran perseguidos no sufrían en vano (Sab 3,1-9; 5,1-5; Dn 12,2-4).

Por otra parte, y también de manera muy similar a grupos judíos de su tiempo, Jesús tenía fe en la resurrección de los muertos<sup>33</sup>, tal y como puede estar atestiguando Mc 14,2: “yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vida hasta el día en que lo beba, nuevo, en el Reino de Dios”<sup>34</sup>. En la literatura bíblica y judía, la fe en la resurrección es la fe de los que sufren injusticia por fidelidad al proyecto de Yahvé (Dn 12,2-5; 2Mac 7); no es la fe de los triunfadores sociales. Esta esperanza conecta muy bien con Jesús, con su ministerio y con su destino.

#### ***La comprensión de la muerte de Jesús en el periodo postpascual***

De distintos testimonios del NT podemos extraer que la reflexión sobre lo que había acontecido en la cruz comenzó en un periodo muy temprano. En palabras de Theissen:

La comunidad cristiana primitiva narró pronto la historia de la muerte de Jesús recurriendo a los temas de la *passio iusti* (el sufrimiento del justo). Los discípulos pudieron explicar así la muerte de Jesús,

<sup>31</sup> Dejamos el modelo de martirio y muerte noble para el periodo postpascual. No es totalmente descartable que Jesús lo usara para comprenderse a sí mismo, pero no es terreno firme (los dichos históricos no dan datos inequívocos)

<sup>32</sup> G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 516

<sup>33</sup> J.D.G. Dunn, *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I*, Estella 2009, 924-927

<sup>34</sup> La interpretación de este dicho no es unánime. Para distintas posiciones, ver A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 186; G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 476.

inesperada para ellos. Esta muerte resultó fecunda, sobre todo, en una nueva y audaz interpretación<sup>35</sup>.

Los estratos más antiguos del NT (cartas de Pablo y tradiciones preevangélicas) apuntan a esto. En este punto nos centramos en dos aspectos: (1) El proceso de interpretación de la muerte de Jesús, que tuvo el propósito de otorgarle un sentido; (2) Cómo influye la muerte en cruz de Jesús en la configuración del cristianismo naciente. Ambos temas son amplísimos e inabarcables aquí, de modo que dejaremos muchos de sus aspectos en el tintero; entre ellos, las distintas interpretaciones de la muerte de Jesús que aparecen en el NT, de las cuales sólo presentaremos algunas.

### **La interpretación de la muerte de Jesús**

#### **a. La crisis que ocasiona la muerte**

La muerte de Jesús ocasionó un fuerte impacto entre sus seguidores. Toda muerte genera una crisis que la sociología conceptualiza como anomía, esto es, “un estado individual y colectivo en el que se desintegra el orden fundamental que hace reconocer la propia identidad y da sentido a la vida, y que conlleva una pérdida de algunas convicciones morales y cognitivas”; la muerte cuestiona “la confianza básica en que la vida tiene un significado y un propósito”<sup>36</sup>. Podemos pensar que, en el caso de Jesús, por las expectativas que suscitó en los suyos, por el tipo de vínculo que generó con sus seguidores, y por el tipo de muerte que padeció, el impacto de su muerte en el grupo tuvo que ser muy significativo. La experiencia de la resurrección no debe hacernos banalizar las consecuencias de la muerte prematura e ignominiosa de la cruz sobre el primer grupo de seguidores de Jesús. De este impacto hay numerosos testimonios en el NT. Los textos muestran un importante proceso de reflexión, el intento de dar sentido y respuesta a la desolación de los seguidores de Jesús, que afectó sobre todo a la primera generación. Esto explica, en parte el surgimiento de distintos géneros literarios [relatos de la pasión (muerte y resurrección), fórmulas breves, discursos de despedida (Lc y Jn)], que tienen por centro el acontecimiento de la muerte en cruz.

#### **b. El recurso a la Escritura**

En los textos del NT se percibe que la comunidad primitiva reflexionó e interpretó textos del AT para dar sentido a la muerte de Jesús. Ésta se va comprendiendo en el marco de la historia de la salvación y como parte de la voluntad divina<sup>37</sup>. Los textos de la Biblia hebrea se convierten en herramienta para encontrar un significado y un sentido a la muerte (1Cor 15,3; Lc 24,27.32. 44-46; Jn 19,24.28.36-37).

Así, las Escrituras de Israel proveyeron de modelos culturales y teológicos para comprender la muerte de Jesús, de una manera similar al proceso iniciado por

<sup>35</sup> G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca 2000, 516

<sup>36</sup> E. Aldave Medrano, *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1–12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad*, Estella 2018, 62.

<sup>37</sup> Se transforma “el evento imprevisto, escandaloso y destructivo de la ejecución de Jesús en un acontecimiento necesario, sobrenatural y salvífico”. Ver A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 232.

Jesús mismo<sup>38</sup>. En ocasiones vemos que los mismos textos y tradiciones que hemos mencionado antes (Sal 22; Is 52-53) son utilizados en este momento (Hch 4,10-11; 8,30-35).

Hay una cuestión fundamental: el hecho de que Jesús muriera en la cruz fue central en este proceso. Por eso, muchos de los textos de la Biblia hebrea que se usan subrayan que hay justos que sufren injustamente, y que Dios se pone del lado de ellos, invirtiendo los cánones sociales y el canon del honor y de la gloria. Son tradiciones de opuestos y de contraste (humillación y abajamiento – exaltación y glorificación; abajamiento – elevación) en las que aparece un rostro concreto de Dios: aquel identificado con los últimos, con los despreciados, con los que carecen de honor social. Se propone una cosmovisión alternativa a la convencional: Dios da valor y honor y gloria a quien es despreciado socialmente. En esto hay continuidad con la vida de Jesús, ya que su enseñanza y su modo de vivir respondía a una inversión similar (Lc 6,20-23).

### **c. Las distintas memorias de la muerte de Jesús: del drama de la cruz a una muerte “noble reinterpretada”**

En este momento nos vamos a fijar en los relatos evangélicos de la pasión, que son las narraciones más explícitamente dedicadas a la muerte de Jesús. Algunos estudios señalan que los detalles con los que se describe la actitud de un personaje ante la muerte son extremadamente importantes. En este sentido, podríamos decir que tan importante es la forma en la que se vive como la forma en la que se muere<sup>39</sup>. Este proceso se observa en los evangelios.

Los relatos de la pasión de los cuatro evangelios coinciden en muchos aspectos, entre ellos, la estructura general: prendimiento, comparecencia ante las autoridades judías y romanas, camino hacia la cruz, crucifixión, sepultura. Sin embargo, cada uno presenta una imagen distinta de Jesús. Algunas diferencias son menores, otras de mayor calado. Esto apunta a que consignaron distintas memorias de Jesús y distintas interpretaciones de los acontecimientos. En el proceso, además, influyó el proyecto teológico de cada evangelista. Cada relato de la pasión tiene que ver con el conjunto de la obra de la que forma parte. Una cuestión importante es que los relatos no sólo respondieron a la preocupación por contar lo que pasó, sino al propósito de configurar la vida de la audiencia. Su finalidad fue, también, “modelar” la vida de los seguidores de Jesús.

Una transformación que se observa es la manera en la que se describe la actitud de Jesús ante su propia muerte. Entre los muchos detalles, subrayamos únicamente algunos: (1) Jesús se preocupa de despedirse de los suyos y les da consignas importantes para el futuro, un aspecto incipiente en el evangelio de Lucas (22,21-38) y muy desarrollado por Juan (13,31-17,26); (2) Jesús pasa de ser presentado como víctima a hacerlo como alguien que se entrega con total libertad y soberanía (Mc 14,43-52; Jn 18,1-11); (3) En el camino hacia el lugar de la crucifixión, es ayudado por Simón de Cirene en la versión de Marcos (15,21-22) mientras que en el cuarto evangelio él mismo carga con la cruz (19,17); (4) Las palabras de Jesús en la cruz evolucionan desde el grito de desvalimiento y soledad

<sup>38</sup> L. Schenke, *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Salamanca 1999, 33

<sup>39</sup> A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 157-158; 171, nota 11.

(Mc 15,34; Mt 27,46) a un tono de confianza y entrega voluntaria (Lc 23,45; Jn 19,30).

Los evangelios van asumiendo progresivamente los elementos de la llamada “muerte noble”, concepto que alude a un género o modelo cultural que presentaba algunas muertes como algo bueno, generalmente en beneficio del Estado. La categoría de muerte noble abarcaba distintos modelos (profetas perseguidos que pueden llegar a morir, salmista justo que sufre injustamente, suicidio por evitar la esclavitud, siervo de Yahvé). En la antigüedad había distintas formas de padecer una muerte noble; el martirio (que reúna determinadas características y condiciones) era una de ellas<sup>40</sup>.

Entre los rasgos de la muerte noble están: quien muere lo hace voluntariamente, no como víctima sino como triunfador; y en su muerte manifiesta coraje y justicia, y por eso se honra y glorifica su memoria. Los discursos de muerte noble tenía una función ideológica (servían para instruir a la población más joven, legitimaban objetivos políticos e inculcaban sentimientos patrióticos e identitarios) y presentaban la muerte como algo que beneficiaba a otros<sup>41</sup>.

Este modelo cultural estaba muy extendido, llegando a penetrar la literatura judía. Lo encontramos en obras como los libros de los Macabeos (2Mac 6,18-31) o Flavio Josefo (Bell I,43<sup>42</sup>.58-59<sup>43</sup>). Curiosamente, en la obra de Celso (Orígenes, *Cels* 2,24) encontramos una crítica a los cristianos por el sufrimiento de Jesús, es decir, por no haber muerto según el patrón de la muerte noble<sup>44</sup>. Según el autor, y basándose en algunos rasgos de la pasión de Marcos, en concreto en el lamento de Jesús y el temor a la muerte, Jesús había muerto con una muerte vergonzosa. Orígenes sale al paso de estas críticas y le responde diciendo que Jesús obedeció a la voluntad del Padre. Celso apela al coraje, característico de la muerte noble, y ausente a su juicio del relato marcano; Orígenes, por su parte, apela a otro rasgo: naturaleza voluntaria de la muerte de Jesús.

Los evangelios fueron asumiendo progresivamente el modelo de discurso de la “muerte noble”. Sin embargo, no lo hicieron de manera acrítica. La muerte noble tal y como se entendía generalmente en Roma (había también excepciones y críticas a este ideal), asumía y aceptaba el uso de la violencia y legitimaba los objetivos políticos del Imperio. Los evangelios, sin embargo, aunque utilizaron

<sup>40</sup> J.W. van Henten y F. Avemarie, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London - New York 2002.

<sup>41</sup> E. Aldave Medrano, *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad*, Estella 2018, 83-87; J.H. Neyrey, "The 'Noble Shepherd' in John 10: Cultural and Rhetorical Background", *JBL* 120.2 (2001) 267-291; J.W.v. Henten, "Jewish Martyrdom and Jesus' Death", en Frey and Schröter (ed.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Tübingen, 119-138.

<sup>42</sup> Describe la muerte de Eleazar así: “Así murió aplastado, de modo que, al preferir la gloria antes que la vida, no logró nada más que el intento de una gran hazaña”.

<sup>43</sup> Sobre la madre de Hircano, una mujer valiente y con dominio de sí, a diferencia de su hijo, dice: “Ante esta visión, en Hircano podían más la compasión y el miedo que la ira; su madre, en cambio, sin ceder a los ultrajes y a la muerte que pesaba sobre ella, levantaba las manos y pedía a su hijo que no se ablandara ante los sufrimientos que recibía, ni perdonara a aquel impío, pues para ella era mejor la muerte a manos de Ptolomeo que la inmortalidad, con tal de que este pagase su pena por los males que había cometido contra su familia. Cuando Juan contemplaba la actitud de su madre y escuchaba sus súplicas, estaba decidido a atacar, pero cuando veía que ella era golpeada y torturada, se ablandaba y era dominado totalmente por el dolor”.

<sup>44</sup> J.J. Ripley, "Glorious Death, Imperial Rome and the Gospel of John", *JGRChJ* 15 (2019) 31-76, p. 38.

este patrón, introdujeron en él mismo un elemento de contraste: resaltan la propuesta de no violencia y de paz de Jesús, temas que, precisamente, son importantes en Lucas y Juan. Ambos evangelios presentan a Jesús muriendo una muerte noble pero que, al mismo tiempo, critica y desenmascara la violencia del Imperio. Proponen, así, un modelo de resistencia no violenta: amor a los enemigos (Lc 6,27 y par.); crítica al uso de la espada (Lc 22,49-51; Jn 18,11); repetición de la idea de la paz – *eiréne* (Lc 1,79; 2,14; 19,38; Jn 14,27: 16,33; ver también Jn 18,36).

Los textos, sobre todo en el cuarto evangelio (Jn 7,39; 12,28; 13,31, entre otros muchos lugares) afirman que la gloria (algo que se otorga y pertenece a quien muere una muerte noble) es lo propio de un crucificado (instrumento romano de aniquilamiento de las víctimas). Se asumen rasgos del modelo social pero también se alteran, descubriendo así un proceso de negociación a través del cual los evangelios hacen una afirmación social, cultural y, sobre todo, teológica. Los romanos usan la cruz para aniquilar a los disidentes del orden social y prevenir que otros sigan sus pasos; Dios usa esta misma cruz para dar honra y gloria a quienes el Imperio margina y persigue<sup>45</sup>.

### **La muerte de Jesús y la configuración del cristianismo naciente**

En este último punto nos vamos a fijar en algunas de las consecuencias de la muerte de Jesús para la configuración del cristianismo naciente. La pregunta que nos formularemos aquí es: ¿cómo se autocomprende un movimiento edificado sobre los cimientos de la crucifixión?

#### **a. La continuidad del proyecto de Jesús después de su muerte**

Lo primero que queremos subrayar es que, sin negar las transformaciones sustanciales que se produjeron tras la Pascua, entre el ministerio de Jesús y el cristianismo naciente posterior hubo también continuidad. Son obvias las diferencias, de distinto tipo: lingüísticas (paso del hebreo-araméico al griego), socio-culturales (vida itinerante y abandono de familia y trabajo por parte de algunos, vida mayoritariamente sedentaria; contexto rural a contexto urbano), geográficas (Israel a cuenca mediterránea), teológicas (de la centralidad del Reino a la centralidad cristológica).

Sin embargo, el movimiento posterior de los seguidores de Jesús mantuvo (aunque con diferencias entre unos grupos y otros, y unos periodos y otros, ya que la pluralidad fue un rasgo innegable en este periodo temprano) elementos afines al proyecto inicial. El hecho de que surjan los evangelios a partir de los años 70, obras que recuperan, también con sus diferencias, el ministerio de Jesús, es indicio de la decisión de mantener vivo en la memoria el conjunto de su vida y subrayar su función de modelo. El movimiento posterior tratará de vivir la praxis del Reino en otro contexto social y cultural. En este horizonte hemos de situar, por ejemplo, el proyecto de Pablo de una transformación social (aunque efectivamente diferente a la pensada por Jesús, los contextos son distintos). En palabras de Destro-Pesce:

Los discípulos eran conscientes de que su estilo de vida y sus acciones contestatarias habían provocado la muerte [de Jesús], pero no

<sup>45</sup> Ibid., 57

quisieron dejar de proponerlas como el modelo y la norma que había que seguir<sup>46</sup>.

**b. La ética que emerge de la cruz: las relaciones internas y la forma de estar en el mundo. Algunos ejemplos**

De los textos del NT se puede deducir que de la cruz emergieron distintas opciones éticas. Nos fijaremos únicamente en tres pasajes, de tradiciones diferentes, en los que se perciben procesos de inversión social. Vamos, así, a presentar algunos textos en los que se descubre que las comunidades del cristianismo naciente estaban integradas mayoritariamente por personas pertenecientes a los márgenes sociales. Podemos deducir que la vida de Jesús en los márgenes y su muerte en cruz afectó a la composición social de las comunidades postpascuales, en las que había una minoría de las clases más altas y una minoría de los estratos más bajos, entre ellos, esclavos.

***Primer ejemplo: entre los seguidores de Jesús, los que tienen menor honor social son indispensables y tratados con mayor honra (1Cor 12,22-26)***

Pablo fundamenta su propuesta comunitaria en la cruz de Jesús<sup>47</sup>. El vocabulario que utiliza para hablar de los creyentes (debilidad, vileza; honor, honestidad) evoca el que usa en otros lugares para hablar de lo que ha acontecido en la muerte de Jesús (1Cor 1,25-29).

Para Pablo, seguir a Jesús crucificado y creer en él tiene consecuencias sociales. Propone que las relaciones comunitarias reflejen la paradoja de la cruz. Por esta razón exhorta a otorgar mayor honor a las funciones más bajas y deshonestas y a quienes no tienen honor en el plano social (pobres, esclavos, mujeres). La identidad de los creyentes se configura a la luz de la cruz y del Dios manifestado en la cruz, al cual deben reflejar e imitar en la comunidad. La cruz introduce en el mundo, así, una inversión de los valores sociales más extendidos.

***Segundo ejemplo: entre los seguidores de Jesús se difuminan las diferencias y separación entre esclavos y libres, los que sirven y los que son servidos (Jn 13,1-15)***

En el mundo antiguo, lavar los pies era un rito de hospitalidad que llevaban a cabo los esclavos y las mujeres. Jesús lo altera aquí de dos modos: realiza el gesto durante la cena y no al inicio, como cabría esperar; y lo hace él, que es el maestro y el señor. Jesús asume de manera activa (el gesto transforma más que las palabras) el último lugar de la escala social. Y esto se propone como modelo para sus seguidores (*hypodeigma*)<sup>48</sup>.

Pero el gesto tiene también en el conjunto del cuarto evangelio un sentido más profundo, ya que se asocia a la pasión: “sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo” (13,1). El evangelio ha unido los dos temas: la inversión de roles que Jesús propone en el lavatorio y la muerte de Jesús. ¿Por

<sup>46</sup> A. Destro y M. Pesce, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Estella 2015, 224.

<sup>47</sup> C. Gil Arbiol, "La primera generación fuera de Palestina", en Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella, 139-193, pp. 173/6

<sup>48</sup> E. Aldave Medrano, "Esclavitud y cambio de estatus en el cuarto evangelio. Una propuesta de lectura", *Cauriensia* 17 (2022) 665-687

qué? Parece decirnos que en la cruz ocurrirá una inversión simbólica similar. Jesús está en la cruz como el último, el que se entrega. Y Dios está en la cruz como el último, el que se entrega. Ambos muestran la elección de una forma no violenta de estar en el mundo, la renuncia a la venganza. En definitiva, el amor, que por su propia naturaleza es vulnerable.

