FF 50 200

Hola, buenas noches y un saludo a todos desde la Universidad Nacional de Educación a Istancia, que continúa acompañándoos desde estos momentos con Revista de Filosofía. Revista de Filosofía es un programa de la sección de Filosofía de la UNED que coordinan los profesores Francisco José Martínez y Antonio García Sánchez Mase. El tiempo de nuestra revista va a estar ocupado hoy, como en otras muchas ocasiones, por un libro, un libro titulado Fe cristiana, Iglesia, Poder, de Gonzalo Puente Ojea.

Puente Ojea, como probablemente sabréis, es diplomático, ha sido subsecretario de Asuntos Exteriores, embajador en el Vaticano, y para lo que a nosotros nos interesa hoy, Puente Ojea es autor de un libro que se llama y es autor de dos libros de enorme proyección en su momento, El Fenómeno Estoico en la Sociedad Antigua e Ideología e Historia, Formación del Cristianismo como Fenómeno Ideológico. El libro de Puente Ojea, del que vamos a hablar hoy, un libro que se titula, como ya hemos dicho, Fe cristiana, Iglesia, Poder, resume el tránsito desde la visión mesiánico-nacionalista a la invención de una nueva religión por parte del cristianismo eclesiástico. Intervienen en este comentario, además de Gonzalo Puente Ojea, Antonio García Santes Mases, coordinador del programa, y Manuel Fraijó, profesor de filosofía de la religión, también de la UNED.

Os dejamos ya con Antonio Santes Mases. Buenas noches. Buenas noches.

Tenemos hoy con nosotros a Gonzalo Puente Ojea, autor de varias obras importantes, campos de gran interés para esta revista de filosofía, tanto para la filosofía de la historia como para la filosofía de la religión, para la filosofía política, y hoy le tenemos aquí, porque Gonzalo Puente Ojea acaba de sacar un libro, Fe cristiana, Ideología, Poder, publicado por Siglo XXI, en noviembre de 1991. Este libro de Gonzalo Puente Ojea continúa la obra que él ya había desarrollado en otros libros anteriores, publicados también por Siglo XXI, el cristianismo como fenómeno ideológico, el problema del estoicismo y la sociedad antigua, y otros trabajos a los que le ha dedicado, que han tenido una gran audiencia en nuestro país y una gran cantidad de ediciones. La primera pregunta que le queremos hacer, después de darle la bienvenida, es, ¿qué pretende Gonzalo Puente Ojea en este libro? Efectivamente, yo creo que la pregunta es muy oportuna, porque el libro, tanto en su enunciado titulístico como en su contenido real, abarca aspectos relativamente heterogéneos, podría pensarse a una primera visión, y la unidad del mismo podría ser cuestionada, en principio.

Sin embargo, yo creo que existe, primero, un marco general en el tratamiento de los problemas que lo unifica. Por otro lado, un hilo conductor, que yo creo que se puede expresar de una manera, por supuesto, no muy precisa y con cierta impropiedad, pero el hilo conductor del libro es bucear, es decir, investigar en la génesis de esa en magna institución, que luego se conocería como la Iglesia Católica, o la Gran Iglesia, en cuanto a organismo de poder. ¿De qué estratos de la historia parte ese proceso constitutivo de la Iglesia? ¿Qué enlaces efectivos tiene con sus puntos de partida? ¿Y cuál es el desarrollo? ¿Y por qué cauce se desarrolla una nueva

religión que crea un organismo de poder, de carácter, diríamos, religioso-político? Que yo creo que, de verdad, se puede, sin exageración, decir que es un caso único en la historia universal, y un caso tan eminente que no tiene parángon posible.

