

SEÑOR Y CRISTO

CURSO DE CRISTOLOGÍA

JOSÉ ANTONIO SAYÉS



Pelicano

Palabra

Colección: Pelicano
Director de la colección: Juan Manuel Burgos

© José A. Sayés, 2005
© Ediciones Palabra, S.A., 2005
Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)

Diseño de la cubierta: Carlos Bravo
I.S.B.N. 84-8239-910-1
Depósito Legal: M. 20.278-2005
Impresión: Gráficas Rogar, S. A.
Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.
No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor.

PRÓLOGO

«Para mí, la vida es Cristo» (*Flp* 1, 21), decía S. Pablo. Bastaría con que cada uno de nosotros, los cristianos, pudiéramos decir eso con convicción para que la historia y el mundo cambiaran. La esencia del cristianismo es Cristo, y todo lo demás (preceptos, compromiso social, etc.) es consecuencia. Justamente por ello, cuando se invierte el proceso y se hace del compromiso social la clave del ser cristiano o se antepone al amor de Cristo el amor a la propia nación, pueblo o raza, nada funciona.

Después del Concilio ha ocurrido algo significativo. La teología preconciliar era, sin duda alguna, una teología teocéntrica. Pero en no pocos ambientes teológicos se ha pasado a un antropocentrismo, a aquel antropocentrismo que, como ha dicho el Papa en su libro *Cruzando el umbral de la esperanza*, nace del movimiento de la Ilustración o, dicho de otra forma, de la modernidad. La Ilustración no aceptará nunca que Cristo sea el centro del cosmos y de la historia, como no lo puede aceptar la modernidad que en ella se inspira.

Por eso, la tarea del cristiano será, más que nunca, poner a Cristo en el centro de todo humanismo. Esto es justamente lo que pretendía el Vaticano II, particularmente, la constitución *Gaudium et Spes*. Pero la teología de la secularización, que se presentó tras el Concilio como intérprete autorizado del mismo, ya no se inspira en el cristocentrismo conciliar, sino en el antropocentrismo, que tiene su última raíz en el deísmo de la Ilustración. Ahí está la clave de que el Concilio Vaticano II no consiguiera muchos de sus frutos.

Por eso saludo con agrado la obra de José Antonio Sayés, que me es conocido ya por sus libros. A ambos nos une una misma preocupación por la teología fundamental, es decir, por fundar históricamente nuestra fe en Cristo y en la Iglesia. Ambos estamos también convencidos de que no es posible un humanismo neutro que pretenda dejar a Cristo entre paréntesis en la vida social, cultural o ética, pues Cristo no es solamente la plenitud última del hombre como criatura, sino Redentor del mismo. Aunque el hombre puede hacer cosas buenas sin la gracia, no puede cumplir todas las exigencias morales sin ella. Por ello necesitamos más

que nunca a Cristo en este momento de posmodernidad en que al hombre de hoy se le han caído todas las ideologías. Urge volver a Cristo, para que el hombre pueda recobrar la esperanza con las posibilidades que la gracia le da.

La cristología de Sayés aparece como una cristología hecha en fidelidad a la Sagrada Escritura y a la Tradición, es decir, se mueve dentro de las coordenadas de la teología católica. Pero no se limita a repetir lo ya conocido, sino que abre perspectivas nuevas en el campo de la ontología y la psicología de Cristo, haciéndole plenamente hombre y plenamente Dios. Es de agradecer, sobre todo, el conocimiento y el juicio ponderados con los que juzga las cuestiones de la teología fundamental que versan sobre el conocimiento histórico de Cristo. Es de agradecer también que en la soteriología se mantengan con claridad y penetración los conceptos de redención y de satisfacción de Cristo al Padre, trascendiendo la perspectiva –por desgracia, frecuente– que presenta a Cristo en la cruz como un signo de mera solidaridad con los hombres.

Se trata de una obra completa y altamente recomendable. Aquí ya no se habla de un Jesús de dudosa identidad y reducido a mero ejemplo del comportamiento humano, sino que resuena la mejor y más primitiva tradición de la Iglesia cuando, desde la experiencia de la Resurrección, confesó a Jesús como Señor y Cristo.

Vittorio Messori

PRESENTACIÓN

«Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (*Hch 2, 36*).

Así expresaba la Iglesia primitiva su fe en Jesús tras la experiencia de la resurrección. «Ha sido constituido Señor y Cristo». Esto no significaba para ellos que no fuese el Hijo de Dios desde la encarnación, sino que querían confesar que aquel que se encarnó en estado de kénosis, en forma de Siervo, ahora es el Hijo de Dios en virtud de la resurrección. Esta fue la fe de la Iglesia desde un principio. Como recalca el Catecismo de la Iglesia Católica, «Nosotros creemos y confesamos que Jesús de Nazaret nacido judío de una hija de Israel, en Belén en el tiempo del rey Herodes el Grande y del emperador César Augusto; de oficio carpintero, muerto, crucificado en Jerusalén, bajo el procurador Poncio Pilato, durante el reinado del emperador Tiberio, es el Hijo eterno de Dios hecho hombre, que 'ha salido de Dios' (*Jn 13, 3*)...» (CEC 423).

Pero ¿cuál es el fundamento de esta fe? La fe en Cristo es lo que más ha inquietado a la historia. Y sigue inquietando hoy en día más que nunca. Derrumbado el marxismo y socavada la filosofía liberal, hundida en la posmodernidad, no va a quedar otra luz en Occidente que la del cristianismo. «Al final del desarrollo moderno se encuentra el nihilismo», habían repetido muchos filósofos¹.

Pero ¿quién es Jesús de Nazaret? Esa es una pregunta que inquieta no solo al que busca un sentido a la vida, sino al mismo hombre de Iglesia. Pues la esencia del cristianismo es Cristo en persona; lo demás (mandamientos, principios sociales, etc.) es consecuencia.

La pregunta tiene, sin embargo, hoy en día múltiples dimensiones. Señalamos las tres principales:

1. Tenemos el problema histórico, absolutamente imprescindible hoy en día, pues el cristianismo, como decimos, no es una idea o una filoso-

¹ Cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1979) 15.

fía, sino que consiste en la aceptación de la persona misma de Cristo. Habrá que entrar, por tanto, en toda la problemática moderna de la historicidad de los evangelios, estudiando a fondo el mensaje y las obras principales de Cristo.

2. No se puede soslayar tampoco el problema ontológico. La confesión de Jesús como Dios, junto al Padre y al Espíritu, supuso para la Iglesia de los primeros siglos la mayor empresa de pensamiento de toda la historia. El cristianismo primitivo, salido de la experiencia de la resurrección, tenía muy pocas posibilidades, desde el punto de vista humano, de cambiar la idea platónica de un Dios impasible y encerrado en su unidad. Defender un Dios, uno sí, pero trino al mismo tiempo; y afirmar sin ambages que «Uno de la Trinidad ha sufrido» suponía cambiar todos los esquemas de pensamiento. Y la Iglesia lo hizo, inventando, cuando fue preciso, los términos filosóficos que aún no existían.

No podía ser de otro modo. De haber confesado simplemente que Dios obraba en Jesús, no habría habido problema. El problema comenzaba cuando se afirmaba rotundamente que Jesús es Dios, lo cual plantea problemas ontológicos insoslayables.

3. El tercer problema depende de la soteriología. Cierta teología moderna, impregnada de pelagianismo, defiende que existe una ética absolutamente autónoma y que el compromiso social por la justicia es ya el reino de Dios. Resulta de ahí que la gracia es superflua o secundaria y, si ello es así, también resulta superflua y secundaria la misma redención de Cristo. Cristo no dio un sentido redentor a su cruz; llegó a ella como resultado de un enfrentamiento con los poderes fácticos. Además, ¿cómo aceptar que Dios pida a su Hijo el castigo de la cruz? ¿Qué Dios puede ser el que pide a su Hijo una satisfacción arbitraria y cruel?

He aquí, pues, que cae el cristianismo como redención, para quedar reducido a un moralismo, en el que Jesús de Nazaret queda reducido a mero ejemplo del compromiso humano por la justicia.

Pero la misma noción de la Iglesia queda trastocada por ello. Si la Iglesia no es continuación de la obra redentora de Cristo, si no es necesaria por ello para la salvación, ¿a qué queda reducida? ¿A la mera asamblea de los que se inspiran en el ejemplo de Jesús? ¿Una asamblea instaurada, en consecuencia, por la mera iniciativa humana?

La presente obra pretende responder a estas cuestiones fundamentales. Ya habíamos dedicado al tema de Cristo varias obras²; pero nos faltaba elaborar una cristología completa que resumiera todas las cuestio-

² J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental* (CETE, Madrid 1985); *Jesucristo, nuestro Señor* (Edapor, Madrid 1985); *Jesucristo, ser y persona* (Burgos 1984); *Sobre el constitutivo ontológico de la persona de Cristo*: *Scrip. Vict.* (1987) 225-281.

nes y pudiera servir como manual. La bibliografía es ya inabarcable en su totalidad, pero lo que se puede pedir es un estudio profundo y adecuado de cada una de las cuestiones, atendiendo a la problemática moderna. Eso es lo que hemos intentado.

La metodología será la histórico-crítica por lo que respecta a la primera parte (Jesús y la historia), siendo la propia de la teología dogmática la que aborde la segunda parte (la fe de la Iglesia) y la tercera (la redención).

Se trata de una obra que ha nacido del amor a Cristo y a las personas que lo buscan; una obra que ha nacido de la convicción de que «no tenemos otro nombre en el que podamos ser salvos» (*Hch* 4, 12).

En esta segunda edición hemos abordado problemas de la actualidad cristológica de hoy en día como el de la fe de Cristo, el descenso al infierno de los condenados según la teoría de Von Balthasar; la problemática suscitada por Dupuis sobre el valor salvífico de las otras religiones y algunas cuestiones más. Lógicamente, hemos atendido también a las cristologías de nueva aparición, como las de A. Amato, Ch. Von Schönborn, O. González de Cardedal y otros.

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AAS.	Acta apostolicae sedis
Ang.	Angelicum
Arch. Phil.	Archives de philosophie
Aspr.	Asprenas
BAC	Biblioteca de autores cristianos
Bibl.	Biblica
Bibl. Zeit.	Biblische Zeitschrift
Bull. Lit. Eccl.	Bulletin littéraire ecclésiastique
Burg.	Burgense
Cath.	Catholica
Cath. Bibl. Quart.	Catholic Biblical Quarterly
CDF	Congregación para la doctrina de la fe
CEC	Catechismus Ecclesiae Catholicae
Civ. Cat.	La civiltà cattolica
Con. Fund. Teol.	Conceptos fundamentales de teología
Conc.	Concilium
D.	Denzinger
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplement
Dict. Teol. Nuev. Test.	Diccionario teológico del Nuevo Testamento (Sígueme)
Div. Thom.	Divus Thomas
Doct. Com.	Doctor communis
Down. Rev.	Downside Review
DTC.	Dictionnaire de théologie catholique
EA	Ecclesia in Asia
Eph. Mar.	Ephemerides mariologicae
Eph. Theol. Lov.	Ephemerides theologicae lovanienses
Est. Bibl.	Estudios bíblicos
Est. Ecl.	Estudios eclesiásticos
Exp. Tim.	Expository times
Greg.	Gregorianum
GS.	Gaudium et Spes
Harv. Theol. Rev.	Harvard Theological Review
LG.	Lumen Gentium
LThK.	Lexikon für Theologie und Kirche
Lum. Vie.	Lumière et Vie
Mel. Scien. Rel.	Mélanges Science Religieuse.
Myst. Sal.	Mysterium Salutis
New. Test. Stud.	New Testament Studies
Nouv. Rev. Théol.	Nouvelle Revue Théologique
Nov. Test.	Novus Testamentum

Nov. Vet.	Nova et vetera
Osser. Rom.	Osservatore romano
PG.	Patrologia greca (Migne)
PL.	Patrologia latina
Rech. Scien. Rel.	Recherches science religieuse
Rev. Bibl.	Revue biblique
Rev. Etud. Byzan.	Revue d'Etudes Byzantines
Rev. Hist. Eccl.	Revue d'Histoire ecclésiastique
Rev. Scien. Phil. Théol.	Revue de sciences philosophiques et théologiques
Rev. Scien. Rel.	Revue de sciences religieuses
Rev. Théol. Liège.	Revue théologique de Liège
Rev. Théol. Louv.	Revue théologique de Louvain
Rev. Thom.	Revue Thomiste
Rev. Qum.	Revue de Qumram
Riv. Bibl. Ital.	Rivista biblica italiana
RM.	Redemptoris missio
Sacr. Dottr.	Sacra Dottrina
Sap.	Sapientia
Scot. Journ. Theol.	Scottish Journal of Theology
Scien. Eccl.	Sciences ecclésiastiques
Scrip. Vic.	Scriptorium Victoriense
Schol.	Scholastik
Scuol. Cat.	La scuola cattolica
Theol. Stud.	Theological Studies
Theol. Phil.	Theologie und Philosophie
ThWNT.	Theologisches Wörterbuch zum N. Testament
Tol.	Toletana
Verb. Dom.	Verbum Domini
Vet. Test.	Vetus Testamentum
Zeit. Alt. Wiss.	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
Zeit. Neut. Wiss.	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
Zeit. Theol. Kirch.	Zeitschrift für Theologie und Kirche

PRIMERA PARTE

JESÚS Y LA HISTORIA

Nota

PALESTINA EN TIEMPOS DE JESUCRISTO

Palestina, en tiempos de Jesús, era una región que se extendía entre el mar Mediterráneo y el río Jordán. Desde la frontera con Idumea, por el Sur, hasta los límites de Sirio Fenicia, por el Norte, había unos 200 km; en cambio, la distancia de Oeste a Este no iba más allá de los 80. Por los datos de Estrabón, Plinio el Joven y Flavio Josefo, el famoso historiador judío, podemos conocer el ambiente de la Palestina que vivió Jesús¹.

1. GEOGRAFÍA E HISTORIA

La vida de Jesús se desarrolló, fundamentalmente, en dos provincias de la vieja Palestina: la provincia del norte, Galilea, y la del sur, Judea. El contraste entre ambas era notable. La juventud de Jesús se desarrolló en el pueblo de Nazaret, situado en la baja Galilea, y gran parte de su vida pública tuvo lugar en las riberas del lago de Tiberíades, centrandose particularmente su actividad en Cafarnaún, al norte de dicho lago, y hoy en día identificable por sus ruinas.

Los exegetas han designado, a veces, la primera fase de la vida pública de Jesús con el nombre de «primavera de Galilea». Antes del enfrentamiento decisivo con las autoridades de Jerusalén, centro de la vida espiritual y civil de Palestina, la vida, milagros y predicación de Jesús se desarrollaron, fundamentalmente, en el marco del lago de Tiberíades.

Nadie que quisiera rastrear la vida y la historia de Jesús puede dejar de visitar esta región incomparable. La vida de esta región se centra en torno al lago, de suaves ondas que reflejan un cielo alto y azul, y que suele estar surcado por las velas blancas de los pescadores. En muchas épocas del año se puede ver al fondo la nieve del monte Hermón, con sus

¹ Nos hemos servido de las obras: R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione* (Assisi 1983); E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (Madrid 1985); J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid 1977).

2.760 metros. Galilea, en comparación con la zona montañosa de Judea, es verde y rica. En el primer siglo de nuestra era, Galilea estaba abundantemente poblada, pues, como dice Flavio Josefo, era rica en toda suerte de frutos y árboles. Se dividía en dos partes: la Galilea superior, que confinaba con la Siria Fenicia, y la inferior, que se extendía desde el lago de Galilea al monte Carmelo y comprendía parte de la fértil y rica llanura de Esdrelón.

Flavio Josefo señala que los galileos supieron defenderse siempre de las incursiones enemigas. Según él, eran belicosos y valientes. Los galileos se habían hecho notar en la guerra de los macabeos, y la relativa autonomía que tuvieron con Herodes el Grande y con su hijo Herodes Antipas les daba un aire de orgullo frente a los judíos, sometidos directamente a la administración romana.

Galilea tenía una fuerte influencia de la cultura griega, por lo que, en este sentido, era despreciada por los habitantes de Judea. El acento galileo era, además, bronco y cantarín, lo que, junto a sus modales bruscos, les hacía fácilmente reconocibles.

En los años 30, la baja Galilea, junto con Perea (al este del Jordán), pertenecían a la zona administrada por Herodes Antipas (cf. *Lc* 3, 1; 23, 7). Las ciudades más notables eran Séfforis (no mencionada en los evangelios), Tiberíades, que da nombre al lago, Cafarnaún, Magdala, Betsaida y Cesarea de Filipo en las fuentes del Jordán.

A la muerte de Herodes el Grande, Galilea y Perea habían pasado, como decimos, a Herodes Antipas, mientras que a su otro hijo, Filipo, le había correspondido la región que va al nordeste hacia el desierto sirio. Herodes Antipas es, pues, la autoridad que controlaba la región en la que se desarrolló gran parte de la actividad de Jesucristo. El matrimonio irregular de Herodes con la mujer de su hermano Filipo fue la causa que provocó la reacción de Juan Bautista (*Mt* 14, 3-4), al cual hizo encerrar en la cárcel de Maqueronte y matar, después (*Mt* 14, 6-12).

En contraste con la región fértil y plácida de Galilea, Judea era una región, fundamentalmente, áspera y montañosa. Al oeste de Jerusalén, separado por el monte de los Olivos, comienza el desierto de Judea, delimitado al Este por la fosa del Jordán y el mar Muerto. En la fosa del Jordán, en la orilla occidental, surgía la ciudad helenística de Jericó. Aquí llegaba el camino que emprendían los galileos para acudir a las fiestas de Jerusalén, evitando la región de Samaría. El camino, o bien seguía la fosa del Jordán, o bien entraba en Perea. Una vez en Jericó, a casi 400 metros bajo el nivel del mar, donde la presión y el calor sofocante se hacían sentir sobremanera, comenzaba la subida de casi 1.000 metros hasta Jerusalén por un camino áspero y difícil, donde eran frecuentes los bandidos que asaltaban a los peregrinos. Al sur de

Jerusalén, en el camino del Negueb, se encuentra Belén, la ciudad del Mesías.

A la muerte de Herodes el Grande, Judea, junto con Samaría e Iudumea, habían sido consignadas a Arquelaos, hijo suyo. Pero la ambición de este le hizo chocar con las familias aristocráticas de Jerusalén, por lo que fue destituido y la región pasó a la administración directa de Roma bajo un prefecto o *procurador*, que dependía del gobernador de la provincia romana de Siria, la cual tenía su capital en Antioquía.

Al procurador pertenecía la administración ordinaria, como era la administración de la justicia, el cobro de los impuestos para el erario imperial y el mantenimiento del orden público. Para ello disponía de cinco cohortes (de 600 soldados cada una), que repartía entre Cesarea del Mar, donde tenía su palacio, y Jerusalén, a donde se trasladaba en las grandes fiestas con el fin de mantener el orden.

La política del procurador romano Pilato había sido particularmente provocativa hacia los judíos. Desconocía la peculiar sensibilidad religiosa y nacional hebrea y fue destituido el año 36 d.C.

2. LA VIDA ECONÓMICA

La economía palestinense, fuera de las ciudades más o menos helenizadas, con excepción sobre todo de Jerusalén, se basaba en la agricultura y en la artesanía. Los productos principales eran el grano, el aceite, la fruta, las hortalizas, la pesca y el ganado (cabras y ovejas, principalmente). A orillas del mar de Galilea abundaba la pesca, la cual, junto con el pan de trigo o de cebada, constituía la alimentación de las clases medias y pobres.

Florece el trabajo artesanal, favorecido por el aprecio al trabajo manual que tenían los intelectuales y sacerdotes. Muchos de los artesanos se concentraban en Jerusalén al amparo de las necesidades del templo.

Sobre la vida del agricultor y del artesano gravitaba un doble o triple tipo de impuesto: el civil y el religioso. Sobre propiedades, casas y terrenos se pagaba el impuesto inmobiliario, al que se añadía el que caía sobre la riqueza móvil. De cobrar los impuestos se encargaban los recaudadores fiscales, los *publicanos*.

Los impuestos religiosos se pagaban al templo. Todo varón hebreo adulto tenía que pagar al templo dos dracmas al año, el equivalente de dos jornadas de trabajo de un jornalero agrícola. Además, los cultivadores del campo tenían que pagar la primicia (el 2%, más o menos) de todos los productos del campo, así como el diezmo de los mismos. Por otro lado, el primogénito macho de todos los animales debía ser entregado al templo.

3. SOCIEDAD Y FAMILIA

En la Palestina de los años 30 dominaba una minoría de ricos, constituidos por latifundistas, grandes comerciantes, altos funcionarios y la aristocracia laical y sacerdotal de Jerusalén. Los ricos vivían en ciudades helenizadas, sede del gobierno local y de la administración romana. Una categoría intermedia era la constituida por trabajadores autónomos, artesanos, pequeños propietarios, comerciantes, sacerdotes y levitas, funcionarios y empleados de la administración civil. La categoría de los pobres la constituían los trabajadores temporeros.

Pero, aparte de las categorías económicas, existían otras de tipo religioso social, como los llamados *amhaares* (pueblo de la tierra) y que en el evangelio aparecen frecuentemente designados como «pecadores y publicanos». Los fariseos, escrupulosos observantes de la ley, odiaban y despreciaban a estas gentes ignorantes de la misma e incapaces de cumplirla. Evitaban escrupulosamente todo contacto con ellos. No les consideraban verdaderos israelitas.

La *mujer* no tenía relevancia social alguna. No se le enseñaba la ley, pues se suponía que era incapaz de cumplirla. Asistía a la sinagoga separada de los hombres. No iba a la escuela. Ni el propio marido saludaba a su mujer cuando la encontraba por la calle. Una mujer casada que tuviera relaciones íntimas con un hombre soltero era considerada adúltera y apedreada, mientras que un casado, en la misma situación, no lo era. No se tenía en cuenta el testimonio de una mujer ni se la citaba a declarar en un juicio. Propiamente hablando, un hombre de bien no podía tener amistad con la mujer. El jefe incuestionable de la familia hebrea era el marido, y a él competía el derecho y el deber de educar a los hijos. La mujer era considerada tan solo en razón de ser madre de los hijos, pues en la familia hebrea el tener hijos, varones sobre todo, era estimado como una bendición de Dios.

El divorcio había sido permitido por Moisés y tolerado en forma de repudio de la mujer por parte del hombre en razón de motivos serios, según enseñaba el rabino Schammai, o incluso en razón de cualquier motivo, como el que la mujer resultase desagradable o fea, según la escuela del rabino Hillel.

Ocho días después del nacimiento de un niño tenía lugar el rito de la circuncisión por el que se le insertaba en la comunidad de los verdaderos israelitas. Por el *primogénito* varón, el padre tenía que pagar una especie de rescate religioso. El niño judío entraba bajo la obligación de la ley (*bar mitzvá*) a la edad de trece años.

En tiempos de Cristo existía una escuela elemental en todo pueblo dotado de sinagoga, donde los niños eran instruidos en la lectura y en la

memorización de la *torah* (ley) bajo la guía de un maestro (*sopher*). Existían, también, las escuelas rabínicas o escuelas superiores, llevadas por rabinos de fama. En los tiempos de Cristo sobresalían los rabinos Schammai y Hillel.

4. LA VIDA RELIGIOSA

La vida religiosa judía se hacía en torno a la *sinagoga* del lugar y del templo de Jerusalén. Todos los sábados tenía lugar el rito sinagoga, que era una especie de liturgia de la palabra. Todos tomaban parte, pero solo los hombres adultos podían ser invitados a leer los textos de la ley y los profetas y, según los casos, a hacer un comentario u homilía (*midrash*).

La vida religiosa de todo judío estaba enmarcada por el rezo de la oración de la mañana y de la tarde con la recitación de la *shemá*, que comprendía algunos textos bíblicos, como este: «Escucha, Israel. Yahvé nuestro Dios es el único Dios. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza...» (*Dt* 6, 4-9).

El *sábado* era el centro de la vida religiosa judía. El Shabbat (que viene de «reposar, cesar») exigía la escrupulosa observancia del reposo que permitía la participación en la liturgia sinagoga y la lectura de la *Torah*.

En tres fiestas tenían los hebreos la obligación de peregrinar a Jerusalén: la pascua (el 15 del mes de nisán, nuestro marzo-abril), pentecostés (*sabu'ot*) cincuenta días después de la pascua, tabernáculos (*sukkot*) el día 15 del mes de tishri (septiembre-octubre). Otras fiestas no comportaban la peregrinación a Jerusalén, como la de fin de año o la fiesta de la expiación (*Yom Kippur*) el día 10 del mes de tishri, que se celebraba con oraciones y lecturas en la sinagoga local.

Finalmente, hablemos del *Sanedrín* como órgano jurídico-religioso más importante en la vida de Israel. El sanedrín (del griego *synedrion* –asamblea– de donde viene el hebreo sanedrín) era competente para todas las cuestiones de derecho religioso y derecho civil y en él estaban representadas todas las clases dominantes: 70 miembros en total, bajo la presidencia del sumo sacerdote. Este último, aunque investido en su cargo por los romanos, seguía siendo el máximo representante del pueblo judío. El Sanedrín estaba formado por los sacerdotes superiores (el sumo sacerdote y sus predecesores y algunos otros titulares de altos cargos sacerdotales), por los ancianos (o cabezas de las más altas familias aristocráticas) y por los escribas (teólogos juristas, de orientación farisea en su mayoría).

Capítulo 1

FUENTES HISTÓRICAS DE CRISTO

Tenemos en el mundo no cristiano algunas noticias sobre Jesús¹, pero, de todos modos, la fuente principal que poseemos para conocer su vida y sus enseñanzas son los evangelios. Y de ellos nos vamos a ocupar aquí, al menos en lo referente a la historia de los hechos principales de Cristo, como son su predicación, milagros, conciencia de su identidad divina y resurrección, que son los hechos fundamentales del cristianismo. Pero acudimos a los evangelios como textos históricos, prescindiendo en este momento del hecho de la inspiración divina. Nos interesan aquí solo como datos de la historia.

Hoy en día, lo sabemos, se ha suscitado toda una problemática en torno a la historicidad de los evangelios que ha encontrado ya una solución en gran parte de la exégesis y la investigación actual. Es la problemática que se debe, fundamentalmente, a la escuela de Bultmann y a la escuela de la Redacción. Los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) fueron escritos a primeros de los años 70. No olvidemos que Cristo muere en torno al 33 de nuestra era. Pues bien, los evangelios han experimentado un proceso de elaboración que vamos a exponer aquí. Ha surgido también una problemática en torno a su historicidad, que exponemos también y a la cual intentamos dar la respuesta que hoy en día está ya admitida por muchos eruditos. Entremos en el problema de la historicidad de los evangelios².

¹ Cf. J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental* (Madrid 1985) 19-24.

² Sobre el problema de la historicidad de los evangelios: R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982); J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid, BAC, 1970); A. BEA, *La storicità dei vangeli* (Brescia 1964); C. H. DODD, *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1977); J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975); L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition* (Bruges-Bruxelles-Paris 1968); P. GRECH, *Jesus Christ in history and kerygma*, en: *A new catholic commentary and Holy Scripture* (London 1969) 822-837; J. JEREMIAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1972); *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974); F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia* (Bologna 1976); K. KERTELGE, *Rückfrage nach Jesus* (Freiburg 1974); C. M. MARTINI, *La storicità dei vangeli sinottici*, en: *Il messaggio della salvezza IV* (Torino 1968) 127-145; I. DE LA POTTERIE, *De Jésus aux évangiles* (Paris 1967);

I. DE LA POSICIÓN DE BULTMANN A LA ESCUELA DE LA REDACCIÓN

Ya antes de Bultmann, Reimarus (exponente del movimiento de la Ilustración) había afirmado que Jesús no había sido sino un reformador de la religión judía en la línea de los profetas antiguos. Fue el que suscitó el problema de la historicidad de los evangelios. Según él, los discípulos de Jesús, ante el fracaso de la cruz, inventaron el hecho de la resurrección y lo presentaron como Mesías.

D. Strauss (discípulo de Hegel) fue el que lanzó la idea de que los evangelios respondían a un proceso de mitificación por parte de la comunidad primitiva. Todos tenemos un ideal religioso; pues bien, cuando transformamos ese ideal en conceptos de intervención de Dios en la historia es cuando nace el mito, pensando que el trascendente y no cósmico se hace inmanencia y mundo³.

No niega Strauss todo el fondo histórico de los evangelios. Para él es incuestionable que Jesús estuvo convencido de que era el Mesías, pero distingue entre el fondo histórico y la interpretación añadida, entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Habría, pues, que transformar la religión de Cristo en la religión de la humanidad, en el ideal del hombre que proporciona la razón humana.

Por su parte, Kähler habló de la distinción radical que existe entre el Jesús de la historia y el Cristo de la predicación primitiva (*kérigma*). Entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe no hay nada en común. Los evangelios, que tenemos escritos, de tal modo están invadidos por el mito, que es imposible encontrar en ellos la vida histórica de Jesús⁴.

Con estos antecedentes, Bultmann formuló su teoría de que la comunidad primitiva había inventado el contenido esencial de los evangelios desde una perspectiva y una intención mitificantes. En efecto, acepta Bultmann que Jesús existió, vivió bajo Pilato y murió, pero, si nos interesa Jesús, es por el hecho de que dio a su vida de hombre un significado existencial auténtico: vivió en todo momento bajo el juicio de la palabra de Dios entregando su vida a él, particularmente, en el momento de su muerte, cuando puso su vida y su futuro en manos de Dios⁵.

J. LEAL, *Valor histórico de los evangelios* (Granada 1950); X. LÉON DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1967); B. RIGAU, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*: Rev. Bibl. 68 (1958) 481-522; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1975).

³ D. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (1837).

⁴ M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1892).

⁵ R. BULTMANN, *Creer y comprender I* (Madrid 1974); *Das Verhältnis der urschristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960); *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1961); *Jésus* (Berlín 1926).

Rechaza Bultmann la reducción de la historia a los *bruta facta*; la historia es siempre historia humana, cargada de significado para hoy. Lo que verdaderamente cuenta no es el hecho bruto, definitivamente pasado y muerto (*historisch*), sino el acontecimiento cargado de sentido (*geschichtlich*) para el hombre de hoy. Lo que nos interesa de Jesús es el acontecimiento cargado de significación existencial, tal como nos lo anuncia el kerigma. El Cristo según la carne no ofrece gran interés para nosotros. Lo importante es encontrar el Cristo de la fe, predicado por el anuncio eclesial. El hecho de haber existido Jesús (*dass*) es el fundamento de la llamada a la decisión salvífica. Pero no es este hecho en sus contenidos y modalidades (*was, wie*) lo importante para la fe, sino el significado que Cristo tiene para nosotros y que es enunciado en el kerygma en cuanto revelador definitivo de Dios que en él llama al hombre a la obediencia de la fe, ofreciéndole la posibilidad de una existencia nueva y auténtica. Nos interesa buscar ese significado existencial.

Este significado existencial de la vida de Jesús lo captó perfectamente la comunidad primitiva y así lo expresó en su predicación (*kérygma*); pero la comunidad primitiva mitificó la figura de Jesús, inventando todo un contenido mítico sobre él (concepción virginal, milagros, divinidad, resurrección, etc.) con el que han sido elaborados después los evangelios. Se impone, por ello, un proceso de desmitologización de los evangelios para captar en ellos el sentido existencial de la vida de Jesús.

La comunidad primitiva, desde sus diferentes situaciones culturales y sociales (*Sitz in Leben*), dio lugar a distintas formas literarias que hoy componen el mosaico literario que son los evangelios que tenemos. La comunidad no solo utilizó las noticias de Cristo para aplicarlas a su situación, sino que creó e inventó el contenido básico de los hechos y dichos de Jesús (milagros, etc.). Los evangelios fueron escritos después y bajo esta mitificación que realizó la comunidad primitiva en torno a la figura de Jesús.

Por su parte, la *escuela de la Redacción* (Conzelmann, Trilling, Marxsen y otros) nos ha hecho conscientes de que los evangelios no son solo una recopilación de datos o de fórmulas de la comunidad. Los evangelistas, los redactores de los evangelios, son verdaderos autores, que tienen sus propias preocupaciones literarias y teológicas, de modo que distribuyen y organizan el material recibido de acuerdo con dichas preocupaciones.

En resumen, podríamos decir que los evangelios han tenido un proceso de formación:

- a) En primer lugar, están los hechos y dichos históricos de Jesús.
- b) Más tarde, este material lo toma la comunidad primitiva en su predicación y catequesis.

c) Por fin, tenemos el texto actual de los evangelios.

El problema que se nos plantea, por lo tanto, es saber si, teniendo en cuenta tales mediaciones humanas y sabiendo que los evangelios fueron escritos a primeros de los setenta (los sinópticos, ya que el de Juan fue escrito el año 100), son verdaderamente fiables desde el punto de vista histórico o no. Dicho de otra forma, la pregunta consiste en saber si los evangelios nos garantizan los datos históricos de Jesús.

II. DE KÄSEMANN A LOS EXEGETAS CATÓLICOS

Käsemann, discípulo de Bultmann, no aceptó las tesis de su maestro, al que acusó de haber deshistorizado el cristianismo, haciendo de él una gnosis (una filosofía humana, un saber humano). Si en las cartas de S. Pablo ya teníamos expresado el significado de la vida de Jesús, la Iglesia no tenía necesidad alguna de poner por escrito su vida. ¿Por qué, pues, la Iglesia primitiva tuvo la necesidad de poner por escrito los hechos y dichos de la vida de Cristo? ¿No se deberá al interés que tuvo por la vida y la historia concreta de Jesús?

Por otro lado, pensar que todo comienza después de Pascua es absurdo. Al menos Jesús, antes de Pascua, tuvo que expresar implícitamente su propia identidad divina. De otro modo, es imposible pensar que todo comenzase después de Pascua⁶.

Otro exegeta protestante que ha dado mucha luz sobre el problema es J. Jeremias, que ha estudiado el ambiente de la vida de Jesús y el estilo propio que Jesús mismo tenía de hablar. Sin que la crítica moderna le haya aceptado todas sus conclusiones, al menos gran parte de ellas están normalmente admitidas: Jesús, al hablar personalmente, usaba el «en verdad yo os digo». Es esta una característica peculiar de Jesús. Nadie en Palestina usaba esa fórmula, pues todos ponían el «en verdad» (*amen*) al final de la frase, como ratificación de lo dicho u oído, pero no al principio. Esta es una innovación lingüística de Jesús, como lo es también el uso del «Abba» (papá) para llamar a Dios. Ningún judío usó jamás esa expresión. Otra de las características del estilo de Cristo es el uso del paralelismo antitético (usado por los rabinos), pero poniendo el énfasis del mismo en el segundo término, como cuando Jesús dice: «el que busque su vida la perderá, el que la pierda por mí la encontrará» (Mt 10, 39). Asimismo, las parábolas de Jesús tienen características propias que no vemos en las comparaciones que usaban los rabinos: tienen

⁶ E. KÄSEMANN, *El problema del Jesús histórico*, en: *Ensayos exegeticos* (Salamanca 1978).

siempre un sentido de urgencia escatológica, y constituyen una auténtica interpelación a la conciencia. Por último, Jesús suele usar un «Yo» lleno de autoridad: «Hasta ahora se os ha dicho, pero yo os digo». Lo mismo cuando realiza los milagros. No dice Jesús, como hacían los profetas: «en nombre de Yahvé queda curado», sino «yo te lo digo, yo te lo ordeno»⁷.

La exégesis católica, hoy en día, es consciente de que la formación de los evangelios ha experimentado un largo proceso hasta que, en los años setenta, fueron escritos los sinópticos. Admiten que el material que utilizaron los evangelistas fue material de predicación en la comunidad primitiva, y que esta actualizó el mensaje de Jesús de acuerdo con sus situaciones. Admiten también que la noción de autor de los evangelios ha sufrido un cambio, pues utilizan un material anterior a ellos (en este sentido conviene recordar que los sinópticos utilizan una fuente común en lo narrativo llamada *Triple tradición*; Lucas y Mateo emplean también otra fuente, llamada *Quelle*, que recogía discursos y *lógia* de Jesús). También a la hora de redactar, los evangelistas han insertado en sus escritos su propia intención didáctica. Admiten, también, que los evangelios no son una biografía en el sentido moderno de la palabra: son catequesis o escritos de fe, elaborados a la luz de la Pascua y puestos por escrito con el fin de comunicar esa misma fe.

Ahora bien, lo que los exegetas actuales católicos no admiten es que la comunidad primitiva haya inventado el contenido esencial de los evangelios. Esto no lo ha demostrado nunca la escuela de Bultmann. Los evangelios no deforman la vida histórica de Jesús. Entremos en el problema.

III. APORTACIÓN DE SCHÜRMAN Y LA ESCUELA DE UPSALA

Schürmann, exegeta católico, nos ha hecho conscientes de que el verdadero mito es pensar que todo comenzó después de Pascua. Se habla de la comunidad pospascual como si fuese la primera comunidad cristiana y el origen del mismo cristianismo, cuando es claro que Jesús fundó en torno a su persona una comunidad de discípulos a la que mandó a predicar antes de Pascua (*Mt* 10, 5-6). Es claro que esa misión es rigurosamente prepascual, dado que a sus discípulos les prohíbe salir de Israel, mientras que la situación pospascual era ya una situación de predicación fuera de las fronteras de Israel. Pues bien, si Cristo formó a los suyos

⁷ Cf. obras citadas en nota 2; *Das Problem des historischen Jesus* (1960); *Abba* (Salamanca 1982).

para predicar antes de Pascua, quiere eso decir que había ya un cuerpo de doctrina antes de ella⁸.

Cristo, además, era un rabino de una influencia única, dado que sus «lógia» (las frases cortas, hechas para ser memorizadas) no se recopilan nunca junto a las de otros rabinos.

Por su parte, la escuela protestante de Upsala (Riesenfeld y Gehardson) nos han hecho conscientes de un dato desconocido por la escuela de Bultmann. La cultura de la comunidad primitiva era, fundamentalmente, una cultura memorística, y confiaban todo a la memoria, dado que no tenían los medios que hoy disponemos para la escritura. Tenían toda una técnica de métodos de memorización. Eran capaces de retener de memoria las enseñanzas recibidas e, incluso, había profesionales de la memorización. Pues bien, en este ambiente tan distinto de nuestra cultura escrita y de imagen, se habían educado los discípulos de Jesús. Por otro lado, Jesús predicaba (esto es importante) no como los filósofos, por medio de ideas, sino por imágenes fáciles de recordar, como son las parábolas, y medios nemotécnicos, como las frases cortas o «lógia». Todo esto es de importancia suma, porque de este modo la enseñanza de Cristo era muy fácil de memorizar⁹.

Ha sido esta escuela¹⁰ la que ha estudiado el talante de la Iglesia primitiva partiendo de las formas literarias que encontramos en el Nuevo Testamento. Existe, por ejemplo, la forma literaria de la *parádosis* («os comunico lo que a mi vez he recibido») que los rabinos utilizaban para la transmisión fiel de una doctrina importante. Y, cuando los rabinos usaban este procedimiento, se limitaban a repetir las palabras mismas que habían recibido, de modo que nunca cambiaban el lenguaje. Es lo que observamos, por ejemplo, en los textos de transmisión de la Eucaristía (1 Co 11, 23-26) y de la Resurrección (1 Co 15, 3-5) que nos aporta san Pablo. No es el lenguaje de Pablo el que ahí se encuentra, sino el lenguaje que ha recibido de la tradición¹¹.

Pues bien, este sustantivo de *parádosis* o el uso del verbo *parádomi* (entregar una doctrina) aparece 120 veces en el Nuevo Testamento. De ahí que se pregunten si una comunidad, que tiene ese talante fiel a la doctrina, es una comunidad que se invente el contenido de la misma.

⁸ H. SCHÜRMAN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en H. RISTOW-K. MATTHIE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1962) 342-370.

⁹ B. GEHARDSON, *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic judaism and early christianity* (Upsala 1961); H. RIESENFELD, *The gospel tradition* (Oxford 1970).

¹⁰ Cf. R. LATOURELLE, *o. c.*, 164 ss.

¹¹ J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980) 105 s.

Otro tanto ocurre con el término de *parathéke* (depósito) que encontramos abundantemente en las cartas a Timoteo y en las de los Tesalonicenses. Es así como S. Pablo exhorta continuamente a mantener las tradiciones recibidas, el depósito de la fe (2 *Tm* 3, 14; 4, 1 ss; 2 *Ts* 2, 15.25; 3, 6; 1 *Ts* 3, 4; 5, 27).

Asimismo, en la Iglesia primitiva encontramos que los apóstoles se dedican a dar la *martyría* (el testimonio); concepto este que significa testimoniar lo que se ha visto y oído. No se usa esa palabra para dar fe de lo que uno siente o experimenta interiormente. El testimonio, además, no lo da cualquiera, sino los que han sido previamente elegidos. En el caso de Matías, que le eligen en sustitución de Judas, le eligen porque puede dar testimonio de lo que Cristo hizo desde el principio hasta la resurrección (*Hch* 1, 15 ss).

También los apóstoles se dedican a la *diakonía tou lógou* (el servicio de la palabra, *Hch* 6, 4) a la que sirven con el respeto y la reverencia con las que servían a la Torah. Todos sabemos el respeto que existía en el mundo judío hacia la Torah (la ley). Pues bien, ahora, el lugar de la Torah lo ocupa la palabra de Cristo. Por otro lado, la comunidad primitiva era una comunidad con autoridad, sometida a la autoridad de los apóstoles y a los colaboradores que ellos se eligieron, en un principio, con el encargo de velar por la doctrina, entre otras cosas.

Por todo ello, hemos de decir que la comunidad primitiva no es como la supone Bultmann: la comunidad primitiva no tenía el talante propio de quien inventa la palabra de Cristo, sino, todo lo contrario, el talante de fidelidad y de respeto hacia ella.

IV. LOS CRITERIOS DE HISTORICIDAD

Pero, aparte de los estudios que sobre la comunidad primitiva se han realizado, hoy en día se ha llegado a una criteriología histórica que nos permite discernir si un hecho o dicho del evangelio pertenece o no históricamente a Jesús. La utilizan, entre otros, Dahl, Mussner, Rigaux, Schürmann, Conzelmann, Trilling, Léon Dufour, Martini, McArthur, Perrin, De La Potterie, Caba, McEleny, Lührmann, Lambiassi, Letzen Deis, Latourelle¹². Exponemos los criterios principales:

¹² R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1931); F. MUSSNER, *Der Historische Jesus und der Christus des Glaubens*: *Bibl. Zeit.* I (1957) 224-252; B. RIGAU, *L'Historicité de Jésus devant l'exégèse récente*: *Rev. Bibl.* 8 (1958) 481-522; H. SCHÜRMAN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*: *Bibl. Zeit.* 2 (1958) 54-84; H. CONZELMANN, *Jesus Christus*, en: *Religion in Geschichte und Gegenwart III* (Tübingen 1959) 619-653; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970); X. LÉON DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*

a) Criterio de múltiple fuente

Cuando un dato evangélico lo encontramos en las diferentes fuentes que componen los evangelios (Triple tradición, Quelle, fuentes propias de los sinópticos, Juan) tenemos, entonces, la certeza de que se trata de un dato histórico. Son fuentes independientes en el tiempo y el espacio (aunque a nosotros nos parezcan muy próximas entre sí) y responden a distinta sensibilidad. Pongamos un ejemplo: el título de «Hijo del hombre» aparece 14 veces en la Triple tradición, 10 en la Quelle, 7 en textos exclusivos de Mateo, 7 en textos personales de Lucas y 13 en el evangelio de Juan. Esto no se explica si no proviniera del mismo Jesús.

De todos modos, este criterio, válido en sentido positivo, no vale apodícticamente en sentido negativo, es decir, por el solo hecho de que un dato venga solo en una fuente, no podemos deducir que no sea histórico, si está confirmado por otros criterios. La parábola del hijo pródigo solo viene en Lc 15, 11-31 y nadie ha dudado de su historicidad, como veremos.

b) Criterio de discontinuidad

Cuando un dato es totalmente contrario a la mentalidad de la comunidad primitiva, no se puede decir que sea esta la que lo ha inventado. Por ejemplo, el título de «Hijo del hombre» no lo utilizó ni lo entendió, ¿cómo, entonces, lo podía inventar ella?

c) Criterio de conformidad

Todos los exegetas están de acuerdo en que es un dato histórico la predicación de Jesús de la llegada del reino. Es el núcleo de su mensaje.

(1967); C. M. MARTINI, *La storicità dei vangeli sinottici*, en: *Il messaggio di salvezza IV* (Torino 1968) 127-145; H. K. MCARTHUR, *A survey of recent gospel research: Interpretation* 18 (1964) 39-55; N. PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesus* (London 1967) 38-49; I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*: *Civ. Cat.* 120 (1969) 447-463; L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition* (Bruges 1968); M. LEHMANN, *Synoptischen Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*: *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 38 (1970) 63-205; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974); R. S. BARBOUR, *Traditio-historicism of the gospels* (London 1972); D. G. H. CALVERT, *An examination of the criteria for distinguishing the authentic words of Jesus*: *New. Test. Stud.* 18 (1972) 209-218; J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1971) 391-403; N. J. MCELENY, *Authenticating criteria and Mark 7, 1-23*: *Cath. Bibl. Quart.* 34 (1972) 438-460; D. LÜHRMANN, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte - eine Problemskizze*, en J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 59-72; F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia* (Bologna 1976); F. LENTZEN-DEIS, *Kriterien für die Beurteilung der Iesusüberlieferung in den Evangelien*, en: K. KERTELGE, *Rückfrage nach Jesus* (Freiburg 1974) 78-117; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982).

Es específicamente suyo, dadas las veces que aparece en el evangelio y las características propias que tiene el reino predicado por Cristo. Pues bien, todo aquello que tenga una conexión directa con el tema del reino goza de su misma historicidad. Es el caso del padrenuestro, que es la oración del reino, o de las bienaventuranzas, que son las exigencias del reino que Cristo predica.

d) Criterio de explicación necesaria

Debemos admitir como histórico un dato que aparece como explicación única de una serie de acontecimientos evangélicos y sin el cual, tales acontecimientos quedarían sin explicación. Por ejemplo, o Cristo instituyó la Eucaristía o no se entiende que, en todas partes y desde el principio, se celebre la Eucaristía en el seno de la Iglesia.

e) Criterio del estilo propio de Jesús

Hay un criterio que, a veces, resulta iluminador y que es el del estilo propio de Jesús. Todos los exegetas están de acuerdo en que Jesús tenía un estilo personal; un estilo hecho de una innegable autoridad («hasta ahora se os ha dicho, pero yo os digo...») y una inaudita sencillez, que hace que rompa todos los esquemas, tratando preferentemente con los niños, los enfermos, los pobres y, sobre todo, los pecadores. Se mezcla con ellos.

Pues bien, este es el estilo propio de una parábola que solo viene en *Lc 15, 11-31*, la parábola del hijo pródigo. Nadie ha dudado de su historicidad, porque en ella se percibe la misericordia y el escándalo que Cristo suscita en su acercamiento a los pecadores.

De todos modos, los criterios expuestos han de usarse en conjunto. Es así, usados en conjunto, como nos dan luz y seguridad.

Teniendo todo eso en cuenta, un gran conocedor del tema como es el P. Latourelle ha venido a decir: «La exégesis católica no admite que la comunidad primitiva haya ejercido en el acontecimiento Jesús (vida y mensaje) una acción frenadora y deformante, hasta el punto de constituir una especie de pantalla opaca que impida todo acceso a la realidad de Jesús. Opina, por el contrario, que disponemos de criterios válidos, críticamente elaborados, que nos permiten escuchar, si no las 'mismas palabras de Jesús' (obsesión del siglo pasado), al menos el mensaje auténtico de Jesús y alcanzar sus hechos 'sucedidos de verdad' que pertenecen a Jesús de Nazaret»¹³.

¹³ R. LATOURELLE, *o. c.*, 86.

Capítulo 2

LOS ORÍGENES DE JESÚS

Antes de entrar en los relatos de la infancia, hagamos un par de anotaciones sobre la fecha del nacimiento de Cristo.

Fue Dionisio el exiguo (siglo VI) el que tuvo la feliz idea de datar los años a partir del nacimiento de Cristo. Para ello restó los 29 años cumplidos que tenía Jesús (tomando al pie de la letra lo que dice *Lc 3, 23* «unos treinta años» (al inicio de su misión) del año 782 de la fundación de Roma que corresponde al año 15 del imperio de Tiberio (*Lc 3, 1*), lo que da la cifra de 753, de modo que el 754 sería el primero de la era cristiana.

Pero Dionisio cometió un error, ya que Cristo nació unos dos años antes de la muerte de Herodes (4 a.C.), viniendo a nacer, probablemente, seis años antes de nuestra era, según admiten la mayoría de los exegetas.

La fecha del 25 de diciembre es una fecha convencional que comenzó a celebrarse en Roma como fecha del nacimiento de Cristo a finales del siglo IV, por ser la fecha en que se celebraba la fiesta pagana del sol. Para los cristianos, Cristo es el verdadero sol de Oriente que vino a iluminar al mundo.

Hay una dificultad respecto a la noticia de Lucas sobre el censo mandado hacer por Cirino y, en virtud del cual, José y María tuvieron que ir a Belén (*Lc 2, 2*), y es el hecho de que el historiador judío Flavio Josefo sitúa dicho censo al año 6 d.C.¹, que es el censo del que habla *Hechos 5, 37*.

La verdad es que Augusto realizó varios censos. El *Index Gestarum* del «Monumentum Ancyrorum» erigido en memoria de Augusto en Ancira (Ankara) contiene la lista de tres censos suyos realizados los años 726, 746 y 764². El censo del que habla Lucas fue, probablemente, el del 746, realizado en Judea 2 años más tarde, el 748, año probable del nacimiento de Cristo.

¹ *De bello iudaico II*, 8, 1; 9, 1; *Ant. XVIII*, 1, 1; 2, 1.

² Cf. G. PÉREZ, *La infancia de Jesús (Mt 1-2; Lc 1-2)*, Salamanca 1990, 168-169.

Probablemente, Cirino tuvo una doble delegación en Siria, según la lápida hallada en Tívoli en 1764 y que parece referirse a Cirino. Otra, hallada por W. M. Ramsey en Antioquía de Pisidia en 1912, está dedicada a Caristano Fronti, que «sirvió como prefecto de Cirino»³. Habría, pues, desempeñado una delegación anterior a la de los años 6-7 d.C. La mayoría señalan los años 4-1 a.C., de modo que el censo habría comenzado, pues, en tiempos de Herodes y terminado en esta primera delegación de Cirino⁴.

De todos modos, el testimonio de que Cristo nació en Belén no es un invento de Lucas que habría ideado lo del empadronamiento de Cirino, con el fin de hacer ver que Jesús nació en Belén en cumplimiento de la profecía de Miqueas. El nacimiento de Jesús en Belén es un dato inequívocamente dado también por Mateo (*Mt* 2, 1), el cual lo da al margen del empadronamiento y supone una fuente independiente de la de Lucas.

Es probable, pues, que Cristo tuviera 36 años al comienzo de su vida pública⁵, a lo que hay que añadir los años de esta. S. Juan habla de tres pascuas hebreas en relación con la vida pública de Jesús. Los sinópticos solo hablan de un viaje de Jesús a Jerusalén, pero presuponen una presencia y una actividad suyas ya conocida en la capital de Judea.

Con relación a los orígenes de Jesús y los relatos de la infancia surge una especial dificultad en cuanto a su historicidad, dado que dichos relatos encierran un particular género literario que ha provocado que no pocos cuestionen la historicidad de su contenido. En dichos relatos hay una especial teología que pone en cuestión la historicidad de su contenido propio⁶.

Por otro lado, se parte frecuentemente del supuesto de que dichos relatos no formaban parte de la catequesis primitiva. Dicha catequesis co-

³ *Ibid.*, 170.

⁴ Hay quien mantiene, también, que en la lucha que mantuvo Cirino en Cilicia contra los bandoleros homanedenses pudo tener un «imperium mauis» sobre Siria, de la que entonces era legado S. Saturnino (9-6 a.C.). Cirino habría realizado entonces un censo de la provincia de Siria hacia el año 6 a.C., precisamente, el año que se señala como más seguro para el nacimiento de Cristo (cf. *Ibid.*, 171).

⁵ Cf. Nota a la Biblia de Jerusalén *Lc* 3, 1.

⁶ A. Díez Macho, *La historicidad de los evangelios de la infancia. El misterio de Jesús* (Madrid 1977); G. Pérez Rodríguez, *La infancia de Jesús* (Salamanca 1990); R. Laurentin, *Structure et théologie de Lc I-II* (París 1957); J. Daniélou, *Los evangelios de la infancia* (Barcelona 1967); R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentarios a los relatos de la infancia* (Madrid 1982); A. Salas, *La infancia de Jesús (Mt 1-2). ¿Historia o teología?* (Ed. Biblia y Fe 1976); A. Feuillet, *Le Sauveur messianique et sa mère dans les récits de l'enfance de S. Matthieu et de S. Luc* (Vaticano 1990); *Íd.*, *Jésus et sa mère d'après les récits lucanniens de l'enfance et d'après S. Jean* (París 1974); C. Escudero Freire, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2* (Salamanca 1978); Ch. Perrot, *Los cánticos del evangelio de la infancia según S. Lucas* (Madrid 1990); *Íd.*, *Los cánticos evangélicos previos en el Evangelio lucano de la infancia* (Madrid 1986); *Íd.*, *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (Madrid 1987); H. Heindrickx, *Los relatos de la infancia* (Madrid 1986); C. Pozo, *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia* (Madrid 1979); A. Martínez Sierra, «Y por obra del Espíritu Santo se encarnó de la Virgen María»: *Sal Terrae* 66 (1978) 139-157; B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Luc* (Bruges-París 1970); J. McHugh, *La mère de Jésus dans la N. Testament* (París 1975).

menzaba relatando el hecho y el significado de la resurrección de Cristo. Más tarde, desde la luz de la Pascua, se hace una relectura de la vida y la enseñanza de Jesús y, finalmente, surge el deseo de presentar a los cristianos su nacimiento e infancia. Nosotros prescindimos, por el momento, de si la génesis fue esta o de si, por el contrario, los evangelios de la infancia pertenecían a la catequesis primitiva⁷. Lo que nos interesa, sobre todo, es abordar el problema de la significación y del contenido histórico de dichos relatos. Desde Loisy hasta Bultmann, la crítica racionalista no ha visto en los relatos de la infancia sino mitos y leyendas. ¿Se trata, entonces, de mitos sin contenido histórico?

Fácilmente, se pueden cometer en esta cuestión dos tipos de errores. Por un lado, constituiría un error el ignorar el trabajo de la crítica actual, sin querer distinguir así el contenido histórico de la presentación que del mismo hacen los redactores desde su intención teológica y su género literario particular. Pero no sería, ciertamente, error menor querer concluir del hecho de que los redactores utilizan géneros literarios la total carencia de historicidad de los hechos relatados. Como dice Daniélou, «ambas actitudes proceden de una misma ignorancia de la verdadera exégesis; esta nos enseña a discernir en los textos evangélicos, por una parte, los datos históricos, y por otra, los elementos destinados a extraer de ellos su significación»⁸.

I. EL MIDRASH Y EL PROCEDIMIENTO DERÁSHICO

Pero ¿cuál es el género literario de dichos relatos? Todos los exegetas señalan al midrash como género literario propio de los relatos de la infancia.

El midrash es un comentario de textos bíblicos anteriores (o acontecimientos del pasado) tratando de deducir enseñanzas para el tiempo presente. Si se refiere a textos legales, se tratará de un *midrash halaká*; si se refiere a textos ordenados a la vida espiritual, *midrash haggadah*. Y si desarrollan textos proféticos constatando su cumplimiento y tratando de descubrir el porvenir, *peser*⁹.

El hebreo estaba convencido de que la palabra escrita de Dios tiene sentido para todos los tiempos, un sentido inagotable. «La Biblia tiene setenta caras», decían los judíos. Por ello se dedican a actualizarla de

⁷ G. Pérez, por ejemplo, piensa que los relatos de la infancia estaban ausentes en la predicación primitiva. Marcos, primero de los evangelistas cronológicamente, comienza el relato con el ministerio del Bautista (cf. o. c., 32). Por el contrario, A. Feuillet (cf. *Le Sauveur...* 8) sostiene que el relato de la infancia ya estaba presente en el Mateo hebraico, pues tiene la misma estructura y las mismas características que el resto del evangelio.

⁸ G. PÉREZ, o. c., 7.

⁹ *Ibid.*, 35.

cara a las nuevas circunstancias. Es la hermenéutica antigua de los judíos y de los cristianos primitivos¹⁰.

Este procedimiento lo utilizaban también los primeros cristianos instruidos en el ambiente cultural judío. Pero lo que resultaba novedoso en ellos era que, en lugar de partir del Antiguo Testamento, para actualizar su sentido en el hoy de Cristo, invierten el procedimiento, partiendo de los hechos acaecidos en Cristo y buscando su significación en el Antiguo Testamento¹¹.

En este sentido, observa Daniélou que, para los primitivos cristianos, el problema no consistía en ofrecer una serie de datos históricos sobre la vida de Cristo, sino en mostrar que dichos datos eran continuación y realización del Antiguo Testamento. «Para los primeros cristianos, la dificultad no estaba en redactar las notas biográficas de la vida de Jesús, puesto que todos las conocían. El peligro estaba en hacerlas contar de manera aislada, pues el problema consistía en demostrar que los acontecimientos de la vida de Jesús eran continuación de la vida sagrada, es decir, que tenían un contenido divino. Esta es la razón por la que los autores de los evangelios pusieron en relación dichos acontecimientos de la vida de Cristo con los grandes temas del Antiguo Testamento»¹².

Por ello, McHugh habla, más bien, de «*midrash cristiano*»: partiendo del hecho conocido, el autor (Lucas) trata de mirar al pasado del Antiguo Testamento para encontrar en él su significado¹³.

¹⁰ A. DÍEZ MACHO, *o. c.*, 7.

¹¹ Dice G. Pérez: «Así entendido, el Midrash no se encuentra en los relatos de la infancia de *Mt* y *Lc*. Estos no parten de los textos del Antiguo Testamento para hacerlos más inteligibles y actualizarlos en función de su época, sino que en ellos el punto de partida son los acontecimientos en torno a Cristo que constituye la novedad total» (*o. c.*, 36). Por su parte, confiesa también Díez Macho: «Una tesis doctoral importante sería la investigación sistemática de cómo los hagiógrafos neotestamentarios arrancan de los hechos y del kerygma cristiano y acuden al Antiguo Testamento para señalar que son su cumplimiento o su superación, o simplemente para justificarlos con la palabra sagrada» (*o. c.*, 17).