***Tercer ejemplo: desde los márgenes sociales, los seguidores de Jesús hacen realidad un modo de vivir alternativo (1Pe 2,11-12)***

La primera carta de Pedro es un ejemplo de la marginalidad del cristianismo naciente: los seguidores de Jesús, en continuidad con él, también se situaron en los márgenes de la sociedad de su tiempo. Aceptaban algunos de sus valores pero, al mismo tiempo, cuestionaban otros y planteaban alternativas<sup>49</sup>.

Entre la audiencia de la carta, ubicada, según el propio texto, en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia (1,1) había extranjeros (*paroikous*) y forasteros (*parapidémous*). El término *pároikos* remite al extranjero que se asienta en un lugar durante un largo periodo como extranjero residente; es quien ha tenido que salir de su hogar y vive al lado de (*par*) la casa (*oikos*) de otro. *Parapidemos* identifica al extranjero que está de visita por un tiempo, que se encuentra de paso. Ambos grupos tenían derechos sociales limitados<sup>50</sup>.

Muchos de los que componían los grupos a los que se dirige 1Pe tenían derechos sociales limitados por su condición de extranjeros. Sin embargo, hay otro aspecto significativo. Algunos datos inclinan a pensar que, en la carta, los términos arriba señalados designan, no sólo a los que de hecho eran extranjeros, sino también, de manera metafórica, al conjunto de la comunidad. Dicho de otro modo, por ser “cristianos” (4,16), por tener una conducta ejemplar siendo fieles al evangelio (1,15; 2,12; 3,8) todos sufren restricción de derechos sociales. Seguir a Jesús implica para ellos aceptar un estigma social negativo. La carta habla de Jesús como “piedra viva”, “piedra desechada”, “piedra elegida” (2,4.8). Más adelante subraya su sufrimiento, citando e interpretando cristológicamente el cuarto cántico del Siervo de Yahvé (2,21-25). A la vez, presenta el contraste: el honor (2,7) y la alegría de la gloria (4,13). La carta recupera la paradoja de las bienaventuranzas: los creyentes tienen el mismo destino que Jesús; si sufren por causa de la justicia, serán bienaventurados a los ojos de Dios (3,14; 4,14).

**Reflexiones finales**

La reconstrucción de los hechos concernientes a la muerte de Jesús requiere un acercamiento crítico a las fuentes, ya que los evangelios no proporcionan una crónica histórica de lo que aconteció. Las dificultades de dicha reconstrucción no deben, sin embargo, disuadirnos de este propósito. El cómo y el porqué de la muerte de Jesús son cuestiones decisivas para sus seguidores, para el movimiento que después surge en su nombre.

Jesús murió por la vida que vivió, una vida marginal en la que conjugó estar en medio de la sociedad de su tiempo, en algunos aspectos como un judío más, con introducir en ella elementos innovadores. Esto hizo que suscitara grandes

<sup>49</sup> Para el concepto de marginalidad, ver R. Aguirre (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, Estella 2021.

<sup>50</sup> J.H. Elliott, *La primera carta de Pedro. Edición bilingüe y comentario*, Salamanca 2013, 16-24.



expectativas en algunas personas y grupos (sobre todo en las clases más desfavorecidas) pero también sentimientos de amenaza, que originaron los conflictos que después desembocaron en su muerte en cruz. Jesús no buscó el sufrimiento por sí mismo, pero lo aceptó con confianza y lo afrontó cuando le llegó el momento. Su tradición religiosa le proporcionó modelos para entender que su trayectoria vital iba a acabar con un desenlace difícil (profetas perseguidos, justos sufrientes). Le otorgó también la confianza en la vida después de la muerte y en que Dios acompaña la suerte de los justos. De la cruz de Jesús tampoco podemos deducir que Dios quiera, necesariamente, el sufrimiento. Todo lo contrario, ya que Jesús luchó contra él. De la cruz podemos deducir, eso sí, que Dios acompaña el sufrimiento, sobre todo que es inevitable y tiene su origen en la lucha contra la injusticia.

Estos elementos persistieron tras la Pascua. Los textos del NT atestiguan una gran pluralidad entre los distintos grupos y comunidades, pero también similitudes. Los tres ejemplos que hemos presentado, de tres círculos distintos (paulino, joánico, petrino) son representativos de los seguidores de Jesús. De la crucifixión de Jesús surgió un movimiento que aceptó, acogió e integró a gentes de los márgenes sociales; tuvo consecuencias, por tanto, en la composición social de dicho movimiento. La crucifixión configuró una ética que propició la inversión de roles (los primeros se comportan como los últimos). La crucifixión alentó un estilo marginal dentro del mundo, una propuesta de vida alternativa a la hegemónica. Esta fue una de las aportaciones que hizo el cristianismo naciente al contexto sociocultural en el que se desarrolló.

En definitiva, es importante no perder de vista las razones históricas de la muerte de Jesús para no desvirtuar la radicalidad de su proyecto, surgido de su experiencia religiosa (Dios Padre) ni obviar las resistencias históricas que suscitó. Estas resistencias sufrirán también, en buena medida, el movimiento que surgirá después de la Pascua por la forma que adoptó.

## Bibliografía

AGUIRRE (ED.), R., *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, Verbo Divino, Estella 2021.

AGUIRRE, R. - C. BERNABÉ - C. GIL, *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret*, Verbo Divino, Estella 2009.

ALDAVE MEDRANO, E., *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad*, Verbo Divino, Estella 2018.

ALDAVE MEDRANO, E., "Esclavitud y cambio de estatus en el cuarto evangelio. Una propuesta de lectura", *Cauriensi* 17 (2022) 665-687.

ALONSO SCHÖKEL, L. - C. CARNITI, *Salmos I*, Verbo Divino, Estella 1994.

BERNABÉ, C., "El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa", en R. AGUIRRE (ed.), *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, Verbo Divino, Estella 2021, 19-45.

BOND, H. K., "Dating the Death of Jesus: Memory and the Religious Imagination", *NTS* 59.4 (2013) 461-475.

BORG, M. J. - J. D. CROSSAN, *La última semana de Jesús: el relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*, PPC, Madrid 2007.

- BROWN, R. E., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro I*, Verbo Divino, Estella 2005.
- DESTRO, A. - M. PESCE, *La muerte de Jesús. Investigación de un misterio*, Verbo Divino, Estella 2015.
- DUNN, J. D. G., *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos I*, Verbo Divino, Estella 2009.
- ELLIOTT, J. H., *La primera carta de Pedro. Edición bilingüe y comentario*, Sígueme, Salamanca 2013.
- GIL ARBIOL, C., "La primera generación fuera de Palestina", en R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 139-193.
- GLANCY, J. A., *Slavery in Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- HENTEN, J. W. V., "Jewish Martyrdom and Jesus' Death", en J. FREY y J. SCHRÖTER (ed.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 119-138.
- MIQUEL PERICÁS, E., *Qué se sabe de... El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2011.
- MOYISE, S. - M. J. J. MENKEN (ED.), *Isaiah in the New Testament*, T&T Clark, London - New York 2005.
- NEYREY, J. H., "The 'Noble Shepherd' in John 10: Cultural and Rhetorical Background", *JBL* 120.2 (2001) 267-291.
- RIPLEY, J. J., "Glorious Death, Imperial Rome and the Gospel of John", *JGRChJ* 15 (2019) 31-76.
- SANDERS, E. P., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000.
- SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2020.
- SCHENKE, L., *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999.
- THEISSEN, G. - A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000.
- VAN HENTEN, J. W. - F. AVEMARIE, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, Routledge, London - New York 2002.

## Jesús, esperanza humana. Esperanza cristiana bajo un horizonte gris

### Jesus, human hope. Christian hope under a grey horizon

Francisco García Martínez

[fgarciama@upsa.es](mailto:fgarciama@upsa.es)

<https://orcid.org/0000-0002-5261-0404>

#### Resumen

Este trabajo aborda un conjunto de reflexiones en torno a Jesús y la esperanza del hombre cristiano. Desde la idea de que la esperanza vive de un misterio escondido desde la fundación del mundo en las entrañas de la realidad cuyo guardián es el ser humano; plantea un conjunto de reflexiones que conducen a entender que la esperanza queda definida por un futuro posible, vinculado con un compromiso con la vida presente, hasta el punto de darle sentido y repasa algunos elementos que permiten avanzar que estamos ante un giro antropológico derivado de la modernidad que presenta la preocupación por atraer hacia la historia la plenitud predicada para el más allá. En el bien entendido que no todo debe ser esperado como un don de los tiempos futuros, sino que la vida debe ser realizada como un futuro de los tiempos presentes y llega a la conclusión de que la esperanza ahora no se viste de un futuro conclusivo y pleno, sino en un itinerario existencial que consigue, en medio de contradicciones, vivir con sentido. De tal manera que la esperanza cristiana está en relación, no con unos viene futuros, sino con los bienes ya dados, en cuanto que lo sitúa en su fundamento y plenitud, es decir, en Cristo.

**Palabras clave:** esperanza cristiana, oración, acción de gracias, súplica, fidelidad

#### Abstract

This work deals with a set of reflections on Jesus and the hope of the Christian man. From the idea that hope lives from a mystery hidden from the foundation of the world in the entrails of reality whose guardian is the human being; it raises a set of reflections that lead to understand that hope is defined by a possible future, linked to a commitment with the present life, to the point of giving it meaning and reviews some elements that allow us to advance that we are before an anthropological turn derived from modernity that presents the concern to attract towards history the fullness preached for the beyond. On the understanding that not everything should be hoped for as a gift of future times, but that life should be realised as a future of present times, and he comes to the conclusion that hope now does not dress itself in a conclusive and full future, but in an existential itinerary that manages, in the midst of contradictions, to live with meaning. In such a way that Christian hope is in relation, not to some future coming, but to the goods already given, insofar as it places it in its foundation and fullness, that is to say, in Christ.

**Keywords:** Christian hope, prayer, thanksgiving, supplication, fidelity

## Aproximación

### ***La esperanza en tiempos sin futuro. Un relato***

“Bendito el que viene en nombre del Señor, el que trae el reino de nuestro padre David” (Mc 11, 9). El “reino de la verdad y de la vida, el reino de la santidad y la gracia, el reino de la justicia, el amor y la paz”, dice el prefacio de la fiesta litúrgica de Cristo rey, recogiendo a su manera el salmo 72. En pocos momentos del evangelio se expresa con más nitidez la esperanza del pueblo de Israel y, en ella, la esperanza de todos los pueblos del mundo. El ser humano vive sabiendo que su vida no coincide con su presente, que no puede coincidir, pero que lo no-dado, lo no-poseído no por eso mismo deja de ser verdaderamente constitutivo y, por tanto, necesario y esperable.

Sin embargo, en el episodio siguiente, Jesús afirma con un gesto en el centro simbólico de la vida del pueblo (el templo) que esa vida que se espera está atravesada por un engaño que la retiene y frustra la esperanza. Y mientras Jesús se enfrenta a la organización del templo, el pueblo, sin saber a qué atenerse, comienza a ser absorbido por los deseos de eliminar a Jesús de los que dirigen las estructuras de la vida (v. 18).

A partir de ahí todo entra en una espiral de discusión y enfrentamientos que culmina con la concentración de la mirada de Jesús en una viuda que echa dos monedas de poco valor en el arca de las ofrendas (Mc 12,41-44). Y comienza a hablar de la destrucción del mundo que llega invitando a velar.

¿Qué esperar, entonces y, sobre todo, cómo esperar si el futuro que parece anunciarse es solo la tribulación? En el posterior discurso apocalíptico de Jesús (Mc 13) no se dibuja el mundo que llega, sino la destrucción del mundo que le ha recibido. A la vez, Jesús apunta la forma de esperar al dirigir la mirada a la viuda.

En la viuda se une la pérdida sufrida, ha perdido la fuente de su sostenimiento vital al morir su marido, y la pérdida asumida e incorporada como forma de vida, pues da lo que tiene para vivir creando la sensación de que entonces no hay nada que esperar y solo queda “dejarse morir”, como dice en la viuda de Sarepta (1Re 17, 12). Y sin embargo no es así. Entramos así en la paradoja de una esperanza que tiene forma de *abandono comprometido* con el mundo y con una vida que parece no sostenerse<sup>1</sup>.

Poco después Jesús ofrecerá a los doce, es decir, a todo el pueblo de Israel y a la humanidad entera, antes de la destrucción infringida a su cuerpo, como imagen última de lo que intentaba significar en la mirada sobre la viuda, su mismo cuerpo que abre un futuro sin forma, sin más forma que la donación misma con la que se confía a Dios al que reconoce, en su acción de gracias, como la fuente originaria de su ser.

---

<sup>1</sup> “La viuda ha dado, dice Jesús, de su indigencia. ¿No quiere decir que la viuda ha dado de su riqueza, de su riqueza miserable e insignificante, de su pequeñísima riqueza, de su riqueza indigente?” (A. Candiard, *Unas palabras antes del Apocalipsis. Leer el evangelio en tiempos de crisis*, Madrid 2023, 88). Es este pequeño libro el que me sugirió el contraste entre situación vivida, la esperanza del pueblo y la mirada de Jesús en estos capítulos de Marcos.

### ***El grito de la esperanza es la oración***

La oración, que se eleva siempre y en primer lugar como una súplica, se eleva buscando, como los habitantes de Jerusalén, una forma de vida que parece inscrita en la memoria original de lo humano, aunque siempre aparezca interrumpida, deformada en la historia. El creyente recoge en su plegaria el dolor del *no-ser-aún*, del *no-poder-ser*, del *no-ser-ya-más*, de *no-ser-lo-que-debe-ser* de la vida humana, y lo presenta a Dios en forma de grito de auxilio. Si hay un anhelo de vida inscrito en nuestra memoria vital, y Dios nos ha creado -se dice el creyente en su interior-, ¿cómo podría dejar este anhelo sin cumplir? Su misma acción inicial, ¿no pide de forma necesaria una fidelidad a sí misma? Así lo plantea el salmista: “Por tu *nombre*, Señor, consérvame vivo; por tu clemencia, sácame de la angustia. Por tu *fidelidad*, dispersa a mis enemigos, destruye a todos mis agresores, pues soy tu siervo” (143, 11-12), y así lo viven los orantes de todos los tiempos<sup>2</sup>.

No importa que no se vea el camino para acceder a esta vida que queda definida por contraste con la limitación vivida, no importa tampoco que no quede tiempo para que acontezca (Ps 22), la vida pide coherencia consigo misma, pide una verdad sobre sí que no se sabe dar y que es su más profunda esencia.

La esperanza vive así de un misterio escondido desde la fundación del mundo en las entrañas de la realidad cuyo guardián es el ser humano, una vela que se torna esfuerzo de hacerlo acontecer y, a la vez, vigilia atenta a su expresión.

Dos conocidas oraciones de creyentes del s. XX manifiestan esta situación. La primera a la que hacemos referencia es de Thomas Merton, tomada de su libro *Diálogos con el Silencio*. Dice así:

“Señor, Dios mío, no tengo ni idea de adónde voy.  
No veo el camino que tengo por delante.  
No puedo saber con certeza dónde va a terminar.  
Tampoco me conozco realmente,  
y el hecho de que crea que estoy cumpliendo tu voluntad  
no significa que de verdad lo haga.  
Pero creo que el deseo de agradarte de hecho te complace.  
Y espero tener ese deseo en todo lo que hago.  
Espero no hacer nunca nada aparte de tal deseo.  
Y sé que, si lo hago así, me guiarás por el camino recto,  
Aunque yo no lo sepa. Por eso confiaré siempre en Ti,  
aunque parezca perdido y a la sombra de muerte.  
No temeré, pues siempre estás conmigo,  
y nunca dejarás que me enfrente solo a los peligros”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> En una larga entrevista sobre su vida publicada en forma de libro, recuerda Jürgen Moltmann un momento importante de su acceso a la fe y de su vocación que refleja este momento creyente. “Escribe usted -le dicen- sobre la muerte de aquel amigo suyo que en 1943 perdió la vida bajo el fuego de las bombas, mientras usted salió solamente herido: «En aquella noche grité a Dios por primera vez en mi vida y a la vez confié mi vida en sus manos. Yo me quedé paralizado, como muerto, y a partir de ese momento acogí la vida cada día como un don nuevo». Más adelante afirma: “Cuando grité a Dios, yo pedía ayuda. Quien se encuentra en semejante situación ante la muerte no pregunta por qué se encuentra en esa situación y maldice a aquel que lo ha metido en ella; lo que hace es clamar por su liberación, por su salvación, pedir ayuda para salir de esa terrible situación” (J. Moltmann, *Esperanza para un mundo inacabado. Conversación con Eckart Löhr*, Madrid 2017, 25)

<sup>3</sup> Thomas Merton, *Pensamientos en soledad*, Sal Terrae 2023, 91.

En esta oración queda expresado el anhelo de *una vida que existe como verdad propia y que, sin embargo, el hombre no es capaz de expresar del todo en su forma, ni de discernir los caminos que llevan a ella*. No se habla en la oración de que el camino será recto, o de que desembocará sin más en la vivencia plena de cada momento de vida. Solo de que la verdad última sobre esa vida existe y está protegida más allá del propio poder, protegida por la fidelidad de Dios.

La otra oración, recogida de epistolario *Resistencia y sumisión* de Dietrich Bonhoeffer, radicaliza esta convicción al expresarla en un tiempo de especial angustia y dolor. Está escrita para sus compañeros de cautiverio en tiempo de Navidad. Dice así:

“Reina en mí la oscuridad, pero en Ti está la luz;  
estoy solo, pero Tú no me abandonas;  
estoy desalentado, pero en Ti está la ayuda;  
estoy intranquilo, pero en Ti está la paz;  
la amargura me domina, pero en Ti está la paciencia:  
no comprendo tus caminos,  
pero tú conoces [el] camino recto para mí”<sup>4</sup>.

En esta oración aparece con más intensidad el contraste entre la situación vivida y la fuerza de una afirmación que defiende a la vida de caer en su frustración al definirla no desde la realidad inmediatamente vivida, sino desde una profundidad insondable que queda definida por la presencia de Dios que no deja que la vida quede anonadada, incluso si no tiene futuro. En este sentido la última frase supone la afirmación de que no solo un futuro posible, sino el mismo camino bajo el peso de la contradicción, puede resolverse como vida plena.