Entonces, al decir fe cristiana, quiero decir de dónde procede, al decir iglesia, quiero decir cómo se constituye el polo central de ese artefacto, y al decir poder, quiero decir cómo se proyecta después en las formas de poder, no entendido poder en un sentido estrecho de poder político o poder del Estado, sino poder en todos los aspectos de la vida colectiva e individual del ser humano. Es decir, el ejercicio del poder se puede efectuar tanto en el orden de la pura intimidad, en una relación de tipo intrapersonal, como se puede ejercer a través de instituciones públicas en una alteridad regulada, jurídica, administrativamente, etcétera, etcétera. En ese sentido, el libro tiene, efectivamente, casi la parte central, o por lo menos la parte mayoritaria, dedicado a estudiar lo que llamas la génesis, la génesis histórica, por un lado, de lo que tú denominas la vivencia religiosa, la fe de Jesús de Nazaret, qué elementos tenía ese tipo de fe, cómo tú consideras que ahí hay una vinculación muy estrecha con el mundo hebreo, y cómo no se puede interpretar a Jesús si no es a partir de las expectativas escatológicas de ese mundo, de ese judaísmo primero, de ese mundo de Israel, de ese mundo de un mesianismo nacionalista religioso, y cómo, sin embargo, después hay una inversión en la medida en que esas expectativas escatológicas no se consuman y aparece la invención eclesiástica de una nueva religión, que es la que tú consideras que no se puede decir que surja únicamente a partir del Constantinismo, como han planteado algunos teóricos, algunos teólogos, sino que hay que ir mucho más allá, al fondo del debate del primer siglo y a lo que es la aportación de Pablo de Tarso.

¿Podrías decirnos a nuestros oyentes un poco dónde ves tú las grandes diferencias entre la construcción de Jesús de Nazaret, el nazareno que tú dices en tu obra, y la construcción del Tarsiota? Sí, yo creo que la pregunta, antes más es que me haces, se podría responder de un modo esquemático, de la siguiente manera, en el tránsito de lo que fue tanto el magisterio como el ministerio de un judío alileo, Jesús de Nazaret, o el nazareno, desde este punto de partida hasta lo que es la gran iglesia como organismo ya constituido, se puede decir que ese tránsito está jalonado por cuatro puntos fundamentales. Primer punto, el paso de una mesianidad triunfante al paso de una mesianidad expiatoria. La mesianidad triunfante es una mesianidad que se capta de una manera bastante nítida, aunque desde luego muy fragmentaria y a veces elusiva, en los sinópticos.

Es una mesianidad que, en definitiva, tematiza la esperanza popular judía, con un predominio claro todavía de las tradiciones mesiánico-davídicas, pero ya fundiéndose con ciertos elementos de la visión apocalíptica de las promesas. Esta mesianidad triunfante es sustituida por una mesianidad expiatoria en que, en su primera fase, y todavía dentro de lo que es el cuerpo de los sinópticos, se caracteriza porque la esperanza popular judía se va, en cierto modo, debilitando, desvaneciendo, sobre todo, el torso mesiánico-davídico, y, en cambio, se va acentuando una visión de tipo apocalíptico en que se ponen de manifiesto, progresivamente, en una tentativa teológica evidente, aunque esté implícita y no expresa, los rasgos más

universalizantes, más universalizantes y más espiritualizantes de la tradición apocalíptica. Pero que esta tradición apocalíptica no se puede fechar como algo anterior a, por ejemplo, a Jesús de Nazaret, o al desarrollo neotestamentario inicial.

Es, realmente, paralelo y, en algunos casos, tardío con respecto a esta visión inicial del cristianismo, tal como aparecen los escritos neotestamentarios. Y, bueno, naturalmente, esto nos llevaría, en lo que se refiere a este juego de la visión apocalíptica en relación con la tradición de la creencia popular mesiánica de corte davídico, nos llevaría a tratar el tema magno, que creo que se ha debatido muy a fondo últimamente, que es el tema del Hijo del Hombre, como título cristológico. Pues bien, primer punto, tránsito de una mesianía triunfante a una mesianía expiatoria.