¹² Dice así también B. Forte: «La tendencia dominante en la tradición cristiana ha sido la teológico-alegórica: se estableció entre ambos testamentos un paralelismo representativo, en virtud del cual, lo narrado en el Nuevo es visto como ya presente en el Antiguo bajo la forma de tipo o de alegoría. El origen de este modo de interpretar parece remontarse ya al hecho de que, cuando el canon neotestamentario todavía no estaba redactado ni fijado, los cristianos se esforzaban por ver, en el único canon de que disponían, el veterotestamentario, la historia de Jesús, centro y fundamento de su fe. Por este camino se llegó a presumir que todos los signos y acontecimientos del anuncio evangélico debían estar como ocultos en las palabras de la Escritura de Israel» (cf. B. FORTE, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia* [Madrid 1983] 62).

¹³ Dice así McHugh: «El autor de *Lc* 1-2 ha trastocado el procedimiento (del Midrash): en lugar de mirar el pasado y de buscar en él y descubrir una lección para el presente, se ha afirmado en el presente y se ha esforzado por desentrañar toda la significación interpretándola a la luz del pasado, es decir, por medio de temas y textos antiguos. En lugar de partir del Antiguo Testamento, ha tomado como punto de partida un acontecimiento contemporáneo: el nacimiento del Salvador, y se ha servido del procedimiento midráshico para esclarecer su significación» (*o. c.*, 68).

Feuillet, por su parte, rechazará, por las razones ya mencionadas, el género de midrash, prefiriendo hablar de género antológico, el cual consiste en tomar «términos y temas» de escritores bíblicos anteriores, a veces, sin cambio apreciable del pensamiento, pero con más frecuencia dando a las expresiones antiguas un sentido nuevo¹⁴.

Lo que queda claro es que, para el relator de la infancia de Jesús, el problema mayor no es mostrar la historicidad de los datos que ofrece y que eran conocidos, sino el encontrar su significación en el conjunto de la S. Escritura. Esto nos hace conscientes de que en dichos relatos se da un fondo histórico, lo cual no implica decir que cada uno de los detalles lo sea, pues el autor sagrado puede amplificar los detalles, elaborar una composición, una estructura, de cara a demostrar el sentido profundo de los relatos. Por ello hay que tener cautela y rigor científico a la hora de clarificar la veracidad de cada uno de los elementos.

Junto al género literario del midrash (con la novedad ya mencionada que implican los relatos cristianos), se podría hablar, con G. Pérez, de procedimientos deráshicos que derivan de la tendencia innata del pueblo de Israel a reflexionar continuamente sobre la palabra de Dios, porque esa palabra tiene un plan salvífico que se va esclareciendo en etapas sucesivas: se trata de amplificaciones embellecedoras, con el fin de poner más de relieve los datos históricos, o de estudios de paralelos en el Antiguo Testamento, así como de recursos a textos del A. Testamento, que es anuncio, preparación, profecía y promesa para iluminar la persona y misión de Cristo¹⁵. Hay, sin embargo, quien prefiere englobar todo esto en el género literario del midrash.

A una mentalidad occidental como la nuestra le pueden resultar extraños los procedimientos que se usan en este campo, la «arbitrariedad» de que hacen gala los autores bíblicos, tratando de acomodar textos del Antiguo Testamento, pero todo ello no tiene importancia para ellos si se trata de resaltar la significación del hecho histórico que acontece en Cristo.

II. CONCEBIDO VIRGINALMENTE

a) *El relato de la anunciación*

«Al sexto mes fue enviado por Dios el ángel Gabriel a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre lla-

¹⁴ A. FEUILLET, *Jésus et sa mère...* 154.

¹⁵ G. PÉREZ, *o. c.*, 37.

mado José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María. Y entrando donde ella estaba, dijo: 'Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo'. Ella se turbó por estas palabras, y discurría qué significaría aquel saludo. El ángel le dijo: 'No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios; vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo. Y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin'.

María respondió al ángel: '¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?'. El ángel le respondió: 'El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios. Mira, también Isabel, tu pariente, ha concebido un hijo en su vejez, y este es el sexto mes de aquella que llamaban estéril, porque ninguna cosa es imposible para Dios'. Dijo María: 'He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra'. Y el ángel, dejándola, se fue» (*Lc 1, 26-38*).

El relato de Lucas se enmarca dentro del género literario de anunciación y en claro paralelo con el relato del anuncio del nacimiento de Juan Bautista (*Lc 1, 5-23*). Hay también un paralelismo entre el relato del nacimiento de Juan (*Lc 1, 57-80*) y el nacimiento de Jesús (*Lc 2, 1-21*), entre el *Benedictus* y el *Magnificat*.

Como hacen notar Lyonnet y Laurentin, el evangelio de la infancia de Jesús en Lucas está constituido sobre el paralelismo con el de Juan, con el fin de subrayar la superioridad de aquel. Asimismo, la incredulidad de Zacarías aparece en contraste con la fe de María. «El evangelista quiere presentar la historia del Bautista en función de la de Jesús, y orientar hacia Jesús a los discípulos del Bautista que aún vivían. Por eso pone de relieve que el nacimiento del Bautista tiene como punto de mira los anuncios del Antiguo Testamento...; el punto focal del nacimiento de Jesús mira a la nueva creación mesiánica»¹⁶.

Pero el marco o el cliché de presentación es en ambos el género de anunciación con elementos comunes a dicho género en el Antiguo Testamento: condición de los personajes, aparición angélica o intervención de Dios, asombro, turbación del que recibe el anuncio, objeción del protagonista, confirmación del mensaje mediante un signo, ejecución del signo y realización del mismo anuncio¹⁷. En este sentido, podríamos encontrar un paralelo entre *Lc 1-2* y *1 S 1-2*. «Es normal, dice Daniélou¹⁸, que, al presentar un hecho, el autor bíblico se inspire en la manera como

¹⁶ G. LEONARDI, *L'infanzia di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca* (Padova 1975) 120.

¹⁷ G. PÉREZ, *o. c.*, 24.

¹⁸ J. DANIÉLOU, *o. c.*, 24.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

lizará inmediatamente. Por ello, la dificultad de María no tendría sentido. El ángel en su respuesta habría podido limitarse a indicarle que esperase al tiempo del matrimonio. Pero una respuesta así podía habérsela imaginado María sin necesidad de avanzar una propuesta inútil²².

La moderna interpretación sostiene que el ángel anuncia a María que concebirá *ahora*, en el tiempo de los esponsales. Así lo entiende María, como también entiende que se trata de una concepción natural. La dificultad vendría por parte de María, no de un supuesto voto de virginidad, sino de la virginidad prenuncial del tiempo de los esponsales. El «*no conozco*» tiene sentido de presente y habría que interpretarlo en el sentido de «puesto que todavía no puedo conocer varón». Solo después, al conocer María por la voz del ángel la misión a la que Dios le destinaba, es cuando habría tomado, de acuerdo con S. José, la decisión de permanecer virgen. Comprendiendo que se trata de una vocación divina a ser madre del Mesías y del Hijo de Dios, María habría tomado la decisión de consagrarse total y exclusivamente a él.

La moderna interpretación se basa, fundamentalmente, en el anacronismo que supondría una decisión de virginidad en la cultura y el tiempo aquel, máxime si se tiene en cuenta que se tomaría, además, en el marco de una vida matrimonial.

Cierto que se ha apelado a una posible influencia del Qumrâm (donde se practicaba el celibato)²³. En este sentido, recuerda Daniélou que a una joven que quisiera permanecer virgen le era imposible vivir sola, por lo que necesitaba de la protección jurídica del desposorio. El cristianismo primitivo, comenta Daniélou, conoce la costumbre de vida común de una virgen y un monje. A pesar de todo ello, recuerda G. Pérez²⁴, no resulta fácilmente explicable semejante actitud en una adolescente de Nazaret que se ha desposado. Y, en realidad, nada hay en el texto que imponga la idea de un voto de virginidad. Se trata, de todos modos, de una cuestión abierta en la que se deben sopesar los pros y los contras²⁵.

El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso lo que nacerá será llamado santo, Hijo de Dios. Es el Espíritu de Yahvé que fecundó la masa informe de la creación; Espíritu que se comunicaba a los personajes que Dios escogía y que, sobre todo,

²² C. POZO, *o. c.*, 74.

²³ J. DANIELOU, *o. c.*, 21.

²⁴ G. PÉREZ, *o. c.*, 106.

²⁵ Muñoz Iglesias, Schürmann y Brown (citados por G. Pérez) sostienen que el v. 34 es un artificio literario, puesto por Lucas en boca de María, con el fin de resaltar más lo maravilloso de la concepción virginal. Se basan en la semejanza literaria con cinco relatos de anuncio que refiere la Biblia (*Gn* 17, 18; *Ex* 3-4; *Jc* 6 y 13; *Lc* 1, 11 ss), pero comenta G. Pérez: «Habría que probar que la objeción en aquellos es un artificio literario. Y ello supuesto, que lo es también en esta, en la que aparecen nuevas realidades» (*o. c.*, 109).

se pone en relación con los tiempos mesiánicos (*Jr* 31, 24 ss; *Ez*, 36, 23). El Espíritu de Dios desciende sobre María haciendo posible el cumplimiento de sus designios en ella. El Espíritu de Dios, que fecundó la masa informe de la creación, puede hacer que, con su fuerza creadora, en el seno de María sea concebido un niño sin concurso de varón.

En este marco histórico de la anunciación, a juicio de G. Pérez²⁶, no se revela todavía la persona divina del Espíritu; lo que se revela es que el Espíritu de Dios hará posible su plan en María, si bien Lucas, al recordar el evangelio de la infancia, ha pensado inmediatamente en el Espíritu Santo. Ha de distinguirse, pues, el momento histórico del momento redaccional.

El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. El pasaje aludido ahora es *Ex* 40, 34: «La nube en el Antiguo Testamento es símbolo de la presencia de Dios y el verbo *skiázo* (que traduce el verbo hebreo *shakan*) designa, en el Antiguo Testamento, la presencia de Dios en medio de su pueblo (*Ex* 14, 24; 16, 10; 19, 9; 34, 5; 2 *Co* 5, 13 ss; *Is* 19, 2; *Sal* 97, 2). Por ello dice el P. Pozo: 'Si Dios, como nube, cubre a María, quiere decir que Dios se hace presente en el interior de su seno, para tomar carne de sus purísimas entrañas. María será así el nuevo tabernáculo de Dios, nueva arca de la alianza nueva'»²⁷.

Por eso, lo que nacerá será santo, Hijo de Dios. «Santo» no tiene en *Lc* 1-2 significación profética como en el resto de su evangelio y en *Hechos*. Y Lucas solo lo aplica individualmente a la persona de Jesús, a la persona del Padre y al Espíritu. Designa, por tanto, a Jesús con el nombre propio de Yahvé, como designará a Jesús con títulos que se atribuyen al Padre: Salvador, Señor, etc. La expresión *Hijo de Dios*, que sigue a *Santo* por aposición, lógicamente, se entiende de la filiación divina natural, completando así la expresión *Hijo del Altísimo* que se entendía en sentido mesiánico. Dice a este propósito Daniélou: «Después de la afirmación de la presencia de Yahvé en el Hijo que nacerá de María, la expresión 'Hijo de Dios' solo puede significar una cosa, a saber: que el 'ser santo' que nacerá de María será un niño que será santo por la presencia de Dios en él, por ser realmente el Hijo de Dios»²⁸. Dicho de otro modo, porque María se va a convertir en el templo, en la morada de Dios, lo que nacerá de ella será el Hijo de Dios²⁹.

Prescindiendo de si ya María entendió la filiación divina de Jesús en sentido estricto o si llegó a dicho conocimiento más adelante, lo cierto es

²⁶ G. PÉREZ, *o. c.*, 110.

²⁷ C. POZO, *o. c.*, 78.

²⁸ J. DANIELOU, *o. c.*, 34.

²⁹ Así se expresan Benoit, Feuillet, Brown, citados por G. Pérez (*o. c.*, 114).

que, en el plano redaccional, Lucas entiende la filiación de Jesús en dicho sentido pleno y divino.

La Virgen acepta el plan de Dios sobre ella con su *fiat*.

b) El mensaje a José

«La generación de Jesucristo fue de esta manera: su Madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo. Su marido, José, como era justo y no quería ponerla en evidencia, decidió repudiarla en secreto. Así lo tenía planeado cuando el ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: 'José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer, porque lo engendrado en ella es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados'. Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta: 'Ved que la virgen concebirá y dará a luz un Hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel', que traducido significa: 'Dios con nosotros'. Despertado José del sueño, hizo como el ángel del Señor le había mandado y tomó consigo a su mujer. Y no la conocía hasta que ella dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús» (Mt 1, 18-25).

Más adelante veremos la relación de este texto con la genealogía de Jesús expuesta inmediatamente antes. De momento, nos interesa especialmente el tema de la concepción virginal.

María había estado ausente durante los tres meses que había pasado con Isabel (Lc 1, 56). Vuelve a casa y es entonces cuando José cae en la cuenta del estado en el que se encontraba. El texto afirma que, antes de empezar a estar juntos ellos, María estaba encinta («Por obra del Espíritu Santo», previniendo así Mateo todo juicio desfavorable de José). José, siendo justo (en el doble sentido de cumplidor de la ley y de hombre bondadoso), decide repudiarla en secreto. Por un lado quiere ser fiel a la ley y renuncia a llevar a María a su casa, pero, como anotan algunos exegetas, no entraría con su bondad el entregar a María a la justicia. Además, ¿podía dudar él de la fidelidad de María? ¿No sería mejor desentenderse de algo que resultaba misterioso e incomprensible?³⁰ Esta es la interpretación tradicional, que ve en el anuncio del ángel la finalidad de poner término a la incertidumbre y a la angustia de José.

Léon Dufour ha propuesto otra interpretación³¹. La partícula *gár* (pues) del v. 20 (pues lo que se engendró en ella es obra del Espíritu

³⁰ G. PÉREZ, *o. c.*, 147.

³¹ X. LÉON DUFOUR, *El anuncio a José*, en: *Estudios de evangelio* (Barcelona 1959) 59-76.

Santo) y que en la interpretación tradicional se toma en sentido causal, podría tomarse en el sentido que tiene en frases como esta: «Muchos (gar) son los llamados, pero (de) pocos los elegidos). Significaría, por lo tanto, 'ciertamente'. Y así se podría traducir: 'ciertamente que lo que ha sido concebido en ella (como tú ves) viene del Espíritu Santo, pero dará a luz un niño al que pondrás por nombre Jesús'».

En este sentido, la angustia de José no vendría de la sospecha de adulterio sobre María, sino de la perplejidad que siente ante la conducta que debe seguir con ella, elevada a tan alta misión por Dios. Es probable, además, que María hubiese hablado con José personalmente de su estado. La justicia de José habría que entenderla, en consecuencia, no en cuanto a cumplimiento de la ley, sino en cuanto a la aceptación de la misión que se le confía. Y el objeto del mensaje del ángel sería este: introducir a Jesús en su dinastía, la davídica, cumpliendo la paternidad legal con Jesús³².

A decir verdad, esta teoría presenta reparos serios, como el señalado por Feuillet. La partícula *gár* no va acompañada aquí por el *mén* (ciertamente) que justificaría dicha interpretación. Además, en el relato hay una estrecha relación entre la frase «antes de empezar a estar juntos» con la afirmación de que «resultó que se encontraba encinta», lo cual «parece indicar la causa de la turbación de José». Finalmente, no habría sido fácil para María explicar su situación a José. ¿Qué signo le podría dar?, ¿no tendría que ser Dios mismo el que se lo explicase?

En todo caso, el ángel manda a José tomar como esposa a María y lo hace llamándole «Hijo de David». Es decir, la función que José tiene que cumplir con Jesús es la de introducirle en la dinastía davídica mediante su paternidad legal, que tiene la función, entre otras cosas, de poner nombre al niño y de llevarlo a su casa junto a su madre. Como veremos más adelante, la finalidad del relato es mostrar cómo Jesús, a pesar de no provenir físicamente de José (Mateo da por conocido el hecho de la generación virginal de Jesús al romper el ritmo de la genealogía de varón a varón y afirmar que Jesús viene exclusivamente de María: *Mt* 1, 16), pertenece a la dinastía davídica en virtud de la paternidad legal que José ejerce sobre él.

Y viene a continuación la cita de *Is* 7, 14: «todo esto sucedió para que se cumpliera lo que anunció el Señor por el profeta, que dice: la

³² Este es, también, el pensamiento de Daniélou: «El anuncio a José no tiene por objeto la concepción virginal: esta le es ya conocida, pues en José no hay ninguna turbación psicológica acerca de la actitud que ha de tomar para con María. El anuncio tiene por objeto darle a conocer su propia relación respecto al niño que va a nacer, actitud que consistirá en asumir la paternidad legal, a fin de asegurar (y aquí volvemos a comprobar la intención de Mateo, que ya se adivinaba en la genealogía) su filiación davídica» (*o. c.*, 38).

Virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán el nombre de Enmanuel».

Vimos anteriormente cómo el procedimiento deráshico consistía en interpretar el Antiguo Testamento a la luz de los acontecimientos de Cristo. Esto es lo que se hace con el mencionado texto de Isaías. Ya Trifón recordaba a S. Justino las dificultades de la aplicación de este texto a la concepción virginal de Jesús³³. La primera dificultad es que la palabra *almah* (que los *LXX* traducen, ciertamente, por *parthénos*) puede traducirse por «mujer joven». La segunda es que, a pesar de la incertidumbre cronológica, algunos creen que el niño se refiere al hijo de Acaz, Ezequías. Por otro lado, existe también una dificultad en el hecho de que el nacimiento del niño irá seguido de catástrofes para Israel, al contrario de lo que ocurre con los tiempos mesiánicos.

Mateo, ciertamente, ha recurrido al texto de los *LXX* con el procedimiento deráshico. Introduce una modificación, dice «le pondrán», en lugar de «le pondrás». El nombre que pondrá José es el de Jesús. «El Enmanuel (Dios con nosotros) no sería el nombre con el que se designaría a Jesús, sino que expresa una realidad que se verifica en Jesús: la presencia de Dios en medio de su pueblo»³⁴. Mateo, recurriendo al Antiguo Testamento con el procedimiento deráshico, quiere que se sepa quién es Jesús. Antes lo ha presentado ya como hijo de Abrahám y de David; ahora, como Hijo de Dios, el Enmanuel. Así, Mateo descubre un sentido más profundo que el expresado por el profeta. Una vez más, es el hecho del evangelio el que permite una interpretación plena del Antiguo Testamento.

«Y no la conocía hasta que dio a luz un hijo y le puso por nombre Jesús» (v. 25). Esta frase no quiere decir que, a partir de este momento, José tuvo relaciones sexuales con María. La preposición *hasta que* (*héos hoú*) trata de excluir toda relación matrimonial antes del nacimiento de Jesús. El texto no contempla el tiempo posterior, como ocurre con el uso de esta misma preposición en textos como *Gn* 8, 7; *Dt* 34, 6; y sobre todo en *2 S* 6, 23³⁵.

Es cierto que el texto no habla de la virginidad perpetua de María, pero el resto del evangelio, así como la tradición de la Iglesia, la suponen. Veremos el significado que tiene el término de «hermanos de Jesús».

«El nombre de Jesús, recuerda el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC 432), significa que el nombre mismo de Dios está presente en la

³³ S. JUSTINO, *Dial.* 67, 1.

³⁴ G. PÉREZ, *o. c.*, 153.

³⁵ Dice también G. Pérez: «La expresión aramaica (*ad-di*), que podría subyacer al texto griego, puede significar 'he aquí que' (cf. *Dn* 2, 34; 6, 25; 7, 4; 9, 11) en cuyo caso podría traducirse: 'Y no habiéndola conocido, he aquí que dio a luz'» (*o. c.*, 158).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

A todas estas objeciones que siente, a veces, el hombre de hoy, vamos a contestar con la aplicación que la ciencia exegética hace de los criterios de historicidad de los que hemos hablado en el capítulo anterior³⁶.

En primer lugar, según el criterio de *múltiple fuente*, que consiste en dar validez a un dato histórico cuando está avalado por fuentes independientes, tenemos que decir que Lucas y Mateo presentan dos fuentes independientes concordes en el fondo: concepción virginal de Jesús, obra del Espíritu Santo, revelación del nombre del niño. No se puede aducir como argumento en contra el silencio pretendido de Marcos y Juan, pues, aparte de que ninguno de los dos entra en el tema de la infancia de Jesús, en el fondo hablan a favor de la virginidad.

Es un hecho que la exégesis moderna lee *Jn* 1, 13 en singular, de modo que dicho versículo se refería al nacimiento virginal de Jesús. Traduce así la anterior edición de la Biblia de Jerusalén: «La cual (palabra) no nació de la sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nació de Dios».

De esta traducción en singular se han conservado dos testimonios del siglo II³⁷ y, al parecer, fueron los gnósticos los que tradujeron el versículo al plural («los cuales»), cambiando la lectura singular primitiva. Pero el texto pide el singular. «La cual» se refiere a la Palabra, pues el versículo siguiente, el 14, dice: «y la palabra se hizo carne». Esta y solo tiene sentido si va en conexión con una frase anterior también en singular.

Por otra parte, el pretendido silencio de Marcos ha sido puesto en duda. Marcos ignora a José. Ni siquiera aparece su nombre. Jesús es hijo de María (*Mc* 6, 3), mientras que los otros sinópticos se hacen eco de la voz popular «hijo de José» (*Lc* 4, 22).

Aplicando el criterio de *discontinuidad*, veremos que queda aún más confirmada la virginidad de María. La comparación del nacimiento virginal de Jesús con los mitos griegos no se mantiene en pie. A un israelita le resulta imposible imaginarse una unión marital entre Dios y mujeres humanas³⁸. Su monoteísmo, su concepción de la trascendencia y de la espiritualidad de Yahvé es tal, que a un judío le resulta totalmente inaceptable la idea de una unión de Yahvé con la mujer.

³⁶ Echamos en falta en la obra de G. Pérez una aplicación de los criterios de historicidad en este punto. Dice que el historiador solo puede llegar al segundo estadio de la formación evangélica: la fe postpascual de los apóstoles, la fe eclesial, previa a la redacción de los evangelios (cf. *o. c.*, 162). Nosotros pensamos, por el contrario, que una aplicación de los criterios de historicidad, particularmente, el criterio de discontinuidad, permite establecer que la comunidad primitiva no pudo inventar el contenido de fe en este punto determinado. No aceptamos, por lo tanto, la tesis defendida por Brown (*o. c.*, 552) de que los datos bíblicos dejan sin resolver la cuestión de la historicidad de la concepción virginal.

³⁷ Cf. I. DE LA POTTERIE, *María Virgen en el IV evangelio. La madre de Jesús y la concepción virginal del Hijo de Dios* (Madrid 1979).

³⁸ Cf. A. MARTÍNEZ SIERRA, *o. c.*, 148.

Respecto a la influencia del Antiguo Testamento, es preciso recordar que, en los casos en los que se habla de intervención extraordinaria de Dios para conceder un hijo a padres que suplican por él, se realiza siempre por medios naturales, sin exclusión de varón. El caso más cercano es el nacimiento de Juan Bautista. La concepción virginal de Jesús supera de tal forma los casos veterotestamentarios de nacimientos en la esterilidad, que de ningún modo puede ser una variante de alguno de ellos. La misma concepción del Mesías era esperada como una concepción normal, pues ni siquiera la profecía de *Is 7, 14* («una virgen dará a luz...») era entendida en el ambiente judaico como anuncio de una concepción virginal³⁹.

Por otra parte, es preciso señalar que el ideal de la virginidad no estaba vigente en Israel (a excepción de la comunidad monacal de Qumrâm). En el ambiente judío, el engendrar hijos es signo de bendición de Yahvé. Por ello, la virginidad no era una nota ornamental para una mujer. La virginidad, en cierto modo, es original del cristianismo.

Además, si la intención de las narraciones evangélicas fuera, simplemente, resaltar la divinidad de Jesús, no se comprende por qué la concepción virginal es, en esos relatos, tan central e intencionada, tan insólita e innecesaria para el fin que persigue.

¿Por qué, entonces, quiso nacer Jesús de este modo? ¿Qué pretendía Dios con ello?

La concepción virginal de Jesús no supone, desde luego, ninguna desvalorización del sexo o del matrimonio por parte de quien viene a restaurar la dignidad primitiva del mismo (*Mt 19, 1-9*). El nacimiento virginal es un signo claro de la entrada de Dios en la historia. La vida de Jesús va a estar enmarcada, por un lado, por el ritmo normal de la vida humana, al tiempo que va a presentar como contrapunto rasgos de una intervención de Dios en nuestra historia. La vida de Cristo tiene siempre esas dos dimensiones. Pero, además, la concepción virginal viene a significar también que la encarnación es un puro don de Dios, algo que no nace «ni del deseo de la carne ni del deseo del hombre» ni de iniciativa alguna humana, sino que proviene de Dios como concesión absolutamente gratuita de su parte.

Además, el hecho de que Jesús no tenga padre terreno manifiesta mejor su única procedencia del Padre. Dios Padre, centro de su vida filial, se reserva toda paternidad sobre su hijo.

Y, como ha recordado el Catecismo de la Iglesia Católica (CEC 502 ss), el que Jesús sea concebido por el Espíritu Santo en el seno de la Virgen María significa que es el nuevo Adán que inaugura la nueva creación,

³⁹ *Ibíd.*, 179.

que inaugura, además, el nuevo nacimiento de los hijos de adopción en el Espíritu Santo. Para María, recuerda también el Catecismo (CEC 506), su virginidad es el signo de su fe. Ella sabe que lo que ha concebido no viene de los hombres, sino de Dios. Por ello, los SS. Padres veían en la concepción virginal el signo de que es verdaderamente el Hijo de Dios el que había venido en una humanidad semejante a la nuestra.

IV. DE LA ESTIRPE DE DAVID

Mateo aporta la genealogía de Jesús al igual que Lucas. El tema de la genealogía tenía gran importancia entre los judíos. El Israel auténtico está constituido por los israelitas de origen puro (descendientes de las doce tribus). Pero la importancia de la genealogía era mayor en el caso de los sacerdotes y, particularmente, en los pertenecientes a la tribu de Judá, pues en dicha tribu radicaba la esperanza de la venida del Mesías.

Mateo, con la genealogía de Jesús, tiene la evidente intención de probar que pertenece a la dinastía de David⁴⁰. Distribuye los antepasados de Jesús desde Abraham en tres grupos de catorce generaciones: de Abraham a David, catorce generaciones; de David a la cautividad de Babilonia, catorce generaciones, y de esta fecha a Cristo, otras catorce.

Sería absurdo compulsar con los datos de la historia la exactitud de estos detalles. Y constituiría una torpe lectura el achacar a Mateo la comisión de errores, pues se trata de una interpretación simbólica de los datos de la historia. Hay lagunas fácilmente detectables, pero el procedimiento de Mateo ha sido, una vez más, el deráshico. Hay quienes ven en

⁴⁰ El lector se percatará inmediatamente del hecho de que la genealogía de *Lc* 3, 23-28 difiere de la de Mateo: se remonta hasta Adán, no menciona nombre alguno de mujer excepto el de María, difiere en algunos nombres de David a Cristo. El padre de José es Heli, mientras que en Mateo es Jacob.

Con la mención de Adán, indudablemente, Lucas quiere resaltar la perspectiva universalista del mesianismo de Cristo, salvador de la humanidad: la encarnación es la creación de una humanidad nueva, como una reproducción de la humanidad primera (cf. J. DANÉLOU, *o. c.*, 12).

El mayor problema lo representa la discrepancia de los nombres de David a Cristo. Hay quien ve en Heli (padre de José) una forma abreviada de Joaquín. La mayoría de los autores creen que Mateo y Lucas ofrecen la genealogía de Jesús por José conforme a la ley del *levirato* (*Dt* 25, 5 ss): Jacob y Heli son hermanos, Heli muere sin haber tenido hijos, de modo que José es hijo natural de Jacob e hijo legal de Heli.

G. Pérez, por su parte, observa que en Mateo y Lucas se da la genealogía de José, y que las discrepancias provienen de su distinta sensibilidad: «Mateo habría escogido personajes de la línea real, monárquica, en atención a que el Mesías viene a instaurar el nuevo reino, tema peculiar de Mateo. Al contrario, Lucas habría escogido personajes desconocidos y presenta nombres que evocan sacerdotes y profetas» (*o. c.*, 82). Lucas presenta así a Jesucristo lleno de humildad y sencillez con los pecadores y despreciados de la sociedad, con lo cual realza el mesianismo anunciado por los profetas.

el número 14 un múltiplo de 7 (número que indica perfección). Pero tiene más visos de probabilidad la tesis que se apoya en el valor numérico de las letras del nombre de David (DWD = 4 - 6 - 4), con lo que se pretendería indicar que el Mesías es el Hijo de David por excelencia.

En la genealogía no deja de sorprender la mención de cuatro mujeres: Tamar, Rajab, Bersabé y Rut. Ya en su tiempo advirtió S. Jerónimo que, tratándose de pecadoras (excepto en el caso de Rut), lo que Mateo ha querido dar a entender es que Cristo ha venido a salvar a justos y pecadores⁴¹. Otros observan que, tratándose de extranjeras, lo que Mateo quiere subrayar es el universalismo mesiánico de Jesús. Sea como fuera, nadie puede dudar de que la intención de Mateo en el capítulo primero es demostrar el origen davídico de Jesús. Mateo escribe el evangelio de la infancia desde el punto de vista de José, resaltando, como nadie, la condición davídica de Jesús, respondiendo precisamente a la dificultad que supone una concepción virginal, que él da por supuesta, en un relato que no tiene la finalidad primordial de relatarla (lo que prueba una vez más la historicidad de este dato)⁴².

Mateo quiere demostrar que Jesús es de origen davídico. En su genealogía (que se remonta hasta Abraham), la lista del árbol genealógico se desarrolla en términos como estos: «Abraham engendró a Isaac, Isaac engendró...», hasta el v. 16 en el que, inesperadamente, se rompe el esquema en estos otros términos «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual *fue engendrado* Jesús, que es llamado Mesías» (Mt 1, 16).

Así pues, José desciende físicamente de David; pero José no ha engendrado a Jesús. Este es, justamente, el problema que le plantea a Mateo la concepción virginal. Además, el uso del pasivo divino «fue engendrado» (los judíos, para no nombrar a Dios en sus acciones, recurren a la voz pasiva que supone a Dios como agente, pero sin nombrarlo) alude a que es Dios el que ha engendrado a Jesús de María⁴³.

En este sentido, los versículos que vienen a continuación (Mt 1, 17-25) vienen a demostrar en la intención de Mateo que Jesús, a pesar de su concepción virginal, desciende de David por la paternidad legal de José. La narración presenta a José como auténtico padre legal del niño: recibe el anuncio, impone el nombre, lleva al hijo y a la madre a su casa y hace

⁴¹ *In evan. Mat. 1, 3*; PL 26, 22.

⁴² En este sentido, dice Martínez Sierra: «Todo autor que testifica contra sus tesis no inventa lo que le resulta difícil. Si lo aduce es porque la evidencia de los hechos le lleva a ello y necesita dar una explicación que supere la contradicción entre el hecho y la tesis. Mateo no ha inventado la concepción virginal, sabe que se conoce y que puede ser una dificultad para admitir el mesianismo de Jesús y esa es la razón de incluirla a continuación de la genealogía: hacer ver que, a pesar de su origen milagroso, Jesús es acreedor de las promesas mesiánicas» (o. c., 147).

⁴³ C. POZO, o. c., 82.

con ellos el oficio de padre y esposo. Jesús no es descendiente directo de David, Mateo lo sabe y lo dice; pero ello no tenía importancia en el mundo judío. Para un judío importa la paternidad *legal*, y esta la tiene Jesús en virtud de José. A esto tiende todo el capítulo primero de Mateo: a introducir jurídicamente a Jesús en la paternidad legal de José.

Respecto a los orígenes de Jesús, Mateo tiene también la preocupación de mostrar que, a pesar de vivir en Nazaret, y de ser conocido como «el nazareno», es el Mesías, y acudirá para ello de nuevo a un procedimiento deráshico, buscando en el Antiguo Testamento la referencia de este hecho:

«Fue a habitar a una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliese el oráculo de los profetas: 'Será llamado nazareno' (Mt 2, 23). Una profecía tal no existe en el Antiguo Testamento. Es más, el nombre de Nazaret no se menciona ni en el Antiguo Testamento ni en los escritos rabínicos, ni en Flavio Josefo. Una vez más, encontramos aquí la libertad de la interpretación deráshica: el dato histórico de Nazaret es absolutamente incuestionable en la vida de Cristo (por la insignificancia bíblica del lugar). Pues bien, el procedimiento consistirá en resaltar la analogía entre el nombre de Nazaret (*Nasrat*) y el de *neser* (retoño); término este que se encuentra en los profetas, los cuales presentan al Mesías como retoño, germen del tronco de Jesé (padre de David)⁴⁴.

Mateo tiene la preocupación de mostrar cómo el Mesías, que algunos consideraban que aparecería de improviso y sin saber de dónde procedía (Jn 7, 16-28), es el Mesías de Nazaret.

Y en este marco, bajo la tutela de José y de María en Nazaret, se esconde la vida de Jesús durante treinta años, la vida de este *naggat* (carpintero: Mc 6, 3) que, a la edad de treinta años, aparece en público (Lc 3, 23). S. Justino, originario de Palestina (s. II), dice que un carpintero como el que pudo ser Jesús era el que hacía yugos y arados⁴⁵. Debemos recordar que, en el mundo judío, el trabajo manual era bien visto.

Sin frecuentar la escuela superior, Jesús debió de pasar por la escuela sinagagal, donde se hacía el aprendizaje de la *Torah*. Allí se formó en los textos bíblicos y en la historia de su pueblo.

No entramos aquí en el estudio histórico de otros misterios de la infancia de Jesús, pues alargaría mucho la temática, por lo que pasamos ya a los misterios de la vida pública.

⁴⁴ Otra analogía posible sería la que se da entre Nazaret y nazir (consagrado por un voto), pero la primera, indudablemente, tiene mayor dimensión mesiánica.

⁴⁵ S. JUSTINO, *Dial.* 88.

Capítulo 3

EL BAUTISMO DE JESÚS

El inicio de la vida pública de Jesús tiene un punto de partida: la predicación de Juan Bautista¹.

El personaje que aparece en la ribera del Jordán es el hijo de Zacarías, Juan, el que, por inspiración del Espíritu Santo, había sido proclamado desde su nacimiento como el gran profeta precursor del Mesías (*Lc* 1, 15-17.67.76-79). El tema de su predicación es la inminencia del reino de Dios y del juicio severo.

Juan bautiza en el Jordán y el bautismo que realiza es signo no solo de purificación ritual, sino también moral (*Mt* 3, 2.6.8.11). Tiene, además, un sentido escatológico, por lo que el bautizado se suma a los que esperan la llegada del Mesías (*Mt* 3, 2.11).

El pueblo considera a Juan como a un profeta (*Mt* 11, 9; 21, 26; *Mc* 11, 32; *Lc* 20, 6; *Jn* 10, 41). Sin embargo, señala con el dedo a otro que ha de venir después de él, pero que es más grande que él, «aquel que bautizará con el Espíritu Santo y con fuego» (*Mt* 3, 11; *Mc* 1, 7-8). Entonces es cuando tiene lugar la aparición de Jesús:

«Y sucedió que, por aquellos días, vino Jesús desde Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. En cuanto salió del agua vio que los cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. Y se oyó una voz que venía de los cielos: 'tú eres mi hijo amado, en ti me complazco'» (*Mc* 1, 9-11).

a) *Historicidad del relato*

El relato es sustancialmente histórico. Quizá sea útil aducir aquí las palabras que sobre el Bautista trae Flavio Josefo:

¹ A. FEUILLET, *Le Baptême de Jésus*: *Rev. Bibl.* 71 (1964) 321-352; P. ZABARELLA, *Il battesimo di Gesù nei Sinottici*: *Scuol. Cat.* 97 (1969) 3-29; A. FEUILLET, *La personnalité de Jésus à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*: *Rev. Bibl.* 77 (1970) 30-49; ÍD., *L'historicité des récits évangéliques du baptême de Jésus*: *Nov. Vet.* 52 (1977) 178-187; M. COONEY, *Baptême, transfiguration et Passion*: *Nouv. Rev. Théol.* 92 (1970) 165-179.

«Herodes lo hizo matar aunque era un hombre bueno y exhortaba a los judíos a practicar la virtud. Incitaba a bautizarse a los que usaban la justicia con los otros y la piedad con Dios. Porque, a su modo de ver, el bautismo sería aceptado si fuese practicado no para obtener la remisión de cualquier pecado, sino para la purificación del cuerpo, siempre que el alma hubiera sido purificada antes mediante la justicia. Ahora bien, desde el momento en que gente de todas clases se reunía (porque estaban impresionados por la escucha de sus palabras), Herodes, temiendo que tal influencia sobre aquellos hombres pudiera provocar una insurrección (de hecho parecía que estaban dispuestos a realizar cualquier cosa en su seguimiento), pensó que era mejor, dadas las circunstancias, eliminarlo antes de que provocase cualquier incidente y hubiera que arrepentirse después ante hechos irreparables. Por ello, a causa de la sospecha de Herodes fue encarcelado en Maqueronte, la fortaleza mencionada ya, y de hecho moriría allí»².

Como se ve, a pesar de la diferente perspectiva, el testimonio de Flavio Josefo concuerda con los evangelios.

No es solo la tradición sinóptica la que aporta el bautismo de Jesús, sino Juan (*Jn* 1, 19 ss); y, aparte del testimonio múltiple, obra el argumento de discontinuidad en favor de la historicidad del relato no solo por lo que se refiere al bautismo de Juan, sino, sobre todo, por el mismo bautismo de Jesús. Por lo que respecta a Juan, el anuncio de la ira inminente, del fuego del juicio, etc., no responde al anuncio cristiano del reino. La sumersión en el agua tampoco tiene importancia en la práctica de Jesús³. Pero la discontinuidad aparece sobre todo en el hecho de que Jesús, confesado como Hijo de Dios por la comunidad primitiva, aparezca sometido a un bautismo de perdón de los pecados. Dice por ello González Gil: «Si no fuese histórico, nadie hubiese pensado en inventar un episodio en el que Jesús, a quien se confiesa como el Cristo y el Señor, parece presentarse como pecador y subordinarse a un hombre, aunque este sea un profeta tan grande como el Bautista. Para el creyente, el episodio era desconcertante y casi escandaloso»⁴.

Kasper, por su lado, dice así: «Es imposible considerar este relato como mera teología de la comunidad carente de núcleo histórico, pues para las primitivas comunidades supuso, más bien, una dificultad contra su anuncio de Cristo. El hecho de que Jesús se había sometido al bautismo de Juan podría ser, por ejemplo, para los partidarios de este una

² Ant. XVIII, 5, 2.

³ R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione* (Assisi 1983) 106.

⁴ M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, misterio de Dios I* (Madrid 1976) 308. En adelante lo citaremos como I, y el segundo tomo lo citaremos como II.

buena ocasión para afirmar que Jesús mismo se había subordinado a Juan y que no era Jesús, sino Juan, la figura escatológica decisiva»⁵.

La prueba de lo embarazosa que resulta la escena para los evangelistas es que, de hecho, mencionan el bautismo de Jesús de pasada para centrarse en la teofanía. Se tiene la impresión, dice Fabris⁶, de que el bautismo de Jesús por parte de Juan crea una cierta dificultad a los sinópticos, que tratan de evitar. La mano redaccional de Mateo se observa en la objeción que pone en boca de Juan: «Yo tengo que ser bautizado por ti y ¿tú vienes a mí?» (*Mt* 3, 14).

Un hecho que también avala la historicidad del relato es que Jesús aparece bautizado con un bautismo que no tiene nada que ver con el cristiano.

Al parecer, tanto Juan como Jesús desarrollaron una actividad bautismal simultánea. Dice, en efecto, Juan: «Después de esto se fue Jesús con sus discípulos al país de Judea; y allí se estaba con ellos y bautizaba» (*Jn* 3, 22), si bien el mismo Juan anota más adelante que no era propiamente Jesús el que bautizaba, sino sus discípulos (*Jn* 4, 2).

Hay incluso un contraste entre el grupo de Juan y el de Jesús. Dicen a Juan sus discípulos: «Rabí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, aquel de quien diste testimonio, mira, está bautizando y todos se van con él» (*Jn* 3, 26). Estos datos no pueden deberse, ciertamente, a preocupaciones apologéticas por parte de la comunidad porque van en contra de la tendencia a hacer de Juan un testigo en favor del mesianismo de Jesús (*Jn* 1, 29-36).

En cuanto a la teofanía resulta difícil discernir los elementos históricos. Marcos se refiere a Jesús como vidente (vio Jesús: *Mc* 1, 10). Lucas también parece aludir a Jesús (*Lc* 3, 21: estando él en oración). En Mateo se da mayor imprecisión: se trata de una proclamación, como si se dirigiese a los circunstantes más que a Jesús (*Mt* 3, 17: «Este es mi Hijo»). Juan dice explícitamente que el Bautista contempló «el Espíritu descender en forma de paloma y posarse sobre Jesús» (*Jn* 1, 32-34).

Leyendo el texto, inmediatamente recuerda uno el género literario de anuncio divino. El abrirse de los cielos parece inspirarse en *Is* 64, 1: se pide al Dios del cielo que se rasgen los cielos y baje. El texto indica que Dios bajó para iniciar el tiempo salvador. El descenso del Espíritu Santo sobre Cristo alude, sin duda, a la figura del Siervo de Yahvé (*Is* 42, 1). La paloma, por su parte («descendió como una paloma»), nos recuerda al Espíritu que aleteaba sobre las aguas de la primera creación (*Gn* 1, 2), apareciendo aquí en el prelude de la nueva creación. El Espíritu unge a

⁵ W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1979) 69.

⁶ R. FABRIS, *o. c.*, 110.

Jesús para la misión mesiánica. Pero lo importante es la voz del Padre (*bat quol*: el eco de la voz) que, en la literatura rabínica, se consideraba como la forma de manifestación de la voluntad divina en tiempos en los que Dios ya no enviaba a los profetas.

Quizá sea esta voz el elemento nuclearmente histórico de la teofanía si tenemos en cuenta, por analogía, que en otra teofanía, la de la transfiguración⁷, hay testigos de la misma voz del Padre. Pedro recuerda que «nosotros mismos escuchamos la voz venida del cielo, estando con él (con Jesús) en el monte santo» (2 P 1, 16-18).

b) Significación de la escena

La interpretación la ofrece, como decimos, toda la escena, que presenta a Jesús como el Siervo de Yahvé que carga con los pecados de los hombres. El bautismo de Jesús aparece como prólogo de la pasión por los pecados de los hombres. En otros dos pasajes, los términos de *bautismo* y *ser bautizado* aparecen para expresar la muerte de Jesús. Así ocurre en el diálogo con los Zebedeos (Mc 10, 38-39) y en la ocasión en que Cristo exclama: «tengo que ser bautizado con un bautismo; y ¡cómo se angustia mi corazón hasta que se lleve a cabo» (Lc 12, 50).

Esta condición de Jesús como Siervo que carga con los pecados de los hombres viene expresada por la voz de la teofanía: «Tú eres mi hijo amado, en ti me complazco» (Mt 1, 11), que es eco fiel de aquella frase sobre el Siervo de Yahvé: «He aquí mi Siervo... mi elegido, en quien me he complacido, en él he puesto mi Espíritu». Ahora desciende, por consiguiente, sobre Cristo el Espíritu para enviarlo a su misión de redención. La escena de Cristo solidario con los pecadores que van a bautizarse evoca la imagen del Siervo de Yahvé que, inocente, ha cargado en sus espaldas nuestros crímenes y, por sus sufrimientos, obtendrá el perdón para la multitud de los pecadores (Is 53, 4-11)⁸. Esta interpretación la de-

⁷ Cuando hablamos de analogía con la transfiguración, no queremos decir que la voz del cielo sea en el bautismo un elemento redaccional a imitación de lo que ocurrió en la transfiguración, como dice Galot cuando afirma que «la transfiguración parece reivindicar el testimonio de tres discípulos, mientras que el bautismo no cita ningún testimonio. Es posible que se haya transferido al bautismo lo que pertenecía al episodio de la transfiguración» (J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?* [Madrid 1982] 89). (En adelante lo citaremos como I; *Jesús liberador* [Madrid 1982] lo citaremos como II).

Nosotros pensamos, por el contrario, que históricamente hablando la teofanía del bautismo, aun dentro del género literario de la visión-aparición, tiene un contenido histórico: la voz del Padre que escuchan. De otra forma, no se entiende que versiones tan diferentes como las de los sinópticos y la de Juan coincidan en el hecho de una revelación.

⁸ M. GONZÁLEZ GIL, I, 311.

sarrolla aún más Juan al presentar a Cristo como «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29.36).

Es una escena que, en su conjunto, presenta la identidad de Jesús como Hijo y su misión de redención. Las palabras de la teofanía presentan a Jesús como el verdadero siervo enviado por Dios. Comienza aquí el misterio profético de Jesús en la línea del Siervo de Yahvé, pero a ningún profeta llama Dios Hijo querido. En toda misión puramente profética aparece Dios enviando: «yo te envío», pero no proclamando la identidad en estos términos: «Tú eres mi hijo amado».

Aquí se habla del Hijo y del Hijo amado, lo cual tiene un sentido trascendente como hijo único, si tenemos en cuenta que el mismo Marcos habla del hijo «amado» que el Padre envía a la viña (Mc 12, 6), hijo único ya que es el único heredero⁹. Por otro lado, el término de amado (*agapetós*) en la traducción de los LXX aparece siete veces con el sentido de único, hijo único (Gn 22, 2.12.16; Jr 6, 26; Am 5, 10; Za 12, 10)¹⁰.

Habría que distinguir, quizá, lo que procede del contexto histórico de la escena y la presentación redaccional de la misma por parte de los evangelistas. A veces, la tradición usada por Marcos utiliza el término de Hijo en la línea de la filiación mesiánica, en nuestro caso, la que corresponde al Siervo de Yahvé, pero, dada la connotación del término de «amado» que aparece en otros lugares del mismo Marcos como Hijo único, se podría decir que, «tanto para el autor como para los lectores, la denominación de Jesús como Hijo de Dios sobrepasa el sentido funcional mesiánico para indicar su filiación propia de origen divino»¹¹.

La escena del bautismo proclama, pues, la identidad de Jesús y manifiesta su consagración por el Espíritu y su misión redentora en la línea del Siervo. Comienza así el ministerio profético de Jesús.

Como recuerda Fabris, el bautismo recibido de Juan en el Jordán representa un giro en la vida de Jesús, por el que abandona la vida privada e inicia la actividad pública de su ministerio profético. «El bautismo representa esta distinción entre las dos fases de la vida de Jesús, entre el carpintero de Nazaret y el profeta de Galilea, anunciador del reino de Dios»¹².

⁹ J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 275.

¹⁰ G. DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1930) 230-231.

¹¹ J. CABA, *o. c.*, 275.

¹² R. FABRIS, *o. c.*, 112.

Capítulo 4

LA PREDICACIÓN DE JESÚS

I. LA LLEGADA DEL REINO

No hay exegeta, católico o protestante, que niegue que el núcleo de la predicación de Cristo fue el tema de la llegada del reino¹.

Cuando Jesús aparece en el marco de la Palestina de hace 2.000 años, lo hace en medio de una expectación mesiánica y en el clima de la espera de la llegada del reino mesiánico que se había convertido en la razón de ser de la esperanza del pueblo judío. Viene Jesús y proclama: «El reino de Dios ha llegado, convertíos». Los sinópticos concuerdan en que el tema primordial de la predicación de Jesús es la llegada del reino: «Enseñaba en las sinagogas y predicaba el evangelio del reino» (Mc 4, 23; 9, 35). Jesús les decía: «También en otras ciudades tengo que evangelizar el reino de Dios, para ello he venido» (Lc 4, 43). Marcos resume así la predicación de Cristo: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed la buena nueva» (Mc 1, 15).

El tema del reino tiene sus raíces en el Antiguo Testamento. Yahvé, en su condición de salvador de Israel, se había ligado a su pueblo por la alianza en el desierto y se había comprometido a salvarlo. Esta alianza se había concretado en el mesianismo real que provenía de la promesa que el profeta Natán había hecho a David. Este mesianismo, como veremos, había sido profundizado por los profetas, especialmente, Isaías y Jeremías y había llegado a presentar diversas tonalidades como la del Siervo

¹ R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); H. SCHLIER, *Reich Gottes und Kirche*: Cath. 11 (1957) 178-189; E. STAEHLIN, *Die Verkündigung des Reich Gottes in der Kirche Jesu Christi*: 7 vol. (Basilea 1951-1965); J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970); G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975); J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 46-50; A. FEUILLET, «Regne de Dieu»: DBS X, 54 (1981) 2-165; P. GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù* (Roma 1981); J. SCHLOSSER, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*: Rev. Scien. Rel. (1979) 164-176; G. BARBAGLIO, *Il regno di Dio e Gesù di Nazareth*, en: *Cognoscenza storica di Gesù* (Brescia 1978) 103-119.

sufriente. Pero en los últimos tiempos, bajo la influencia del movimiento apocalíptico del siglo segundo antes de Cristo, se acentuó la perspectiva de un reino victorioso sobre los enemigos de Israel.

Es de notar que esta concepción político-nacional del reino predominaba en la literatura extrabíblica (*Testamento de los 12 patriarcas, Salmos de Salomón, Cuarto libro de Esdras, Apocalipsis de Baruc, Documentos del Qumram*). La visión política del reino era la que dominaba en la mentalidad popular en los tiempos de Jesús, de modo que se había unido la esperanza mesiánica a la instauración del reino independiente de Israel. Era una expectación de tipo nacional-religioso. Se esperaba un reino, en efecto, que tendría como fin la fidelidad y el sometimiento de todos los pueblos a la voluntad de Yahvé, al mismo tiempo que al triunfo de Israel.

Por eso, cuando Jesús usa la expresión «reino de Dios» para definir su misión, se vale de la imagen que mejor caracterizaba las esperanzas judías. Pero Jesús interpreta este concepto de forma nueva e inesperada.

En primer lugar, el reino que Jesús predica no tiene una aparición espectacular, como imaginaban los judíos. Llega de forma invisible y oculta: «el Reino de Dios llega sin dejarse sentir. Y no dirán: 'Vedlo aquí o allá', porque el reino de Dios está entre vosotros» (*Lc 17, 20-21*). La afirmación es sorprendente para quienes esperaban acontecimientos grandiosos o prodigios espectaculares. El reino ha llegado y, sin embargo, ahí siguen las legiones romanas ocupando Palestina.

Sin embargo, Jesús tiene conciencia de que ha llegado el acontecimiento preparado por Dios en la historia de Israel: «El tiempo se ha cumplido». Fue en la sinagoga de su pueblo, en Nazaret, donde, comentando un texto del profeta Isaías relativo a la llegada del reino (*Is 61, 1-2*) y enrollando el volumen después de haberlo leído, dijo: «Esta escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (*Lc 4, 21*). Jesús tiene la conciencia de que con él ha llegado el reino.

A los mensajeros de Juan Bautista que le preguntan si es él el que ha de venir o tienen que esperar a otro, responde Jesús: «Id y decid a Juan lo que habéis visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los mudos hablan, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (*Mt 11, 4-6; Lc 7, 22*).

Jesús tiene conciencia de que con él han llegado ya los tiempos mesiánicos, de que en su persona se cumplen los vaticinios relativos al Mesías. Este reino mesiánico se manifiesta tanto por la palabra como por los hechos de Jesús. La palabra de Dios se compara a una semilla depositada en el campo (*Mc 4, 14*): los que la reciben con fidelidad y se unen a la pequeña grey de Cristo reciben el reino. La semilla va creciendo poco a poco hasta el tiempo de la siega (cf. *Mc 4, 26-29*). Pero también los milagros de Cristo son el signo de que el reino ha llegado. Las curaciones, la

expulsión de los demonios son signos de que los tiempos mesiánicos se han inaugurado ya, de que el reino de Dios ha hecho irrupción en el presente en la misma persona de Jesús: «Si yo expulso los demonios con el poder de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20).

Se subraya, pues, el origen trascendente del reino al dar a entender que proviene de lo alto y que su llegada no se debe, desde luego, a los esfuerzos humanos. Las disposiciones que se requieren para acogerlo resaltan su carácter religioso: la conversión y la fe.

Pero ¿en qué consiste este reino? Según explica Jesús, el reino es la llegada de la salvación y del amor del Padre. Supone, en principio, la comunicación de Dios con el hombre más que la dominación, el poderío, la paternidad de Dios más que el triunfo humano. Como dice González Gil, «el reino de Dios no es una dimensión geográfica ni política, sino religiosa y moral; es la sujeción del hombre al dominio de Dios; no es la esclavitud dura de un señor tiránico, sino la aceptación libre y alegre de la acción amorosa y benéfica de Dios. Porque el reino de Dios anunciado por Cristo es la cercanía de Dios en la salvación de su amor de Padre, cuya consecuencia es un estado de paz, libertad y felicidad, cual solo puede otorgarnos el poder y la bondad de Dios. Reino de Dios es, por lo tanto, la acción salvífica de Dios y su aceptación por el hombre y, consiguientemente, es la salvación, objeto de las esperanzas del hombre; salvación incoada en este mundo para consumarse en el eón futuro y eterno»².

El reino de Dios implica, desde luego, una nueva idea de Dios en clara contraposición con la que tenían los fariseos. Estos tenían una particular teología del mérito: a base de un esfuerzo en el cumplimiento de la ley, se sentían con derechos delante de Dios; un Dios que ellos definen, controlan y delimitan; un Dios que, en su lógica, no puede amar a los pecadores, particularmente, a los publicanos y a los que no cumplen la ley como ellos.

Pues bien, lo radical en la predicación de Cristo consiste en la presentación de un Dios, su Padre, como un Padre misericordioso, como alguien que ama a los hombres gratuitamente, escandalosamente, por encima de todo mérito; alguien que ama a los «amhaares», a los publicanos y mujeres de mala vida, con una sola condición: con la condición de que sean capaces de creer en la maravilla inmerecida de la misericordia del Padre y de convertirse cambiando de vida.

No se puede comprender el radicalismo de Jesús, si no se tiene en cuenta la misericordia radical de su Padre, que busca el arrepentimiento

² M. GONZÁLEZ GIL, I, 353-354.

como única condición de su perdón y de su amor (*Lc* 15, 11-31). Recordemos la parábola del hijo pródigo que Cristo tuvo que componer para justificar su trato con los publicanos en contra de las acusaciones de los fariseos. Es una parábola que debiera llamarse, más bien, parábola del padre bondadoso, porque el protagonista no es el hijo que se arrepiente (actitud lógica en quien no tiene ya nada para vivir), sino el Padre que le ama con un amor inmerecido, puesto que había perdido ya el derecho de ser considerado como hijo.

El reino de Dios no es otra cosa que la misericordia del Padre ofrecida ahora gratuitamente a todo hombre, independientemente de todo mérito, de toda condición de raza o posición social. Todos son llamados al reino, particularmente los que, en opinión de los fariseos, no merecían el amor de Dios: publicanos, mujeres de mala vida, gente despreciable humanamente. Como dice Kasper, «esta conducta de Jesús suscitó desde el principio sorpresa, fascinación y entusiasmo, así como sospechas, rechazo, escándalo y odio. Jamás se había visto u oído una cosa así. Para un judío piadoso, tal conducta y tal mensaje significaban un escándalo y una blasfemia (*Mc* 2, 7). El anuncio de un Dios, cuyo amor vale también para el pecador, cuestionaba la concepción judía de la santidad y de la justicia de Dios»³.

Para entrar en el reino no se necesita siquiera ser judío: «os digo que muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán en la mesa de Abraham, Isaac y Jacob en el reino» (*Mt* 8, 11).

Desde esta perspectiva se comprende el comportamiento de Jesús con los pecadores, con la gente baja y despreciable. Ellos son los llamados por el Padre. Ha venido a llamarlos porque son objeto de la predilección del Padre (*Lc* 5, 32; 19, 10; *Mt* 18, 12-14). Para ellos hay una buena nueva. El Padre no los desprecia como hacen los fariseos. Es más, ellos, incapaces de enorgullecerse con méritos que no poseen, están en una situación privilegiada para comprender la misericordia de un Dios que ama escandalosamente. Por eso, en su arrepentimiento y en su humillación, dejan sitio al amor misericordioso de Dios, mientras que los fariseos son incapaces de comprender un amor que ama sin cálculo y sin medida. Por ello, los pecadores y prostitutas precederán a los fariseos en el reino (*Mt* 21, 31).

Jesús nos asegura *que hay más alegría en Dios por la conversión de un pecador que por la perseverancia de noventa y nueve justos* (*Lc* 15, 7. 10.32). Ahora bien, el castigo del infierno es para aquellos que desprecian este amor del Padre renunciando a la conversión y a la gracia que les es dada (cf. *Mt* 11, 20-29), porque los que se obstinan en no creer, los que se

³ W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1979) 80.

burlan de este amor misericordioso del Padre, morirán en sus pecados (*Jn* 8, 12.21.24). Se condenan aquellos que se cierran obstinadamente a la invitación misericordiosa de Dios (*Jn* 3, 16-21; 5, 24) y no quieren cambiar de vida.

Según Jesús, el evangelio divide a los hombres en dos grupos: sencillos y autosuficientes. Puede darse un pecador que, en medio de su miseria, se abra humildemente a la gracia. El Padre, en este caso, no mira ya al pecado; pero el que, por su autosuficiencia, desprecia a un Padre que por amor va a llegar al ridículo de la cruz de su Hijo, ese mismo se niega a la salvación.

Con la predicación de Jesús, la lógica del fariseo ha quedado totalmente rota, destruida, invalidada. El perdón que Jesús predica supone un auténtico escándalo. La forma de perdón que más impresionó a los hombres de aquella época fue la comunión de mesa que Jesús tuvo con los pecadores. Jesús come y bebe con ellos. Son las comidas que realiza como signo de la llegada del reino, pero que escandalizan profundamente a los que, por afán de pureza, no se rozaban con los pecadores y evitaban todo trato con ellos. En más de una ocasión tuvo que defenderse Jesús de acusaciones por este motivo: «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: 'Demonio tiene'. Viene el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: 'Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores'» (*Mt* 11, 18-19).

Precisamente la parábola del hijo pródigo (*Lc* 15, 11-31) la compone Jesús para justificar su comportamiento con los pecadores. El hijo mayor representa al fariseo que ha cumplido la ley a la perfección y se escandaliza del amor del Padre hacia el otro hermano. Este vuelve a casa consciente de que ha perdido todos sus derechos como hijo y solo pretende ser admitido como un criado más. Y en esto está el escándalo: el padre hace fiesta y derrocha un amor y una misericordia inmerecidos.