Vemos entonces que la esperanza que expresan estas oraciones queda definida no solo por un futuro posible, sino por un compromiso con la vida presente que hace que ésta tenga sentido y sea digna de compromiso por más que el sentido parezca quedar perturbado por la contradicción y el compromiso anulado por la falta de futuro. Vemos entonces cómo la oración de estos dos teólogos y la acción de la viuda en el templo aparecen como las dos caras de una misma esperanza que se dice, en su más alta expresión, como “esperanza contra toda esperanza”, como vida que se afirma en toda situación (Rom 4,18).

## La esperanza en el contexto de nuestras sociedades

### ***La planificación como criterio último de la esperanza***

El giro antropológico de la modernidad ha traído consigo la preocupación por atraer hacia la historia la plenitud predicada para el más allá<sup>5</sup>: No todo debe ser esperado como un don de los tiempos futuros, la vida debe ser realizada como un futuro de los tiempos presentes. Es decir, la modernidad se ha dado como objetivo sacar a los hombres del fatalismo histórico al que parecía someterles la religión.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983: «Oraciones para los compañeros de cautiverio. Navidad de 1943», 105-107, 105.

<sup>5</sup> Benedicto XVI ha desarrollado esta afirmación en la encíclica *Spe salvi*, 16-23: “La transformación de la fe-esperanza cristiana en el tiempo moderno”, para advertir de cómo fe y razón se reclaman mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión.

La planificación política y el desarrollo técnico han sido los recursos fundamentales por los que el hombre occidental ha desarrollado la esperanza de plenitud que habita al ser humano de todos los tiempos. Si bien es verdad que la teorización de este proceso se ha desarrollado con una especial teorización en el ámbito de la modernidad marxista, la modernidad liberal no se ha quedado atrás a la hora de asumir esta ideología del progreso. Ambas han buscado la construcción de un paraíso histórico, sea el paraíso de la sociedad sin clases o el paraíso burgués de la libertad y el bienestar. Sin embargo, las dos grandes guerras, Vietnam y el conflicto de los Balcanes, el descubrimiento del *gulad* soviético, el terrorismo islámico del 11S, el crack financiero de principios del s. XXI... han derrumbado la confianza en este proceso de esperanza que, desde el s. XVIII hasta el mayo francés y las sociedades del bienestar europeas de fin de siglo, se había convertido en un dogma de fe laico.

A estas alturas y, golpe tras golpe, los pensadores han descubierto que la planificación no permite acceder a la realización total de la verdad humana. Más aún, que, pese a los logros innegables de este proceso, no se pueden esconder los efectos secundarios que ha traído, desde sociedades clausuradas ideológicamente hasta la actual tendencia para-depresiva de nuestras sociedades del bienestar que parecen haber perdido la confianza en el futuro por un exceso de confianza en el poder del ser humano para alcanzar o crear el ‘paraíso’ por sí mismo. Basta hacer referencia a la escuela de Frankfurt tan comprometida con la justicia social como profética frente a los excesos de una planificación de la misma, liberal o marxista, en la que Horkheimer hablaba de la “nostalgia de lo totalmente otro”<sup>6</sup>.

### ***La vitalidad de la vida como criterio de esperanza***

Con la crisis de la modernidad ha aparecido el hombre que ya no espera un futuro donde encontrar la realización de su vida. La ascesis a la que sometía, tanto una religión que proyectaba el cielo en un más allá de la historia como la que lo proyectaba en un estadio futuro de la historia, supone la pérdida de la vida que tenemos, la vida tal cual es. El hombre posmoderno ya no quiere sacrificar su vida presente por una realización futura o escatológica de la que parece no recibir más que una petición de sacrificios, y tampoco por una realización social que dé plenitud a una vida de la que yo no haya sido más que un eslabón sacrificado de su construcción.

El sujeto posmoderno recupera el *amor fati*, en una perspectiva estoica o epicúrea, que expresan muchos pensadores actuales como, por ejemplo, Comte-Sponville que afirma que es necesario renunciar a la esperanza para alcanzar una vida que se diga en sus posibilidades reales. Para este autor la única esperanza de alcanzar la verdad plena de la vida es renunciar a la esperanza de que esté en otra parte que no sea aquí y ahora<sup>7</sup>. Quizá una lectura atea de la afirmación evangélica

<sup>6</sup> Max Horkheimer hablaba de *la nostalgia de lo totalmente otro* como “resumen abstracto del anhelo humano de que el dolor y la desesperanza no triunfen definitivamente en la historia universal” (H. C. F. Mansilla, “Un encuentro con Max Horkheimer”, en: <https://estepais.com/impreso/un-encuentro-con-max-horkheimer/>, 26.1.2023).

<sup>7</sup> Cf. A. Comte-Sponville, “Hay que esperar menos y actuar más”, *La Vanguardia* (19/05/2011); L. Ferry, *Aprender a vivir: Filosofía para mentes jóvenes*, Taurus 2007; M. Pigliucci, *Cómo ser un estoico*, Ariel 2022; W. B. Irvine, *El arte de la buena vida. Un camino hacia la alegría estoica*, Paidós 2019; Id., *Estoicismo para tu día a día: Una guía filosófica para ser más tenaz, tranquilo y resiliente*, Amat Editorial

“Cuando hayas hecho lo que tenías que hacer di: soy un siervo inútil”, que no renuncie a la responsabilidad en el mundo y a la vez no pida más que los pequeños placeres que la vida humana puede tímidamente dar, estaría conforme a esta posmodernidad neo-estoica o neo-epicúrea.

Este tono de felicidad restringida y melancólica ya había sido expresado por Qoelet al constatar que toda esperanza es vana, ya que todo pasa, todo se pierde, y, por tanto, solo queda aferrarse al presente y vivir las responsabilidades y los placeres de la vida con dignidad. Más aún, es necesario retraer las promesas de Dios al mundo, al menos en una dimensión proléptica si no se quiere que se conviertan en puras fantasías<sup>8</sup>.

Ahora bien, la falta de futuro puede llevar igualmente a una melancolía insoportable de la que el sujeto busque escapar a toda costa a través de excesos que ofrezcan sensación de plenitud inmediata, una posmodernidad dionisiaca podríamos decir. “Vive rápido, muere joven y deja un bonito cadáver”<sup>9</sup>. Este es el otro lado de la posmodernidad que acontece tanto en la que proviene de los ámbitos liberales como de los marxistas. Seguramente detrás de esta posmodernidad excesiva en su forma de vivir, se esconda una forma de depresión de la que se huye, y que tiene como causa la falta de horizontes abiertos en la vida, la atadura a un trabajo funcional sin vocación sentida, al fracaso de las esperanzas políticas y de las expectativas técnicas que nunca avanzan con una velocidad suficiente, la fatalización del tiempo que domina los esfuerzos humanos... Finalmente, la modernidad y su contrarréplica, la posmodernidad, terminan por generar *tedium vitae*, por más que la vida se afirme en una especie de huida hacia adelante<sup>10</sup>.

La película de Sofia Coppola *Lost in translation* (2003), ha conseguido expresar esta sensación de vacío existencia y soledad, de melancolía difusa y sin esperanza en medio de las ocupaciones cotidianas.

También la saga convertida en serie, tan aclamada como mezquina y sin horizontes, de *Juego de tronos*, donde el guion tritura a buenos y malos sin distinción, que no cuenta con más horizontes que los cálculos de poder, supervivencia y gozo, que se reviste de exuberancia narrativa y estética, y que finalmente no deja otro poso que el de la nada, es una buena expresión de una sociedad donde la esperanza se ha condenado culturalmente, no solo la esperanza en el futuro, sino sobre todo la esperanza en lo humano. Valdría la pena compararla, en este sentido, con la saga *El Señor de los anillos*, recuperada

---

2023; J. Sellans, *Estoicismo. Una introducción a la filosofía del arte de vivir*, Paidós 2023; C. García Gual, *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes y el gran mural epicúreo*, Ariel 2016.

<sup>8</sup> “La raíz de la felicidad es la aceptación y el amor de la propia *realidad*, de la propia *misión* y del propio *lugar* como divinamente otorgados. Hay que comenzar en la vida espiritual por destronar y arrojar aquella fantasía que nos remite a mundos que no son reales para nosotros, en los que nos quisiera hacer habitar y a los que, en el fondo, nunca luego renunciamos” (O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza*, Salamanca 1995, 394).

<sup>9</sup> Frase que se hizo un tópico en los años '80 aunque procede de una película de 1949 *Llamad a cualquier puerta*.

<sup>10</sup> Ya en los años 60, bajo el influjo de los análisis del existencialismo, Moltmann afirmaba: “Lo que queda es un *tedium vitae* [...] Seguramente no existe ningún otro comportamiento cuya existencia pueda señalarse de un modo tan general entre los productos de una descomposición no-escatológica, aburguesadas y, consecuentemente, de un mundo que ya no es cristiano, como la *acedia*, la *tristesse*, el cultivo y la frívola manipulación de la esperanza muerta” (*Teología de la esperanza*, Salamanca 1989, 30).



también como serie de tres películas, lo que nos hace dar un paso más.

### ***La persistencia de la esperanza***

Esta última serie, recupera y pone en circulación elementos que parecían haberse perdido en las series pragmáticas y exhibicionistas de las plataformas digitales, centradas habitualmente en un presente clausurado en sí. Algunos de estos elementos de esperanza persistente quedan inscritos en otras muchas series. Baste como ejemplo aquellas en las que un comisario de policía, amargado, cínico y con una vida triste y solitaria, se esfuerza, sin embargo, en alcanzar un poco de justicia con su acción<sup>11</sup>.

Es importante notar que en este clima cultural de occidente donde la esperanza parece no tener lugar, esta sigue manifestándose con una persistencia que ya no se expresa con contornos claros, como lo hacía en el ámbito de la religión o de los proyectos políticos de la modernidad, sino a través de personajes que sostienen su dignidad o las de los que le rodean en una lucha por la justicia en condiciones de franca impotencia, o en narraciones en las que la desestructuración y el mal que acompaña la vida de algunos personajes no agota sus posibilidades de humanidad y humanización.

La esperanza, ahora, no se viste de un futuro conclusivo y pleno que pueda dibujarse en sus contornos, sino en un itinerario existencial que consigue dejar asomar en medio de la contradicción de la vida una posibilidad siempre nueva de vivir con sentido. Películas como *Los tres entierros de Melquiades Estrada* (2005) de Tommy Lee Jones, *Cake* (2014) de Daniel Barnz, *El Navío* (2016) de Julio Quintana, *Lady Bird* (2017) de Greta Gerwig, *Tres anuncios en las afueras* (2017) de Martin McDonagh, a las que se podrían sumar muchas más, dejan constancia de esta esperanza persistente que, pese a estar envuelta en la irrepresentabilidad de lo esperado, se hace fuerte, como sucede en la llamada de Dios a Abraham, y requiere una entrega que defina el contorno de la misma esperanza (Hb 11,8).

Intentemos dar ahora un paso atrás o al centro o a lo profundo del arraigo de la esperanza en la constitución de lo humano más allá de su vivencia epocal.

### **La esperanza en su dimensión antropológica**

El ser humano es un ser histórico, lo que significa que la realización de su ser no coincide sin más con su existencia en el mundo, por el contrario, su naturaleza está sujeta a un movimiento hacia sí misma en el que debe realizarse. Este proceso es continuo y, por tanto, existe una diástasis entre su existencia y su identidad o, dicho de otra manera, el ser humano acontece como tal buscándose y realizando su ser a través de su capacidad de análisis distanciado de la realidad, elección libre de su acción y configuración de su espacio de vida<sup>12</sup>. Su vida, como ya apuntara Homero en la *Odisea* o el *poema de Gilgamesh* o el autor del Éxodo, es

<sup>11</sup> Podría citarse la serie americana *The sinner* (2017-2021) o las series o películas de cine negro nórdicas, por ejemplo, *Los casos del departamento Q* (2013-2018) de Jussi Adler-Olsen.

<sup>12</sup> O. González de Cardedal, *Raíz de esperanza...*, 483-487: "El hombre: realidad en realización, relación y tiempo".

un *road movie*.

Ahora bien, este proceso continuo que le habita supone que nunca está ya realizado del todo y que, además, la vida concreta aprisiona alguna de sus posibilidades, a veces, de forma que dimensiones básicas de su ser quedan reducidas, fracturadas o deformadas. Esto se produce tanto en la vida personal como en la vida social, de lo cual dejan constancia todos los mitos, antiguos y nuevos, que hablan de ‘paraísos perdidos’ o de peregrinaciones hacia ‘mundos felices’.

### ***El grito como esperanza ‘sub contrario’***

Pues bien, en este contexto, la queja contra las condiciones en las que el hombre debe vivir, y que son sentidas como limitación injusta sobre su ser es la expresión más clara de que el ser humano tiene una especie de mapa interior de su propia humanidad a la que tiende y que siente como su propio hogar, por más que a veces no pueda definir sus contornos más que como negación de la situación que vive. La queja expresa la conciencia de que existe, de que debe existir, un lugar para la vivencia de su humanidad, un lugar interior y exterior, desde el que se define.

El grito de Israel en Egipto (Ex 3, 7) o el de la mujer cananea tras Jesús (Mt 15,22) son expresión de este anhelo de una vida plena que define el ser propio que, sin embargo, no está realizado. Este grito, que es universal, es recogido y expresado por Cristo en la cruz convirtiéndolo para siempre no solo en una crítica de la injusticia a la que es sometido el hombre de todos los tiempos, sino en la expresión de que la fractura del ser no define la verdad propia. Recurriendo de nuevo a la expresión de Horkheimer, expresa el humano “anhelo de lo totalmente otro” de su humanidad otra, incluso cuando el hombre ya no puede alcanzarlo por sí mismo.

### ***El mesianismo: hacia una humanidad plena***

El mesianismo, más allá de su comprensión histórica, no es sino la expresión máxima de la misión del hombre de configurar un espacio de vida donde se puedan desarrollar todas sus dimensiones armónicamente. No es extraño pues que haya surgido como concepto político, identificando la acción del rey que tendría como misión ‘sagrada’ construir y defender un orden de vida justo y en paz donde el ser humano pueda ser lo que es, y que en el contexto de la modernidad haya sido fácil de secularizar definiendo políticas que buscan la justicia social.

Así pues, nos encontramos aquí con la primera respuesta práctica a la esperanza inscrita en la vida del hombre y expresada como queja contra las condiciones de vida, algo que, en términos modernos, se ha definido como planificación. Esta es la expresión activa de la esperanza, en cuanto que el hombre con su razón y voluntad puede y debe dominar su mundo hasta que sea un hogar pleno<sup>13</sup>. Esta expresión de la esperanza, sin embargo, no la agota en cuanto que está sujeta a la

<sup>13</sup> Aquí pueden integrarse las reflexiones del papa Francisco en el capítulo 4 “Una ecología integral”, de la encíclica *Laudato si’*. Puede verse una presentación sucinta de esta propuesta en G. Tejerina, “Ecología humana, ecología integral”, *Acontecimiento* 135 (2020) 61-64 o J. M. Caamaño, “La ‘ecología integral’ de la encíclica ‘Laudato sí’, *Sal terrae: Revista de teología pastoral* 104 (2016) 679-692.

limitación de los órdenes dados, siempre limitados, y finalmente al orden finito en el que hemos de realizarnos<sup>14</sup>.

El mesianismo tiene relación con la queja, pues no es simplemente la expresión de la necesaria realización de la vida, sino de la lucha de la vida por su realización en condiciones de contradicción: pobreza, soledad, injusticia, fracaso, violencia, culpa, muerte.

Este mesianismo, básico o subyacente a su forma histórica, que podríamos llamar antropológico, se expresa en tres ámbitos de la vida humana: el personal-individual, el social y el ecológico. Estos tres ámbitos han sido subrayados según el momento cultural y jerarquizados por la sensibilidad del mismo, aunque nunca se puede prescindir de ninguno de ellos a la hora de definir la esperanza y la planificación o advenimiento del contenido de esta.

En el momento actual es fácil distinguir estas tres dimensiones mesiánicas tanto en los imaginarios culturales como en las actividades sociopolíticas que los vehiculan. El mesianismo *social* vinculado a todos los movimientos sociopolíticos surgidos de la modernidad, sobre todo de izquierdas, y que estaría organizado en torno a la búsqueda de una sociedad justa y ‘sin clases’, es decir, sin dominación de unos sobre otros; el mesianismo *personal-individual* vinculado a la modernidad liberal, que se radicaliza con la posmodernidad, y que estaría organizado en torno a la búsqueda de la realización individual con una concentración máxima en la defensa de la libertad individual; y, por fin, el mesianismo *ecológico o cósmico*, que se ha desarrollado en los últimos decenios, y que estaría organizado en torno a la conciencia de vinculación del hombre con la naturaleza y la protección de la misma como dimensión propia y no solo objetual de la vida humana. Estas tres dimensiones socialmente activas no son extrañas a la esperanza mesiánica judeo-cristiana que posee referencias bíblicas de la misma, a saber, la identificación personal del hombre y de los pueblos ‘sin nombre’ (sin relevancia), la justicia y la paz como orden propio, y la armonía natural significada en el paraíso y la tierra prometida, por ejemplo.

### **Los ciclos del eterno retorno de la contradicción**

La pregunta que nace ante estos movimientos mesiánicos, en cualquiera de sus formas, es si realmente se puede esperar un cumplimiento de la esperanza a través de ellos, es decir, con una realización plena en la historia y a partir de la

---

<sup>14</sup> “La planificación tiene como misión realizar de un modo consciente el paso histórico de lo posible a lo real y de lo futuro a lo presente. Su actuación en la historia es doble: como fuerza reactiva contra los males que amenazan el presente y como fuerza activa a la hora de hacer revisiones críticas en orden a construir un mundo mejor. La esperanza, en cambio, no se ocupa primordialmente del paso histórico de lo posible a lo real, sino que su misión consiste en descubrir y hacer posible en la práctica las posibilidades del *novum*. Si la esperanza se constituye en signo de contradicción revolucionaria frente a la realidad histórica, no lo hace sencillamente en nombre de lo posible [...] la esperanza va siempre más allá de lo históricamente posible” (J. Moltmann, “Esperanza y planificación”, en: *Esperanza y planificación de futuro*, Salamanca 1971, 442-443). En este sentido Bruno Forte comienza un artículo sobre la esperanza que es Cristo con las siguientes palabras: “Teólogo es aquel que piensa el encuentro del éxodo, que es la condición humana, con el advenimiento de Dios, cumplido en la cruz y resurrección del Redentor del hombre, conjugando la cruz del Resucitado con la humilde y fatigosa cruz del dolor del tiempo. Y así es como la teología habla a nuestro presente” («Cristo, ‘nuestra esperanza’, revela el sentido de la vida y de la historia», *Scripta Theologica* 33/3 (2001) 827).

sola acción humana.

