

José Cobo

ANATOMÍA
DEL CRISTIANISMO

FRAGMENTA EDITORIAL

Publicado por FRAGMENTA EDITORIAL
Plaça del Nord, 4
08024 Barcelona
www.fragmenta.cat
fragmenta@fragmenta.cat

Colección FRAGMENTOS, 85

Primera edición DICIEMBRE DEL 2022

Dirección editorial IGNASI MORETA
Producción editorial EULÀLIA CHÉLIZ ESCERA
Producción gráfica ARIADNA CAMPILLO
Diseño de cubierta FRANCESC MORETA

Impresión y encuadernación ROMANYÀ VALLS, S. A.

© 2022 JOSÉ COBO CUCURULL
por el texto

© 2022 FRAGMENTA EDITORIAL, S. L. U.
por esta edición

La publicación de esta obra es una
iniciativa conjunta de Cristianisme
i Justícia y Fragmenta Editorial

Depósito legal B. 23359-2022
ISBN 978-84-17796-76-1



Con la colaboración del Departamento
de Cultura de la Generalitat de Catalunya

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS

PRINTED IN SPAIN

*A Alexis Bueno. Jesuita y, sin embargo, amigo.
Con él comenzó todo esto.*

Tan solo una cosa es para mí cada vez más evidente: que tú no puedes ayudarnos, que debemos ayudarte a ti, y así nos ayudaremos a nosotros mismos. Es lo único que tiene importancia en estos tiempos, Dios: salvar un fragmento de ti en nosotros. Tal vez así podamos hacer algo por resucitarte en los corazones desolados de la gente.

ETTY HILLESUM

*Déu viu entre nosaltres com alienant-se,
estima tot donant-se i, si se'm permet la paraula,
tot «desdeudant-se».*

FERRAN MANRESA, S. J.

*Are you – Nobody – too?
Then there's a pair of us!
Don't tell! They'd advertise – you know!*

EMILY DICKINSON

ÍNDICE

I	AFINAR LAS CUERDAS	13
1	Sobre la creencia	13
2	Lo que importa	15
3	<i>Page break</i>	16
II	A MODO DE INTRODUCCIÓN	17
1	Las tesis	17
2	El motivo	31
3	El acceso a Jesús: un apunte metodológico	35
4	Una epistemología cristiana	42
5	La fe como <i>postura</i>	44
6	Evangelio e ironía	46
7	Dios y sus imágenes	49
8	Un asunto personal	50
9	Del lado del hombre, del lado de Dios	51
10	De la identificación de Dios	57
III	EL DIOS DE LA FE Y LA DIVINIDAD RELIGIOSA	59
1	La cuestión religiosa	59
2	Fe y sentido	63
3	El individuo y la religión	65
4	Lo espiritual y lo tautológico	66
5	Sobre los ángeles	69
6	Imaginar a Dios	72
7	Imaginar a Dios (y 2)	73
8	<i>Sub iudice</i>	74
9	Afinando	75
10	Abraham y la isla del tesoro	77
11	Más allá del más allá	80

12	El otro Abraham	82
13	La paz del desierto	83
14	Una nota sobre Freud y el <i>superyó</i>	84
15	Una fábula cristiana	85
16	Es de bien nacido...	89
17	Esto del creer	90
18	En manos de	91
IV	ENCARNACIÓN	93
1	Primicias	93
2	La gran humillación	94
3	Sobre el poder de Dios: un debate cristológico	97
4	¿Como si el hombre se hiciera chimpancé?	101
5	Dios verdadero y hombre verdadero	103
6	Un monoteísmo cristológico (más un apunte trinitario)	107
7	La subjetividad como clave hermenéutica de la Trinidad	117
8	Sobre el Espíritu	124
9	Jesús no es el representante de Dios	133
10	La cuestión del <i>monogenēs</i> y el Jesús histórico	137
11	El prólogo del cuarto evangelio	144
12	Ascendente y descendente	146
13	El contraste entre las cristologías neotestamentarias	149
14	El círculo hermenéutico de la dogmática cristológica	155
15	Cristo, ¿un cínico itinerante?	158
16	No hay otro Dios que el que cuelga de una cruz	160
17	Dios es amor	164
18	Amor y temor de Dios	166
19	De la amistad con Dios	168
20	Jesús y la Ley	170
21	Hecho pecado	177
22	De las madres	181
23	El Dios cristiano y el Dios de Jesús	186
24	¿Una salvación para Yoda?	191
25	Apocalipsis ¿aún?	193