Esta es la primera dimensión del reino que Jesús predica: el amor inmerecido del Padre. Pertener al reino es dejarse amar por un amor insospechado, escandaloso, sea cual sea nuestra situación de miseria, pecado, enfermedad o abandono aparente. El primer mandamiento del amor de Dios no debiéramos formularlo como «amar a Dios sobre todas las cosas», sino como «dejarse amar por Dios sobre todas las cosas». En efecto, Cristo dijo: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (*Jn* 15, 16). Y el teólogo del amor, S. Juan, dice así: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero» (*1 Jn* 4, 10).

La vida personal de Jesús es, precisamente, este abandono en manos del Padre, en su providencia paternal: «Por eso os digo: no andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué

os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta, ¿No valéis vosotros más que ellas?... Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, con toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No andéis, pues, preocupados, diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos? Que por todas esas cosas se preocupan los gentiles; pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad, primero, el reino de Dios y su justicia, y todas las cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo» (Mt 6, 25-34).

«Buscad el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura». Quizá ninguna frase como esta resume mejor la predicación de Jesús.

Es la unión de Cristo con el Padre, la vivencia de su amor, lo que le hace inmensamente libre y lo que le conduce a romper con todas las barreras de su tiempo. Se mezcla con los pecadores, habla con la mujer, privilegia en sus parábolas a los samaritanos, trata con centuriones y extranjeros. No tiene miramientos ni prejuicios. La parábola del fariseo y del publicano es un resumen perfecto de su doctrina. Los fariseos se ven desplazados y esto, naturalmente, enciende su odio contra Jesús. Pero su actitud con ellos es inequívoca. Como dice Jeremias, Jesús arremete contra ellos, «porque tienen un buen concepto de sí mismos y confían en su propia piedad (Lc 18, 9-14), porque afirman que son obedientes, pero de hecho no lo son (Mt 21, 28-31), porque no están dispuestos a secundar el llamamiento de Dios (Lc 14, 16-24) y se alzan contra sus mensajeros (Lc 12, 1-9), porque hablan de perdón, pero no tienen ni idea de lo que es, en realidad, el perdón (Lc 7, 27: a quien poco se le perdona poco ama). Nada separa tan completamente al hombre de Dios como una piedad que está segura de sí misma»⁴.

En resumen, el reino de Dios tiene dos dimensiones fundamentales:

Por un lado, es la llegada de la paternidad de Dios en Cristo, de modo que en Cristo somos elevados a la condición de hijos. Pero, por otro lado, significa la liberación del pecado, del sufrimiento y de la muerte, es decir, de las grandes servidumbres que pesan sobre la humanidad desde el pecado de Adán y de las que el hombre no se puede librar. Como observa Lang⁵, «el reino nuevo consiste esencialmente en la nueva y eterna

⁴ J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 146.

⁵ A. LANG, *Teología fundamental II. La Iglesia* (Madrid 1971) 6.

alianza entre Dios y los hombres realizada ahora en la persona misma de Cristo, alianza que contiene dos grandes aspectos: a) un aspecto de perdón, b) un aspecto de comunión con Cristo».

Los milagros de Cristo, signo y realización del reino, vienen así a efectuar en el mundo la liberación de la servidumbre del maligno y de la muerte que comenzó con el pecado de Adán y que ahora encuentra una oposición fundamental en la victoria de Cristo. Cristo tiene conciencia de ello, pues se presenta frente al maligno como «el más fuerte» que encadena al fuerte y lo despoja de su poder (*Mt 12, 29; Lc 17, 22; Mc 3, 27*). Jesús tiene la conciencia de vivir un combate personal con el maligno. Sus frecuentes encuentros con los posesos eran otros tantos choques violentos con el enemigo⁶.

En sus parábolas, Jesús atribuye a Satanás los obstáculos que encuentra en su predicación (*Mt 13, 19*). El demonio intenta arrancar del corazón de los hombres la semilla del mensaje de salvación (*Lc 8, 12*). Por ello pide Jesús al Padre que, si no ha de sacar a los suyos del mundo, los libre del maligno (*Jn 17, 5*). A Simón Pedro le advierte que el poder del infierno intentará prevalecer contra la Iglesia (*Mt 16, 19*) y, asimismo, le recuerda que Satanás busca cribar a los discípulos (*Lc 22, 31*). En el momento de dejar el cenáculo, Cristo declara como inminente la derrota del príncipe de este mundo (*Jn 12, 17*). Y por su muerte tiene Jesús conciencia de que el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado (*Jn 16, 11*). El imperio de Satanás, el imperio del pecado, del sufrimiento y de la muerte es ahora vencido por Cristo en la cruz. Su reino se implanta allí donde el pecado es vencido.

Pero el reino de Dios se identifica personalmente con el mismo Jesús. Hay una equivalencia constante entre entregarlo todo por Cristo o por causa del reino, entre seguir a Cristo o aceptar el reino (*Lc 18, 29; Mt 19, 29; Mc 10, 29*). Con su llegada, predicación y milagros ha llegado definitivamente el reino: «Decid a Juan: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (*Lc 7, 22-23; Mt 11, 5*). Hay una idea de Orígenes que expresa esto con exactitud: Cristo es la *autobasileía*⁷, es decir, él mismo es el reino en persona. Quien le acoge a él, quien se convierte a él, ha recibido el reino. Dice Faynel: «Este es uno de los datos fundamentales de toda la predicación de Cristo. Acceder al reino es sencillamente seguir a Cristo y arriesgar la vida por él. Y, a la inversa, negarse a seguir a Cristo es perder la vida y excluirse uno mismo del reino»⁸.

⁶ Cf. J. A. SAYÉS, *El demonio, ¿realidad o mito?* (S. Pablo, Madrid 1997).

⁷ ORÍGENES, *In Math 14, 7*; PG 10, 735.

⁸ P. FAYNEL, *La Iglesia I* (Barcelona 1982) 56.

Este reino que Cristo predica y realiza sufre una tensión, de modo que viene a ser una realidad dinámica que mira hacia una plenitud de futuro en el cielo. El reino, que ha comenzado ya aquí, que está ya presente aquí, mira, según dice Cristo, hacia una consumación en la eternidad: «Yo os digo que de aquí a poco ya no beberé del fruto de la vid, hasta que haya venido el reino de Dios» (Lc 22, 18). Aparece el reino ligado a una dimensión de futuro. En el Padrenuestro, así se pide: «venga tu reino» (Mt 6, 10).

Está, pues, el reino ligado a la parusía cuando venga el Hijo del hombre y diga a los justos: «Venid, benditos de mi padre, recibid la herencia del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25, 34). Jesús exhorta a vigilar, porque no se sabe cuándo llegará ese momento: «Velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor... Estad preparados, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre» (Mt 24, 42-44). Este día de la venida final del Hijo del hombre nadie lo conoce: «Mas aquel día y hora nadie lo conoce, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino solo el Padre» (Mt 24, 36).

La gran novedad, por lo tanto, de la predicación de Cristo, la gran sorpresa es que el reino haya llegado ya y se haya hecho presente en él: «El reino se ha cumplido». Y, sin embargo, ni los enemigos de Israel han sido echados fuera ni se ha dado la victoria militar a su pueblo. «El reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17, 20). La salvación llega ya a la puerta.

Lo que esto quiere decir es que el reino es una realidad presente y, en este sentido, el momento presente es la última oportunidad, después de la cual ya no hay otra que esperar. Se podría decir que el instante actual, cada instante, se relativiza en cuanto tiempo mensurable y se absolutiza en cuanto tiempo salvífico. Por eso, Jesucristo habla con un sentido de urgencia escatológica. Hay en su predicación una tensión, una urgencia, porque este es el tiempo de la salvación, la oportunidad única que se nos da.

El reino es la vida de la gracia que ya ha comenzado, tanto en la dimensión que nos introduce en la vida filial de Cristo y nos hace en él hijos del Padre como en la dimensión liberadora del pecado⁹. La liberación, la salvación ha comenzado ya, si bien ni el sufrimiento ni la muerte han sido aún vencidos definitivamente. He ahí la *tensión interna* que tiene el reino de Dios hasta que llegue a su plenitud. Los milagros, entre tanto, son una victoria sobre el mal y la muerte, una anticipación de la victoria final. Pero esta no llegará aún definitivamente, sino con la segunda venida del Señor.

⁹ Dice así Kasper: «El reino de Dios era la personificación de la esperanza de salvación. En definitiva, su llegada coincidía con la realización del shalom escatológico, de la paz entre los pueblos, entre los hombres, en el hombre y en todo el cosmos. Por eso, Pablo y Juan entendieron bien la intención de Jesús, hablando, en vez del reino de Dios, de la justicia de Dios o de la vida» (o. c., 88).

El reino de Dios ya ha irrumpido en la historia. Como alguien ha dicho, Cristo rompió el tiempo y abrió el cielo. Pero este reino, ya presente en Cristo, en su enseñanza y en sus milagros, no es todavía el reino consumado. Las parábolas de Jesús evidencian la tensión entre el presente y el futuro: ya está aquí, pero tiene que llegar aún a su consumación. El reino de Dios es algo que está creciendo, como lo demuestra la parábola del grano de mostaza (*Mt* 13, 31-32). Es un reino que está todavía en lucha contra el poder del maligno (*Mt* 13, 24-30.36-43), vencido ya por Cristo, en cuanto que de ahora en adelante todo hombre, con su gracia, tiene la posibilidad de vencerle; pero todavía sigue el diablo con su función de tentador, que quiere apartar al hombre de la salvación. La victoria decisiva tendrá lugar cuando el último enemigo, la muerte, sea vencido por la resurrección de nuestros cuerpos (*1 Co* 15, 26) y cuando Cristo, en su segunda venida, extienda su poder y su victoria sobre el cosmos (*Rm* 8, 18 ss). Entonces, el reino se habrá consumado. El imperio del demonio quedará reducido a la condenación final y a la impotencia y tendrá lugar la victoria de todos los justos en Cristo.

Que el reino de Dios implique también la liberación de las injusticias humanas nadie lo podrá negar con el evangelio de la mano. Ahí está la parábola del rico epulón (*Lc* 16, 19-31) y las exigencias de justicia y amor que Jesús presenta en el juicio final (*Mt* 25). La justicia, la justicia social, es, sin duda, una implicación del reino, como lo sobrenatural implica y asume las exigencias de la naturaleza humana. El reino, que es el amor y el perdón de Dios, asume las exigencias de la ética natural.

El cristiano deberá aceptar, por lo tanto, que desde la gracia, es decir, desde la condición de hijo de Dios y desde la liberación del pecado que es la liberación primordial del hombre y que este recibe solo como don, debe comprometerse en la liberación de las injusticias humanas. Es una implicación del reino; otra cosa será aceptar que todo logro humano en lo social sea por sí mismo reino de Dios, pues cabe una cierta realización de logros humanos y de justicia social en medio del pecado personal y al margen de Dios¹⁰.

¹⁰ El mayor problema de la teología de la liberación, al menos de cierta teología, radical, a nuestro modo de ver, en la identificación que hace entre el reino de Dios y la justicia social, entre lo sobrenatural y lo natural. Juan Luis Segundo, por ejemplo, ante la primera instrucción de la CDF sobre la liberación (1984), afirmaba, en contra de algunos de sus colegas, que la dicha instrucción tenía en el punto de mira la teología por ellos representada, porque, independientemente de que se acepte o no el análisis marxista de clase, dicha instrucción no acepta la identificación entre el reino de Dios y la liberación humana (cf. J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, (Madrid 1987) 23-24.85 ss).

Por nuestra parte, hemos dedicado un estudio al problema en autores como J. L. Segundo, G. Gutiérrez, L. Boff y H. Assmann (cf. *La gracia de Cristo*, 'BAC, Madrid 1993' 419 ss) llegando a la conclusión de que para ellos es determinante la identificación entre

Un dato para la historia

Con el tema del reino estamos, pues, en el corazón mismo de la predicación de Jesús. Todos los exegetas están de acuerdo en que el tema del reino es el núcleo de su mensaje¹¹. Aparece 13 veces en Marcos, 9 en frases o *lógia* pertenecientes a la fuente escrita hacia los años cuarenta, la llamada *Quelle*, que recogía los discursos de Jesús y que han utilizado Mateo y Lucas, 27 veces en textos exclusivos de Mateo, 12 en textos de Lucas y 2 en el evangelio de Juan¹².

En contraste con estos datos tenemos que el término «reino» aparece pocas veces en los evangelios apócrifos. En época precristiana aparece solo en el *Qaddis*, oración judía, y en algunas plegarias afines. En Flavio Josefo no viene alusión alguna al tema, solo en la literatura rabínica van aumentando los casos, pero, como dice Jeremias, tales casos se limitan a expresiones estereotipadas como «acoger en sí el reino del cielo», «someterse a Dios»¹³. Por lo tanto, el contraste con los evangelios es evidente. Tampoco en la Iglesia primitiva, el tema del reino tiene relevancia alguna. Por eso, la exégesis moderna no duda en señalar que dicho tema es lo más genuino de la predicación de Jesús.

Finalmente, el contenido del reino en boca de Jesús es original y distinto del que tenía en el Antiguo Testamento, como ya vimos. En la

reino de Dios y justicia social, lo sobrenatural y lo natural. Véase también: J. A. SAYÉS, *¿Ha cambiado realmente Gustavo Gutiérrez?*, Burg (1992), 169-206.

No deja de ser curiosa la utilización que hacen dichos teólogos de la teología del sobrenatural de H. De Lubac en este sentido, aprovechando la posición del teólogo francés en este tema con fines totalmente ajenos a su intención. Por lo que respecta a G. Gutiérrez, recordemos que el teólogo peruano, reconocido como el mayor sistematizador de la teología de la liberación, toma en el problema la siguiente postura: la justicia social no es todo el reino de Dios, pero es ya reino de Dios. Construir la justicia no es una simple etapa de la preevangelización, sino que es realizar ya el reino de Dios. En este sentido se muestra crítico con el pasaje de GS 39, porque, a su modo de ver, el concilio sigue distinguiendo entre progreso temporal y el crecimiento del reino de Dios. En definitiva, dice del concilio, el texto actual se limita a afirmaciones generales: hay una relación estrecha entre progreso temporal y crecimiento del reino, pero estos dos órdenes no se identifican. De este modo, dice, el magisterio bloquea la cuestión (G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (Salamanca 141990, 219).

El mayor problema de la teología de la liberación radica, a nuestro modo de ver, en la identificación que hace entre justicia y reino de Dios: El compromiso por la justicia social es reino de Dios (lo natural y lo sobrenatural). De este modo, la gracia viene a ser algo secundario o superfluo, se pierde el sentido del don y de la absoluta prioridad de la gracia (no olvidemos que, para la misma realización de las exigencias todas de la ética natural, es necesaria la gracia). Pero, si la gracia resulta secundaria o superflua, resulta también secundaria la redención de Cristo. En último término, ya no se hablará de Cristo redentor, sino de un Jesús de Nazaret que nos sirve de ejemplo de compromiso social. Cambia la misma esencia del cristianismo, porque cae la misma redención y la gracia.

¹¹ J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 119.

¹² *Ibíd.*, 46.

¹³ *Ibíd.*, 47.

apocalíptica judía, el reino tiene características de juicio inexorable del mundo por parte de Dios y está precedido de signos tremendos. El reino predicado por Jesús ha llegado ya y no viene precedido de grandes acontecimientos. Viene, además, como una intervención salvífica de Dios que, sobre todo, busca la conversión. Avancemos, pues, en el mensaje de Cristo, seguros como estamos de que, en el tema del reino, alcanzamos el núcleo de su predicación.

II. JESÚS ANTE LA LEY¹⁴

La reforma que Jesús hace, de hecho, de la ley proviene de la conciencia que tiene de Dios como Padre. Las disputas que mantuvo con los fariseos provienen, en último término, de una diferente comprensión de Dios. Dice así Fabris:

«Es incluso esta imagen de Dios Padre lo que está en el origen de la toma de posición de Jesús respecto de la autoridad y las instituciones judías que han congelado la relación con Dios dentro de estructuras rígidas y discriminantes: la observancia del sábado, la pureza ritual, el templo. La tentativa de hacer surgir la nueva relación con Dios que se acerca a todo hombre como 'Padre' pondrá a Jesús en un insuperable conflicto que tendrá como éxito final su condena a la muerte violenta. Brevemente se puede decir que la nueva imagen de Dios, 'el Padre', como resulta de algunos textos de la tradición exegética común, está íntimamente unida tanto con el proyecto histórico de Jesús, simbolizado por el reino de Dios que se hace cercano, como por la conclusión trágica de su misión histórica. Es esta intrínseca conexión lo que da a esta imagen de Dios Padre una sólida garantía de autenticidad histórica»¹⁵.

Indudablemente, la nueva imagen que tiene Jesús de Dios le va a conducir a una reinterpretación de la ley, aunque se trata de una reinterpretación que, como él dice, no es su supresión, sino su perfeccionamiento (Mt 5, 17-18).

En primer lugar, Jesús distingue entre la ley escrita de Moisés y la tradición oral (*halakâ*) de los escribas¹⁶, a la que llama «tradición de los hombres»: «Dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres» (Mc 7, 8). Esto lo dice Jesús a propósito de las innumerables prescripciones de pureza. Pero, además, Jesús observa que los fariseos interpretan mal el mandato de Moisés, privándolo de su propio sentido

¹⁴ R. BANKS, *Jesus and the Law in the synoptic tradition* (Cambridge 1975); M. HUBAUT, *Jésus et la loi de Moïse*: Rev. Theol. Louv. 7 (1976) 410-425.

¹⁵ R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione* (Assisi 1983), 182.

¹⁶ J. BLANK, *Jesús de Nazaret* (Madrid 1982), 63; J. JEREMIAS, o. c., 240-248.

por medio de una casuística que les permite el propio beneficio: «¡Qué bien violáis el mandato de Dios para conservar vuestra tradición! Porque Moisés dijo: 'Honra a tu padre y a tu madre, y el que maldiga a su padre o a su madre, morirá'. Pero vosotros decís: 'Si uno dice a su padre o a su madre: declaro *corbán* (es decir, *ofrenda*) todo aquello con que yo pudiera ayudarte', ya no le dejáis hacer nada por su padre o por su madre, anulando así la palabra de Dios por vuestra tradición que os habéis transmitido; y hacéis muchas cosas semejantes a estas» (Mc 7, 9-12).

Otro tanto ocurre con las disposiciones en torno al descanso sabático (Mc 2, 23-28 y par.)¹⁷. Jesús no solo toleró que sus discípulos arrancaran espigas en sábado (Mc 2, 23 ss), sino que él mismo curó repetidas veces en sábado. Esta transgresión del sábado la justificó, llegando a decir que Dios no hizo el sábado como un yugo para el hombre (Mc 2, 27). Por ello dice Jeremias que la intención de Jesús estriba en «mostrar que el rigorismo está en contra de la voluntad de Dios. La razón decisiva y terminante para que Jesús rechace la *halakâ* del sábado la tenemos en Mc 3, 4 y paralelos: la tradición impide el cumplimiento del amor»¹⁸.

Con esto, Jesús conmovió los cimientos de la sociedad judía. «Su crítica de la *Torah*, unida al anuncio final del culto, su rechazo de la *halakâ* y su pretensión de anunciar la voluntad definitiva de Dios, fueron la ocasión decisiva para que procediesen contra él los dirigentes del pueblo, proceso que se vio desencadenado cuando Jesús purificó el templo»¹⁹.

Hay, pues, una distinción entre la ley escrita de Moisés y la tradición oral de los escribas, así como una denuncia del intento de tergiversar el sentido de la ley escrita por medio de la casuística propia de la tradición oral.

Pero la actitud de Jesús va todavía más allá, hasta el punto de suprimir la ley del repudio (Mt 19, 1-9), dada por Moisés (Dt 24, 1), con una clara referencia a los principios establecidos por Dios desde el principio. Jeremias llama la atención sobre el efecto que debió de producir la supresión de una prescripción de la *Torah*. Una afirmación tanaítica²⁰, recogida por Jeremias, decía así: «Incluso cuando alguien diga: La *Torah* es de Dios, con excepción de tal o cual verso no pronunciado por Dios, sino por Moisés con sus propios labios, hay que afirmar de él que ha menospreciado la palabra de Dios»²¹.

¹⁷ J. JEREMIAS, *Ibíd.*, 244-248.

¹⁸ *Ibíd.*, 245.

¹⁹ *Ibíd.*, 248-249.

²⁰ Los *tanaítas* son los «enseñantes», doctores de inspiración farisea, que van de la fundación del gran consejo de Jania (hacia el 75 d.C.) hasta mediados del siglo III. Entre ellos sobresalieron Gamaliel II y Aquiba.

²¹ J. JEREMIAS, *o. c.*, 243.

Asimismo, Jesús anula la ley de Moisés sobre la pureza (*Lv* 11; *Dt* 3, 21), con esta expresión suya: «Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro; sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre» (*Mt* 7, 15).

Jesucristo no estableció un código de principios que hay que mantener y principios que hay que rechazar; pero con su actitud dio pie a la Iglesia primitiva para que, primero, de forma vacilante y, después, coherente, renunciara a las prescripciones propias no solo de la tradición oral de los escribas, sino del pueblo judío como tal, para quedarse simplemente con el decálogo y aquellos preceptos que la Iglesia consideraría como imprescindibles para la aplicación misma del decálogo. Está claro que Jesús en ninguna parte niega mandamiento alguno del decálogo, sino que, más bien, por la supresión del divorcio, quiere conducirlo a su primitiva exigencia²².

Pero, más que la cuestión cuantitativa, lo que Jesús revoluciona es el enfoque cualitativo del cumplimiento de la ley. En sus múltiples disputas con los fariseos y escribas critica su legalismo formal, así como su teología del mérito. Hay por parte de Jesús un distanciamiento sistemático de la justicia de los fariseos. El legalismo formal queda en entredicho en parábolas como las del samaritano (*Lc* 10, 29-36), en la cual los sacerdotes son tratados como personas que, por sus compromisos legales, son incapaces de practicar la misericordia, mientras que el samaritano, despreciable por su heterodoxia, es el que practica la misericordia.

Hay por parte de Jesús una radicalización de la ley en el sentido de que, sin eliminar la ley, al menos en sus principios fundamentales del decálogo, busca, ante todo, la sinceridad en el cumplimiento, y coloca en el amor más íntimo a Dios y al hombre el criterio último de comportamiento, de modo que, cuando la ley sirva de pretexto para no amar a Dios como un niño o al prójimo como a sí mismo, el cumplimiento de la ley está fuera de lugar. Se puede cumplir la ley y no entregarse ni a Dios ni a los hombres. En este sentido hemos de comprender muchas de las palabras de Cristo: «Hasta ahora se os ha dicho... pero yo os digo». No basta con no matar; se requiere también olvidar el rencor (*Mt* 5, 21). No basta con no cometer adulterio; el que desea a una mujer en su corazón ya ha adulterado (*Mt* 5, 27-28). No vale amar al prójimo y odiar al enemigo, sino que es preciso amar al enemigo y rezar por el que nos persigue (*Mt* 27, 43-44).

No se elimina, pues, la ley: «No penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (*Mt* 5, 17); pero la ley es radicalizada en una actitud de sinceridad y en una exigencia de amor total a Dios y a los hombres.

²² J. A. SAYÉS, *Teología moral fundamental* (Edicep, Valencia 2003).

No es, pues, que Jesús suprima la ley, sino que la amplía en su universalismo, la perfecciona en sus intenciones y, sobre todo, exige que el hombre obre como consecuencia de su filiación divina. El cristiano obra como hijo, obra a lo divino, según la santidad misma de Dios.

Es la moral que ofrece no solo la norma a cumplir, sino un principio interno que da la capacidad de obrar a lo divino. Aquí, la justicia humana queda rebasada totalmente por la ley divina, que nos hace capaces de dar a los demás no solo lo que por derecho les corresponde (justicia humana), sino el amor que no les corresponde, porque previamente Dios nos ha amado a nosotros con un amor que no nos merecemos. Es la lógica no de la ley humana, sino del amor desmerecido de Dios.

Los exegetas estiman como histórico todo el enfrentamiento de Jesús con los fariseos y con su particular concepción de la ley. Aparte de que esto aparece en todas las fuentes de los evangelios, se reconoce que, en el fondo, todo el enfrentamiento de Jesús con los fariseos nace de su radical concepción de Dios como Padre, lo cual conduce a una nueva lógica de la relación con Dios que está en clara discontinuidad con el pensamiento y la época de Jesús. Jesús presenta, además, frente a la ley una actitud que no puede provenir de la comunidad primitiva, entre otras cosas porque, como recuerda Jeremias, la Iglesia palestinense no tenía la misma actitud radical frente a la ley antigua.

1. Las bienaventuranzas²³

De esta condición trascendente del reino, de esta elevación del hombre a la condición de hijo por la gracia, surge una nueva moral, que consiste no en una observancia externa y legalista, sino en una actitud interna que brota de la condición de hijo y que encuentra en ella la capacidad para cumplir la ley. Lejos de destruir la ética, abolir la ley o rebajar el ideal, se afirman y se intensifican, pero de un modo nuevo, pues para entrar en el reino de los cielos no basta la justicia (perfección) de los fariseos (*Mt* 5, 20), sino un estilo nuevo, un nuevo comportamiento que tiene, sobre todo, su fuente en la filiación y encuentra en ella la motivación principal.

²³ J. DUPONT, *El mensaje de las bienaventuranzas* (Estella 1978); F. LÓPEZ MELUS, *Las bienaventuranzas* (Madrid 1978); G. CREVROT, *Las bienaventuranzas* (Madrid 1970); H. THIELICKE, *Das Leben kann noch einmal beginnen* (Stuttgart 1962); F. VATTIONI, *Beatitudini, povertà e ricchezza* (Milano 1966); A. GELIN, *Los pobres de Yahvé* (Barcelona 1965); L. PIROT, *Béatitudes évangéliques*: DBS I, 927-939; A. GARDEIL, *Béatitudes évangéliques*: DTC 2, 515-517; A. LEMONNYER, *Le messianisme des béatitudes*: Rev. Scien. Phil. Theol. 11 (1922) 373-389; F. SPADAFORA, *Ricchi e poveri nel discorso del monte*: Palestra del clero 27 (1948) 329-334; 27 (1948) 1-4; N. CIRIACI, *Le beatitudini del vangelo* (Napoli 1929); F. SALVONI, *Il significato della prima beatitudine*: Scuol. Cat. 60 (1932) 426-442; 60 (1932) 18-37; A. PORTALUPPI, *Commento alle beatitudini* (Roma 1942).

La lógica de esta filiación es una lógica diferente de la de la ley natural. Esta no queda suprimida, sino ampliada en su universalismo y perfeccionada en sus intenciones; pero, sobre todo, la novedad de la moral cristiana estriba en que el hombre obra en consecuencia de su filiación divina, obra como hijo, a lo divino. La lógica de las bienaventuranzas va más allá de la lógica de la ley natural, supone una limpieza de corazón que solo como don puede poseer el hombre y hace a este capaz de la santidad divina. Es la moral que ofrece no solo la norma a cumplir, sino un principio interno que da la capacidad de obrar a lo divino.

Las bienaventuranzas vienen a ser la carta magna del reino de Dios, la nueva ley que lleva a la perfección la ley antigua. Constituyen la página central de la predicación de Cristo, la esencia misma del mensaje cristiano, el estilo del reino, la nueva moralidad. Íntimamente unidas al tema del reino, gozan de la misma autenticidad histórica de este.

No vamos a hacer aquí la presentación completa de ellas. Solo queremos entrar en su núcleo, para entender la nueva perspectiva de la moral predicada por Cristo.

Las bienaventuranzas aparecen en Mateo y Lucas en dos recensiones diferentes. Sabemos el papel que desempeña en S. Mateo el sermón de la montaña. En él concentra sentencias y discursos que Jesús dijo en diferentes lugares con la evidente intención, al escribir a judeocristianos, de presentar a Jesús como el nuevo legislador, como el nuevo Moisés. En los caps. 5-7, Mateo presenta el sermón de la montaña como el primero de los sermones de Jesús, para seguir inmediatamente (caps. 8-9) con una compilación de narraciones de milagros. Así, Jesús aparece poderoso en palabras y obras, legislador y taumaturgo por antonomasia.

El sermón de la montaña tiene en Lucas un correlativo (*Lc* 6, 20-23). También encontramos en él las bienaventuranzas. Trae, además, sentencias de Jesús que se encuentran también en el sermón de la montaña de Mateo: el amor a los enemigos, la bofetada en la mejilla, la regla de oro, la exhortación a la caridad, etc. Sin embargo, el discurso de Lucas es mucho más breve y, al parecer, más antiguo que el de Mateo²⁴.

Volviendo a Mateo, nos recuerda Jeremias que la clave del sermón está en la frase de Cristo: «Porque os digo que, si vuestra justicia (perfección) no fuere mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (*Mt* 5, 20). Hay una triple clase de justicia: la de los escribas (doctores de la ley), la de los fariseos y la de los discípulos. Así, la primera parte del sermón de la montaña expone el conflicto de Jesús con la interpretación de la ley por los escribas: «hasta ahora se os ha di-

²⁴ J. JEREMIAS, *Palabras de Jesús* (Madrid 1970) 60.

cho, pero yo os digo...» (Mt 5, 21-48). En la segunda parte se expone el conflicto con los fariseos: la limosna, la oración y el ayuno ostentoso que realizaban estos. La parte final (Mt 6, 19-7, 27) desarrolla la nueva justicia de los discípulos de Jesús.

¡Qué contraste presenta Cristo entre la oración que predicaban los fariseos y la que él hace y enseña! Cristo no solo critica la forma vanidosa de hacer la oración para ser vistos, sino que da un nuevo concepto de oración. Para Cristo, la oración, antes que hablar al Padre, es escucharle. Es Dios mismo el que habla al corazón dispuesto y humilde. Solo hace falta olvidarse del ajetreo que inunda nuestro corazón, entrar en el silencio y escuchar (Mt 6, 5-6). Repasar nerviosos los propios problemas supone, a veces, no salir de uno mismo, del monólogo estéril e ineficaz, y no entrar en la paz de Dios.

Hemos dicho que las bienaventuranzas constituyen la página central de la predicación de Cristo. Las pronunció en el marco tan querido para él de las riberas del lago de Tiberíades. Aquellas colinas alegres de vida fueron testigos de las palabras más penetrantes que hayan oído los hombres sobre el tema de la felicidad. No podemos comentarlas todas y nos contentamos con algunas reflexiones.

2. Los pobres de espíritu²⁵

El concepto de pobre en el Antiguo Testamento presenta una clara evolución. En los primeros libros hay una exaltación de los bienes materiales como don de Dios; la pobreza y la carencia son un mal. Pero con la retribución del más allá se va viendo poco a poco su valor relativo. Poco a poco se va comprendiendo que los bienes de este mundo, buenos en sí mismos, pueden llevar al pecado por la triple vía de la confianza en ellos, la autosuficiencia y el consiguiente olvido de Dios. Los profetas señalan que es difícil la fidelidad a Dios en la abundancia, pero tampoco proponen como ideal la miseria. El libro de los Proverbios dice en este sentido: «No me des ni pobreza ni riqueza, haz que tome la porción que necesito, para que, hartado, no te niegue y diga: ¿quién es Yahvé? o, empobrecido, robe o profane el nombre de Dios» (Pr 30, 8-9).

Pero el concepto de pobre llega a tener un sentido religioso: son los *anawin*, los pobres de Yahvé. En el destierro, sin la tierra y sin el templo,

²⁵ A. GELIN, *Los pobres de Yahvé* (Barcelona 1965); W. TRILLING-L. HARDICK, *Pobreza*, en: *Con. Fund. Teol.* 3, 1966, 470-482; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento II* (1975) 348-364; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, 133-148; K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento 3* (Barcelona 1975) 426-445; H. H. ESSER, *Pobre*: *Dict. Teol. Nuev. Test.* 3 (Salamanca 1983) 380-385.

en medio de las dificultades, se va formando un resto que se salvará de la ruina y formará el nuevo Israel. Son los *anawin*, los pobres de Yahvé, aquellos que en su indigencia han puesto su confianza en Dios. El término de *anaw* tiene el matiz de dulzura, de piedad. Pobres de Yahvé fueron aquellos que, por fidelidad a Dios, perdieron oportunidades de hacerse ricos y llegaron a pobres. El término de *anaw* llega a tener un significado religioso, es sinónimo de *piadoso y humilde* ante Dios. En este sentido son significativos algunos textos del profeta Isaías puestos en boca Dios: «¿En quién voy a fijarme, oráculo de Yahvé? En el humilde que tiembla ante mi palabra» (*Is 66, 2*).

Cuando el evangelio habla de pobres, no excluye a nadie del reino, si bien subraya que la riqueza es un peligro serio para entrar en él. El evangelio no enseña que los pobres sean necesariamente amigos de Dios y que los ricos sean necesariamente sus enemigos. Lucas no dice pobres «de espíritu» como Mateo, sino «pobres». Según los exegetas, parece ser la versión de Lucas la más cercana a las palabras de Cristo. Sin embargo, no hay contradicción entre Mateo y Lucas, como vamos a ver.

¿Por qué llama Jesucristo bienaventurados a los pobres? ¿Porque les ha traído un programa político-social para aliviar su miseria? Evidentemente que no es así, aunque, por supuesto, el evangelio debe conducir a superar las diferencias sociales entre los hombres. Jesucristo, que clama contra los ricos que defraudan a los pobres o simplemente viven con lujo al lado de la miseria de los otros (*Lc 6, 24-26*), llama bienaventurados a los pobres porque están en la condición ideal para recibir la gracia, el amor y la predilección divina. El rico se apega fácilmente al dinero y cae también con cierta facilidad en la autosuficiencia, con lo cual está lejos de comprender que el amor de Dios sea el valor supremo de la vida para él. Este es el peligro de las riquezas, que tanto señala Lucas.

Frecuentemente, la riqueza es el gran obstáculo para el reino: «Ningún criado puede servir a dos señores: odiará a uno y amará a otro; o se aficionará a uno y despreciará a otro. No podemos servir a Dios y a las riquezas» (*Lc 16, 13*). En Lucas, la advertencia a los ricos es más fuerte y expresiva: «¡Ay de vosotros los ricos, que ahora estáis repletos, que ahora reís!» (*Lc 6, 24-26*).

El pobre, en cambio, está en una situación ideal para dejarse amar por Dios y ver en ello el valor supremo²⁶.

²⁶ Es preciso decir que Lucas no emplea el término de «pobre» en una perspectiva de lucha de clases, en el sentido de que excluya del evangelio a una determinada clase. El evangelio no excluye a nadie del reino, si bien subraya que la riqueza es un peligro para entrar en él. Como dice Kasper (*o. c.*, 104), «en ninguna parte se encuentra un odio fundamental frente a los ricos, por los que Jesús es invitado y se hace invitar. Al proclamar dichosos a los pobres, no se piensa en una clase social ni en un programa de ese tipo. No se hace de la pobreza una pretensión, que no es sino codicia de signo contrario. Los pobres

Lucas sabe también, como Mateo, que lo importante es la pobreza espiritual. Se ve, por ejemplo, en el *Magnificat* (Lc 1, 48-52) y en pasajes como Lc 14, 11 y 18, 14. No hay diferencia esencial entre Mateo y Lucas, si bien señalan matices diferentes²⁷.

Mateo subraya, más bien, el aspecto de la disponibilidad para Dios. Pobre de espíritu es el humilde, el que está abierto a Dios, el que se deja amar por él. Es la infancia espiritual para entrar en el reino (Mt 18, 1 ss), la condición de los «pequeños» (Mt 19, 30). Rico es el que descansa totalmente en sí mismo, en una seguridad proporcionada tanto por bienes materiales como por la estima que tiene de sí mismo. El rico es el que está lleno de sí mismo, el que está ocupado «en lo suyo», el que «lo sabe todo», «el mayor de edad», el que tiene puesta toda su confianza en sus dotes, en sus posibilidades, en sus criterios. Rico es el que se salva a sí mismo, el que no se deja salvar, el que no se deja amar por Dios.

son, más bien, los que no tienen nada que esperar del mundo, pero lo esperan todo de Dios, los que no tienen más recursos que en Dios, pero también se abandonan a él».

Es claro que en el evangelio de Lucas no se excluye a los ricos. Jesús no dice nada malo de los denarios del samaritano (Lc 10, 35), del hombre que tenía un mayordomo (Lc 16, 1), de los ricos que echan su dinero en el cepillo del templo (Lc 11, 1). Jesucristo pinta a su Padre como un rico en las parábolas: la del que ofreció un banquete (Lc 14, 15-24) y la del hijo pródigo (Lc 15, 11-32). No se opone a los bienes terrenos ni los condena como malos. Jesús no rechaza los festines (Lc 11, 37). Sus enemigos le llaman comedor y bebedor de vino (Lc 7, 34). La riqueza, sumamente peligrosa para el reino, puede, no obstante, servir para él. La perspectiva de Cristo no es, por lo tanto, excluyente. *El evangelio no enseña que los pobres sean necesariamente amigos de Dios y que los ricos sean necesariamente enemigos de Dios.*

²⁷ Uno de los temas favoritos de la teología de la liberación es el tema de los pobres en la Biblia. G. Gutiérrez lo aborda con profusión. Distingue así dos significados del término de pobreza en la Biblia:

Una primera perspectiva presenta la pobreza como mal escandaloso que el creyente no puede aceptar y contra el que hay que luchar (*Teología de la liberación* [Salamanca 1990] 325 ss). En este sentido, la Biblia afirma que hay pobres porque hay explotadores, de modo que los profetas condenan el abuso de toda explotación del hombre y predicán contra toda injusticia.

Una segunda perspectiva es la de la pobreza espiritual representada por los *anawin*, que coincide, fundamentalmente, con la disponibilidad, la sencillez, el abandono en las manos de Dios. Es, fundamentalmente, un sentido religioso de pobreza. Mateo en su bienaventuranza utiliza este sentido (Mt 5, 1), cuando habla de los pobres de espíritu (*Ibid.*, 331-332).

Lucas, en cambio, habla de la pobreza material («bienaventurados los pobres»). Esta perspectiva de Lucas no significa que canonicamente la pobreza material porque será compensada en el más allá. Tampoco coincide con la línea de Mateo en el sentido de que se trate de una vía privilegiada hacia la pobreza espiritual, sino que viene a significar que con Cristo ha comenzado ya la superación de esa situación de despojo y de pobreza que les impide ser plenamente hombres (*Ibid.*, 333-334). «Son bienaventurados, dice el teólogo peruano, porque el advenimiento del reino pondrá fin a su pobreza creando un mundo fraterno» (*Ibid.*).

Francamente, pensamos nosotros que la bienaventuranza de S. Lucas difícilmente puede ser entendida de esta forma, porque ello supondría una concepción del reino por parte de Lucas esencialmente diferente de la de Mateo. Ello conduciría a pensar que la primera aportación del reino es la justicia y el bienestar humano.

Pobre de espíritu, en cambio, es el que tiene un espacio libre para recibir al Señor. Es el oprimido, el despreciado, el recortado en sus posibilidades, el calumniado, en la medida en que todo ello le lleva a abrirse a Dios y a dejarse amar por él. El pobre es el despreciado, el marginado, el olvidado, aquel que no se puede salvar a sí mismo y se deja salvar y amar por Dios. Dice S. Pablo que Dios elige a lo pobre para confundir a lo rico, lo débil para confundir a lo fuerte (*1 Co 1, 26-28*).

Estamos, pues, en un concepto de pobreza verdaderamente nuevo, que enlaza con el concepto de los *anawin* (pobres) en el A. Testamento. Jesús, en su vida, ha visto a los pobres en los despreciados, publicanos y prostitutas arrepentidos, frente al orgullo del fariseo que, porque cumple la ley a la perfección, se siente con derechos delante de Dios y desprecia al humilde. Dios en su salvación viene a recoger al humilde, al pecador, al despreciado, siempre y cuando tenga hambre de ser amado por Dios, hambre y sed de arrepentimiento. De una forma gráfica podríamos decir que el evangelio divide a los hombres en dos grupos: sencillos y autosuficientes. Puede ser uno muy pecador, pero, si tiene capacidad de arrepentimiento sincero, el reino es para él. Lo dice Jesucristo en la parábola del fariseo y del publicano (*Lc 18, 9-14*). Lo recalca también en la del hijo pródigo (*Lc 15, 11-31*).

Por ello se ve que la pobreza del evangelio va más allá que la pobreza material. Es una pobreza con sentido religioso, aun cuando tiene claras implicaciones sociales. No es solo la pobreza del dinero, sino la falta de salud, la situación de quien se siente marginado, recortado en sus posibilidades, solo, sumergido en el pecado y en la miseria moral, con tal de que desde esa situación se abra a la misericordia inaudita e inmerecida de Dios. Pobre de espíritu, en el fondo, es ser rico en espíritu, pues es el que ha comprendido que hay algo por encima de todo: el amor de Dios, que no nos merecemos y que nos llega incluso escandalosamente en nuestra situación de pecado. Es un escándalo. Jesucristo escandaliza en su trato con los pecadores. De ahí que al pobre que ha encontrado este amor inaudito, sorprendente, a este Dios que llega incluso al ridículo de la cruz por mostrarnos su amor, le sobra el dinero, la comodidad o el prestigio.

3. La revolución del amor

Hemos visto que el reino predicado por Cristo significa la aceptación del amor del Padre como valor supremo de la vida. Pero este amor es, según Cristo, inseparable del amor al prójimo, que encuentra en el amor al Padre su fuente y fundamento.

El don de Dios nos lleva a amar a los hombres como hermanos, como Dios los ama: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 13, 34). He ahí la novedad del cristianismo: *como yo*. Esto supone, en consecuencia, el universalismo más absoluto. De la misma manera que Cristo rompió todas las barreras de su tiempo (publicanos, etc.), el amor cristiano implica acercarse a todos sin excepción, incluidos los enemigos: «Habéis oído que se dijo: amarás al prójimo y odiarás al enemigo; pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen» (Mt 5, 43). Precisamente la exigencia de amar a todos se funda en el amor que el Padre nos tiene, el cual hace llover sobre justos e injustos (Mt 5, 45).

Se trata, pues, de nuestro comportamiento en cuanto hijos del Padre. Esta es la novedad de la ley del evangelio, la novedad de las bienaventuranzas. Y debemos amar como Cristo nos ha amado. Por ello debemos llegar en el amor hasta el ridículo, puesto que Cristo nos ha amado hasta el ridículo de la cruz. De ahí que muchas veces el amor implique la humillación, desprenderse del amor propio, olvidar la ofensa, dar el cariño al que no se lo merece. Amar es humillarse en muchos casos; es el amor propio herido el que no nos deja amar.

La caridad, lógicamente, va más allá de la justicia social. Implica la justicia social, pero va más allá de ella. Ciertamente que el amor al prójimo por amor a Dios no significa amarle tangencialmente, es decir, pasar por encima de él con la única intención de hacerle mera ocasión de nuestro amor a Dios. El prójimo, que tiene una dignidad espiritual en sí mismo, no puede ser utilizado como medio ni siquiera para nuestros actos de virtud. Es preciso amarle en sí mismo con sus valores y con sus deficiencias. ¿Qué significa, entonces, amarle por amor de Dios? Significa amarle en sí mismo, pero *desde y con* el mismo amor con el que Dios le ama. Por ello, la caridad cristiana, que implica siempre la justicia, es mucho más que justicia humana.

La justicia es dar a cada cual lo que le compete por derecho; la caridad es dar al otro el amor que no le corresponde, puesto que también Dios nos ha amado a nosotros con un amor que no nos corresponde. La justicia, en el mundo cristiano, tiene que ser realizada desde la caridad, pues sin esta sería una estructura sin alma. Hay algo que el hombre necesita más allá del amor social: el cariño. Por ello debe ser el amor el que asuma todas las obligaciones de justicia. Cristo, que no vino a traer un programa concreto político, estableció un principio superior de vida social y, desde este punto de vista, puede decirse que dejó a los suyos un proyecto de vida superior a todos los proyectos que el hombre pueda tener. El cristianismo no es un programa político concreto, sino un principio superior de vida fraternal y social que, al

tiempo que debe llegar a la práctica, debe ser instancia crítica de todo proyecto político concreto.

El reino de Dios es mayor que la justicia humana, pues, aunque no puede prescindir de las exigencias de esta, va mucho más allá. Es desde esta perspectiva desde la que Jesús entiende la justicia.

El encuentro de Jesús con Zaqueo lleva a la conversión de este y tiene como resultado la realización de la justicia: «Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres: y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo» (*Lc* 19, 8).

La parábola del rico epulón es, ciertamente, una parábola inquietante (*Lc* 16, 19-31). No conocemos la circunstancia en que Cristo la pronunció, pero ciertamente va dirigida a los judíos que pretendían usar sus riquezas como querían, con la esperanza de ser salvados por ser hijos de Abraham. Notemos que la parábola no habla de un caso de explotación de un pobre por parte de un rico, ni de una injusta extorsión: la parábola muestra a un rico que conserva para sí las riquezas, rehusando socorrer a los pobres. Es la condena de una situación siempre actual: la de las inmensas riquezas que se encuentran junto a la pobreza. La sanción que se ofrece en el más allá evidencia la gravedad del pecado cometido por el rico. Por otra parte, la parábola supone que el juicio pertenece a Dios y que la pobreza vivida en este mundo no es una desgracia definitiva.

Finalmente, el juicio universal subraya aún más la importancia del comportamiento social. Sería excesivo decir que el único tema del juicio final sea el de la caridad, porque no debe ser separado de otras exigencias de Cristo, como, por ejemplo, las que se refieren a la fe (*Mc* 8, 38). De todos modos, la afirmación de Cristo es que lo que se hace con los desdichados le toca personalmente a él: «En verdad os digo: todo lo que habéis hecho con el más pequeño de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí» (*Mt* 25, 40).

Así pues, el evangelio es alérgico a la injusticia. Implica la realización de la justicia y a ella debe conducir como consecuencia. Ahora bien, no se puede decir que el cristianismo sea un proyecto político concreto. Ello se desprende del comportamiento del mismo Jesús.

No podemos decir que Jesús tuviera una relación particular con los zelotes. Jesús presentó su reino en una perspectiva religiosa y siempre rechazó la violencia como actitud. La oposición de Jesús a los poderes no es sistemática ni persigue un objetivo político. Jesús se acerca a los publicanos, se hace amigo de ellos en contra de la actitud de los fariseos. Las controversias con estos y con los saduceos son, ante todo, de tipo religioso.

Jesús rechaza, asimismo, como una tentación la propuesta del demonio de poseer el mundo como reino (*Mt* 4, 8). La tentación se presenta de

nuevo en la multiplicación de los panes, cuando se le quiere hacer rey y Jesucristo se aparta completamente desilusionado (*Jn* 6, 15). Jesús declara el sentido eucarístico de la multiplicación, y el eco que recibe es nulo. Todos se marchan.

Esta actitud de Jesús se manifiesta también ante Pedro, que pretende un reino temporal (*Mt* 16, 23). Rechaza, asimismo, la tentación política que se le tiende a propósito del pago de los tributos, con el fin de que tomara una opción de tipo político. Jesús responde: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (*Mt* 12, 17). Rechaza toda lucha armada para realizar el reino, como se ve en la escena del arresto (*Mt* 26, 51-53), y defraudó, en definitiva, las esperanzas políticas de su pueblo. Los adversarios del reino no son las autoridades políticas, sino Satanás, que se ha enseñoreado del mundo sujetando a los hombres a la esclavitud del pecado (cf. *Jn* 8, 33-34; 12, 31). La señal de que ha comenzado la implantación del reino no es la retirada de las legiones romanas, sino la conversión y la expulsión de los demonios. Por todo ello ha escrito H. Küng a este propósito:

«Todos los investigadores serios de nuestros días están de acuerdo en ello: en ningún lugar aparece Jesús como cabeza de una conspiración política; no habla al estilo zelote del Mesías Rey que ha de aniquilar a los enemigos de Israel, o del dominio universal del pueblo israelita. A lo largo de los evangelios aparece, más bien, como un inerme predicador itinerante, como un médico carismático que cura más que abre heridas. Que alivia la miseria sin perseguir fines políticos. Que a todos y para todos proclama no la lucha armada, sino la gracia y la misericordia de Dios. Hasta su propia crítica social, evocadora de los profetas veterotestamentarios, no surge en razón de un programa político social, sino como clara consecuencia de una concepción de Dios y del hombre»²⁸.

²⁸ H. KÜNG, *Ser cristiano* (Madrid 1977) 235-236. Es significativa, a este respecto, la presentación que hace G. Gutiérrez de Cristo y de su mundo político (*o. c.*, 268 ss). Rechaza de plano el pretendido apoliticismo de Jesús y subraya fuertemente la estrecha relación que tuvo con los zelotes. Dice así el teólogo peruano:

«Son numerosos los puntos de coincidencia con los zelotes que encontramos en las actitudes y enseñanzas de Jesús, como, por ejemplo, la predicación de la proximidad del reino y el papel que él mismo juega en su advenimiento, la afirmación (de interpretación discutida) de que 'el reino sufre violencia' y de que 'los violentos lo conquistan', su actitud frente a los judíos al servicio de los romanos, el gesto de la purificación del templo, su ascendiente sobre el pueblo que lo quiere hacer rey. Por ello, repetidas veces, Jesús y sus discípulos serán relacionados con los zelotes» (*Ibíd.*, 270).

Evidentemente, estas afirmaciones solo se pueden hacer cambiando el sentido y el contexto que tienen en el evangelio: la predicación de la proximidad del reino no tiene nada que ver con la perspectiva zelote: Cristo la afirma señalando que el reino está ya en medio de ellos, aunque no ha movido ni un solo dedo para echar a las legiones romanas. «Que el reino sufre violencia» y que «lo conquistan los violentos» no puede ser entendido en términos militares por parte de quien manda a los suyos como corderos entre lobos (*Mt* 10, 16) y reprochó a Pedro el uso de la violencia. El violento por antonomasia es Cristo

Kasper dice, por su parte: «Lo más llamativo ya entonces era que (Jesús) admitía en su compañía, y hasta en su mesa, también a los pecadores y marginados, a los culturalmente impuros y a los parias. Mas en ninguna parte se encuentra en él odio o envidia frente a los ricos. Hasta con los explotadores, los publicanos, tiene buenas relaciones; a alguno que otro llamó incluso a un discipulado inmediato (*Mc* 2, 13-17). Verdaderamente, en Jesús no se puede apoyar lema ninguno de lucha de clases. Su lucha no va contra poderes políticos, sino contra los poderes demoníacos del mal. Por eso no hace una guerrilla ni organiza una reforma agraria»²⁹.

III. EL ESTILO DE JESÚS

El mensaje de Jesús que hemos visto perfilarse en su predicación tiene un singular paralelo en su propia persona y en su propio estilo. Parece como si todas sus palabras y exigencias emanaran, más que de su boca, de su propia persona. Veamos algunos rasgos de la misma.

Jesús utiliza en su lenguaje el recurso a los *lógia*, frases cortas que sintetizan toda una enseñanza y que son fáciles de memorizar. En ellas

mismo en cuanto que, por amor al reino y su mensaje, sufre la violencia de los otros en su propia carne.

Finalmente, es claro que el texto de la purificación del templo no tiene significado político alguno. La escena, tras la entrada solemne en Jerusalén, tiene un tono claramente religioso profético. Jerusalén es la ciudad mesiánica por excelencia y Cristo no podía menos de proclamar en ella su mesianismo.

Es en este contexto cuando Jesús entra en el templo y arroja a los mercaderes (*Mc* 11, 15-17 y par.). En el mundo judío se esperaba que el Mesías purificase el templo, profanado por el pecado. Se trata, por lo tanto, de un acto fundamentalmente mesiánico al que le impulsa el celo por la casa de Dios y procediendo como quien tiene autoridad para ello.

El mismo G. Gutiérrez admite que Jesús no fue un zelote por la conciencia de la universalidad de su misión y su comprensión del reino como don de Dios, para terminar diciendo que el enfrentamiento de Jesús es, a la vez, político y eterno; un enfrentamiento contra la injusticia social que revela una situación de pecado.

Por nuestro lado, tenemos que confesar que es cierto que Cristo se rebela contra la injusticia, pero lo que no podemos olvidar es que las controversias contra los jefes de Israel fueron, ante todo, de tipo religioso (el tema del sábado, de la ley y del templo) y que, en definitiva, defraudó las esperanzas políticas de su pueblo.

Kasper, aludiendo al hecho de que hay teólogos que quieren una interpretación política del mesianismo de Jesús, basándose en que las autoridades judías lo presentaron ante Pilato como alborotador político, confiesa: «Este hecho dio pie con frecuencia para especular en el sentido de que Jesús representó una idea mesiánica puramente política, teocrática y hasta de que fue un alborotador público, incluso una especie de cabecilla. Pero no hay datos para hablar en este sentido. El mensaje de Jesús sobre el amor, especialmente su mandamiento de amor al enemigo (*Mt* 5, 39-48), excluye tal explicación. Jesús quería curar heridas y no abrir otras. No siguió el camino de la violencia, sino el de la no-violencia y el del servicio. El amor se sobrepone, por así decir, al mal; con ello lo supera y pone un nuevo comienzo. Jesús hizo una revolución mucho más radical que la que hubiera podido representar un golpe político» (o. c., 81).

²⁹ O. c., 83.

encontramos exigencias inauditas, como veremos. Otra característica del estilo de Jesús es el *paralelismo antitético*. Jesús hace uso frecuente de este paralelismo acentuando marcadamente el segundo miembro, y no el primero, como hacían los rabinos. Así, por ejemplo, en el *lógion* «El que busque su vida la perderá y el que la pierda por mí la encontrará» (Mt 10, 39), el acento recae sobre el seguimiento de Jesús expresado en el segundo miembro.

Particularidad de Jesús es, también, el uso de las *parábolas*, como ya dijimos anteriormente³⁰.

Hay el peligro de entender las parábolas solo de forma moralizante. Por ejemplo, en la parábola de los talentos (Mt 25, 14-30) tenemos la tendencia a moralizar, diciendo que cada uno tiene que responder de los dones naturales que ha recibido (ciencia, salud, etc.); pero la parábola dice mucho más y, para entender su sentido, es preciso ponerla en relación con las exigencias del reino. Ocurre, normalmente, que, ante las exigencias de este, hacemos cálculo de posibilidades y, a veces, nos decimos: «puesto que las circunstancias son malas, no merece la pena trabajar, en otras circunstancias sí que trabajaría por el reino». La respuesta de Cristo es terminante: ¡no!, por el reino hay que trabajar en cualquier circunstancia, incluso en la más desfavorable. El reino lo exige todo.

Autoridad

La palabra de Cristo tiene siempre el carácter de una *urgencia* final y definitiva. Veamos algunos de sus *lógia*: «El que busque su vida la perderá, el que la pierda por mí la encontrará» (Mt 10, 39). «El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge conmigo desparrama» (Mt 12, 30). «El que pone la mano en el arado y mira para atrás no es digno del reino de Dios» (Lc 9, 62). «El que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí» (Mt 10, 38). Este es el modo de hablar de Jesús. Es nuevo e inaudito. La gente, dice el evangelio, quedaba asombrada de su doctrina, porque «les enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas» (Mt 7, 29).

Los profetas, a la hora de transmitir un mensaje divino, decían: «Así habla Yahvé»; Jesús nunca emplea esta fórmula, sino que dice: «En verdad os digo». Y como ya decíamos anteriormente, ni en la literatura profética ni en la rabínica encontramos un caso igual. Se usaba la palabra *amén* (en verdad) como palabra de asentimiento a lo dicho o para ratificar

³⁰ R. FABRIS, *o. c.*, 191 ss.

oraciones de alabanza³¹ pero nunca se empleaba como introducción a las palabras propias de uno. Estamos, dice Jeremias, ante un hecho insólito que expresa claramente la autoridad única con la que habla Jesús³².

Jesús habla *en nombre propio*, ocupando con su palabra la autoridad misma de la *Torah*: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 13, 31). Es también inaudito el modo que tiene de hablar de la ley: «Hasta ahora se os ha dicho..., pero yo os digo» (Mt 5, 21 ss). Este es un modo de hablar que no tiene paralelos ni en el judaísmo ni en el cristianismo primitivo, por lo que Jeremias ha observado que Jesús no solo reclama para sí «el derecho de ser el intérprete legítimo de la *torah* (como el maestro de justicia), sino que posee la audacia sin precedentes de presentarse frente a la *Torah* él mismo para 'llevarla a su plenitud'³³.

La palabra de Jesús aparece como la misma palabra de Dios que interpela decisivamente a los hombres en el mismo momento en que la escuchan. Hay en ella tal inmediatez, tal sentido de lo definitivo que, como dice Bornkamm, «incluso cuando cita palabras de la Sagrada Escritura, la enseñanza de Jesús no se limita nunca a la explicación de un texto sagrado para probar su autoridad. La realidad de Dios y la autoridad de su voluntad están siempre presentes inmediatamente, y en Jesús se convierten en un acontecimiento. Esta inmediatez de su enseñanza no tiene ningún paralelismo en el judaísmo contemporáneo»³⁴.

La autoridad de Jesús nace también de su propia enseñanza. Jesús desconcierta con sus conocimientos. No acudió a la escuela rabínica, lo cual acrecentaba el asombro de sus oyentes (Mc 6, 2; Lc 2, 47; 4, 22), hasta el punto de que los judíos se admiraban y decían: «¿cómo entiende de letras sin haber estudiado?» (Jn 7, 15).

El pueblo se entusiasmó con Jesús y su doctrina. A las cuestiones más insidiosas lanzadas por expertos de la dialéctica, Jesús responde con una perspicacia asombrosa, como en el caso del pago de los impuestos (Mc 12, 13-17). «Quedaron maravillados y, dejándole, se marcharon» (Mt 15, 22).

Los saduceos guardan para Jesús su cuestión más intrincada, la resurrección de los muertos, argumentando con la dificultad de los siete hermanos que se casan sucesivamente con una mujer y preguntando quién de ellos sería su marido en el cielo (Mc 12, 18-27). Jesús respondió de tal modo, que la gente se maravilló de su doctrina (Mt 22, 22).

³¹ Por ello dice Jeremias: «La novedad de esta manera de hablar, su limitación estricta a las palabras de Jesús y el testimonio unánime de todos los estratos de la tradición de los evangelios muestran que nos hallamos ante una innovación lingüística, llevada a cabo por Jesús» (J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo...*, 51).

³² J. JEREMIAS, *Ibid.*, 50-51.

³³ *Ibid.*, 294.

³⁴ G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 60.

Jesús, por su parte, presentaba dilemas y dificultades que nadie podía resolver. Este es el caso del Mesías como hijo de David (*Mc* 12, 35-37). Parece incluso que goza en confundir a estos expertos de la dialéctica.

Hasta tal punto empapa la autoridad de Jesús su palabra, que podemos decir que esta es su única arma. Su palabra es clara, directa, realista, auténtica. Habla con imágenes concretas y no por medio de nociones y deducción de ideas, como hacen los filósofos. Sus palabras y sus imágenes están extraídas de la naturaleza misma. No cabe duda de que Jesús es un observador atento y cercano a las situaciones humanas, directo en su estilo y en sus apreciaciones. Extrae las lecciones del mismo mundo que le rodea y, sin embargo, su palabra es profunda, inquietante, radicalmente nueva, definitiva.