El ombligo de este primer punto de tránsito, que yo llamaría, más bien, salto, porque cuando el tránsito es de esta naturaleza y de esta entidad, no se trata de dar un pasito, se trata de dar un salto muy considerable, puede situarse en Marcos, en la famosa pericopa de 8-27-31, en que se expone lo que ya la exéfisis conoce como el secreto mesiánico, que elabora Marcos, probablemente, con su genio personal narrativo y con su invención inventiva teológica, pero que, en definitiva, traduce un sentimiento de la comunidad a la luz de la fe en la resurrección. De manera que en la bisagra o gozne, entre ambas mesianidades, se sitúa un trabajo de la comunidad a la luz de la resurrección, porque la fe en la resurrección transmuta y cambia radicalmente toda la interpretación de la acción de Jesús, y es, por decirlo así, el elemento, es la placenta de lo que sería después una construcción del mito de Cristo. Segundo punto, el virtual abandono de la escatología, primero, de un modo inicial, por el hecho tremendo de que el proyecto mesiánico de Jesús fracasa, y esto hace que, naturalmente, todas las expectativas inmediatas tengan que resultar fundamentalmente corregidas, es decir, hay un primer elemento que desalienta esa fe absoluta en esa escatología inminente.

Este ya significa ya un primer elemento que impulsa a un cierto distanciamiento de los primeros escritos neotestamentarios, un cierto nada más, con respecto al hecho escatológico que yo diría en primera potencia, que sería la instauración del Nazareno, o de un Mesías predicado por el Nazareno, ahí siempre habrá una discusión, que viene a inaugurar con carácter de inminencia el reino. Y segundo elemento de este virtual abandono de la escatología, pues, sencillamente, que la escatología en segunda potencia, que sería esa escatología aplazada, que no sería inmediata, sino que tendría lugar después del hecho salvífico de la redención, pero en forma de un Mesías que volvía a venir en una nueva parusia o presencia, esto, claro, que se anunciaba, por ejemplo, en una de las tesalonicenses, en la misión de los corintios y tal, como algo inmediato, una parusia que se podía contar por semanas, esta parusia se va demorando, dilatando, de tal manera que ya cuando se escriben los últimos sinópticos, y sobre todo el Evangelio de Juan, bueno, esta parusia ha pasado a formar parte de lo que los notarios llaman cláusulas de estilo, pero que ya no tiene ninguna acción efectiva en la vida eclesial, la vida colectiva, y la vida doctrinal de esa iglesia que se está formando. De manera que, segundo punto, virtual abandono de la escatología.

Tercer punto, surge de una manera realmente ex novo, podríamos decir, la primera doctrina sacramental. Al principio, la doctrina sacramental de la iglesia está limitada al bautismo y a la cena. Ahora bien, sabemos perfectamente, creo que esto es difícilmente discutible, aunque se discutirá, y desde luego los exércitos de la iglesia no lo aceptan, que el bautismo de Jesús no fue más que un signo escatológico que el bautista imparte al nazareno por deseo de éste, pero que ni éste invita a sus discípulos a repetir o a difundir, como ritio iniciático, sino que se transforma precisamente cuando se crean estos primeros elementos de la doctrina sacramental, se interpreta ya no como signo escatológico, sino como la celebración o la renovación del hecho salvífico pasado, una perspectiva soteriológica, el martirio de Jesús, y, por lo tanto, como algo que ya ha ocurrido, porque la redención ya ha tenido lugar.

