

EL PARADIGMA CRISTIANO DE PENSAMIENTO. LA REVOLUCIÓN CULTURAL DEL CRISTIANISMO

The Christian Paradigm of Thinking. Christians Cultural Revolution

ADOLFO GALEANO A.

Resumen

Pocos pensadores han captado con tanta perspicacia la transmutación de los valores llevada a cabo por el cristianismo, como lo hizo Federico Nietzsche. En su odio al cristianismo fue agudo. Ciertamente captó mucho, pero no todo. En este artículo, a partir de un examen de lo que es el paradigma cristiano de pensamiento, se considera esa transmutación o revolución que este pensamiento ha efectuado en el mundo. Evidentemente el paradigma cristiano de pensamiento viene de Jesús e implica los aportes de Pablo, pero, a la vez, el trasfondo cultural de Jesús fue el judaísmo, en donde empieza el cambio de mentalidad que lleva consigo tanto la Biblia como todo el cristianismo. Se consideran aquí tres palabras que compendian esa transmutación de los valores realizada por el cristianismo y las cuales también expresan la novedad que él ha aportado al mundo: Esas palabras son: el ágape, el esjaton, y el crucificado.

* Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana, Roma. Licenciado en Teología por la misma Universidad Licenciado en Filosofía en la Universidad de San Buenaventura. Actualmente profesor de teología en la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: pazybienco@hotmail.com

Artículo recibido el 25 de febrero de 2011 y aprobado para su publicación el 9 de agosto de 2011.

Palabras clave: Paradigma, Ágape, Esjaton, Sarx, *Weltanschauung*.

Abstract

Few thinkers have so insightfully captured the transmutation of the values held by Christianity, as did Friedrich Nietzsche. In his hatred of Christianity was acute. It certainly caught a lot but not everything. In this article, from an examination of what the Christian paradigm of thought is, this transmutation is considered that is a revolution. Clearly the Christian paradigm of thinking comes from Jesus and involves the contributions of Paul, but at the same time, the cultural background of Jesus was Judaism, where it starts the change of mentality that carries both the Bible and all of Christianity. Considered here are three words that summarize the transmutation of securities made by Christianity, which also express the novelty that it has given the world: These words are agape, the eschaton, and crucified.

Key words: Paradigm, Banquet, Esjaton, Sarx, *Weltanschauung*.

“No solamente es imposible, es también inútil conocer a Dios sin Jesucristo”.

(Pascal, Pens. 191.)

INTRODUCCIÓN

A cuanto vamos a tratar aquí se le pueden aplicar las palabras del papa Benedicto XVI referentes a la Cena del Señor: “Con la imagen del rabino afable que muchos exegetas han trazado de Jesús no es compatible algo tan inaudito. No se puede creer que ‘fuera capaz’ de tanto” (Ratzinger, 2011, p. 141). Porque la modernidad se creó la imagen de Jesús como un rabino o maestro de ética a la medida de esta ideología, por lo que él no podía

ser el tremendo personaje que transmutó los valores del mundo antiguo, judíos o paganos.

El paradigma cristiano de pensamiento, toda su fuerza revolucionaria, no empieza con Pablo, ni siquiera con el Cristo resucitado, sus raíces están ya en el Jesús histórico. En la actitud de Jesús ante la ley judía se puede ver con claridad que Él representaba un paradigma de pensamiento y de vida nuevo. Ciertamente, Jesús toma mucho de los profetas para crearlo, pero es Él quien lo elabora. Luego, ese paradigma se consolidará más con el Cristo Resucitado y con Pablo, que ha sido el teólogo que con mayor profundidad ha sabido leer el significado del Cristo Resucitado en su riqueza. Kümmel anota que “Jesús expresó la visión del judaísmo tardío de que el comienzo del Reino de Dios conllevaría la desaparición completa del viejo mundo y el nacimiento de uno nuevo” (1957, p. 91). Un nuevo mundo implica un nuevo paradigma de pensamiento.

Hay varios temas especiales que Jesús aporta, lo cual ha sido considerado como una transmutación de los valores: una nueva visión de Dios y del hombre, la liberación respecto al sometimiento a la naturaleza y a los ritos cósmicos; la liberación del sometimiento a los poderes socio-políticos y la desacralización del poder político, al igual que de los espacios sagrados; y la afirmación, desconcertante, de la primacía de los pobres y marginados de la sociedad sobre los ricos y poderosos. Jesús se alía con los pobres, débiles e impuros. Esto último está dentro de lo que Nygren llama “la revolución ética implicada en la idea cristiana del amor” (1969, p. 64). A su vez, éstos temas están comprendidos dentro de la visión escatológica del tiempo. Este no está afincado en el pasado sino en el futuro. De hecho, el Reino de Dios, que constituye el meollo de la predicación y la obra de Jesús, es una realidad escatológica. Hasta tal grado dio Jesús una orientación escatológica, que su misma presencia permeó el presente de dinamismo escatológico, porque a su propia actividad terrena le infundió una significación escatológica. Donde llega Jesús el presente queda henchido de futuro por el esjaton que él porta. De hecho, con él comenzó el esjaton que tendrá su plenitud en el tiempo determinado por Dios.

Es así que Jesús eliminó el viejo orden social y religioso y estableció un nuevo orden permeado por el esjaton. Qué él era consciente de esto es lo que da a entender en la metáfora del vino nuevo: “Nadie echa vino nuevo en odres viejos; porque el vino revienta los odres y se echan a perder odres y vino. A vino nuevo, odres nuevos” (Mc 2,22).

Podríamos decir que la *Weltanschauung* de Jesús es escatológica y profética, pero no apocalíptica como era la de Juan el Bautista y la del judaísmo tardío. Para distinguir, digamos que la apocalíptica, por principio es cósmica, aunque en la Biblia aparezca ya una apocalíptica escatologizada. La escatología, en cambio, es histórica e historizante. De hecho, el “esjaton”, que viene desde el Antiguo Testamento y que alcanza su pleno desarrollo en la Resurrección de Jesús y en el Reino de Dios, desplazó la visión de la realidad desde el cosmos y el espacio hacia el tiempo y la historia y puso al tiempo en un dinamismo de futuro.

De esta manera, el cristianismo ha aportado un nuevo paradigma de pensamiento sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo. La modernidad, gracias al cristianismo, se liberó del paradigma cósmico de pensamiento y elaboró una serie de utopías que pretendían crear un futuro mejor para la humanidad, pero no acogió el paradigma histórico-escatológico sino el racional, que ya tenían los griegos, sólo que lo liberó también del cosmos y le dio un enfoque antropológico. La colonización española trajo a América Latina el paradigma racional cósmico griego, reinterpretado cristianamente por la Escuela de Salamanca. No se trata del paradigma racional antropológico de la modernidad, pero tampoco del genuino paradigma cristiano de pensamiento, que no es cósmico sino histórico-escatológico.

El cristianismo no sólo realizó una transmutación total de los valores de la cultura greco-romana y de los pueblos bárbaros que invadieron a Europa, sino también una transmutación de las culturas primitivas de América porque las hizo pasar de una fundamentación y orientación en el cosmos mítico al cosmos racional greco-cristiano. Hubo un avance, pero el paradigma histórico-escatológico cristiano no fue el que predominó. Es decir, el cristianismo que aquí llegó vino permeado por el helenismo, en su versión aristotélica, pensamiento que era cósmico y no histórico. El paradigma hispano-cristiano que forjó la actual América Latina era un cristianismo más metafísico que histórico, más estático que dinámico. El papa Benedicto advierte que “la fe bíblica no relata historias como símbolos de verdades metahistóricas, sino que se funda en la historia que ha sucedido sobre la faz de esta tierra” (Ratzinger-Benedicto, 2011, p. 126). La historización y escatologización del paradigma cultural latinoamericano es un proceso largo, porque apenas ahora se está viendo a la cultura como algo dinámico, afincada en el tiempo y no en el espacio, en la historia y no en el cosmos. De hecho, el paradigma

socio-cultural latinoamericano es cósmico-espacial, sin ser el cósmico-mítico ancestral indígena, tampoco el racional antropológico de la modernidad, ni mucho menos el histórico-escatológico bíblico. Le da primacía a la razón, pero a una razón dependiente de la naturaleza. Así que no es el de la racionalidad antropocéntrica de la modernidad pero tampoco está definido por el esjaton bíblico-cristiano, histórico-lineal y proléptico. En el enfoque de los problemas y en el tratamiento de los asuntos en América Latina, se mira al ayer o al eterno presente y se busca conservar, antes que desarrollar. El ideal no está en el futuro sino que es epifánico, está en el presente eterno. A esto se agrega la mentalidad barroca que hace que se le dé preeminencia a la forma, al boato y a la apariencia, antes que al dinamismo proyectivo. La importancia no está en el contenido o en el proceso mismo sino en la apariencia.

En el paradigma cultural latinoamericano tienen relevancia el trasfondo metafísico estático, que impide al latinoamericano el sentido práctico y objetivo del anglosajón, y la mentalidad barroca, que lo hace complicado y lo limita prácticamente en el tratamiento realista y directo de los problemas y en la organización social. E. S. Urbanski, en la comparación que hace entre los dos tipos de civilización que representan los angloamericanos y latinoamericanos, señala que los primeros son pragmáticos, racionalistas, y realistas, mientras que los segundos son contemplativos, con tendencia a la especulación metafísica, preocupados más por las doctrinas que por los hechos, complicados en el enfoque de los problemas patéticos y emocionales. Les importan más los sentimientos que las ideas o que los hechos¹.

El paradigma histórico-escatológico cristiano tiene sus antecedentes en Israel y la Biblia y se continúa hoy en la historia tras el colapso de las ideologías de la modernidad, la europea continental franco-alemana, la nazi y la marxista-comunista. Esto porque el cristianismo lleva en un sí un dinamismo transformador, pues la resurrección y la escatología son constitutivos esenciales de su ser y de su fe. Vamos a considerar la raíz de este paradigma cristiano en Israel y la Biblia, ya que éste era el paradigma cultural de Jesús, fuera del cual es imposible entender lo que de Él nos dicen los evangelios. A continuación veremos la transmutación llevada a cabo por el cristianismo en las sociedades donde ha llegado.