Jesús no es un rabino que se dedica a interpretar la ley y la tradición aplicándola a las diversas circunstancias de la vida, sino que va más allá, hacia una verdad nueva y radical que tiene, por otra parte, su fundamento último en su misma persona: «Hasta ahora se os ha dicho... pero yo os digo» (*Mt* 5, 25 ss). La doctrina de Jesús es nueva, radicalmente nueva, es un estilo distinto, un horizonte inédito que forma una unidad en sí mismo.

La autoridad de Jesús se revela constantemente por la identificación total que tiene con su propia misión. Lo que fascina en Jesús es su absoluta claridad respecto del cometido de su vida y el cumplimiento de su misión. No vacila en ningún momento, si bien siente dentro de sí la mordiente de la tentación y, a veces, el aguijón del sufrimiento y de la angustia. Está siempre seguro de su misión: «He venido a echar fuego sobre la tierra, ¿y qué otra cosa quiero sino que arda?» (*Lc* 12, 49). «El hijo del hombre ha venido para buscar y salvar lo que estaba perdido» (*Lc* 19, 10). «No creáis que he venido a traer la paz, sino la espada» (*Mt* 10, 34).

Y Jesús no se arredra ante impedimento alguno. Rompe todas las resistencias. A Pedro, que le quiere apartar del camino, le dice: «Apártate de mí, Satanás, que me escandalizas; tú no tienes pensamientos de Dios, sino pensamientos de hombres» (*Mt* 16, 23). Jesús mismo afirma que nadie le quita la vida, sino que él mismo la da voluntariamente (*Jn* 10, 18), y en la cruz es consciente de haber cumplido con su misión hasta el final de la fidelidad: «Todo está cumplido» (*Jn* 19, 30).

Pero ¿quién es Jesús? ¿De dónde proviene esa autoridad? Uno que se encuentra con Cristo, tiene enseguida la sensación de que lo pide todo. Esta es la realidad: lo exige todo. Y lo más impresionante es que parece pedirlo todo a cambio de una mirada, como ocurrió en el caso del joven rico (*Mc* 10, 17-22), como sucedía cada vez que pedía a uno que le siguiera. Pero ¿quién es Cristo? ¿Por qué mira así? Uno adivina enseguida que no puede decir no a esos ojos que aman, que invitan, que esperan...

Uno adivina, incluso, la profunda tristeza que se seguiría de la negativa. Hay algo irresistible en esa mirada. ¡No!, no parece un profeta más, pero ¿quién es?, ¿por qué mira de ese modo? No avasalla nunca a nadie, habla a las personas a media voz. Cada una de sus palabras parece una petición, pero una petición que libera, una petición que le lleva a uno a encontrarse consigo mismo como nunca lo había hecho hasta ese momento.

La palabra de Jesús produce una conmoción inmediata, un silencio sobrecogedor. Los filósofos provocan la reflexión, pero Jesús provoca el silencio y, juntamente con él, el ansia de heroísmo, de generosidad, de verdad, de limpieza. Hay en él una fuerza irresistible que no se puede explicar. Tiene una expresión de serenidad, de fuerza, energía, amor, paz. Uno siente que la vida sin él es distinta. Pero ¿por qué es así?

En una ocasión le llevaron una mujer sorprendida en adulterio (*Jn 8, 1-11*). Se la traen los fariseos: «Es una adúltera, rabí. La hemos sorprendido pecando». La intención es clara: quieren enfrentar con la ley de Moisés a este hombre que se ha mostrado amigo de publicanos y prostitutas. «¿Tú qué dices, rabí?». Jesús calla, no pierde la serenidad. Mira en derredor. Un silencio expectante. La mujer es arrojada en el suelo, medio desnuda en medio de ese silencio que le acusa tanto como los gritos de un momento antes. Ella, que había seducido con su belleza turbadora a muchos de sus acusadores, siente que cae sobre sí su pecado y un odio inexplicable.

Jesús calla y escribe en el suelo. No sabemos qué es lo que escribió. Solo sabemos que todos los acusadores comenzaron a marcharse comenzando por los más viejos. Cristo se queda a solas con la mujer: «Mujer, ¿dónde están?». Y de pronto esta mujer pecadora, seductora de tantos hombres, por vez primera se siente querida, amada de verdad, perdonada: «Vete, y en adelante no peques más».

Siempre ocurre así con Jesús. Encontrarse con él es sentirse amado, perdonado, salvado; pero ¿quién es este Jesús?

Sencillez

Lo realmente asombroso en Cristo es que esta autoridad única vaya acompañada de la más increíble sencillez. Tanto la autoridad de Jesús como su sencillez de corazón provienen del conocimiento que tiene del Padre y de la relación que mantiene con él: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y a prudentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues así te ha complacido. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al

Hijo sino el Padre, ni al Padre lo conoce bien sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (*Mt* 11, 25-27). Esta relación con el Padre es lo que explica la sintonía única que se da en Jesús entre su autoridad y su humildad.

Nietzsche se burló de la humildad de Jesús porque pensó que equivalía a negar la grandeza: «la humildad es la rebelión de todo lo que se arrastra por el suelo contra todo aquello que tiene altura; el evangelio de los abyectos hace abyecto»³⁵. Sin embargo, la humildad y la sencillez llegan en Jesús a un nivel tal que hacen que uno se pregunte sobre su origen. La autoridad de Jesús no se ajusta al metro humano. No es competitiva ni busca el interés propio. Es una autoridad que se manifiesta por igual en la sublimidad de la palabra o de la acción como en la humildad y la sencillez.

La vida de Jesucristo fue una vida de extrema sencillez y abandono a la providencia del Padre: «Las raposas tienen sus cuevas y las aves del cielo sus nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza» (*Mt* 8, 10). Es humilde su forma de enseñar; con una palabra cercana y directa llega a la comprensión de todos los hombres. Jesús no intenta nunca deslumbrar ni cede nunca a la tentación de la vanidad. Su modo de enseñar es directo, sencillo, comprensible.

Asimismo, su modo de hacer milagros resalta por su sobriedad, serenidad y humildad.

Nunca hace milagros por satisfacer la curiosidad (*Mt* 12, 39; 16, 4; *Mc* 8, 12; *Lc* 11, 29) ni por buscar su propia grandeza. Los milagros los realiza siempre en un contexto religioso y en beneficio del reino. Se engaña quien busque el prodigio por el prodigio.

Por otra parte, nunca salió de la boca de Jesús una palabra de alabanza propia ni dio jamás oídos a palabra alguna de lisonja. Escoge por discípulos suyos a pobres pescadores, incultos y toscos; por amigos, a publicanos y pecadores, y reprocha a los suyos la búsqueda de prestigio y de honor. Ante la arrogancia de los fariseos recomienda a los suyos: «No ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser grande entre vosotros sea vuestro servidor, y el que quiera ser primero entre vosotros sea vuestro esclavo, de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de muchos» (*Mt* 20, 26-28).

Llama la atención la serenidad y el amor con el que Jesús trata a sus enemigos. En la última cena sabe de la traición de Judas; sin embargo, se limita a decir con serenidad: «Uno de vosotros me va a traicionar» (*Mt*

³⁵ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, n. 43. *Nietzsche's Werke X* (Leipzig 1906), página 415.

14, 18). Cuando reprocha, sigue amando. Otro tanto ocurre con la traición de Pedro: «Y Jesús se volvió y lo miró» (*Lc 22, 61*). Es la mirada que no avasalla y que invita a la verdad y a la limpieza totales.

Mansedumbre, dulzura, amor, paz, misericordia infinita acompañan su autoridad única; pero la sencillez de Jesús es algo que aparece en toda su vida. Sus preferidos son los niños, los enfermos, los pobres y los pecadores. Estos son los «pequeños» de los que tanto habla.

Hay, sobre todo, en Cristo una paz que brota ante toda situación de angustia por parte del hombre. Es como si le dijera a uno: dame tus preocupaciones, dame tus problemas, tus disgustos. Uno siente descansar en él una paz sin fondo, infinita. A veces pide que cambiemos nuestra cruz por la suya. Es como si conociera la angustia que oprime a cada hombre y le dijera: dame tu cruz, entrégame tus preocupaciones; toma la mía que no pesa, vive de mí y encontrarás la paz: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados, y yo os daré el descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga, ligera» (*Mt 11, 28-30*).

A pesar de su autoridad única, su sencillez es tal que todo hombre, de cualquier condición, por pecador que sea, se siente amado por él. Pero ¿quién es este que pide que le entreguemos todas nuestras preocupaciones? ¿Qué puede dar a cambio? El triunfo humano, ciertamente, no lo da. Entonces, ¿por qué pide tanto? ¿Quién es Jesús? ¿Por qué lo pide todo a cambio de una mirada? ¿Por qué, sin embargo, al confiar en él, se siente la paz más honda y más intensa?

Libertad

Otra de las características de Jesús es la vivencia que presenta de la libertad. La libertad en él no es la exigencia de independencia ni una adoración de su propia persona, sino consecuencia inequívoca de su amor a la verdad y de la entrega total a su misión. Su libertad no responde a un secreto mismo de su independencia, ni al culto romántico de ningún idealismo utópico. La libertad en él es consecuencia y no fin, consecuencia de su amor a la verdad y de su fidelidad a su misión.

Llama la atención la actitud de Jesús ante la verdad. Su vida es un verdadero culto a la verdad. Pedro recordará que jamás se encontró en él la mentira (*1 P 2, 2*), pero lo inaudito es que sus mismos enemigos, aquellos a los que él ha humillado públicamente, le reconocen su inquebrantable amor a la verdad: «Maestro, sabemos que amas la verdad y no conoces el respeto humano, pues no miras la persona del

hombre, sino que enseñas el camino de Dios conforme a la verdad» (*Mt 12, 24*).

Jesús pide la verdad hasta las últimas consecuencias: «Vuestro modo de hablar sea: Sí, sí, no, no» (*Mt 5, 35*). El amor a la verdad por encima de todo, sin caer en el subterfugio de la casuística de los escribas. No hay cosa que exacerbe más a Jesús que la hipocresía, la mentira y la simulación. Todo el capítulo 23 de Mateo es un enfrentamiento con los fariseos en este sentido.

Pero lo que resulta conmovedor es que el amor a la verdad y la fidelidad a su misión le atrajo el odio de las masas. Jesús se quedó solo a la hora de la verdad. Humanamente fue un fracasado. En sus disputas con los fariseos se ve solo, sin compañía, mal interpretado incluso, pero asido a la verdad y a la fidelidad al Padre: «Vosotros tratáis de matarme; y, sin embargo, yo no he hecho más que anunciaros la verdad que oí de Dios... Porque yo digo la verdad, no me creéis» (*Jn 8, 40-45*).

En realidad, Jesús no tiene otra arma que la verdad. Es lo único que, al marcharse, puede dejar como herencia a los suyos: «Yo rogaré al Padre que os dé el Espíritu de Verdad... pues cuando viniere el Espíritu de Verdad, él os enseñará toda la verdad» (*Jn 14, 16; 16, 13*). Su última oración al Padre es para que consagre a los suyos en la verdad: «Padre, santifícalos, conságralos en la verdad; tu palabra es la verdad» (*Jn 17, 17*).

Cierto que, en estos casos, el término «verdad» trasciende el sentido meramente filosófico o ético, para encarnar un sentido claramente teológico. Es el rico significado que el término de *verdad* tiene en san Juan, como revelación del Padre y, al mismo tiempo, del Hijo. Pero es esta verdad la que exige a Cristo la más absoluta fidelidad.

Es, pues, del amor a la verdad y de la fidelidad a su misión de donde nace su libertad. Y es así como Jesús desborda el ambiente social de su tiempo y rompe las barreras que aprisionan la verdad. Jesús no formó parte del grupo de los fariseos, tampoco fue saduceo ni lo podía ser por su origen. No se identificó tampoco con el movimiento de los zelotes. Jesús fue libre para la verdad y vivió siempre la dura exigencia de la verdad. Jesús rompe las barreras y prejuicios sociales de su tiempo. Trata con publicanos, y presenta ante la mujer una actitud inaudita. Defiende a la mujer adúltera (*Mc 5, 25-34*), defiende a la mujer condenando la poligamia y el repudio (*Mt 19, 1-9*), tuvo amistad con mujeres, como Marta y María (*Lc 10, 38-42; Jn 11, 5*).

Jesús mostró su complacencia con los samaritanos (*Lc 18, 12-14; 10, 29-37*). No tiene ni acepta prejuicio alguno contra nadie. Jesús no está esclavizado por su propia familia y se entrega a su misión por encima de toda presión. Es libre para denunciar el pecado allí donde se encuentra, y se atreve a enfrentarse con la clase farisea, que es la que religiosa y cultu-

ralmente dirige al pueblo. Habla con todos y extiende su amistad a todos. No tiene nunca las distancias que más tarde han tenido sus seguidores en algunas ocasiones. Jesús dialoga, conversa, se mezcla con todos, come y bebe con pecadores, se dirige al pueblo todo. Tiene tiempo para los ricos, como Zaqueo, para los fariseos de corazón sincero, como Nicodemo. Nunca rehúsa su amistad a nadie que busque la verdad. Libre de la seducción de las riquezas y de las ataduras familiares, extiende su corazón a todos los hombres. La extrema libertad de Jesús queda patente por el hecho insólito de que exponía su enseñanza públicamente (*Jn 18, 20*), sin rechazar a nadie.

Sumergido en su pueblo, rodeado por él, enfrentado, sin embargo, con los fariseos, sin tiempo, sin descanso, siente siempre su libertad suprema: «Nadie me arrebatara la vida, sino que yo la entrego libremente» (*Jn 10, 18*).

Esta es la libertad de Jesús, algo que no busca como fin, sino que surge como consecuencia fecunda de la obediencia a la verdad y su fidelidad a su misión. Habla incluso de una verdad que parece identificarse misteriosamente con su propia persona y que, según él, concede la auténtica libertad: «Si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente discípulos míos; entonces conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (*Jn 8, 31*).

Pero ¿quién es Jesús para identificar su palabra con la verdad?, ¿qué verdad es esta que nos hace libres? Jesús, lo hemos visto, presenta una autoridad que lo pide todo, exige incluso que se le entreguen todas las preocupaciones, y ahora pide mantener su palabra como palabra de verdad que concede la auténtica libertad. Pero ¿qué es esto? Nadie ha hablado así en Israel. Y, sin embargo, Jesús no vacila: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (*Jn 14, 6*). ¿Cómo puede hablar así? ¿Qué garantías da para hablar de ese modo? ¿Quién es Jesús?

Capítulo 5

LOS MILAGROS

El mensaje de Jesús y su estilo personal nos han dejado un profundo interrogante: ¿Quién es Jesús? Nadie ha hablado como él; ha hecho añicos la piedad farisea, ha presentado de Dios una concepción que, empalmando con lo más puro del pensamiento hebreo, lo ha desbordado al mismo tiempo por completo. Su palabra es sublime, única, trascendente. Pero ¿qué garantías da? ¿Qué ha hecho Jesús que le autorice a hablar así?

A nada que abramos los evangelios, podemos ver que las palabras de Jesús no van en solitario, sino íntimamente unidas a unas obras excepcionales que las acreditan y las hacen eficaces. Son los milagros. En un resumen típico del evangelio de Mateo leemos: «Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la buena nueva del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia del pueblo» (Mt 4, 23). Eso es lo que Jesús hace: predica y obra curaciones, de modo que su predicación y sus obras van íntimamente unidas. Los milagros aparecen como un complemento indispensable de su predicación y, como su misma palabra, tienen también una relación directa con el reino, en cuanto signos inequívocos de la llegada del mismo¹.

¹ R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Salamanca 1990); Íd., *Miracolo: Diz. Teol. Fond.* (Assisi 1990) 747-772; Íd., *Authenticité historique des miracles de Jésus: Essai de Critériologie: Greg.* 54 (1973) 225-262; J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental* (Madrid 1985) 156-241; L. MONDEN, *El milagro, signo de salud* (Barcelona 1963); L. EVELY, *L'évangile sans mythes* (París 1970); X. LÉON DUFOUR, *Los milagros de Jesús* (Madrid 1979); J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Clamor del reino* (Salamanca 1982); C. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret* (Salamanca 1974) 86 ss; R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders*, en: *Glauben und Verstehen I* (Tübingen 1954); L. SABOURIN, *The divine miracles discussed and defended* (Roma 1977); A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas sobre milagros* (Madrid 1974); A. LEFÈVRE, *Miracle*, en: *DBS V*, 1289-1308; E. DHANIS, *¿Qu'est-ce qu'un miracle?*: *Greg.* 40 (1959) 201-241; H. FRIES, *Milagro, signo*, en: *Conc. Fund. Teol. III* (Madrid 1967) 35-46; F. MUSSNER, *Los milagros de Jesús* (Estella 1970); A. GEORGE, *Paroles de Jésus sur ses miracles*, en: J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 296-300; L. MONDEN, *Milagros de Jesús*, en: *Sacramentum mundi IV* (Barcelona 1973) 599-605; I. DE LA POTTERIE, *Le sens primitif de la multiplication des pains*, en: J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 303-329; F. TORRANCE, *Exposi-*

I. LOS MILAGROS Y EL REINO

Es Cristo mismo el que relaciona sus milagros con el reino. En la fuente escrita anteriormente a los evangelios, en la llamada *Quelle*, perteneciente a los años cuarenta, aparecen tres frases de Jesús que relacionan sus milagros con el reino. Ante la embajada de Juan que le pregunta si es él el que ha de venir o se ha de esperar a otro, responde Jesús diciendo que los signos del reino mesiánico anunciados por los profetas (*Is* 35, 5-6; 29, 18; 26, 19; *Jr* 31, 34; *Ez* 36, 25) se han cumplido en él:

«Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva» (*Mt* 11, 4-5; *Lc* 7, 18-23)². Curaciones y exorcismos dan testimonio, según Jesús, de que el reino de Dios ha llegado, finalmente: «Pero, si por el Espíritu de Dios expulso los demonios, es que el reino de Dios ha llegado» (*Mt* 12, 28).

En su predicación, Jesús pretende destruir el dominio de Satanás, el cual subyuga al hombre por medio del pecado, la enfermedad y la muerte. Por eso, mediante la conversión, curaciones y exorcismos, Jesús destruye, efectivamente, el reino de Satanás. Los milagros de Jesús aparecen como el signo de la salvación que llega porque es la potencia (*dynamis*) de Dios en el acto mismo de su victoria sobre Satanás (*Lc* 10, 8 ss; *Mc* 16, 17 ss). «Es por esto, dice Latourelle, por lo que Cristo, cuando obra un milagro, invita al mismo tiempo a la conversión y a la fe en su misión. Que un prodigio esté así ligado a la conversión interior es un hecho único que acompaña la presencia de Cristo»³.

Jesús exige la fe tanto por sus milagros como por su predicación. Cuando ve buena disposición, actúa. A la hemorroísa dice incluso Jesús: «Tu fe te ha salvado» (*Mc* 5, 34), es decir, tu fe ha arrancado de mí el pro-

tory Studies in St. John's miracles (London 1938); L. CERFAUX, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon S. Jean: L'attente du Messie* (Brujas 1954) 131-138; A. GEORGE, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*: *Lum. Vie.* 33 (1957) 7-24; I. T. RAMSEY, *The miracles and the resurrection* (London 1964).

² En torno a la historicidad de este texto recordemos que Bultmann (*Geschichte der synoptischen Tradition* [Göttingen 1931] 22 ss) ha querido ver una anomalía entre la pregunta del Bautista y la respuesta de Jesús, argumentando que Jesús obró sus milagros después de la muerte del Bautista. Pero hay textos, como bien recuerda George (*o. c.*, 280), que presentan la actividad taumatúrgica de Jesús durante la vida del Bautista, como es el caso de *Mc* 1, 14; *Jn* 3, 22-4, 13.

Piensa también Bultmann que este apotegma habría sido inventado para conectar a Jesús con los discípulos de Juan. Observa que la pregunta viene de los discípulos y no se relata la reacción final del Bautista. George, por su parte, piensa que esto no es motivo para pensar en una creación del texto por parte de la comunidad, sino, más bien, nos lleva a conocer la función del texto en la tradición primitiva. Además, observa George, la ausencia de reacción final del Bautista no puede chocar en un apotegma que, como tal, termina en las palabras de Cristo.

³ R. LATOURELLE, *Authenticité historique...*, 247.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

nos, todos ellos de igual grandeza. En Jesús, todo es coherente y consistente: la persona, el mensaje y las obras. Hay siempre una relación y coherencia íntimas entre su testimonio y sus obras.

e) Actividad redaccional de los evangelistas

Aquí nos encontramos, más bien, con un indicio literario; un indicio, dice Latourelle³⁸, de considerable alcance histórico, porque es como una especie de prueba de fidelidad de los evangelistas a la tradición anterior. Si, de hecho, podemos distinguir lo que pertenece a la actividad redaccional de los evangelistas y lo que pertenece a la tradición primitiva y si podemos definir el género de libertad que se toman los evangelistas respecto del material recibido, poseemos una sólida garantía de fidelidad a la historia. En este sentido, el conocimiento de los procedimientos redaccionales de los evangelistas constituye un indicio que está muy próximo al criterio de historicidad. Indicamos, siguiendo al P. Latourelle, un cierto número de tales procesos:

— Nos encontramos, a veces, con un mismo hecho atestiguado sólidamente en varias fuentes, aunque con interpretaciones ligeramente diferentes: tenemos, entonces, un núcleo común que es signo de la fidelidad de todos ellos a la misma fuente. Recordemos, en este sentido, el trabajo del P. De la Potterie sobre la multiplicación de los panes³⁹: Juan desarrolla el simbolismo sacramental; Marcos, por su parte, presenta el alcance cristológico del pasaje, viendo a Cristo como buen pastor que tiene piedad de las ovejas. Delimitando la intervención redaccional de Juan y de Marcos, así como la de la comunidad primitiva que desarrolla en una tradición anterior a Marcos el sentido eucarístico del pasaje, llegamos a un núcleo en el que hay que admitir una multiplicación milagrosa de los panes, pues es preciso preguntarse por qué Jesús es considerado aquí como un gran profeta, por qué el pueblo se ha exaltado, por qué Jesús fuerza a los suyos a desembarcar inmediatamente. Este hecho es decisivo para el fortalecimiento de la fe de sus discípulos y ha tomado una importancia enorme en las etapas previas de la tradición⁴⁰. Por ello hay un núcleo base de todas las narraciones posteriores que presenta una clara significación mesiánica y eclesiológica, en cuanto que presenta a Jesús como el gran realizador del milagro de los tiempos del Éxodo. Ha sido sobre esta primitiva e histórica significación como se han añadido las otras significaciones ulteriores sin distorsionarla, sino como desarrollo de la misma.

³⁸ R. LATOURELLE, *o. c.*, 249.

³⁹ I. DE LA POTTERIE, *Le sens primitif...* (cf. nota 1).

⁴⁰ *Ibid.*, 321.

— A veces, recuerda el P. Latourelle, el evangelista reagrupa intencionalmente algunos relatos de milagros que, en otro evangelio, se encuentran esparcidos⁴¹. Es conocido el caso de Mateo, el cual, después de haber presentado a Jesús como nuevo Moisés legislador (*Mt* 5-7), presenta a Jesucristo como el gran taumaturgo. Es una gran libertad la que se toma Mateo reagrupando en los caps. 7-8 milagros que Jesús ha hecho en otro momento; pero su libertad no va más allá.

— Es también reconocida la existencia de duplicados en los evangelios tanto por lo que se refiere a las palabras como a las obras. Así, por ejemplo, Lucas ha omitido el segundo relato de la multiplicación de los panes que aparece en *Mc* 8, 1-9 y también *Mt* 15, 32-39, ciertamente, porque lo considera como una segunda recensión del mismo hecho⁴². Mateo, por su parte, relata dos veces la curación del sordomudo (*Mt* 9, 32-34; 12, 22-24); el contexto, así como la reacción de los fariseos, son idénticos en los dos casos. Esto es un signo de la naturalidad con la que escriben los evangelistas, que ni siquiera se han preocupado por salir al paso de esta incoherencia.

— Es también frecuente la abreviación en los relatos de milagros. Todos conocemos que Mateo, a la hora de narrar, abrevia e incluso no le interesan los detalles. Mateo abrevia en lo narrativo, mientras que se preocupa como nadie de la doctrina, dado su interés catequético.

Es frecuente que, en los milagros, Mateo resuma a Marcos para no mantener sino la sustancia del hecho, como es el caso de la curación de la suegra de Pedro (*Mt* 8, 14-15). Particularmente en la resurrección de la hija de Jairo (resurrección atestiguada por el criterio de discontinuidad por las palabras arameas que ha conservado el relato *talitâ qûmi*, por la integración del mismo con el episodio de la hemorroísa y por la distinción de dos momentos, uno en el que Jairo pide el milagro y otro en el que se le anuncia que su hija ha muerto; distinción que no habría sido inventada espontáneamente): Mateo reduce la narración a lo sustancial y así ocurre que, mientras en Marcos hay un doble momento (en primer lugar, viene Jairo pidiendo la curación de su hija enferma y, luego, se le anuncia que ya ha muerto), en Mateo aparece Jairo desde un primer momento diciendo a Jesús que su hija está muerta (*Mt* 9, 18).

Estos procedimientos redaccionales, visibles y controlables mediante la confrontación de las diversas recensiones, se deben a la intencionalidad y preocupación propia de cada redactor. No extraña que Mateo reduzca al mínimo un relato del milagro, porque su preocupación es, fundamentalmente, la de un catequista.

⁴¹ R. LATOURELLE, *o. c.*, 250.

⁴² *Ibid.*

En consecuencia, dice el P. Latourelle, «los fenómenos redaccionales observados (interpretaciones diferentes de un mismo hecho, orden diverso de los relatos, omisión de ciertos hechos, duplicados de otro, abreviaciones y concentraciones de los relatos, diversidad accidental) no tienen nada que deba sorprender en una obra de catequesis. Hay acuerdo de fondo, pero indiferencia relativa respecto a los últimos particulares del suceso. Por eso, la autenticidad histórica de ciertos detalles es difícil, incluso imposible de establecer. Por otra parte, este acuerdo sobre la sustancia del hecho, que coexiste con la fluctuación de detalles, constituye un sólido indicio de historicidad. Sabemos que la historia y el derecho recurren constantemente a este género de argumentación. Una uniformidad demasiado perfecta suscita la desconfianza, porque hace pensar en una fuente única, mientras que un acuerdo sustancial, en la diversidad de los detalles, inspira confianza y constituye un sólido argumento de autenticidad»⁴³.

⁴³ El capítulo que ha dedicado Kasper a los milagros (*Jesús, el Cristo*, 108-121), más que un estudio objetivo de la cuestión, responde a la recogida de una serie de tópicos, no confirmados ni probados. Se hace eco Kasper de que la mentalidad de hoy en día es reacia a la aceptación del milagro desde que ha aparecido la subjetividad crítica, más proclive a la consideración de las leyes generales de la realidad que a la aceptación de los hechos extraordinarios.

Aboga por un reduccionismo histórico de los milagros de Cristo, dado que se dan paralelismos con Apolonio de Tyana y con las curaciones de los santuarios de Epidauro. Aparte de que apela al fácil tópico del empleo de una misma técnica narrativa, confiesa, sin probarlo en absoluto, que muchos de los relatos de milagros que aparecen en los evangelios son retrospectivas de experiencias pascales: tempestad calmada, transfiguración, caminar sobre las aguas, resurrecciones, etc. Asombra la contundencia de tal afirmación, que no va acompañada de prueba alguna. Llama la atención, sobre todo, que los milagros de la naturaleza sean secundarios, cuando precisamente estos no tienen paralelo alguno en el mundo helénico.

Ciertamente, admite un núcleo histórico de la tradición por lo que se refiere a ciertas curaciones de Jesús (*o. c.*, 111). Pero, en todo caso, el milagro es de suyo un signo ambiguo que solo hace posible discernir la opción de fe. «El milagro se experimenta como acción de Dios solo en la fe. Por lo tanto, no fuerza a la fe. El milagro, más bien, la pide y la confirma» (*o. c.*, 117). Diríamos con palabras nuestras, por lo tanto, que el milagro no tiene fuerza probativa alguna para el que carece de fe. Sigue sorprendiendo Kasper cuando afirma que el milagro bíblico no tiene sentido alguno apologético (*o. c.*, 113). Y no se puede afirmar que supere las leyes de la naturaleza, porque el conocimiento de tales leyes progresa sin cesar y nunca es exhaustivo, termina diciendo.

Pero el mayor reparo de Kasper contra el milagro es la negativa a aceptar que Dios trascendente supla la causalidad intramundana. Estas son sus palabras: «También desde la perspectiva teológica se presentan serios reparos contra el concepto de milagro. A Dios no se le puede colocar jamás en lugar de una causalidad intramundana. Si se encontrara en el mismo nivel de las causas intramundanas, ya no sería un Dios, sino un ídolo. Si Dios tiene que seguir siendo Dios, entonces también sus milagros hay que considerarlos como obra de causas segundas creadas. De no ser así, estarían en nuestro mundo como un meteoro extramundano y como un cuerpo extraño totalmente inasimilable» (*o. c.*, 112).

Ante tal afirmación nos preguntamos si Kasper ha caído en la cuenta de que, de seguir dicha lógica, habría que negar la misma encarnación de Dios, dado que, por ella, Dios se encuentra a nivel de las causas intramundanas. Ninguna obra y palabra de Jesús podría ser aceptada como obra y palabra personales de Dios mismo.

V. EL MILAGRO Y LA FE

Habiendo señalado la función apologética del milagro, alguien podría pensar: si Cristo prueba con ellos su origen, ¿para qué queremos la fe? ¿Cómo conjugar la fe, que siempre es libre y don de Dios, con el carácter apologético que el milagro presenta en cuanto confirmativo de la misión de Cristo? Nadie como Juan nos ha dado una respuesta a este problema.

San Juan, en el cap. 9, describe la curación del ciego de nacimiento, el ciego que encuentra Jesús y al que manda lavarse en la piscina de Siloé, situada en el extremo sureste de la ciudad, cerca de la muralla. Esta era la piscina de la que los judíos sacaban el agua para las bendiciones de la misma en la fiesta de los tabernáculos. Es interesante el detalle que presenta Juan en todas sus descripciones. Por ejemplo, de la otra piscina, de la de Betseda, la que está al otro lado del templo, pasada la puerta de las ovejas, dice S. Juan que tenía cinco pórticos (*Jn* 5, 2), y así lo han confirmado las excavaciones modernas. Pero vayamos al relato.

Jesús escupe en tierra, hace barro con la saliva y unta con él los ojos del ciego, mandándole lavarse en la piscina de Siloé. «Él fue, se lavó y volvió ya viendo».

Frente a este milagro destaca Juan las tres actitudes que se dieron: la de los fariseos, la de los padres del ciego y la del mismo ciego.

Los fariseos investigan si ha tenido lugar la curación, preguntan al ciego (dos veces) y a sus padres, pero no aceptan el milagro porque «no pueden creer en ese». Es el orgullo que impide la fe.

Los padres tampoco creen, a pesar de tener como nadie constancia del milagro, pues han conocido a su hijo ciego desde el nacimiento. No creen porque les pueden echar de la sinagoga.

Por fin encontramos el razonamiento de un corazón limpio, el del propio ciego: «Sabemos que Dios no escucha a los pecadores; mas si uno es religioso y cumple su voluntad, a ese le escucha. Jamás se ha

Olegario admite la historicidad de los milagros de Cristo, y los entiende como una intervención objetiva de Dios en la historia. Son realidad salvífica de Dios, un acto y signo del reino que Cristo realiza. Es imposible imaginar un Jesús sin milagros, pues hay un núcleo histórico cierto de ellos en los evangelios. La Iglesia no inventa los milagros de Cristo. La capacidad curativa de Jesús deriva de su potencia personal.

Pero no tratemos aquí, dice Olegario, de definir lo que es el milagro, ni hablemos de superación de las leyes de la naturaleza. El mundo, creado por Dios, puede ser elevado en un momento concreto a signo de Revelación y medio de gracia para el hombre. El milagro solo se reconoce desde la fe, dice citando a Kasper; es un hecho que abre al hombre a la realidad divina para el encuentro con Dios. El milagro, sigue diciendo la cita de Kasper, más bien, pide la fe y la confirma (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (Madrid 2000) 63 ss).

oído decir que alguien haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento. Si este no viniera de Dios, no podría hacer nada» (Jn 9, 31-33).

Y al ciego lo echaron de la sinagoga.

Sigue narrando Juan:

«Jesús se enteró de que le habían echado fuera y, encontrándose con él, dijo: '¿Tú crees en el Hijo del hombre?'. Él respondió: '¿Y quién es, Señor, para que crea en él?'. Jesús le dijo: 'Le has visto, el que está hablando contigo, ese es'. Él entonces dijo: 'Creo, Señor'. Y se postró ante él» (Jn 9, 35-38).

Reflexionemos un poco sobre esta escena. El milagro ha sido comprobado por todos. Sin embargo, solo el que tiene el corazón limpio de orgullo y comodidad lo puede aceptar. Es más, sin la limpieza de corazón, ni la misma razón funciona bien. La lógica del ciego es solo explicable por la limpieza de su corazón.

Pero la fe en Cristo le ha costado al ciego la expulsión de la sinagoga, lo más duro para un judío. ¿Qué significa esto? Es como si se quisiera indicar que al que cree en Cristo se le persigue. A todo aquel que confíe profundamente en él le espera la persecución. Es como si, en este momento, se hicieran verdad aquellas palabras de Cristo: «Bienaventurados seréis cuando digan contra vosotros toda suerte de males por mi causa» (Mt 5, 11-12). «Seréis odiados por causa de mi nombre» (Mt 10, 22).

He aquí un misterio profundo. Creer en Cristo no es algo indiferente, no es un saber más, no es un dato más de la cultura humana; es un compromiso, una decisión que complica la vida, una aceptación de su cruz, un cambio radical de horizonte; es algo que lo cambia todo, que rompe la lógica de una vida, que implica persecución. Pero ¿por qué? Parece como si aceptar a Cristo supusiera renunciar a tener otro amor más fuerte que él, y está claro que el que ama así a Cristo resulta incómodo, tanto para aquellos que se instalan en el orgullo como para los que fundan su vida en la comodidad. Creer en Cristo trae, inevitablemente, la persecución. No se puede creer en Cristo, ser limpio y no ser perseguido. Creer en Cristo es amarle por encima de todo, y esta limpieza de fe hace daño, por eso es perseguida. Los limpios hacen daño y no hay mayor limpieza que la de entregar una vida a Cristo.

Por ello, creer en Cristo no es solo un *saber*, no es solo una *afirmación*, es también una *adhesión* que implica lo más hondo de la libertad humana. Aceptar a Cristo no es como un problema de matemáticas que solo pide la razón. Aceptar a Cristo es renunciar a sí mismo, al propio orgullo, a la propia comodidad, a todo ídolo que nos impida adorarlo. Aceptarle va unido al deseo de la propia renuncia y al afán de darlo todo



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pulsado de la sinagoga, como si ésto nos viniera a enseñar que los milagros de Cristo nadie los puede aprovechar para su propia gloria.

En efecto, el pueblo de Israel experimentó una profunda decepción con los milagros de Jesús. Desde un principio advirtió: «¿acaso cuando venga el Mesías hará más milagros que los que ha hecho este?» (*Jn 7, 31*). El pueblo, cuando le vio realizar la multiplicación de los panes, se encendió en fiebre mesiánica y quiso proclamarlo rey: «Este es, verdaderamente, el profeta que iba a venir al mundo» (*Jn 6, 14*). De hecho, los judíos esperaban que, cuando llegase el Mesías, se repetirían los grandes milagros realizados por Dios en el Éxodo. Por ello, en la multiplicación de los panes, el pueblo vio la repetición del maná y se encendió en entusiasmo nacional. Y anota Juan:

«Dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo» (*Jn 6, 15*).

Pero ¿por qué toma Jesús esta actitud? Ha demostrado un poder trascendente y no hay duda de que él es el Mesías, de que con él se pueden sacar adelante las esperanzas de Israel. ¿Por qué huye entonces? Obra maravillas y se retira. ¿Por qué no aprovecha su poder para salvar a Israel del dominio extranjero? ¿Qué legiones serían capaces de acabar con un hombre que manda a los mares y callan, camina sobre las aguas y multiplica los panes? ¿Por qué no manifestarse? ¿A qué viene el esconderse? Si es el Mesías, ¿por qué no da una señal definitiva que humille al enemigo? ¿A qué esperar más?

A los que piden una «señal» que humille al enemigo responde Jesús que «a esta generación adúltera no le será dada otra señal que la de Jonás» (*Lc 11, 29; Mt 12, 39-40*). Y se marcha, como si dijera: ¿eso solo es lo que queréis de mí?

Capítulo 6

¿QUIÉN ES JESÚS?

Jesús, lo hemos visto, nunca ha buscado la gloria mesiánica. Tenía poder para ello, pero, cuando obra maravillas, se retira inmediatamente. ¿Pero qué es lo que pretende? ¿Quién es, en el fondo?

La palabra de Jesús parece demasiado sublime para ser una palabra humana. Nadie ha hablado así y las obras que hace le confirman en su palabra y como enviado de Dios. Pero ¿qué ha dicho Jesús de sí mismo? ¿Dijo claramente que fuera el Mesías? Y, si lo dijo, ¿por qué entonces no se pone al frente de los ejércitos de Israel? ¿Por qué no lo hace? Da la sensación de que en él hay algo más que el Mesías esperado por Israel. ¿Quién es, entonces? ¿Qué dijo de sí mismo? ¿Qué es lo que busca?

Entramos con esto en un tema decisivo. Buscamos una respuesta a los interrogantes dejados hasta ahora por Jesús. Pero, en este punto, la fe de la Iglesia primitiva que confiesa a Jesús como Mesías, Señor e Hijo de Dios, ¿no ha influido a la hora de redactar los evangelios? ¿Podemos llegar a lo que Jesús dijo históricamente de sí? Esta es la pregunta. Pero, paradójicamente, no van a ser los discípulos los que hagan dicha pregunta a Jesús; es Jesús mismo el que toma la iniciativa y pregunta: ¿Quién dice la gente que soy yo?

I. LA PREGUNTA LA HACE JESÚS

Llegó Jesús con los suyos a Cesarea de Filipo, al norte de Galilea, donde se encuentra una de las fuentes del Jordán, muy cerca del monte Hermón. Estas fuentes son filtraciones que provienen de la nieve del Hermón.

Hoy en día, de la antigua ciudad que reedificara Filipo en honor de César no quedan más que las ruinas. El lugar, en cambio, es hermoso, dando paso al Jordán para que descienda por la fértil llanura de Hula. En muchas ocasiones, el frescor de la nieve de la cumbre del Hermón se

hace sentir y suele moverse un viento agradable y fresco. No puede haber mayor contraste entre estos orígenes del Jordán y su muerte en el sur, en el mar sofocante de calor y de sal que es el mar Muerto.

En este lugar apartado fue donde Jesús quiso hacer balance de su predicación y milagros. Es una escena que constituye el quicio de los sinópticos; aquí termina la etapa de Galilea y comienza el camino definitivo a Jerusalén. Lo cuenta así Mateo:

«Llegando Jesús a Cesarea de Filipo, hizo esta pregunta a sus discípulos: '¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?'. Ellos dijeron: 'Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o uno de los profetas'» (Mt 16, 13-14).

Jesús escucha interesado la respuesta y, fijando en ellos la mirada, pregunta de nuevo: «Y ¿vosotros quién decís que soy yo?». Simón Pedro contestó: «Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo». Y Jesús aprobó su contestación: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 16-17).

La escena tiene todos los visos de ser auténtica. Es impensable que la comunidad primitiva cristiana inventase la localización de este diálogo de Jesús con los suyos en Cesarea de Filipo, ya que esta ciudad no desempeñó papel importante alguno en la Iglesia primitiva como para que se la imaginara como marco de la confesión de Pedro¹. Pero la escena, además, no termina aquí. Hecha la afirmación de Pedro, Jesús dice que tiene que ir a Jerusalén a sufrir. Es entonces cuando Pedro se interpone diciendo: «No, tú no vas a Jerusalén»: Y entonces Cristo le mira enojado, diciéndole: «¡Quítate de mi vista, Satanás!, tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mt 16, 23). Es imposible que la comunidad primitiva, que tenía a Pedro como jefe, haya inventado una escena en la que Jesús mismo le llama Satanás.

La confesión por parte de Pedro tiene un sentido claro, resaltado todavía más por los evangelistas, como Marcos, que hace hincapié en la escena porque construye su evangelio según el programa trazado al principio: «Evangelio de Jesús el Cristo e Hijo de Dios» (Mc 1, 1). De ese modo, la primera parte de su evangelio termina con la confesión de Jesús como Cristo (Mc 8, 29); y la segunda, con la confesión del Centurión. «Verdaderamente, este era el Hijo de Dios» (Mc 15, 39)².

Pero surge de nuevo la sorpresa: Jesús manda callar a los suyos y em-

¹ Cf. J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977), 244-245; S. SABUGAL, *Christós, la investigación exegética sobre la cristología joánica* (Barcelona 1972), 90-91.

² I. DE LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro in Marco 8, 27-33*, en: *Atti della XIX settimana biblica* (Brescia 1967), 68; J. CABA, o. c., 144.

prende el camino de Jerusalén, el camino de la pasión. ¿Por qué este giro? Si es el Mesías, es más, si es el Hijo de Dios vivo, ¿por qué no se manifiesta públicamente? ¿A qué esperar más? ¿Qué es lo que busca? Lo ha explicado así I. De la Potterie: «La orden de callar no se entiende bien sino a la luz de la segunda parte del evangelio. Solo después de la revelación de la pasión, de la muerte y de la resurrección del Mesías, no habrá peligro de una falsa concepción mesiánica. Entonces se podrá proclamar públicamente que Jesús es el Mesías»³.

Aquí tenemos la clave del comportamiento de Jesús, de su reticencia a proclamar públicamente que es el Mesías. Veremos cómo todas las afirmaciones sobre su propia identidad están condicionadas por esta actitud. De una manera implícita va a dar a entender no solo que es el Mesías, sino Dios mismo en persona. Evita sistemáticamente llamarse Mesías por las connotaciones nacionalistas que conlleva dicho título. Por el contrario, se va a designar continuamente como «Hijo del hombre». E inevitablemente, al hablar del Padre, se presentará a sí mismo como Hijo en un sentido único y trascendente. Cristo da a entender suficientemente quién es; pero no esperemos que lo proclame a los cuatro vientos. Su mesianismo no es un mesianismo humano ni de triunfos políticos. Por otro lado, su condición es demasiado alta para ser comprendida. Solo cuando esté en medio del parlamento de su pueblo, y esté ya condenado en la intención de sus acusadores, cuando ya nadie pueda proclamarlo rey, cuando su condición divina no pueda servirle de nada y se le pregunte en nombre del Altísimo quién es, dirá: «Tú lo has dicho», es más, soy el Hijo de hombre, Mesías trascendente. Y la acusación de blasfemia se hará inevitable.

Su dignidad está así unida al cumplimiento de su misión de morir en la cruz. Si sus milagros no le sirvieron para nada, la afirmación de su identidad divina le conducirá a la cruz. Es como si su gloria sobrehumana estuviera inevitablemente unida a la cruz. Pero examinemos las cosas más en detalle.

II. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA

Hemos dicho que, si examinamos atentamente los evangelios, veremos cómo Cristo, de una forma implícita, dio a entender frecuentemente cuál era su identidad. El recurso a este estudio de sus manifestaciones implícitas lo comenzó el exegeta protestante Käsemann, discípulo de Bultmann y disconforme de la actitud antihistórica de su maestro.

³ I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, 70.

En una conferencia dada en Marburgo en 1953, criticó Käsemann duramente el infundado escepticismo de su maestro⁴. La tesis de Käsemann era esta: puede ser que los títulos explícitos de la identidad de Jesús (Mesías, Hijo del hombre, Señor, Hijo de Dios) provengan de la comunidad primitiva; pero, prescindiendo de ellos, no se puede dudar de que Cristo, de una forma implícita, a través de todo su comportamiento y su enseñanza, ha dejado constancia histórica de quién era.

Este método ha sido seguido después por muchos exegetas, Bornkamm, Jeremias, Làconi, entre otros⁵. M. Bouttier ha afirmado lo siguiente: «La conciencia que Jesús ha tenido de su misión y de su tarea... se revela en su comportamiento y en sus palabras más que en todos los títulos de los que podría haberse adornado»⁶.

La ventaja de este método es que, mientras la huella de la comunidad primitiva se ha podido dejar sentir más en los títulos explícitos de su dignidad, es prácticamente imposible que se haya dejado sentir en textos aparentemente insignificantes y que, además, pertenecen a *lógia* de la más antigua tradición. Esto no quiere decir que despreciemos los títulos explícitos, que pueden ser estudiados también basándonos en la criteriológia actual.

1. Jesús y el reino

Recordemos lo dicho sobre la predicación de Jesús en torno al reino. Era su mensaje central, la salvación definitiva de Dios como Padre que ha llegado a todo hombre. Pero lo inaudito es que Jesús en persona se identifique con el reino. Ningún profeta podía haber hecho una cosa semejante.

Jesús tiene la clara conciencia de que, con su persona, llega el reino. No vacila en identificar la causa del reino de Dios con la suya propia: dejarlo todo por el reino de Dios (Lc 18, 29) es dejarlo todo por «causa de mi nombre» (Mt 19, 29; Mc 10, 29). Con su llegada, predicación y milagros ha llegado definitivamente el reino: «Decidle a Juan: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (Lc 7, 22-23; Mt 11, 5; Lc 7, 22-23). Dice también

⁴ E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*: Zeit. Theol. Kirch. 51 (1954), 125-153.

⁵ Cf. P. GRECH, *El problema cristológico y la hermenéutica*, en: R. LATOURELLE-G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982), 166, 182, 185; G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975), 179-180; J. JEREMIAS, *o. c.*, 291-292; M. LÀCONI, *La coscienza messianica di Gesù: Sacra Dottrina* 64-65 (1971), 540-483.

⁶ M. BOUTTIER, *Du Christ de l'histoire au Jésus des Évangiles* (París 1969), página 89.

Jesús: «Si echo los demonios con el dedo de Dios, sin duda, el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mc 12, 28).

La diferencia entre Jesús y el Bautista es clara y depende de la concepción que tiene Jesús del reino. Mientras que el primero no come ni bebe, Jesús en ciertas ocasiones sabe gozar de la comida y la bebida como signo de la llegada del reino. Hace realidad en sí mismo la profecía de Isaías sobre el reino como banquete ofrecido a todas las naciones (Is 25, 6; 55, 1-3). Cuando a Jesús le preguntan los fariseos por qué sus discípulos no ayunan como los de Juan, responde: «¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos? Mientras tienen al esposo consigo no pueden ayunar» (Mc 2, 19). Así pues, el gozo del reino ha llegado con la persona misma de Jesús. De ahí la apropiada expresión de Marción: «En el evangelio, el reino de Dios es Cristo mismo»⁷; idea que Orígenes recoge con su neologismo «autobasiléia»⁸ (es decir, Cristo mismo es el reino).

De tal modo tiene Jesús conciencia de que él es el reino, que la salvación y el perdón de los pecados los confiere en nombre propio (Mc 2, 10), atribuyéndose así un poder divino que ni la apocalíptica judía le había atribuido al Hijo del hombre. Cristo no solo anuncia el perdón de Dios; él mismo es el perdón de Dios en persona, la salvación misma de Dios que llega a los hombres.

2. Centro de su mensaje

La conciencia que tiene Jesús de ser en persona el reino queda todavía más clara cuando él mismo se coloca como centro de su propio mensaje. El centro de su mensaje es él mismo en persona. En cuanto abrimos los evangelios, encontramos un hecho insólito: mientras que los grandes fundadores de religiones se han presentado como mensajeros de Dios o de la verdad y jamás se han colocado como centro de la religión por ellos predicada, el centro de los evangelios está ocupado por la persona misma de Jesús. Guardini lo ha expresado magníficamente en su obra *La esencia del cristianismo*⁹.

Comencemos por la gran figura religiosa que es Buda. En los libros sagrados del budismo se le alaba como «sublime, perfecto, totalmente iluminado, rico en ciencia, sabedor de caminos, concededor de mundos, incomparable educador de hombres, maestro de dioses y hombres»¹⁰.

⁷ TERTULIANO, *Adv. Marc.* 4, 33.

⁸ ORÍGENES, *Coment. a Mateo* 14, 7.

⁹ R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo* (Madrid 1964), 25 ss.

¹⁰ *Dighanikaya* II, 8.

Sin embargo, Buda no se presenta como centro de su mensaje. Cada uno de los hombres podría recorrer su propio camino con solo llegar hasta la pureza total. Se trata de una doctrina que se sigue con el propio esfuerzo. Buda manda buscar lucidez y refugio en nosotros mismos y en ninguna otra parte¹¹. En último extremo, Buda dice lo que podría decir otro hombre cualquiera: «Lo que hace, observa Guardini, es indicar el camino que existe también sin él, y con la vigencia de una ley universal. La persona de Buda no se halla dentro del ámbito de lo propiamente religioso»¹².

Moisés, por su parte, es también una persona de grandes dimensiones. Es siervo y amigo de Dios, guardián e intérprete de la ley, pero su persona nada tiene que ver con la esencia de la religión¹³. La fórmula de su actuación es esta: «Así habla Yahvé». Como los profetas de Israel, es un mensajero de Dios. Su persona no se halla en el centro de su mensaje, en el contenido mismo de la revelación¹⁴. Podríamos decir lo mismo de Mahoma o de otros fundadores de religión.

Pues bien, lo que llama la atención, a propósito de Jesús, es que él en persona se coloca en el centro de la vida religiosa¹⁵. Jesús no se limita a indicar el camino para llegar a Dios, ni como cualquier otro rabino se ha dado a señalar en la *Torah* el camino de la salvación. Sencillamente, él mismo en persona ha ocupado el lugar de Dios y de la *Torah*. Para salvarse es preciso acogerle a él en persona: «todo aquel que se declare por mí delante de los hombres, también yo me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; quien me niegue a mí ante los hombres, también yo le negaré a él ante mi Padre que está en los cielos» (*Mt* 10, 32-33; *Lc* 12, 8-9).

La exigencia de Jesús no es una exigencia intelectual; es una exigencia que tiene como contenido a él mismo en persona. Y esto es lo radicalmente original y escandaloso de la persona de Jesús. A este respecto ha escrito Guardini: «someterse, en efecto, a una ley general cierta (bien natural, mental o moral) no es difícil para el hombre, el cual siente que, al hacerlo así, continúa siendo él mismo, e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer a 'otra' persona como ley suprema de toda la esfera religiosa y, por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo»¹⁶.

Por ello, la persona de Cristo escandaliza. Jesús mismo nos pone en guardia ante este posible escándalo: «bienaventurado aquel que no se es-

¹¹ *Ibíd.*, XVI, 2, 25-26.

¹² R. GUARDINI, *o. c.*, 30.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*, 31.

¹⁵ *Ibíd.*, 37.

¹⁶ *Ibíd.*, 21.

candalice de mí» (*Mt* 11, 6). «Porque el que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora...» (*Mc* 8, 38 y par.).

Se trata, ni más ni menos, de un seguimiento que consiste en confesar a Jesús como centro mismo de nuestra existencia. Por ello es un seguimiento que implica la negación de sí mismo para confesar a Cristo como fundamento único de la propia existencia. Estas son las palabras de Cristo: «El que busque su vida la perderá; y el que la pierda por mí la encontrará» (*Mt* 10, 39; *Mc* 8, 35). De ahí que la pretensión de Jesús trastorne toda jerarquía humana de valores. Pone en convulsión la jerarquía misma de nuestras relaciones humanas, pretendiendo ser el centro de nuestra vida: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre de su padre y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama al padre o a la madre más que a mí no es digno de mí» (*Mt* 10, 34-36). Las relaciones humanas quedan, pues, radicalmente afectadas por la pretensión de Jesús.

Jesús, que está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel (*Lc* 2, 34), pone en crisis todo lo humano. Todo se decide por el sí o el no a su persona, hasta el punto de que exige perder la vida por él: «Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal, por mí» (*Mt* 5, 11). «Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre; el que perseverare hasta el final será salvo» (*Mt* 10, 18-22).

Ante Jesús no caben ambigüedades, todo se decide por la actitud ante su persona. Él en persona presenta para el hombre el dilema decisivo: «El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge conmigo desparrama» (*Mt* 12, 30). De aquí que todo dilema humano se difumine ante Jesús. Todo otro dilema se deshace en su presencia (tributo al César: *Mt* 22, 15-22). El dilema es él mismo en persona (*Mt* 21, 23-27). Ha escrito Guardini a este propósito: «El momento decisivo en orden a la salvación es Cristo mismo. No su doctrina ni su ejemplo ni la potencia divina operante a través de él, sino simple y escuetamente su persona. Este hecho despierta afirmación apasionada, fe y asentimiento, pero también, y en la misma medida, protesta contra la 'blasfemia'. La raíz de la protesta se encuentra precisamente en la circunstancia de que una persona histórica pretende para sí una justificación decisiva para la salvación»¹⁷.

En una palabra, Jesús no se limita a enseñar el camino, a mostrar la verdad, a ser ejemplo de los hombres. Jesús llega a identificarse personalmente con el camino, la verdad y la vida (*Jn* 14, 6). Jesús no inicia un

¹⁷ *Ibid.*, 51.

movimiento religioso que, una vez establecido, abra el camino para un contacto directo con Dios y prescindiendo de su mediación. No, la mediación de Jesús es perpetua. El camino del evangelio no es un conjunto de principios, una vida espiritual. El camino es Jesús en persona y la novedad es esta: que los hombres reconozcan a Dios y al que él ha enviado (*Jn 17, 3*).

De ahí se sigue que las exigencias de Jesús sean únicas y que se atreva a pedirlo todo: «El que pone la mano en el arado y mira para atrás no es apto para el reino de Dios» (*Lc 9, 62*). «El que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí» (*Mt 10, 38*). En el evangelio, todo se centra en Cristo. Dice Làconi en este sentido: «Él es el centro de su anuncio y es el centro al que todo debe converger, el centro del movimiento de la religiosidad que se inicia con él: si enseña la fe, es porque es preciso creer en él (*Mt 18, 6*), hay que amar como él por encima de todo, abandonando todo por él y por su amor (*Mt 19, 29* y par.); el amor al prójimo hay que ejercerlo en vistas a él (*Mt 25, 40 ss*); amándole a él se obtiene el perdón de los pecados (*Lc 7, 47*), renunciando a todo por él se tiene la vida eterna (*Mt 19, 29* y par.), confesándole públicamente es como se nos reconoce en el cielo (*Lc 12, 8-9; Mt 10, 32-33*), sacrificando la vida por él, se encuentra la vida (*Lc 9, 24; Mt 10, 39*)»¹⁸.

Con esto estamos tocando la esencia misma del cristianismo. Son muchos los que, por desgracia, confunden el cristianismo con la civilización occidental. Es cierto que el cristianismo ha inspirado una cultura, un arte, unas leyes y un pensamiento. Ahí están las grandes catedrales, las hermosas pinturas de temas cristianos, las obras de nuestros mejores poetas, el derecho, la teología, la filosofía; pero de ningún modo se puede confundir esto con el cristianismo. El cristianismo, que ha engendrado una civilización, no es una civilización.

Otros confunden el cristianismo con una organización humana: jerarquía, leyes, ritos, costumbres. Ciertamente que el cristianismo implica todo eso, pero, cuando nos preguntamos por su esencia, nos damos cuenta de que es mucho más.

Tampoco es el cristianismo un movimiento social o ético, aun cuando verdaderamente implica principios sociales y éticos. Hay el peligro de rebajar el cristianismo a un movimiento de liberación sociopolítica.

Ni es el cristianismo una religión más, que tiene su culto y sus mandamientos. Ciertamente que implica un culto y unos mandamientos, pero a veces uno tiene la impresión de que muchos son cristianos como podrían ser mahometanos: comprenden que existe Dios, que hay que darle un culto y cumplir unos mandamientos. Son muchos los cristianos que vi-

¹⁸ M. LACONI, *o. c.*, 437.

ven su fe en un nivel de mera religiosidad natural. Ser cristiano implica la religiosidad natural, pero, fundamentalmente, es vivir de Cristo. Es vivir de Cristo y, en consecuencia, cumplir los mandamientos. Dejemos que los diga S. Pablo, el mejor intérprete del cristianismo, el primero después del único:

«No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (*Ga* 2, 20).

El nuevo catecismo de la Iglesia se ha hecho eco de esta cristología implícita cuando afirma: «Jesús escandalizó, sobre todo, porque identificó su conducta misericordiosa hacia los pecadores con la actitud de Dios mismo respecto de ellos (cf. *Mt* 9, 13; *Os* 6, 6). Llegó incluso a dejar entender que, compartiendo la mesa con los pecadores (cf. *Lc* 15, 1-2), los admitía al banquete mesiánico (cf. *Lc* 15, 22-32). Pero especialmente, al perdonar los pecados, es cuando Jesús puso a las autoridades de Israel ante un dilema, '¿Quién puede perdonar los pecados sino solo Dios?' (*Mc* 2, 7). Al perdonar los pecados, o bien Jesús blasfema, porque es un hombre que pretende hacerse igual a Dios (cf. *Jn* 5, 18; 10, 33), o bien dice verdad y su persona hace presente y revela el Nombre de Dios (cf. *Jn* 17, 6-26)» (CEC 589). Y continúa el catecismo: «Solo la identidad divina de la persona de Jesús puede justificar una exigencia tan absoluta como esta: 'El que no está conmigo, está contra mí'» (*Mt* 12, 30) (CEC 590).

3. Jesús y las instituciones del Antiguo Testamento

Otro modo de indagar la conciencia que tuvo Cristo de sí mismo es seguir la comparación que va haciendo de sí mismo con las instituciones más sagradas del Antiguo Testamento.

Un judío debe hacer todo en nombre de Yahvé; el nombre de Yahvé ocupa toda su vida. Recuerdo que hace unos años, en Toledo, un domingo primaveral de esos que irradian el sol, se me acercó un matrimonio de ancianos, preguntándome dónde se encontraba la catedral. Ellos, franceses, con su mentalidad cartesiana, no entendían aquel laberinto de calles que les impedía llegar a su objetivo. Al verlos ancianos, les acompañé hasta la catedral y allí me expresaron su agradecimiento, haciéndome la confesión de que eran judíos sefardíes que venían a España por vez primera. Esto me animó aún más para acompañarles y hacer con ellos un recorrido por la ciudad. Al final, cuando nos despedimos, me pidieron, ante la mirada curiosa de los transeúntes, que les diera una bendición. Era la primera vez en mi vida que me veía en tal situación. No sabía si bendecirles en nombre de Yahvé o en nombre del Padre, del Hijo y

del Espíritu Santo. Opté por la bendición trinitaria y pude observar que, cuando decía «en nombre del Hijo», aquel anciano, bondadoso y cortés hasta ese momento, ponía cara de disgusto e indignación. Inmediatamente me di cuenta de que esto era blasfemo en la mentalidad de un judío.