V	<i>ET RESURREXIT</i>	199
1	De entrada	199
2	La Resurrección como hecho	202
3	Ver es ver como	211
4	Resurrección y anuncio	217
5	El núcleo duro del kerigma	220
6	¿Hubo un sepulcro vacío?	223
7	Sobre el milagro	224
8	Ezequiel	228
9	Según las Escrituras	229
10	El salmo 110	235
11	El Siervo de Yavhé	237
12	Emaús	238
13	Ya tarda	240
14	El perdón de los resucitados	242
15	La gran objeción	244
VI	UN PAR DE BREVES A MODO DE CONCLUSIÓN	247
1	Un Dios de	247
2	Nietzsche	248

I

AFINAR LAS CUERDAS

I SOBRE LA CREENCIA

Hay tres modos de creer en Dios. En el primero, creemos como quien cree, pongamos por caso, que hasta las piedras tienen *alma* o que el mundo no tiene solución. No cabe otro argumento que el que *racionaliza* la suposición inicial, aquella que, precisamente, adoptamos irracionalmente. Así, conforme a este primer modo, en los *cielos* habitaría una figura paterna de naturaleza inmaterial que nos ampara a su manera y cuya esencia es la bondad. Y porque *sentimos* que nos escucha —y aquí el sentimiento sería el índice principal, si no el único, de la experiencia— podemos dirigirnos a él como el niño se dirige al ángel de la guarda o a su osito de peluche. Desde esta óptica, Jesús se reveló como el que encarnó hasta el final la misericordia divina, análogamente a como una modelo de pasarela representa el paradigma occidental de belleza. Pues *tan humano solo pudo serlo Dios mismo*. Al margen de las variantes, se trata del modo más común dentro del cristianismo actual —y quizá de siempre—, que no se distingue formalmente de las diferentes suposiciones que nos permiten *cuadrar* nuestro estar en el mundo. El problema es que, hoy en día, Dios no se da culturalmente por descontado. Y por eso podemos sos-

pechar, cuando menos, que este modo de creer en Dios tiene que ver antes con nuestra necesidad de un Dios a medida que con Dios. Donde la creencia en Dios pasa a ser una opción entre otras dentro del mercado de las espiritualidades, seguimos en el centro de control. Y de ahí a creer que se cree media un paso. Quien cree en vampiros de noche va con una estaca. Pero no parece que a muchos de los que aún creen les tiemblen las piernas, por así decirlo, cuando leen la carta de Santiago.

Con la segunda, creemos que es verdad que, por ejemplo, el crucificado es el *quién* de Dios. Que no hay Dios al margen de la cruz. En este caso, no hay propiamente fe, sino únicamente un discurso acerca de Dios. Pues, de hecho, quien se limita a creer de este modo sigue con lo suyo. Como si la verdad aún no hubiera alcanzado el tuétano de su existencia. Hablamos de la creencia del *escriba*, aquella que traduce principalmente una inquietud por la verdad, en el sentido de lo que en verdad tiene lugar y no simplemente pasa, antes que un hallarse *expuesto* a su desmesura. Aunque el discurso del *escriba* también puede encontrarse al servicio de los testigos de Dios. Como un intento de dar razón de la esperanza en un contexto donde la fe se presenta como una ilusión de la subjetividad.

En el tercer modo, el creyente no se limita a suponer, más o menos tranquilamente, sino que se encuentra por entero sometido a la voz que se desprende del paso atrás de Dios hacia el porvenir del hombre, aquella cuya resonancia escucha en el llanto de los oprimidos. No termina de comprender —las piezas del rompecabezas no encajan—, pero es fiel. Su fe es la de un desquiciado —y desquiciado por los abandonados de Dios. Es el que da de comer al hambriento

simplemente porque se ha convertido en su rehén, apuntando a un futuro que, en tanto que absoluto, no está en sus manos asegurar. Su fe es la de Jesús en el Gólgota. Cree porque Jesús de Nazaret creyó antes por él. Se trata, por tanto, de una confianza que arraiga en aquel que, ocupando el lugar de Dios, devino históricamente el cuerpo de Dios (y aquí hay que tener en cuenta que Dios en verdad es el Dios que, desde el principio, no quiso ser un *dios-sin-cuerpo*). Para quien cree de este modo, estar ante Dios es lo mismo que estar ante el que fue crucificado en su nombre. De ahí que su fe sea aparentemente *absurda*, aunque obedezca a la experiencia de una bendición de fondo a pesar del horror. Y es que el abandonarse a Dios, como atestiguan los evangelios, acontece sin Dios mediante. Esto es, como si no hubiera Dios. El crucificado no poseyó el sentido de su muerte, el hacia dónde que su entrega hizo posible. En cualquier caso, la fe de *a pie* —la fe común— o debe su fe a la fe del crucificado, o es un *alimentarse de viento*.