En el libro *Los ojos del hermano eterno* de Stefan Zweig, un sabio busca un lugar vital donde su humanidad alcance el equilibrio en la realización de sí mismo, de su relación con los demás y con la naturaleza, pasando de unas formas de vida a otras sin encontrarlo en ninguna de ellas y perdiéndose finalmente en el espacio del olvido. Uno se pregunta si la historia no es así y, por tanto, si aunque la espera de alguno de sus sueños es posible, la esperanza, que es siempre espera de la plenitud, no es un sueño irreal o si no habrá que pensar la esperanza en un modo distinto al de la espera, al de la planificación. Esta es la razón por la que el judaísmo ha trasladado la esperanza mesiánica a un futuro escatológico que, además, no es solo planificación o acción de un mesías terreno, sino siempre advenimiento de la acción de Dios, como se ve en la apocalíptica<sup>15</sup>.

El que la historia universal y, claramente la del siglo pasado, haya mostrado hasta qué punto es refractaria a una esperanza de consumación de la humanidad en el espacio del tiempo, ha hecho que muchos piensen que es necesario renunciar a la esperanza o al mismo deseo de identidad y transformación, y acompañarse a la historia en sus propios movimientos para alcanzar una vida sabia y en paz (estoicismo) o entrar en un estadio perfecto donde el yo se disuelve en el movimiento armónico del todo (nirvana budista y sus pseudo formas occidentales). Sin embargo, la tradición judeo-cristiana, mantiene que la historia, por más que no dé de sí desde ella, define las formas de lo humano, aunque sea por contraste, y si se renuncia a ellas, la misma humanidad se deforma.

Así pues, sería necesario para mantener esta esperanza un *novum*, un acontecimiento desde el cual se justifique la forma y el movimiento de esperanza que habita al hombre, por más que parezca frustrarse de continuo. Es aquí donde vamos a situar *el acontecimiento Cristo como lugar de esperanza, como lugar donde se salva la esperanza y donde nosotros mismos somos salvados en esperanza*.

### La esperanza de una vida más allá de la contradicción

La Escritura está atravesada de relatos en los que se muestra hasta qué punto todo orden humano está habitado por la contradicción. Las formas que ha tomado la organización del mundo, si bien favorecen la vida de los hombres, manifiestan, a la vez, siempre no solo su limitación, sino su contrasentido al esconder elementos de violencia e injusticia en su interior. Es decir, la esperanza mesiánica se realiza siempre, en mayor o menor medida, con elementos de planificación anti-mesiánica<sup>16</sup>. Esto significa que la historia de la esperanza está

<sup>15</sup> Cf. S. Toledano, "La esperanza en Israel", *Diálogo Ecuménico* 12 (1977) 35-46; S. Ausín, "La escatología en el Antiguo Testamento", *Scripta Theologica* 33/3 (2001) 701-732. Un cuento jasídico recogido por Martin Buber lo refleja de manera sencilla: "Mientras Rabí Menájem vivía en la Tierra de Israel, un lonto subió al Monte de los Olivos sin ser visto. Cuando llegó a la cima hizo sonar el cuerno de carnero. La gente se sorprendió y pronto corrió el rumor de que aquél era el toque del cuerno de carnero que había de preceder a la redención. Cuando se le refirió a Rabí Menájem lo sucedido, éste su ventana, se asomó al mundo y dijo: 'Nada ha cambiado'" (*Cuentos Jasídicos. Los primeros maestros II*, Paidós 1983, 20).

<sup>16</sup> En el límite esta es la teoría de René Girard que afirma que la cultura humana está fundada en un asesinato fundador, situación que solo ha quedado desvelada por el texto judeo-cristiano (Cf. *Veo a Satán caer como*

siempre encerrada por concepciones limitadas que defienden intereses parciales. Por eso es fácil constatar que la esperanza de unos contrasta con la esperanza de otros, no solo porque no coincidan en sus contenidos, sino porque en ellos entran en conflicto y no únicamente en el tiempo histórico, sino también en el futuro poshistórico del que siempre parece necesitarse excluir a algunos para que otros alcancen la consumación de su vida.

### ***Lo inaudito de la esperanza de Jesús***

Es en este contexto en el que la esperanza que abre Jesús aparece como inaudita, al igual que su mesianismo. El evangelio de Mateo comienza subrayando esta condición de la vida misma de Jesús ya desde el nacimiento y desde el inicio de su ministerio. En el relato del paso por Jerusalén de los sabios que buscan a Jesús como rey de los judíos (es decir, como mesías) va a manifestarse la conmoción que produce la llegada de lo esperado en una forma inesperada (Mt 2,3). Esta conmoción va a explicitar sus contenidos en el relato de las tentaciones que dibujan el conflicto mesiánico (Mt 4,1-11). ¿Qué es realmente lo que se espera y cómo se espera?

El desierto, donde se produce el conflicto, refleja la pobreza constitutiva del hombre que anhela una vida que siempre parece esquivarle. A la vez, ese desierto, que bíblicamente debe conducir a la tierra esperada/prometida, es el lugar donde se manifiesta el poder anti-mesiánico que configura la realización histórica de esta esperanza y que se expresa en las propuestas de Satán: la superación de la limitación y de la muerte, y la consecución de una identidad plena a través de la negación de todo límite, del dominio sobre los demás, y de una teología idólatra o la reducción de Dios a una divinidad justificadora de la propia vida.

Es aquí donde se va a manifestar lo *nuevo* de la esperanza que inserta Jesús, curiosamente al reinsertar el límite, descentrar el ser hacia los demás y dejar que Dios sea libre y divino en su propia forma. La novedad de la esperanza se inscribe entonces en la renovación del mundo, en la liberación de su miedo a la muerte. Ya aquí, en la nueva forma de vida de Jesús, en su nueva forma de definir su existencia va a manifestarse una vida íntegra que, aun siendo rechazada, aparecerá como verdad última de lo humano en la resurrección<sup>17</sup>.

Así pues, la esperanza cristiana no es simplemente la consumación de la esperanza humana común, sino su crítica redentora. Es decir, la esperanza que pone en circulación Jesús pide, como todo su ministerio, una conversión de la forma en la que el ser humano actúa su esperanza. Podríamos decir que la esperanza cristiana podría definirse como inaudita, es decir, “que causa asombro, sorpresa, extrañeza” pues queda vinculada a la incorporación de su contrario: el

---

*un relámpago*, Barcelona 2002; *Los orígenes de la cultura*, Madrid 2013). A partir de otros presupuestos, la teología política de Johann Baptist Metz se sitúa en esta perspectiva cuando reflexiona sobre el anuncio cristiano como memoria peligrosa, subversiva, que revela la estructura sacrificial de las sociedades. Puede verse, de este autor, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979, 119-126: “El futuro visto desde la memoria de la pasión”.

<sup>17</sup> “Esperar es un arte difícil, si se sabe esperar con paciencia, con certeza, con serenidad. Pero el aprendizaje de este arte supone una liberación del miedo a la destrucción, a la muerte. En la paciencia de la espera se anticipa un destello de la virtud de la resurrección y comienza a extenderse sobre la tierra el *novum* de Cristo” (J. Moltmann, “La categoría *novum* en la teología cristiana”, en: *Esperanza y planificación...*, 311)

límite, la muerte<sup>18</sup>. A la vez es inaudita en cuanto que “no puede admitirse o tolerarse y merece ser rechazada”, pues arranca al hombre de los mecanismos mesiánicos de los que se nutre su esperanza y en los que se siente seguro.

¿Cómo no percibir ya en el comienzo de este evangelio que la vida de los hombres espera lo *nuevo*, es decir, lo pleno, aferrándose de continuo a lo *antiguo*, es decir, a lo que no funciona? Debemos recordar la afirmación del oráculo de Isaías en el que Dios invita a reconocerlo a la vez que pone en crisis las formas humanas de conocerlo como fuente de esperanza: “No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo; mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?” (Is 43,18).

### ***Lo antiguo y lo nuevo***

Queda claro entonces que la novedad de Cristo en torno a la esperanza no se manifestará simplemente en que abre un futuro pleno, sino en que define la forma de esa plenitud en las condiciones limitadas en las que vivimos<sup>19</sup>. Por tanto, hemos de identificar lo antiguo y lo nuevo en referencia al ministerio mesiánico de Jesús.

*Lo antiguo* estaría definido por tres elementos en los que el hombre cree hallar la identidad y seguridad que busca su esperanza. El primero es una comprensión auto-centrada de la identidad que llega a creer que viviendo para sí podría alcanzar la plenitud de su vida. Esto se explicita en la búsqueda de riquezas que le den seguridad de vida, en la seducción y dominio de los demás que le hagan sentir una identidad real, y en la defensa de su propio ser frente a los otros afirmándose en la medida en que niega al otro. Esto se realiza de forma individual o grupal, pero siempre bajo el esquema del yo/nosotros que intenta protegerse a toda costa del otro/otros.

En esta forma de actuar la esperanza se reduce en sus contenidos a negar la propia vida limitada intentando de continuo borrar los límites que la definen. Pero esto crea siempre una zona de exclusión en torno al yo/nosotros que genera, entonces, pobreza, violencia y una desidentificación en torno a la propia autoafirmación.

Para explicitar *lo nuevo* que acontece en Jesús utilizaremos la expresión más básica que define nuestro ser, su conjugación personal en presente de indicativo. En ella se muestra un conocimiento de la realidad de las cosas que no termina de realizarse y que, sin embargo, es constitutivo y parece la fuente del mismo movimiento del hombre hacia sí mismo y, así, el contenido de la misma esperanza. El infinitivo del verbo, es decir, su forma impersonal que necesita la personalización de su conjugación manifiesta una simplicidad asombrosa a la hora de afirmar la esperanza de la que vive a través de su conjugación.

El verbo ser es personalizado en una primera afirmación: *yo soy*. En ella se afirma la necesidad del hombre de identificarse concretamente, es decir, de no perder su

<sup>18</sup> “El retomar la cuestión del sentido exige el acto valeroso de *restituir* la muerte” (B. Forte, «Cristo, ‘nuestra esperanza’...», 836)

<sup>19</sup> San Agustín, comentando el salmo 60, afirma: “Si no se hubiera hecho nuestra esperanza, no nos guiaría. Nos conduce como guía, y nos lleva en sí como camino, y nos atrae a sí como patria [...] ¿Cómo se constituyó en nuestra esperanza? Oísteis que fue tentado, que padeció y resucitó, por lo mismo se constituyó en nuestra esperanza [...] en él contemplas tu trabajo y tu salario: el trabajo, en la pasión, el salario en la resurrección” (Citado por O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, 238-239).

singularidad personal, el yo, en cualquier expresión de lo humano. Ahora bien, esta afirmación está compensada, para evitar el auto-centramiento asfixiante por la afirmación del otro: *tú eres*. El yo se identifica pues, identifica su propia singularidad no en la expulsión o sometimiento del otro, sino es su afirmación<sup>20</sup>. Esto supone una autolimitación ante la vida del otro, necesaria y conflictual por ser precisamente otro que, sin embargo, es el única que me puede dar mi verdadero yo distintivo. Ahora bien, no es suficiente esta relación interpersonal yo-tú. Como si el mismo verbo comprendiera hasta qué punto la historia de realización del ser ha dado lugar a pactos excluyentes que dejan formas de ser marginadas, la conjugación afirma: *él es*. Con esto la misma conjugación impide la funcionalización o exclusión del extraño, del distinto, del no integrado<sup>21</sup>. Esta lógica de la conjugación humana del verbo ser se expresa en igualmente en plural: nosotros-vosotros-ellos, indicando la relacionalidad social y no solo personal que está inscrita en la existencia. Por otra parte, el nosotros, pensado a partir de esta perspectiva, se configura como una existencia plena, donde la identidad se alcanza sin perder nada de lo propio en relación a lo distinto aceptado.

Hemos identificado lo nuevo con una expresión del verbo ser que ya conocemos y que, sin embargo, parece que no sabemos realizar en la existencia concreta de nuestra historia. Esta forma de ser es la que va a inaugurar Jesús convirtiendo la sustancia inmemorial del verbo ser, es decir, la referencia de esperanza que el hombre lleva inscrita en su existencia, en una historia concreta que llama a una vida nueva y plena, justo lo que el hombre espera aferrándose a una conjugación imperfecta del propio ser. Como se ve *lo nuevo* está inscrito en el ser como una esencia por desenterrar, como una vida por convertir que se va a explicitar históricamente en Jesús.

### ***La novedad vivida de Jesús y la esperanza de lo humano***

Como hemos comentado, la inauguración de la esperanza de Jesús no es reducible a la resurrección en cuanto apertura a un mundo donde todo será plenificado, sanado, completado, eternizado. ¡No! La inauguración de la esperanza de Jesús coincide con la afirmación de una forma de vida que se funda en la forma verdadera del ser humano y que manifiesta el designio de una plenitud también en condiciones de contradicción. Esto significa que la esperanza de Jesús no será solo esperanza de futuro, sino la afirmación de que todo espacio humano existe como posibilidad de expresión de la plenitud del ser que le habita. La soberanía de Dios ya acontece dando signos de su poder de vida plena<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Esta experiencia primigenia es la que se expresa en la creación de lo humano en el relato del capítulo segundo del Génesis, en el que podría afirmarse que la humanidad que Dios crea no está concluida hasta que se pronuncia el tú de Adán frente a Eva. Esta interpretación que lee el relato en su unidad y no como si la segunda parte fuera un *añadido* a la primera, evita muchos malentendidos que nacen de creer que Eva es, valga la redundancia, un *añadido* suplementario y funcional a Adán, sea en su forma femenina o en su otredad.

<sup>21</sup> La recuperación de este otro condenado a los extrarradios sociales, sea excluido, marginado, eliminado para el bien de un cierto tipo de nosotros, es, según los análisis de René Girard, una de las aportaciones antropológicas de la Escritura judeo-cristiana. Cf. R. Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Madrid 1998, 181-196: «El Dios de las víctimas»; *Veo a Satán caer como el relámpago*, Madrid 2002, 209-219: «La moderna preocupación por las víctimas».

<sup>22</sup> «La esperanza recibe en los evangelios una connotación cristológica que aflora continuamente en la acción y la predicación de Jesús. Para los evangelios Jesús es el anunciador y el instaurador del Reino que

En una breve aproximación a la forma de vida mesiánica de Jesús, no pensada solo en cuanto que ofrece algo a los otros, sino en cuanto que abre un espacio de vida humana para todos, podemos leer las anteriores reflexiones sobre la conjugación del verbo ser en su realización en él.

Jesús manifiesta una posesión de sí mismo que sorprende a la gente (Mc 1,22). El evangelista Juan llevará esta perspectiva al límite cuando ponga en su boca el “yo soy” que es propiedad de Dios mismo. Esta identificación fuerte, sin embargo, no aparece en los evangelios como afirmación de un ser autocentrado, sino como fruto de una afirmación de Dios que reconoce su identidad otorgándosela. El “tú eres mi hijo”, que sintetiza en el bautismo la identidad no solo cristológica, sino humana de Jesús (Mc 1,11), manifiesta una identidad poseída como un don que se sostiene relacionamente arraigado, como se manifiesta en la resurrección (Hch 13,33). Así pues, la vida de Jesús afirma su identidad no desde sí, sino en referencia a un don que le constituye esencialmente. Esta identidad se convierte en él en una afirmación de los demás, en la afirmación de la vida de los que encuentra en su camino. El “he venido para que tengáis vida” de Jn 10,10, podría traducirse, en esta perspectiva, como afirmación de que su misión, y por tanto su ser, queda definido por la relación acogedora y promotora de la existencia de los otros. Es ahí donde su identidad se dice verdaderamente. La afirmación de los otros llega a situarles en su misma identidad que comparte sin miedo a perderla, por ejemplo, cuando enseña a llamar Padre a Dios, o cuando comparte su misión con algunos/todos.

Esta afirmación de los otros se lleva al límite en la recuperación de la identidad de los excluidos, de los “ellos” de la sociedad, que son silenciados en ella de continuo, como puede verse en la escena de Bartimeo o del endemoniado de Gerasa. Es esta recuperación de los excluidos la que va a configurar un nosotros representado habitualmente como una mesa abierta, inclusiva, regenerativa que define la verdadera humanidad ‘no sacrificial’. Es en esta mesa donde acontece la esperanza de lo humano y donde se manifiestan sus contenidos, donde acontece sacramentalmente la verdad definitiva de la vida, donde a la espera se le revela lo esperado si se abre a la conversión solicitada por Jesús<sup>23</sup>.

Esto significa que la esperanza que inserta Jesús en el mundo no consiste en la construcción de un mundo que no existe, sino en la recuperación de una configuración de la vida que ha perdido el norte y que, incluso sabiendo que está perdido, no sabe recuperar el camino<sup>24</sup>.

Sin embargo, la expresión jesuana de lo que el hombre es y espera termina revelándose, como ya había profetizado Isaías, *sub contrario*, es decir, en un humanidad no reconocida y expulsada. Y, por eso, los evangelistas van mostrar

---

viene: en su palabra y en su obra se dan evidentes signos del reino que revelan la presencia y la acción del Espíritu de Dios, manifestación plena y definitiva de los tiempos mesiánicos (Lc 4,18ss) (D. Vitali, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, Brescia 2001, 80).

<sup>23</sup> El símbolo ya se había ido prefigurando en la historia de Israel tal y como apunta, por ejemplo, Rafael Aguirre, *La mesa compartida*, Santander 1994, 52-58: “El banquete mesiánico” y “‘Comer y regocijarse en la tierra’ según el Deuteronomio”. O el interesante estudio de A. Wénin, *NO SOLO DE PAN. El deseo en la Biblia: de la violencia a la alianza*, Salamanca 2009, 155-242: “Tercera parte: Las comidas y la historia”.