1 Este tema lo hemos tratado en la siguiente obra: Galeano, 2010, pp. 13-111.

EL PARADIGMA HEBREO DE PENSAMIENTO

Trasfondo cultural de Jesús

“La lucha de los fariseos contra Jesús es la protesta de la religión de la ley contra la religión del amor”

A. Nygren.

Jesús, como los profetas de Israel, sostuvo una lucha intensa contra las distorsiones que en Israel se presentaban sobre las orientaciones básicas del pensamiento bíblico: la afirmación de la historia contra una orientación cósmica-espacial y, en consecuencia, contra la consideración de la Ley y el Templo como realidades absolutas.

Es menester tener en la cuenta que ningún paradigma es puro. El paradigma bíblico se elaboró en una lucha prolongada con otras formas de pensar y de ver la realidad. Israel estuvo muy tentado por las ideas de los pueblos circundantes y tuvo que purificarse de concepciones egipcias, mesopotámicas, babilonias, persas y cananeas. A la idea central del monoteísmo no se llegó sino después de luchas fuertes. Los sacrificios, el templo y la monarquía fueron concesiones pasajeras en esa lucha sin tregua para llegar al paradigma bíblico en su plena ejecución. Pero Israel siempre ha sentido la tentación de ser infiel a su propio paradigma bíblico y siempre ha intentado enlodarlo con otras concepciones que lo distorsionan (Galeano, 2010).

Alrededor del año 600 a.C. se operó un cambio de paradigma en la “Weltanschauung” cultural de entonces, tan profunda y decisiva como la que se operó en Grecia al pasar el pensamiento mítico al racional-filosófico. Este cambio de paradigma se concretó en Israel cuando se pasó de la orientación existencial y cultura cósmica a la histórica. Los pueblos primitivos habían divinizado y adorado las fuerzas cósmicas y crearon las religiones politeístas. Contra esto va a reaccionar el movimiento monoteísta centrado en Yahvé a partir del profeta Oseas en el siglo VIII a.C. Para él, el politeísmo se convierte en prostitución, infidelidad y adulterio porque es deslealtad a Yahvé, quien es un Dios celoso. Yahvé no es ninguna fuerza cósmica, pues, al contrario, domina todas las fuerzas de la naturaleza. Yahvé se manifiesta en la historia.

Así que alrededor del año 600 a.C. los autores deuteronomícos sacan las consecuencias de esto y centran la atención no en el cosmos y sus fenómenos, sino en la historia. En ella descubren los profetas a Yahvé y sus luchas contra el caos del cosmos y de la historia y anuncian un nuevo orden de salvación: el Shalom que culminará en el Reino de Dios anunciado por Jesús. Los pueblos antiguos, incluidos los griegos, afirmaron un orden socio-político fundamentado en las leyes cósmicas, distinto del reino mesiánico-escolológico, y, por lo tanto, histórico, de Israel y de Jesús. Israel nunca buscará huir de la historia sino que esperará la culminación de la historia. No es que Grecia desconociera la historia, es que su historia está ligada a la mentalidad cósmica, o sea, está vuelta al pasado y a los ciclos del eterno retorno que se perciben en la naturaleza. En cambio, la idea bíblica de la historia es escolológica, vuelta hacia el futuro. En otras palabras, la historia griega está ligada y dependiente del cosmos, en tanto el cosmos en la Biblia está sometido y depende de la historia. En la Biblia la historia es lineal, en Grecia es cíclica.

Entre los años 547 y 538 a.C., el Deutero-Isaías proclama por primera vez el monoteísmo absoluto: los dioses de los otros pueblos son nada, sólo Yahvé es Dios. Lo cual significa también que el hombre no está sometido a las fuerzas cósmicas sino que es el administrador del mundo, como lo dicen el Génesis, los Salmos y el libro de la Sabiduría. Así que el Deutero-Isaías afirma también que Yahvé es el Creador y hace una interpretación teológica de Babilonia que llegará a ser vista por los libros apocalípticos como la encarnación de las fuerzas del caos en la historia, vencidas y dominadas por Yahvé: Él es Señor del cosmos y de la historia.

Al principio Israel compartió las culturas cósmicas de su entorno, pero poco a poco fue cambiando ese paradigma cósmico-espacial por el paradigma histórico temporal. Esto es claro tanto en su teología, su concepción de Dios, su culto, como en su organización política y su legislación. Es decir, Israel pasó de un paradigma o modelo de pensamiento y comprensión de la realidad espacial a uno temporal, lo cual significa el paso de una visión estática o de pasado, a una visión escolológica, dinámica, de futuro. Esto fue lo que entendió Nietzsche cuando propendió por una vuelta al arcano primordial, para oponerse a la revolución proléptica y escolológica cristiana.

Así como Israel supo leer las leyes cósmicas que asumió de las culturas circunvecinas del Oriente y las interpretó a la luz de su fe yahvista, así

también en el cristianismo santo Tomás de Aquino asumió la interpretación de la ley natural de Aristóteles, que también era cósmica pero ya no mítica sino racionalizada, y la leyó a la luz de la fe cristiana. Así que en santo Tomás hay una cristianización de la ley natural.

El momento más álgido y crítico ocurre con el Nuevo Testamento. Con Jesús llega la superación de la Torá judaica y Pablo lleva esta transmutación a sus más profundas consecuencias: ya no es la ley natural, ni el nomos, ni la Torá, ni la razón, sino el Misterio de Jesucristo. Esto significa el paso de las religiones antiguas basadas en el cosmos, del judaísmo arraigado en la ley, al cristianismo radicado en una comunicación personal entre Dios y el hombre. Basta tener en cuenta que para el Antiguo Testamento convertirse era someterse al cumplimiento estricto de la Ley, en cambio, para el Nuevo, convertirse es convertirse a Jesús, entrar en relación con Él. Él es la base y la norma de la nueva realidad. Por eso, no trajo nuevos mandamientos, vino Él. El que por la fe se une a Jesús queda liberado del cosmos, de la ley y del pasado y entra en el dinamismo escatológico del Reino de Dios. La salvación no está ni en la unión ritual con el cosmos ni en la observancia de la ley sino en el vínculo personal con Jesús, en seguirlo y participar de su destino. Aquí está la raíz de la “transmutación” cristiana de los sistemas de valores iniciada por Jesús y continuada por Pablo, el contacto con Dios ya no es algo legal y, por lo tanto, cósmico, es un trato personal.

A pesar de que el cristianismo, en muchos aspectos, sea la continuación del judaísmo y asume las escrituras judaicas, las bases mismas del cristianismo cambian con respecto a las del judaísmo. Este es una religión establecida en el “Nomos”, en tanto que el cristianismo es una fe arraigada en el “ágape”. Por eso mismo, Jesús parte de la idea judía de Dios y la enriquece, y aportó una forma nueva de vincularse con Él, diferente a la del judaísmo pero también muy diferente a la de las religiones del mundo entero. Este es el nuevo vino que revienta los odres viejos, o sea los esquemas de un trato con Dios fundada en la ley, en la razón o en la naturaleza. En el cristianismo, dice Nygren, “la relación con Dios no está gobernada por la Ley sino por el Ágape”.

Podemos avanzar todavía más y preguntarnos ¿en qué se afirma el Nomos o la Torá del judaísmo? En el cosmos, por cierto, interpretado a partir de la fe yahvista. En palabras de Jeffrey Hart “la experiencia del Sinaí une la Ley moral (ética) con el Dios trascendente monoteístico que es el creador

del universo en el Génesis. Así, la Ley moral dada en el Sinaí se arraiga en el orden del universo”, y agrega: “los mandamientos delinean un modelo de sociedad fundamentada con su ética arraigada en el origen y estructura del cosmos. La organización formal aquí, como la organización formal del poema de la creación, refleja el orden del cosmos, de la naturaleza de las cosas” (2001, pp. 54 y 64). ¿Cómo se explica, entonces que, dado que la Ley liga a este pueblo con el cosmos, sin embargo su paradigma cultural sea el histórico? La explicación está en lo que ya hemos anotado, es decir, en el cambio de paradigma del cosmos a la historia que se dio en Israel muchos siglos después de la Ley mosaica, en el s. VII a.C.

El cambio de paradigma, desde la dependencia del cosmos a la historia, no fue tarea fácil ni tampoco se logró en breve tiempo. Los profetas lucharon por liberar a Israel tanto de la idolatría como de su sometimiento al cosmos. Por lo demás, ambas cosas están muy relacionadas, pues la idolatría consistía en adorar las fuerzas o fenómenos de la naturaleza. La misma Ley judía era expresión de esa dependencia respecto al cosmos. La Torá era expresión del orden de la creación, dice Schillebeeckx (1981). Es por esto que Jesús superó la ley, porque cambió las relaciones del hombre con Dios al modificarlas desde su asentamiento en la ley y cimentarlas en el “ágape”. Así que Nygren afirma: “la lucha de los fariseos contra Jesús es la protesta de la religión de la ley contra la religión del amor” (1969, p. 70), pues tal cambio implicaba también el cambio del sistema de salvación judío.

Son varias las afirmaciones de Jesús que señalan su independencia respecto al cosmos y su orientación histórica. Destaquemos, en primer lugar, algo que advierte Mircea Eliade (2009, p. 154): la fe. Cuando Jesús dice: “Os aseguro que si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a este monte: desplázate de aquí allá, y se desplazará. Y nada os será imposible” (Mt 17,20; cfr. Mc 11,22-24). Una vez iba con sus discípulos en una barca y “de pronto se levantó en el mar una tempestad tan grande que la barca quedaba cubierta por las olas. Jesús estaba dormido”. Ellos lo despertaron y él les dijo: “¿Por qué tenéis miedo, hombre de poca fe?”. Entonces se levantó, increpó a los vientos y al mar, y sobrevino una gran bonanza” (Mt 8, 23-27). Al establecer que el vínculo con Dios no pasa por el sometimiento al cosmos sino por la amistad personal con él mediante la fe, Jesús está liberando al hombre de la esclavitud a las fuerzas cósmicas y a los terrores cósmicos que esto implica.