2 LO QUE IMPORTA

La única cuestión que importa es qué tienen que decirnos los *muertos*, aquellos que volvieron con vida de donde ya no quedaba vida por delante. Qué cabe, en definitiva, esperar tras la *caída de Dios*, expresión que, no casualmente, fue cristiana antes que moderna. Y ello a pesar de los malentendidos que ha generado la cristiandad. La respuesta cristiana se sitúa, sin embargo, no solo frente al ateísmo, ese primo hermano del cristianismo, sino también, y puede que sobre todo, frente al prejuicio religioso. Pues la realidad del Dios

que se revela en el Gólgota no es homologable a lo que religiosamente se entiende por divino. En última instancia, lo que está en juego es vivir encarando lo real o, por el contrario, de espaldas.

3 PAGE BREAK

Uno tiende a creer en aquello que *siente* verdadero. Cuanto vemos lo vemos siempre a través de una óptica. Así, para el creyente todo habla de Dios (aunque Dios no hable). Sin embargo, cualquier óptica queda partida en mil pedazos donde los cielos se derrumban. La cruz sería el equivalente existencial de la duda escéptica. La óptica solo proporciona ilusiones ópticas. Nada encaja. No hay modelo para el rompecabezas. La verdad solo puede revelárenos tras la *caída de los cielos*. Pero la verdad, entonces, no se impondrá como la correspondencia entre nuestras representaciones y los hechos —pues en la correspondencia el yo sigue siendo el centro—, sino como el tener lugar del otro como *aún-nadie*. Únicamente la realidad del *aún-nadie* —su darse como un eterno porvenir— nos saca del quicio de la ilusión. Todo comienza de nuevo tras el fin del mundo. Y comienza como un hallarse expuestos a lo imposible, a lo que ningún mundo puede admitir como posibilidad.

II

A MODO DE INTRODUCCIÓN

I LAS TESIS

Con el propósito de orientar la lectura de estas páginas, quizá convenga explicitar las ideas que constituyen algo así como su *cantus firmus*. Las dos primeras tienen que ver con lo dicho en los volúmenes anteriores. Cada tesis viene acompañada de una *nota bene* cuyo propósito es el de facilitar una primera aclaración de lo dicho. Su lectura, sin embargo, puede dejarse perfectamente para el final.

- I Hay Dios. Sin embargo, y contra el escrúpulo religioso o el prejuicio del ateísmo corriente, el haber de Dios no se nos revela como el de un ente que habita en otra dimensión, se supone que humanamente inaccesible. De topar con ese dios aún no habríamos topado con Dios, sino en cualquier caso con un ente simplemente *gigantesco*, y que por eso mismo puede ocupar, aunque en falso, el lugar de Dios. Es cierto que lo literalmente extraordinario suele funcionar como imagen de la desmesura divina. Pero lo similar no coincide con lo idéntico. A lo sumo, puede simularlo (y de ahí que opere a la manera de un símil). Tan solo el *niño* que llevamos dentro se deja impresionar por un *gigante*. La realidad de Dios —su presencia— es la de

su ausencia o eterno *por-venir*. En esto consiste su trascendencia o desmesura. De ahí que la pregunta no sea si hay algo así como un dios, sino a qué nos obliga —si es que nos obliga a algo— el hecho de que el haber de Dios sea el de una alteridad en falta.

Nota bene

El haber *de Dios* está muy cerca del puro haber. Hay Dios al igual que hay el haber. Pues, en definitiva, el puro haber es el haber *de Dios*. Ahora bien, lo cierto es que no percibimos el haber como percibimos las cosas que pasan. En realidad, el haber no es objeto de percepción sensible. No puede serlo. Y no porque sea *algo* que escape a nuestra sensibilidad, a la manera de un ultrasonido, sino porque el haber no es nada en particular. Y por eso mismo es en tanto que no es —en tanto que no se hace presente *como tal* en su hacerse presente como el haber de las cosas. En relación con el haber, no hay *nada* que ver. El haber, en sí, carece de entidad o sustancia (y por eso no es nada en sí). El haber es informal, esto es, sin forma. El haber de lo que hay es lo siempre dado por descontado en nuestra relación con el mundo. Vemos cosas. Pero no vemos el *estar-ahí* de las cosas: lo presuponemos (y es consecuencia que pueda ser puesto en cuestión por la duda escéptica). Por decirlo de algún modo, el puro haber es lo continuamente *dejado atrás* en nuestra experiencia del mundo.

No estamos, sin embargo, ante un presupuesto del saber —o no solo—, sino ante el fundamento de cuanto es —ante lo real en su carácter otro o absoluto. Pues si

de repente todo desapareciese de nuestra vista —si repentinamente se hicieran la oscuridad y el silencio—, nos encontraríamos expuestos, no sin desesperación, a la impenetrable realidad del puro haber, a su inquebrantable resistencia al dominio. Evidentemente, esto es imposible —no hablamos de una posibilidad del mundo. Pues no podría haber mundo donde se hiciera patente el puro haber —su oscuridad y silencio. Pero la posibilidad de lo imposible nos da a entender que no hay nada más allá de la nada —que la nada del puro haber es el más allá del mundo. Nada más real que *lo que* absolutamente nos puede. Y nada nos puede más que el puro haber.