Pero nuestra bendición cristiana se basa en las palabras de Cristo que piden hacerlo todo en su nombre, exigiendo para sí mismo la fe que los judíos tributaban a Yahvé.

Es significativo que Jesús no aparezca nunca en los evangelios como creyente. De Jesús nunca se dice que cree en el Padre, sino que conoce o ve al Padre: «A Dios nadie le ha visto jamás, el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha confesado» (*Jn* 1, 18). «No es que alguien haya visto al Padre, sino aquel que ha venido de Dios, ese ha visto al Padre» (*Jn* 6, 46). «Como me conoce mi padre y yo a él» (*Jn* 10, 15). «El que viene del cielo está por encima de todos; da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo acepta» (*Jn* 3, 32).

Jesús no aparece como creyente. Su conocimiento del Padre es único: él conoce y ve al Padre como ningún hombre le conoce y solo él, que vive en el seno del Padre, puede dar testimonio de lo que ve.

Pues bien, al tiempo que Jesús está por encima de la fe de los hombres, pide para sí mismo una fe de las mismas características que Yahvé pedía para sí. En efecto, dice Jesús a los suyos: «¿Creéis en Dios? Creed también en mí» (*Jn* 14, 1). En otra ocasión pregunta Jesús: «¿Crees en el Hijo del hombre?» (*Jn* 9, 35). Justamente, el que cree en él recibe la vida eterna (*Jn* 3, 15 18-36; 5, 24; 6, 35.40.47; 7, 38; 11, 25-26).

En los evangelios, Jesús pide creer «en su nombre», cuando, justamente, creer en el nombre de Yahvé constituye el centro de la fe veterotestamentaria. Esta es la novedad del evangelio. Las fórmulas de fe que se empleaban para Yahvé las emplea ahora Jesús para sí.

Jesús se coloca como criterio último de conducta. Todo ha de hacerse «en su nombre». Hay que dirigirse al Padre en su nombre (*Jn* 14, 13-14; 16, 23-24). «En verdad os digo que, si dos de vosotros convinierais sobre la tierra para pedir algo, os lo otorgará mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre allí estoy en medio de ellos» (*Mt* 18, 19-20).

Manda Jesús que se predique la penitencia «en su nombre» para perdón de los pecados (*Lc* 24, 27). No se debe impedir al que obra milagros «en su nombre» (*Mc* 9, 38). El que da a los que siguen a Jesús un vaso de agua por ser sus discípulos no perderá su recompensa (*Mc* 9, 41). El mismo amor al prójimo tiene ahora una motivación última en Cristo: «Y el que por mí recibiere a un niño como este, a mí me recibe; y el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera

que le colgasen al cuello una piedra de molino y lo arrojasen al fondo del mar» (Mt 18, 5-6). Creer en el nombre de Jesús y hacerlo todo por él: esta es la novedad del evangelio.

A propósito de esto dice Guardini: «Detrás de este uso del concepto de nombre se encuentra el uso que en el Antiguo Testamento se hace del 'nombre' simplemente, aludiendo con esta palabra al 'nombre de Dios' (cf. por ejemplo: Ex 23, 21; 2 S 7, 23 y muchos otros lugares). El nombre de Dios ocupa el lugar de él mismo. Invocarlo significa invocar la misma santidad de Dios. En todas las frases citadas, alienta, por ello, una pretensión absoluta que pone la persona de Jesús en continua relación con él»¹⁹.

Por eso se comprende que en Jesús hay algo más que un profeta, algo más que Jonás o Salomón (Mt 12, 41 ss; Lc 11, 29). Ninguno de estos personajes ha pretendido el nombre de Yahvé.

4. La ley, el sábado y el templo

Recordemos aquí todo lo dicho a propósito de la actitud de Jesús frente a la ley. No lo vamos a repetir, solo nos limitamos a señalar que se arroga un poder divino al reformar la ley. Ningún profeta se había atrevido a tocarla. La *halakâ* de los escribas era una aplicación de la *Torah*, pero nunca una reforma. Ahora llega Cristo y afirma: «Hasta ahora se os ha dicho..., pero yo os digo...» (Mt 5, 25 ss). Si antes se había atribuido el poder exclusivamente divino de perdonar los pecados, ahora se atribuye el poder divino de legislar.

Este modo de hablar de Jesús no tiene paralelos ni en el judaísmo ni en el cristianismo primitivo²⁰, por lo que Jeremias ha observado que Jesús no solo reclama para sí el derecho de ser el intérprete legítimo de la *Torah* (como maestro de justicia), sino que tiene la audacia revolucionaria de presentarse frente a la ley²¹. A este respecto nos recuerda el exegeta mencionado que, en el judaísmo contemporáneo de Jesús, se decía: «El que escucha las palabras de la *Torah* y hace buenas obras está edificando sobre un sólido fundamento»²². Ahora dice Jesús: «Todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre sólido fundamento» (Mt 7, 24). Jesús coloca su palabra en el lugar de la *Torah*. Solo él se atreve a decir: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 13, 31).

¹⁹ R. GUARDINI, o. c., 46.

²⁰ J. JEREMIAS, o. c., 42.

²¹ *Ibid.*, 294.

²² *Ibid.*, 95.

Otro tanto hace Jesús con el sábado. Cuando realiza un milagro en sábado, su intención es doble. Por un lado viene a criticar la práctica observada que impide ayudar y salvar a un hombre en sábado; pero al mismo tiempo está diciendo, de forma implícita, que él es el dueño del sábado (*Mc 2, 27-28*), poniéndose así por encima de una institución que solo domina Dios.

Jesús llega, incluso, a decir que es mayor que el templo (*Mt 12, 6*), con lo que esta institución significaba en cuanto presencia de Dios. Pero Jesús había anunciado ya: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré» (*Jn 2, 19*). Esto lo dice Jesús en medio del templo y con ello se está refiriendo a su cuerpo (*Jn 2, 21*), con lo cual viene a decir que su cuerpo resucitado será el lugar de la presencia divina, en sustitución del templo de Israel. Hoy en día, la llanura del templo de Israel está ocupada por dos mezquitas: la de Omar y la del al-Aqsa, todo un símbolo de las palabras de Cristo: la antigua alianza ha pasado; él es ahora la alianza y la presencia misma de Dios.

En medio de la fiesta de los tabernáculos tenía lugar en el templo la libación del agua en recuerdo de la fuente del desierto. En este contexto y en medio del templo dice Jesús: «El que tenga sed venga a mí y beba» (*Jn 7, 37*). En esta misma ocasión, y a propósito de los cuatro grandes candelabros que recordaban la luz divina que había guiado al pueblo por el desierto, dice Jesús: «Yo soy la luz del mundo» (*Jn 8, 12*). En Cristo culminan todas las acciones salvadoras de Dios en el Antiguo Testamento. Por ello, su reforma de la ley, su purificación del templo, su posición frente al sábado fueron motivos más que suficientes para desencadenar un proceso contra este hombre, que tiene pretensiones inauditas y blasfemas.

Finalmente, Jesús se atribuye a sí mismo el nombre de Yahvé, el nombre que los judíos no podían ni siquiera pronunciar y sustituían por Jehová. He aquí estos textos del evangelio de Juan: «Porque si no creyereis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (*Jn 8, 24*); «Antes que Abraham existiese, yo soy» (*Jn 8, 58*); «Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy» (*Jn 13, 19*); «Desde ahora os lo digo antes que suceda, para que cuando suceda creáis que yo soy» (*Jn 13, 19*).

«Yo soy» (*Yahvé*) es el nombre con el que Dios se revela en el Éxodo a Moisés (*Ex 3, 14*); ahora, Jesús se lo aplica a sí mismo. No podemos narrar aquí toda la escena de *Jn 8*, verdadero enfrentamiento de Jesús con los fariseos en Jerusalén poco antes de su muerte. El Jesús apacible de Galilea surge aquí airado, desafiante, desvelador de la mentira pública en la que se instalan los maestros de Israel. Les llama públicamente «hijos de Satanás» (*Jn 8, 44*) y los fariseos no solo se levantan contra él porque les humilla, sino porque perciben una blasfemia al oírle decir: «Antes que

Abraham existiera, yo soy». De hecho, intentan lapidarlo (*Jn* 8, 50), signo inequívoco de que han oído una blasfemia.

5. El valor de un testimonio

He aquí, pues, el testimonio implícito de Jesús sobre sí mismo. Cuando se conoce su estilo personal, se percibe que, en cada página de los evangelios, está manifestando su identidad de forma aparentemente insignificante. A veces, un gesto, un detalle, una palabra bastan para revelar por sí mismos su propia conciencia.

El valor de este testimonio implícito está, como dijimos, en que la comunidad primitiva no pudo manipular todo un conjunto de datos aparentemente insignificantes y que aparecen en todas las fuentes de los evangelios. Estos datos están de tal modo ligados a la trama toda del evangelio, nacen tan espontáneamente de la figura de Jesús y, por otro lado, están tan fuera de la confesión explícita de fe de la comunidad primitiva, que nos vemos en la alternativa de pensar que o proceden históricamente de Jesús o quedan sin explicación. Muchos de ellos aparecen, además, en *lógia* de la más primitiva tradición.

Pero, por otro lado, todo este conjunto de datos puede ser avalado por los criterios de historicidad. El tema del reino, como ya vimos, está sólidamente anclado como auténtico. Pues bien, dentro de este mismo contexto del reino, Jesús se identifica con él.

El criterio de discontinuidad avala como histórico el uso de Jesús de la frase «en verdad o digo...». Desde el punto de vista lingüístico constituye, como ya dijimos, una novedad. Pues bien, es de esa forma como Jesús se atribuye, recuerda Jeremías²³, la doble autoridad divina: la de perdonar pecados y la de legislar. Es, también, original de Cristo la expresión: «Hasta ahora se os ha dicho...; pero yo os digo». Es el *yo* enfático de Jesús que aparece tanto cuando enseña como cuando hace milagros.

El enfrentamiento con la ley, el traspasar el sábado, la acción purificadora del templo, todo ello hemos de admitirlo como histórico, pues, como veremos, fue eso lo que desencadenó su muerte. Con la purificación del templo, dice Bornkamm, «ofreció Jesús a sus adversarios el motivo que justificaba su prendimiento»²⁴; y Fabris recuerda que bastaba la amenaza contra el templo para incriminar a Jesús²⁵. Por ello no es casual que semejante acusación sea mencionada en el curso del juicio (*Mc* 14, 58).

²³ *Ibid.*, 295.

²⁴ G. BORNKAMM, *o. c.*, 165 ss.

²⁵ J. JEREMIAS, *o. c.*, 291 ss; O. CULLMANN, *Christologie du N. Testament* (Neuchâtel 1955); V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark* (London 1955); J. CABA, *o. c.*; J. DUPONT, *Jésus aux origines de la Christologie* (Genebloux 1975); R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1931).

Es claro, también, que la pretensión de Jesús de ser el centro de su propio mensaje religioso es un hecho que, por su singularidad, no aparece en religión alguna. Tocamos con ello la misma originalidad del cristianismo. Por otro lado, el denominarse como «yo soy» no puede provenir de una comunidad judeocristiana que no ha utilizado nunca esa expresión para designar a Jesús.

III. JESÚS, EL MESÍAS

Comenzamos a estudiar el título de Mesías con el fin de ver si, realmente, corresponde a la historia vivida de Jesús o, por el contrario, se debe a la comunidad primitiva o a la labor redaccional de los evangelistas.

La expectación mesiánica en el Antiguo Testamento

No podemos comprender el mesianismo de Jesús, si previamente no estudiamos la noción de mesianismo en el Antiguo Testamento. Es, por ello, obligado hacer un estudio del mismo.

1. Sentido etimológico del término

El término castellano *Mesías* y el griego *Messías* son imitaciones de la voz hebrea *Masiah*, que significa «ungido». En griego tenemos el término de *Khristós*, de donde proviene el castellano *Cristo*. Así pues, los términos de *Mesías* y *Cristo* son sinónimos. Ambos se refieren al Ungido que, prometido en el Antiguo Testamento, sería enviado al pueblo de Israel como rey y mensajero divino.

La unción en el Antiguo Testamento se aplicaba, sobre todo, a aquellos que tenían una misión especial que desarrollar en el pueblo, principalmente, a los reyes (*1 S 9, 16*), a los profetas (*1 R 19, 16*) y a los sacerdotes (*Ex 28, 41*). Pero, al hablar de Mesías, se entendía, sobre todo, un gran legado divino, instaurador del reino de Dios en los últimos tiempos y que era esperado por el pueblo de Israel. El reino que habría de instaurar se llamaría «reino mesiánico».

Como dice Gelin, el mesianismo es la espina dorsal de la Biblia. Toda ella es testimonio de una tensión incoercible hacia un futuro definitivo, es el movimiento mismo de la fe de Israel²⁶. Pero veamos cómo ha surgido y se ha presentado la fe mesiánica en el pueblo de Israel.

²⁶ A. GELIN, *Messianisme*: DBS V (París 1957), col. 1166.

Israel se ha caracterizado por poseer una concepción lineal y progresiva de la historia, en contra de la concepción cíclica del eterno retorno, propia del mundo griego. La fe fundamental de Israel se basa en que la historia es conducida por Dios por medio de una serie de intervenciones progresivas que llevan a un punto culminante y que engendran la esperanza y la razón de ser de este pueblo de Israel. Todo proviene de la fe en un Dios que interviene gratuitamente en la historia de Israel, jalonándola de comunicaciones progresivas, que van marcando un sentido y una esperanza. Tras la elección de Abraham y la intervención de Moisés, el punto más significativo de la historia de este pueblo es la realización de la alianza. Antes que el mesianismo, aparece en el horizonte de Israel la realización de la alianza.

La alianza se lleva a cabo en el contexto de la liberación del pueblo de Israel. Implica una elección de este pueblo por parte de Dios como hijo primogénito (*Ex 4, 22*). Yahvé se asocia a este pueblo en alianza matrimonial con un compromiso en común²⁷. La alianza no se presenta nunca como una realidad terminada, sino que va progresando en intensidad y se va purificando en sus contenidos.

Pues bien, el mesianismo judío nace en este ambiente de la alianza. En este sentido, L. Dürr enlaza la esperanza mesiánica con la revelación de Dios, que interviene en la historia para conducirla a su salvación²⁸. De la revelación inicial nace la aspiración a lo definitivo, y el mesianismo aparece como una consecuencia de esta intervención salvífica de Dios en Israel. Su origen no está ni en el mito ni en el rito²⁹, sino en la alianza.

Este mesianismo, espina dorsal de la fe de Israel, ha presentado a lo largo de su historia diversas modalidades.

2. Mesianismo real

El mesianismo real hay que entenderlo, como hemos dicho, en el contexto de la alianza. La realeza es, más bien, un fenómeno tardío en la historia de Israel y no ha igualado nunca en importancia al hecho funda-

²⁷ A. GELIN, *Ibid.*, col. 1172.

²⁸ L. DÜRR, *Ursprung und Aufbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925) 38-73.

²⁹ Tanto Mowinckel como H. Schmidt pretendieron explicar el punto de partida de la esperanza escatológica a partir de la fiesta (hipotética) del nuevo año, pero esta fiesta, dice Gelin (*Ibid.*, col. 1169) miraba solo al destino del año y no puede explicar la originalidad del mesianismo judío.

mental de la alianza³⁰. De hecho, la realeza fue históricamente integrada en una concepción teocéntrica ya existente e instituida al servicio de la alianza³¹. Esta se concretiza en la realeza. Llega un momento en la historia de Israel en que la institución real se convierte en la portadora de la responsabilidad de la alianza, al tiempo que, como tal institución, será juzgada siempre desde la perspectiva de la alianza³².

El mesianismo real comienza propiamente con la profecía de Natán a David. Por mesianismo real se entiende el conjunto de creencias y esperanzas que se desarrollan en torno a la figura de David y a las promesas concedidas a su dinastía³³. Con David se establece un nuevo tipo de realeza; realeza que en Israel había nacido de la necesidad de conjurar el peligro filisteo. David, tras los éxitos militares y a la edad de 37 años, erige una nueva capital, Jerusalén, que ha quitado a los jebuseos. Esta ciudad, tras recibir el arca de la alianza, se convierte en el centro de la confederación de las antiguas tribus israelitas.

Por la profecía de Natán a David, la dinastía davídica vendrá a ser como la mediadora de la alianza: de su actitud de docilidad a Dios o de su rebelión contra él dependerá el funcionamiento de la misma³⁴.

a) La profecía de Natán (2 S 7, 1-16)

Antes de entrar en el contenido de la profecía, digamos que autores como Van den Bussche han defendido que el texto paralelo de *1 Cro* 17, 1-14 estaría más cerca de la fuente primitiva que 2 S 7, 1-16³⁵. Sin embargo, esta tesis ha sido rechazada tanto por Coppens³⁶ como por Gelin³⁷. Gelin observa que el texto de las crónicas es posterior, debido a que relaciona la promesa de Natán con Salomón, al cual considera príncipe ideal³⁸.

El texto de 2 S 7, 1-16 dice así:

«Cuando el rey se estableció en su casa y Yahvé le concedió paz de todos sus enemigos de alrededor, dijo el rey al profeta Natán: 'Mira, yo habito en una casa de cedro, mientras el arca de Dios habita bajo pieles'.

³⁰ A. GELIN, *Ibid.*, col. 1174.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, col. 1175.

³³ J. COPPENS, *Le messianisme royal* (París 1968) 38.

³⁴ A. GELIN, *o. c.*, col. 1176.

³⁵ H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique* (2 Sam 7-1 Chron. 17): *Eph. Theol. Lov.* 24 (1948) 354-394.

³⁶ J. COPPENS, *o. c.*, 41.

³⁷ A. GELIN, *o. c.*, col. 1176.

³⁸ *Ibid.* Sobre el texto de las crónicas léase S. E. LEMKE, *The Synoptic Problem in the Chronicler's History*: *Harv. Theol. Rev.* 58 (1965) 348-363.

Respondió Natán al rey: 'Anda, haz todo lo que te dicta el corazón, porque Yahvé está contigo'.

Pero aquella misma noche vino la palabra de Dios a Natán diciendo: 'Ve y di a mi siervo David: Esto dice Yahvé: ¿Me vas a edificar una casa para que yo habite? No he habitado una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en un refugio. En todo el tiempo en que he caminado entre vosotros los israelitas, ¿he dicho acaso a uno de los jueces de Israel a los que mandé apacentaran a mi pueblo Israel: ¿Por qué no me edificáis una casa de cedro? Ahora, pues, di esto a mi siervo David: Así habla Yahvé Sebaot: Yo te he tomado del pastizal, de detrás del rebaño, para que seas caudillo de mi pueblo Israel. He estado contigo dondequiera has ido, he eliminado de delante de ti a todos tus enemigos y voy a hacerte un nombre grande como el nombre de los grandes de la tierra: fijaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré allí para que more en él; no será ya perturbado y los malhechores no seguirán oprimiéndole como antes, en el tiempo en que instituí jueces en mi pueblo Israel; le daré paz con todos sus enemigos. Yahvé te anuncia que Yahvé te edificará una casa. Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza (él construirá una casa para mi nombre y yo consolidaré el trono de su realeza para siempre). Yo seré para él padre y él será para mí hijo. Si hace mal, le castigaré con vara de hombre y con golpes de hombres, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saúl, a quien quité de delante de mí. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente'».

Se discute cuál es el texto original de la promesa³⁹. Sea cual sea, tanto en el texto en su redacción actual como en la redacción que se pretende más primitiva, se contempla la duración ilimitada de la dinastía davídica. Lo decisivo es que David aparece como portador de la *Hesed* (amor) divino (2 S 7, 14). Este pacto entre Dios y la dinastía davídica aparece, asimismo, en el contexto de la alianza, al menos de forma implícita, pues la promesa y el relato que la acompañan están formulados en términos

³⁹ L. ROST (cf. *Das kleine Credo und andere Studien zum Altem Testament*, Heidelberg 1965, 170 ss) establece como núcleo primitivo los versículos 13 y 16. Los versículos 1-7 pertenecerían también a las fuentes más antiguas. A una relectura posterior pertenecerían los versículos 8-11a, 12.14-15.17.

Coppens, por su parte, resalta que en el origen de esta disección se encuentra la hipótesis según la cual, la iniciativa davídica de construir un templo a Yahvé no tendría nada que ver con la voluntad divina de contruir una casa a David. Sin embargo, la crítica más reciente, observa Coppens, refuerza la historicidad primitiva del texto completo de la promesa con paralelos orientales, según los cuales, el nacimiento religioso de una dinastía iba acompañado por la creación o restauración de un santuario (o. c., 42-43).

de alianza. El monarca aparece como un vasallo de Yahvé y entra en estrecha alianza con Dios para mantener su reino y para mantener al pueblo de Israel como el pueblo de la alianza. Comenta Coppens en este sentido: «Gracias a la alianza, sancionada por la unción, la dinastía davídica ha recibido un destino y una misión tales que se les puede calificar de mesiánicos»⁴⁰.

A partir de esta promesa serán los salmos reales y las profecías las que mantendrán viva la esperanza mesiánica en el sentido de realeza, al tiempo que profundizan en su contenido.

b) Salmos reales

Hay en el salterio dos salmos que pueden ser calificados, sin más, como relecturas de la profecía de Natán. Son el salmo 89 y el 132⁴¹.

*Salmo 89*⁴². El salmo 89 es una clara relectura de la profecía de Natán que encontramos en los vv. 5, 28-30, 37-38. El objeto de la promesa es la duración sin fin de la dinastía davídica (vv. 5a, 30a, 37a). Claramente se contempla un futuro ilimitado. Y encontramos, como característica importante, que la promesa se basa en el juramento de Yahvé, al tiempo que aparece formulada en términos de alianza:

«Una alianza pacté con mi elegido, un juramento hice con mi siervo David: Para siempre jamás he fundado tu estirpe, de edad en edad he erigido tu trono» (*Sal 89, 45*).

El salmo hace alusión a la unción (v. 21) y presenta la promesa de forma absoluta: en caso de infidelidad, Yahvé no retirará su alianza (v. 34).

Salmo 132. Por lo que respecta al salmo 132, Coppens señala que dicho salmo, inspirándose en la escuela deuteronomica⁴³, asocia al oráculo de Yahvé la condición de la fidelidad del rey a la alianza:

«Si tus hijos guardan mi alianza, el dictamen que yo les enseño, también sus hijos para siempre se sentarán sobre tu trono» (*Sal 132, 12*).

Este es un salmo que alude al culto tributado al arca, a la elección de Sión y a la promesa de Yahvé sobre esta ciudad (*Sal 132, 13*).

Pasamos ahora a los salmos de exaltación mesiánica.

Salmo 2. Con el salmo 2 entramos ya en los salmos de exaltación mesiánica (*Sal 2, 110, 72, 45*) en los que nos encontramos con la imagen de

⁴⁰ J. COPPENS, *o. c.*, 45; A. GELIN, *o. c.*, col. 1176-1177.

⁴¹ *Ibid.*, 47 ss.

⁴² Sobre el salmo 89 léase: E. LIPINSKI, *Le poème royal du Psaume 89, 1-5.20-38* (París 1967).

⁴³ J. COOPENS, *o. c.*, 52.

un Mesías ideal lograda a base de una idealización del rey de la época y bajo el influjo de la esperanza profética⁴⁴.

En concreto, el salmo 2 va más allá de la profecía de Natán. Yahvé afirma no solo que se comportará como un padre respecto del rey, sino que le ha engendrado como hijo en el día de su entronización:

*Voy a asumir el decreto de Yahvé.
Él me ha dicho: «Tú eres mi hijo;
yo te he engendrado hoy.
Pídeme y te daré en herencia las naciones,
en propiedad los confines de la tierra.
Con cetro de hierro los quebrantarás,
los quebrarás como vaso de alfarero».*

(Sal 2, 7-9)

En este salmo estamos en el clima de la monarquía judía antes del exilio, pues se presupone la presencia de «un ungido» que no puede ser otro que el rey⁴⁵. El salmo se refiere a un rey histórico, pero, con ocasión de este rey, el salmista canta la venida del Mesías ideal esperado. La generación de la que se habla va más allá de una adopción de tipo jurídico. Dios, al consagrar al rey de Israel, le ha declarado «su hijo» en un sentido que, si bien puede estar influido por las fuentes del antiguo oriente⁴⁶, enlaza con la promesa de Natán, al tiempo que la supera: el rey participará del poder divino en el dominio de sus enemigos. El rey tiene, pues, un cierto carácter divino.

Salmo 110. Por su parte, el salmo 110, que desde el punto de vista textual presenta más dificultades que el 2⁴⁷, dice así:

*«Oráculo de Yahvé a mi Señor: siéntate a mi diestra,
hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies.
El cetro de tu poder lo extenderá Yahvé desde Dios:
¡domina en medio de tus enemigos!
Para ti el principado en el día de tu nacimiento
en esplendor sagrado desde el seno, desde la aurora de tu juventud
Tú eres para siempre sacerdote, según el orden de Melquisedec».*

(Sal 110, 1-4)

⁴⁴ *Ibíd.*, 53. Cf. también J. COPPENS, *Les études récentes sur le Psautier*, en: *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence*, Orientalia et Biblica Lovaniensia IV (Louvain 1962) 53-57.

⁴⁵ J. COOPENS, *o. c.*, 56.

⁴⁶ En la entronización de los reyes babilónicos, estos participaban en cierto modo de la divinidad de Dios, del que recibían el poder. Era lo que se llamaba el nacimiento místico del rey. Cf. R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (París 1939) 53. Existen también paralelos en la literatura egipcia. Cf. E. LIPINSKI, *La royauté de Jahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israel* (Bruxelles 1965) 345.

⁴⁷ J. COPPENS, *o. c.*, 57, nota 73.

Se ha querido vincular, en el fondo, este salmo con paralelos egipcios. La expresión «siéntate a mi derecha» evoca a los faraones, que se sientan junto a una divinidad en el trono⁴⁸. El versículo 3 nos transportaría al ambiente egipcio, según el cual, de la misma manera que el dios sol engendra la aurora al amanecer, engendra también al rey⁴⁹. Coppens, por su parte, prefiere el trasfondo de la literatura ugarítica⁵⁰.

De todos modos, el salmo 110 continúa las ideas del salmo 2. Se trata de la generación del rey que implica una participación en el poder divino, algo que sugiere la filiación mítica. Como observa el P. Galot⁵¹, la versión de los *LXX* transfiere esta generación al cielo y sugiere con ello que el Mesías es engendrado en la eternidad de Dios, antes de la creación de las estrellas.

El v. 4, con su alusión a Melquisedec, confiere al rey un cierto sentido sacerdotal.

Salmos 72. En el salmo 72 volvemos a encontrar un rey terrestre, pero en este salmo, el ideal del monarca queda espiritualizado. No es el monarca guerrero que domina, sino el rey que reina con justicia, especialmente, en favor de los pobres y los indigentes⁵².

En conclusión, todos estos salmos tienen en el trasfondo como fuente de inspiración la profecía de Natán, pero suponen un avance respecto de ella.

c) Los profetas y el mesianismo real

Los profetas contribuyeron en forma decisiva a la formación en Israel de la esperanza en el Mesías ideal. Son, fundamentalmente, los oráculos de Isaías (*Is* 7, 10-17; 9, 1-6; 11, 1-5), el de Miqueas (*Mi* 5, 1-3) y, ya en las puertas del exilio, algunos textos de Jeremías y Ezequiel, los que contribuyen a la formación y profundización del mesianismo real. Comencemos por Isaías.

Isaías 7, 10-17. «Volvió Yahvé a hablar a Ajaz diciendo: Pide para ti una señal de Yahvé tu Dios en lo profundo del sheol o en lo más alto. Dijo Ajaz: 'No la pediré, no tentaré a Yahvé'. Dijo Isaías: 'Oíd, pues, casa de David: ¿os parece poco cansar a los hombres, que cansáis también a mi

⁴⁸ J. DE SAVIGNAC, *Essai d'interprétation du psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne, en Oudt. Studien IX* (Leiden 1951) 107-135. Ver también el mismo autor: *Théologie pharaonique et messianique d'Israël: Vet. Test. 7* (1957) 82-90.

⁴⁹ Cf. A. BAROUQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte* (Le Caire 1962) 234 ss.

⁵⁰ J. COPPENS, *o. c.*, 59.

⁵¹ J. GALOT, I, 57.

⁵² Cf. BAROUQ, *Le Psaume LXXII, poème messianique?: Eph. Theol. Lov. 41* (1965) 317-343.

Dios? Pues bien, el señor mismo va a daros una señal: He aquí que una virgen está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre *Emmanuel*. Cuajada y miel comerá hasta que sepa rehusar lo malo y elegir lo bueno. Porque antes de que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo bueno, será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo. Yahvé atraerá sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de su padre días cuales no los hubo desde aquel en que se apartó Efraím de Judá'»⁵³.

Ya hicimos alusión a la interpretación midráshica que se hacía de este texto en los evangelios de la infancia; interpretación que ha desempeñado un papel definitivo en la tradición de la fe.

Isaías 11, 1-5. Este es el último de los oráculos mesiánicos del Protoisaias y dice así: «Saldrá un vástago del tronco de Jesé y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé. Y le inspirará en el temor de Yahvé. No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos».

A juicio de Coppens, no son convincentes las objeciones sobre la autenticidad del texto. No es problema que Jeremias no haga alusión a este texto⁵⁴, pues no hay razón para que Jeremias presente el mesianismo real con caracteres propios y diferentes de su predecesor⁵⁵. Tampoco presenta gran dificultad el que aquí aparezca un rey que afronta a los malvados, pues esto es algo que se encuentra ya en el *Ps 72*. Por su parte, la mención de los pobres no nos remite necesariamente al período postexílico⁵⁶.

El texto resalta que el espíritu será dado definitivamente al Mesías rey. El espíritu dará al rey la sabiduría y la inteligencia, el consejo y la fuerza, la ciencia y el temor de Yahvé.

⁵³ M. GARCÍA CORDERO, *Biblia comentada III. Libros proféticos* (Madrid 1967) 108-117; J. COPPENS, *La prophétie de l'almah Is 7, 14-17*: Eph. Theol. Lov. 28 (1952) 648-679; C. POZO, *María en la obra de la salvación* (Madrid 1974) 175-201; J. COPPENS, *L'interprétation d'Is 7, 14, à la lumière des études les plus récentes*, en H. GROSS-F. MUSSNER, *Lex tua Veritas. Festschrift für H. Junker* (Trier 1961) 31-44; R. CRIADO, *El valor de Lâkên (Vg «propter») en Is 7, 14. Contribución al estudio del Emmanuel*: Est. Ecl. 34 (1960) 741-551; M. REHM, *Der Königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Levelaer 1968) 30-121; F. L. MORIARTY, *The Emmanuel Prophecies*: Cath. Bibl. Quart. 19 (1957) 226-233; G. DEL OLMO, *La profecía de Emmanuel (Is 7, 10-17). Estado actual de la interpretación*: Eph. Mar. 22 (1972) 357-385; ÍD., *La profecía del Emmanuel (Is 7, 10-17). Ensayo de interpretación formal*: Eph. Mar. 23 (1973) 345-361.

⁵⁴ La objeción la presenta P. VOZZ, *Die vorexilische Jahrprophetie und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt* (Göttingen 1897) 61.

⁵⁵ J. COPPENS, o. c., 83, nota 95.

⁵⁶ *Ibíd.*, 83.

Miqueas, Jeremías, Ezequiel. Hagamos también mención del oráculo de *Mi* 5, 1. Miqueas es un profeta contemporáneo de Isaías, que presenta a Belén como lugar de donde saldrá el que ha de dominar a Israel.

Ya en las puertas del exilio y de la extinción de la monarquía, los profetas siguen hablando del Mesías que restaurará a Israel. Jeremías habla del vástago de David que reinará como rey. Su nombre será «El Señor, nuestra justicia» (*Jr* 23, 5-6; 30, 7-10).

«Mirad que vienen días (oráculo de Yahvé) en que suscitaré a David un germen justo: reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en reposo. Y este es el nombre con el que le llamarán: «Yahvé, justicia nuestra» (*Jr* 23, 5-6).

En este texto, el profeta juega con la palabra *sedeq* o *sedaqâ* (justicia) refiriéndose al rey Sedequías (Sedecías), rey impuesto por Babilonia. El nombre de este rey significa: «Yahvé es nuestra justicia». Por ello dice Díez Macho: «El profeta, aludiendo al significado del nombre del soberano, vaticina un rey de la estirpe de David, que será verdaderamente justo, que será verdaderamente Sedequías», «Yahvé es nuestra justicia»⁵⁷.

Ya en pleno exilio, Ezequiel alude al vástago que se convertirá en el cedro magnífico (*Ez* 17, 22-24). Ezequiel habla de un descendiente de David que será pastor único (*Ez* 34, 23-24), rey para todos (*Ez* 27, 24-25).

A la vuelta del exilio, en el tiempo de la reconstrucción de Jerusalén, exclama Zacarías: «Exulta sin freno, Hija de Sión, grito de alegría, Hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti un rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna» (*Za* 9, 9-10)⁵⁸.

3. Mesianismo profético

El mesianismo real, vislumbrado por los profetas, volverá a aparecer pocos siglos antes de la llegada de Cristo, principalmente, en la literatura apócrifa apocalíptica de marcado carácter nacionalista y sin la creciente espiritualización que presenta en los últimos profetas.

⁵⁷ A. DÍEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús* (Madrid 1976) 35.

⁵⁸ Durante el reino y después de él, decae el mesianismo real y, a su vez, cobra fuerza la idea de que Yahvé será el que traerá la salvación esperada. Los profetas últimos silencian a veces al Mesías hombre y hablan solo de la salvación de Yahvé (mesianismo sin Mesías). Macabeos, Tobías, Sabiduría, Judit no mencionan al Mesías. Como dice Díez Macho, los libros de los Macabeos no traducen el mesianismo davídico, incluso se da la posibilidad de que la dinastía asmonea, levítica, pueda reemplazar a la davídica (A. DÍEZ MACHO, *Ibid.*, 38).

Entre tanto, con la desaparición de la monarquía en tiempos del exilio, aparece en Israel una nueva corriente mesiánica: la profética. Una vez que ha desaparecido el monarca, la figura en Israel es el profeta, y así el mismo mesianismo se teñirá de tintes proféticos.

Yahvé había anunciado al pueblo un profeta como Moisés sobre el que colocaría sus palabras (*Dt* 18, 15-19). Pero junto a la figura de Moisés, la de Jeremías y la de Ezequiel, en concreto, ejercieron un influjo indudable en la expectación mesiánica, contribuyendo a la formación del mesianismo profético. No hay rey ni tampoco templo. El profeta es el único mediador.

En este contexto, en el llamado libro de la consolación de Israel (*Is* 40-45) y que se dirige a los israelitas que se encuentran en el exilio babilónico, aparece la figura misteriosa del Siervo de Yahvé. Encontramos a este personaje en los llamados cuatro cánticos del Siervo: *Is* 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

a) Contenido de los cánticos del Siervo

El Siervo aparece presentado por Dios para ser la «alianza del pueblo» (*Is* 42, 6; 49, 8). Si la alianza se había encarnado en el monarca, ahora se concretiza en el Siervo. Esta personificación de la alianza conlleva una misión liberadora. Así, el Siervo es destinado a liberar a los prisioneros (*Is* 42, 7-9), a devolver el pueblo a Yahvé (*Is* 49, 5).

Este siervo liberador no se impone como un rey guerrero, sino por su dulzura: «No vociferará ni alzaré el tono y no hará oír en la calle su voz. Caña quebrada no partirá, ni mecha mortecina apagará» (*Is* 42, 3-4).

La misión del siervo comprende, también, una tarea de enseñanza y de instauración de la justicia y el derecho (*Is* 42, 1-4). Se trata de una misión de carácter universal, ya que el Siervo aparece como luz de las naciones (*Is* 42, 6; 49, 6), debiendo llegar hasta la extremidad de la tierra (*Is* 49, 6).

En el segundo canto aparece el sufrimiento del Siervo. Es profundamente despreciado (*Is* 49, 7), pero acepta el sufrimiento con extrema docilidad: «Yo no me resistí ni me hice atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. No hurté mi rostro a los insultos y salvazos» (*Is* 50, 56). Esta docilidad del Siervo se basa en la confianza en el socorro de Dios (*Is* 50, 7-9).

Es, sobre todo, el último cántico el que describe con todo detalle el sufrimiento del Siervo: «No tenía apariencia ni presencia (le vimos); y no tenía aspecto que pudiéramos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante el que se oculta el rostro, despreciable y no le tuvimos en cuenta. ¡Y con

todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que él soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz y con sus cardenales hemos sido curados.

Todos nosotros como ovejas errábamos, cada uno marchó por su camino. Y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado y como oveja que, ante los que la trasquilan, está muda, tampoco abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos, por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca» (Is 53, 2-9).

Así pues, el Siervo aparece condenado por un juicio inicuo (Is 53, 8), aun siendo perfectamente inocente (Is 53, 4). Se trata de un sufrimiento voluntario y de expiación: «Se da a sí mismo en expiación» (Is 53, 10). Soportará las culpas de muchos para justificarles (Is 53, 11), llevará el pecado de muchos (Is 53, 12).

Finalmente, aparece la justificación del Siervo: «Por eso le daré parte entre los grandes» (Is 53, 12).

b) Interpretación del texto

Prescindiendo del problema de la unidad literaria y de autor de los cuatro cánticos⁵⁹, nos interesa más examinar las diferentes interpretaciones que se han dado sobre la identidad del siervo. Fundamentalmente, son estas:

Interpretación colectiva. Es la que predomina en la escuela de Wellhausen. Los defensores de esta interpretación o bien identifican al Siervo con el Israel histórico⁶⁰ o bien con el Israel ideal⁶¹ o el resto de Israel⁶². Son los que, de una u otra manera, entienden al Siervo de Yahvé en sentido colectivo⁶³.

⁵⁹ Cf. A. GELIN, *Los libros proféticos posteriores*, en: A. R. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia I* (Barcelona 1965) 510-511; Cf. también J. COPPENS, *Le messianisme israélite. La relève prophétique*, IV. *Le Serviteur de Jahvé. Figure prophétique de l'avenir*: Eph. Theol. Lov. 48 (1972) 21-26.

⁶⁰ Así K. BUDDE, *Die sogenannte Ebed-Jahve-Lieder und die Bedeutung des Knechts Jahwes von Jesaja* (Giessen 1990) 40-55.

⁶¹ Los defensores de esta teoría véanse en: M. GARCÍA CORDERO, *o. c.*, 327, nota 62.

⁶² A. KNOBEL, *Der Prophet Jesaja* (Leipzig 1905) 362.

⁶³ Coppens ha recogido todos los autores que defienden el sentido colectivo. Cf. J. COPPENS, *Le messianisme israélite...*, 21-22.

Ciertamente, es preciso admitir que la expresión «Siervo de Yahvé» se aplica algunas veces a Israel, pero en los cánticos del Siervo aparecen rasgos individuales que difícilmente se pueden aplicar a Israel como colectividad⁶⁴. He aquí algunos:

El Siervo Israel aparece en los capítulos 40-48 de Isaías como pecador y culpable (*Is* 40, 2; 43, 24-28; 44, 12; 47, 8; 48, 1-14), mientras que el Siervo de Yahvé es inocente (*Is* 41, 1-4; 50, 4-6; 53, 9).

El Siervo Israel aparece como rebelde (*Is* 42, 1-4; 50, 4-6; 43, 9), mientras que el Siervo de Yahvé predica dócilmente la ley (*Is* 42, 4; 49, 6). Añadamos también que el Siervo Israel está ciego y mudo (*Is* 42, 19), mientras que el Siervo de Yahvé es luz de las naciones y abre los ojos a los ciegos (*Is* 42, 6-7; 49, 6).

El Siervo Israel está cautivo (*Is* 42, 24), mientras que el Siervo de Yahvé es libertador de los cautivos (*Is* 42, 7; 49, 6).

El Siervo de Yahvé no puede, pues, identificarse con el pueblo. No cabe tampoco identificarlo con el resto de Israel. Precisamente, el Siervo de Yahvé debe reunir al resto del pueblo (*Is* 49, 6), a los «preservados de Israel». Por otro lado, la idea de una parte fiel de Israel que sufre por otra parte infiel es desconocida en el Antiguo Testamento⁶⁵. Además, el Siervo de Yahvé muere al fin, mientras que el resto de Israel, según las profecías, no muere.

Finalmente, la identificación del Siervo de Yahvé con un Israel ideal no viene al caso. ¿Cómo un Israel ideal, que nunca existió sino en los designios providenciales de Dios, pudo haber sufrido todo lo que se dice del Siervo de Yahvé?⁶⁶

Interpretación individual histórica. Hay quienes han querido identificar al Siervo de Yahvé con un personaje del pasado: Moisés⁶⁷, Jeremías⁶⁸ o algún otro personaje contemporáneo. Pero es preciso responder que no es posible aplicar a un personaje histórico las cualidades y la misión que se asignan al Siervo, como es, sobre todo, el sufrir la muerte en expiación de los pecados del pueblo y el triunfo espiritual después de la muerte. Quizá el personaje más parecido sea Jeremías⁶⁹, pero ¿cómo explicar que haya sufrido Jeremías sin queja alguna,

⁶⁴ M. GARCÍA CORDERO, *o. c.*, 325-326.

⁶⁵ *Ibid.*, 327.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cf. E. SELLIN, *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (Leipzig 1922) 81 ss.

⁶⁸ Como dice Coppens (cf. *Le messianisme israelite...*, 23, nota 159), no es que alguien lo haya identificado con Jeremías, sino que este profeta ha influido mucho en la configuración del Siervo de Yahvé. S. MOWINCKEL, H. GÜNKEL, R. J. TOUNAY y otros han señalado este influjo.

⁶⁹ M. GARCÍA CORDERO, *o. c.*, 328.

cuando sabemos que protestaba a Dios por la misión ingrata que le había encargado? Lo más que se puede decir es que Jeremías fue parcialmente un tipo del Siervo de Yahvé⁷⁰.

Interpretación individual escatológica. Esta teoría mantiene que, partiendo de un personaje trampolín como Joaquín⁷¹, Josías, Sedecías⁷², se habría construido una figura futura. Se partiría de un rey con el fin de proyectar en el futuro la figura del Siervo. Pero a esta teoría es preciso responder que el Siervo, aunque presenta algunos caracteres reales, supone, más bien, la figura de un profeta.

Interpretación de personalidad corporativa. Finalmente, se da también la interpretación del Siervo de Yahvé en el sentido de una personalidad corporativa que designa, a un mismo tiempo, a un individuo y al pueblo. Esta teoría, defendida por H. W. Robinson⁷³, la abrazaron H. H. Rowlye⁷⁴ y C. R. North⁷⁵, admitiendo una especie de evolución en los cuatro cánticos del Siervo desde el sentido colectivo a uno más individual. Inspirándose en estos dos últimos autores, A. Gelin ha sistematizado dos líneas de explicación⁷⁶. La primera, inspirada en North, ve en el Siervo la proyección escatológica de la figura profética. El reagrupamiento de Israel será llevado a cabo por un personaje profético-mesiánico que resulta de una verdadera proyección escatológica de una situación en la que domina no el monarca, sino el profeta. La segunda, inspirada en Rowlye, proyecta la vocación propia del pueblo de Israel en una figura individual.

Ciertamente, podemos decir que hay un paso de la colectividad al individuo. El nombre de Siervo o su situación humillante, propia del pueblo de Israel, pasa a designar a un individuo, el cual obra en nombre del pueblo y en favor suyo. Este siervo tiene un carácter decididamente mesiánico. Tiene la misión universal de predicar a todas las gentes, viene a reunificar a los hombres con Dios, sirviendo de intermediario de una nueva alianza, liberando a los cautivos, restaurando las tribus de Jacob y llevándolas a su patria, muriendo por los pecados de los hombres y siendo, después, glorificado.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ Así pensaba E. SELIN en 1922. Lo mismo piensan E. BURROWS y J. W. ROTHSTEIN, citados por COPPENS (cf. *Le messianisme israélite...*, 23, nota 161).

⁷² Véase J. COPPENS, *Le messianisme israélite...*, 23, notas.

⁷³ H. W. ROBINSON, *The Cross of the Servant* (London 1926).

⁷⁴ H. H. ROWLYE, *The Servant of the Lord* (London 1952).

⁷⁵ C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford 1948). En el sentido de la personalidad corporativa podríamos citar también: J. DE FRAINE, *Adam et son linage* (Bruges 1959) 158-171; J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah* (New York 1968). Véase también: M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo 2* (Roma 1982) 19-23.

⁷⁶ A. GELIN, *Los libros proféticos posteriores*, en: A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, I (Barcelona 1965) 512-514.

4. Mesianismo sacerdotal

Tras el exilio, el mesianismo recobra un nuevo matiz, el sacerdotal. Ha tenido lugar la restauración del templo y ha cobrado relieve la figura del sacerdote. El pueblo en Jerusalén ve el plan de vida proyectado por Ezequiel: en el centro, el altar; en torno al altar, el templo, y, circundando al templo, la ciudad de Jerusalén. El templo, por estar lleno de la gloria de Yahvé (*Ez* 43, 4-5), es el centro del reino (*Ez* 40, 1-43).

En este tiempo, el personaje del sacerdote tiene un relieve central. Por ello no es de extrañar que el Mesías sea anunciado bajo el aspecto sacerdotal.

En este contexto, Zacarías recibe la orden de coronar al sumo sacerdote Josué (*Za* 6, 11). No se trata de una coronación para que sea rey, sino que la corona destinada al Mesías es colocada en la cabeza del nuevo sacerdote de forma simbólica⁷⁷. He aquí la palabra dirigida al profeta: «Llegóme la palabra de Yahvé diciéndome: haz una colecta entre los deportados: Jelday, Tobías y Yedaías; vienes aquel día y entras en la casa de Josías, hijo de Sefanías, a donde han llegado de Babilonia. Toma la plata y el oro, haces una corona, la pones en la cabeza del sumo sacerdote Josué, hijo de Yehosadaq, y le hablas de esta manera: Así dice Yahvé Sebaot: he aquí un hombre cuyo nombre es Germen: debajo de él habrá germinación (y edificará el templo de Yahvé). Él edificará el templo de Yahvé; él llevará las insignias reales, se sentará y dominará en su trono; habrá un sacerdote a su derecha, y consejo de paz habrá entre ellos dos» (*Za* 6, 9-13).

Este «Germen» es Zorobabel según todos los comentaristas, porque el título de Germen, tanto en *Za* 3, 8 como en este lugar, solo se le puede aplicar a él. De este mismo Zorobabel ya se había dicho anteriormente que reedificaría el templo del Señor (*Za* 4, 8-10). Pero lo que aquí ocurre no es la coronación de un sacerdote en un sentido verdadero, sino que Josué se corona simbólicamente con una corona destinada al Mesías. Zacarías no quiere coronar a Zorobabel por no levantar las sospechas de los funcionarios persas. Por otro lado, Zacarías quiere indicar que el verdadero Mesías no será un rey político, sino superpolítico, como se subraya en Isaías y, sobre todo, en los cánticos del Siervo de Yahvé.

5. El mesianismo en la literatura extrabíblica

Es de notar que en la literatura mesiánica extrabíblica, que se extiende a partir del siglo I a.C. hasta finales del siglo I d.C. (Testamento de

⁷⁷ F. BUCK, *Profetas menores*, en: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento*, VI (Madrid 1971) 493.

los doce patriarcas, Salmos de Salomón, IV libro de Esdras, Apocalipsis de Baruc, documentos del Qumrâm), se acentúa el sentido de poder del Mesías, el cual terminará dominando a los enemigos. En el período post-texílico se había dado un declive en la esperanza de la restauración monárquica, pero en la literatura apócrifa a partir del siglo I a.C. comienza de nuevo la esperanza de un rey nacional que someterá a todos los enemigos⁷⁸.

6. Expectación mesiánica en tiempos de Cristo

En tiempos de Cristo se había desarrollado a fondo la expectación del Mesías como rey político y nacional. Se trataba de un Mesías humano, de la estirpe de David, y cuyo reino sería tan glorioso que se extendería a los pueblos, y tan santo, que Yahvé reinaría en toda la tierra por medio de Israel. A este Mesías se le denomina también «Hijo de David» y «Rey de Israel». Esta era la expectación más común tanto en el pueblo y en los fariseos como en los discípulos de Jesús, que se disputan el primer puesto de este reino (*Mc* 9, 33-37 y par.). Esto es, también, lo que pretenden los hijos de Zebedeo (*Mc* 10, 35-41 y par.).

Al decir de Coppens, no es temerario afirmar que, en los medios pietistas en los que la vida interior se había enraizado más, se esperaba un ideal de Mesías que asegurara la paz del pueblo, estableciera la justicia y la santidad, haciendo de Israel una comunidad, fundamentalmente, religiosa⁷⁹. Hay signos de la esperanza religiosa en la renovación de Israel según la figura del Mesías profético: en María la madre de Jesús (*Lc* 1, 32-46-55), Zacarías (*Lc* 1, 67-69), Simeón y Ana (*Lc* 2, 35-38), aunque, como recuerda Dhanis⁸⁰, esto no significaría que hubiesen superado plenamente la interpretación del rey mesiánico y nacional. De todos modos, lo que es claro es que dominaba la expectación político-nacional.

Por otra parte, parece que, en virtud de la promesa de Yahvé a Moisés (*Dt* 18, 15), se esperaba también un profeta escatológico, incluso un profeta que sería al mismo tiempo Mesías. En *Jn* 6, 14 se dice de Jesús que es el profeta que ha de venir al mundo y tratan de hacerlo rey. Pero esta figura del profeta era, normalmente, distinguida del Mesías (*Jn* 1, 21-26; 7, 40)⁸¹. Tanto en Juan (*Jn* 1, 20) como en los sinópticos (*Mc* 9,

⁷⁸ Para el estudio de estos documentos remitimos a: J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 113-132.

⁷⁹ J. COPPENS, *Le messianisme royal*, 126.

⁸⁰ E. DHANIS, *De testimonio Iesu circa se ipsum* (Roma 1968) 31.

⁸¹ R. SCHNACKENBURG, *Die Erwartung des «Propheten» nach den N.T. und den Qumram-Texten: Studia evangelica. Texte und Untersuchungen*, 73 (Berlin 1959) 622-639.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

o Mesías (ambos sinónimos significan «Ungido»)⁸². Jesús no solo no usa el término de Mesías, sino que positivamente tiene una actitud de ocultamiento y reserva en este sentido. Impone silencio a los demonios para que no lo descubran como Mesías (*Mc* 1, 33; 3, 12; *Lc* 4, 41), a los que son curados, como en el caso del leproso (*Mc* 1, 44; *Mt* 8, 4; *Lc* 5, 14), al sordomudo (*Mc* 7, 36), al ciego de Betsaida (*Mc* 8, 26), a los que presencian la resurrección de la hija de Jairo (*Mc* 5, 43; *Lc* 8, 56) y a los mismos discípulos (*Mt* 16, 20; *Mc* 8, 30; *Lc* 9, 21).

Ante el pueblo que quiere proclamarlo rey en cuanto ve la multiplicación de los panes, Jesús se retira solo al desierto (*Jn* 6, 15). Ante la invitación que le hacen sus parientes a manifestarse pública y triunfalmente, Jesús se retira diciendo que no ha llegado su hora (*Jn* 7, 6). Los discípulos que buscan los primeros puestos en el reino reciben inmediatamente la corrección de Jesús (*Mt* 18, 1-4; *Lc* 22, 24-26; *Mt* 20, 21-22).

Esta actitud de Jesús ha sido interpretada de formas diversas.

Wrede inventó a este propósito la llamada teoría del «secreto mesiánico»: Marcos, a la hora de redactar el evangelio, habría encontrado una contradicción: por un lado, la comunidad cristiana considera a Jesús como Mesías, pero, por otro lado, las fuentes de que dispondría Marcos no dirían nada del mesianismo de Jesús. ¿Cómo solucionar esta contradicción? Muy sencillo, haciendo decir a Jesús que no propagaran que era el Mesías. De este modo se justificaría el silencio de las fuentes sobre su mesianismo⁸³.

Esta teoría, que hoy en día nadie sigue, falla incluso a nivel redaccional, pues el mesianismo de Jesús lo encontramos claramente afirmado por Pedro en Cesarea (*Mc* 8, 29), por la multitud a la entrada de Jerusalén (*Mc* 11, 1-11) y por el mismo Jesús ante el Sanedrín (*Mc* 14, 62). Ade-

⁸² Solo en tres ocasiones se llama Jesús espontáneamente Mesías: *Mc* 9, 41; *Mt* 23, 10; *Jn* 17, 3, pero tienen una explicación redaccional. Cuando en el evangelio de Marcos alude Jesús al vaso de agua que se da a los suyos «porque son de Cristo», es preciso recordar que en los paralelos aparece «porque sois discípulos míos» (*Mt* 10, 42). Ahora bien, la expresión «ser de Cristo» es típicamente paulina (*Rm* 8, 9; *1 Co* 1, 12; 3, 23; *2 Co* 10, 7) y explicable en Marcos, compañero de Pablo.

La expresión de Mateo: «no hagáis que nadie os llame maestros, porque uno solo es vuestro Maestro, el Mesías» (*Mt* 23, 10) viene tras una frase paralela (v. 8) en la que no aparece el título de Mesías. Por ello, la mención del título de Mesías en el v. 10 podría explicarse como un añadido o comentario de Mateo, proclive a multiplicar el título.

Es evidente, desde luego, que el nombre de «Jesucristo», que Jesús se atribuye en *Jn* 17, 3 («Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo») no se debe históricamente a Jesús, pues el nombre de Jesucristo es claramente postpascual.

Solo queda *Jn* 4, 26 en el que Jesús explica espontáneamente a la samaritana su mesianismo, pero no podemos olvidar que esto lo hace fuera de las fronteras de Judea, en Samaría, donde el Mesías que se espera es, más bien, de tipo profético.

⁸³ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

más, Jesús aparece condenado por la pretensión de ser «rey de los judíos». Por otra parte, Marcos narra gran número de milagros sobre los que Jesús no impone silencio e incluso, en el mismo evangelio de Marcos, de cuatro veces que se manda silencio sobre los milagros, en dos ocasiones anota el mismo Marcos que no surtió efecto alguno (*Mc* 1, 44-45; 7, 36)⁸⁴.

Pero ocurre también que a Jesús le preguntan si es él el Mesías, y responde diciendo: sí, pero...; sí, pero no del modo como vosotros pensáis. Ante la pregunta del Bautista (*Mt* 11, 2-6), responde diciendo que sí, pero añade: «Dichoso aquel que no se escandalice de mí». Su mesianismo va a escandalizar, va a defraudar a muchos, va a ser un signo de contradicción, una piedra de escándalo para los judíos. Asimismo aprueba la respuesta de Pedro en Cesarea de Filipo, pero añade a continuación que el Hijo del hombre tiene que ir a Jerusalén a sufrir (*Mc* 8, 31). Y a la pregunta de Pilato: «¿eres tú el rey de los judíos», responde Jesús: «Sí, pero mi reino no es de este mundo» (*Jn* 18, 36).

Lo mismo ocurre con el título de Hijo de David. Jesús no se lo aplica nunca espontáneamente, aunque tampoco lo niega cuando se lo atribuyen (*Mt* 21, 9-15). La muchedumbre lo considera como hijo de David (*Mt* 12, 23-27; 20, 30-31; *Mc* 10, 47-48; *Lc* 18, 38-39; *Mt* 15, 22; 21, 9), pero Jesús no reivindica dicho título, como si tuviese miedo a la exaltación política que ello traería consigo. «Hijo de David» era, en tiempos de Cristo, uno de los títulos de más acusado trasfondo político.

El mismo Jesús plantea en una ocasión a los escribas, expertos en la materia, una cuestión intrincada: «¿Cómo decís que el Cristo es hijo de David? David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo: 'Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies'. El mismo David lo llama Señor, ¿cómo entonces puede ser hijo suyo? La muchedumbre escuchaba con agrado» (*Mt* 22, 41-46 y par.).

Cuando Cristo entra en dialéctica con los escribas y fariseos presenta una maestría insuperable. Domina siempre la situación, a los expertos en la dialéctica los deja siempre mudos. Se diría incluso que disfruta dejando perplejos a los sabios de Israel. Y la pregunta no ha podido ser más insinuante: decís que el Mesías es hijo de David, ¿cómo es, pues, que el propio David le llama mi Señor? Este es Cristo, es su estilo, deja el interrogante y se marcha. Lo que ha sugerido es mucho más de lo que los escribas podían suponer. Más que propagar su identidad mesiánica a todos los vientos, prefiere que los demás la adivinen. Es demasiado grande su

⁸⁴ Cf. E. DHANIS, *De secreto messianico*: Doct. Com. 15 (1962) 22-36; G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (París 1968).

misterio para pregonarlo a todos los vientos. Antes, muchas otras cosas deben ser entendidas.

Cierto que la entrada en Jerusalén es una manifestación pública de mesianismo (*Mt 21, 1-9* y par.), pero ello tiene lugar al final de su vida pública, poco antes de su pasión y dentro de un proceso que irremediablemente le lleva a la cruz. Y llega la pregunta de Caifás en el proceso que le hace el Sanedrín. Según Lucas, hay una doble pregunta: «¿Eres tú el Cristo?» (*Lc 22, 67*). Los tres sinópticos coinciden en la respuesta: «Sí, tú lo has dicho, pero yo os declaro que, a partir de ahora, veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo» (*Mt 26, 64*).

Un rayo que hubiese caído allí mismo no habría producido tanta impresión. Jesús habla a judíos y expresa su identidad en términos a ellos familiares. Cuando oye Caifás su respuesta, lanza la pregunta inevitable: «¿Entonces, tú eres el Hijo de Dios?». «Vosotros lo decís, yo soy» (*Lc 22, 70*). «¿Qué necesidad tenemos de testigos?, ¡ha blasfemado!».

En efecto, el Sanedrín lo acusa de blasfemia: «Nosotros tenemos una ley y, según esa ley, debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios» (*Jn 19, 7*).

Ahora todo está claro. Cristo había sido reacio a confesar públicamente su identidad mesiánica. Tenía el peligro de que le entendieran en sentido político-nacional, cuando su misión era otra muy distinta. Además, su condición era demasiado grande para que le pudieran entender; pero ahora, cuando se le ha pedido en nombre del Dios vivo que diga si es el Cristo y el Hijo de Dios, cuando el proceso de la cruz es ya inevitable, cuando ya nadie puede proclamarlo rey, Cristo confiesa toda la verdad: Sí, soy el Mesías, pero como Hijo del hombre, Mesías celeste venido del cielo, Mesías sobre la nube (lugar de la «teofanía» o manifestación de Dios), sentado a la diestra del «poder» (de Dios mismo), compartiendo su condición soberana. Es demasiado lo que ha dicho.