Es bien sabido que es Pablo quien saca las consecuencias de la enseñanza de Jesús. En la carta a los Gálatas les llama la atención ante el peligro de dejarse someter a la ley judía o volver al sometimiento al cosmos. Y dice de manera contundente: “Cuando éramos menores de edad, vivíamos como esclavos sometidos al dominio de las fuerzas cósmicas. Ahora quieren ustedes volver a ser esclavos sometiéndose de nuevo a esas fuerzas cósmicas como si fueran dioses” (Gal 4,3 y 10).

Los fariseos le piden a Jesús un signo cósmico, un signo del cielo (Mc 8,11-13; Lc 11,29-31). Él les dice que no se les dará porque él mismo es el signo, es decir, es un signo histórico, no un signo cósmico. Así mismo, recrimina a su generación que sabe leer los signos cósmicos, pero no sabe leer los signos históricos o de los tiempos: “Sabéis analizar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no analizáis este tiempo?” (Lc 12,56).

Por lo mismo que Jesús desvincula al hombre del sometimiento al cosmos lo libera de la esclavitud de la Ley, la cual es expresión de las leyes cósmicas: “El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado”. Este dicho de Jesús fue interpretado luego por la comunidad cristiana en el sentido de que “el Hijo del hombre es señor del sábado” (Mt 12,8). De la misma manera, el cosmos es para el hombre, no lo contrario; el hombre está sometido a Dios no al cosmos, y éste le está sometido al hombre. “Cuando aparece Jesús, el Hijo del hombre, se produce una excepción a la ley general; entonces no se ayuna y está permitido violar el sábado: aquí hay algo más que la ley. Aquí surge en la práctica una nueva imagen de Dios: la soberanía de Dios a favor de la humanidad” (Schillibeeckx, 1981, p. 219).

Esto cambia también la idea de pecado. Éste no tiene que ver con la naturaleza o lo corporal, sino con la voluntad. No se peca contra las leyes cósmicas sino contra Dios o contra el prójimo. Tal situación se ve claro en el ataque de Jesús a la pureza ritual judía: “Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre” (Mc 7,15; Mt 23,23-24.25-28).

En muchos casos Jesús supera la Ley, en otros, exime a sus discípulos de ella: se debe superar el precepto de “ojo por ojo”, se debe amar a los enemigos; “el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado”. Pero, además, el mismo Jesús relativiza las leyes sobre el sábado: cura varias veces en sábado, para escándalo de los fariseos. Según los evangelios, la inminencia del Reino

de Dios proclamado por Jesús cuestionó la Ley judía. Más aún, el mismo Jesús derogó la ley: “La Ley y los profetas llegan hasta Juan; a partir de ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios, y todos emplean la violencia frente a él” (Lc 16,16). En palabras de Schillebeeckx, “con Jesús se ha iniciado el tiempo escatológico; Jesús deroga la ley” (1981, p. 214).

Los evangelios destacan las infracciones de Jesús contra la ley del sábado, basado en el principio al que nos hemos referido de que “el sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado” (Mc 2,27). La postura tomada ante el sábado ejemplariza la posición de Jesús en relación con la ley. Jesús aceptaba la observancia de la ley, pero su afirmación del imperativo divino implicaba una recomposición de la ley en torno al llamado del amor. La confianza en el amor incondicional de Dios es tan fuerte que lo lleva a chocar con el dogma más caro para el judaísmo: la infalibilidad de la ley. Jesús declaró que sólo la obediencia guiada por el amor podía ser infalible. La voluntad de Dios está recapitulada en el doble llamado del amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28-34). Jesús no fue el primero en optar por la prioridad de la ley ética sobre la ley ritual, pero sí fue él quien hizo una interpretación original de la ley. Él puso el amor en el corazón de la ley. En su comentario a la Torá, el mandato de amar al prójimo está por encima de todas las otras reglas; aun el rito sacrificial del templo debe interrumpirse, si es necesario, para reconciliarse con el prójimo (Mt 5,23-24). La prohibición de matar se amplía a la ira (Mt 5,21-22), y la ley del Talión es abrogada (Mt 5,38-42). Esto significa que la ley no debe ser respetada porque es ley, sino porque ella sirve al amor, y sólo cuando sirve al amor. En segundo lugar, cuando Jesús reordena la Torá en torno al imperativo del amor, lo hace sin tener en cuenta la regla rabínica que exigía que la exégesis estuviera basada en la tradición de los antiguos. A ellos, Jesús opone el “yo” que era al mismo tiempo, soberano y liberador. El “pero yo os digo” de la antítesis (Mt 5,21-48) indica que Jesús tiene su autoridad de Dios mismo, no de Moisés.

El que Jesús se asociara con gentes reprobadas socialmente y el que tuviera comunidad de mesa con ellas, tiene dos sentidos en su mensaje. Por una parte, estaba anunciando que al reino se invitaba a cual si sea, con independencia de si fueran dignos o indignos, justos o injustos, según los parámetros de la sociedad judía, afincada en su organización en la Torá y el Templo. Por otra parte, al hacerlo estaba cuestionando esos mismos principios que eran la base de la organización social judía.

Tanto los evangelios como el Talmud señalan la libertad de Jesús para asociarse con toda clase de personas. Se asocia con las categorías sociales marginalizadas por la sociedad judía de su tiempo, bien sea por razones sociales o políticas. Al hacer esto estaba minando las bases sobre las cuales se organizaba la sociedad judía, pero también está indicando que al Reino estaban invitados todos, con independencia de su estatus social, religioso o ético. Jesús no aceptó el ostracismo de los cobradores de impuestos por razones políticas (Lc 19,1-10 y Mt 11,19) o de los samaritanos por motivos religiosos (Lc 17,11-19). Escogió a los niños como modelos de apertura hacia Dios (Mc 10,13-16). Rechazó la discriminación religiosa de las mujeres aceptándolas en su grupo (Lc 8,2-3). Permitió que los leprosos se le acercaran y lo tocaran y utilizó su poder curativo para reintegrarlos en el pueblo santo. Él habló a los campesinos, gente despreciada por los fariseos porque no respetaban el código de pureza y el pago de los impuestos. Lo más significativo del rechazo de Jesús a cualquier particularismo fueron sus comidas con gentes reprobadas por la sociedad y mujeres de mala reputación (Mc 2,15-16, Lc 15,2). Estas comidas, que indican una opción por la tolerancia social y religiosa, aparecen sobre el trasfondo del esperado banquete mesiánico de los últimos tiempos (Mt 8,11-12). Eran un anuncio del banquete de salvación al que estaban invitados los que tomarían parte en el Reino de Dios que habría de venir. Según J. Jeremías, las cenas de Jesús eran “expresión de la misión y del mensaje de Jesús (Mc 2,17); eran banquetes escatológicos, primeras manifestaciones del banquete de salvación de los últimos tiempos (Mc 2,19)”.

En otro aspecto Jesús hace estallar las fronteras de Israel. Él sembró las semillas de la universalidad del cristianismo que luego Pablo va a ejecutar en una lucha que le causó sufrimiento. Con Cristo, las fronteras de Israel ahora se han abierto de par en par, y los Gentiles participan de la salvación de Abraham. Es cierto que Jesús afirmó que su misión estaba dirigida tan solo a Israel como se lo dice a la mujer griega sirofenicia que le ruega que liberara a su hija de un demonio (Mc 7,25ss), o como dice en Mateo 15,24 (Lc 13,29; Mt 25,31): “No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel”. Sin embargo, Mateo 8,11 indica que Jesús abrió las puertas del Reino a todos los hombres del mundo: “Os digo que vendrán muchos de occidente y se pondrán a la mesa... en el reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera”. El evangelio de Mateo deja ver que el universalismo estaba ya como semilla y promesa en

la actividad terrena de Jesús. Schnackenburg anota que “el envío en misión de los discípulos a todas las naciones corresponde a la tendencia de Mateo. Y, así, este evangelista dejó que aparecieran conjuntamente la misión del Jesús histórico a Israel y el encargo del Resucitado de llevar el evangelio a todas las naciones” (1998, p. 140).

Si bien la Ley tiene fuentes humanas, el “Ágape” cristiano se arraiga en Dios mismo, brota de Dios mismo. Su base no es histórico ni tampoco cósmico, sino sobrenatural. Puesto que el judaísmo se basa en la Ley. Aquí se distingue entre los justos y los pecadores. Lo que los justos eran para el judaísmo en cuanto cumplidores de la Ley, lo eran los puros, sabios o racionales para los griegos, pues eran los que se guiaban por la razón. Jesús, que trajo al mundo el “Ágape” de Dios, echó por la borda semejante diferenciación. Él proclamó: “yo no vine a buscar justos sino pecadores” y Pablo pregunta: “¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el intelectual de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?” (1Cor 1,20). A lo que comenta Nygren: “Ágape da expresión a la naturaleza paradójica e irracional del cristianismo, que es paradójico e irracional en tanto que significa una transmutación de todos los valores anteriormente aceptados” (1969, pp. 204-205), tanto los de los judíos como los de los griegos.

Así que Jesús atacó el vínculo legalista con Dios, la que da al hombre la posibilidad de autojustificarse ante Dios. El ágape que Jesús trajo al mundo no está sometido ni a la razón ni a las leyes naturales, ni mucho menos a las tradiciones humanas. Esto fue lo que Jesús trató de mostrarles a los fariseos y escribas y lo que revelan sus parábolas. El ágape de Dios supera todas las medidas humanas, las de su razón y las de su amor. Como explica Nygren “las parábolas no dicen, ‘Dios debería actuar razonablemente así o así’, sino que dicen ‘Dios, de hecho, actúa así, contrario a todo cálculo racional. Ellas tienen como trasfondo el ‘inmotivado’ amor de Dios que frustra todo cálculo racional” (pp. 204-205). Las parábolas de Jesús no se sustentan en una religión racional sino en una fe que supera a la razón humana, y el cristianismo, por tanto, no se asienta en la religión, ni en la razón, ni en la naturaleza, sino en la fe, en el sobrenatural, en el misterio, en la gracia, en el ágape. En otras palabras, el cristianismo y la Iglesia no tienen sus bases en la “sarx”, que es la esfera de la historia humana sometida al pecado, a la caducidad y a la muerte. Es por esto mismo que el Jesús de Mateo dice

a Pedro: “Yo a mi vez te digo que tú eres Pedro y que sobre esta piedra (o sobre esta fe) edificaré mi Iglesia, y las fuerzas de la muerte no prevalecerán contra ella” (Mt 16,18).