<sup>24</sup> André Wénin titula un comentario a los primeros 11 capítulos del Génesis, es decir, el movimiento de pérdida de la verdad de lo humano que describen, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, título bien significativo en el que el errar parece significar, a la vez, peregrinar sin destino y equivocarse.



un empeño especial en manifestar esta forma realizándose también en el camino hacia la cruz. En ella se lleva al límite la esperanza en cuanto que Jesús se reafirma en una forma de ser que identifica la verdad que el hombre es y espera, aunque no la sepa reconocer, y lleva al límite, igualmente, la verdad que le constituye, incluso al precio de tener que atravesar el rechazo y la muerte.

Podemos apuntar, sin apenas comentarios, algunos rasgos significativos: El “tú lo has dicho” joánico por el que Jesús se afirma ante Pilato cuando su vida queda negada; el “tomad, esto es mi cuerpo”, que reúne a los doce (a todo el pueblo, por tanto) como un único nosotros; o el “perdónalos porque no saben lo que hacen” como afirmación radical de un nosotros donde no hay ningún él, es decir, ningún rechazado.

De esta manera la esperanza inserta por Jesús en el mundo no queda restringida a la espera de una solución de los problemas que nos limitan aquí o a su resolución en el más allá, sino a la consecución de una humanidad plena, personal y común.

### ***La resurrección de Jesús y la Parusía***

La resurrección de Jesús, entonces, no va a significar abrir un mundo nuevo distinto, sino eternizar el mundo dado en su historia y ofrecido en su realización de lo humano. No acontece como un lugar nuevo y una situación distinta, como paso a otro mundo, sino como la realización sin contradicción de la propia existencia vivida en verdad, como llegada a nosotros mismos<sup>25</sup>.

Por tanto, Jesús mismo se convierte, en el interior de la historia, en la humanidad esperada. Y, por eso, en la esperanza cristiana, es decir, convertida por la misma realización de la vida de Jesús, está definida la esperanza humana en cuanto espera de que Cristo habite en la propia identidad y en las propias relaciones, la espera de que todo se haga su propio cuerpo de ser-en-comunión (1Cor12,27), alcanzando así la verdad inmemorial que nos habita: “Hemos sido creados en Cristo”, dirá Ef 2,10. La culminación de este acontecimiento donde la vida va alcanzando su verdad, incluso sub-contrario, es lo que apunta el término Parusía: el advenimiento glorioso de Jesús, por tanto, la realización sin contradicción de su vida toda la realidad (1Cor 15,24)<sup>26</sup>.

Esto significa que el creyente realmente no espera un más allá, sino la expresión plena de su propia vida, la realización de la existencia verdadera de su identidad y de sus relaciones. Significa, igualmente, que esto no se identifica sin más ni primariamente con una mirada al futuro, sino con la confianza de que las posibilidades de su ser existen incluso en la limitación de una vida y una historia

<sup>25</sup> Es importante subrayar esto, incluso para situar la esperanza como esperanza de vida en Dios, pues “el hombre no buscaría a Dios -afirma González de Cardedal- si no pensase que en él se encontraba a sí mismo” (*Raíz de la esperanza...*, 242).

<sup>26</sup> “La parusía es el acontecimiento que introduce definitivamente a toda la humanidad en la comunión con Dios en Cristo [...] Así, la espera de la parusía no significa tanto una espera del fin cuanto la espera de Cristo que viene y lleva final y definitivamente a cumplimiento el destino del hombre, ya prolepticamente anticipado, significado y hecho posible en su resurrección” (D. Vitali, *Existencia cristiana...*, 103-104). Podríamos decir que el otro nombre de la Parusía es el de recapitulación. Este mismo autor, más adelante afirma: “Que Cristo no sea simplemente el mediador de la salvación, sino la salvación él mismo, y por tanto el contenido y el objeto de la esperanza, lo confirma la idea de *mysterion*: la historia de la salvación encuentra su cumplimiento en la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,10)” (320).

en aparente contradicción consigo misma. Por eso la esperanza no se expresa fundamentalmente como creencia o ideas sobre el futuro, sino como fe y como amor activos en el mundo, como forma de existencia que busca la verdad propia a pesar de los pesares. Esto hace que la venida de Cristo, su parusía, no sea un acontecimiento simplemente futuro, sino un acontecimiento *in fieri*, es decir, el nacimiento de lo *nuevo* que va expresando ya, aun en la cruz que imprime lo antiguo, un presente nuevo. “Este presente de la venidera parusía de Dios y de Cristo en las promesas del evangelio del crucificado –dice Moltmann- no nos saca del tiempo, ni tampoco define el tiempo, sino que inaugura tiempo y mueve historia”<sup>27</sup>.

Por eso, la participación en la vida vivida de Jesús, nos somete a una vivencia más intensa de la contradicción, pues en ella se disipan las sombras que deforman la esperanza cuando simplemente proyecta el *status quo* del bienestar propio (en cualquiera de sus dimensiones) hacia el futuro absoluto. Estas formas de esperanza quedan descubiertas como falsas pues no llevan al hombre a realizar las posibilidades máximas de su ser. Esta participación, por el contrario, implica la inmersión en la limitación y el conflicto del mundo que nos habita y que habitamos para redimirlo al vivirlo con los mismos sentimientos de Cristo, es decir, habitados por su mismo Espíritu<sup>28</sup>.

Es aquí donde la llamada de Cristo a “que todos sean uno” no expresa un mandato arbitrario, ni un buen deseo moral o piadoso, sino la recuperación de la esencia de la humanidad creada por Dios en Cristo de la que la Iglesia, y cada creyente en ella, se debe hacer sacramento, como afirma *Lumen Gentium* 1.

### La encarnación de la esperanza

Una de las ideas que hemos querido subrayar en la reflexión que venimos desarrollando es que la esperanza no tiene que ver primariamente con una idea del futuro, es decir, con una lectura de este mundo y de la propia vida como mundo y vida a superar, por lo que la verdadera vida estaría en otro espacio y en otro tiempo, sino con una manera de vivir que remite a la memoria de un origen que nos constituye y que nos busca desde nosotros mismos, aunque nunca termine de coincidir con nosotros en la historia. Un origen que no es pasado, sino fundamento originario (*arjé*) de la propia existencia personal y mundana. Por eso, la esperanza se constituye no como una forma de pensar, sino como una forma de vivir en referencia a una verdad que está por hacer, incluso si es la que nos constituye desde el inicio de lo que somos.

Esto hace necesario identificar las formas que toma esta esperanza en la vida de Cristo, porque en ella la verdad de la vida se revela a los hombres. Como afirma la *Gaudium et spes* 22: “Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre” y, por eso, Cristo mismo se convierte en la forma última a la que remite

<sup>27</sup> J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1989, 39.

<sup>28</sup> “La contradicción no brota por sí misma de las experiencias del hombre con la historia, con la culpa y la muerte, sino que deriva de la promesa y de la esperanza, las cuales contradicen a estas experiencias y no permiten ya contentarse con ellas [...] Esto significa que al que espera no le es posible la resignación religiosa o cultural de la tierra. Se ve forzado, antes bien, a encargarse con dulzura de la tierra sometida a la muerte y a los poderes de la nulidad, y a conducir todas las cosas hacia su nuevo sentido” (J. Moltmann, *Teología de la esperanza...*, 291).

la esperanza humana, ya que finalmente la vida del hombre no tiene otro designio que ser “por, con y en él”.

### ***El centro de la esperanza humana es Cristo***

Así pues, para la fe cristiana en la existencia histórica de Jesús se ha revelado la verdad del ser humano. En él acontece su verdadera forma, en él toma cuerpo lo humano escondido desde la creación del mundo. Esta es la razón por la que Pablo llamará a Cristo *Adán verdadero*, hombre despojado de la contradicción, de la marca del pecado que oculta su verdadero ser (Rom 5,12-21). Y, por eso, en la teología joánica Cristo es descrito como *camino*, como *verdad* y como *vida* (Jn 14,6).

Esto significa que la esperanza cristiana dice relación no fundamentalmente con unos bienes futuros en los que se expresaría la bendición de Dios, sino con los bienes ya dados (lo creado), en cuanto que los sitúa en su fundamento y plenitud, es decir, en Cristo. Y por eso, la esperanza no apunta más que a la participación en su forma de ser en la que todo se sostiene, se ensancha y se enriquece mutuamente<sup>29</sup>.

De esta forma, la esperanza se sostiene en Cristo no porque él la garantice de forma exterior a nosotros a través de una promesa de lo que nos dará, sino porque su propia vida humana que ha acontecido en plenitud, habita como forma de futuro en nuestra propia vida presente.

Así pues, la fuerza de vida de la esperanza nace de la concentración meditativa en Cristo que para el creyente no se realiza solo como una reflexión sobre su existencia histórica, sino fundamentalmente con un diálogo íntimo con su presencia viva que se define a sí misma progresivamente como nuestro ser más profundo: “Vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). Es esta vida participada la que hace aparecer los dinamismos fundantes de nuestro ser arraigados en Dios que se convierte así, para nosotros, en roca fuerte, más allá de la contradicción con la que la historia marque nuestro ser.

Así lo manifiesta la carta a los Hebreos cuando insta a los creyentes a mantener los ojos fijos en Cristo y soportar en él la contradicción que él también sufrió, pero que superó arraigado en Dios mismo (12,1-2).

### ***La esperanza en cumplimiento***

Creemos, por eso, que la pregunta fundamental, en relación a la esperanza, no es entonces la que se interroga sobre el tiempo en que se cumplirá la esperanza, ya que verdaderamente él no espera el futuro, sino la que busca la manifestación de

---

<sup>29</sup> Comentando G. A. Maloney el concepto de recapitulación, cita un comentario de Joseph Huby a las epístolas de la cautividad que afirma: “Todo ha sido creado en él como en un centro supreso de unidad, de armonía y cohesión, que es el que da sentido, valor y, por consiguiente, realidad al mundo. Cabría decir igualmente, empleando otra metáfora, que Él es el foco, el ‘punto de encuentro’ en el que se organizan y convergen todas las figuras y energías generadoras del universo. Si alguien pudiera ver el universo entero, pasado, presente y futuro, en una instantánea única, vería a todos los seres ontológicamente suspendidos de Cristo, y totalmente ininteligibles sin él” (*El Cristo cósmico. De san Pablo a Teilhard*, Santander 1969, 35). Sobre el tema puede verse también H. Riedlinger, «El dominio cósmico de Cristo», *Concilium* 11 (1966) 108-126.

la gloria de Dios que ya trabaja la realidad y se deja ver donde esta se abre a ella. Así, el evangelista Lucas refiera una conversación entre Cristo y los fariseos que le preguntan: “¿Cuándo va a llegar el reino de Dios?”, a lo que responde: “El reino de Dios no viene aparatosamente, ni dirán: ‘Está aquí’ o ‘Está allí’, porque, mirad, el reino de Dios está en medio de vosotros” (17,20).

No se trata de afirmar que el presente, tal y como es, no necesita del tiempo futuro para reconciliarse consigo mismo, sino de arrancarse de esa forma de esperanza que se desliga del mundo como si el ser humano pudiera transferirse a otro tiempo o lugar que no sea él mismo en lo que es y va siendo y está llamado a ser.

En este sentido, podríamos decir que el paraíso susurra ya en el presente y, por eso, podemos hablar de sacramentos y no solo de signos, de la posibilidad de una lectura sacramental de la realidad, porque en ella Cristo no está solo como promesa de futuro, sino como presencia en realización que, para los ojos que saben ver, ya se manifiesta transfigurando la realidad<sup>30</sup>.

Esto supone que la esperanza se realiza como reverso del cinismo. Este surge cuando el ser humano habiendo experimentado signos de la vida plena no se define desde ellos por encontrarlos limitados, fugaces y, por tanto, engañosos. El cínico, que ha experimentado el paso de la verdadera vida entre sus manos, no se ha entregado a ella porque juega al “todo o nada”, frustrando siempre el nacimiento de su vida que intuye muerta ya desde su propio nacimiento. Por el contrario, la esperanza es la confianza que nace al contacto no con una palabra de futuro, sino con una experiencia de presente que se ha gustado y define la verdad de la vida, por más que esta sea definida sub contrario, como afirmábamos en el inicio de nuestra reflexión.

### ***El extrañamiento del mundo y el amor por él en la esperanza***

La esperanza vivida, entonces, no es sino la expresión del amor a la vida que no se conforma con su limitación, aunque la acoja como lugar de vida. Al contrario que el cínico que ya no ama al mundo porque no responde a su deseo de plenitud, el hombre de esperanza ama el mundo porque sabe disfrutar de su verdad de vida, aunque sea limitadamente. Más aún, el cínico ya no se compromete para sacar de sí y del mundo lo mejor, porque piensa que será una experiencia frustrante, y por eso mismo no puede disfrutar ni siquiera limitadamente, de los bienes de la vida y, de sus posibilidades. Por el contrario, el hombre de esperanza mira el mundo a partir de sus posibilidades, lo viste de continuo con sus posibilidades y actúa en él a partir de las mismas, de forma que alcanza a vivir la alegría profunda que le ofrecen, por más que sea limitada. Es así como aprende a reconocer su vida y la vida del mundo como un don y a arraigar su esperanza en lo dado, ya que lo dado se convierte para él en una promesa de plenitud, incluso si tiene que llorar su pérdida<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> En este sentido, afirma Darío Vitali: “La expresión más completa de la esperanza de Jesús, casi su icono, es la parábola de la mostaza (Mc 4,31ss)” (*Esistencia cristiana...*, 202).

<sup>31</sup> Esta idea queda reflejada en las últimas palabras del artículo de Iván López Casanova “De la muerte, la vida y el amor”, que comenta: “Cuando se ama a alguien en las pequeñeces y complicidades diarias, cuando se vive con sinceridad el amor incondicional para toda la vida, se domina a la Muerte -y a la Moda-. Y entonces, con Gabriel Marcel se entiende, y se vive, su famosa sentencia: ‘Amar a alguien es decirle: tú no morirás jamás’. A la muerte se la vence amando más” (*El día. La opinión de Tenerife*, 5-11-2017).

Es así como vive Jesús su despedida de los discípulos, cuando al afirmar a través de la acción de gracias que su vida es don de Dios la entrega a una relación de amor incontrolable en la que, incluso cuando él mismo parece perderse en el don de sí, se sabe arraigado en la eternidad del Padre donde esa misma vida se sostiene y se recoge (Mt 26,29). La forma de la esperanza cristiana en el mundo, y esto la hace realista, es la del Misterio Pascual, pues en él la verdad última pasa por su contradicción que se define como penúltima, incluso cuando el hombre no pueda asegurar desde sí mismo su realización.

La esperanza vivida en Cristo, entonces, no separa del mundo, sino que nos inserta en él, es decir en nuestra vida presente en un compromiso con ella sin el cual no se sabe ni siquiera lo que se espera<sup>32</sup>.

Por otra parte, esta esperanza supone una descentración ascética como se ve en la última cena o cena testamental de Cristo. Su compromiso con el mundo no es sino una forma de vivir su vida en plenitud, es decir, de afirmar las posibilidades de su vida en un ensanchamiento posibilitador de las de todo lo que toca. Esto significa que las posibilidades de su vida no se miden por su conservación a toda costa, creando un paraíso artificial donde él mismo pueda experimentar el placer de su vida sin límites. La esperanza acontece como una entrega que, afirmando al otro, supera el velo que oculta la propia plenitud en la pérdida de sí. La esperanza de Cristo afirma, entonces, por más que lo haga indirectamente, que solo hay vida en la entrega a la comunión total. Aquí hay que situar la oración del Cristo joánico que pide “que todos sean uno”, y la misma praxis de Jesús en la que el perdón se hace signo especialmente significativo de la vida humana que incluye a todos.

En este sentido, la pobreza elegida como forma de caminar con los demás sin abandonar a los más necesitados, y el perdón ofrecido como forma de significar una humanidad reconciliada aparecen en la vida cristiana como dos de las formas más auténticas de expresar la esperanza verdadera.

### ***Esperar lo que no vemos***

Hasta aquí nos hemos empeñado en subrayar que la esperanza en una relación con lo que existe ya en nosotros, con nuestra propia vida que se quiere decir en su verdad. Y hemos afirmado igualmente que esta verdad existe ya en el mundo sacramentalmente y así puede ser vivida. Sin embargo, sería ingenuo no apuntar que la esperanza tiene una relación directa con la perseverancia.

La vida del ser humano está velada por la contradicción, llámese esta como se llame: culpa, soledad, sufrimiento, injusticia, violencia, muerte... que se dice con una virulencia que no siempre es fácil de sortear. Por eso la esperanza siempre debe vivirse, para ser verdadera, junto a los que apenas pueden esperar, como nos recuerda el grito final de Cristo en la cruz. En ella, Cristo busca a su Padre a través de un grito que intenta romper la desesperación posible, pues ya dijimos que el grito es la forma de esperanza *sub contrario*, la palabra humana que ya no tiene palabras para expresar la realidad que la contradice ni fuerza para luchar contra

---

<sup>32</sup> “Frente a la trágica carencia de esperanza y de pasión por la verdad, se nos pide ser testigos del sentido [...] ello reclama amar la Verdad y estar dispuesto a pagar su precio en la cotidiana fatiga que nos reclama con aquello que es penúltimo: solo así se podrá ser testigos suyos para los demás” (B. Forte, «Cristo, ‘nuestra esperanza’...», 839)

ella, pero ante la cual se resiste porque en Dios se sabe *semper maior*.

Es solo porque Cristo ha tomado esta última palabra inarticulada por lo que es digno de confianza, como afirma la carta a los Hebreos. Y es por eso por lo que Pablo afirma que “la esperanza que se ve, no es esperanza” (Rom 8,24).

Quisiéramos terminar como empezamos, desde la perspectiva narrativa. Tomamos el texto de un guion de la serie de televisión *Desde dentro*<sup>33</sup>. Se trata de un diálogo entre un pastor anglicano y su mujer cuando una decisión del primero pone en riesgo a toda la familia, decisión que el pastor cree tener que asumir por fidelidad a su propia fe y que le va a causar un daño seguramente irreparable a él y a los suyos.

- *Es lo que hay que hacer y ya está. Tengo que hacer lo que hay que hacer, soy un puto pastor*
- *Y un marido. Y un padre, No, pero lo que te gusta es contar ese cuento de hadas que finges que te crees todos los domingos.*
- *¿Crees que finjo?*
- *Lo que pasa con ese cuento de hadas...*
- *No, cállate, me da igual...*
- *Es la única religión en el mundo en la que Dios muere al final. Muchos dicen que son cristianos, pero ¿sabes qué? Nunca los verás clavados a nada.*
- *Cariño, no se muere, resucita.*
- *Esa es la esperanza.*
- *Ese es el cuento de hadas.*

Podríamos leer este texto en paralelo con el final de la vida de Teresa de Lisieux, lacerada por una agresiva enfermedad y acosada por las sombras de la duda, tal y como es contada por una escritora actual<sup>34</sup>.