Ahora bien, *hay* mundo, precisamente, porque la nada es lo imposible del mundo. *Hay* mundo porque lo imposible *precede* a lo posible —y precede no porque sea *de hecho* anterior, pues en modo alguno se trata de un hecho, sino porque la *absoluta anterioridad* del puro haber es *producida*, como quien dice, por su *retroceso* en su hacerse presente en lo que *hay* en particular. *Hay* mundo porque el haber del mundo es lo continuamente negado por la representación de lo concreto. Al menos, porque cualquier representación supone una reducción de la extrañeza del puro haber a los esquemas perceptivos o mentales del sujeto de la representación (y por eso mismo el puro haber se mantiene como el *pre-supuesto* de cualquier representación). *Hay* mundo porque el haber del mundo es lo que de ninguna forma puede hacerse presente como tal (y de ahí que su tiempo sea un *no-tiempo* o la eternidad). Difícilmente entendemos lo que acabamos de decir si creemos que la negación de la nada —la afirmación del mundo, su *creación*— es algo que de hecho sucedió. La

condición del suceder es lo que nunca sucedió ni puede suceder como tal. De ahí que, en tanto que apunta a lo anterior a los tiempos, haya más verdad en el mito de los orígenes que en la aséptica descripción de lo que pasa. Pues el mito de los orígenes es una abstracción en imágenes (e imágenes increíbles por imposibles). No hay otra realidad que la abstracta —literalmente, la que se sustrae a la determinación (y que, en su sustraerse, se revela como el sustraerse que la hace posible). El carácter absoluto del puro haber es lo *ab-suelto* del mundo, la desaparición que va con la aparición. Tan solo lo abstracto posee la *resistencia* de lo real —de lo en verdad otro o irreductiblemente ajeno. Y nada nos resulta más íntimo que lo que perdimos de vista sin remedio.

Sin embargo, ¿por qué *de Dios*? ¿Acaso no basta con el puro haber? Es cierto que toda presencia acontece desde el fondo de un haber que, como tal, no es nada en particular. Pero también es cierto no hay haber sin que haya *lo que hay*. Pues al igual que nada es en concreto al margen del haber, tampoco hay haber que no sea un *haber de* algo o, cuando menos, de un alguien que pueda dar fe, aunque no sin temor ni temblor, del haber. Ahora bien, esto equivale a decir que el haber únicamente es en relación con lo otro de sí... porque no es nada en sí —porque en sí es no siendo, no haciéndose presente en cuanto tal. Así, el puro haber da *un paso atrás*, como quien dice, en su determinarse en *lo que hay*. Ahora bien, solo a través de su *paso atrás* se constituye como haber —y como un haber en absoluto. Como si el retroceso del puro haber fuese la expresión de una voluntad —de un hágase. Como si la nada del puro haber fuese la de un

nadie. Como si Dios, en verdad, fuese el Dios que no quiso ser solo Dios —el Dios que, por así decirlo, aceptó desde el principio no ser nadie sin el *fiat* del hombre. Así, en tanto que arrancados, estamos sujetos a esta voluntad de fondo. Y de ahí que hablar de voluntad sea lo mismo que hablar de Dios, aunque no en el sentido habitual de la palabra, aquel que considera a Dios un ente espectral o, en su defecto, un océano en el que las almas terminan disolviéndose como muñequitos de sal.

No es casual que, según la tradición judía, Dios crease el mundo de la nada —y podríamos añadir, de *su decisión* de convertirse en un *aún-nadie*. Como arrancados de la alteridad, estamos sujetos al poder del *aún-nadie*, un poder que, sin embargo, se manifiesta como un tener que responder a la demanda que se desprende, precisamente, del sacrificio de Dios. Pues no responder ya es responder. En el fondo, nos obliga en mayor medida la ausencia que la presencia. El origen —el fundamento del mundo— no es *cosa*, sino el *acto* que *nunca sucedió* y por el cual el haber desaparece como puro haber en su concretarse en *lo que hay*. Y es por su desaparecer que hay tiempo. Pues nada de lo que hay en el mundo termina de ser. El paso atrás de Dios, como fundamento del mundo, penetra en lo determinado. El desaparecer que hace posible el mundo también le pone fin. En cualquier caso, hay mundo porque el fundamento del mundo no pertenece al mundo —a ningún mundo.

Ahora bien, si esto es así, tanto la vida como la desgracia son debidas al retroceso de Dios, a su extrema trascendencia (Is 45,7). Porque la vida nos ha sido dada por la desaparición *de Dios* —una desaparición que, sin