Pablo, que dice que la creación entera fue sometida a la “sarx”, a la corrupción (cfr. Rm 8,20ss), llega a afirmar que la Ley y lo que constituye el orgullo de Israel pertenece a la “sarx”, es decir, a este mundo sometido al pecado (cfr. Filp 3,4 ss.). Fue a la luz del Misterio pascual de Jesucristo que Pablo entendió lo que es la ley judía: ella muestra el pecado del hombre (Rm 3,20), pone de manifiesto la situación de perdición en la que se encuentra, pero, además, Pablo entendió que la ley no puede salvar al hombre de ese estado de pecado y perdición. Por eso dice que en Cristo se le quita el velo a la ley (cfr. 3,14). El pecado, por lo demás, no es sólo una situación o una falta moral individual, es también un poder que esclaviza al hombre y causa la perdición y la muerte (Rm 5,13; 4,15; cfr. 7,7-25). La situación del hombre en pecado, o dentro de “la ira de Dios”, la describe Pablo en Rm 1,18-3,20. En el capítulo séptimo de la misma carta, habla del hombre sometido a la ley, al pecado y a la muerte y, por tanto, sin Cristo, y dice algo que muestra la radicalidad de su visión de la ley: sin ley yo no conocía al pecado, pero “cuando sobrevino el precepto, revivió el pecado, y yo morí; y resultó que el precepto, dado para mi vida, me causó la muerte” (7,9-10). Sin embargo, la ley está al servicio de la voluntad salvadora de Dios: muestra el pecado y lo denuncia, y lo pone en evidencia con toda su crudeza (Gal 3,22ss; 4,1s.; Rm 11,32), y de esta manera declara culpable al hombre ante Dios. La ley hace una grave acusación sobre los seres humanos: “todos están bajo el poder del pecado” (Rm.3,9; cfr. 3,10-20).

Pablo sigue escudriñando en la situación del hombre y para calificar la situación del hombre en situación de pecado utiliza el término “sarx”. Con esta palabra se refiere a la situación del hombre separado de Dios y en oposición a Él, es decir, el hombre natural pero alejado de Dios. Por lo mismo, es el hombre en su existencia efímera. En esta situación, las buenas obras son vanas, tanto de los judíos piadosos como de los gentiles, para abandonar el pecado y justificarse. Por eso, la carne o “sarx”, como el pecado, es un poder esclavizante (Rm 7,14.18; 8,6s. 12; Gal 5,16.24), y culmina en la muerte. A ese poder de la “sarx” está también sometida la creación por culpa del hombre. Lo cual significa que éste no es tampoco capaz de liberarla de la corrupción que ella sufre y, por eso, ella también espera con ansias la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rm 8,19-21).

Pablo dice: “Con Cristo se termina la ley” (Rm 10,4), o, haciendo una traducción interpretativa o en sentido más amplio del mismo texto: “Desde que vino Cristo, la Ley ya no es más el camino hacia Dios”. Antes ha dicho que los judíos “desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios” (Rm 10,3). Quiere decir esto que la justicia que viene de la ley es humana y no viene de Dios. Ciertamente, porque la ley no justifica al judío como tampoco el sometimiento a los elementos cósmicos podía hacer justo ante Dios al hombre pagano: “No conociendo a Dios”, los gentiles “estaban esclavizados a los seres que por naturaleza no eran dioses... y eran esclavos de los elementos sin fuerza ni valor” (Gal 4,8-9).

Como se sabe, después de Pablo viene Marcos, quien puso por escrito el evangelio de Jesús que venía transmitiéndose en forma oral. Marcos no centra su presentación del Señor en su oposición a la ley sino al templo. A partir del capítulo once, el Jesús de Marcos aparece enfrentándose a la institución del templo. Son varios los hechos que aquí están implicados. Destacamos primero que el evangelista Marcos señala una íntima concatenación entre la purificación del templo y el episodio de la higuera infecunda. Purificando el templo pone fin a las prácticas religiosas que allí se efectuaban. La higuera muerta significa el fin del templo. Así como la higuera se secó, así también del templo no quedará piedra sobre piedra. Kümmel destaca que el ataque de Jesús a la forma como se hacía la adoración de Dios en el templo, mediante la purificación que él realiza, sobrepasa la autoridad que los mismos profetas tenían, con lo cual Jesús demanda para sí unos poderes mesiánicos de los que habían hablado Isaías y Ezequiel (1957, p. 118). De esta manera, Jesús está poniendo fin a un culto religioso centrado en el espacio, para orientar el culto dentro de la historia, en los acontecimientos o las obras maravillosas hechas por Dios en la historia. Los Salmos insisten en cantar y proclamar las maravillas actuadas por el Señor en la historia de Israel y en la creación.

El fin del templo que Jesús anuncia en Mc 13, significa el fin de la religión antigua, aquella centrada en el espacio y el comienzo de la nueva, centrada en el Reino, en la historia, en la obra de Jesús. En otras palabras, Jesús disocia el Reino de Dios del templo que compendia la religión judía: el vino nuevo no cabe en odres viejos, o también: Jesús vino a destruir el templo edificado por manos humanas y a construir otro no edificado por el ser humano (Mc 14,58). De modo significativo, cuando Jesús muere en

la cruz, “el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo” (Mc 15,38). La muerte de Jesús es la muerte de la religión antigua. La Resurrección de Jesús es el nacimiento de la nueva. El evangelio de Juan lleva esta revolución a su culminación. El nuevo templo en el que Dios es adorado en espíritu y en verdad es el Cristo Resucitado: “Jesús les respondió: Destruid este templo y en tres días lo levantaré... Jesús hablaba del templo de su cuerpo” (Jn 2,19.21).

Hay otra transmutación revolucionaria por parte de Jesús, es cuando cuestiona las prácticas de la pureza ritual e invalida el sistema propiciatorio del templo. Él afirma: “Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerlo impuro; sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre” (Mc 7,15). No es la pureza ritual lo que hace puro al hombre sino la pureza del corazón. Jesús libera al hombre de la sujeción a una pureza ritual, legalista o de la naturaleza. La pureza va al corazón, es personal, tiene que ver con la amistad con Dios y con el prójimo. Cuando Jesús afirma que “el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados” (Mc 2,10), está haciendo obsoleta la mediación del culto sacrificial. No es éste el que hace puro al hombre o perdona los pecados, es una persona, es Jesús mismo quien perdona los pecados. Y es que, como anota Hahn: “Según la concepción judía, el derecho para perdonar estaba reservado sólo a Dios; sólo en el culto del templo, establecido por Dios, pueden los hombres recibir el perdón por las trasgresiones particulares” (1973, p. 25). Käsemann, citado por Bornkamm, comenta: “Discutir que la impureza exterior penetra en el interior del hombre es ir contra los presupuestos y el sentido de la Torá y contra la autoridad del mismo Moisés. Esto es poner en duda los presupuestos de todo el ritual del culto antiguo con su sistema de sacrificio y expiación. En otras palabras: eso es borrar la distinción fundamental para todo el pensamiento antiguo, entre el “temenos”, el espacio sagrado, y el mundo profano; y es por esta razón que él pudo asociarse con los pecadores” (1975, p. 90).

Así que para entender la “transmutación de valores” de que habla Nietzsche, o el cambio de paradigma socio-cultural del cristianismo, es necesario tener en cuenta las consecuencias del paradigma cristiano de pensamiento planteado por Jesús y por Pablo.

Como lo anota Boman, Spengler ya había destacado bien el carácter estático, geométrico, visual y a-histórico del pensamiento griego. A él se

contrapone el carácter dinámico e histórico del pensamiento hebreo (Boman, 1960, p. 207, nota 3). Esto significa que los hebreos se sitúan en el tiempo, los griegos en el espacio. Los primeros piensan de modo temporal, ven los acontecimientos como completos o incompletos. Los griegos piensan a la manera espacial, cronológicamente. La eternidad para éstos es espacial, para los hebreos es un tiempo sin límites. El griego mira al pasado, en tanto que el hebreo mira a la finalidad, al futuro. Los griegos ven la realidad como cosmos, los hebreos como historia. Para los primeros la historia es cíclica y vuelta al pasado; para los segundos es lineal y mira al futuro. Así que los griegos son pesimistas sobre la noción de tiempo, en cambio, los hebreos están movidos por la esperanza. Por eso, para los griegos, contar la historia es contar el pasado; para los hebreos, es descubrir el futuro en los acontecimientos que cuentan. Platón vio en la historia nada más que la imitación y la semejanza de 'la Idea'. De modo que la perfección y la armonía no pueden encontrarse en los eventos cambiantes. Para la Biblia, el tiempo es una génesis, que excluye el fatalismo, cualquier concepción de la predestinación que afirmara que todo ya está hecho, acabado en alguna parte. Por eso, muy ligada con la concepción bíblica del tiempo está la de la libertad. El hombre es un ser temporal porque no está acabado y, por eso, tiene el poder de cooperar en su destino, de inventarlo. El destino de cada uno no está escrito en un libro ideal que habría que reproducir en la existencia temporal.

Porque el cosmos no es lo determinante sino la historia, entonces tampoco lo es el espacio sino el tiempo. El primero aparece sometido a éste. Así mismo, la voluntad es libre, no sometida al cosmos o al destino y la historia, por ser escatológica, no es recuerdo de hechos muertos, sino recuerdo de realidades vivas, cuajadas de futuro y de dinamismo escatológico. A la luz de esta visión bíblica de la historia, la concepción moderna aparece como un museo de hechos muertos, que se miran como las piezas muertas de un museo. En la era moderna se concluirá que lo esencial no son las teorías o las ideas sino los hechos o la experiencia como el punto de partida para el conocimiento real, ni tampoco lo especulativo es lo decisivo sino la praxis.