- *¿Aún sigues diciendo que hay un cielo?*
- *Tengo el credo escrito con mi sangre, aquí cerca de mi corazón*
- *Ya, pero eso no es más que romanticismo, lo sabes bien. La vida real no es un cuento de hadas.*
- *No. Es mucho mejor.*
- *¿piensas que te van a esperar al otro lado del muro?, ¿al final del túnel?*
- *Eso quiero creer.*
- *Convéncete. No sigas engañándote, está acabando tu vida y después... ¡Después no hay nada, absolutamente nada!*

*Cierro los ojos. Quiero seguir escuchando el trinar de los pájaros, el viento susurrando entre los árboles, el tic-tac del reloj...*

*Los vuelvo a abrir y sonrío:*

- *¿Qué te apuestas a que después llueven rosas?*

Así pues, la esperanza no coincide con un *fácil o natural sentimiento* de final feliz, ni con la *idea* de que las cosas se resolverán de una u otra manera, sino con la fuerza de la misma vida que se define a sí misma como valiosa y digna frente a todo lo que la contradice. Una fuerza impresa por Dios y perteneciente a su designio teológico, una fuerza que se afirma como apuesta entre las sombras. Como acogida de un designio que la llama a vivirse en relación a los contenidos

<sup>33</sup> *Desde dentro* (2022), creada por Steven Moffat y dirigida por Paul McGuigan.

<sup>34</sup> I. Guerrero, *Llueven rosas. Sentir la vida con Thérèse*, Monte Carmelo 2023, 90-91.

de la propia vida, y que requiere una entrega que vista el mundo de sus posibilidades más hondas, aunque estas aparezcan siempre frustradas. Así la esperanza se vive en verdad, solo puede mantenerse en pie, resucitar, si acepta ser crucificada<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> “La esperanza cuenta con la muerte y se realiza en la muerte. Quien se niega a pasar por ella y se retiene en sí mismo como absoluto de poder, ese o no cuenta con la promesa o duda de la potencia de Dios” (O González de Cardedal, *Raíz de la esperanza...*, 503).





## Nuevos escenarios para la acción pastoral del clero español. Redes sociales y evangelización

### New scenes for the pastoral action of the Spanish clergy. Social networks and evangelization

Manuel Fandos Igado

[manuel.fandos@cretateologia.es](mailto:manuel.fandos@cretateologia.es)

<https://orcid.org/0000-0003-2190-8272>

#### Resumen

Partiendo de una investigación cuantitativa de una muestra representativa del clero de la Iglesia católica en España este trabajo señala algunos de los usos que se hacen de las redes sociales por parte de este grupo de agentes de pastoral y su relación con su actividad ministerial y mandato evangélico. Queda evidenciado que el propio magisterio de la Iglesia concibe estas herramientas como potenciales canales de interés para la acción pastoral y catequética de los presbíteros, que el colectivo dispone de medios y presencia suficientes para poder hacer uso de estos recursos en su acción pastoral y apunta algunos de los usos evidenciando determinados riesgos, algunas prevenciones que suscita el medio y errores e insuficiencias en el uso de las redes más extendidas (Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest y Snapchat) en esta tarea. Se abren, al tiempo, las puertas a futuras investigaciones tendentes a determinar la importancia de esta realidad y sus usos en la desafección de muchos jóvenes y adolescentes con el mensaje y el compromiso cristiano que se intuye; y, llegado el caso, profundizar en modelos de comunicación, estrategias de acompañamiento, estructuras lingüísticas, tipos de lenguaje y vocabulario y hasta replanteamientos teológicos que merecería revisarse para hacer presente y significativo el mensaje cristiano en los nuevos espacios de socialización juvenil. Este trabajo señala que el uso de las RR.SS. en la acción misionera de la Iglesia no solo es posible, sino que el propio Magisterio de la Iglesia católica propone que sea explorado como espacio y medio de evangelización.

#### Palabras clave

Redes sociales; acción pastoral; agentes pastorales; clero; Iglesia católica; TIC.

#### Abstract

Starting from a quantitative research of a representative sample of the clergy of the Catholic Church in Spain, this essay points out some of the uses made of social networks by this group of pastoral workers and their relationship with their ministerial activity and evangelical mandate. It is evident that the Church's own Magisterium conceives these tools as potential channels of interest for the ministerial action of the presbyters; it is also evident that the collective has enough means and presence to be able to make use of these resources in its pastoral action and points out some of the uses evidencing certain risks, some preventions that the means provokes, and errors and insufficiencies in the use of the most widespread social networks (Facebook, Twitter, Instagram, Pinterest, and Snapchat) in this task. Doors will be kept opened in time to future research aimed at determining the importance of this reality and its uses in the disaffection of many young people and adolescents with the message and the Christian commitment that is intuited; and, if necessary, at going in depth in communication models, accompaniment strategies, linguistic structures, types of language and vocabulary, and even theological reassessment that should be reviewed to make present and significant the Christian message in the new spaces of youth socialization. This essay notes that the use of the social networks in the missionary action of the Church is not only possible, but also proposes the Magisterium of the Catholic Church to be explored as a space and means of evangelization.

#### Key words

Social networks; pastoral action; pastoral agents; clergy; Catholic Church; ICT.

## Introducción

Es conocido que el uso y estudio de las redes sociales nacidas al amparo de Internet despiertan tanto defensores como detractores<sup>1</sup>, no obstante, tanto la red de Internet como el fenómeno de las redes sociales (RR.SS.)<sup>2</sup> que ha alumbrado han llegado para quedarse, baste para ello ver los datos que se recogen en múltiples informes<sup>3</sup> que abordan estos aspectos.

Este fenómeno de las RR.SS. no solo es de interés por su relativa novedad en nuestra sociedad, sino porque está vehiculando nuevos modos de relación entre los individuos, a la vez que generando identidades tanto grupales como individuales con capacidad de influencia, dos ingredientes (relación e influencia) que sobresalen cuando hablamos de comunidad y en donde, además, se generan espacios en los que se da y puede darse el diálogo.

Son muchas las razones por las que la propia Iglesia católica puede y debe identificar este y otros fenómenos como “signos de los tiempos”<sup>4</sup> algo que forma parte de su propia tradición y que ya recogía el propio Concilio Vaticano II<sup>5</sup>.

Los cambios<sup>6</sup> que la presencia de Internet y, asociado a esto las RR.SS. están evidenciando lo que ya se recogía en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*<sup>7</sup>: “las nuevas condiciones ejercen influjo también sobre la vida religiosa”. En este mismo sentido Antonio Spadaro<sup>8</sup> se pregunta «si la red transforma nuestro modo de vivir y de pensar ¿no cambiará también nuestro modo de pensar y vivir la fe?»

## Justificación

“Redes Sociales: portales de verdad y de fe; nuevos espacios para la evangelización”, este fue el lema que utilizó el Papa Benedicto XVI para la XLVII Jornada mundial de las comunicaciones sociales el año 2013.

Dos ideas destacadas en este marco, la primera: las redes sociales pueden ser “portales de verdad y de fe” y la segunda: las redes sociales pueden ser “espacios para la evangelización”. Pasados dos lustros después de este hecho procede constatar el alcance real que estas iniciativas están teniendo en las actuaciones concretas del clero español.

---

<sup>1</sup> Cf. Piscitelli et al., 2010

<sup>2</sup> Entendemos por RR.SS. tal como se recoge en Orihuela, 2008: 59: «servicios basados en la web que permiten a sus usuarios relacionarse, compartir información, coordinar acciones y en general, mantenerse en contacto».

<sup>3</sup> Cf. IAB, 2018

<sup>4</sup> Probablemente la categoría de «signo de los tiempos» fue un legado al Vaticano II de la Encíclica *Pacem in Terris*, que anima a los cristianos a descubrir en la historia y en el mundo los lugares y ocasiones en las que se manifiesta la gracia de Dios; Dios, como creador se manifiesta en «el progreso científico y los adelantos técnicos».

<sup>5</sup> Cf. el Decreto *Inter Mirifica*. En el mismo sentido de interpretación de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio se expresa la Constitución *Gaudium et Spes* refiriéndose a que los cambios que vive la sociedad del momento en el nº 4 dice: “[...] Tan es así esto, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redundará también en la vida religiosa”. De igual modo, el Decreto *Ad Gentes* propone aprovecharse de los recursos y medios para la tarea evangelizadora.

<sup>6</sup> Cf. Bauman, 1997; Castells, 1999.

<sup>7</sup> Cf. *Gaudium et Spes* N7.

<sup>8</sup> Cf. Spadaro, 2014:7

Son muchos los estudios específicos<sup>9</sup> que abordan el tratamiento que se hace de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) como de dispositivos y medios tecnológicos concretos desde sus respectivas áreas de intervención.

Sin embargo, no son tan abundantes los estudios referidos al uso y posibilidades que estos espacios, medios y tecnologías ofrecen a algunos colectivos particulares como son los agentes pastorales, catequistas o clero, particularmente de la Iglesia católica, que, por otro lado, tiene por su propia esencia la misión comunicadora del mensaje evangélico<sup>10</sup> y para cuyo ministerio el apoyo y uso de estas tecnologías, a priori, no solo tienen razón de ser, sino que la propia jerarquía eclesial se hace eco de sus posibilidades, algo que queda evidenciado en numerosos documentos apostólicos, sirva como ejemplo la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*<sup>11</sup> del Papa Benedicto XVI y, que se hace eco de lo que, en un sentido parecido él mismo había expresado en 2009<sup>12</sup>.

Hoy contamos con un conjunto de espacios y herramientas digitales<sup>13</sup>, que evidencian nuevos ámbitos conceptuales para entender e interpretar la vida en general y las de los jóvenes en particular<sup>14</sup>, del mismo modo la reflexión y estudio de las interacciones e implicaciones entre la teología y el mundo digital es un asunto cada vez más analizado<sup>15</sup> en los últimos años.

También el Papa Francisco<sup>16</sup> se hace eco de las posibilidades y riesgos que encierran estos nuevos medios, particularmente, las RR.SS. y da un paso más refiriéndose a ellas como posibles lugares para la evangelización y espacios de “proximidad” por facilitar el encuentro.

Estas evidencias y otras muchas nos permiten afirmar que nos encontramos en

---

<sup>9</sup> Cf. Pérez Rodríguez et al., 2009; Piscitelli et al., 2010; Fandos y Silvestre, 2011; Gómez et al., 2012; Cuesta y Gaspar, 2013; Fernández y Fernández, 2016; Pérez Escoda et al., 2016; Hershkovitz y Forkosh-Baruch, 2017.

<sup>10</sup> Cfr. Carvajal, 2016.

<sup>11</sup> “Entre las nuevas formas de comunicación de masas, hoy se reconoce un papel creciente a Internet, que representa un nuevo foro para hacer resonar el Evangelio, pero conscientes de que el mundo virtual nunca podrá reemplazar al mundo real, y que la evangelización podrá aprovechar la realidad virtual que ofrecen los *new media* para establecer relaciones significativas sólo si llega al contacto personal, que sigue siendo insustituible. En el mundo de Internet, que permite que millones y millones de imágenes aparezcan en un número incontable de pantallas de todo el mundo, deberá aparecer el rostro de Cristo y oírse su voz, porque «si no hay lugar para Cristo, tampoco hay lugar para el hombre»”. (Benedicto XVI, Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, N. 113)

<sup>12</sup> “En los primeros tiempos de la Iglesia, los Apóstoles y sus discípulos llevaron la Buena Noticia de Jesús al mundo grecorromano. Así como entonces la evangelización, para dar fruto, tuvo necesidad de una atenta comprensión de la cultura y de las costumbres de aquellos pueblos paganos, con el fin de tocar su mente y su corazón, así también ahora el anuncio de Cristo en el mundo de las nuevas tecnologías requiere conocer éstas en profundidad para usarlas después de manera adecuada”.

<sup>13</sup> Cfr. García Galera y Fernández, 2016; Lella y Lipsman, 2016; IAB, 2018.

<sup>14</sup> Cfr. Buckingham y Martínez-Rodríguez, 2013.

<sup>15</sup> Cfr. Caroggio et al., 2007; Viganó, 2008; Seveso, 2011; Spadaro, 2014; Del Missier, 2015.

<sup>16</sup> Cfr. El mensaje del Papa Francisco para la L Jornada Mundial de las Comunicaciones, 2016: “También los correos electrónicos, los mensajes de texto, las redes sociales, los foros pueden ser formas de comunicación plenamente humanas. No es la tecnología la que determina si la comunicación es auténtica o no, sino el corazón del hombre y su capacidad para usar bien los medios a su disposición. Las redes sociales son capaces de favorecer las relaciones y de promover el bien de la sociedad, pero también pueden conducir a una ulterior polarización y división entre las personas y los grupos. El entorno digital es una plaza, un lugar de encuentro, donde se puede acariciar o herir, tener una provechosa discusión o un linchamiento moral”.

un contexto de nueva evangelización, que “lleva consigo nuevos medios y lenguajes que sirvan para la transmisión adecuada de la fe, y ayuden a difundirla en el contexto cultural del siglo XXI, marcado por la prevalencia de la imagen y la comunicación digital”<sup>17</sup>.

El propio Vaticano aconseja utilizar Internet para acercarse a los fieles y recomienda para ello plataformas como Facebook porque “entre otras cosas, aumentan su visibilidad, reducen el coste de las acciones de evangelización, favorecen la cooperación entre los fieles y facilitan la difusión de información religiosa”<sup>18</sup>.

### **Metodología**

El objetivo general de este estudio es analizar el uso, presencia y actividad en las redes sociales (RR.SS.) del clero en España en su tarea pastoral y evangelizadora. Para ello se ha construido un cuestionario en el que se han preguntado aspectos relacionados con el uso de estos dispositivos y medios como canal para su actividad en el sentido señalado.

En el diseño del cuestionario se han utilizado escalas Likert<sup>19</sup> con cuatro opciones para evitar las respuestas centrales, de acuerdo con las investigaciones que señalan que existe más equidad en la frecuencia de elección de las opciones extremas si no hay alternativa intermedia<sup>20</sup>.

Se trata de una metodología descriptiva correlacional para determinar las posibles relaciones existentes entre las variables del estudio, y posteriormente establecer las posibles diferencias de acuerdo con distintos criterios de agrupación.

### **Muestra**

La muestra del estudio es de un total de 556 cuestionarios procedentes de 40 provincias españolas y con una distribución por edades que se recoge en la tabla 1 (Tab 1) y que sobre la población estimada de  $n=18.164$ , de acuerdo con los datos de la propia Conferencia Episcopal Española<sup>21</sup> es una muestra representativa con un nivel de confianza  $1-\alpha$  del 95% y un margen de confianza del 5%.

---

<sup>17</sup> Cf. Pérez Latre, 2012.

<sup>18</sup> Cf. Pérez y Santos, 2014.

<sup>19</sup> Cf. Dawes, 1975.

<sup>20</sup> Cf. Edwards, 1957; Bock y Jones, 1968; Worthy, 1969; Newman, 1979; Kaplan, 1972; Dubois y Burns, 1975; Schumann y Presser, 1981; Sudman y Bradburn, 1989.

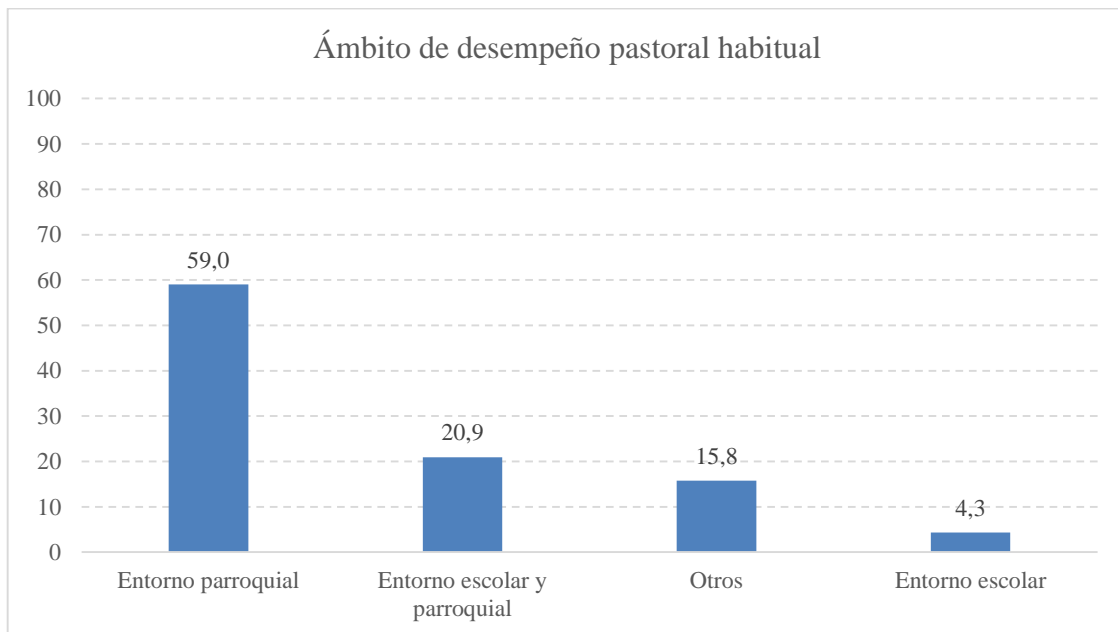
<sup>21</sup> Cf. Conferencia Episcopal Española, 2018.

Tabla 1. Distribución de la muestra por edades.