Entonces, claro, esta sacramentalidad también altera fundamentalmente lo que era el movimiento religioso iniciado por Jesús de Nazaret. Y el cuarto punto, que es básico y que tiene un desarrollo y un despliegue detallado, complejo, que habría que matizar, pero de una manera, sí, para los que nos están escuchando, de una manera general, se podría decir que el cuarto punto es el paso de esa doctrina sacramental de una visión todavía muy carismática de los carismas, claro, naturalmente, en la doctrina sacramental, los primeros sacramentos, bautismo y cena, pero después viene enseguida ya, con una serie de procesos en que el actor profetizante se va debilitando, en que se van creando comunidades organizadas, viene el sacramento del orden o la creación del sacerdocio, como ya cuerpo sacerdotal profesional que maneja la red sacra, la red sacre, y que, por lo tanto, no se configura como elemento directivo. Y el cuarto punto, entonces, es lo que, utilizando esa categoría tan conocida ya de Max Weber, que es la institucionalización o la gracia institucional, es sencillamente el paso de una doctrina sacramental que al principio era todavía fluida, muy en contacto con lo que era el elemento inspirador carismático, va pasando a una concepción del sacramento ex opere operato, es decir, al sacramento como producto de un ritualismo, de tipo sacramental muy formalizado, que lleva a la objetivación del carisma, a la objetivación y, por lo tanto, a su cosificación, y, al mismo tiempo, a la atribución estricta de estos carismas a un cuerpo sagrado de impartientes del carisma, que es el cuerpo sacerdotal, lo que yo llamo el monopolio del capital carismático, y dentro de ese monopolio del capital carismático, naturalmente, la forma en que lo administra la iglesia en función de las necesidades, no siempre las de las almas, pero generalmente, siempre las de la institución.

Entonces, verdaderamente, aquí la famosa frase, y lo comento en mi libro, de extraeclesia unula salus, no quiere decirse que fuera de la iglesia se pierda uno por no creer en Cristo o por no creer en Dios, no, no, aquello tenía un sentido que los teólogos, yo no sé si por descuido, inconsciencia o deliberadamente, hablar de las dos clases, pues no nos explican bien. La extraeclesia unula salus no quería decir que sin creer en Cristo te condenabas, no, no, eso hubiera sido más o menos bastante natural para la iglesia, no, quería decir que fuera de la iglesia, puesto que la iglesia era la monopolista del legado de la gracia depositaria de los carismas, y además, en cuanto sacramento, ex opere operato, tenían que ser estos carismas vehiculados por las bendiciones del cuerpo sacerdotal que lo impartía, quería decirse que

puesto que sin sacramentos no hay salvación, y sin iglesia no hay sacramentos, el que estuviera fuera de la iglesia no tenía nada que hacer. Bueno, esto se podría resumir en una de las frases que citas en el libro de que esperaban el reino y llegó la iglesia.

Esa es una frase, yo creo que es la frase más acertada que ha podido tener la historia de la extraeclesia cristiana, por aquí el famoso Abel o Así, tan maltratado y tan genial en sus cosas, personalidad por otro lado extraña y excéntrica, pero que realmente marca, fue el coco de la iglesia que se abrió con la sacrificio, por supuesto, así, pero es verdad. Quizás podríamos hacer que Manolo Fraijó comentara un poco, hiciera alguna pregunta sobre todo este paso del reino a la iglesia, y todo lo histórico de este tránsito. Con mucho gusto, me gustaría que tuviéramos mucho tiempo, porque realmente el trabajo que has hecho es un trabajo ingente, y lo que se hace mucho una persona como tú, me lo valore positivamente.

Los que nos hemos asomado un poquito al campo de la exégesis, pues sabemos realmente el esfuerzo que has tenido que hacer para dominar ese inmenso campo, ¿no? Yo quería hacerte una pregunta nada más, porque no tenemos tiempo, pero sería esta. ¿Qué piensas tú de... te la habrás encontrado por todas partes, la división que se suele hacer hoy en Cristología, entre Cristología explícita y Cristología implícita? Me explico. Están de acuerdo los exégetas, por lo menos los más significativos, en que efectivamente Jesús no se consideró a sí mismo el Mesías, de hecho rechaza el título, era un título enormemente ambivalente, era un título peligroso incluso para su propia vida, podía ser peligroso el decir que él era el Mesías.

Jesús rechaza, cuando Pedro lo dice, Jesús rechaza el título de Mesías. Jesús no se aplica tampoco el título de Hijo del Hombre, siempre habla de él en tercera persona, también el Hijo del Hombre era un título enormemente ambiguo, muy propio de la Apocalíptica, podía significar todo, no podía significar nada. En realidad Jesús nunca habla en primera persona, diciendo yo soy el Hijo del Hombre, sino que si acaso habría una identificación funcional en algunos aspectos con el Hijo del Hombre.