Otras consecuencias que se han de seguir de este paradigma hebreo de pensamiento son: las verdades no son realidades estáticas sino dinámicas, en proceso; la materia tiene valor contra el espiritualismo puro que buscaba el

pensamiento griego, lo cual significa que el alma no es una realidad espiritual encerrada en un cuerpo caduco como en una cárcel, y que el cuerpo y la materia no son realidades malas que hay que abandonar, sino realidades valiosas que tienen un futuro.

Para los griegos, lo finito no tiene como tal ningún significado eterno. Se puede decir que lo eterno se refleja en la historia, a veces más, a veces menos, pero siempre de una manera fragmentada y distorsionada. El tiempo, en este caso, no es tampoco más que una “imitación móvil de la eternidad” (Tresmontant, 1962, p. 42). La historia en sí es ignorante de lo que refleja. Es caprichosa en sus altas y bajas, es arbitraria en el fondo y, al final, es gobernada por una suerte oscura, por el destino.

El profeta israelí, dice Tresmontant, es el que comprende el sentido, la orientación de la historia, a dónde se dirige. Un acontecimiento histórico es signo de otro más adelante, en cuanto que en él se lee lo que está en camino de hacerse, una lenta y misteriosa maduración. A los mitos primitivos, los griegos le aplicaron el logos, la razón y los convirtieron en ideas. A los mitos babilónicos y cananeos los hebreos les aplicaron su fe yahvista y los convirtieron en historia. Así que respecto al pensamiento antiguo o primitivo, Israel lo desmitologizó, pero además lo temporalizó, es decir, lo sacó de la visión espacial, y por consecuencia lo historizó y lo escatologizó. Los griegos leen la naturaleza, el cosmos; los segundos leen la historia, los acontecimientos. La historia bíblica conlleva una maduración, está jalonada por “momentos” especiales en esa maduración que son llamados “kairós”. El “kairós” es el tiempo de una determinada maduración: el tiempo de la siega (Mt 13,30), el tiempo de los frutos (Mt 21,34). Jesús se queja de que los fariseos distinguen los tiempos cósmicos, pero no son capaces de percibir “los signos de los tiempos”, los “kairoi” de Dios (Mt 16,1-4). Así como hay un tiempo de la encarnación, hay también un “tiempo de la plenitud”, un pleroma de los tiempos: el de la maduración final de toda la creación: “la plena madurez de Cristo” (Ef 4,13). Este es el misterio que Dios nos ha dado a conocer “para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1,10).

El mundo real para los griegos es el espiritual, el eterno, en cambio, el mundo visible y material es lo mudable y pasajero, el tiempo es malo porque

lo destruye todo, por eso, para ellos, Dios está en el reino de las ideas que es la eternidad estática, en cambio, para los hebreos, Dios está en la historia. Y es que lo perfecto para los primeros es lo inmutable, la armonía estática, para los segundos es lo dinámico, lo vivo. Cuando la carta a los Hebreos dice que “la fe es la prueba de lo que no se ve”, no se refiere a lo que no se ve porque está en el más-allá estático sobrenatural, sino en lo que no se ve porque no ha devenido, porque está en el mañana. Es confirmación de lo que ha dicho antes: “la fe es garantía de lo que se espera” (Heb 11,1).

Para los hebreos lo decisivo es la palabra, para los griegos los seres. La verdad para los hebreos es lo que es confiable, es psicológica, es dinámica, es para ser vivida; para los griegos es lógica, se la encuentra en la esencia, en lo estático, es para ser contemplada. Por eso es tan importante ver entre el mundo griego. Para los hebreos lo más importante es oír. Para los griegos la revelación de la verdad de Dios está en proposiciones, para los hebreos está en los hechos, por lo que éstos tienen una profundidad que es preciso conocer. El saber griego es epifánico, a la vez que abstracto-contemplativo y metafísico-estático, en tanto que el saber hebreo es un saber de esperanza, histórico-proyectivo y dinámico.

Así mismo, la salvación para los griegos consiste en liberarse del tiempo, del mundo material y de los ciclos del eterno retorno, para entrar en el mundo espiritual de la eternidad estática. Para los hebreos la salvación es histórica, más aún, escatológica. Es decir, es un proceso histórico, no un hecho espacial, definido por el paso del alma del más acá al más allá. La concepción de la salvación bíblica es temporal y corresponde a la concepción lineal del tiempo. Esta línea, que es el tiempo, está llena de intervenciones divinas que son los “kairoi”. Así que la historia no está decidida por el círculo del eterno retorno sino por los “kairoi” y el “esjaton”. Ella ha sido redimida, a ella se le ha dado un futuro. Por eso, gracias a los “kairoi”, hay hechos y acontecimientos históricos que están dentro de un proceso de maduración y tiene un “telos”, van hacia un “esjaton”. Porque, además, no todos los hechos y los acontecimientos son salvíficos o están redimidos. Existen aquellos que son realizaciones del mal. Muchos acontecimientos de la historia, que cantan las glorias de los héroes titánicos, son meras piezas de un museo, son realidades muertas que han quedado en el pasado. El Señor lo dice: “Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar el Reino de Dios” (Lc 9,60), la realidad escatológica por excelencia.

Este paradigma hebreo de pensamiento pasó al cristianismo, aunque haya sufrido alteraciones y haya sido enturbiado muchas veces. No obstante, para entender la realidad de Jesucristo y del cristianismo es preciso considerarlo desde esa perspectiva hebrea, no la griega, como se ha hecho tantas veces. De ahí que el futuro del que habla el cristianismo es el de Jesucristo, dice Moltmann, y éste no puede ser “logos”, pensado, encerrado en una concepción, tampoco es utopía, o futuro realizado por el hombre. La escatología cristiana habla del futuro de Jesucristo, que es la resurrección, y este futuro es promesa, es don, es gracia. El hombre es salvado porque le es dado un futuro por Dios, el futuro de Jesucristo, no porque pasa de este mundo caduco a la eternidad inmutable, eterna y espiritual. Esta idea contradice aquella de la metafísica griega, según la cual, “la realidad como la verdad se daría íntegramente en la eternidad”.

El cristiano no busca la felicidad en la tierra, peregrina hacia ella y la espera como don de Dios. De esta manera, el “esjaton” posibilita una nueva concepción de Dios, condiciona la realización histórica del hombre, promueve una actitud crítica e impulsa una orientación histórica hacia el futuro, de marcha hacia el mañana.

LA TRASMUTACIÓN CRISTIANA DE TODOS LOS VALORES

“La divinidad de Jesús va unida a la cruz;
sólo en esa interrelación reconocemos a Jesús
correctamente” (Benedicto XVI).

Si fuera posible compendiar en tres palabras la gran trasmutación de los valores efectuada por el cristianismo para expresar en ellas la novedad que él ha aportado al mundo, podríamos acudir a los términos esjaton, ágape y el crucificado, teniendo en cuenta que la Resurrección, que es aquello en lo que se arraiga la fe cristiana, está implícito en el esjaton, más aún, el esjaton brota de la Resurrección. Es de aclarar también que entre el significado de estos tres vocablos hay una íntima relación, por lo que se refiere al paradigma de pensamiento cristiano. Los tres fueron atacados y rechazados con profunda hostilidad por Nietzsche, aunque no utilizó estos mismos enunciados, pero sí lo que cada uno de ellos significa. Además, lo

que se diga cristiano está permeado por estas tres realidades: el Reino de Dios, la Iglesia, su tarea evangelizadora, los sacramentos, su organización institucional, la liturgia y la oración, su tarea social y la misma teología, que es la que expresa el pensamiento cristiano.

El Ágape. Empecemos por la realidad del “Ágape”. Para Nygren la conocida fórmula de Nietzsche de que el cristianismo significa una transmutación de todos los valores antiguos, contiene más verdad de la que generalmente se le reconoce. Es también posible hacer de ella una aplicación más amplia de la que su autor tenía en mente. La “transvaloración se capta, ante todo, en el motivo central cristiano del Ágape. Ágape es como una bofetada tanto a la piedad legal judía como la eros-piedad helenística” (Nygren, 1969, p. 200). De hecho, Ágape se opone a “eros” que es el distintivo de la escala greco-helenista de valores. Los dioses griegos no amaban, y el cristianismo proclama que “Dios es amor”. Los dioses griegos no conocían la misericordia, y Jesús proclama que el “Padre es misericordioso”. Los dioses griegos no tenían relaciones con los hombres, y el Ágape cristiano significa la relación de amor que Dios le ofrece al hombre. Por esto mismo afirma Nygren que “Nietzsche vio correctamente que el amor cristiano significa la transmutación de esos valores de la antigüedad que él tanto apreciaba; pero no vio que eso significa también la completa transmutación de todos los valores judíos” (1969, p. 65).

Parece que fue Pablo, según Nygren, quien hizo de la palabra ‘ágape’ un término técnico para expresar la realidad cristiana del amor y quien, además, estableció su uso. A esto se agrega que así como la Ley era lo que caracterizaba los vínculos entre Dios y el hombre en el Antiguo Testamento, para Pablo es ahora la Cruz la que distingue esas relaciones, lo que quiere decir que los lazos con Dios ya no son legales sino que están fundadas en el amor porque la Cruz es la expresión misma del Ágape y éste es el camino de Dios hacia el hombre: “Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16).