	Frecuencia	Porcentaje
21-30 años	26	4,7
31-40 años	92	16,5
41-50 años	138	24,8
51-60 años	170	30,6
Más de 61 años	130	23,4
Total	556	100

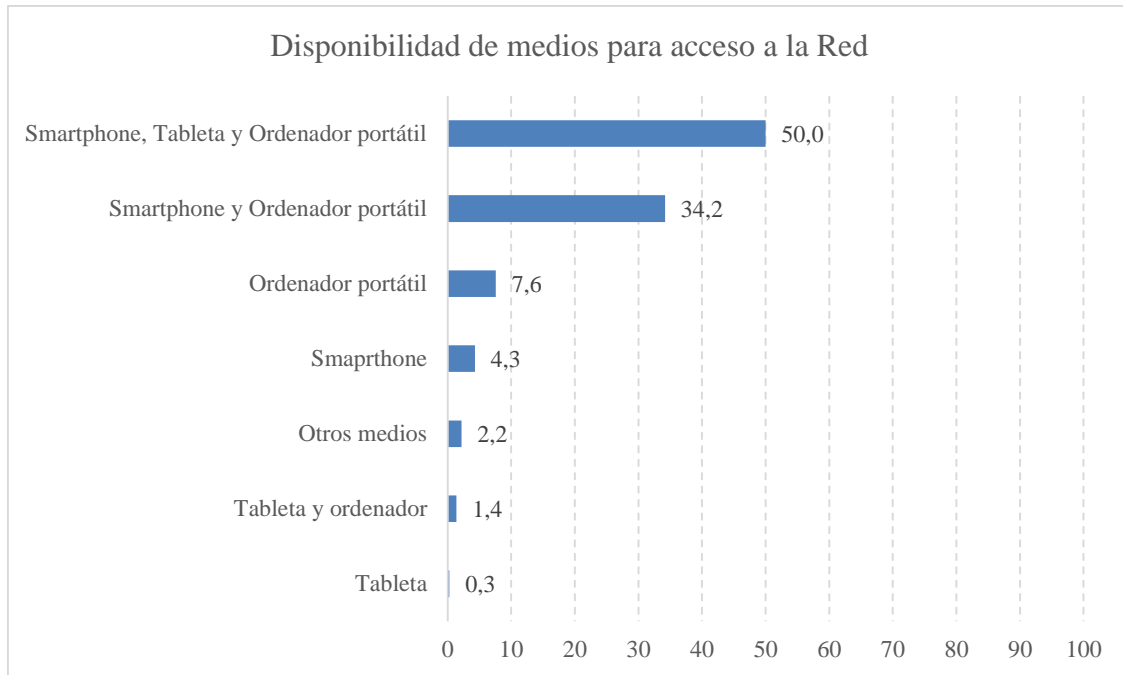
La realidad que queda recogida en esta tabla (Tab.1) pone de manifiesto un hecho conocido, el envejecimiento del clero en España. Un 54% de las personas que han respondido el formulario acreditan tener 51 años o más, frente a un 21,2% que manifiestan tener entre 21 y 40 años.

La distribución de la muestra en relación con el ámbito de desempeño señala que el área fundamental de actuación pastoral es el ámbito parroquial (Gráfica. 1).



Gráfica 1. Ámbito de desempeño pastoral habitual.

A pesar de ser una muestra de edad relativamente avanzada, los encuestados manifiestan disponer de medios tecnológicos suficientes para poder plantear propuestas o actuaciones encaminadas al desarrollo de su acción ministerial, pastoral o evangelizadora a través de estos canales y plataformas. (Gráfica 2)



Gráfica 2. Disponibilidad de medios para acceso a la Red.

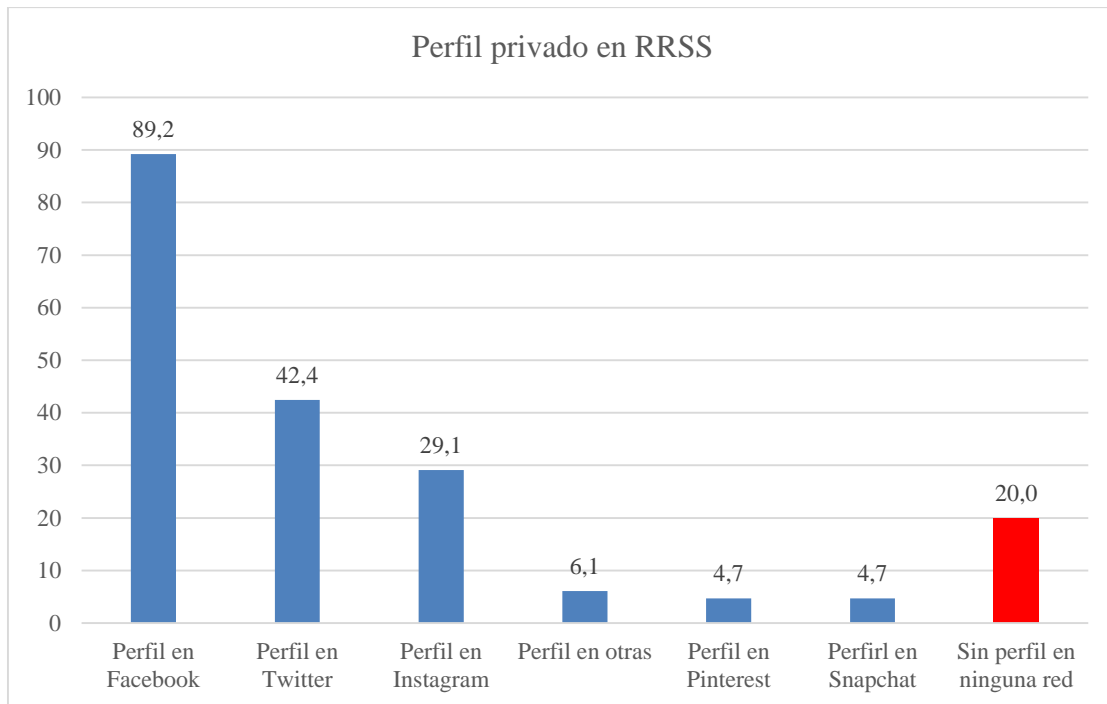
En cuanto a los destinatarios fundamentales de la acción pastoral y ministerial de la muestra, cabe decir, como se recoge en la siguiente tabla (Tab. 2) que buena parte de la acción pastoral se desarrolla con sujetos que utilizan con frecuencia las RR.SS<sup>22</sup>.

Tabla 2. Destinatarios principales de la acción ministerial de los encuestados.

	Frecuencia	Porcentaje
Niños (6-12 años)	8	1,4
Jóvenes (13-20 años)	26	4,7
Adultos (21 o más años)	102	18,3
Niños y jóvenes	10	1,8
Niños y adultos	38	6,8
Jóvenes y adultos	94	16,9
Niños, jóvenes y adultos	260	46,8
Otros	18	3,2
Total	556	100

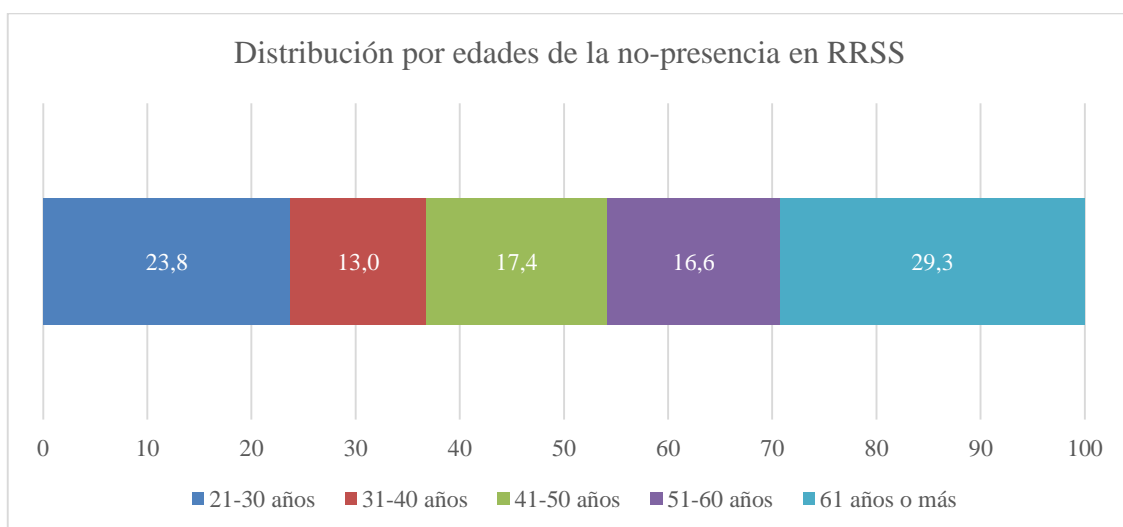
Después de constatar que el clero español cuenta con medios tecnológicos suficientes y se dirige a un público que es usuario de las RR.SS. e Internet hemos querido comprobar si cuenta ‘motu proprio’ con perfil en alguna red social, para poder determinar, al menos, si este canal podría ser utilizado para una acción evangelizadora planteada con alguna sistematicidad. Los resultados, en este sentido, quedan recogidos en la siguiente gráfica (Gráfica 3):

<sup>22</sup> Op.cit, IAB, 2018.



Gráfica 3. Disponibilidad de cuenta (perfil) privado en RRSS.

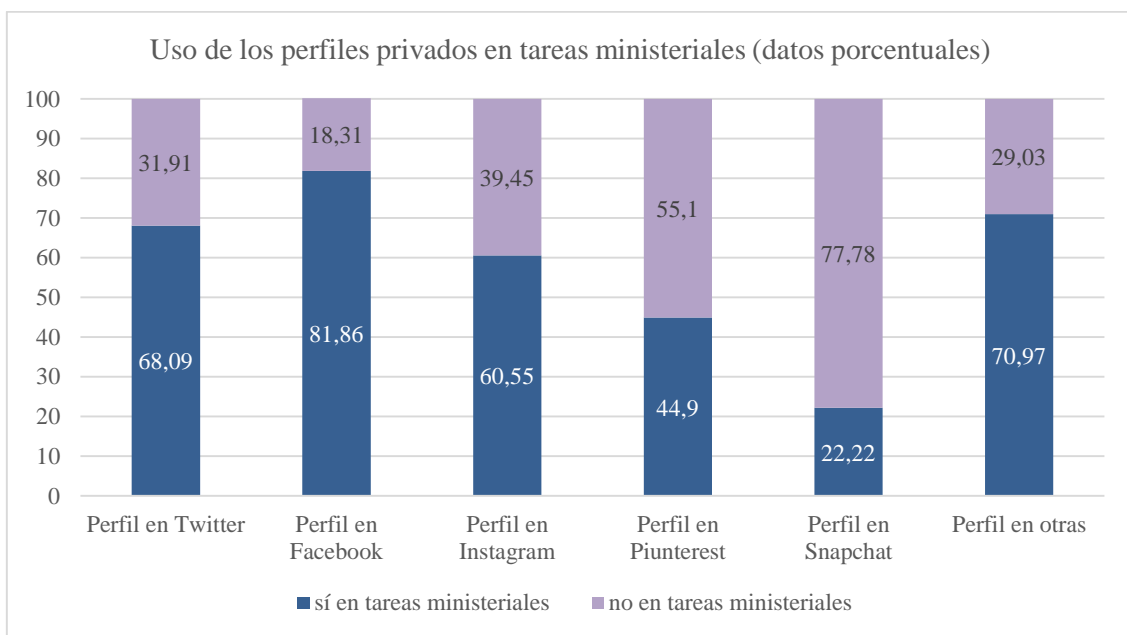
Y en ella queda evidenciado que hay un grupo de un 20% de sujetos de la muestra que no tiene cuenta en ninguna red social, con una distribución en la que puede sorprender que no hay una diferencia tan significativa, como podría pensarse a priori, entre los más mayores y los más jóvenes. Casi el 46% de los presbíteros que cuentan con 51 años o más declaran no tener perfil en redes sociales frente a casi un 37% de los que tienen entre 21 y 40 años. Datos que se pueden ver con algo más de detalle en la gráfica siguiente (Gráfica 4).



Gráfica 4. Sin presencia en RRSS / Edad

Más allá de los datos recogidos en la gráfica 3 en la que se puede observar cuáles

son las redes sociales en las que los sacerdotes españoles declaran tener perfil, cabe resaltar que el mero hecho de contar con un perfil no implica que la actividad que se registre en el mismo tenga algún tipo de intencionalidad ministerial prefijada (véase Gráfica 5). En este sentido, aunque hay 89,2% de sujetos que tienen perfil abierto en Facebook, este porcentaje cae hasta el 72,86% cuando se pregunta si utiliza su perfil personal en Facebook para acciones pastorales o ministeriales de manera habitual. Lo mismo ocurre cuando comprobamos que el 42,44% de la muestra declara tener un perfil abierto en Twitter, pero solo son el 28,89% quienes declaran utilizar esta red con frecuencia para tareas pastorales. Igualmente ocurre con la red de Instagram que recoge una presencia del 29,13% del clero y que es utilizada para tareas específicas de su ministerio por un 17,63% de quienes cuentan con perfil.



Gráfica 5. Uso de los perfiles privados para acciones ministeriales

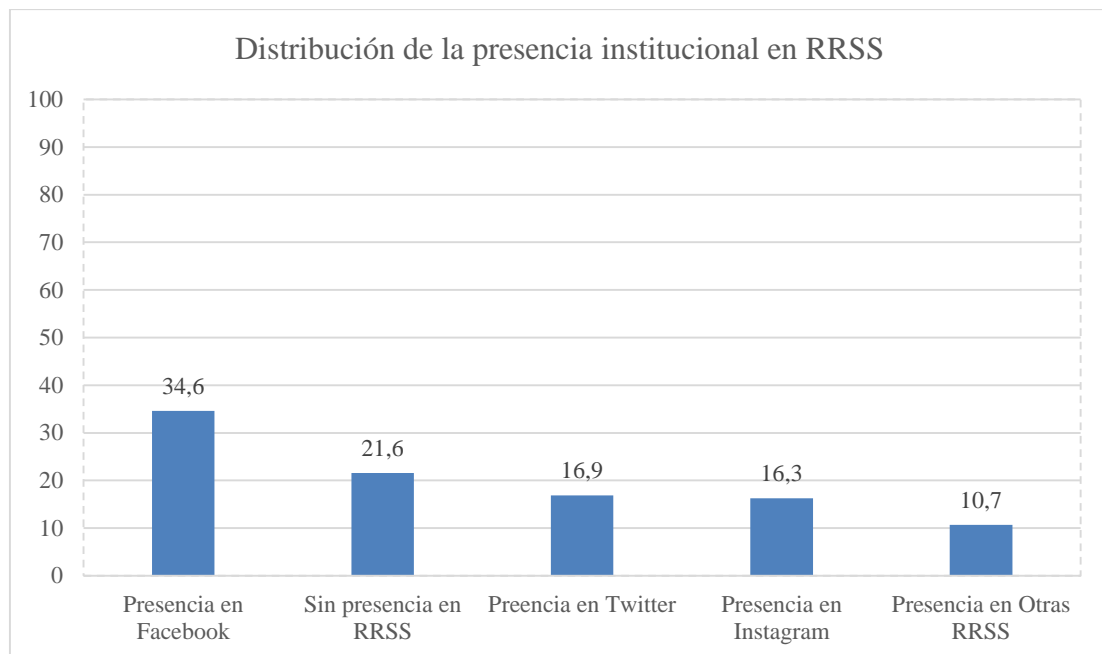
### Análisis de datos

El 80,58% del clero de la Iglesia católica en España tiene perfil abierto en alguna red social; buena parte de los encuestados tienen perfil abierto en distintas redes y Facebook es la red social con mayor presencia de los presbíteros (gráfica 3).

Sin duda, la red social Facebook es la preferida como ya ha quedado referido, hasta el punto de que un 25,17% de los encuestados manifiesta tener solo un perfil abierto en Facebook. Por otra parte, es destacable que el porcentaje de usuarios que afirman tener presencia en más de una red es del 46,02%, Solamente un 4,67% de la muestra manifiesta tener perfil en el total de las redes sobre las que se pregunta específicamente (Facebook, Twitter, Instagram, Snapchat y Pinterest). Otras redes obtienen un 6,11% (tipo Linked-In, Tuenti, Youtube, Google+, etc.).

Al realizar este mismo análisis considerando la presencia en las RR.SS. desde un punto de vista institucional, no la presencia de los presbíteros a título particular, sino considerando cuentas de las instituciones en las que desempeñan su ministerio, podemos observar algunas diferencias (gráfica 6).





Gráfica 6. Presencia en las redes sociales con perfil institucional

En la gráfica 6 se puede comprobar que la red social Facebook sigue siendo la preferida por el clero, con presencia en un 34,62% de las instituciones y que se mantiene un porcentaje del entorno del 20% de instituciones que declaran no tener presencia institucional en ninguna red social.

No obstante, no es tan relevante para nuestro trabajo el hecho de contar o no con un perfil en una red social, sino el hecho de que la presencia en esta red sea utilizada para la acción ministerial, evangelizadora o pastoral de los agentes objeto del estudio.

Para este análisis hemos agrupado las respuestas de la encuesta en dos bloques (sí / no) buscando sencillamente la tendencia más que la respuesta específica, de ahí que formuláramos las opciones de respuesta con 4 posibilidades: ‘en total desacuerdo’; ‘parcialmente en desacuerdo’ (no o sesgo negativo); ‘parcialmente de acuerdo’ y ‘total acuerdo’ (sí o sesgo positivo); haciendo, de este modo, una estimación de la tendencia.

En el análisis realizado en este sentido encontramos que el 81,69% del clero que cuenta con perfil el Facebook declara que lo utiliza para algún tipo de acción pastoral, catequética o evangelizadora (ministerial en general), frente al 18,31% que se posiciona en el sesgo negativo porque no lo emplea nunca o casi nunca con esta intención. Ocurre lo mismo con los usuarios de otras cuentas; el 68,09% de los usuarios que tienen perfil en Twitter hacen algún uso con intenciones ministeriales, frente al 31,91% que no lo hace; del mismo modo, el 60,55% de los usuarios de Instagram lo utilizan con alguna intencionalidad ministerial o pastoral, frente al 39,45% de los presbíteros que tienen perfil en esta red y que no hacen usos específicos para su tarea evangelizadora.

Globalmente, algo más del 60% (66,79%) del clero español, que tiene presencia en alguna de las RR.SS objeto de estudio, declara utilizar alguna vez o con frecuencia las mismas para su acción pastoral, catequética o evangelizadora.

En todo caso, y a tenor de los resultados recogidos, el uso de las RR.SS para las acciones ministeriales no forma parte relevante en la planificación de la labor y actuaciones de los sacerdotes en España, distribuyéndose casi al 50% los que trabajan con un plan establecido (52,52%) y aquellos que no tienen un plan o no se lo han planteado siquiera (38,85%) o no procede, por no tener presencia en las RR.SS. (8,63%). Considerando, además, que el 78,35% de quienes utilizan las RR.SS lo hacen fundamentalmente para informar de algo, frente al 21,65% de los usuarios que utilizan estos medios para alguna labor formativa, superando la meramente informativa.