Jesús nunca se llama a sí mismo tampoco Hijo de Dios, hay dos textos que son los más significativos, pero también está hoy de acuerdo la exégesis en que eso no es verdad, y por supuesto no se llama Dios, esto solo lo harán algunos escritos muy tardíos del Nuevo Testamento. Sin embargo, esta sería la Cristología explícita, donde explícitamente se dice es el Mesías, es el Cristo, es el Hijo de Dios tal. Estando de acuerdo en que Jesús no utiliza estos críticos, estos títulos, viene la teología y dice, pero debió haber algo muy gordo en su vida que dio ocasión a que después la comunidad le aplicara el título de Mesías y lo incorporara a su propio nombre, y pasara a llamarlo Jesús, Cristo, la traducción de Mesías, que algo debió de haber en la vida de aquel hombre para que la comunidad pasara a darle.

Y entonces se empieza a recorrer qué hubo, y se dice, bueno, Jesús provocó, en primer lugar, un conflicto dogmático fuerte. Jesús critica el templo, Jesús critica la concepción de la ley, Jesús critica el sábado, Jesús critica el sistema de purificaciones rituales que había, y dicen, caramba, este hombre se atrevió a mucho. Conflicto dogmático.

Conflicto cristológico. Jesús dice, llama a Dios Abba, distingue entre mi padre y vuestro padre, no se pone a nuestro nivel al hablar con Dios. Si habéis oído que se dijo, pero yo os digo, y si habéis oído que se dijo significa, habéis oído que Moisés dijo, pero yo os digo, se pone por encima de Moisés, dice que es anterior a Abraham, perdona los pecados.

Dicen, caramba, en el plano cristológico, este hombre provoca un gran conflicto. Y dice, otro conflicto, el teológico, ofrece una imagen nueva de Dios. Ahí están las parábolas del samaritano, la parábola de la oveja perdida, de la drama perdida.

Dice, bueno, aquí viene a dar un Dios que no es el Dios justiciero del judaísmo. Habla de un Dios que regala jornales, los invitados a la viña. Dice, caramba, reformó la imagen de Dios.

Dice, y por último, provoca un enorme conflicto social. Relativiza lo que entonces se acentuaba mucho y radicaliza cosas que no se radicalizaban entonces. Y aquí, pues, todo lo que fue su defensa de los pobres, su defensa de los pecadores, que pecador, como sabemos, era un concepto social en aquella época, su defensa de los niños, etcétera.

Y entonces la teología viene y dice, sumando el conflicto cristológico, el conflicto dogmático, el teológico y el social, esto da mucho que pensar, y como dio mucho que pensar, la comunidad después vino y, con razón, dijo que era el Cristo, que era el Mesías, que era el Hijo de Dios, y tal. Esto tú lo has encontrado en los eséguitas, como yo. Sin embargo, no veo en tu libro que te pronuncies... No, bueno, yo creo, tú sabes mucho de eso, y has alegado aquí... Bueno, yo, empezando por el principio, primero, creo que el desdoblamiento para la explicación genética del concepto, ¿verdad?, de su cristología implícita y explícita, bueno, es un recurso, es un artífice apologético, demasiado cómodo, ¿verdad? También dice Lone Geneker, por ejemplo, bueno, que primero hubo el concepto de Mesías como Hijo de Dios en sentido funcional, y luego vino la elaboración ya metafísica, tardía, pero que uno estaba implicado en la otra, con el trabajo del Espíritu Santo añadido, el deus es máquina maravillosa... El asilo de la ignorancia.

El asilo de la ignorancia. Yo creo, primera, que Jesús, yo no digo que confesase la mesianidad en sentidos de literalidad, que no cupiera, pero vamos, en la famosa perícopa que yo he citado de Marcos, que después le producen los otros dos sinópticos, pues, realmente, cuando le dice, ¿quién creéis que soy yo? Y Pedro le dice, tú eres el Mesías, no hay ninguna denegación. Podemos coger ahora el texto y dice, tú eres el Mesías, y él añade, no lo soy, o estáis equivocados, no digáis a nadie, no lo digáis a nadie.