Y la bofetada, como dice Nygren, o transmutación de la piedad y los valores judíos se evidencia cuando Jesús declara: “No he venido a llamar a los justos sino a los pecadores” (Mc 2,17). Aquí radica un motivo central que une a Pablo con Jesús, porque Jesús, de esta manera, sacudió del todo los vínculos judíos entre Dios y el hombre basadas en la Ley. Como aclara Nygren,

“cuando Pablo afirma que Dios justifica al pecador independientemente de las obras de la Ley, está muy cerca de las palabras de Jesús cuando dice que no vino a llamar justos sino pecadores” (Nygren, 1969, p. 123). Y esta fue la razón del conflicto de Jesús con los fariseos y del empeño tenaz de Pablo contra esa misma Ley. De hecho, la carta a los romanos es muy polémica. El adversario aquí es el judaísmo y su manera de comprender la justificación y la salvación por medio de la Ley. Contra esto proclama que Cristo es la “extinción de la Ley” (Rm 10,4), Cristo “anuló la Ley con sus mandamientos y sus decretos” (Ef 2,15). Así declara: “ya no estáis bajo la ley sino bajo la gracia” (Rm 6,14), lo cual significa que gracias a la fe un nuevo género de vida ha entrado en la historia, un nuevo modo de vivir, una nueva escala de valores, un nuevo modo de relacionarse con Dios. En palabras de Nygren, “Ágape es lo opuesto a “Nomos”, y por eso la negación de los fundamentos en los que descansaba toda la escala judía de valores” (1969, p. 201). Aquí termina el ideal del hombre bueno según el fariseísmo y la claridad sobre el pecador. Pablo dice de manera rotunda: “ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado... (Así que) toda boca enmudezca y el mundo entero se reconozca reo ante Dios” (Rm 3,10.19). Gracias a la fe, el cristiano puede llevar una nueva vida que ya no es dependiente del cosmos ni de la ley, sino del Señor de la gloria, es decir, no depende de los poderes o fuerzas de este mundo sino del mismo poder de Dios.

Si en el régimen religioso anterior a Cristo el hombre ofrecía sacrificios a Dios, ahora no, el sacrificio consiste ya en que el hombre acepte y acoja el Ágape de Dios manifestado en la Cruz. No hay camino del hombre a Dios, es Él quien se ha hecho un camino hacia el hombre. “Sacrificio ya no es el camino del hombre hacia Dios, sino el camino de Dios hacia el hombre” (Nygren, 1969, p. 122). Si bien es Dios quien se allega al hombre mediante el Ágape, la respuesta del hombre a Dios se llama “pistis” (fe), lo que significa que la fe es una actitud de receptividad. Cuando el hombre acepta el Ágape de Dios, entra en un contexto existencial nuevo: la vida de Cristo, el poder de Cristo: “El que está en Cristo es una nueva creatura; ya no vive por sus propios medios o por sus propios recursos”, ya es el poder de Cristo el que lo conforta: “Ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). Ya no es Dios quien recibe sacrificios y ofrendas de parte de los hombres, como en todas las religiones, son éstos los que reciben el sacrificio de Dios, sus dones. El hombre no tiene nada que ofrecerle a Dios, es Dios quien le da al hombre, más aún, se da Él mismo al hombre como sacrificio.

Ya no es el hombre el que se hace justo ante Dios, es Dios quien lo justifica: “La justificación viene de Dios” (Rm 10,3).

Además de los judaizantes, otros adversarios de Pablo fueron los cristianos de tendencia gnóstica que se presentaron en Corinto. Para ellos, el bautismo era un rito místico y los misioneros eran mistagogos que tenían un conocimiento sapiencial especial. Además, conciben la redención como una vuelta al primer hombre espiritual, Adán. Ideas básicas del gnosticismo eran las del cuerpo como prisión del alma, la de la trasmigración de las almas, la inmortalidad del alma y la salvación como liberación del alma de la prisión del cuerpo. Esto significa que la trasmutación, que también puede llamarse cambio de paradigmas de pensamiento y de orientación existencial, la hizo el cristianismo no sólo respecto de los conceptos de “nomos” y de “eros”, sino también con respecto al concepto de “gnosis”. De hecho, con la misma fuerza con la que Pablo se opuso a la Ley, así también se opuso a la Gnosis. Así que Pablo no sólo liberó al cristianismo del paradigma religioso judío sino también del paradigma de pensamiento religioso gnóstico-helenista. Como lo expresa Nygren, “en 1Cor 13, hay una oposición definitiva, un contraste entre dos formas diferentes de relación con Dios: por una parte, la visión de Dios gnóstico-mística, típica del helenismo; por otra parte, la vía cristiano-primitiva y la paulina del Ágape” (1969, p. 134). Mientras eros y gnosis buscan el mundo suprasensible donde se logra la visión de Dios, el Ágape, que se manifiesta en la Cruz, baja a la miseria del hombre, a su maldad, a su pecado: “Dios manifestó su ágape hacia nosotros, en que mientras nosotros éramos pecadores, Cristo murió por nosotros” (Rm 5,8). La Cruz, en efecto, es la más clara expresión y el símbolo más intenso de la realidad histórica del hombre en toda su miseria: su maldad, su pecado y su sometimiento a la muerte aparecen en ella con más evidencia que en ninguna otra parte. Al abrazar la Cruz, Jesús daba culminación a la Encarnación y, de esta manera, asumía la realidad humana en sus más bajas condiciones: Cristo “siendo de condición divina... se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz” (Filp 2,6.8).

El Esjaton. Veamos ahora lo que se encierra este término. Según lo que vimos desde el principio de este artículo, para el paradigma cristiano de pensamiento lo definitivo en la realidad no es el cosmos, como pensaba el mundo antiguo, tampoco es la razón como pensaron los griegos y la modernidad, tampoco la historia como lo pretendió el marxismo, sino el

misterio de Jesucristo que asume al cosmos, la razón y la historia. Aquí radica la causa profunda de la transmutación de los valores producida por el cristianismo: la salvación no es cosmológica, como lo era para las culturas antiguas; tampoco es utópica, como la pretendieron las utopías de la modernidad: el progresismo europeo, el nazismo o el marxismo. La salvación es una obra histórico-escatológica, no hecha por las fuerzas humanas sino que es obra de Dios que la ofrece al hombre. Este es salvado, no se salva a sí mismo, lo cual quiere decir que por sí mismo no puede vencer el pecado, el mal y la muerte, ni tampoco construir el soñado paraíso terrenal, el nuevo y definitivo hombre o la sociedad plena y así llegar al fin de la historia. Con el Reino, Jesús implantó el esjaton en la historia, la dinamizó hacia el futuro y le dio un sentido nuevo. La historia no va hacia donde dicen los poderosos de este mundo, ni las utopías que crean las distintas ideologías. La historia va hacia la consumación del Reino de Dios que Jesús plantó en este mundo como una semilla que se siembra.

Es por esto, por el dinamismo escatológico que los impulsa, que es imposible entender al cristianismo y, por supuesto, a la Iglesia, si se le considera sólo desde una cierta etapa histórica. Por ejemplo, la Iglesia patristica o la Iglesia medieval, como si en alguna de esas etapas la Iglesia o el cristianismo hubieran llegado a la plenitud. Esas son etapas de la Iglesia, no son toda la Iglesia. Eso sería considerarla una realidad anquilosada. Uno de los grandes aportes del Concilio Vaticano II es haber resaltado este carácter constitutivo de la Iglesia. Dice, en efecto, el Concilio que la Iglesia “va creciendo paulatinamente” (LG. 5).

El cristianismo y la Iglesia son una realidad viva que se va construyendo en la historia y en ese proceso pasa por distintas etapas. Además, el cristianismo y la Iglesia son la obra de Jesús, pero en la historia y con el material humano. Esto quiere decir, que el pecado, los errores, el anquilosamiento y la esclerosis, hacen parte de ellos. Sin embargo, la Iglesia está regida por el impulso escatológico que la hace dinámica y que está siempre sacándola de sus estancamientos y de sus propios pecados. Ese dinamismo escatológico que ella posee la diferencia de todas las instituciones o sociedades de este mundo. Todas éstas están condenadas a la muerte, aunque puedan durar siglos, sólo la Iglesia tiene la promesa de no ser vencida por la muerte, aunque la muerte y el pecado se dejen sentir en ella, a veces con fuerza. Basta pensar en las idolatrías y en los ídolos que, a veces, en ella se establecen.

Por ejemplo, el ídolo de poder que hace que muchos con ministerios en la Iglesia se revistan con toda la solemnidad y el prestigio de la institución y del cargo para dominar, ser servidos y adulados y no para servir al Señor y al Evangelio. Esto se ha presentado varias veces en la historia porque los lobos con piel de oveja se infiltran en ella y la carcomen desde dentro. Le hacen daño, cierto, pero ni ellos ni los enemigos externos pueden acabar con ella. Ya lo había advertido Pablo en los Hechos de los Apóstoles: “Sé muy bien que después de mi partida, se introducirán entre vosotros lobos feroces que no escatimarán medios para atacar el rebaño” (Hech 20,29).

Un enemigo externo fue Nietzsche, que supo mirarla con una perspicacia genial y descubrió en ella muchas de las razones de su supervivencia. Esto lo exasperaba y por eso dice: “La perduración del ideal cristiano pertenece a las cosas más sorprendentes que puedan imaginarse” (Nietzsche, 1981, p. 213). Así que se rebeló con rabia contra él. Pero esa misma rebelión manifiesta los valores del cristianismo, y pone de presente que, tal vez, no ha habido un pensador más lúcido y penetrante en su odio al cristianismo que Nietzsche. Por ejemplo, él captó de forma clara la diferencia entre el paradigma griego de pensamiento y el cristiano y quiso que el paradigma cristiano fuera liquidado y se volviera al griego. No vio en el cristianismo ese amasijo greco-hebreo que muchos han forjado y que tantos tienen como si fuera cristiano. Vio con exactitud en qué se diferencian el paradigma griego y el cristiano y entendió hacia dónde se dirige el cristianismo.

Se dio cuenta también que el cristianismo había liberado al hombre de la sujeción al cosmos, lo había hecho señor de él, creaba la historia y orientaba el mundo hacia el esjaton, hacia el futuro, lo que originaba también la esperanza. Por eso propuso el hombre ancestral, fuese el dionisiaco griego o la bestia rubia teutónica: “Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica bestia rubia, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria... Pericles destaca con elogio la despreocupación de los atenienses-, su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar, su horrible jovilidad y el profundo placer que sienten en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad” (Nietzsche, 1994, pp. 47-48). Percibió también que con el cristianismo se cambia la ley de la evolución biológica regida por el principio de la selección natural y la supervivencia del más fuerte: “El cristianismo es el principio opuesto a la selección. En cuanto que el

degenerado y el enfermo (“el cristiano”) deben tener el mismo valor que el sano (“el pagano”)...” (1981, p. 158).