Es demasiado lo que ha dicho, pero el decirlo ahora ya no le sirve de nada y ya no le puede desviar de la cruz conscientemente buscada⁸⁵.

Mientras tanto, Caifás y el Sanedrín ya tienen la prueba. Jesús les había humillado públicamente, había hecho añicos su concepción de Dios,

⁸⁵ Dice Caba a este respecto: «La respuesta dada al sumo sacerdote está perfectamente de acuerdo con el espíritu y la forma habitual de responder de Jesús. Está en consonancia, en primer lugar, con el espíritu que reviste siempre la actuación de Jesús en el evangelio. Jesús no niega ser el Mesías, aunque tenga una reserva en aceptarlo o más bien una precaución en manifestarlo. Siempre añade una aclaración para evitar una inteligencia de su mesianismo según el matiz político, frecuente en aquel tiempo. Si en este momento desaparece el signo del secreto mesiánico que ha caracterizado su proceder anterior es debido a que ya en este momento de la pasión desaparece el motivo que inspiraba la reserva precedente» (o. c., 240).

de la ley y del sábado, había roto su prestigio y había puesto en peligro el futuro mismo de la nación. Pero ahora es evidente que se trata de un blasfemo. ¡Ya está! Ahora todo está claro. Un blasfemo no puede venir de Dios. Y, según la ley, tiene que morir, la maldición de la ley tiene que caer sobre él y debe morir como un impío.

b) Un dato histórico

Cuando examinamos todos estos datos desde el punto de vista de la historicidad, se hace enseguida la luz. Si examinamos con el criterio de múltiple fuente las veces que el título de Mesías aparece en el evangelio, veremos que viene en todas las fuentes y de modo abundante; pero (esto es lo decisivo) el título de Mesías no aparece en boca de Jesús. Es un hecho que Jesús no se lo aplica personalmente a sí mismo. Ahora bien, si hubiera sido la comunidad la que inventó el título de Mesías y escribió los evangelios para presentarlo como tal, ¿cómo es que no presentó a Jesús diciendo pública y constantemente: «yo soy el Mesías?». Este es un hecho incuestionable desde el punto de vista histórico, que, además, está en consonancia con la reticencia que Jesús presenta también en sus milagros cuando le quieren exaltar o proclamar rey. Esta actitud de reserva es constante a lo largo de todo el evangelio y solo puede tener una explicación: la connotación política que, en su tiempo, tiene el título de Mesías. Jesús no se presta al juego político de su pueblo; su misión es otra y su condición, mayor y más sublime: el Hijo de David es Señor de David.

IV. JESÚS, HIJO DEL HOMBRE

El estudio del «Hijo del hombre» es de importancia capital para la cristología. Hemos visto, a propósito del título de Mesías, que Jesús lo corrige en la perspectiva del «Hijo del hombre». Jesús, a lo largo de su vida pública, se designó a sí mismo como «Hijo del hombre». Es preciso, pues, estudiar este título con el fin de comprender la naturaleza y el contenido del mesianismo de Jesús⁸⁶.

⁸⁶ Una bibliografía sobre el Hijo del hombre puede encontrarse en J. COPPENS-L. DE-QUEKER, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryfes et dans le Nouveau Testament* (Louvain 1961) 5-14. Véase también A. J. B. HIGGINS, *Son of Man-Forschung since «The Teaching of Jesus»*, en: *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson* (Manchester 1959) 119-135. Como obra general sobre el estudio del Hijo del hombre: *Jesus und der Menschensohn*, ed. por R. PESCH y R. SCHNACKENBURG (Freiburg 1975).

1. Origen de la expresión «Hijo del hombre»

El título de *ho huiòs toû anthrópou* es desconocido en la literatura griega y profana. Es la traducción literal de la expresión aramea *bar nasâ*, que, a su vez, tiene el correspondiente hebreo de *ben-'adam*.

El término arameo *bar*, al igual que el hebreo *ben*, indican descendencia, «hijo de». Pedro, por ejemplo, es «*bar Jona*» (Hijo de Jonás, *Mt* 16, 17). Delante de conceptos geográficos, el arameo *bar* y el hebreo *ben* designan al habitante de un lugar: hijas de Jerusalén (*Lc* 23, 28)⁸⁷. Cuando preceden a un nombre colectivo significan un individuo dentro de la colectividad (*bar baqar*: una cabeza de ganado, una res). Este es el caso de nuestro *bar nasâ* o *ben-'adam*. Significan un individuo que pertenece a la colectividad de los hombres. Este sentido es muy frecuente en el Antiguo Testamento, sobre todo, en el libro de Ezequiel, donde Dios llama frecuentemente al profeta «hijo de hombre». Por ser una expresión que dirige Dios o un ángel a un hombre, se subraya con ella la insignificancia o debilidad de este⁸⁸. Tenemos, por ejemplo, el caso del *Sal* 8, 5: «¿qué es el hijo del hombre para que te acuerdes de él?».

Cabe también el uso de *bar nasâ* en sentido genérico, como circunlocución del «yo»⁸⁹. Ciertamente, la voz *bar nasâ* no está atestiguada como paráfrasis del «yo»⁹⁰, pero existe en ambos *Talmud* y en los *Midrasim* el uso del vocablo arameo *gabrâ* (hombre) junto con el demostrativo *hahû* con la significación de «yo». Dada la semejanza de significación entre *gabrâ* y *bar nasâ*, podría darse que alguien usara ambas expresiones con el significado mencionado⁹¹. Sin embargo, este modo de hablar es raro y debía de tener, más bien, una connotación de solemnidad⁹².

Pero, aparte de estos usos, hay en el Antiguo Testamento una corriente de pensamiento en la que la expresión «Hijo del hombre» aparece no con el significado genérico de hombre como individuo dentro de la colectividad, sino con el significado misterioso de un Mesías trascen-

⁸⁷ J. JEREMIAS, *Teología de Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974) 302.

⁸⁸ E. DHANIS, *De Filio hominis in vetere Testamento et in iudaismo*: Greg. 45 (1964) 6-7.

⁸⁹ G. VERMES, *The Use of br ns/ br ns in Jewish Aramaic*, en: M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Hchs* (Oxford 1967) 210-228. Véase también: M. BLACK, *The «Son of Man» in the Teaching of Jesus*: Exp. Tim. 60 (1948) 355; G. VERMES, *Jesús el Judío* (Barcelona 1977) 174-180.

⁹⁰ J. JEREMIAS, *o. c.*, 303; E. DHANIS, *o. c.*, 9-10.

⁹¹ G. DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1930) 191-219; 382-397.

⁹² J. JEREMIAS (cf. *o. c.*, 303, nota 21) advierte que, mientras el «*hahû gabrâ*», refiriéndose a la persona que habla, significa yo y ningún otro, *bar nasâ* no perdería el sentido genérico de «un hombre», incluso cuando el que habla se refiere a sí mismo. Así, por ejemplo, decimos en español: «uno se cansa de leer», refiriéndose al yo del que habla. Esta sería la significación de «*bar nasâ*».

dente. Se trata del texto de *Dn* 7, 9-14 y de dos libros de la apocalíptica judía apócrifa, I de Enoc y IV de Esdras.

Veamos a continuación las características de este misterioso Hijo del hombre vinculado a la apocalíptica judía y tan distinto del hombre primordial (*Urmensch*) con el que Bousset y Reitzenstein, entre otros, querían vincularla⁹³.

2. El Hijo del hombre en el Antiguo Testamento

Hay una profecía en el libro de Daniel, escrito entre los años 167-164 a.C. y perteneciente a la apocalíptica judía, que habla del Hijo del hombre.

El movimiento apocalíptico proviene del ambiente de siglo II a.C. Se trata de una revelación que se realiza a través de visiones, apariciones, raptos, en los que Dios descubre el fin próximo de este mundo. Los apocalípticos son videntes que tratan de descubrir el transcurso de la historia. A diferencia de los profetas, no se presentan como hombres que

⁹³ Efectivamente, W. BOUSSET y REITZENSTEIN, además de C. H. KRÄLING y S. MOWINCHEL, defendieron que la expresión «Hijo del hombre» de la apocalíptica judía proviene del antiguo mito oriental de hombre primordial (Gayomart), propio de la religión iraní. La tradición judía del Hijo del hombre sería una tradición particular del tipo común «hombre primordial» (cf. W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums in neutestamentlichen Zeitalter* (Berlín 1903); W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (Tübingen 1926); R. REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Bonn 1921); R. REITZENSTEIN-A. H. SCHADER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig 1926).

Otros autores como J. M. LAGRANGE (*Le judaïsme avant Jésus-Christ* [París 1931] 62-69), C. H. DODD (*The Bible and the Greeks* [London 1934] 145-169), L. CERFAUX (*Gnose préchrétienne et biblique*: DBS 659-701; A. FEUILLET (*Le Fils de l'homme et la tradition biblique*: Rev. Bibl. 6 [1953] 170-202, 321-346) insisten en el carácter hipotético de la reconstrucción del mito del hombre primordial y defienden que la tradición judaica del Hijo del hombre se debe a un proceso autónomo.

Por su parte, E. Dhanis (o. c., 46-48) ha resaltado la diferencia esencial que existe entre el Hijo del hombre de la Tradición judaica y el hombre primordial. Los dos son, de alguna manera, trascendentes; pero mientras Gayomart limita su trascendencia a tener un primado de origen respecto al género humano que procede de él, y, por otro lado, es hijo del Padre del universo (*Ahura Mazda*) y de la tierra, el Hijo del hombre de la tradición judaica, aunque tiene apariencia de hombre, proviene del cielo y no debe su origen a nadie. Asimismo, Gayomart obra en el primer período del mundo corporal, mientras que el Hijo del hombre ejerce su obra en el último período del mundo. Finalmente, aunque algunos autores, en contra de lo que atestiguan las fuentes, han atribuido a Gayomart una función soteriológica, esta aparece intrínsecamente unida a una función cosmogónica: el hombre primordial salva a los que proceden de él y son algo suyo. Nada de esto aparece en la tradición judaica.

Sobre la diferencia de ambos personajes véase también: W. MANSON, *Jesus the Messiah* (London 1952) 174-190; E. SJÖBERG, *Der Menschensohn in ätiopischen Henochbuch* (Lund 1946) 190-198; C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlösermythus*: FRLAMT 78 (Göttingen 1961); ÍD., *O ouios tou anthropou*: ThWNT VIII, 403-481.

anuncian el mensaje de Dios por medio de la palabra, sino que se sirven de imágenes y comparaciones que necesitan a veces de una ulterior interpretación. Los escritores de este tiempo no escriben con su nombre, sino que se ocultan bajo el nombre de personajes famosos del pasado: Henoch, Moisés, Baruc, Daniel.

La literatura apocalíptica es una literatura de consolación. Nace en tiempos de crisis, angustia y sufrimientos, con el objeto de inyectar al pueblo, en medio de la dominación extranjera, una esperanza en la victoria final de Dios y de las fuerzas del bien. Son visiones de futuro que, frente a la actual tribulación, alimentan la esperanza de un tiempo mejor y proporcionan consuelo para el presente. Esta literatura expresa así el ardiente deseo del pueblo de liberarse de la persecución y de ver llegar al Mesías. Este deseo se eleva hasta la visión grandiosa del fin de este mundo, como fin de toda la aflicción humana y triunfo del Mesías.

En la visión de Daniel (*Dn* 7, 1-28) aparecen cuatro bestias que salen del mar y que representan a cuatro reinos. A continuación se dice:

«Se aderezaron unos tronos, y un anciano se sentó. Su vestidura, blanca como la nieve; los cabellos de su cabeza, puros como la lana. Su trono, llamas de fuego, con ruedas de fuego ardiente. Un río de fuego corría y manaba delante de él. Miles de millares le servían, miríadas de miríadas de pie delante de él. El juicio abrió sesión y se abrieron los libros.

Miré entonces atraído por el ruido de las grandes cosas que decía el cuerno, y estuve mirando hasta que la bestia fue muerta y su cuerpo destrozado y arrojado al fuego. A las otras bestias se les quitó el poder, si bien se les concedió una prolongación de vida durante un tiempo y hora determinados.

Yo seguía contemplando en las visiones de la noche; y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo del hombre. Se dirigió hacia el anciano y fue llevado a su presencia. A él se dio el imperio, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían» (*Dan* 7, 9-14).

Este misterioso «Hijo del hombre» no proviene del mar como las bestias, sino del cielo llegando a la tierra, al lugar donde son juzgadas las bestias. Aparece sobre la nube como figura trascendente (no olvidemos que, en el Antiguo Testamento, la nube es el lugar de la aparición de Dios: *Ex* 13, 21; 33, 9; *Is* 19, 1; *Sal* 104, 3), se acerca al anciano de días y es descrito con rasgos con los que en otros lugares se describe al mismo Yahvé (*Is* 6, 1-3). A pesar de estos rasgos celestes, el Hijo del hombre tiene apariencia de hombre.

Ciertamente, este misterioso Hijo del hombre no puede ser el pueblo de Israel, pues en la mentalidad judía no cabe situar al pueblo en la nube, en el lugar de Dios. Tiene una clara coloración mesiánica, puesto que se habla de un nuevo reino que se instaura. Esta figura, que en la visión de

Daniel recibe el reino y a quien sirven todos los pueblos, en una mentalidad judía no puede ser otra que el Mesías que inaugura la nueva época anunciada por los profetas. Si las cuatro bestias representan a cuatro reinos, el Hijo del hombre es el heredero triunfante del reino mesiánico. Pero, como se ve, se trata de un Mesías con caracteres trascendentes.

En la literatura apócrifa veterotestamentaria aparece también el personaje conocido como Hijo del hombre. El libro primero de Enoc, escrito entre los años 167-164 antes de Cristo, y que nos ha llegado en una versión etiópica, presenta al Hijo del hombre en su parte segunda, conocida como libro de las parábolas⁹⁴. Fue hallado también en Qumrâm en 1952, pero justamente sin esa parte, por lo que Milik⁹⁵ estableció la teoría de que dicha parte, con el tema del Hijo del hombre, habría sido añadida por un judeocristiano en la versión etiópica. Esta teoría no ha sido, sin embargo, aceptada, dado que la figura del Hijo del hombre no tiene las características cristianas: muerte, resurrección, doble venida, etc.⁹⁶.

El Hijo del hombre aparece en este libro como preexistente, junto al anciano (el cabeza de días), ejerciendo la función de revelador de la justicia y protección de los justos y, sobre todo, la función de juez escatológico. Tiene, sin duda, características mesiánicas.

El libro IV de *Esdras* es, sin duda alguna, judío y fue compuesto, al parecer, después de la destrucción del templo, a finales del siglo I. El «hombre» que aquí aparece es preexistente, viene sobre las nubes del cielo, destruyendo el ejército de los enemigos y formando un ejército pacífico. Comienza así la era mesiánica, la cual durará cuatrocientos años, tras de lo cual morirán todos, incluido el Mesías. Habrá una resurrección final⁹⁷.

Resumiendo las características del Hijo del hombre en Daniel y en la apocalíptica apócrifa, observamos que se da una creciente tendencia a acumular notas trascendentes en torno a la figura del Hijo del hombre⁹⁸. En Daniel, la cercanía del Hijo del hombre al anciano y la venida sobre las nubes del cielo eran notas de trascendencia. En I Enoc, el Hijo del hombre aparece como preexistente y juez escatológico. Asimismo, en IV de Esdras aparece también como preexistente y sobreviniendo en las nubes del cielo.

⁹⁴ Para el estudio del Hijo del hombre en I Enoc véase, entre otros: E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im ätiopischen Henochbuch*; J. COPPENS, *Le Fils de l'homme...* 23-33; E. DHANIS, *o. c.*, 16-27.

⁹⁵ J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París 1957) 30 ss.

⁹⁶ Cf. E. DHANIS, *o. c.*, 17. Véase también P. GRELOT, *L'eschatologie des esséniens et le livre d'Enoch*: *Rev. Qum.* I (1958) 123; A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (París 1959) 313.

⁹⁷ Cf. J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental*, 106-107.

⁹⁸ Así lo observa Caba (*o. c.*, 174).

Finalmente, hemos de recordar que el uso de la expresión Hijo del hombre con sentido mesiánico aparece solamente en estos tres libros que hemos estudiado⁹⁹. Por ello hay que decir que este título no era patrimonio de la expectación mesiánica del pueblo, en general. Pertenece, más bien, a ambientes apocalípticos.

Lo que resulta verdaderamente llamativo es el hecho de que Jesús se llamara a sí mismo preferentemente con este título.

3. El hijo del hombre en el Nuevo Testamento

Jesús se presenta a sí mismo como el Hijo del hombre desde el principio al final de su vida. Las sentencias en las que así se llama han sido divididas por los exegetas en tres grupos: en un primer grupo, el Hijo del hombre aparece como sujeto de poderes divinos, como perdonar los pecados (*Mc* 2, 10), ser dueño del sábado (*Mc* 2, 27-28), etc., y asimismo aparece en condición humilde como el no tener donde reclinar la cabeza (*Mt* 8, 20; *Lc* 9, 58).

En un segundo grupo, el Hijo del hombre desempeña la función de servicio y rescate de los pecados, propia del Siervo de Yahvé: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de muchos» (*Mt* 20, 28). Finalmente, aparece el Hijo del hombre viniendo sobre la nube, glorioso y lleno de poder (*Mt* 24, 39; *Lc* 17, 22).

Jesucristo, pues, cuando se presenta como el Hijo del hombre, enlaza con la profecía de Daniel. Al igual que el Hijo del hombre daniélico, Jesús como Hijo del hombre aparece dotado de poder y de gloria, como vemos en las sentencias del tercer grupo. En este sentido se inscribe la respuesta de Jesús a Caifás. Ahora bien, en el uso que hace Jesús de esta expresión hay algo de original: mientras, en Daniel, el Hijo del hombre ejercerá el poder en un tiempo futuro, Cristo como Hijo del hombre habla de un poder ya presente en el tiempo actual. En efecto, el Hijo del hombre tiene poder de perdonar los pecados y es dueño del sábado.

Pero la diferencia mayor es que Jesús une la función del Hijo del hombre con la del Siervo de Yahvé, el misterioso personaje que en el libro de Isaías aparece humillado y sufriendo en expiación por los pecados de los hombres. Así, Jesús dice frases como esta: «Porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de muchos».

⁹⁹ También aparece la expresión Hijo del hombre en sentido mesiánico en dichos rabínicos de los tres primeros siglos después de Cristo, pero son muy pocos (cf. E. DHANIS, *o. c.*, 35-39).

4. Hijo del hombre, ¿título mesiánico o autodesignación?

Colpe¹⁰⁰ y Jeremias¹⁰¹ han presentado una interpretación original de la expresión «Hijo del hombre» en labios de Jesús, según la cual, en algunos casos habría utilizado dicha expresión no en el sentido de un título mesiánico, sino en el sentido de autodesignación, tal como se usaba, dicen, en tiempos de Jesús. De la misma manera que en castellano decimos «uno se cansa de leer» para decir «yo me canso de leer», en tiempos de Jesús se diría «el hijo del hombre» (es decir, yo), «no tiene donde reclinar la cabeza». Así Jesús habría dicho, en realidad: «viene un hombre (es decir, yo) que come y bebe y decís que es un comedor y un bebedor» (*Mt* 11, 18-19). «Mas para que veáis que un hombre (es decir, yo) tiene poder de perdonar los pecados...» (*Mc* 2, 10).

En verdad que resulta difícil comprender cómo Jeremias trata de entender unos textos del Hijo del hombre en sentido de autodesignación y otros en el sentido de título. De todos modos, en esta cuestión conviene recordar un pasaje de capital importancia en el que se puede ver que los contemporáneos de Jesús entienden la expresión «Hijo del hombre» en sentido mesiánico: «Nosotros sabemos por la ley que el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo dices tú que es preciso que el Hijo del hombre sea levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre?» (*Jn* 12, 34).

Es claro que, en esta escena, los judíos no habrían hecho tal pregunta si hubieran entendido que Jesús, con la expresión «Hijo del hombre», solo quería decir «yo». Además, el contexto es mesiánico, pues se está hablando de la función del Cristo y es en ese mismo contexto en el que los judíos exponen la cuestión del Hijo del hombre.

Algo parecido ocurre con el ciego de nacimiento (*Jn* 9, 35-38), al cual pregunta Jesús si cree en el Hijo del hombre y responde diciendo que no sabe quién es. Jesús tiene que especificarle que se trata de él mismo. No se trata, pues, de un procedimiento habitual de autodesignación.

Por otra parte, no convencen las traducciones propuestas por Jeremias. Cuando en *Mc* 2, 10 traduce «un hombre (es decir, yo) tiene poder de perdonar los pecados», es preciso añadirle «sobre la tierra», detalle que sería superfluo si, en verdad, se tratase de «un hombre», pues ¿dónde va a estar un hombre sino sobre la tierra? La expresión «sobre la tierra» hace referencia a la venida del Hijo del hombre desde el cielo en línea con otros *lógia* sobre el Hijo del hombre (*Mt* 20, 28; *Lc* 19, 10; *Mt* 18, 11), según aquello del evangelio de Juan: «Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo» (*Jn* 3, 13).

¹⁰⁰ C. COLPE, *Ouios tou anthropou*: ThWNT VII, 433-435.

¹⁰¹ O. c., 303-304.

La traducción propuesta por Jeremias sobre el «un nombre que come y bebe» (Mt 11, 18-19) destruye también, desde el punto de vista estilístico, todo el paralelismo antitético que en la frase aparece entre un personaje profético, Juan Bautista, y el Hijo del hombre. ¿Qué tiene de particular que un hombre en cuanto hombre coma y beba? El escándalo está en que un personaje profético como el Hijo del hombre coma y beba con los pecadores, a diferencia de lo que hace Juan¹⁰².

A propósito de esto, Díez Macho, conocedor de las costumbres rabínicas que admiten el uso de la expresión *hahû gabrà* como perífrasis del «yo», ha escrito lo siguiente: «Que en el uso del rabinismo tal sintagma signifique 'yo' en la hipótesis de Vermes no excluye que al mismo tiempo, en la literatura apocalíptica, de la que deriva el sintagma, y en los evangelios, que de ella lo han derivado, no signifique además un título»¹⁰³. El hecho de que dicha expresión conlleve, además, la *exousía* (Mc 2, 10) indica, según Gnilka¹⁰⁴, el sentido del Hijo del hombre como título. Además apoya el sentido del título su propia preexistencia en textos en los que se dice que *ha venido* del cielo (Mt 18, 11; 20, 28; Lc 19, 10; Jn 3, 13).

¹⁰² Aparte de la cuestión del Hijo del hombre como perífrasis del yo que ya hemos examinado, está la cuestión de si en los evangelios se da la tendencia por parte de los redactores a sustituir el yo inicial de Jesús por el título del Hijo del hombre.

Hay casos en los que nos encontramos con sentencias que nos son transmitidas de dos formas: precedidas por el sujeto Hijo del hombre y precedidas por el pronombre «yo». Así, por ejemplo, mientras Lucas dice «por causa del Hijo del hombre» (Lc 6, 22), Mateo dice «por mi causa» (Mt 5, 11). Asimismo, según Mateo, Jesús dice: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16, 13), mientras que en Lucas y Marcos leemos: «¿Quién dice la gente que soy yo?» (Mc 8, 27; Lc 9, 18). Asimismo, Mateo dice «él» (Mt 16, 21), donde Marcos y Lucas dicen «el Hijo del hombre» (Mc 8, 31; Lc 9, 22). En estos casos se trataría de una sustitución redaccional, ejecutada por los evangelistas, de un yo primitivo en favor de la expresión Hijo del hombre.

Efectivamente, se dan casos en los que el original pudo ser un «yo» y los evangelistas han colocado el Hijo del hombre. De todos modos, como reconoce el mismo Bousset, estos casos son pocos y, por ello, el fenómeno carece de importancia. No podemos pensar que los evangelistas tengan una marcada tendencia a poner «el Hijo del hombre» en lugar del «yo», cuando el mostrar que Jesús es el Hijo del hombre no entra en la intención programática de ningún evangelista.

En aras de ver el problema en sus justas dimensiones, es preciso aludir a un problema ulterior. Se suele decir que no hay un solo caso en que encontremos la situación de sustitución del Hijo del hombre por el «yo». Pues bien, este caso existe:

Mt 10, 32-33 dice: «A todo aquel que se declare por mí delante de los hombres, yo también me declararé por él delante de mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, yo lo negaré también ante mi Padre que está en los cielos». El caso es que en los paralelos Lc 9, 26; 12, 8-9; Mc 8, 38 aparece como sujeto no el «yo», sino el Hijo del hombre. Además, el contexto es claramente escatológico, por lo que encaja mejor la expresión Hijo del hombre. Lo mismo habría que decir de Mc 9, 1 respecto de Mt 16, 28.

¹⁰³ A. DÍEZ MACHO, *La cristología del Hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera*: *Scrip. Theol.* 14 (1982) 189.

¹⁰⁴ P. GNILKA, *Das Elend von dem Menschensohn* (MK 2, 1-2), en: *Jesus und der Menschensohn* (cf. nota 86) 205-206.

5. El hijo del hombre, ¿un personaje distinto de Jesús?

Queda todavía por ver si Jesús, cuando habla del Hijo del hombre que vendrá en gloria, se refiere a otro personaje distinto de él, como pretendieron, entre otros, Bultmann¹⁰⁵ y Tödt¹⁰⁶. A esta distinción darían pie, según estos autores, textos en los que Cristo parecería distinguir entre él y una tercera persona como: «Yo os digo: el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios» (*Lc* 12, 8) y, asimismo: «porque quien se avergüence de mí y de mis palabras... también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su padre con los santos ángeles» (*Mc* 8, 38; *Lc* 9, 16). Más tarde, la comunidad primitiva habría identificado a Jesús con el Hijo del hombre.

En primer lugar, es preciso recordar que no es el único caso en que Jesús se refiere a sí mismo en tercera persona. En *Mc* 2, 19 vemos que el esposo (la tercera persona) es el mismo Jesús que habla: «les dijo Jesús: ¿Acaso pueden ayunar los hijos de la casa nupcial en tanto que el esposo está con ellos? Mientras tienen al esposo consigo, no pueden ayunar». También en *Jn* 3, 16 habla Jesús refiriéndose a sí mismo en tercera persona: «Porque así ama Dios al mundo, que entregó a su unigénito, a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna...». En *Mc* 13, 32 encontramos: «Por lo que respecta a aquel día y aquella hora nadie lo conoce, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino el Padre». Finalmente, en la parábola de los viñadores, Jesús alude a sí en tercera persona: «Todavía tenía a un hijo querido, a quien envió en último lugar a los viñadores, diciendo: Respetarán a mi Hijo; mas aquellos viñadores se dijeron: Este es el heredero, venid y matémosle...» (*Mc* 12, 6).

Pero, aparte de esto, tenemos la clara constatación de que Jesús nunca se presenta como precursor de nadie. Con él llega el reino definitivo. A este respecto dice Jeremías: «aun prescindiendo por completo de la falta de fundamento (de la citada teoría) en las fuentes, es completamente imposible que Jesús haya considerado al 'Hijo del hombre' como una figura futura de salvación que fuese distinta de él. Porque entonces habría que suponer que Jesús se había considerado a sí mismo como figura precursora, como profeta del Hijo del hombre. Y en este caso serían absurdas palabras como *Mt* 11, 5 ss; lejos de eso, a la pregunta de si era el que había de venir, Jesús tenía que haber respondido: «No, yo no soy ese. Yo no soy más que su precursor y su profeta». Para decirlo con otras pa-

¹⁰⁵ R. BULTMANN, *Theologie des neuen...*, 31.

¹⁰⁶ H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1963) 50 ss.

labras, el hecho de que Jesús pretendiera ser el que diera cumplimiento excluye el que, además de él, venga algún otro»¹⁰⁷.

En una palabra, es el testimonio de lo que denominamos «cristología implícita» lo que excluye la interpretación mencionada. En este sentido, ha dicho Kümmel: «Jesús, pues, no se ha limitado a indicar que la presencia de su palabra y de su acción son la irrupción del futuro escatológico en la actualidad, sino que ha proclamado como decisiva para la salvación o la condenación la relación con su persona...»¹⁰⁸.

Lo que Jesús indica en los textos arriba mencionados no es, pues, la distinción de dos figuras, sino de dos situaciones: una terrena, en la que se puede confesar o negar a Jesús, y otra celeste, en la que tiene lugar el juicio llevado por él mismo.

6. La intención de Cristo

¿Por qué utiliza Jesús esta expresión? Hablando del título de Mesías decíamos de la reserva que tenía Jesús respecto de la utilización de dicho título. Personalmente, no se llamaba Mesías y, cuando se le preguntaba si lo era, respondía afirmativamente, pero completando o modificando el sentido de la respuesta. Ante el Sanedrín confiesa directamente su identidad mesiánica, pero lo hace en un ambiente de humillación total, en el momento de su pasión y no sin corregir el sentido de la pregunta de Caifás.

Por el contrario, el título de *Hijo del hombre* no tenía la connotación política que tenía el título de Mesías. Por otro lado, a causa de su carácter trascendente y humano a la vez, era apto para expresar la gloria divina de Jesús y su carácter humano. El título de Hijo del hombre, tal como lo utiliza Jesús, goza de prerrogativas divinas (perdonar pecados, juzgar, etc.) y, al mismo tiempo, significa la realidad humana de Jesús (come y bebe con los pecadores, etc.).

Con el título de Hijo del hombre, el mesianismo de Jesús aparece universal. El Mesías no es patrimonio de un pueblo ni de una raza, sino de toda la humanidad. El mesianismo de Jesús es divino y, por tanto, universal. Precisamente porque es Dios, el mesianismo de Jesús no presenta el exclusivismo de los horizontes estrechos y temporalistas del pueblo judío. Jesús es el Hijo del hombre, es decir, Dios y Mesías *de todos los hombres*, de todo aquel que le busca con sincero corazón. «¿Crees en el Hijo

¹⁰⁷ J. JEREMIAS, *o. c.*, 320.

¹⁰⁸ W. G. KÜMMEL, *Das Verhalten Jesu gegenüber und das Verhalten des Menschensohnes*, en *Jesus und der Menschensohn* (cf. nota 86) 221.

del hombre?», pregunta Jesús al ciego de nacimiento. Esta es la pregunta que hace Jesús a todo hombre, sea de la raza y del pueblo que sea.

Pero decir Hijo del hombre es decir, también, Dios y siervo de todos. Unido a la función del Siervo de Yahvé, expresa la humillación de Cristo en su función redentora. En efecto, hay un contraste enorme entre la expectación mesiánica del pueblo y la que presenta Jesús: «Nosotros sabemos por la ley que el Cristo permanece para siempre, ¿cómo dices tú que es preciso que el Hijo del hombre sea levantado?» (en su muerte y resurrección) (*Jn* 12, 34). Esta expresión del Hijo del hombre con los matices originales que le añade Jesús es la que mejor expresa el contenido de su vida y de su función redentora.

Es solo después de su resurrección cuando su realeza mesiánica podrá ser proclamada por Pedro delante de todo el pueblo: «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (*Hch* 2, 36).

7. Un dato para la historia

La criteriología histórica arroja una luz aplastante en el tema del Hijo del hombre. Dicho título aparece 82 veces en los evangelios y siempre en boca de Jesús. Si nos basamos en el criterio de múltiple fuente, veremos que aparece 14 veces en textos provenientes de Marcos (la triple tradición que es común a *Mc*, *Mt* y *Lc*), 10 veces en la fuente común a Mateo y Lucas (*Quelle*), 7 veces en textos exclusivos de Mateo, 7 en textos personales de Lucas y 13 en textos propios del evangelio de Juan. Por ello no se puede dudar de la raíz histórica de dicho título.

El criterio de discontinuidad se realiza en el título de Hijo del hombre de una forma total. En primer lugar, dicho título está presente en los evangelios y de una forma abundante, como hemos visto, mientras que no aparece en el resto del Nuevo Testamento. Es un hecho que la primitiva comunidad cristiana tiende a abandonar dicho título. La cristología primitiva se concentra en los 11 primeros capítulos del libro de los *Hechos* y en las cartas de Santiago, 1ª de Pedro y en los himnos primitivos recogidos por san Pablo.

Pues bien, en todos estos lugares no se menciona al Hijo del hombre. A Jesús se le llama Hijo de Dios, Justo, Santo, Príncipe de la vida, pero no Hijo del hombre. Incluso cuando Pablo compara a Adán, primer hombre, con Cristo, segundo hombre (*Rm* 5, 12-21; *1 Co* 15, 21 ss), no utiliza dicho título, aun cuando era la ocasión para hacerlo. Solo existe el pasaje de *Hch* 7, 56 cuando Esteban, en medio de su martirio, exclama: «He aquí que contemplo los cielos abiertos y al

Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios». Pero, en este caso, Esteban, en el momento de su muerte, copia sus palabras de lo que Jesús había dicho ante el Sanedrín. Una sola diferencia: mientras Jesús había dicho «veréis», Esteban dice «está», aludiendo a la resurrección del Hijo del hombre¹⁰⁹.

Así pues, la Iglesia primitiva se inclinó a abandonar el título de Hijo del hombre. La razón hay que buscarla en el origen palestinese de esta expresión, ininteligible para una comunidad griega. Los títulos de *Cristo* y de *Señor* eran mucho más inteligibles. Aun hoy día, en nuestras confesiones de fe no utilizamos el título de «Hijo del hombre». Los fieles cristianos no saben lo que significa.

Ante estos hechos surge, entonces, la pregunta: si la Iglesia primitiva no utilizó este título, ¿cómo podía ser ella la que lo inventara para ponerlo en los evangelios? Además, hay un dato incuestionable: ¿cómo se explica que dicho título aparezca en los evangelios solo en labios de Jesús? Si el título Hijo del hombre hubiera sido introducido por la comunidad primitiva, lo lógico es pensar que apareciera también en boca de los contemporáneos de Jesús. Solo una vez aparece en boca de los judíos y, en dicho caso, para expresar que no lo entienden (*Jn* 12, 33-34).

A propósito de todos estos datos ha escrito Jeremias: «La tradición, en este punto, es plenamente consecuente. El título de Hijo del hombre no aparece en ninguna fórmula judeocristiana de confesión de fe. Nunca se usa dicho título ni como atributo ni como predicado. En ninguna parte de los relatos evangélicos se designa a Jesús como el Hijo del hombre o se lo invoca (en oración) con este título. Los evangelios no emplean en ningún lugar este título en enunciado acerca de Jesús. En cambio, el título está fuertemente anclado en las palabras de Jesús»¹¹⁰.

Añadamos a esto un dato importante: ninguno de los evangelistas, a la hora de escribir, ha tenido como intención probar que Jesús es el Hijo del hombre. Marcos escribe para mostrar que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios (*Mc* 1, 1); lo mismo hace Juan (*Jn* 20, 31). Mateo presenta a Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios también; Lucas, como el Profeta y el Señor. ¿A qué se debe, pues, el que Jesús aparezca en los evangelios como el Hijo del hombre? Solo cabe una respuesta: a la fidelidad histórica.

¹⁰⁹ También en *Ap* 1, 13; 14, 14 se habla del Hijo del hombre, pero se hace en clara coincidencia con el pasaje de Daniel, sin las notas específicas del Hijo del hombre que aparecen en los evangelios. De todos modos, no es una confesión de Jesús como Hijo del hombre.

¹¹⁰ J. JEREMIAS, *o. c.*, 309.

V. EL HIJO DE DIOS

Hay también, por parte de Jesús, una forma de desvelar su identidad y el secreto más profundo de su personalidad. Cuando Jesús presenta al Padre, indirectamente se está revelando a sí mismo como *el Hijo* en un sentido único y trascendente. No es que busque su gloria al revelarse como el Hijo; es que, al revelar la gloria del Padre, inevitablemente revela la suya propia.

Es, sobre todo, en el evangelio de Juan donde Jesús se presenta como el Hijo en un sentido único y trascendente. La relación única entre el Padre y el Hijo la presenta Jesús mediante un conocimiento mutuo único (*Jn* 1, 18; 10, 15; 17, 25), un amor recíproco también exclusivo (*Jn* 5, 20; 14, 31; 17, 24-26), mediante la unidad de ambos en la acción (*Jn* 5, 17.19.20.30) que hace que los dos sean una misma cosa (*Jn* 14, 10; 17, 21-22). De este modo, quien honra al Padre honra al Hijo (*Jn* 5, 22-27) y quien ve al Hijo ve igualmente al Padre:

«Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, también a mi Padre conoceréis; y ya desde ahora le conocéis y le habéis visto.

Le dice Felipe: 'Señor, muéstranos al Padre y nos basta'. Le dice Jesús: 'Tanto tiempo estoy entre vosotros, ¿y no me has conocido, Felipe? Quien me ha visto, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo hablo de mí mismo no las hablo; mas el Padre que en mí mora, él hace sus obras. Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; y, si no, creedlo por las mismas obras'» (*Jn* 14, 6-11).

Este es el secreto de la vida íntima de Jesús: su filiación divina. Hay en él, junto a su condición divina, una atracción continua del Padre, un deseo de estar a solas con él; deseo que, a veces, solo puede cumplir quedándose toda la noche de oración tras una jornada agotadora de actividad. Llega Jesús a decir: «Mirad que llega la hora (y ha llegado ya) en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (*Jn* 16, 32).

Parece como si la esencia misma de la personalidad de Jesús fuese su relación con el Padre. Era algo obsesivo en él.

Además, todo esto tiene una trascendencia real para nosotros. Según Jesús, él nos ama en el mismo amor en el que el Padre le ama: «Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor» (*Jn* 15, 9). Ser cristiano es ser amado por el Padre en Cristo con el mismo cariño con el que le ama a él. Cristo nos ha introducido por adopción en la relación única filial que él mantiene con el Padre. Ser cristiano es ser hijo en el Hijo.

Pero esta relación única de Jesús con el Padre no aparece solo en el evangelio de Juan, aunque sea él el que más la desarrolle. Aparece también en los sinópticos y no podía ser menos, si constituye el corazón mismo de la personalidad de Jesús.

1. *Abba*

Un hecho que llama la atención en los sinópticos es que Jesús llama a Dios *Abba*, diminutivo arameo que significa Papá. Es el balbuceo del niño que comienza a dirigirse a su padre con las primeras sílabas aprendidas.

Esta invocación, que se halla, incluso en su original arameo, en *Mc* 14, 36, subyace también, según ha demostrado Jeremias¹¹¹, bajo el *ho patér* griego que, siendo nominativo, tiene sentido de vocativo: ¡padre! (*Mc* 2, 36; *Mt* 11, 26; *Lc* 10, 21). Esto evidencia, según Jeremias, que detrás se encuentra el original arameo *Abba* que, en tiempos de Jesús, se empleaba tanto para el vocativo (¡padre!) como para expresar el estado enfático «el padre». Pues bien, este modo de llamar a Dios es exclusivo de Jesús, no se encontrará en la literatura profética ni en la rabínica.

No deja de ser curioso que, además, cuando se dirige personalmente en oración a Dios, nunca le llame «Dios», sino «padre». Usa el término de Dios cuando habla de él ante los otros (*Mt* 5, 8.9, 34; 6, 24.30), pero no en su oración personal. Solo lo hace en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (*Mc* 15, 34), pero aquí, como sabemos, está recitando el salmo 22.

Jesús distingue siempre su filiación de la nuestra. Nunca dice «nuestro Padre»: «subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (*Jn* 20, 17). Esta distinción es una constante en Jesús (*Mt* 18, 35; 10, 32-33; *Jn* 8, 54-56; *Mt* 25, 34). Solo en el *Padrenuestro* usa la fórmula «nuestro», pero lo hace diciendo: es así como tenéis que rezar *vosotros* (*Mt* 6, 9).

2. *El Hijo único*

Jesús se presenta en los sinópticos como Hijo en un sentido único y trascendente. Veamos los textos principales.

Mt 11, 25-30

«Por aquel tiempo, tomó Jesús la palabra y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios

¹¹¹ J. JEREMIAS, *o. c.*, 83-84.

e inteligentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te plugo. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo».

Este pasaje es de la fuente común de Lucas y Mateo, la llamada *Quelle*, y aparece también en *Lc* 10, 21-22¹¹².

El núcleo del *lógion* central está constituido por una relación única de conocimiento y amor entre el Padre y el Hijo. Mateo usa el verbo *epiginóskein*, que viene a ser un conocimiento profundo, una comunidad de vida. Se trata de una relación única entre el Padre y el Hijo y a ella solo pueden acceder los hombres, bien por revelación del Padre, bien por revelación del Hijo. Es algo que concuerda totalmente con lo que leemos en Juan: «A Dios nadie le vio jamás, el unigénito que está en el seno del Padre le ha dado a conocer» (*Jn* 1, 18). Es una clara afirmación, por tanto, de que Jesús respecto del Padre está en una relación única de amor y conocimiento recíproco que le sitúa en una condición de igualdad con él.

En vano se ha querido ver ahí el influjo de las religiones místicas griegas, como pretendió Norden¹¹³. Expresiones como *ho patér* (*Abba*), «así ha parecido ante ti», «llevar el yugo» son claramente arameas. El tema de «los pequeños» es, además, peculiar de Jesús.

Otros como K. Von Hasse¹¹⁴ han querido explicar el *lógion* como pro-

¹¹² Véase amplia bibliografía en: H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques* (Gembloux 1957).

Desde el punto de vista de la crítica textual levantaron dificultades Harnack (*Sprüche und Reden Jesu*) (Leipzig 1907) 189-216, y Winter (*Mathew XI, 27 and Luke X, 22 from the first to de fifth century. Reflection on the developpement of the text*, en: *Nov. Test. I*) (1956) 11-128. Las dificultades consistían en la lectura de *'égno* (aoristo) en la primera línea de la segunda estrofa y en la supresión del conocimiento del Hijo por parte del Padre, tal como aparece en algunos códices. Con ello, Jesús habría tenido un conocimiento singular (conoció al Padre) y sintió el privilegio de revelarle como Padre, pero no en la línea de la filiación trascendente. Como se ve, todo queda reducido a un conocimiento que tuvo del Padre y que no implica reciprocidad ni relación de igualdad.

Sin embargo, a esto hay que responder que los códices griegos traen el presente y no el aoristo. La *Vulgata* trae *cognovit* y la versión Vercellense y la Veronense *novit*, pero son pasados con significación de presente (cf. E. DHANIS, *o. c.*, 140).

La omisión de la segunda frase (el conocimiento del hijo por parte del padre) no se encuentra en ningún códice griego y solo se halla en la versión latina Vercellense, lo cual puede explicarse por un fallo del amanuense (cf. E. DHANIS, *o. c.*, 141). En cinco códices se narran las dos frases del *logion* en sentido inverso, lo cual tiene una explicación: por citar de memoria se explica asimismo el que los SS.PP. inviertan el orden de las dos frases.

¹¹³ E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig-Berlín 1913), 277-308.

¹¹⁴ K. VON HASSE, *Die Geschichte Jesu* (Leipzig 1876), 422.

Una interpretación original es la ofrecida por Jeremias (*o. c.*, 76). Jesús, en este pasaje, no se habría colocado en una línea de igualdad trascendente con el Padre en cuanto Hijo único, sino que se habría limitado a expresar que su unión con él es como la que un hijo tiene con su padre. Se sirvió para ello de la costumbre familiar judía según la cual, el padre entregaba exclusivamente al hijo todos los conocimientos del oficio y la tradición familiar: lo mismo que un padre judío tiene plena confianza en el hijo a quien entrega

cedente de Juan, pero en el evangelio de Juan no aparecen verbos como entregar (*paradídomi*), conocer (*epiginóskein*) y revelar (*apocalyptein*).

Mc 13, 32

Hay también en los sinópticos un texto de una importancia decisiva. Jesús, en el discurso escatológico, está hablando conjuntamente de la ruina del templo y de la venida final del Hijo del hombre. Los discípulos le preguntan cuándo va a tener lugar el fin del mundo, a lo que Jesús responde diciendo: «Mas de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino solo el Padre» (*Mc 13, 32; Mt 24, 36*).

Aquí, Jesús se presenta como el Hijo en una condición superior a los ángeles. Va haciendo una graduación: nadie (ningún hombre) ni los ángeles ni el Hijo. ¿Quién puede ser este Hijo situado por encima de los ángeles y designado de forma absoluta «el Hijo» al igual que «el Padre»?

La autenticidad histórica de este *lógion* está garantizada de forma apodíctica por el criterio de discontinuidad: es imposible pensar que la comunidad primitiva, que tenía a Cristo como Hijo de Dios, haya inventado un pasaje en el que se muestra ignorante. Este texto no ha hecho sino crear verdaderos quebraderos de cabeza a los SS. PP. y a la teología¹¹⁵.

Mc 12, 1-12 y par.

Hay, finalmente, una parábola, la parábola de los viñadores homicidas, que tiene una significación de primer orden. Jesús la narra ante los fariseos, en Jerusalén, días antes de su muerte, como si quisiera hacerles conscientes de la magnitud del crimen que van a cometer:

«Comenzó a hablarles en parábolas: un hombre plantó una viña y la cercó de muro, y cavó un lagar, y edificó una torre, y la arrendó a unos vi-

todo su conocimiento, así es mi relación con el padre. Padre-hijo sería, pues, una comparación, no la expresión de una identidad única.

A esto hemos de responder que lo que el texto dice rebasa el ámbito de una mera relación genérica entre un padre y un hijo. En la vida ordinaria judía, un hijo recibe los secretos del padre y solo el hijo puede manifestarlos a otro. Pero en las palabras de Cristo, también el Padre tiene un función reveladora, lo cual desborda, por tanto, el ámbito de la comparación.

¹¹⁵ Respecto del *lógion* sobre el fin del mundo, el criterio de discontinuidad no puede ser más claro. Es imposible que la comunidad primitiva presente al Hijo de Dios como ignorante. Esto era crearse una auténtica dificultad. Por ello no es aceptable la sentencia de Bousset, el cual consideró el *lógion* en cuestión como producto de la comunidad primitiva ante el retraso que estaba experimentando la parusía. R. Pesch había defendido también que el *lógion* habría sido inventado por la comunidad primitiva para solucionar, mediante la ignorancia del mismo Hijo, los problemas que planteaba su propio desconocimiento del fin del mundo. Pero, como bien ha dicho Cullmann, estas palabras son más difíciles de explicar si las atribuimos a la comunidad que si las atribuimos a Cristo (O. CULLMANN, *Christologie du N. Testament* (Neuchâtel [1955] 250). Que Cristo diga que ignore la fecha del fin del mundo es algo que no deja de ser misterioso, pero que la comunidad misma se cree esta dificultad es algo inconcebible.

ñadores, y se fue lejos. A su tiempo, envió a los viñadores un siervo para percibir de ellos la parte de los frutos de la viña, y agarrándolo lo azotaron y lo despidieron con las manos vacías. De nuevo les envió otro, y le dieron muerte; igualmente a muchos otros, de los cuales a unos los azotaron y a otros los mataron.

Le quedaba todavía uno, el hijo único, y se lo envió también el último, diciéndose: A mi hijo lo respetarán. Pero aquellos viñadores se dijeron para sí: Este es el heredero. ¡Ea! Matémosle y será nuestra la heredad. Y, asíéndolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña. ¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá y hará perecer a los viñadores y dará la viña a otros. ¿Y no habéis leído esta escritura: 'La piedra que desecharon los edificadores, esa vino a ser cabeza de esquina; del Señor viene esto y es admirable a nuestros ojos?'

Buscaban apoderarse de él, pero temían a la muchedumbre, pues conocieron que de ellos había sido dicha la parábola, y, dejándolo, se fueron».

El tema de la viña era apto para que los oyentes captaran el comportamiento de Israel para con Dios y sus mensajeros, y en esta misma línea se va a enmarcar la actitud de los fariseos con Jesús, culminando la trayectoria que habían tenido sus padres con los profetas. En efecto, Jesús en Jerusalén, discutiendo con los fariseos y aludiendo a las matanzas de los profetas en el Antiguo Testamento, les dice:

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis los monumentos de los profetas y decís: 'Si nosotros hubiéramos vivido en tiempos de nuestro padres, no habríamos tenido parte con ellos en la sangre de los profetas'! Con lo cual atestiguáis contra vosotros mismos que sois hijos de los que mataron a los profetas. ¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres!» (Mt 23, 29-32).

¡Colmad la medida de vuestros padres, matándome a mí! Los crímenes que vuestros padres cometieron los vais a superar matándome a mí.

Hay que tener en cuenta que los profetas tenían a Dios como Padre a título superior al de los demás. Sin embargo, comparados con el hijo de la parábola, aparecen como siervos. Se trata de un hijo único. Marcos lo subraya fuertemente: «todavía tenía uno, el hijo único».

Esta parábola, que aparece también en el evangelio apócrifo de Tomás, tiene todos los visos de ser auténtica¹¹⁶. Está descrita en el estilo y el

¹¹⁶ Se ha discutido mucho sobre el carácter meramente parabólico o alegórico de este texto desde que Jülicher defendió que este resumen de la historia de la salvación tiene carácter alegórico y, como tal, no puede provenir de Jesús. Jülicher supone que Jesús no pudo pronunciar otra cosa que parábolas, no alegorías. W. G. Kümmel, por su parte, ataca la autenticidad de la doctrina dada por el texto actual: Jesús jamás habría ligado a su pro-

marco del enfrentamiento de Jesús con los fariseos. Habla en Jerusalén ante los jefes religiosos de Israel cada vez más enconados contra él. ¿No era lógico que, en esta circunstancia, declarara su identidad y expresara la magnitud del crimen que iban a cometer? Pero Jesús lo hace siguiendo su estilo habitual: se limita a sugerir con la parábola cuál es su identidad. Desde luego, lo que está claro es que una parábola así no puede estar influida por los mitos griegos a los que se suele apelar cuando está de por medio la filiación divina de Jesús. El ambiente de la parábola, la viña, el juicio final, los enviados sucesivos, revelan un ambiente claramente judío.

3. Un dato histórico

Aparte de la validez histórica que presentan los pasajes aludidos en particular, hay un dato importante que no puede ser soslayado. La co-

pia muerte la recusación de los judíos y la transmisión del reino de Dios a otros, mientras que la unión de estos dos temas es clásica en la comunidad primitiva.

Otros, como Jeremias y Dodd, han defendido que, tras el texto actual, se esconde una parábola pura que la Iglesia desarrolló después en alegoría. Léon Dufour, en cambio, se pregunta por qué Jesús no pudo dar a sus palabras un cierto giro alegórico. Otros, como Taylor y Michaelis, admiten también el trasfondo alegórico de la parábola de Jesús.

Digamos, entre tanto, que la parábola se estructura como una comparación en forma de historia, cuyos elementos convergen en una enseñanza de tipo moral. La alegoría, en cambio, es una metáfora cuyos elementos tienen un significado propio: el propietario es Dios; la viña, el pueblo elegido, etc. Existían parábolas alegóricas en el Antiguo Testamento como la de Natán (2 S 12, 1-5) y la de la viña (Is 5, 1-7), de la cual se sirve Jesús en este momento.

Es cierto que en la parábola de los viñadores se observa, desde el punto de vista redaccional, un proceso alegorizante creciente. Este proceso, observa Caba, queda aún más patente si se tiene en cuenta el texto que se conserva en el evangelio apócrifo de Tomás (o. c., 285).

En el proceso de alegorización sobresale la cita expresa del *Sal* 118, 22-23: «La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido: fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos».

Pero pensamos que el sentido cristológico pertenece al núcleo original de la parábola por las siguientes razones:

Existe un contraste muy acentuado entre la malicia de los viñadores y el envío del hijo, pues el hijo es enviado como último recurso, como signo de la benevolencia paciente del amo de la viña, que piensa que a su hijo lo respetarán. No se trata, simplemente, de enviar al último, sino de enviar al hijo, último recurso, pues el padre piensa que, siendo el hijo, lo respetarán. Hay, pues, una diferencia cualitativa respecto de los enviados anteriormente.

El mismo Cristo nos da la interpretación cristológica del texto cuando, aludiendo a los profetas muertos por el pueblo de Israel, incita a los escribas y fariseos a colmar la medida de sus padres, matándole a él (*Mt* 23, 29-32).

Por otra parte, Jesús está hablando ante los jefes religiosos de Israel en Jerusalén, momentos antes de su muerte. ¿No era, pues, apropiado anunciar, bajo la forma alegórica, su propia dignidad y la magnitud del crimen que iban a cometer? Propiamente hablando, es superfluo discutir si la finalidad de la parábola es mostrar la suerte del reino o presentar a Jesús como el Hijo. ¿No coincide aquí la suerte del reino con la suerte del Hijo?

Por estas razones pensamos que hay un sentido cristológico en el núcleo alegórico de la parábola, si bien ha sido acentuado con la añadidura del *Sal* 118 y otros detalles.

comunidad primitiva considera a Jesús como Hijo de Dios. Pues bien, es un hecho que Jesús no aparece diciendo: «Yo soy Hijo de Dios»¹¹⁷. Se muestra simplemente como *el Hijo*, si bien lo hace en un sentido único y trascendente. Pero se ve que lo hace en forma espontánea, en cuanto que, al revelar al Padre, se ve obligado a presentar su identidad como Hijo.

Por ello pensamos que, si la comunidad primitiva hubiera inventado el contenido de los evangelios para incluir la filiación divina de Jesús, no habría resistido a la lógica de presentar a un Jesús que dice ser *el Hijo de Dios*. Y justamente esto es lo que no aparece en labios de Jesús. Ciertamente que, cuando la comunidad llama a Jesús Hijo de Dios, no hace sino explicitar el sentido trascendente que expresa Jesús cuando se llama el Hijo.

Finalmente, queda decir que, si Jesús no se hubiera dicho «el Hijo» en un sentido trascendente, difícilmente la comunidad primitiva lo habría podido imaginar, pues, dada su clara raíz monoteísta, se estaba planteando con ello un problema de difícil solución. ¿Cómo compaginar dentro de la tradición monoteísta la confesión de que tanto el Padre como el Hijo son Dios? ¿Cómo salvar la unicidad de Dios?

Después de haber examinado la identidad de Jesús desde el punto de vista histórico, se puede llegar a una conclusión clara: hay una continuidad entre lo que la comunidad primitiva confiesa de Jesús y lo que él dijo históricamente de sí mismo. La comunidad, al confesar a Jesús como Mesías, Señor e Hijo de Dios, ha llegado, a la luz de la pascua, a explicitar plenamente el sentido de lo que Jesús dijo de sí mismo; pero esta explicitación no solo no cambia el sentido de lo que Jesús expresara de sí, sino que incluso nos permite conocerlo mejor en su autenticidad histórica. En efecto, mientras la comunidad primitiva llama a Jesús Mesías, en los evangelios, Jesús nunca se llama espontáneamente así. Mientras Jesús se llama constantemente Hijo del hombre, la comunidad primitiva nunca usa este título. Mientras la comunidad primitiva confiesa a Jesús como Hijo de Dios, en los evangelios, Jesús se designa simplemente como el Hijo.

Ha habido, pues, un progreso; pero se trata precisamente de un progreso que puede ser detectado como tal y que no tergiversa lo que Jesús dijo de sí mismo.

¹¹⁷ En *Jn* 5, 25 y 11, 4, Jesús se llama Hijo de Dios. Pero en estos casos el contexto es el ambiente escatológico del juicio y de la glorificación final, por lo que es presumible que Jesús hubiese dicho Hijo del hombre, título que, cuando Juan escribe su evangelio, bien pudo cambiar por el más comprensible y usual de Hijo de Dios.

4. En el camino de la cruz

He aquí, pues, que Jesús, después de haberse mostrado, a lo largo de su vida, reticente a proclamar su condición de Mesías y después de dar a entender, de forma implícita y sugerente, su identidad divina, al final lo confiesa públicamente; pero ello no le va a servir de nada. Es más, lo único que con ello va a conseguir es ofrecer a sus enemigos la excusa para quitárselo de encima. Legalmente, Jesús tenía que morir. Según la ley, es un maldito, de modo que su gloria divina aparece así inevitablemente unida al destino trágico de la cruz. Pero Jesús lo había dicho ya claramente: «No busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» (*Jn 5, 30*). En el fondo no es su gloria lo que le mueve, sino la misión que el Padre le ha encomendado: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de muchos» (*Mt 20, 28*).

He aquí, pues, que nos hemos preguntado constantemente quién es Jesús. Como sus discípulos, habíamos adivinado que en él había un poder y una condición trascendentes capaces de cambiar el rumbo político de Israel y de promocionar la gloria mesiánica y, cuando hemos conseguido saber quién es Jesús, hemos comprobado que su condición divina y mesiánica no tenía otro destino que el de la cruz. ¿Por qué la cruz? En el fondo nos sentimos reflejados en la postura y actitud de Pedro, que en Cesarea de Filipo ha confesado a Jesús como Mesías e Hijo de Dios y ha visto derrumbarse sus planes de gloria y de triunfo cuando Jesús ha anunciado el camino de Jerusalén. «No, eso no puede ser», dice Pedro. Y Jesús le contesta: «Apártate de mí, Satanás. Tus pensamientos no son los pensamientos de Dios, sino los de los hombres» (*Mt 16, 23*).

He aquí a Cristo, un poder desaprovechado, inútil, perdido. Parece como si la gloria sobrehumana de Jesús estuviese inevitablemente ligada a la cruz. Pero ¿por qué?

PARTE SEGUNDA
LA FE DE LA IGLESIA

Capítulo 7

LA FE DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Hemos visto ya y analizado la Sagrada Escritura desde el punto de vista histórico-crítico con el fin de dilucidar, con una metodología de teología fundamental, la identidad de Cristo, lo que Cristo enseñó e hizo. Ahora acudimos a la fe de la Iglesia primitiva, y acudimos, en primer lugar, a la misma Sagrada Escritura como expresión de la más primitiva fe de la Iglesia. La abordamos ya a nivel redaccional, pues nos interesa, ante todo, conocer la fe de los apóstoles, de los himnos primitivos, de los redactores de los evangelios.

La primera fase de la historia de la fe está constituida, diríamos, por la proclamación de la Iglesia apostólica. Los hagiógrafos nos proporcionan una variedad de perspectivas sobre Cristo que, siendo distintas en el enfoque, nos permiten vislumbrar mejor el único misterio de Cristo en su múltiple riqueza. Veremos cómo su punto de partida es el hecho pascual de la muerte y resurrección de Cristo. Como dice S. Juan, «cuando (Cristo) resucitó de entre los muertos, se acordaron los discípulos de que había dicho eso y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús» (*Jn 2, 22*).

La construcción de esta primera teología (si así se puede llamar, dado que esta reflexión teológica es, también, revelación de Dios) se hace con un método sencillo: se recurre al Antiguo Testamento para encontrar en él los textos que den razón y expliquen el significado de la muerte y la resurrección de Cristo, sobre todo. Es una teología que, en consecuencia, presenta una neta coloración veterotestamentaria. Todavía no se ha iniciado la confrontación con el pensamiento griego. De todos modos, más que de una teología, habría que hablar de varias teologías, dado que se trata de perspectivas diferentes que, lejos de excluirse, se complementan en la tarea inagotable de explicar el misterio de Cristo.