Si tú me preguntas algo, yo te digo, no lo digas a nadie, es que yo te estoy asintiendo. Y luego viene, naturalmente, la explicación, que es el gran artificio del secreto mesiánico, que es, no lo digáis a nadie, el Hijo del Hombre, y entonces viene el anuncio de la pasión, la prolepsis esa, que no es el Mesías que creéis vosotros. Pero yo creo que una cierta conciencia, están tan maquillados los textos, tan orientados decisivamente por la luz de la resurrección, por ese fideísmo ardiente, y esa cosa necesaria de constituir a Jesús como el eje, el eje mesiánico de toda la economía salvífica, que, verdaderamente, no se puede saber qué es lo que había... En la tradición oral de verdad.

Muy difícil entrar en la confidencia. Pero, de todas maneras, el núcleo debe ser muy fuerte cuando se sostuvo, contra la teología de la propia iglesia, se sostuvieron contenidos que realmente desmienten esta teología. Eso ya lo examinaron, en fin, una serie de teólogos al principio del siglo, creando el criterio jurístico, que yo creo que es bueno, que aquello que realmente contradice la teología de la comunidad, hay que concederle un alto grado de probabilidad de autenticidad.

Igual que aquello en que coincide Jesús con el judaísmo, hay que darle un alto grado de verasimilitud. Jesús tuvo una conciencia mesiánica en algún momento. En todo caso, fue un agente mesianista que anunció el reino en esa inmediatez, y ese reino, además, de contenido revolucionario.

Ahora, ahí no inventaba nada, porque si nosotros examinamos la tradición profética y también parte de la tradición apocalíptica, verdaderamente, el concepto de justicia que venía arrastrando el Antiguo Testamento y el perjudaísmo intertestamental, era de un revolucionarismo tremendo, y el concepto del reino como realidad que tenía lugar en una tierra, pues, al final, se entendía que repristinaba al principio, sencillamente, Israel, pero verdaderamente era un artefacto de tipo religioso político. Cuando dicen la gente, Jesús no fue político, fue religioso. Nada más, mire usted, en el mundo judío, lo religioso y lo político estaban tan internamente asociados, porque toda la teología del judaísmo gira alrededor del concepto de pueblo elegido y de esperanza mesiánica, en que el reino, el Dios único y universal de ese pueblo, que ese Dios eligió, triunfaría, porque triunfando ese pueblo, triunfaba su Dios, y viceversa, triunfándose Dios, tenía que triunfar su pueblo.

No me haga usted, por lo tanto, divisiones entre lo religioso y lo político. Quiero decir que el mesianismo de Jesús, a mí me parece bastante claro, pero no el mesianismo claro anunciado en los últimos días. Bueno, agradecemos a Gonzalo Buendujea... Ha sido mucho largo, perdón.

...y a Manolo Fraicón este comienzo de debate. Invitamos a los dos a otro próximo programa de Revista de Filosofía para continuar con el tema. Nada más y muchas gracias.

Gracias, Antonio Santes Masis. Aquí dejamos por hoy Revista de Filosofía. Hemos hablado de la cuestión religiosa, mesianismo y escatología con Gonzalo Puente Ojea, autor del libro que hoy hemos comentado, Fe cristiana, iglesia y poder.

Gracias a Gonzalo Puente Ojea por su presencia hoy aquí. Por supuesto, esperamos tenerle de nuevo el próximo miércoles. Gracias también a Antonio Santes Masis y a Manuel Fraijó, que es profesor, como sabéis, de filosofía de la religión peraunet.

La semana que viene nos acompañará en su lugar Carlos Gómez. Subtítulos realizados por la comunidad de Amara.org Por nuestra parte, nada más. Llega ahora el tiempo del curso de acceso con Isabel Baeza.

Feliz semana.