Como consecuencia de la liberación del cosmos y la vuelta a la historia gracias al esjaton, el cristianismo conlleva el paso de una ética basada en el cosmos, como es la ética antigua, a una basada en las relaciones humanas. Jesús lo expresó de forma clara: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas” (Mt 22,37-40).

La ética nueva del cristianismo significa también el fin de la ética aristocrática y el paso a una ética plebeya, para utilizar la terminología de Nietzsche. Esta ética plebeya implica la valoración del pobre por sobre el rico, tal como aparece en las bienaventuranzas. Nietzsche lo dijo de forma precisa:

Guerra contra el ideal cristiano, contra la doctrina de la “beatitud” y de la “salvación” como meta de la vida, contra la supremacía de los pobres de espíritu, de los corazones limpios, de los que sufren y de los fracasados. ¿Qué valores son negados por el cristianismo? Orgullo, phatos de la distancia, la gran responsabilidad, la exuberancia, la magnífica animalidad, los instintos guerreros y conquistadores, la divinización de la pasión, de la venganza, de la astucia, de la ira, de la voluptuosidad, de la aventura, del reconocimiento (1981, p. 158).

Esa moral aristocrática tiene necesidad de esclavos, es decir, está basada en el dominio del hombre sobre el hombre.

Así que Nietzsche percibió de forma aguda la “revolución” de Jesús cuando afirma que implantó una moral plebeya, propia de los esclavos y los oprimidos, contrapuesta a la moral aristocrática de los poderosos y fuertes. Esta última afirma una jerarquía entre los hombres y es propia del dominador, es la moral del superhombre, de la voluntad de poder. El cristianismo, al contrario, ha diseminado una moral de los débiles que habla de amor al prójimo y de igualdad de todos los hombres (1974, p.75; 1981, pp. 158-159).

Literalmente dice Nietzsche: “El Evangelio es la noticia de que la felicidad está abierta para los pobres y los humildes, y de la guerra contra

los nobles y poderosos. El cristianismo crece entre los difamados y los condenados, entre los leprosos de todas clases, entre los “pecadores”, los “publicanos” y las prostitutas, entre el pueblo más ignorante... Lo que no me gusta... en aquel Jesús de Nazaret o en su apóstol Pablo, es el hecho de que metieran tantas cosas en la cabeza de la pequeña gente” (Nietzsche, 1981, Ns, 205-209).

La visión nueva que Jesús trajo de Dios y del hombre y la nueva estructura social que esto causaría, implicaba el choque con y el derrumbe de las estructuras sociales y las normas religiosas, no sólo de Israel, sino también del mundo pagano antiguo, aniquilaba los privilegios de los que detentaban el poder en la sociedad. En realidad, el Evangelio de Jesús es el fin del poder del hombre sobre el hombre. Por eso, Jesús tuvo que morir, porque liberaba al hombre del poder del hombre y así destruía toda la organización social antigua, tanto judía como greco-romana, al mismo tiempo que demolía los privilegios de quienes detentaban el poder.

Al impulso vital escatológico que representa el cristianismo, Nietzsche quiso contraponer un impulso regresivo, un retorno a lo ancestral primitivo, cuando el hombre se regía por el cosmos y por el eterno retorno de lo mismo. Si para el cristianismo lo decisivo es el futuro, para Nietzsche es el ayer; si para el primero el tiempo es lineal, para el segundo es circular; si para el cristianismo la realidad es histórica, para Nietzsche todo lo determina el devenir cósmico sin leyes históricas: “Consideramos estos pensamientos en su forma más terrible: la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar un final en la nada: el eterno retorno... Negamos las metas finales” (Nietzsche, 1981, p. 59).

En su ataque, Nietzsche mostró lo que ha significado y lo que va a significar la revolución hebreo-cristiana para la cultura humana, el cambio total de una *Weltanschauung* basada en el cosmos y el espacio a una definida por el tiempo y por la historia. Presenta una ideología ética centrada en la metafísica del eterno retorno, es decir, su ideología tiene una cimentación cósmica. En palabras de Löwith, “Nietzsche quiso reunir la propia voluntad con la necesidad cósmica” y Lukács agrega que la ley “cósmica eterna” es “voluntad de poder”. Esa voluntad de poder se concretiza en el superhombre, que es todo lo opuesto al prójimo, al pobre, al que sufre, al hombre bueno, según el cristianismo. Puesto que su ideología se basa en el cosmos, es una ética basada también en la ley de la selección natural que presenta la

naturaleza. Ella es inmoral porque tiene la inocencia del devenir cósmico y, por tanto, hay que volver a la naturaleza, a la integración con el cosmos, como las culturas antiguas, es necesario someterse a la fatalidad de nuestro ser, porque somos un fragmento de la fatalidad cósmica, formamos parte del todo. La moral aristocrática de Nietzsche necesita de la esclavitud, la injusticia y la crueldad. Puesto que él propuso una nueva transmutación de los valores contra el cristianismo, presentó una interpretación del mundo desde la perspectiva de la voluntad de poder, es decir, desde una metafísica del mundo dionisiaco del eterno retorno más allá del bien y del mal.

No hay duda de que el pensamiento de Nietzsche sirve para sondear hasta dónde el paradigma cristiano ha reemplazado al griego en la interpretación de la realidad y en la cultura, al menos en la cultura occidental. Nietzsche se queja con amargura: “todo se judaíza, o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas”. Se aplebeya, dice, porque según él la moral plebeya del cristianismo ha producido la democracia moderna. Es por eso que exclama: “Los señores están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido”. Esta victoria es, según él, un envenenamiento que intoxica a la humanidad entera y que parece incontenible, pues la Iglesia tiene un “tempo”, un ritmo, un paso que, a la larga la beneficia” (Nietzsche, 1994, pp. 41-42). De hecho, el tiempo y ritmo de Dios y del Evangelio no son los mismos del mundo y el Jesús resucitado del Evangelio de Juan dice: “En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo! Yo he vencido al mundo” (Jn 16,33b).

¿Lo vio Nietzsche? Él dice: “¿Pero no lo comprendéis? ¿No tenéis ojos para ver algo que ha necesitado dos milenios para la alcanzar la victoria?”. Luego agrega: ¿ha habido “algo que iguale en fuerza atractiva, embriagadora, aturdidora, corruptora, a aquel símbolo de la ‘santa cruz’, a aquella horrorosa paradoja de un ‘Dios en la cruz’...? Cuando menos, es cierto que *sub hoc signo* (bajo este signo) Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y su transvaloración de todos los valores, sobre todos los demás ideales, sobre todos los ideales más nobles” (Nietzsche, 1994, p. 41).

De esta manera, el cristianismo ha liquidado lo que era la mentalidad aristocrática griega, la que Nietzsche y después los nazis quisieron revivir con su truculenta idea de la raza superior. Sintiendo derrotado, Nietzsche confiesa:

Voy a recordar una vez más la inapreciable frase de Pablo. “Lo que es débil ante el mundo, lo que es necio ante el mundo, lo innoble y despreciado

ante el mundo lo ha elegido Dios”: esa fue la fórmula, *in hoc* signo venció la *décadence* – Dios en la cruz- ¿es que no se entiende todavía el terrible pensamiento que está detrás de ese símbolo? Todo lo que sufre, todo lo que pende de la cruz, es divino. El cristianismo fue una victoria, por causa suya pereció una mentalidad más aristocrática, el cristianismo ha sido hasta ahora la máxima desgracia de la humanidad (1993, p. 89).

El crucificado. Pasemos, entonces, al tercer término que hemos enunciado y que, por lo demás constituye el núcleo central del cristianismo a donde Nietzsche dirige su análisis: el crucificado. O sea, no se va por las ramas. Aquí captó, como pocos, y como muchos pensadores cristianos no lo han captado, la revolución cultural llevada a cabo por el cristianismo: “Los hombres modernos no sienten ya la horrorosa superlatividad que había, para un gusto antiguo, en la paradoja de la fórmula “Dios en la cruz”. Nunca ni en ningún lugar había existido hasta ese momento una audacia igual en dar la vuelta a las cosas, nunca ni en ningún lugar se había dado algo tan terrible, interrogativo y problemático como esa fórmula: ella prometía una transvaloración de todos los valores antiguos” (Nietzsche, 1997, p. 78). En *El Anticristo* exclama algo cierto, pero no se ve claro que él mismo lo haya entendido en toda su profundidad: “Dios en la Cruz- ¿es que no se entiende todavía el terrible pensamiento que está detrás de ese símbolo?” (Nietzsche, 1974, p. 89).

En efecto, el cristianismo cambió el concepto de Dios, al propugnar la liberación de los condicionamientos cósmicos que ya habían realizado los profetas, pero también al llevar a cabo la más escandalosa de todas las trasmutaciones posibles: proclamó primero que el Crucificado vivía, había resucitado. Luego, manifiesta al mundo entero que el Crucificado es el mismo Dios. El papa Benedicto anota: “La divinidad de Jesús va unida a la cruz; sólo en esa interrelación reconocemos a Jesús correctamente” (Ratzinger. Benedicto XVI, 2011, p. 357). He aquí el meollo de toda la locura y el contrasentido escandaloso del cristianismo.