I. HECHOS DE LOS APÓSTOLES¹

Los *Hechos de los Apóstoles* nos relatan la primera predicación apostólica. Es el primer anuncio de la fe, provisto todavía de arcaísmos en su lenguaje.

Jesús es presentado en el libro de los *Hechos* como aquel en el que se concentra de modo único y completo la salvación ofrecida por Dios a los hombres. Cristo crucificado es exaltado a la diestra de Dios y se difunde el Espíritu Santo: «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (*Hch* 2, 36). «A este lo ha exaltado Dios con su diestra como jefe y Salvador» (*Hch* 5, 31). «Es juez de vivos y muertos constituido por Dios» (*Hch* 10, 42).

Se reconoce, pues, a Jesús su condición de Mesías; pero se trata de un mesianismo trascendente y divino, pues al Mesías glorificado se le concede un poder divino.

Como dice González Gil, «se aplica a Jesús muerto en la cruz y resucitado por Dios el concepto de Mesías en sentido pleno, depurado de las esperanzas judaicas: el de Rey. Salvador escatológico que en nombre de Dios establece y rige su reino. Solamente se corrige un punto: el establecimiento del reino no se reserva únicamente para el *eón* por venir, sino que se adelanta al momento presente, puesto que ya desde ahora el Mesías se difunde sobre los que le conocen y confiesan»².

Se da en el libro de los *Hechos* un doble esquema, según González Gil: un esquema prospectivo, en cuanto que afirma la entronización actual de Jesús, que exige como consecuencia necesaria su manifestación gloriosa futura. Se da también un esquema retrospectivo, en cuanto que identifica al Cristo glorificado con el Jesús de la vida pública y de la pasión: «Dios ha constituido Señor y Mesías a ese Jesús que vosotros crucificasteis» (*Hch* 2, 36)³. En esta perspectiva cristológica desempeña un papel primordial la entronización mesiánica de Jesús en virtud de su resurrección, sirviéndose con este fin de los salmos 2 y 110 (*Hch* 2, 34-35); salmos que encuentran así su plenitud de sentido. Se trata, dice González Gil⁴, de

¹ J. DUPONT, *Etudes sur les Hches des Apôtres*: Lectio divina 45 (1967); J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977); M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia II y III: Nuevo Testamento* (Madrid 1972) 335-336; G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen* (Berlín 1867); M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, misterio de Dios I* (Madrid 1976) 8-63; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974); J. C. O'NEILL, *The Theology of Hchs in its historical Setting* (London 1970).

² M. GONZÁLEZ GIL, I, 20.

³ *Ibid.*, 20-21. Como dice FORTE (*o. c.*, 84), estas fórmulas tienen una estructura bipolar: dos términos y, en ellos, dos historias: la historia de Jesús el crucificado y la del resucitado por Dios, constituido por él Señor y Cristo.

⁴ *Ibid.*, I, 22.

una cristología de entronización actual y de parusía futura, de majestad mesiánica obtenida por la resurrección y de manifestación gloriosa reservada para los tiempos de la restauración final.

Junto al título de Cristo, el otro título que se aplica a Jesús es el de Señor. Cuando el Nuevo Testamento se refiere al «nombre» de Jesús, se refiere, sin duda, al título de Señor.

Ante el Sanedrín afirma Pedro que la curación del paralítico ha tenido lugar en el nombre de Cristo: «Por el nombre de Jesucristo, el nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos: por su nombre y no por ningún otro está sano ante vosotros... Porque no hay bajo el cielo otro nombre por el que nosotros podamos ser salvos» (*Hch* 4, 10-12). He aquí la afirmación clave: «No tenemos otro nombre en el que podamos ser salvos».

En el Nuevo Testamento es el autor de los *Hechos* el que más usa el sustantivo de «nombre» (60 veces) y suele hacerlo para aludir al «nombre» de Jesucristo (27 veces). En el Nuevo Testamento se va dando, poco a poco, una transferencia de los nombres de Dios en el Antiguo Testamento a Cristo resucitado. Así, a Cristo resucitado se le confiere ahora el nombre de *Señor*: «Entérese bien todo Israel de que Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis» (*Hch* 2, 36). Ese es el kerigma de la Iglesia primitiva, la fe de los himnos primitivos que confiesa que Dios ha exaltado al Siervo humillado, confiriéndole «un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en las regiones subterráneas, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (*Flp* 2, 9-11).

El título de Señor, siendo equivalente al de Yahvé (sustituía al nombre inefable de Yahvé), hace de Cristo un ser igual en todo al de Dios Padre⁵. El nombre de Señor significa la divinidad de Cristo, pero en conexión con el hecho histórico de la resurrección y glorificación y en una clara dimensión salvífica.

No significa, pues, negar que Jesús fuese el Hijo de Dios desde la encarnación. El nombre de Señor que la comunidad primitiva atribuye a Cristo quiere resaltar, por el contrario, que aquel que se encarnó en Kénosis, en forma de Siervo, es ahora el Hijo de Dios en exaltación, con poder de salvación, por el misterio de la resurrección (cf. *Rm* 1, 3-4)⁶.

⁵ El título de Señor, comenta Forte (o. c., 85), indica la condición divina de aquel a quien se le atribuye. Se deduce del hecho de que el nombre divino de *Adonai*, usado en lugar de tetragrama inefable Yahvé, se traducía en el griego de la diáspora por *Kyrios*.

⁶ Dice González Gil al respecto: «Decir que antes de la resurrección no era Señor, de ningún modo es negar la divinidad desde el momento de la encarnación, sino es afirmar que en su vida terrena fue Dios en kénosis, no Dios en señorío: es afirmar que era, sí, su

Por ello, Pedro cura al paralítico en virtud de la fe en este nombre: «Porque ha tenido fe en este nombre... ha sido curado en virtud de su nombre» (*Hch* 3, 16; cf. 4, 10), y afirma Pedro sin ambages: «Cuantos invoquen el nombre del Señor se salvarán» (*Hch* 2, 21).

La conclusión que de ello se deduce es esta confesión de Pedro ante el Sanedrín: «no tenemos otro nombre en el que podamos ser salvos». La cual no es expresión de un entusiasmo superficial o retórico, sino la expresión de la fe pascual de la Iglesia primitiva. Es la expresión de la fe en Cristo resucitado, vencedor del pecado y de la muerte. Lo mismo diría Pablo: «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe, vana nuestra predicación» (*1 Co* 15, 14). Es la fe que responde a un hecho histórico: la resurrección de Cristo, de la que son testigos los apóstoles. Los apóstoles confiesan, por ello, que no pueden dejar de testimoniar lo que han visto y oído. Están dispuestos incluso a ir al martirio; esa es su forma de hablar, un testimonio hecho con parresía, es decir, con valentía.

Se ven en Jesús prerrogativas divinas. Es juez de vivos y muertos (*Hch* 10, 42); autor de la vida (*Hch* 3, 15) y, sobre todo, Salvador (*Hch* 5, 31). En el A. Testamento era Dios el Salvador. Pues bien, ahora se atribuye a Cristo este mismo predicado con el exclusivismo con el que se atribuía a Dios en el A. Testamento (*Hch* 4, 12). Así como el pueblo de Israel era salvado por el nombre de Yahvé, ahora la humanidad es salvada por el nombre de Cristo. El que cree en Cristo «tiene la remisión de los pecados» (*Hch* 10, 43).

Por su parte, Esteban declara la divinidad de Cristo al afirmar delante de sus enemigos: «Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está de pie a la diestra de Dios» (*Hch* 7, 56).

Son las palabras que Cristo había pronunciado ante Caifás (*veréis...*) y por las que fue acusado de blasfemo. Ahora, Esteban reafirma la identidad de Cristo al anunciar la elevación del Hijo del hombre a la diestra de Dios. Lo que había anunciado Jesús (*veréis...*) se verifica ahora (*está...*).

Esteban, con la invocación «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (*Hch* 7, 59), se dirige a Cristo de la misma manera que Jesús se había dirigido al Padre (*Lc* 23, 46).

El arcaísmo de esta fe primitiva se ve claramente en el hecho de que la fe se concentra sobre la exaltación gloriosa de Cristo, sin pretender todavía hablar de lo que Jesús era anteriormente. Tampoco se da un intento de definir a Jesús en relación al Dios de los judíos, al monoteísmo

Hijo, pero 'descendiente de David según la carne', todavía no 'hijo de Dios en poder según el Espíritu' (cf. *Rm* 1, 3-4). Con otras palabras: lo que se afirma es que no hay que confundir el acto de la examinación en la encarnación y el acto de exaltación en la resurrección: la encarnación 'en humildad' y la resurrección 'en gloria'. Esto es lo que expresa con la donación del nombre» (II, 440).

judío. Se trata, simplemente, de confesar la divinidad de Jesús glorificado. No significa esto que se caiga en el adopcionismo. El adopcionismo implica que Jesús fuera solo hombre y que fuera considerado solo como hombre. A Jesucristo se le considera Dios, si bien esta divinidad la ven manifestada principalmente en la resurrección. Todavía no se considera explícitamente la situación anterior de Cristo.

II. SAN PABLO⁷

Para los que habían coincidido con Jesús «desde el testimonio de Juan», era connatural hacer una reflexión retrospectiva sobre la vida de Cristo, resaltando sus acciones a la luz de la Pascua. No fue este el caso de Pablo, cuyo punto de partida hay que situarlo, sencillamente, en su encuentro con Cristo resucitado en el camino de Damasco. Jesús salió a su encuentro en su gloria de Señor, y ello le marcó a Pablo, constituyendo para él una auténtica revelación. Esta gratuidad absoluta del beneficio de su vocación y justificación habría de marcar toda su teología, centrada en la justificación por la fe en Cristo resucitado y no por la ley. El título de Señor es el título que más abundantemente atribuye Pablo a Cristo. Lo toma de la comunidad primitiva. «Jesús es Señor» (*Rm* 10, 9; *1 Co* 12, 3). También reproduce la fórmula aramea *Maranatha* (*1 Co* 16, 22). A Jesús se le llama Señor incluso en arameo.

De suyo, el nombre de *Señor* hace referencia al poder real que particularmente le conviene a Cristo glorioso: «Cristo ha muerto y resucitado para ser Señor de vivos y muertos» (*Rm* 14, 9).

Pero todavía más, el nombre de Señor era el nombre propio de Dios. La teología judaica distinguía dos nombres divinos: *Dios* y *Señor*. Cuando Pablo habla de «un solo Dios, el Padre» y «un solo Señor Jesucristo» (*1 Co* 8, 6) aplica el término de Dios al Padre y el de Señor a Jesús⁸. Quiere afirmar la divinidad de Cristo sin dañar al monoteísmo.

⁷ F. AMIOT, *Les idées maîtresses de St. Paul*: Lectio divina 24 (1959); L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*: Lectio divina 6 (1951); M. GONZÁLEZ GIL, I, 8-63; A. FEUILLET, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (1966); ÍD., *L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens* (2, 6-11): *Rev. Bibl.* 72 (1965) 352-380. 481-507; E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus* (Tübingen 1967); O. KUSS, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Regensburg 1971).

⁸ San Pablo no dice nunca que Cristo sea Dios. Reserva el nombre de Dios al Padre. Hace una clara distinción entre Dios, el Padre, y el Señor, Jesucristo (*1 Co* 8, 4-6).

Solo dos textos dan a Cristo el nombre de Dios: *Ti* 2, 13 y *Rm* 9, 5, pero en el primero no está claro que se refiera a Cristo y en el segundo de ellos se dice: «de los cuales también procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos». Se ha discutido sobre la puntuación de esta frase, quedando la duda de si «Dios» se refiere ahí a Cristo.

Dice González Gil: «La trasposición misma de este título divino para apropiárselo a Jesucristo muestra que, para Pablo, Jesucristo posee una dignidad en todo igual a la de Dios, el Padre... La confesión de Jesús como Señor es para Pablo el contenido básico de la fe cristiana (*Rm* 10, 9) y el criterio inequívoco para discernir la moción del Espíritu Santo (*1 Co* 12, 3); él no proclama otro evangelio que el de que Jesucristo es Señor (*2 Co* 4, 5). Tan propio de Jesús es este título, que Pablo ni siquiera se lo aplica a Dios Padre, excepto en las citas del Antiguo Testamento, donde, en la traducción griega corriente, Señor sustituía al nombre inefable de Yahvé (*Rm* 4, 8; 9, 28-29; *1 Co* 3, 20; *2 Co* 6, 18)»⁹.

La interpretación de Señor como nombre divino se ve en Pablo cuando atribuye a Jesús como Señor lo que se había dicho de Dios en el A. Testamento, como, por ejemplo, en *Jl* 3, 5. Ahora dice Pablo: todo el que invoque el nombre del Señor (se refiere a Cristo) será salvo (*Rm* 10, 13).

Habla Pablo de «la mesa del Señor» (*1 Co* 10, 21), del «temor del Señor» (*2 Co* 5, 11), «la palabra del Señor» (*1 Ts* 1, 8), «el día del Señor» (*1 Co* 1, 8), que refieren a Cristo lo que se decía de Dios en el A. Testamento. Particularmente, la gloria del Señor (*2 Co* 3, 18), que los cristianos reflejamos recibéndola de Cristo.

El título de *Señor* representa, para Pablo, la omnipotencia divina de Cristo que obra salvíficamente en el mundo y en todo hombre. Así, el título de *Señor* le permite a Pablo atribuir a Cristo la divinidad sin confundirlo con el Padre.

El título de Cristo

Junto al título de Señor, el título con el que Pablo designará más a Jesús es el Cristo; hasta tal punto lo hace Pablo, que en sus cartas «Cristo» tiene ya no el sentido de título, sino el de nombre propio, de modo que viene a ser sujeto y no predicado: «Jesucristo es el Señor» (*Rm* 10, 9; *1 Co* 12, 3; *Flp* 2, 11). Cristo es, para S. Pablo, una palabra casi mágica que cristaliza toda su teología riquísima de nuestra comunión con el Señor Jesús¹⁰.

Para S. Pablo, la vida es un vivir con Cristo. Si el hombre se justifica no por la ley, sino por Cristo, Cristo en persona será el centro mismo de

La razón de este silencio de Pablo reside en que sigue fiel al monoteísmo del Antiguo Testamento. Pablo quiere insertar a Cristo en el ámbito de la divinidad, pero sin dañar al monoteísmo. Le falta la nomenclatura adecuada que la Iglesia se verá forzada a descubrir.

⁹ M. GONZÁLEZ GIL, I, 36.

¹⁰ *Ibíd.*

la vida cristiana, la clave de su interpretación. Las fórmulas «hacia Cristo», «con Cristo», «en Cristo», «de Cristo» son así fórmulas netamente paulinas que vienen a expresar que la vida del cristiano es un estar «consepultado, concrucificado, conresucitado» con Cristo. En una palabra, la vida del cristiano es Cristo (*Ga* 2, 20).

Toda esta terminología paulina no constituye una anécdota o una curiosidad; es en Pablo el resultado de una reflexión profundamente teológica, por la que llegó a captar que la esencia misma del cristianismo es Cristo en persona. Todo lo demás es consecuencia: el cumplimiento de la ley es consecuencia del encuentro personal con Cristo. Por sí misma, la ley, que continúa como criterio objetivo de conducta (cf. *1 Co* 6, 9-10), no nos puede conducir a la justificación, porque no nos confiere la fuerza para cumplir los mandamientos. Solo Cristo nos la da. Solo con él es posible la justificación del hombre (*Rm* 7, 13-25).

Ni qué decir tiene que este Cristo resucitado es, también, el crucificado. Pablo no sabe ni quiere predicar otro evangelio que el de Cristo crucificado, porque este es el misterio de Dios, incomprendible para la sabiduría humana (*1 Co* 1, 17-18; *Ga* 5, 11). Como dice B. Forte¹¹, «la visión paulina de la historia y del cosmos está centrada en la resurrección; pero este misterio es inseparable del de la cruz. La cruz da densidad histórica concreta a la cristología cósmica paulina; Cristo no es una idea, una fuerza indeterminada, sino que es justamente el Mesías concreto crucificado, que a la vez realiza y destruye las expectativas judías y contra el cual choca la sabiduría de los paganos: 'Nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos' (*1 Co* 1, 23-24)».

El título de Hijo de Dios

A decir verdad, no usa mucho S. Pablo el título de Hijo de Dios para referirlo a Cristo, y cuando lo hace, lo hace para fundar nuestra participación en su filiación por medio del Espíritu (*Ga* 4, 6; *Rm* 8, 9), pero también lo hace para proclamar la identidad de Cristo. Es el núcleo de la predicación de Pablo en las sinagogas: «y enseguida se puso a predicar a Jesús en las sinagogas: que él era el Hijo de Dios» (*Hch* 9, 20).

Tras la aparición de Damasco, esta filiación divina la había reconocido Pablo en aquel a quien precisamente perseguía por ser Hijo de Dios. Se trata de una filiación preexistente, pues dice que Dios *ha enviado* a su Hijo: «Dios, habiendo enviado a su Hijo propio en una carne semejante a

¹¹ B. FORTE, *o. c.*, 118.

la del pecado» (*Rm* 8, 3). Esta preexistencia no la pierde Pablo de vista incluso cuando atribuye a la resurrección una acción exultante: «El que fue constituido Hijo de Dios *con poder* según el espíritu de santidad desde la resurrección de entre los muertos» (*Rm* 1, 3-4).

En este último texto no se niega la preexistencia de este Hijo de Dios. La misma carta la propone: «Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado» (*Rm* 8, 3). «Quien a su propio Hijo no perdonó, sino por nosotros todos lo entregó...» (*Rm* 8, 32). Estos dos textos nos hablan claramente de la preexistencia de Jesús como Hijo de Dios: es el Hijo propio el que es enviado. En este sentido solamente se puede entender *Rm* 1, 3-4 a la luz del salmo 2, 7: «Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado»; la fórmula de entronización real interpretada en sentido mesiánico en el A. Testamento y que Pablo ya había aplicado a la resurrección de Jesús en *Hch* 13, 33. Lo que Pablo quiere expresar en *Rm* 1, 3-4 es el contraste entre el rebajamiento y la glorificación de este Hijo que tiene lugar en la resurrección. Pablo indica *en qué aspecto* el que era Hijo de Dios antes de su venida ha sido constituido Hijo de Dios por su resurrección. Lo dice claramente: ha sido constituido Hijo de Dios en poder (*en dynámei*). Es decir, se trata del paso de la *kénosis*, de la carne de la debilidad, a la exaltación en poder. Pablo ha partido también de la resurrección¹².

Hay en Pablo, además, dos afirmaciones explícitas de la preexistencia del Hijo antes de su vida terrena.

— El himno de la carta a los colosenses presenta a Cristo como «primogénito de los muertos por la resurrección» (*Col* 1, 18), pero antes lo presenta con una filiación anterior a la resurrección misma:

«Él es imagen de Dios invisible, primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades: todo fue creado por él y para él. Él existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia» (*Col* 1, 15-17).

Imagen de Dios invisible, el Verbo es creador con una función distinta de la del Padre. El Padre es el que crea; pero el Hijo es aquel en el cual y por medio del cual se realiza la creación: la creación se realiza según el modelo de su generación y sobre el fundamento de su semejanza.

— El himno de la carta a los filipenses (*Flp* 2, 6-11) supone también la preexistencia:

«El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de

¹² Es lo que B. FORTE (*o. c.*, 87) llama la teología de los dos estadios: según la carne y según el Espíritu, que indica dos momentos o estadios de la vida de Cristo distintos y, a la vez, unidos por la resurrección-exaltación.

siervo, haciéndose semejante a los hombres; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual, Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre» (*Flp* 2, 6-9).

La adoración que supone el reconocer a Cristo el Nombre que está sobre todo nombre es la adoración debida a Yahvé en el A. Testamento.

El no tener ávidamente el ser igual a Dios no se refiere a su condición divina preexistente, pues está claro que «era de condición divina». Precisamente se insiste sobre esta condición divina para resaltar el grado de desprendimiento que ha obrado Cristo en la encarnación. Lo que ocurre es que Cristo no toma en su humanidad el estado glorioso y exultante que le compete tras la resurrección, sino que toma carne de debilidad, sometida a la obediencia y a la muerte.

Con Pablo, por lo tanto, hay una doble reflexión sobre la identidad de Cristo, a juicio de B. Forte¹³, y se profundiza el anuncio pascual en una doble dirección: hacia la preexistencia (profundización teológica) y hacia el señorío cósmico (profundización histórico-salvífica). En el fondo, se trata de uno solo: el preexistente, ese mismo es el que se ha humillado por obediencia al Padre, y ese mismo es el que ha recibido un nombre sobre todo nombre, de modo que posee el señorío cósmico. Como dice Schnackenburg¹⁴, el himno de filipenses «testimonia que la Iglesia de los orígenes llegó relativamente deprisa a una forma plena de cristología, verdaderamente a una cristología bíblico-histórico-salvífica, que no presta atención al ser o a las dos naturalezas de Cristo, sino a los dos modos de existencia, a la vida de Cristo desde la preexistencia a través de la humillación de su peregrinar terreno hacia la exaltación y glorificación, hasta la soberanía cósmica, y la celebra con himnos cultuales como camino salvífico para los que creen en el kyrios Jesucristo».

III. SAN MARCOS¹⁵

Desde que Wrede escribió su obra sobre el secreto mesiánico en el evangelio de Marcos¹⁶, la exégesis moderna se ha ido haciendo cada vez

¹³ B. FORTE, *o. c.*, 117.

¹⁴ R. SCHNACKENBURG, *Cristología del Nuevo Testamento*, en: *Myst. Sal.* 3 (Madrid 1980) 408.

¹⁵ M. GONZÁLEZ GIL, I, 8-63; J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 5-34; B. RIGAU, *Le témoignage de l'évangile de Marc* (París 1965); R. TREVIANO, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de S. Marcos* (Burgos 1971); G. MINETTE DE TILLESÉ, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (París 1968); J. DELORME, *Aspects doctrinaux du second Evangile*: *Eph. Theol. Lov.* 43 (1967) 74-79; P. LAMARCHE, *Commencement de l'évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu*: *Nouv. Rev. Theol.* 92 (1970) 1024-1036.

¹⁶ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Esta preparación de la confesión de Pedro aparece también por la serie de interrogantes que se van suscitando en torno a la persona de Jesús: ¿Quién es este? Así se preguntan los discípulos después de la tempestad calmada (*Mc* 4, 41). A esta pregunta se responde, a veces, con opiniones erróneas: la de los judíos. Así se va suscitando el misterio en torno a la figura de Jesús. Los discípulos incluso no llegan a comprender en razón de su cortedad (*Mc* 6, 52; 8, 17-21).

Por fin se llega al momento solemne: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?». Ellos le dijeron: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas». Y él les pregunta: Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Pedro contesta: «Tú eres el Cristo» (*Mc* 8, 27-29).

Jesús, Hijo de Dios

Este segundo título de Jesús, indicando programáticamente el inicio del evangelio, encuentra su culminación, como dijimos, en la confesión del centurión: «verdaderamente, este era el Hijo de Dios» (*Mc* 15, 39); pero antes de esta proclamación solemne hay otro momento en el evangelio de Marcos, constituido por la revelación de Jesús ante el sumo sacerdote (*Mc* 14, 62) que sirve como transición a la confesión solemne del centurión.

El sacerdote pregunta: «¿Tú eres el Cristo, el Hijo del Bendito? (14, 61). La pregunta tiene dos aspectos, que, en la mentalidad del sacerdote (no en la de Marcos), pueden tener un sentido equivalente: el Mesías esperado era llamado Hijo de Dios en sentido adoptivo a partir de la profecía de Natán.

La respuesta de Cristo en el evangelio de Marcos es categórica: «Yo soy» (*Mc* 14, 62), tan categórica como la respuesta de Pedro: «Tú eres el Cristo» (*Mc* 8, 29).

Pero Cristo no acepta un mesianismo de tipo político-social y su respuesta se apoya en el mesianismo trascendente de la profecía de Daniel: «Y veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del poder, viniendo con las nubes del cielo» (*Mc* 14, 62). El sacerdote le acusa de blasfemo.

Jesús afirma aquí claramente su identidad. Así como, en la primera parte del evangelio, Marcos va preparando la confesión solemne de Pedro, así también esta solemne confesión de Jesús ha tenido una larga preparación al irse desvelando poco a poco la condición de Jesús como Hijo del hombre. En esta segunda parte, Jesús ha ido aclarando la identidad de su mesianismo con el uso del título de Hijo del hombre. En esta segunda parte tiene lugar la triple predicción de que



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

dice Justino que «estaba con él antes de todas las criaturas y con él conversa el Padre»³⁴.

5. San Ireneo³⁵

San Ireneo fue el gran defensor de la originalidad cristiana frente a la tendencia gnóstica. Su inspiración es netamente bíblica y paulina, de modo que la idea paulina de la recapitulación (*Ef* 1, 1 ss) de todas las cosas en Cristo será la clave de su grandiosa concepción de la cristología.

Marción había manifestado que el Dios revelado por Cristo es distinto del Dios del Antiguo Testamento. Ireneo, en consecuencia, enseña que Dios es uno y que una es, también, la economía reveladora, porque un mismo y único Verbo de Dios es el que preside la revelación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. En efecto, Ireneo ve al Verbo operando ya al inicio de la humanidad, de modo que, bajo su iluminación, la humanidad nace, crece y madura hasta la plenitud de los tiempos. En la encarnación, la humanidad se hace cuerpo de Cristo. Y, dado que el Padre es incognoscible, es el Verbo el que nos lo revela. «El Padre, a quien ninguno de nosotros puede ver ni circunscribir, es conocido por el Verbo, y como es inefable, este nos lo da a conocer»³⁶.

Igual que el Verbo, el Espíritu Santo existía desde toda la eternidad y ambos son como las manos de Dios, con las que el Padre forja todas las cosas³⁷. El Verbo revela al Padre desde el principio de forma progresiva, educando a la humanidad para que pueda asimilar el pan de la inmortalidad que es el Espíritu del Padre³⁸. El Verbo forma a la humanidad, en primer lugar, con la disciplina exterior de la ley hasta la llegada de Cristo. Por otro lado, Dios mismo, con sus teofanías, se habituaba a vivir entre los hombres³⁹.

Cristo, reconocido como Dios en relación al Padre, por una generación inefable, es el que, en la plenitud de los tiempos, ha venido a recapitular todas las cosas, es decir, a restituir al hombre la imagen y la seme-

³⁴ *Dial.* 62, 4; PG 6, 618.

³⁵ J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 2, 517-617; ÍD., *La connaissance de Dieu chez Irénée*: *Rech. Scien. Rel.* 16 (1926) 385-406; A. BENOIT, *S. Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie* (París 1960); A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Barcelona 1965); ÍD., *Antropología de S. Ireneo* (Madrid 1969); ÍD., *Teología de S. Ireneo*. 3 vol. (BAC 1985-1988); L. ESCOULA, *Le Verbe sauveur et illuminateur chez S. Irénée*: *Nov. Rev. Theol.* 66 (1939) 385-400, 551-567; J. DANIELOU, *St. Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*: *Rech. Scien. Rel.* 34 (1947) 227-231.

³⁶ *Adv. Haer.* 4, 6, 3; PG 7, 988.

³⁷ *Ibid.*, 5, 28, 4; PG 7, 1200.

³⁸ *Ibid.*, 4, 38, 1; PG 7, 1105-1106.

³⁹ *Ibid.*, 4, 12, 4; PG 7, 1006.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

encontrar, por tanto, en Cristo la iluminación que les permitirá librarse de la materia y acceder a la verdadera espiritualidad.

La unión del Logos con la humanidad que asume se podría calificar, más bien, de unión psicológica, a juicio de González Gil⁵⁵, por atender más a la reciprocidad del conocimiento y del amor que a la unidad del ser. En todo caso, se trata de una unión semejante a la que tendrá nuestra humanidad con Cristo. Lo que en el origen es el único Theanthropos lo serán todos más tarde.

Como vemos, el problema de Orígenes radica en la asunción de una cosmología que depende más de la visión neoplatónica que del evangelio. La salvación es liberación de la materia, iluminación de la mente por el Logos. El mérito de Orígenes, en el campo cristológico, radica, más bien, en la rica terminología por él acuñada.

Conclusión

Si exceptuamos el caso de Orígenes, este primer período, previo a la crisis arriana, presenta una serie de claros avances en cristología. La lucha antignóstica ha marcado definitivamente la posición de los primeros Padres. Por ello, al mismo tiempo que la divinidad de Cristo, se acentúa la realidad verdadera de su carne. Sobresalen la visión cósmica del Logos en Justino y la magnífica concepción que S. Ireneo presenta de la economía salvífica con su idea de la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Desde el punto de vista de la reflexión ontológica, comienza ya a funcionar el principio soteriológico: lo que no ha sido asumido no ha sido salvado; principio que Tertuliano aplica decididamente al alma de Cristo. Y en la medida en que se tiende a reconocer a un único sujeto propiedades de suyo diferentes (divinas y humanas), surge ya en Tertuliano el primer esbozo de lo que serán los conceptos de persona y naturaleza aplicados a cristología.

III. CRISTOLOGÍA TEOLÓGICA

En lo que denominamos como Cristología teológica abordamos la divinidad de Cristo en su relación con el Padre. Fue Arrio el que puso en cuestión la divinidad de Cristo.

⁵⁵ M. GONZÁLEZ GIL, I, 82.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

samente defienden el título de *Theotókos*, porque con él tienen la ocasión de atacar la verdadera divinidad de Cristo, pues su trascendencia queda debilitada al nacer de una mujer. Nestorio, por su parte, se aleja del *Theotókos* por ese motivo, es decir, por salvar la divinidad de Cristo⁹⁰ y ataca la comunicación de idiomas, centrada, fundamentalmente, en el *Theotókos*, en cuanto que por esta se atribuye al Logos un nacimiento temporal y un sufrimiento humano. No puede aceptar que el Logos sufra (*Deus passus*).

Rechazando la comunicación de idiomas, Nestorio rechaza que se atribuyan al mismo y único Cristo las propiedades divinas y las humanas. Con ello se opone también a la Iglesia, particularmente, al concilio de Nicea, que había atribuido a un mismo y único sujeto, al Hijo, la generación eterna, el nacimiento temporal y el sufrimiento (D 125). De este modo, Nestorio se opone a la tradición de la Iglesia.

Pero Nestorio se resentía, por otro lado, de una filosofía que dificultaba la unión en Cristo. Es verdad que no podemos decir tranquilamente que busque la separación a cualquier precio; el tema de la unidad es algo que le preocupa, pero la filosofía de la que parte no le permite encontrarla.

Parte Nestorio de dos naturalezas concretas para las cuales tiene los términos de *ousía* y *physis*. El término de *hypóstasis* ya lo había usado para la Trinidad, pero lo va a aplicar también a la cristología, aunque raramente. Para él, *hypóstasis* es la realidad concreta de la naturaleza humana o divina. Persona es una naturaleza individualizada por los caracteres particulares. Según Nestorio, cada naturaleza tiene su propio prósoyon, sus propias características o formas por las que se encuentra individualizada. Ahora bien, las naturalezas unidas de Cristo tienen un solo prósoyon⁹¹. Es una unidad conseguida por conjunción (*synápheia*)⁹².

Grillmeier sostiene que Nestorio buscaba una unidad sustancial, pero, dada la metafísica que usaba, no podía hacer más: una vez que se parte del concepto de persona como naturaleza determinada por las notas individuales, la unión no se puede hacer sino sobre la base de compensación de prósoya⁹³. En el fondo, Nestorio no supo superar la estrechez del concepto de persona propio de los capadocios, dice Grillmeier⁹⁴.

⁹⁰ *Ibíd.*, 432.

⁹¹ F. LOOFS, *Nestoriana* (Halle 1905) 176, 15-17.

⁹² Posteriormente, en el libro de Heráclides, hablará de una compensación de los dos prósoya: cada una de las esencias de Cristo tiene su propio prósoyon, su realidad y su apariencia, es decir, su propio prósoyon natural. Pero, por otro lado, cada una de las naturalezas de Cristo usa el prósoyon natural de la otra naturaleza y es así como se produce el único prósoyon de la unión. Hay una especie de intercambio de prósoya, en el sentido de que el Hijo se sirve del prósoyon humano como representación.

⁹³ A. GRILLMEIER, *o. c.*, 518.

⁹⁴ *Ibíd.*, 519.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

- Consustancial a nosotros, afirmación contra Apolinar y Eutiques.
- Nacido de la Virgen, que es *Theotókos*, como dice Éfeso y el Símbolo de unión.

Habla de dos naturalezas y no dice «de» (ek) dos naturalezas, sino *en* dos naturalezas. Si dijera «de» dos naturalezas, se podría dar pie al monofisismo, que afirmaba que de dos naturalezas antes de la unión se llega a una después de la unión.

La frase que viene a continuación: «jamás borrada la diferencia de las naturalezas por causa de la unión» está tomada de la segunda carta de Cirilo a Nestorio. La frase que sigue «sino más bien conservando su propiedad cada naturaleza y concurriendo en una sola persona» se debe al *Tomus* de León a Flaviano.

Así pues, con Calcedonia llegamos a la clarificación de la unión y de la distinción en Cristo. La distinción está de parte de las naturalezas, que conservan totalmente sus propiedades, mientras que la unión radica exclusivamente en el campo de la persona, identificando plenamente *prósopon* con la *hypóstasis* y estableciendo así en Cristo una unión ontológica y no solo moral. Con ello se ha mantenido la parte de verdad que tenía la escuela de Antioquía, tan ávida de salvar la integridad de las dos naturalezas, y se ha asumido el concepto de *hypóstasis* como sujeto de atribución, que representaba la auténtica intuición del apolinarismo y de Cirilo.

Podríamos hacer el siguiente dibujo:



Parecido a una mariposa estilizada, en el que un solo sujeto mueve dos alas como instrumentos. Dejamos abierta el ala divina, la de la naturaleza divina, con el fin de que se pueda percibir su infinitud. Las dos alas concurren en un único sujeto sin mezcla ni división.

Calcedonia utiliza el concepto de *hypóstasis* como sinónimo de persona, pero no lo define técnicamente. Lo único que pretende decir es que lo divino y lo humano se predicán de un único sujeto⁹⁹. Calcedonia no proporciona definiciones metafísicas. Sus conceptos permanecen en el nivel vulgar y precientífico¹⁰⁰. Sin embargo, ha marcado una pauta decisiva: cuando se pregunte qué es Cristo, habrá que decir que es hombre y que es Dios, que tiene una doble naturaleza, la divina y la humana. Cuando se pregunte si son uno o varios sujetos que actúan, habrá que decir que Cristo es una persona única, un único sujeto al que se atribuyen

⁹⁹ A. GRILLMEIER, *o. c.*, 555.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 561.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

bía una energía u operación: la divino-humana (teándrica). De allí se llega al monotelismo (una sola voluntad) en Cristo: parece imposible admitir en Cristo una oposición de voluntades. Se entendería mejor el misterio de Cristo si en él no hubiera más que una voluntad, pero, en realidad, lo que se hacía era abandonar en el terreno antropológico lo que se había ganado en Calcedonia a nivel ontológico. Si en Cristo hay dos naturalezas completas, tiene que haber también dos voluntades, divina y humana.

El Papa Honorio no advirtió el peligro de la doctrina de Sergio. Solo veía el peligro de nuevas controversias y no estaba por ellas. Piensa que la afirmación de dos voluntades en Cristo puede hacer resucitar el nestorianismo y, asimismo, que la confesión de una sola voluntad conduzca a la confesión de una sola naturaleza. No cometió errores dogmáticos, pero tampoco dio una solución, de modo que su silencio fue perjudicial.

Con el silencio de Roma, Sergio obtiene el apoyo del Emperador en favor de la tesis monotelista, pero, muertos estos dos, se impone la tesis de lo que era una oposición creciente. Ya en tiempos de Sergio, Sofronio, que sería patriarca de Jerusalén, observa que oponerse a la existencia de dos voluntades es, en el fondo, oponerse a la existencia de dos naturalezas. En la misma línea se manifiesta Máximo el Confesor. Fue él el que consiguió que el Papa Martín I convocara un concilio (en Letrán, año 649) en el que se reúnen obispos de Italia y África. Muertos el Emperador y Sergio, que se habían deshecho cruelmente de Martín I y Máximo, se convoca el III Constantinopolitano (680-681). Este concilio, después de reafirmar al de Calcedonia, afirma que en Cristo hay «dos voliciones o voluntades naturales y dos operaciones (energías) naturales sin división, sin alteración, sin separación, sin confusión» (D 556).

Con este concilio queda completado el ciclo del misterio de Cristo.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

la persona en el ámbito de lo concreto y singular: «nunca se puede encontrar la persona en los universales, sino en los singulares y concretos»⁸.

Las sustancias concretas pueden, a su vez, ser corpóreas o incorpóreas y la persona puede encontrarse entre unas y otras. Ahora bien, para que una sustancia concreta y corpórea sea persona, se requiere que sea viviente (una piedra no es persona) y racional (pues el animal no es persona). Toda persona tiene, pues, la característica de la racionalidad. Así, descendiendo de lo universal a lo particular como en el árbol de Porfirio, llega a identificar la persona como sustancia concreta de naturaleza racional:

«Si la persona se encuentra solamente en las sustancias y, en estas, solo en las que son racionales; si, además, toda sustancia es una naturaleza⁹; si, en fin, la persona no reside en los seres universales sino en los individuos, entonces tenemos la definición de la persona: es *la sustancia individual de naturaleza racional*»¹⁰.

Aplicación del concepto

En el campo trinitario, el mismo Boecio cae en la cuenta de la dificultad de la aplicación de dicho concepto. Dice que en la Trinidad hay una *oûsia*, esencia, y tres *hypóstasis* o sustancias¹¹. Sabe que este modo de hablar es contrario al uso eclesiástico. Por otro lado, no se ve cómo la naturaleza divina no debiera ser persona, puesto que es sustancia racional e individual. Por ello, Boecio, en el tratado sobre la Trinidad, consciente de que la realidad divina supera nuestros conceptos y con el fin de salvar la unidad divina, recurrirá al concepto de persona como *relación*, siguiendo en ello a S. Agustín. La persona no es ya la sustancia, sino que existe en la relación¹².

En el campo cristológico, Boecio, en contra de Nestorio, quiere reafirmar la unidad en Cristo y comprende que la existencia de un solo ser en Cristo exige la existencia de una sola persona, pues, si hubiese dos personas, Cristo no podría ser uno. De la unidad de ser deduce la unidad de la persona¹³. Con ello, Boecio implícitamente está identificando la persona con el ser. Es un planteamiento a desarrollar más tarde por el tomismo.

⁸ *Ibid.*, 2; PL 64, 1343 C.

⁹ El texto latino dice «*substantiaque omnis natura est*», lo cual ha representado un auténtico quebradero de cabeza para los intérpretes. Nedoncelle lo entiende como una especie de explicación entre paréntesis. El manuscrito Berne 618 tiene la variante «*substantia namque omnis*». Por ello el adjetivo *omnis* califica a *substantia* y habría que traducir, según Nedoncelle, por: toda sustancia es una naturaleza. Cf. M. NEDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la personne*: «*Rev. Scien. Rel.*» 29 (1955) 217-218.

¹⁰ *De persona...*, 3; PL 64, 1343 D.

¹¹ *De persona...*, 3; PL 64, 1345.

¹² *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicetur*: PL 64, 1302.

¹³ *De persona...*, 4; PL 64, 1346.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

III. LAS INSTANCIAS DE LA CRISTOLOGÍA MODERNA

Es claro que no podemos resumir aquí toda la problemática en torno al constitutivo ontológico de la persona de Cristo. Como hemos dicho ya, solo queremos aludir a determinados aspectos que nos parecen clave para la realización de nuestra reflexión personal.

La cristología moderna, particularmente la que se ha situado en clara contestación a Calcedonia³⁶, ha presentado frecuentemente tres motivos de rechazo del mismo:

— La concepción anhypostática de la naturaleza humana de Cristo, desarrollada, sobre todo, por el llamado neocalcedonismo.

— El concepto moderno de persona como autoconciencia.

— Una comprensión de la analogía del ser que impide la afirmación de dos naturalezas distintas, humana y divina, en Cristo.

Viendo estos tres puntos, habremos comprendido no poco de las posiciones actuales³⁷.

1. En contra de la *anhypóstasis* humana de Cristo

El rechazo de la *anhypóstasis* humana de Cristo, es decir, el rechazo de que la naturaleza humana de Cristo no sea al mismo tiempo una persona humana, es algo que, en el caso de Schoonenberg y Schillebeeckx, ha sido decisivo para la no aceptación del esquema calcedónico.

la incomunicabilidad y la dispone, al mismo tiempo, para recibir al *esse*. Es este modo sustancial donde radica la clave de la persona.

Lo propio del *esse* es actualizar la esencia, pero no el imprimírle la incomunicabilidad. En la encarnación, la naturaleza humana de Cristo está privada, lógicamente, de ese modo sustancial en el que radica la personalidad, si bien se da en Cristo un solo *esse*, el del Verbo, pues Cayetano sigue en ello a Sto Tomás.

Suárez encuadra también la persona en un modo sustancial, pero desde su propia concepción del ente que es distinta de la tomista. Pierde ya la noción del *esse* como principio intensivo del ser que hace existente a la esencia (de lo que resulta la existencia de hecho como facticidad real) para quedarse con la *essentia* (*ens ut nomen*) y la facticidad real de la misma (*ens ut participium*) que es la esencia puesta ya extra causas.

El modo sustancial que busca como constitutivo formal de la persona no lo entiende ya como un intermedio entre el *esse* y la *essentia* (Cayetano), sino como un complemento de la realidad ya existente. Es el existir per se lo que confiere ese modo sustancial (*De incarn.* Disp. 11, sec. 3): da a la realidad existente la última perfección, al constituir la en un ser per se. Esto es lo que pierde la naturaleza humana de Cristo que adquiere el nuevo modo, el modo creado por la omnipotencia divina que enlaza entre sí a las dos naturalezas.

No cabe duda de que uno se pregunta si el concepto de modo no es, en el fondo, nada más que un término, una abstracción del espíritu, vaga e imprecisa. De todos modos, esto nos enseña que no es en la sustancia donde hay que encontrar el concepto de persona. Por ello es un concepto tan difícil.

³⁶ Sobre esta cristología remitimos al libro de J. GALOT, *Cristo contestato* (Firenze 1979).

³⁷ Cf. J. A. SAYÉS, *Cristianismo y filosofía* (Edicep, Valencia 2002).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Por otro lado, el planteamiento de Rahner con los dos centros de actividad en Cristo supone un retroceso, pues vuelve con ello al planteamiento nestoriano, que fue reprobado por Calcedonia. En Calcedonia no se plantea la unión de un hombre con Dios como dos sujetos de actividad. Cuando se dice que el uno y el mismo, el Señor Jesucristo, es a un tiempo Dios y hombre, no entiende decir «un hombre», «una naturaleza humana», sino una única persona como sujeto único de dos naturalezas. Es decir, nunca se dice que «un hombre» sea Dios, ni se parte de «un hombre» como sujeto para referirlo a Dios como sujeto diferente, sino de un único sujeto que tiene una doble condición: divina y humana. Por ello, el concilio afirma rotundamente el *es*, es decir, que este único sujeto *es* consustancial a Dios en la divinidad y consustancial al hombre en la humanidad. Es el planteamiento del monosubjetivismo, de un solo sujeto que es, al mismo tiempo, hombre y Dios. Rahner, en cambio, va por el planteamiento de dos sujetos, que es el planteamiento propio del nestorianismo.

De este modo, Rahner solo puede conseguir, dentro del planteamiento de los dos sujetos, una unidad de acción. Cuando se ponen uno frente a otro a dos sujetos, la unión entre ellos será simplemente *la unión de acción*, de relación de amor, no pudiéndose decir entonces que Jesús *es* Dios. Calcedonia, en cambio, dice taxativamente que uno y el mismo es a la vez Dios y hombre. Hay una diferencia cualitativa entre decir que Dios *está unido* al hombre Jesús, que *actúa* en él, y decir que Jesús *es* Dios. Aunque se diga que esta unión del hombre Jesús con la autocomunicación de Dios es única e irreversible, será siempre una unión de *acción*, cuando la fe nos exige decir sin ambages que Jesús *es* Dios.

El enorme peligro que encierra definir la persona como conciencia es afirmar que, puesto que Cristo tiene conciencia humana, es persona humana. Y, una vez hecha esta afirmación, se concibe la persona humana

hombre del mismo modo (*o. c.*, 291). Pero, además, Calcedonia se interesa exclusivamente por la constitución interna del sujeto humano divino y saca la cuestión del contexto total de la historia y del destino de Jesús, de la relación en que Jesús se encuentra no solo con el Logos, sino con el Padre, perdiendo la perspectiva escatológica de la revelación bíblica (*o. c.*, 292).

Si hubiéramos de resumir el difícil pensamiento de Kasper, diríamos que la apertura a Dios que todo hombre vive (el hombre tiene una apertura al infinito, de modo que la persona humana solo se puede definir a partir de Dios y en orden a él) Jesús la vive como radical y definitiva obediencia al Padre, al tiempo que el Padre se le entrega, de modo que en él se manifiesta la unidad radical con el Padre. Jesús no es nada fuera de esa relación de obediencia y de autocomunicación con el Padre que es el Logos. «En la medida en que Jesús vive total y absolutamente de ese amor del Padre, no quiere ser nada por sí mismo, Jesús no es otra cosa que el amor humanado del Padre y la respuesta humanada de la obediencia» (*o. c.*, 285-286). La apertura indefinida propia de la persona humana llega en Jesús a su plenitud sencillamente única e invariable gracias a la unidad personal con el Logos (*o. c.*, 307).

Kasper habla de la persona humana de Jesús en el Logos y por el Logos (el Logos es la autocomunicación del Padre) (*o. c.*, 85), por lo que nos preguntamos si, después de todo, no se vuelve a la perspectiva del doble sujeto.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

IV. UNA NUEVA PERSPECTIVA

Una vez que hemos expuesto el concepto de persona en la primitiva tradición (recordemos que en el Constantinopolitano II se habla formalmente de persona como sujeto único), tenemos ya la base para una reflexión que nos permita profundizar en el tema sin traicionar la fe de la Iglesia y sacando a flote nuevas virtualidades de un misterio siempre inagotable.

Tratamos de buscar el estatuto metafísico de la persona de Cristo, pero el método que vamos a seguir va a ser más teológico que directamente filosófico, es decir, queremos sacar las implicaciones filosóficas que tienen determinadas afirmaciones de tipo teológico. Eso que llamamos filosofía de inspiración cristiana, normalmente, debe más al método de deducción que a ningún otro; pero esto es particularmente verdad en el punto que tratamos, dado que el concepto cristológico de persona fue una necesidad de la fe y de la teología antes que un hallazgo filosófico. Esto no quiere decir, sin embargo, que no utilicemos alguna reflexión filosófica.

La persona no es la sustancia

Un dato de fe del que necesariamente hay que partir es que las dos naturalezas de Cristo son concretas y existentes según la mente del concilio de Calcedonia. Este concilio no habla de abstracciones y, siempre que se refiere a las naturalezas, lo hace como a algo concreto y existente: naturalezas concretas y existentes en Cristo, originada una desde la generación eterna del Padre y la otra, desde la generación temporal a partir del seno de María. Cristo es consustancial al Padre y consustancial a nosotros. Por ello, no encaja aquí la llamada teoría del éxtasis del ser que deja a la naturaleza humana de Cristo desprovista de un propio acto de ser. Por ello, esta teoría podría ser definida como una especie de monofisismo ontológico.

Se trata, por tanto, de unir dos naturalezas concretas, dos seres concretos. Ahora bien, esta unión no se puede conseguir en un tercer ser que fuera la persona, porque entonces tendríamos tres seres. Sabemos, por lo tanto, que la persona no puede ser sustancia, ser en sí. Esta es la razón por la que Agustín vio que en la Trinidad no podía definir a la persona como sustancia. Pues bien, si la persona no es ser en sí, sustancia, ¿qué otra alternativa queda? Ciertamente, la persona tampoco se puede definir como accidente.

de dos historias (divina y humana) sin hablar también de dos naturalezas. El peligro de querer huir de la metafísica suele ser el de caer en el historicismo.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Trinidad tiene ahora un ser humano, participa de él. Esto es tan sublime como delicado, por ello hay que precisarlo más.

Si yo dijera que la naturaleza divina es, al mismo tiempo, humana sería un despropósito, pues una naturaleza divina no puede ser naturaleza humana, ni, como infinita que es, recibir nada. Sin embargo, cabe decir que la persona del Verbo, que siempre ha sido de naturaleza divina y sigue siéndolo, es también, a partir de la encarnación, de naturaleza humana, porque entonces no predicó lo humano de lo divino o lo finito de lo infinito, sino que predicó de un mismo y único yo lo humano y lo finito, por un lado, y lo divino y lo infinito, por otro, según la comunicación de idiomas.

Pero ¿es que una persona de naturaleza divina puede ser también una persona de naturaleza humana? ¿Puede recibir algo que no tuviera? Sí, porque la persona divina tiene la máxima e infinita perfección de ser (la naturaleza divina), pero precisamente no tiene la perfección *limitada* de ser que tiene la criatura en cuanto *limitada* y esto es lo que la persona del Verbo llega a ser en la encarnación: *una criatura limitada*. Hay algo que las personas divinas no tienen en cuanto divinas: la entidad limitada de la criatura en cuanto *limitada*. Hay una distinción entre el ser creador y la criatura, y Dios, como es obvio, no es criatura. En Dios están todas las perfecciones de una forma eminente, coincidiendo con la infinitud y simplicidad divinas, sin composición de partes, puesto que en Dios no hay composición ni suma. Se trata de la perfección de ser en un grado eminente. Lo que falta en Dios, precisamente, es la entidad de la criatura *en cuanto limitada*. Sencillamente, él no es criatura. Por la encarnación, el Verbo es también criatura.

La persona divina posee una naturaleza divina e infinita, tiene por ello todas las perfecciones de la naturaleza humana creada, pero las tiene de modo infinito, de modo eminente, y justamente no las tiene del modo humano, es decir, con el estigma de la limitación que es propio de la criatura. Pues bien, esta es la novedad de la encarnación: es una experiencia nueva para la persona del Verbo. La persona del Verbo, sin dejar de ser de naturaleza divina, se ha hecho de naturaleza humana, posee un ser de criatura que antes no tenía, ha recibido y participa de un ser humano creado.

Por ello, la encarnación es algo que afecta a la persona del Verbo, no es ni una yuxtaposición ni una relación de razón, sino que ahora le afecta el límite. En adelante es de naturaleza limitada (sin dejar de ser, por otro lado, divina).

En la encarnación, la persona del Verbo, sin dejar de ser de naturaleza infinita e inmutable, se ha hecho mudable en su naturaleza humana. La persona del Verbo está cosida a una naturaleza humana, radica en



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

tica dominó la idea de atribuir a Cristo, a su naturaleza humana, todas las perfecciones posibles.

Se le atribuía la ciencia de visión inmediata o intuitiva de Dios³, propia de los bienaventurados del cielo, si bien para Jesús no tenía en su vida mortal el efecto plenamente beatificante, pues era necesario todavía que padeciese. Se pensaba que no se le podía privar de aquella ciencia a la que él mismo destina a toda la humanidad. Mediante esta ciencia, el alma de Cristo ve la esencia divina y, en ella, conoce toda la realidad pasada, presente y futura.

En la ciencia de visión, la escolástica encuentra la clave del conocimiento que tiene Jesús de Dios y de su propia identidad divina: viendo a Dios, ve al Verbo. Como dice Galtier, «es la visión de la naturaleza divina la que le permite decirse Dios también en su humanidad»⁴.

Los escolásticos hablan, también, de la ciencia infusa concedida a Cristo en plenitud, mientras que a los profetas se les dio ocasionalmente. Es una ciencia sobrenatural que permite conocer las cosas en sí mismas, a diferencia de la ciencia de visión, que conoce las cosas en la esencia divina. Sto. Tomás piensa que a Jesús, según esta ciencia, hay que atribuirle el conocimiento de todas las realidades naturales y sobrenaturales fuera de la esencia divina⁵.

Finalmente, los escolásticos hablan de la ciencia adquirida que fue admitida, pero no sin vacilaciones, porque, en realidad, no se comprende qué podía adquirir Jesucristo, si ya tenía la plenitud de la ciencia en su propia alma gracias a las dos ciencias anteriores. Sto. Tomás llegó a descartarla como incompatible con la ciencia infusa⁶, aunque más tarde la aceptó⁷. De todos modos, la admitió con una limitación: Jesús no podía aprender de los demás hombres, pues ello no encajaría con su condición de Jefe de la Iglesia⁸.

Como comenta Galot, se vuelve a encontrar aquí el peligro del doctismo⁹. Para descartar toda imperfección en Cristo, no se querría reconocer en él más que una aparente educación, una actitud exterior en las preguntas hechas o en las conversaciones con otros, normalmente capaces de instruirlo. El misterio de la encarnación, sin embargo, exigía que Jesús fuera verdaderamente educado por sus progenitores, que enriqueciera verdaderamente su conocimiento y su saber en contacto con los de-

³ SANTO TOMÁS, III, q. 9-13.

⁴ P. GALTIER, *L'unité du Christ, Etre... Personne... Conscience* (París 1939), página 371.

⁵ III, q. 11, a. 1.

⁶ *In III sent.*, d. 14, a. 5, ad 3.

⁷ III, q. 9, a. 4.

⁸ III, q. 12, a. 3.

⁹ J. GALOT, I, 349 ss.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

salvación. Su ciencia se ciñe a las verdades relacionadas con el reino de Dios».

El dato bíblico nos prohíbe aplicarle a Cristo una serie de conocimientos científicos que no ha tenido y a los cuales ha renunciado por Kénosis, pues no quiso aprovecharse de su condición divina.

Por supuesto que Jesús podía haberse aprovechado de su condición divina, y, puesto que en su naturaleza divina lo conocía todo, podía haber traducido a lenguaje humano todos los conocimientos que poseía de Dios. Pero en esto consistió la kénosis, en la renuncia a aprovecharse de su condición divina. Jesús solo quiso saber aquello que era estrictamente necesario para el cumplimiento de su misión.

Por ello se comprende que diga que el Hijo no conoce la fecha del fin del mundo (*Mc* 13, 32); hecho que, como sabemos, ha creado una verdadera dificultad a la teología. Para muchos Padres significa que Jesús, en su humanidad, ignoraba el día del juicio. Esta fue la posición de Gregorio de Nisa, el cual se apoyaba en esta interpretación para probar, contra Apolinar, la realidad integral de la humanidad de Cristo. Con todo, esta interpretación no se impuso. La mayoría de los Padres, como Dídimo, Epifanio, san Juan Crisóstomo, rechazaron la hipótesis de la ignorancia de Cristo.

Tuvo gran influencia la interpretación de san Agustín: Cristo, como el Padre, conocía el día del juicio, pero su conocimiento no era comunicable: «Dijo nuestro Señor que el Hijo del hombre ignoraba aquel día, porque no entraba en su magisterio hacerlo saber»²⁰. S. Agustín, que hace una distinción entre todas nuestras flaquezas y la ignorancia, se muestra duro con esta, porque piensa que no solo es consecuencia del pecado, sino principio de pecado²¹.

Sin embargo, podemos decir que la ignorancia humana en Cristo no pudo ser nunca causa de pecado, porque quien actúa en él es la persona del Verbo.

Naturalmente, Cristo, en su ciencia divina, conoce la fecha del fin del mundo, pero él la ignoraba en su ciencia humana, porque no era un conocimiento necesario para su misión. Para su misión solo necesita conocer el hecho del fin del mundo.

Es cierto que el nuevo catecismo recuerda, a propósito de la ignorancia de Jesús sobre el último día, que en otro lugar dice Jesús a los suyos que «no corresponde saber a vosotros el tiempo y el momento» (*Hch* 1, 7) (CEC, 474), pero pensamos que esto no quiere decir que él lo sepa, sino más bien que, de acuerdo con su confesión de ignorancia (*Mc* 13, 32), ni

²⁰ Enarr. in Ps 36, 1: PL 36, 355.

²¹ J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* I (París 1927) 577.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

como signo anunciador de su venida final, distinguiendo los dos acontecimientos.

En el evangelio de Mateo, a Cristo se le hacen dos preguntas: Cuándo será la destrucción del templo y cuándo, la venida del Hijo del hombre y el fin del mundo. De la fecha de esta última dice claramente Cristo que no la conoce (*Mt 24, 36*), pero lo dice comenzando la frase con un «en cambio» (*dé*) que hace pensar que la frase anterior («todo esto sucederá en el marco de esta generación») se refiere a la destrucción del templo. Cristo habría dicho, por lo tanto: Mientras la destrucción del templo ocurrirá en el marco de esta generación; en cambio (*dé*) de la fecha del fin del mundo nadie sabe nada⁴⁸.

⁴⁸ Según la interpretación más frecuente, Jesús está hablando en este discurso de dos temas: de la destrucción de Jerusalén (*Mt 24, 4-25; Mc 13, 5-23*) y de la parusía o venida final del Hijo del hombre (*Mt 26, 26-31; Mc 13, 24-27*). Lo difícil del discurso es discernir los versículos que se refieren a cada uno de los acontecimientos. La destrucción de Jerusalén y el fin del mundo aparecen aquí, más bien, como mezclados y fundidos y es que, aunque los dos acontecimientos sean cronológicamente distintos, en el género literario de la apocalíptica tienen cierta conexión entre sí. La ruina de Jerusalén señala en el texto el fin de la Antigua Alianza y es descrita con todas las imágenes de la literatura apocalíptica judía al igual que el fin del mundo. La ruina de Jerusalén, que señala la destrucción de la Antigua Alianza, coincide con la glorificación de Cristo a raíz de su muerte, dando lugar a una época que es la época de la Iglesia. Solo al final de esta etapa vendrá el Hijo del hombre en poder y gloria, para juzgar a los hombres.

Hay que observar que el diálogo de los discípulos con Jesús comienza por la constatación por aquellos de la grandiosidad del templo (*Mt 24, 1*) del que Jesús dice que no quedará piedra sobre piedra (*Mt 24, 2*). Y los discípulos le hacen una doble pregunta: cuándo sucederán estas cosas (la destrucción de Jerusalén) y cuál será la señal de la parusía y del fin del mundo (*Mt 24, 2*).

La respuesta de Jesús parece distinguir entre la destrucción del templo y el fin del mundo. Habrá guerra, terremotos, catástrofes (modo apocalíptico de describir la destrucción del templo y de la ciudad santa), pero todavía no será el fin (*Mt 24, 6*). Antes de que venga el fin del mundo y la llegada del Hijo del hombre, el evangelio será predicado por todo el mundo (*Mt 24, 14*). La desolación de la abominación (*Mt 24, 15*) con la que, al parecer, Daniel designaba a un altar pagano que Antíoco Epífanes erigió en el templo de Jerusalén, encontrará su plena realización cuando las tropas romanas ocupen y destruyan Jerusalén y el templo. Pero no es este el momento de quedarse en Jerusalén esperando la llegada del Mesías glorioso. Por el contrario, hay que huir a los montes (*Mt 24, 16*). Las calamidades de estos días se abreviarán en atención a los elegidos (*Mt 24, 22*), que no pueden ser otros que los que han abrazado el evangelio.