## Discusión

Partiendo de la realidad<sup>23</sup>, que el mundo tiene 7.476 millones de habitantes y que 50% son usuarios de Internet y el 37% tiene cuenta en redes sociales (2.789 millones de la población mundial) y que la Iglesia está (o debe estar) naturalmente presente allá donde el hombre desarrolla su capacidad de conocimiento y de relación, parece innegable que los creyentes (y sus pastores) deben repensar cómo el cristianismo, el Evangelio deben hacerse presentes en esta nueva realidad.

El Papa Francisco advierte<sup>24</sup> que, para encarar este desafío, han de superarse dos posibles tentaciones: a) por un lado, condenarlo todo, remitiéndose a la idea de que “cualquier tiempo pasado fue mejor”, refugiándose en conservadurismos o fundamentalismos; b) por otro lado, consagrarlo todo, desautorizando lo que no tenga “sabor a novedad”, y relativizando toda la sabiduría que atesora el rico patrimonio eclesial.

No entra en discusión la relevancia que los *new media* tienen en nuestra sociedad en el momento presente, tanto por su versatilidad y alcance como por el uso creciente que la sociedad hace de ellos. Por otra parte, queda señalada la evidencia de la conveniencia y oportunidad del uso de estos nuevos instrumentos y medios para distintas tareas y compromisos, también la evangelización y la acción pastoral. No se trata, como se decía arriba, de renunciar a fórmulas tradicionales, sino de repensar las posibilidades y alcance que se abren.

Aunque no haya menciones expresas en este trabajo es evidente que en la Biblia es posible descubrir amplias referencias a la evangelización y a la transmisión de la fe, así como otras sutiles sobre la necesidad de adaptarse y adaptar las formas para que el mensaje llegue a sus destinatarios.

Y en esta tarea de evangelización, el Magisterio de la Iglesia católica ha insistido reiteradas veces en la conveniencia, necesidad y oportunidad del aprovechamiento de los medios para evangelizar<sup>25</sup>.

Del mismo modo se pueden recoger algunas reflexiones del el Papa san Juan

---

<sup>23</sup> *We are social*, 2017.

<sup>24</sup> Berzosa, 2016.

<sup>25</sup> El Papa Pablo VI en su Instrucción pastoral *Communio et progressio* ya señalaba: “Los más modernos inventos abren nuevos caminos y medios para que el anuncio evangélico llegue a todos los hombres”.

Cuatro años más tarde, este mismo Papa, en la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* volvía a señalar: “[...] La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más”.

Pablo II<sup>26</sup> indicaba en este sentido en la Encíclica *Redemptoris missio*, o el Papa Benedicto XVI<sup>27</sup>

También el Papa Francisco se hace eco de las posibilidades (y riesgos) que el desarrollo de las redes sociales ofrece a la Iglesia, así se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando en el mensaje al que ya ha sido referido en este mismo trabajo, la XLVIII Jornada mundial de las comunicaciones sociales<sup>28</sup>

Existe, pues, un denominador común en ambos contextos, el social y el religioso, en torno a las posibilidades que ofrecen las redes sociales para el desarrollo personal, relacional, informativo y formativo de las personas y, al tiempo existe también, como mínimo, un conjunto de sugerencias empujando al uso de estos nuevos medios, también para las acciones comunicadoras, evangelizadoras y ministeriales de los agentes pastorales de la Iglesia católica.

Así, el reto no debe ser la de cómo utilizar bien la red, como a menudo se cree, sino cómo vivir bien en el tiempo de la red. En este sentido, la red no es un nuevo medio de evangelización, sino de un contexto en el que la fe está llamada a ser expresada.

Más aún, no se trata solo de constatar la presencia del cristianismo en la red, sino de plantearse si es posible un diálogo fluido entre este nuevo espacio alumbrado en la red y la espiritualidad y la tecnología<sup>29</sup>; algo que trasciende con mucho el uso que habitualmente se viene haciendo de las redes como compartir frases, difundir información, solicitar información, promocionar actividades, promocionar iniciativas, reforzar el contacto, solicitar oraciones, responder

---

<sup>26</sup> Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptoris missio* dice textualmente: “El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación [...] Quizás se ha descuidado un poco este areópago: generalmente se privilegian otros instrumentos para el anuncio evangélico y para la formación cristiana, mientras los medios de comunicación social se dejan a la iniciativa de individuos o de pequeños grupos, y entran en la programación pastoral sólo a nivel secundario. El trabajo en estos medios, sin embargo, no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta “nueva cultura” creada por la comunicación moderna”.

<sup>27</sup> “La creciente multimedialidad y la gran variedad de funciones que hay en la comunicación, pueden comportar el riesgo de un uso dictado sobre todo por la mera exigencia de hacerse presentes, considerando internet solamente, y de manera errónea, como un espacio que debe ocuparse. Por el contrario, se pide a los presbíteros la capacidad de participar en el mundo digital en constante fidelidad al mensaje del Evangelio, para ejercer su papel de animadores de comunidades que se expresan cada vez más a través de las muchas «voces» surgidas en el mundo digital. Deben anunciar el Evangelio valiéndose no sólo de los medios tradicionales, sino también de los que aporta la nueva generación de medios audiovisuales (foto, vídeo, animaciones, blogs, sitios web), ocasiones inéditas de diálogo e instrumentos útiles para la evangelización y la catequesis”

<sup>28</sup> “[...] Los medios de comunicación pueden ayudarnos en esta tarea, especialmente hoy, cuando las redes de la comunicación humana han alcanzado niveles de desarrollo inauditos. En particular, Internet puede ofrecer mayores posibilidades de encuentro y de solidaridad entre todos; y esto es algo bueno, es un don de Dios. [...] No basta pasar por las «calles» digitales, es decir simplemente estar conectados: es necesario que la conexión vaya acompañada de un verdadero encuentro. [...] Entre una Iglesia accidentada por salir a la calle y una Iglesia enferma de autoreferencialidad, prefiero sin duda la primera. Y las calles del mundo son el lugar donde la gente vive, donde es accesible efectiva y afectivamente. Entre estas calles también se encuentran las digitales, pobladas de humanidad, a menudo herida: hombres y mujeres que buscan una salvación o una esperanza. Gracias también a las redes, el mensaje cristiano puede viajar «hasta los confines de la tierra»”.

<sup>29</sup> Cf. Spadaro, 2014.

críticas, ofrecer ayuda... Ha llegado el momento de trascender el uso de las redes casi parasitario por parte del cristianismo y abordar el diálogo al que nos referíamos arriba.

A nuestro juicio, una de las bases que ha de permitir pensar en torno a este necesario diálogo pasa por el hecho de que los propios actores descubran que las RR.SS. pueden ser aliados en las tareas evangelizadoras y ministeriales y, en este sentido, aún queda mucho camino por recorrer, dado que a pesar de lo dicho y de las indicaciones del Magisterio de la Iglesia, poco más de un tercio de las instituciones eclesiales (34,62%) y –considerada la media de los datos obtenidos– poco más de la mitad (58,07%) de los presbíteros utilizan las redes sociales para su actividad y su presencia se focaliza en una red (Facebook) que, por cierto, cada día acoge a menos jóvenes<sup>30</sup> que están migrando a espacios como Instagram, donde el clero español tiene una escasísima presencia, como hemos comprobado.

No obstante, existen posibilidades de que este uso se incremente en función del ritmo creciente de la implantación de este tipo de herramientas en todos los ámbitos educativos, relacionales, de servicio, personales..., lo que puede dar lugar a una visión más positiva y una mayor apertura en el uso de las redes sociales y otros tipos de herramientas virtuales en la labor catequética, pastoral y evangelizadora. Para ello las actividades vinculadas al uso de redes sociales en este sentido deben hacerse extensivas, publicando trabajos y actividades desarrolladas por los agentes de pastoral que sirvan de ejemplo para su implantación definitiva manifestándose como una metodología útil y práctica, y no como algo ajeno a este tipo de relación en el desarrollo integral y trascendente de las personas.

## Conclusiones

Nos encontramos ante un cambio sustancial en la comunicación, que pasa del paradigma mediático (broadcast) al paradigma digital (conversación); de la mediación a la desmediación, del discurso al diálogo, de la tecnología al contenido, del auditorio a la plaza, del ciclo al flujo.

Con una muestra suficientemente representativa podemos sacar conclusiones generalizables para el conjunto del clero en España, evidenciando que el uso que se hace de las redes sociales es limitado en las acciones pastorales y catequéticas lo que permite abrir una línea de futuras investigaciones que sugieran caminos en este sentido y análisis y profundización, entre otras cosas, en los lenguajes utilizados. Baste como ejemplo que en estos nuevos espacios el concepto de «prójimo» no es el que tradicionalmente hemos manejado, o alguna reflexión en torno a la necesaria contraposición de lo mutable y lo inmutable. Se trata de diferenciar claramente el «Logos» de la «información».

Se constata que no hay razones materiales que impidan el uso de las redes para la acción pastoral, catequética y evangelizadora. Existe constancia de disponibilidad de medios y conectividad para ello.

No hay diferencias derivadas de los territorios en los que se interviene ministerialmente ya sea ámbito urbano o ámbito rural.

A pesar de las recomendaciones y orientaciones del Magisterio de la Iglesia, un veinte por ciento de los presbíteros españoles confiesan no contar con un perfil

<sup>30</sup> Cf. Marcelino, 2015.

en redes sociales, este hecho y la avanzada edad de los mismos abre una potencial línea de trabajo estudiando si esta circunstancia se pone en relación con el problema de la brecha generacional o cognitiva o, incluso ambas<sup>31</sup>.

De entre las redes sociales analizadas, la red que cuenta con más presencia de presbíteros es Facebook. En sentido contrario, la menos utilizada es Snapchat. Sin embargo, algunas investigaciones, como ya hemos señalado<sup>32</sup>, evidencian que está habiendo una migración de jóvenes de la red social Facebook hacia Instagram. Elemento que podría ser una variable a considerar en el análisis de la constatable desafección creciente de los jóvenes de la Iglesia.

La insuficiente presencia en las redes de los agentes pastorales y la consideración de la limitación que estos dispositivos y medios para su actividad podría estar generando un distanciamiento entre el mensaje evangélico y los jóvenes. Por ello, es conveniente desarrollar foros en los que los agentes que utilizan este tipo de medios muestren sus trabajos y resultados.

El lenguaje propio de las redes obliga a quienes frecuentan estos espacios a adaptar las formas de comunicar los mensajes lo que abre otra línea de trabajo para determinar si estas adaptaciones, en el marco de las acciones pastorales podrían ser consideradas como una alteración del propio mensaje comunicado, y por lo tanto, un lastre para su uso.

Se abren nuevos horizontes, la religiosidad y la fe vividas a través de las RR.SS., aparte de ser una novedad contribuyen a modificar los parámetros tradicionales de vivencia, expresión e intercambio de esta religiosidad y fe. La realidad a la cual asistimos es que los nuevos espacios están contribuyendo a cambiar las formas de manifestar y compartir la fe y anuncian que es necesario repensar las relaciones entre los creyentes y entre estos y las instituciones religiosas.

Una tarea no solo para la Iglesias locales, sino para toda la Iglesia, seguramente también para otras confesiones.

## Bibliografía

BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, Río de Janeiro, 1997

BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Verbum Domini*, Roma, 2010

BERZOSA, R., “Evangelizar y hacer teología hoy en el planeta digital y en una iglesia pobre y de los pobres”, *Carthaginensia* (XXXII) (2016), 33-62.

BOCK. R. Y JONES, L.V., *The measurement and prediction of judgement and choice*. San Francisco: Holden Day, 1968.

BUCKHINGHAM D. y MARTÍNEZ-RODRÍGUEZ, J.B., “Jóvenes interactivos: nueva ciudadanía entre redes sociales y escenarios escolares”, *Comunicar*, 40(XX) (2013), 10-13.

CARVAJAL, J.C., *La misión evangelizadora de la Iglesia*, Madrid. PPC, 2016.

CARROGGIO, M., CONTRERAS, D. y MORA J.M., *Direzione strategica della comunicazione nella Chiesa*. Nuove sfide, nuove proposte. Roma: Edusc, 2007.

CASTELLS, M., *La sociedad en red*, Sao Paulo, 1999.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Memoria anual de actividades de la Iglesia católica en España*. Madrid. EDICE, 2018. <https://bit.ly/2JYyLCx>

<sup>31</sup> Cf. Piscitelli, 2006.

<sup>32</sup> Op. cit. Marcelino, 2015.

[acceso: 19/06/2019].

CUESTA, U. y GASPAS, S., "Análisis motivacional del uso del Smartphone entre jóvenes: una investigación cualitativa". *Historia y Comunicación Social*, 18 (2013) 435-447. [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_HICS.2013.v18.44252](http://dx.doi.org/10.5209/rev_HICS.2013.v18.44252)

DAWES, R.M., *Fundamentos y técnicas de medición de actitudes*. México: Limusa, 1975.

DEL MISSIER, G., "El desafío de los *New Media*. La ética teológica en el mundo digital", *Moralía, revista de ciencias morales* (38) (2015), 97-121.

DUBOIS, B. Y BURNS, J.A., "An analysis of the meaning of the question mark response category in attitude scales", *Educational and Psychological Measurement*, 35, (1975) 869-884.

EDWARDS A.L., *Techniques of attitude scale construction*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1957.

FANDOS, M. y SILVESTRE, R., "Servicios de microblogs en la enseñanza secundaria", *EDUTEC*, 38. (2001) 1-20. <http://dx.doi.org/10.21556/edutec.2011.38.384>

FERNÁNDEZ, F.J. y FERNÁNDEZ, M.J., "Los docentes de la Generación Z y sus competencias digitales", *Comunicar*, 46, (2016) 97-105. <http://dx.doi.org/10.3916/C46-2016-10>

FRANCISCO, *Mensaje para la L Jornada Mundial de las Comunicaciones*, Roma, 2016.

GARCÍA, M. C. Y FERNÁNDEZ, C., *Si lo vives, lo compartes. Cómo se comunican los jóvenes en un mundo digital*, Madrid: Fundación Telefónica, Ariel, 2016.

GÓMEZ, M., ROSES, Y FARIAS, P., "The Academic Use of Social Networks among University Students", *Comunicar*, 38, (2012) 131-138. <https://doi.org/10.3916/C38-2012-03-04>

HERSHKOVITZ, A. Y FORKOSH-BARUCH, A., "Teacher-Student Relationship and Facebook-Mediated Communication: Student Perceptions", *Comunicar*, 53, (2017) 91-101. <https://doi.org/10.3916/C53-2017-09>

IAB Spain (Internet Advertising Bureau), *Estudio Anual Redes Sociales 2018*. Madrid: IAB, 2018. <https://bit.ly/2XAaokQ> [acceso: 19/06/2019].

JUAN PABLO II, *Encíclica Redemptoris Missio*, Roma, 1990.

JUAN XXIII, *Encíclica Pacem in Terris*, Roma, 1963

K.J. Kaplan, "On the ambivalence-indifference problem in attitude theory: A suggested modification of the semantic differential technique". *Psychological Bulletin*, 77, (1972) 361-372.

LELLA, A., Y LIPSMAN, A., *2016 U.S. Cross-Platform Future in Focus*. ComScore, 2016. <https://goo.gl/JsyRpB> [acceso: 19/06/2019].

MARCELINO, G.V., "Migración de los jóvenes españoles en redes sociales, de Tuenti a Facebook y de Facebook a Instagram. La segunda migración", *Icono 14*(13) (2015), 48-72. doi: 10.7195/ri14.v13i2.821

NEUMANN, L., Effects of categorization on relationships in bivariate on relationships in bivariate distributions and applications to rating scales. *Dissertation Abstracts International*, 40, 2262-B. 1979.

ORIHUELA, J.L., "Internet: la hora de las redes sociales", *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 119, (2008) 57-62.

- PABLO VI, *Decreto Inter Mirifica*, Roma, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, Roma, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Instrucción Pastoral Communio et Progressio*, Roma, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi*, Roma, 1975.
- PÉREZ, J., y SANTOS, M.T., “Evangelizar desde las redes sociales: el caso de los cardenales en “Twitter””. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 20 (1) (2014) 211-227. doi: dx.doi.org/10.5209/rev\_esmp.2014.v20.n1.45228
- PÉREZ ESCODA, A. CASTRO-ZUBIZARRETA, A. Y FANDOS, M., “La competencia digital de la generación Z: claves para su introducción curricular en la Educación Primaria”, *Comunicar*, 49 (2016)71-79. <https://doi.org/10.3916/C49-2016-07>
- PÉREZ LATRE, F., “Los medios y la religión en el contexto de la nueva evangelización”, *Scripta Theologica*, 44(1) (2012) 169-185.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, A.; AGUADED, J.I. y FANDOS, M., “Una política acertada y la formación permanente del profesorado, claves en el impulso de los centros TIC de Andalucía”, *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 35(2) (2009). <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052009000200008>
- PISCITELLI, A., “Nativos e inmigrantes digitales. ¿Brecha generacional, brecha cognitiva, o las dos juntas y más aún?”, *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 28(11) (2006).
- PISCITELLI, A., ADAIME, I., y BINDER, I., (comp.), *El proyecto Facebook y la posuniversidad. Sistemas operativos sociales y entornos abiertos de aprendizaje*, Madrid: Ariel, 2010.
- SEVESO, B., “La Chiesa nel mondo digitale”, *Teologia pastorale* (38) (2011).
- SCHUMAN, H. y PRESSER, S., *Questions and answers in attitude surveys*. San Diego, CA: Academic Press, 1981.
- SPADARO, A., *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la Red*, Barcelona: Herder, 2014.
- SUDMAN, S., Y BRADBURN, N.M., Measuring attitudes: recording responses. En Sudman, S. y Bradburn, N.M., (eds.), *Asking questions: a practical guide to questionnaire design*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1989.
- VIGANÒ, D.E., *La chiesa nel tempo dei media*, Roma: OCD, 2008.
- WE ARE SOCIAL, Digital in 2017: Global overview. 2017. <https://bit.ly/2rvcmGk> [acceso: 20/06/2019].
- WORTHY, M., “Note on scoring midpoint responses in extreme response style scores”. *Psychological Reports*, 24 (1969) 189-190.