Este “escándalo” sí que lo captó Nietzsche con fuerza, pues se dio cuenta lo que eso implicaba para el concepto del hombre. Al cambiar la idea de Dios y del hombre mediante el Crucificado, el cristianismo creó la nueva ética a la que nos hemos referido. Por eso exclama: “Entonces apareció Pablo. Lo que él adivinó fue el modo como, con el símbolo Dios en la cruz, se podía aglutinar en un poder enorme todo lo que se encontraba abajo, todo lo que

era secretamente rebelde, la herencia entera de las intrigas anarquistas en el imperio” (Nietzsche, 1974, p. 103). Esta idea la reafirma en *El crepúsculo de los ídolos*: “El cristianismo, transvaloración de todos los valores arios, victoria de los valores chándales, el evangelio predicado a los pobres, a los inferiores, rebelión completa de todos los pisoteados, miserables, malogrados, fracasados” (falta año, p. 75). El Crucificado es la revelación de lo que el hombre no quiere ser pero es. Nietzsche, quien proponía un titanismo al estilo griego mediante su superhombre, se dio cuenta de que la imagen del hombre en el Crucificado es la eliminación de la ilusión del superhombre y de todas las quimeras que lo acompañan.

Así como el cristianismo trasmutó la moral antigua, fundada en el principio de dominio del hombre sobre el hombre, así también el cristianismo trastornó el concepto del hombre en dos dimensiones. Primero, aunque esto no lo señala Nietzsche, presentándolo como imagen y semejanza de un Dios que es una comunión trinitaria, como alguien que está llamado a administrar al cosmos, que vive en la historia y está movido vitalmente por un dinamismo escatológico sobrenatural. En segundo lugar, con el hombre de las bienaventuranzas, que era repulsivo para Nietzsche.

Otro de los temas principales de la trasmutación hecha por el cristianismo es el que tiene que ver con la realidad socio-política, pues así como el Antiguo Testamento había desacralizado el cosmos y había hecho girar la base socio-cultural del cosmos a la historia, Jesús revolucionó el orden social y el Estado, al desacralizarlos: “Lo que es del César devolvedlo al César, y lo que es de Dios a Dios” (Mt 22,21). Berkhof declara citando a Gunning: “Lo más importante y destacado producido por la historia desde Cristo es la revelación del significado del estado’ (Gunning). La declaración, ‘debemos obedecer a Dios antes que a los hombres’ (Hech 5:29) ha destronado al Estado” (1962, p.).

El hombre antiguo estaba sometido al cosmos mediante el sometimiento a las leyes, tradiciones y costumbres del grupo social al que pertenecía y a su organización política, que respondía siempre a los determinismos cósmicos. Ese orden socio-político era considerado como voluntad de los dioses, de tal manera que rebelarse contra ese orden era ir contra la voluntad de los dioses, era provocar su ira. Por eso, los imperios antiguos se consideraban representantes del orden cósmico que era divino o sagrado y a él estaban sometidos. Sus religiones eran mítico-cósmicas y estatales. Por lo mismo,

los gobernantes tenían como tarea hacer que el orden social fuera un reflejo del orden cósmico, y, por eso mismo, tenían un carácter divino. Los ritos míticos y mágicos, las danzas y fiestas de las religiones antiguas eran cósmicos y pretendían que el creyente entrara, a través de esos ritos, en comunión con el orden cósmico. Muchas de esas religiones rendían culto a la muerte, una de las fuerzas cósmicas más veneradas, y con ella y por ella pretendían la unión sagrada con el cosmos. Los primitivos de América, por ejemplo, vertían sangre de seres humanos o de animales en sus rituales para mantener el equilibrio del cosmos. Frente al caos de la historia y lo imprevisible de la naturaleza, tanto los griegos como los romanos vieron la salvación en la polis o en la organización social, que debía responder a la razón. En otras palabras, buscaron la armonía cósmico-racional como plenitud del hombre.

Sólo cuando Dios se manifiesta a Israel, el hombre es liberado de la naturaleza y puesto en la historia. Es la Biblia la que proclama que Dios no está de lado de la naturaleza sino de lado del hombre y la naturaleza se la entrega a la administración del hombre. O sea, el Dios de la Biblia libera al hombre del sometimiento a la naturaleza, pero al mismo tiempo de las instituciones que se basan en ella: costumbres, leyes, sociedad, estado, tradiciones humanas. Esta liberación se experimenta en Jesús: su ataque a la sujeción a las tradiciones humanas y a la ley.

Para Pablo, la existencia desde la ley merece más bien el juicio de “inmundicia” porque ha aparecido en su lugar una nueva manera de vivir: el estar “en Cristo” mediante la fe. Pablo insistió en que la constitución de la comunidad “en Cristo” derogaba todas las tradiciones religiosas, culturales y sociales así como todo lo que en ellas se basase (Gal 3,26-28). En la abolición de esos signos de identidad tradicionales se manifiesta la Iglesia en cuanto comunidad escatológica. Como consecuencia de esta nueva concepción, Pablo ya no concede una posición privilegiada escatológicamente a Jerusalén ni a su comunidad de cristianos cumplidores de la ley (cfr. Gal 4,24s). Esto también es una diferencia radical entre la Iglesia y las demás sociedades e instituciones humanas: éstas se arraigan en el cosmos o en la razón humana, la Iglesia tiene un arraigo y un dinamismo histórico-escatológico.

La Biblia proclama una armonía histórico-personalista como plenitud, aquella que es denominada comunión. Esa comunión es escatológica, por lo que puede decirse que el esjaton es el nuevo orden cósmico-social que el Evangelio denomina Reino de Dios. El cristianismo no busca la unión

sagrada con el cosmos, sino la unión en el amor del “ágape”. Por eso mismo, los sacramentos cristianos no son ritos mágicos de carácter mítico que miran a un pasado ancestral, sino que son signos de una realidad histórico-escológica que miran al futuro del Reino.

La penetración del cristianismo en el imperio romano produjo los mismos efectos que la llegada del cristianismo a los pueblos indígenas de América: el crepúsculo de sus dioses y la desaparición de su organización social. Como rechazaron los cultos romanos así también los cristianos destruyeron los cultos de los primitivos habitantes de América. Como lo expresa Voegelin “la sedición religiosa es al mismo tiempo una rebelión política, un ataque a los cultos por parte de monoteístas radicalizados, es un ataque a la construcción del imperium Romanum. La desdivinización cristiana del mundo significaba el fin de una civilización” (2006, pp. 125-26). Dos factores introdujo el cristianismo en las sociedades antiguas: la desdivinización del cosmos con la consecuente desdivinización de la autoridad política por parte de Jesús al distinguir lo que es de Dios de lo que es del César. Son dos esferas de la realidad, distintas e independientes. La autoridad política no puede pretender un reconocimiento que sólo le pertenece a Dios.

En segundo lugar, el dinamismo escológico como constitutivo de toda sociedad. Ésta nunca es plena en sí misma y va hacia una plenitud que sólo se alcanzará en el Reino de Dios. Como lo dice el Vaticano II, la Iglesia “se consumará gloriosamente al final de los tiempos” (LG. 2). Ni el hombre individual ni la sociedad están ligadas a los ciclos del eterno retorno cósmico: “La historia ya no se movía en ciclos, como lo hacía en Platón y Aristóteles, sino que adquiriría una dirección y un destino” (Voegelin, 2006, p. 146). Puesto que nos se asienta en el cosmos sino en la historia, el cristianismo intenta una sociedad muy distinta a la que fue el ideal greco-romano como reflejo del orden cósmico. Tampoco la sociedad progresista de la modernidad europea, ni la sociedad sin clases del marxismo, ni mucho menos la sociedad nazista con ribetes nietzscheanos que pretendió el llamado tercer Reich. El cristianismo intenta una sociedad que sea imagen de la comunión del Dios trinitario. Ya no imagen del ídolo impersonal cósmico, sino imagen del Dios personal que es amor.

El hombre primitivo creía encontrar la salvación incorporándose al cosmos, al eterno retorno cíclico y a un eterno proceso de reencarnaciones;

el cristiano encuentra la salvación incorporándose a Cristo por la fe. Pablo lo expresa así: “Ninguna condenación pesa ya sobre los que están unidos a Cristo Jesús. Pues la ley que mediante el Espíritu y la unión con Cristo Jesús lleva a la vida, los ha liberado a ustedes de la ley que mediante el pecado lleva a la muerte” (Rm 8,1-2). Según Pablo, la salvación cristiana es un hecho personalista y nace de un acontecimiento histórico salvífico, o sea, la redención es un hecho histórico que tiene ante sí un futuro y la resurrección no es una realidad atemporal sino un evento también histórico. No hay que huir hacia el mundo de lo supra-sensible e inmaterial o unirse mediante ritos mágicos al cosmos, para encontrar a Dios y obtener la salvación. Tanto en su controversia con los judaizantes como con los gnósticos cristianos, Pablo resalta el carácter escatológico o histórico del cristianismo el cual, por lo demás, crea la esperanza, que es otra de las características básicas del cristianismo.

REFERENCIAS

- Berkhof, Henrikus. (2007). *Christus de zin der geschiedenis*. 4th ed, Callenbach, G. F. Nijkerk, N.V. (1962). Traducción de Donald Herrera Terán 2007.
- Boman, Th. (1960). *Hebrew thought compared with Greek*. Bristol: SCM Press.
- Bornkamm, G. (1975). *Jesús de Nazaret*, Salamanca: Sígueme.
- Eliade, M. (2009). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Galeano, A. (2010). *Visión cristiana de la historia. Ensayo de Escatología*. Primera parte. Bogotá: San Pablo.
- Hahn, F. (1973). *The Worship of the Early Church*. Philadelphia: Fortress press.
- Hart, J. (2001). *Smiling through the cultural catastrophe. Toward the Revival of Higher Education*. Yale: Yale University.
- Kümmel, W. G. (1957). *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus*. London: Editorial.
- Nietzsche, F. (1974). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1981). *La voluntad de poderío*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1994). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

- (1997). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1993) *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial.
- Nygren, A. (1969). *Agape and Eros*. New York: Harper and Row Publishers.
- Ratzinger, J. -Benedicto XVI. (2011). *Jesús de Nazaret*. Segunda parte. Madrid: Planeta.
- Schillebeeckx, E. (1981). *Jesús. La Historia de un Viviente*. Madrid: Cristiandad.
- Schnackenburg, R. (1998). *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*. Barcelona: Herder.
- Tresmontant, C. (1962). *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Editions du Cerf.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz editores.