Jesús advierte que no se haga caso de los falsos profetas y mesías que se presentarán. No se deben dejar seducir por los que digan: el mesías está aquí o allí, pues la venida del Hijo del hombre aparecerá como un relámpago visible (*Mt 24, 27*). Será algo muy claro. De la misma manera que el vuelo de los buitres hace patente la existencia de carroña (*Mt 24, 28*), la venida final del Hijo del hombre quedará patente a todos, será precedida de signos claros (oscurecimiento del sol, de la luna, de las estrellas, y aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre) (*Mt 24, 29-30*). Cuando se vean todos estos signos es cuando se puede estar seguro de que llega el fin (*Mt 24, 33*). El Hijo del hombre llegará, de todos modos, en el momento menos esperado.

Así pues, la distinción entre la destrucción del templo y los signos de la venida final del Hijo del hombre queda hecha por Jesús. Otra cosa es determinar qué versículos pertenecen a un acontecimiento y a otro. Ahí está la dificultad de pasajes como: *Mt 24, 34*: «en verdad os digo que no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan», en un contexto



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

PARTE TERCERA

LA REDENCIÓN



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

estaba reservada para la blasfemia, y no podemos olvidar que Jesús es acusado de blasfemo en ocasiones (*Mt* 26, 65; *Mc* 2, 7; *Jn* 10, 36). Otro tanto aguarda al que practica la magia, y a Jesucristo se le acusa del estar llevando a cabo una obra demoníaca: «Está poseído por Beelzebul y por el príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (*Mc* 3, 22).

Asimismo, la autoridad que Jesús se arroga a la hora de interpretar la ley le coloca en una situación comprometida. Su conducta supone un rechazo de la interpretación farisaica de la Ley y de las prácticas culturales saduceas. No observa las prescripciones de pureza ritual. Todo ello, así como el rechazo de la teología del mérito que a la sazón propugnaban los fariseos, le coloca en una situación difícil. «Por una parte —dice Schürmann—, la interpretación que hacía Jesús de la voluntad de Dios y, por otra parte, su ofrecimiento de gracia a los pecadores le colocó, más o menos según el terreno en que se situara, en oposición a ambos grupos dominantes del judaísmo de entonces, oposición especialmente irreconciliable con los fariseos, decisiva, al final, respecto de los saduceos»⁷.

Hay, en el enfrentamiento de Jesús con la autoridad de su pueblo, un hecho de particular significación: la acción purificadora del templo (*Mc* 11, 15 ss). Dice Bornkamm a este propósito: «Con ello ofreció Jesús a sus adversarios el motivo que justificaba su prendimiento»⁸. Bastaría la amenaza contra el templo para incriminar a Jesús, recuerda Fabris⁹. Por ello no es casual que semejante acusación sea mencionada en el curso del juicio (*Mc* 14, 58 y par.).

Otro dato que señala Schürmann como capaz de hacer pensar a Jesús en su propia muerte es, sin duda, la muerte sufrida por Juan Bautista¹⁰. La muerte violenta del Bautista es un dato histórico indiscutible, presente tanto en los evangelios como en los escritos de Flavio Josefo. Ahora bien, Jesús era relacionado frecuentemente con el Bautista (*Mc* 6, 14-16; 8, 28). Mateo anota que, cuando Jesús se enteró de la muerte de Juan, se retiró a la clandestinidad (*Mt* 14, 13) y Lucas, por su parte, anota que los fariseos se acercaron a Jesús en aquel momento para decirle que se marchara, porque Herodes quería matarle (*Lc* 13, 31). Por ello concluye Schürmann: «La muerte de Jesús formaba, pues, en el coro de las consecuencias de su actuación. Fue el efecto final de la confluencia de varios factores que amenazaron siempre como momentos puntuales de peligro. Si tomamos conjuntamente los peligros reales anteriormente citados, po-

⁷ H. SCHÜRMAN, *o. c.*, 34.

⁸ G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 165 ss.

⁹ R. FABRIS, *o. c.*, 244.

¹⁰ H. SCHÜRMAN, *o. c.*, 32 ss.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Capítulo 12

POR LA REDENCIÓN DEL MUNDO

I. INTRODUCCIÓN

Entramos ya a estudiar a fondo la obra redentora de Cristo y del misterio de su muerte y resurrección. Ciertamente, no se puede separar la ontología de la soteriología, pues debemos conocer la identidad del Redentor. La densidad misma de la redención depende de la identidad del Redentor, sin duda alguna.

Por otro lado, no podemos olvidar que el hombre está interesado por su salvación. Su lucha contra el mal, la injusticia y la muerte se le manifiestan como una batalla que tiene que renovar siempre sin poder terminar. Tanto más cuanto que el pecado ha entrado en el mundo (*Rm* 5, 12) y una herencia de muerte y de sufrimiento pesan sobre el hombre como una servidumbre de la que no se puede liberar por sí mismo. El hombre mismo hace la experiencia de su incapacidad para conseguir la salvación basado únicamente en sus propias fuerzas. Siente dentro de sí el peso de la muerte y no sabe tampoco cómo quitarse de encima la servidumbre del pecado. Es más, por el desequilibrio que lleva en su interior, ni siquiera puede cumplir los imperativos todos de la ley natural. El hombre mira, por ello, a la cruz de Cristo como el escándalo que le repugna, al mismo tiempo que como la puerta que le puede llevar a la esperanza.

Desde el punto de vista histórico hemos estudiado el sentido redentor que Cristo dio a su muerte. Hemos visto cómo Cristo le confirió un sentido redentor de los pecados de la humanidad. El sentido redentor no lo inventó la comunidad primitiva. Pero ahora nos interesa estudiar la redención de Cristo en el ámbito todo de la fe de la Iglesia.

El método que vamos a seguir es el utilizado ya en la cristología. En primer lugar, estudiaremos el desarrollo del concepto de redención a partir de la Iglesia primitiva hasta nuestros días, pasando por las declaraciones del Magisterio. Luego, trataremos de sistematizar y entender el con-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

pecados es una idea insistentemente bíblica que habrá que integrar y comprender en la medida de lo posible. Será el esfuerzo de la teología el que tendrá que llegar a ello.

IV. LA REDENCIÓN EN LOS PADRES²⁴

En los Padres, el concepto de redención sigue las pautas de la Sagrada Escritura. Centrados, fundamentalmente, en el problema de la constitución ontológica de Cristo, se limitan a resaltar los aspectos conocidos de la S. Escritura, con alguna profundización en el carácter soteriológico de la encarnación y su finalidad salvífica.

Se ha hablado así mucho de la teoría física o mística que ligaba la redención a la encarnación: la naturaleza humana universal ha sido elevada y santificada en el acto mismo en el que Cristo se hace hombre. Esta teoría, presente, sobre todo, en los Padres griegos, encuentra su forma más rígida bajo el influjo de la teoría platónica, según la cual la naturaleza humana singular realiza la idea misma de naturaleza²⁵.

Se subraya también y se pone la atención en el sufrimiento del Salvador como aquel que sustituye a los hombres pecadores, llevando en sí el castigo que la justicia divina exigía de ellos y reconciliándolos con Dios a través de su muerte sacrificial.

Es, también, de resaltar la teoría patrística del precio pagado por Cristo al demonio en la obra de la redención. El hombre caído yacía bajo el poder del diablo y, por ello, la salvación incluye el rescate de dicha servidumbre.

No podemos olvidar, por otro lado, la magnífica idea de la recapitulación, presente, sobre todo, en S. Ireneo y según la cual Cristo ha devuelto al hombre la imagen y la semejanza perdidas en el paraíso, recapitulando así la creación.

De todo modos, no encontramos todavía en los Padres un esfuerzo de sistematización, dado que en este campo no había surgido aún problemática alguna seria en forma de herejía que hubiese que rebatir. Como recuerda Kelly²⁶, la redención no fue campo de batalla en las escuelas hasta el siglo XII, cuando la obra *Cur Deus homo* de S. Anselmo reclamó la atención de todos.

²⁴ J. RIVIÈRE, *Sur les premières applications du terme «satisfactio» à l'oeuvre du Christ*: Bul. Lit. Eccl. 25 (1924) 361-365; A. MADEO, *La dottrina soteriologica di S. Ambrogio* (Bergamo 1943); H. E. W. TURNER, *The patristic doctrine of Redemption* (London 1952); T. E. CLARKE, *S. Augustine and Cosmic Redemption*: Theol. Stud. 19 (1958) 133-164.

²⁵ J. M. D. KELLY, *o. c.*, 261-262.

²⁶ *Ibid.*, 461.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

el hombre pecaría y se obligaba espontáneamente a llevar a cumplimiento la obra iniciada.

Y de aquí surge la necesidad de la encarnación. Si la satisfacción es necesaria para la salvación y, en este caso, hay que darle a Dios algo más que lo que el hombre puede, entonces es necesario que Dios mismo sea el que obre la satisfacción. Pero, por otra parte, puesto que es el hombre el que ha pecado, la satisfacción debe ser hecha por un hombre. Por lo tanto es necesario que sea realizada por un Dios-hombre.

«Si, pues, como se ha demostrado, es necesario que la ciudad celestial se complete con los hombres y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios»⁸⁴.

San Anselmo llega incluso a decir que la satisfacción se tiene que dar por medio de la muerte. El hombre tiene que dar más que lo debido. No basta la obediencia, porque esta la debemos a Dios. Sin embargo, el entregarse a la muerte es algo que no podría ser pedido por Dios como debido. Además, el hombre ha pecado por el placer, por lo tanto, la satisfacción tiene que implicar algo de áspero...

«Si el hombre pecó por el placer, ¿no es conveniente que satisfaga por el sacrificio? Y si tan fácilmente fue vencido por el demonio con la mayor facilidad y deshonró así a Dios pecando, ¿no es justo que, en la satisfacción ofrecida a Dios por el pecado, encuentre la mayor pena posible en vencer al demonio y dar gloria a Dios? ¿No era razonable que el que por el pecado se separó de Dios lo más que pudo, por la satisfacción se entregue a él lo más que sea posible?»⁸⁵.

El pecado consiste en sustraerse a Dios, y la muerte, en cambio, es la mejor entrega. Además, el redentor, que tiene que ser ejemplo, mejor que llegue hasta la muerte, que es el máximo ejemplo de entrega.

Reflexión sobre S. Anselmo

La doctrina de S. Anselmo sobre la satisfacción al Padre tiene el valor de ser la primera sistematización que se hace sobre la redención de Cristo, pero tal vez insiste de tal modo en dar razones, que la obra *Cur Deus homo* tiene el peligro de pretender una demostración racional de la encarnación. Hay autores que han querido interpretar las razones de S. Anselmo como argumentos de conveniencia; pero, como recuerda Galot⁸⁶, S. Anselmo distingue entre razón y conveniencia⁸⁷, hasta el punto

⁸⁴ *Ibid.*, II, 6.

⁸⁵ *Ibid.*, II, 11.

⁸⁶ J. GALOT, II, 235.

⁸⁷ *Cur Deus homo*, II, 23.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Fue en cuanto cabeza de la humanidad como Cristo satisfizo a la justicia divina y mereció nuestra salvación: «Es muy poco explicar la redención universal por una simple deputación moral o una simple solidaridad humana. En verdad, Cristo es el segundo Adán... porque es Dios encarnado. Como tal, influye de manera más real a toda la humanidad. La contiene en sí, la lleva como cabeza de la naturaleza humana, mucho más profundamente de lo que la llevó Adán como cabeza de la raza»⁹⁸.

Santo Tomás, por lo tanto, presenta una perspectiva mucho más rica que la de S. Anselmo. Dentro de la dimensión descendente íntegra, ciertamente, la idea de la satisfacción al Padre por nuestros pecados. Por ello no estamos de acuerdo con la afirmación de Sesboüé, que dice que, a pesar de su equilibrio, Sto. Tomás es testigo de la inversión de la categoría descendente por la ascendente de la satisfacción⁹⁹. Como dice Galot¹⁰⁰, la satisfacción es un elemento entre otros en Sto. Tomás, aunque es, a nuestro juicio, un elemento importante y que habrá de pasar a la posteridad por influjo del Santo de Aquino mucho más que por influjo de S. Anselmo.

4. Intervención del Magisterio

En 1441, el concilio de Florencia declara en una profesión de fe que nadie está libre del dominio del diablo si no es por el *mérito* del Mediador entre Dios y los hombres, nuestro Señor Jesucristo (D 1347). Vemos, pues, aquí ya la noción de *mérito*.

Esta noción de mérito fue también expresada en 1343 por una bula de Clemente VI relativa a las indulgencias (D 1025).

VI. LA DOCTRINA DE LA REFORMA

1. Lutero

En el siglo XVI, Lutero desarrolla el tema de la salvación por la redención de Cristo, que es presentada como victoria sobre el pecado, la muerte y el poder del demonio. Es la obra de Dios en Cristo, si bien Lutero no llega a dar valor a la función activa de su humanidad en la obra de nuestra salvación¹⁰¹.

⁹⁸ H. BOUËSSÉ, *Le Sauveur* (París 1953).

⁹⁹ B. SESBOÛÉ, *o. c.*, 375.

¹⁰⁰ J. GALOT, II, 240.

¹⁰¹ Y. CONGAR, *Regards et réflexions sur la Christologie de Luther en Chalkedon*, t. 3, 457-486; G. AULEN, *o. c.*, 143-170.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Pero dicho concepto, en el marco de las relaciones entre Dios y su pueblo, vino a adquirir una significación religiosa. En virtud de la alianza, a Israel se le pide un comportamiento conforme a la ley de Yahvé y, por su parte, Yahvé se compromete a intervenir en favor de su pueblo. En este sentido, el pueblo practica la justicia cuando cumple sus deberes para con Dios, y Dios es justo guardando las promesas de salvación para su pueblo.

La justicia de Dios, que implica también la retribución del piadoso y el castigo del impío (*Lm* 1, 18), va más allá de este aspecto, puesto que es un Dios comprometido en favor de su pueblo, de modo que, a partir del Deuteroisaiás, adquiere cada vez más el sentido de salvación. En dicho libro, justicia y gracia son ya conceptos intercambiables. La justicia de Yahvé aparece como la obra salvadora en orden a restaurar el pueblo de la alianza por medio de la misericordia, la fidelidad y el auxilio divinos. La razón de este matiz preponderantemente salvífico, comenta Eichrodt¹²⁶, está en el hecho de que se ha puesto en evidencia el fallo radical del pueblo, mientras que aparece con mayor luz la fidelidad de Yahvé respecto al plan fijado. Dios será justo, realizando la salvación que el pueblo necesita.

Así, justicia y fidelidad (*emet*), gracia y salud (*shalom*) vienen a ser sinónimos (*Sal* 88, 11; 89, 15). Los *LXX* traducen por *dikaoisyne* el término de *hesed* (*amor*).

La justicia tiene también un matiz escatológico, en cuanto que se trata de la salvación que el propio Yahvé va a traer a su pueblo (*Is* 45, 13; 51, 5 ss), y se cifra en la nueva alianza que no se volverá a romper (*Is* 43, 1; 54, 10; 55, 3; 56, 1) concentrándose en el futuro Mesías.

Siendo la justicia un don de Dios, no deja de ser una obra humana, ya que los profetas exigen la cooperación del hombre. Solo más adelante, esta justicia del hombre que practica la ley y es recto ante Dios por el don mismo de Dios (y por su propia cooperación), se convierte, en el judaísmo tardío, en una justicia de las obras, consistiendo así la justificación en una simple declaración de santidad por parte de Dios respecto del hombre perfecto. Es la justicia farisaica.

Ante este concepto de justicia, opone S. Pablo el concepto de justicia de Dios, que nos ha sido dada por medio de la redención de Cristo y no en virtud de nuestros méritos; justicia inmerecida y gratuita que el hombre no podía alcanzar por sus propias fuerzas; justicia que el hombre hace suya por su cooperación activa, pero que viene del don radical de la misericordia divina. San Pablo enlaza así con el concepto más genuino

¹²⁶ W. EICHRODT, *o. c.*, 226.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

rias, rompiendo mi salud para comprarte un piso y regalártelo en este día. Yo lo único que busco es tu felicidad y soy feliz viéndote feliz. Toma, ahí tienes las llaves del piso». Y el hijo contesta: «Pues yo tenía también que decirte algo que he guardado para este momento: tengo enormes ganas de marcharme de casa, no quiero verte, y de tal modo esperaba este momento, que tomas las llaves del piso y se las das al primer transeúnte que pase por la calle. No quiero nada de ti».

¿Quién ha ofendido más a su padre, el hijo que le roba 1.000 euros o este otro que no le roba nada? Efectivamente, la mayor ofensa es la del segundo. Pues ese es el modo como ofendemos a Dios: *no dejándonos amar por Él*. Si decimos que el primer mandamiento es dejarse amar por Dios, el pecado es no dejarse amar por él. En el fondo pecamos porque desconfiamos que el Padre sea capaz de hacernos felices. Vamos buscando la felicidad en el placer, la fama, el dinero, etc., porque desconfiamos que el Padre sea capaz de hacernos felices. Eso es lo que le hiere. En todo pecado hay, por tanto, una dimensión teológica.

En pocas palabras, podríamos decir que el pecado no afecta para nada a la naturaleza divina, no la menoscaba, efectivamente, pero toca el corazón de un Padre que quiere darse y le impide consumir su amor.

La ofensa efectiva, la destrucción efectiva de Dios no cabe, sin embargo, el pecado le afecta, porque le llega a su corazón la negativa del hombre, porque le impide llevar a cabo su plan, porque no le deja consumir su amor. Esto es lo que a Dios le duele, que no queramos confiar en él. Hay, por tanto, en el pecado una dimensión teológica que nos impide reducirlo a una falta ética o moral.

Podemos entender ahora lo que Cristo hace en la cruz: corresponder al amor incorrespondido del Padre, por iniciativa misma de este. Cristo, que conoce a fondo la hondura del amor despreciado del Padre, ha venido a la tierra para decirle sí, para corresponder a su amor incorrespondido y pedirle que no retire su amor a los hombres.

Hay un texto maravilloso en S. Ireneo que dice así: «Por eso, en los últimos tiempos, El Señor nos ha restablecido en la amistad por medio de su encarnación: hecho «mediador de Dios y de los hombres», inclinó en favor nuestro a su Padre contra el que habíamos pecado y lo consoló de nuestra desobediencia por su obediencia, concediéndonos la gracia de la conversión y de la sumisión a nuestro Creador»¹⁴¹. No deja de ser significativo, en este sentido, que el mismo Juan Pablo II haya enseñado que el pecado afecta personalmente al Padre, aun cuando no le destruye en su ser perfectísimo, de modo que Cristo respondió por nosotros reparando

¹⁴¹ *Adv. Haer.* 5, 17, 1; PG 7, 1169.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Föster anota, en este sentido, que la caída de Satán del cielo y la coincidencia de esta caída con la venida de Jesús es algo que trasciende totalmente la visión judaica del demonio¹⁴⁸. Esto no significa el fin de toda la actividad de Satanás, pero sí la derrota básica de su poder. Al poder del demonio se aplica la misma dialéctica que al reino: el ya sí, pero todavía no: vencido fundamentalmente, todavía aparece sobre el mundo su actividad.

Es la potencia divina de Cristo la que aplasta la potencia del demonio, dado que los hombres no se pueden librar por sí mismos de él. Es el mismo Jesús el que exclama: «He aquí que echo demonios y hago curaciones hoy y mañana, y al tercer día soy consumado» (Lc 13, 32). La gente se pregunta sobre el origen de esta palabra de Cristo que con fuerza y virtud (*exousía* y *dynamis*) echa los demonios (Mc 4, 36). Se trata, sin duda, del poder de Dios.

Asimismo, podemos ver que la muerte y resurrección de Cristo aparece en el N.T. como una victoria sobre el maligno. Lucas destaca la pasión de Cristo como el momento del poder de las tinieblas, prolongación extrema de la tentación del desierto. Satán parece dirigir el juego, pero, en realidad, no tiene poder alguno sobre Cristo. Cristo le va a vencer, sobre todo, en su obediencia sumisa al Padre.

El arma predilecta de Satán es la muerte, introducida en el mundo por su envidia (Sb 2, 24), pero Cristo acepta la muerte en obediencia al Padre y vence con ella al príncipe de este mundo. Dice la carta a los Hebreos que Cristo participó de nuestra condición humana «para aniquilar, mediante la muerte, al señor de la muerte, es decir, al diablo, y liberar a cuantos por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud» (Hb 2, 14).

Es cierto que el demonio, fundamentalmente vencido por Cristo en su muerte y resurrección, sigue todavía tentando a los hombres, mientras el poder de Cristo no se manifieste plenamente en su segunda venida; pero la muerte y la resurrección de Cristo han creado ya un espacio de libertad que es la Iglesia, y en la medida en que los hombres se acojan a ella, vencerán con Cristo al dominador de este mundo¹⁴⁹. El encargo del Resucitado a Pablo, observa Föster¹⁵⁰, es abrir los ojos a los paganos para que pasen del poder de Satanás a Dios.

Por ello, el demonio, vencido ya radicalmente por Cristo, monta en cólera y rabia y trata de apurar el tiempo que le queda, consciente de que su derrota ha comenzado ya. De ahí que su ataque a la Iglesia se hace ahora desesperadamente violento, porque, en el fondo, sabe que es un

¹⁴⁸ W. FÖSTER, *Satanas*: ThWNT (tr. ital.) 11, 1412.

¹⁴⁹ Cf. J. A. SAYÉS, *La Iglesia de Cristo* (Palabra, Madrid 2002²).

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 1426.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

IX. VALOR REPRESENTATIVO DE LA REPARACIÓN DE CRISTO

Vista la naturaleza del acto redentor de Cristo respecto del Padre, veamos ahora la relación de Cristo con los hombres en el mismo acto. En la redención de Cristo hay una representación de la humanidad.

La teología ha hablado de satisfacción, es decir, de redención hecha por Cristo en nuestro lugar. La idea se encuentra ya en el Siervo de Yahvé, inocente que es cargado con nuestras culpas, y que ofrece su vida en expiación por los pecados de los muchos.

La sustitución vicaria tenía en Lutero unas implicaciones que no podíamos aceptar: Cristo fue considerado como pecador por Dios mismo, condenado por el veredicto que sentenciaba nuestro pecado, castigado por Dios en razón de nuestras culpas y que sufrió la pena del infierno o algo equivalente.

Esta teoría trató de alimentarse en el A. Testamento, en el rito del macho expiatorio, al que se transfieren los pecados de los hombres. Así lo veía, por ejemplo, Teodoro de Beza, discípulo de Calvino.

Sin embargo, la imagen del macho cabrío no vale como figura de Cristo. No era inmolado ni ofrecido en sacrificio. Además, era considerado *inmundo* y no podía prefigurar a Cristo, que es víctima inmaculada. El rito del macho era una simple imagen de la eliminación de los pecados, pues ni siquiera se transmiten los pecados a dicho animal.

De todos modos, lo que es claro es que la sustitución de Cristo tiene una característica especial: es la expiación de un inocente por los culpables, cuya prefiguración se ve en el Siervo de Yahvé.

1. Sustitución penal

La idea de la sustitución penal no tiene suficientemente en cuenta la inocencia que se da en Cristo. Dicha idea de sustitución *penal* parte de la concepción de la redención como expresión de la ira divina que vemos en los reformadores; pero olvida que no podemos atribuir a Cristo nada de pecado, transfiriendo sobre él la culpabilidad, la condena o el castigo. Precisamente, si Cristo ha podido expiar nuestros pecados, es porque no podía tener ninguna culpabilidad, ni siquiera de sustitución, y porque no podía ser objeto de castigo o condena¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Pannenberg ha vuelto a reprimonar la tesis luterana de la sustitución penal, apelando, por otra parte, a la realidad de la resurrección: «La muerte de Jesús en la cruz se ha manifestado a partir de la resurrección como el castigo ofrecido en nuestro lugar para la existencia de la humanidad que ha ofendido a Dios» (*Fundamentos de cristología* [Salamanca 1974] 303). Se trata de una expiación representativa en la que se desarrolla la inver-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Cristo habría participado de nuestra condición pecadora, (en contra de lo que dicen los textos bíblicos).

Pero, de suyo, la idea de solidaridad no basta, puesto que los textos escriturísticos no solo dicen que Cristo ha sufrido *con* nosotros, sino que ha sufrido *por* nosotros. San Pablo dice que Cristo ha cargado con las consecuencias del pecado (no que se haya hecho pecador) *por* nosotros. Hay una solidaridad, sí; pero una solidaridad que llega hasta la sustitución. Cristo se hace solidario con nosotros hasta el punto de hacer caer sobre sí, sustituyéndonos, todo el peso de las culpas de los hombres. Esta idea está ya en la figura del Siervo de Yahvé: «Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba... Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas» (Is 53, 4-5).

La solidaridad habría exigido solo que el Siervo hubiese venido a sufrir *con* su pueblo; la sustitución hace que sufra *por* el pueblo. San Pablo habla claramente de sustitución: «Uno solo ha muerto *por* todos, por lo tanto, todos han muerto» (2 Co 5, 14). La idea de sustitución la encontramos, también, en el logion de rescate (Mt 20, 28). La sustitución es un dato esencial de la redención cristiana. Si Cristo hubiese venido solo por solidaridad, habría utilizado la alianza ya existente, la antigua alianza; pero él sustituye todas las alianzas con la suya propia. La sustitución muestra, además, nuestra incapacidad como pecadores para reconstruir la amistad con Dios, para ofrecer una reparación digna del amor de Dios, y muestra, además, por otra parte, la inmensidad del amor de Dios: el Hijo de Dios ha tomado sobre sí no una parte del peso de nuestros pecados, como habría ocurrido en el caso de mera solidaridad, sino el peso entero. Todas las penas que la humanidad entera había merecido han sido transferidas a Cristo no a título de penas, sino a título de reparación.

Finalmente, no olvidemos que la redención objetiva la hace solo Cristo y, por lo tanto, en nuestro lugar. La subjetiva la realizamos nosotros, en cuanto que nos aplicamos la objetiva. Sencillamente, Cristo ha realizado, por una muerte que no merecía, la redención de la que nosotros éramos incapaces.

El nuevo catecismo dice, a este respecto, que, «por su obediencia hasta la muerte, Jesús llevó a cabo la sustitución del Siervo doliente que 'se dio a sí mismo en expiación', 'cuando llevó el pecado de muchos'» (CEC 615).

3. Fundamento de la representación universal

Con la sustitución, Cristo ha sido el representante de toda la humanidad ante el Padre. Pero ¿dónde se funda esta sustitución? ¿De dónde deriva su valor universal?



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

II. EL TESTIMONIO APOSTÓLICO

1. El testimonio apostólico sobre el sepulcro vacío

En el relato del hallazgo del sepulcro vacío que aparece en los sinópticos, la prioridad la lleva, sin duda, el evangelista Marcos, de quien depende Mateo y Lucas. Oigamos el testimonio de Marcos:

a) Marcos 16, 1-8

«Pasado el sábado, María Magdalena, María de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle. Y muy de madrugada, el pri-

Hay, según él, en el Nuevo Testamento un doble lenguaje para hablar del misterio paschal de Cristo: 1) uno es el lenguaje de exaltación propio de los himnos (*Flp* 2, 6 ss), que habla de la exaltación gloriosa de Jesús sin hacer mención de la recuperación del cadáver; y 2) el lenguaje de resurrección propio de las confesiones de fe (*1 Co* 15, 3-5), que hacen referencia al sepultado. Entiende Léon Dufour que el más genuino es el lenguaje de exaltación. El lenguaje de resurrección es un lenguaje inadecuado que tiende a representar la resurrección como un acontecimiento de la historia que viene cronológicamente después de la muerte de Jesús. Pero el lenguaje de la resurrección no es el único.

Lo mismo ocurre con las apariciones de Jesús: hay un lenguaje tipo Galilea que presenta en las apariciones dos elementos: la iniciativa de Jesús y la misión a la que envía a los suyos. El lenguaje Jerusalén incorpora en las apariciones de Jesús un elemento nuevo que es el de reconocimiento de su cuerpo resucitado. Lógicamente, Léon Dufour privilegia el primer tipo de lenguaje.

En las apariciones a Pablo (*Ga* 1, 13-23; *Flp* 3, 7-14; *1 Co* 9, 1-2; *1 Co* 15, 8-10) falta el elemento de reconocimiento. Ahora bien, si es verdad que Pablo equipara su aparición a las demás, ¿pertenece el elemento de reconocimiento a la esencia de la aparición?

A las apariciones de Jesús no se les puede someter a la alternativa de exteriores o interiores. El encuentro con Cristo resucitado no desemboca en una visión, sino en la fe; no es como el encuentro de una persona de la calle, sino como la experiencia de amor entre dos personas.

No puede negar Léon Dufour el hecho de que las mujeres encontraron el sepulcro vacío (dado que él sabe que, en la antropología judía, la resurrección implica la recuperación del cadáver), pero, puesto que no cuenta con él para la resurrección de Cristo, habría que pensar, dice en la primera edición francesa, que se volatilizó en el espacio de tres días. Conclusión que se vio obligado a cambiar en ediciones posteriores (y entre ellas, la española), afirmando que al historiador no le compete saber sobre la cuestión del destino del cuerpo de Jesús. El hallazgo del sepulcro vacío que vemos en los evangelios no mira, dice nuestro autor, en primer lugar, a señalar el vacío, la carencia del cadáver (con un pretendido valor de demostración) cuanto a señalar la victoria de Dios sobre la muerte.

En una palabra, la resurrección de Cristo es una realidad de gloria y triunfo personal de Cristo, a la que se accede solo por la fe y de la que no podemos tener constancia histórica.

Hablar de resurrección corporal, dice Léon Dufour, no consiste en mantener una identidad o continuidad con el cuerpo terrestre, lo cual responde, más bien, a una antropología dualista: alma inmortal que viene a recuperar el cuerpo sepultado. El cadáver ya no tiene relación alguna con aquel que ha vivido, porque retorna al universo indiferenciado de la materia. En consecuencia, el «cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. Según la expresión de Pablo, Cristo en adelante se expresa por su cuerpo eclesial. El cuerpo de Jesucristo no puede ser limitado, por tanto, a su cuerpo 'individual'» (o. c., 320).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

La fórmula de este texto es la parádosis; fórmula rabínica que implicaba una gran fidelidad en la transmisión de la doctrina. A partir del v. 6, la fórmula como tal desaparece, deja de existir el estilo indirecto del *hóti* (que) y aparece el estilo espontáneo y directo de Pablo. Jeremias y Dellling han demostrado que el estilo de esta parádosis no es el de Pablo. Siempre que Pablo emplea la palabra *hamartía* en plural, con genitivo o con sufijo personal, no se trata de su lenguaje³⁸. Tampoco es de Pablo la expresión «según las Escrituras», sino «como está escrito». Ni es de Pablo colocar el ordinal tras el nombre («día tercero»).

Por otra parte, el paralelismo de las frases *a* y *c*, *b* y *d*, el emplear la conjunción «y» al principio de cada frase, decir el «día tercero» con el ordinal siguiendo al nombre según la sintaxis semítica, el decir literalmente «fue visto a Kefas» en vez de «fue visto por Kefas», todo indica que Pablo, dice Jeremias, recibió esta fórmula del ambiente semítico³⁹.

Ciertamente, en el texto no aparece de forma explícita el hallazgo del sepulcro vacío, pero sí de forma implícita. La mención de la sepultura por parte de Pablo es clara y, si, a continuación de ella, anuncia que Jesús resucitó y se apareció, esto implica que la resurrección afectó al cuerpo sepultado de Jesús, de otro modo no se mencionaría con tanto énfasis el hecho de la sepultura.

En este sentido observa Ramsey: «Muerto, enterrado, resucitado: si estas palabras no significan que lo que fue enterrado, eso mismo resucitó, entonces estas palabras tienen un sentido muy extraño. ¿De qué serviría mencionar el entierro?»

A falta de un argumento más poderoso para mostrar que Pablo quería decir otra cosa y usaba las palabras de un modo antinatural, esta frase debe referirse a la resurrección del cuerpo⁴⁰.

Lo anota también Kremer: la mención de la sepultura en *1 Co* 15, 4, inmediatamente antes de la expresión «ha resucitado», indica el lazo entre la sepultura y la resurrección. «Resurrección presupone aquí abiertamente el abandono de la tumba»⁴¹. Si no se cita el hallazgo del sepulcro por las mujeres es porque estas no son testigos oficiales⁴². El testimonio de las mujeres no tenía valor alguno, recuerda Kremer⁴³; de ahí que no aparezca en este credo primitivo y oficial de la Iglesia.

³⁸ J. JEREMIAS, *La última cena*, 105 ss; G. DELLING, *The significance of the resurrection of Jesus for the Faith in Jesus Christ*, en: D. F. D. MOULE, *The significance of the Message of the resurrection for the Faith in Jesus Christ* (London 1968) 78, nota 6.

³⁹ J. JEREMIAS, *o. c.*, 105 ss.

⁴⁰ A. M. RAMSEY, *o. c.*, 64.

⁴¹ J. KREMER, *o. c.*, 143-144; A. DÍEZ MACHO, *o. c.*, 270.

⁴² J. DANIÉLOU, *o. c.*, 13.

⁴³ J. KREMER, *o. c.*, 142.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

un fondo histórico, la habilidad de Lucas ha sabido incluir no solo el kerygma, sino el dramatismo de una narración bien llevada.

d) Aparición a los once

La aparición a los once es la aparición de la que más testigos tenemos. La encontramos en Mateo (*Mt* 28, 16-20), que la sitúa en Galilea. Lucas, por su parte, aporta una aparición a los once en Jerusalén y la describe con toda suerte de detalles. Lucas nos habla de una sola aparición (*Lc* 24, 36-50), mientras que Juan presenta en Jerusalén dos apariciones: una sin Tomás y otra con Tomás (20, 19-23. 24-29).

Lc 24, 36-50. A. George ha hecho un estudio prolijo sobre la aparición a los once⁵². Parte del relato de Lucas, para ponerlo, después, en comparación con el de Mateo y el de Juan. Oigamos el relato de Lucas:

«Estaban hablando de estas cosas, cuando él se presentó en medio de ellos y les dijo: 'la paz con vosotros'. Sobresaltados y asustados, creían ver un espíritu. Pero él les dijo: '¿Por qué os turbáis y por qué se suscitan dudas en vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies: soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que tengo yo'. Y, diciendo esto, les mostró las manos y los pies. Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: '¿Tenéis aquí algo que comer?'. Ellos le ofrecieron parte de un pez asado. Lo tomó y lo comió delante de ellos.

Después les dijo: 'Estas son aquellas palabras mías que os hablé cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos acerca de mí'. Y, entonces, abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras, y les dijo: 'Así está escrito que el Cristo padeciera y re-

lógica es otra: los discípulos reconocen a Jesús en la fracción del pan, sugiriendo así el misterio eucarístico. El término «fracción del pan», con las resonancias que tiene en el libro de los *Hechos*, no puede sugerir otra cosa en la intención de Lucas que la Eucaristía. Es decir, Jesús va conduciendo a los de Emaús, primero, a la fe y, de la fe, a la Eucaristía. De la misma manera, Lucas había presentado el viaje de Felipe con el eunuco de Etiopía: le conduce a la fe y, de la fe, al bautismo (*Hch* 8, 26-39).

El relato tiene, pues, una clara intención doctrinal y teológica: describiendo el bautismo del eunuco etíopico y el relato de los discípulos de Emaús que culmina en la fracción del pan, Lucas no podía menos de pensar en los sacramentos a los que son conducidos los cristianos después de su formación en la fe.

Lucas insiste adrede en el hecho de que los discípulos reconocieron a Jesús en la fracción del pan y, en el lenguaje de Lucas, ello quiere sugerir claramente a los lectores el misterio eucarístico. Quizá habría que decir que no es solo Lucas el que sugiere el misterio eucarístico. Como dice Feuillet, Jesús quiere hacer comprender a los suyos que, de ahora en adelante, es en la Eucaristía, es decir, en la Iglesia y en los sacramentos, donde se les hará presente. Es el mismo Jesús el que sugiere la Eucaristía.

⁵² A. GEORGE, *o. c.*, nota 150.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

favorecer a las mujeres con esta primera aparición? Solo por fidelidad histórica se puede explicar un hecho así.

Otro elemento que resulta también inexplicable es el mal lugar en el que quedan los apóstoles. Los valientes pregoneros de la resurrección en el libro de los *Hechos* aparecen en los evangelios como hombres desconcertados, incrédulos y dominados por la depresión. Jesús los trata de insensatos y lerdos (*Lc 24, 25*), incapaces de creer en la función salvífica de la muerte de Jesús. Ellos esperaban otra cosa: «nosotros esperábamos que él habría de dominar a Israel» (*Lc 24, 12-13*). El mismo Lucas relata la mentalidad de los discípulos, que todavía preguntan a Jesús resucitado si es ahora cuando va a restablecer el reino de Israel (*Lc 1, 6*).

Los apóstoles tienen miedo en el primer momento de las apariciones y tienen dudas (*Lc 24, 37-38; Jn 20, 19-23*). Aparecen, más bien, como personas que no esperaban nada, que no contaban con la resurrección de Jesús como no contaban con su muerte. La postura de Tomás raya en la incredulidad (*Jn 20, 21-28*). Dice Mateo de los apóstoles que le vieron en Galilea: «Y en viéndole le adoraron; ellos que antes habían dudado» (*Mt 28, 17*). Marcos refiere cómo Jesús les echó en cara su incredulidad y dureza de corazón.

No cabe, pues, que hayan sido inventados por la comunidad textos en los que sus jefes aparecen totalmente desprestigiados. Aparecen siempre en un contexto que les desprestigia y denigra. El nuevo catecismo alude a esta situación (CEC 643-644).

La discontinuidad salta, también, a la vista cuando observamos la sobriedad con la que se relata el hecho de la resurrección: «Se nos ha aparecido, lo hemos visto». A pesar del atractivo mítico o teológico que podría representar la resurrección, no se la describe nunca como tal. «Y es que nadie, dice González Gil, ni los mismos 'testigos de la resurrección' ni las piadosas mujeres que tan de mañana fueron al sepulcro, pensaron jamás en decir que la habían presenciado»⁷⁶. Los apócrifos fueron, ciertamente, los que cayeron en la tentación de escribir *el hecho* de la resurrección gloriosa. Por ello pensamos que, de haber sido inventada, nada hubiese costado describirla. ¿Por qué no lo hicieron los evangelistas? El hecho es que un acontecimiento como este de la resurrección solo ha sido relatado una vez y respecto de Jesús. De haber sido inventado, no se explica cómo el suceso no se prodigó respecto de otros personajes bíblicos. «Esto parece más claro si se tiene en cuenta la tendencia, en el campo de lo misterioso y lo mítico, a dejar correr la fantasía a rienda suelta, a exagerar ilimitadamente, a imaginar aun lo más exorbitante»⁷⁷.

⁷⁶ *Ibíd.*, 315.

⁷⁷ *Ibíd.*, 320.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

La resurrección expresa la acogida del ofrecimiento de Cristo por parte del Padre con la repercusión que implica para toda la humanidad. La glorificación testimonia que la obra de reparación del pecado ha conseguido su fin, asegurando a los hombres la benevolencia divina. Expresa la eficacia de nuestro redentor, de modo que el Padre lleva al Hijo a la gloria y le confía el poder de salvar a la humanidad. Es un acto que revela definitivamente la conclusión de la alianza, la perfecta instauración de la amistad entre Dios y la humanidad. La misma naturaleza humana de Cristo, que se encontraba en estado de Kénosis, es penetrada ahora por el esplendor de la vida divina.

II. POR MEDIO DEL ESPÍRITU SANTO

Pero la glorificación y resurrección de Cristo es obra del Padre por medio del Espíritu Santo. El Espíritu ha estado presente en toda la vida de Jesús desde la encarnación, cubriendo con su sombra a la Virgen María, de modo que lo que de ella había de nacer sería santo por ser Hijo de Dios (*Lc* 1, 35). El Espíritu Santo desciende sobre Cristo en el bautismo consagrándolo para la misión de predicar el reino de Dios (*Mc* 1, 10, y par.). Él guía a Jesús al desierto y a Galilea (*Mc* 1, 12 y par.), de modo que Jesús está lleno del Espíritu (*Mc* 12, 18; *Lc* 4, 17-21; *Hch* 10, 38) y con su poder hace milagros (*Mt* 12, 28).

Podríamos decir, incluso, que Cristo, en cuanto hombre, vive su filiación divina en el Espíritu: En aquel momento se llenó de gozo Jesús en el Espíritu y dijo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, y quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien se lo quiera revelar» (*Lc* 10, 21-22).

Pues bien, la resurrección es, también, obra del Espíritu, por medio de él, el Padre resucita de la muerte a su Hijo (cf. *Ef* 1, 19-20).

Es el Espíritu el que transforma a Jesús en «espíritu vivificante» (cf. *1 Co* 15, 45), de modo que al que había nacido «según la carne» de la estirpe de David, alcanzó la fuerza del Espíritu en virtud de la resurrección (*Rm* 1, 3-4; 8, 3). Si el Espíritu Santo había santificado a Jesús desde el primer momento en cuanto hombre (por razón de la unión hipostática de la humanidad con la persona del Verbo), Cristo vivió en situación de kénosis durante su vida mortal, de modo que, cuando fue glorificado por el Padre, el Espíritu Santo espiritualizó a aquel Jesús que había nacido de mujer y había estado sujeto a la ley



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

La resurrección tiene, pues, una significación salvífica de primer orden. Es el acontecimiento clave de la historia humana; un acontecimiento que se inserta en nuestra historia, al tiempo que la modifica radicalmente, en cuanto que anticipa en Cristo la victoria final.

Pero Cristo, glorificado ya desde la resurrección, no nos envía todavía el Espíritu, sino después de su ascensión de los cielos.

IV. EL MISTERIO DE LA ASCENSIÓN

Según san Pedro, la ascensión supone el término del tiempo en que Jesús vivió entre nosotros, a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue arrebatado a lo alto (*Hch* 1, 21-22). Los relatos de la ascensión (*Mc* 16, 19 y par.) la presentan siempre como ligada a la última aparición de Jesucristo, de modo que, a partir de ella, se inaugurará, con la venida del Espíritu, el nuevo tiempo, el tiempo de la Iglesia. El nuevo catecismo señala que, aunque Cristo fue glorificado desde el instante de su resurrección, su gloria quedaba todavía velada bajo los rasgos de una humanidad ordinaria. La última aparición de Jesús se termina por la entrada irreversible de su humanidad en la gloria divina simbolizada por la nube (CEC 659) y por el cielo donde él se sienta para siempre a la derecha de Dios.

Los textos que hemos examinado anteriormente nos hablan de que Cristo es exaltado en el momento mismo de la resurrección. Es constituido Hijo de Dios en poder desde la resurrección (*Rm* 1, 3-4). Pero, si esto es así, parecería que la ascensión queda relegada a un puesto secundario en contraste con el sentido positivo y salvífico que le da la liturgia¹⁰.

Los textos analizados suponen ya una exaltación celeste de Cristo, en virtud de la cual Cristo está ya glorificado. No se comprende, en efecto, un retorno a la vida en la resurrección que no sea un retorno plenamente glorioso. No podemos pensar que Cristo, antes de la ascensión, tenga una glorificación a medias. La resurrección no es un mero retorno a la vida, es un triunfo de Cristo. Por ella se le concede el nombre por el que todos somos salvados (*Hch* 4, 10-12). Si la resurrección fuera el mero retorno a la vida, habría perdido todo su sentido salvífico para nosotros. La resurrección, en cambio, hace de Cristo *Señor en su naturaleza humana*.

Sin embargo, la ascensión tiene un sentido propio. El Señor, en efecto, dice: «Os conviene que me vaya, porque, si no me voy, no vendrá a

¹⁰ Así, por ejemplo, B. Forte (*o. c.*, 88) parece no conceder un contenido real a la ascensión cuando concluye diciendo que resurrección, exaltación y ascensión son instrumentos lingüísticos que intentan expresar sustancialmente una misma realidad. El problema tiene su raíz en la explicación dada por P. Benoit (*L'ascension*, en: *Exégèse et théologie I* [Paris 1961] 363-411).



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, solo de él propio, exclusivo, universal y absoluto» (DI 15).

Por ello, si la mediación de Cristo es única, definitiva y universal, es la que justamente obra a través de la Iglesia. La plenitud del misterio de Cristo pertenece también a la Iglesia, de modo que constituyen un Cristo total:

«El Señor Jesús, único salvador, no estableció una simple comunidad de discípulos, sino que constituyó la Iglesia como *misterio salvífico*: Él mismo está en la Iglesia y la Iglesia está en Él (cf. *Jn* 15, 1 ss; *Ga* 3, 28; *Ef* 4, 15-16; *Hch* 9, 5); por eso, la plenitud del misterio salvífico de Cristo pertenece también a la Iglesia, inseparablemente unida a su Señor. Jesucristo, en efecto, continúa su presencia y su obra de salvación en la Iglesia y a través de la Iglesia (cf. *Col* 1, 24-27), que es su cuerpo (cf. *1 Co* 12, 12-13.27; *Col* 1, 18). Y así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo, aunque no se identifiquen, son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir pero tampoco separar, y constituyen un único "Cristo total". Esta misma inseparabilidad se expresa también en el Nuevo Testamento, mediante la analogía de la Iglesia como Esposa de Cristo (cf. *2 Co* 11, 2; *Ef* 5, 25-29; *Ap* 21, 2.9).

Por eso, en conexión con la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, debe ser *firmemente creída* como verdad de fe católica la unicidad de la Iglesia por él fundada. Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa, "una sola Iglesia católica y apostólica". Además, las promesas del Señor de no abandonar jamás a su Iglesia (cf. *Mt* 16, 18; 18, 20) y de guiarla con su Espíritu (cf. *Jn* 16, 13) implican que, según la fe católica, la unicidad y la unidad, como todo lo que pertenece a la integridad de la Iglesia, nunca faltarán» (DI 16).

Conclusión

Una vez que el Verbo se hace carne (*Jn* 1, 14), Cristo en persona es el Verbo. Ya no se puede decir que el Verbo actúa en Cristo, sino que el Verbo es Jesús de Nazaret, Cristo. Y lo es para toda la eternidad, ya que el Verbo no podrá actuar ya al margen de Cristo. En adelante, ya nadie se podrá dirigir al Verbo, si no es al Verbo encarnado. Este es el escándalo del cristianismo, el escándalo de la encarnación. Por tanto, no podemos tener otro nombre en el que podamos ser salvos que el nombre de Cristo (*Hch* 4, 12). Cristo es, pues, el único mediador entre Dios y los hombres, la única vía establecida por Dios para la salvación. Ya decía Juan Pablo II en la *Redemptoris missio* que «es contrario a la fe cristiana introducir cualquier se-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

el espíritu, Cristo posee no ya un alma viviente, sino algo de orden superior, el espíritu que da vida, la riqueza y la energía que da el Espíritu Santo. Cristo está espiritualizado en su naturaleza humana. Cristo es alma vivificante mediante el Espíritu del que está lleno. La efusión de vida será la efusión del Espíritu Santo. Pentecostés es, por ello, algo complementario de la resurrección, el complemento al que tendía la resurrección, porque la vida nueva no se le ha dado a Cristo sino en vistas a su efusión en la humanidad.

La resurrección ha tenido como autor primero al Padre, que ha resucitado a Cristo mediante el Espíritu Santo: «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos resucitados por el Espíritu que habita en vosotros» (*Rm* 8, 11).

Una consecuencia de esto es que la Eucaristía será el alimento espiritual. El cuerpo glorioso de Cristo nos alimenta a través del Espíritu, del cual está lleno.

En consecuencia, también es equiparable la «vida en Cristo» y la «vida en el Espíritu». Pablo utiliza las dos expresiones como sinónimas.

III. TODAVÍA NO HABÍA ESPÍRITU

San Juan afirma claramente que todavía no había Espíritu, pues Jesús no había sido aún glorificado. Es claro que esta frase no se refiere a la existencia intratrinitaria de la persona del Espíritu Santo. No se trata aquí de la «Trinidad inmanente», sino de la «Trinidad económica» o de la intervención de las personas divinas, del Espíritu Santo, en la historia de la salvación. Según Juan, la intervención del Espíritu comenzó a raíz y en consecuencia de la resurrección de Jesús; antes de esta no la hubo.

Naturalmente, hay que ver en qué sentido no había Espíritu Santo. Pues, en el A. Testamento, los profetas habían hablado impulsados por el Espíritu Santo (*2 P* 1, 21). El Espíritu Santo había hablado por medio de alguno de ellos, Isaías (*Hch* 28, 25). Incluso dice Pedro que el Espíritu Santo había atestiguado por anticipado los sufrimientos y la gloria consecutiva de Cristo (*1 P* 1, 11). Con todo, estas intervenciones del Espíritu Santo eran esporádicas e intermitentes, no eran todavía *la efusión* que los mismos profetas habían anunciado para el tiempo futuro: una efusión que había de ser permanente y universal, inaugurada, naturalmente, por la efusión sobre el Mesías (cf. *Is* 11, 1-4; 42, 1; *Jl* 2, 28-39). Esta efusión no tuvo lugar ni pudo tenerlo antes de la glorificación de Jesús.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo. Pues, habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados» (*Hb* 2, 17-18).

La participación en las pruebas de la existencia humana constituye una propiedad fundamental del sacerdocio.

No se puede, pues, decir que Cristo sea sacerdote previamente a la encarnación. Los testimonios patrísticos a los que aludimos son una excepción. La mayoría de los Padres hablan de sacerdocio a partir de la encarnación. Y hay algo claro en la concepción del sacerdocio: el sacerdote es mediador y no puede representar válidamente a los hombres sino tomando parte en el género humano. Solo la encarnación hace a Cristo capaz de una mediación sacerdotal.

Según Lecuyer⁴, solo en sentido análogo cabe hablar del sacerdocio del Verbo, si bien podemos decir que hay una cierta conveniencia entre la actitud interna del Verbo, vuelto hacia el Padre en un don de amor (*Jn* 1, 1), y la actitud sacerdotal que emprende viniendo al mundo (*Hb* 6, 1), pues el sacerdote mira a «las cosas que tocan a Dios». Podríamos decir que el sacerdocio que Cristo emprende en la tierra es la traducción humana de lo que siempre ha sido el Verbo.

Sacerdocio celeste

El sacerdocio de Cristo perdura en el cielo. Su inmolación tuvo lugar una sola vez, pero entró con ella en el santuario del cielo mediante su resurrección.

El sacerdocio de Cristo perdura en el cielo. Cristo entra en el santuario celeste con su sangre. Esta es la perspectiva de la carta a los Hebreos. De ello deriva que su ministerio sacerdotal sea eficaz. Si fuera un sacerdocio puramente terreno, sería como el judaico (*Hb* 8, 4). Porque Cristo está en el cielo, su sacerdocio es auténtico y nos confiere la salvación.

Pero ¿este sacerdocio pertenecía ya al Cristo terreno? La citación de los salmos 2 y 110 aplicados a Cristo (*Hb* 5, 5-6) hace coincidir generación y sacerdocio: «Hijo mío eres tú, hoy te he engendrado», «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedek» (*Hb* 5, 5-6). Pero la generación a la que mira el salmo 2 no es el nacimiento terreno, sino la entronización real. La carta a los Hebreos reconoce en el triunfo glorioso de Cristo el cumplimiento del salmo. Se relaciona la generación con el retorno a la diestra del Padre. Cristo es Hijo del Padre desde un princi-

⁴ J. LECUYER, *Le sacerdote d'après le mystère du Christ* (Paris 1957) 71.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Uno recuerda, a este respecto, la afirmación de Arrio de que Dios no había sido siempre Padre, ya que lo fue solo desde el momento en que dio su amor adoptivo a Jesús. Pero no, el gran misterio de nuestro Dios es que, en sí mismo, ha sido Padre desde toda la eternidad, y la encarnación mira precisamente a la concesión de esa paternidad en Cristo a todos los hombres.

Esto significa que podemos entrar en el seno de la S. Trinidad participando de la filiación de Cristo. La ontología cristiana no puede existir sino por la ontología de Cristo: la vida en gracia es participación en la vida filial de Cristo por medio del Espíritu. Se fundamenta en la misión del Hijo y del Espíritu. Solo porque el Hijo ha sido enviado y ha salido del seno del Padre, podemos ser amados en él, con él y por él, participando de su filiación divina. «Dios ha enviado al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4, 9). Realmente, hasta que se reconoce que Jesús es el Hijo de Dios, no se puede comprender hasta qué punto «Dios es amor» (1 Jn 4, 9).

Los Padres griegos señalaron la dinámica de este amor descendente del Padre, que nos ha amado en su Hijo para hacernos hijos en el Hijo, partícipes de su divinidad. Dios no tiene una doble paternidad, como tampoco hay en él una doble filiación. Dios no es nuestro Padre, sino en tanto en cuanto lo es de su Hijo hecho hombre. Y nosotros no podemos ser hijos de Dios más que en Jesucristo: «hijos en el Hijo». La de Cristo no es, por lo tanto, una de tantas filiaciones adoptivas de tantos hombres que han querido hablar en nombre de Dios. De haber sido así, la de Cristo no habría sido ni la revelación definitiva ni la realización completa de la paternidad de Dios sobre nosotros.

Como dice Kierkegaard, que un hombre particular sea Dios, que diga que es Dios y se presente como Dios, eso constituye el escándalo por excelencia... Lo que es infinitamente importante es el hecho de que Dios ha vivido aquí abajo como un hombre particular. Este singular es la norma de la historia. La norma absoluta del cristianismo no es, como en filosofía, una idea, sino que es también ella una historia, la historia de Dios.

Y es aquí donde se rebela el espíritu humano lleno de autosuficiencia: no puede aceptar que el absoluto se encierre en ese particular. No puede aceptar que el centro de la historia humana esté en ese hombre de Nazaret. Por ello es frecuente querer reducir a Cristo a un ejemplo, a un punto de referencia, a un personaje de la historia que reclama nuestra atención; todo, con tal de no tenerlo como fundamento único de nuestra fe. En las demás religiones encontramos hombres que se presentan como humanos en los que actúa Dios, pero Cristo es alguien cualitativamente diferente: es Dios, centro de nuestra salvación, único hombre en el que podemos ser salvos, fundamento de nuestra vida. No es ni un ejemplo, ni un mo-



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Capítulo 3	53
EL BAUTISMO DE JESÚS	53
a) <i>Historicidad del relato</i>	53
b) <i>Significación de la escena</i>	56
Capítulo 4	59
LA PREDICACIÓN DE JESÚS	59
I. LA LLEGADA DEL REINO	59
<i>Un dato para la historia</i>	68
II. JESÚS ANTE LA LEY	69
1. <i>Las bienaventuranzas</i>	72
2. <i>Los pobres de espíritu</i>	74
3. <i>La revolución del amor</i>	77
III. EL ESTILO DE JESÚS	81
<i>Autoridad</i>	82
<i>Sencillez</i>	85
<i>Libertad</i>	87
Capítulo 5	91
LOS MILAGROS	91
I. LOS MILAGROS Y EL REINO	92
II. EL ESTILO DE JESÚS	97
III. DIMENSIONES DEL MILAGRO	99
1. <i>Dimensión apologética</i>	99
2. <i>Dimensión salvífica</i>	101
3. <i>Hacia una definición de milagro</i>	103
IV. LOS MILAGROS DE JESÚS Y LA HISTORIA	106
1. <i>Historicidad global de los milagros de Cristo</i>	106
2. <i>Aplicación de los criterios de historicidad</i>	109
a) <i>Criterio de múltiple fuente</i>	109
b) <i>Criterio de discontinuidad</i>	111
c) <i>Criterio de conformidad</i>	114
d) <i>Criterio de explicación necesaria</i>	114
e) <i>Actividad redaccional de los evangelistas</i>	115
V. EL MILAGRO Y LA FE	118
Capítulo 6	123
¿QUIÉN ES JESÚS?	123
I. LA PREGUNTA LA HACE JESÚS	123
II. CRISTOLOGÍA IMPLÍCITA	125
1. <i>Jesús y el reino</i>	126
2. <i>Centro de su mensaje</i>	127
3. <i>Jesús y las instituciones del Antiguo Testamento</i>	131
4. <i>La ley, el sábado y el templo</i>	133
5. <i>El valor de un testimonio</i>	135
III. JESÚS, EL MESÍAS	136
<i>La expectación mesiánica en el Antiguo Testamento</i>	136
1. <i>Sentido etimológico del término</i>	136
2. <i>Mesianismo real</i>	137
a) <i>La profecía de Natán (2 S 7, 1-16)</i>	138
b) <i>Salmos reales</i>	140
c) <i>Los profetas y el mesianismo real</i>	142

3. <i>Mesianismo profético</i>	144
a) Contenido de los cánticos del Siervo	145
b) Interpretación del texto	146
4. <i>Mesianismo sacerdotal</i>	149
5. <i>El mesianismo en la literatura extrabíblica</i>	149
6. <i>Expectación mesiánica en tiempos de Cristo</i>	150
7. <i>El mesianismo de Jesús en los evangelios</i>	151
a) La reticencia de Jesús	151
b) Un dato histórico	155
IV. JESÚS, HIJO DEL HOMBRE	155
1. <i>Origen de la expresión «Hijo del hombre»</i>	156
2. <i>El Hijo del hombre en el Antiguo Testamento</i>	157
3. <i>El hijo del hombre en el Nuevo Testamento</i>	160
4. <i>Hijo del hombre, ¿título mesiánico o autodesignación?</i>	161
5. <i>El hijo del hombre, ¿un personaje distinto de Jesús?</i>	163
6. <i>La intención de Cristo</i>	164
7. <i>Un dato para la historia</i>	165
V. EL HIJO DE DIOS	167
1. <i>Abba</i>	168
2. <i>El Hijo único</i>	168
Mt 11, 25-30	168
Mc 13, 32	170
Mc 12, 1-12 y par.	170
3. <i>Un dato histórico</i>	172
4. <i>En el camino de la cruz</i>	174

PARTE SEGUNDA LA FE DE LA IGLESIA

Capítulo 7	177
LA FE DE LA IGLESIA PRIMITIVA	177
I. HECHOS DE LOS APÓSTOLES	178
II. SAN PABLO	181
<i>El título de Cristo</i>	182
<i>El título de Hijo de Dios</i>	183
III. SAN MARCOS	185
<i>Jesús, Mesías</i>	186
<i>Jesús, Hijo de Dios</i>	187
IV. SAN MATEO	189
<i>Estructura del evangelio</i>	189
<i>Jesús, Hijo de David</i>	190
<i>Jesús, Hijo de Dios</i>	191
V. SAN LUCAS	192
<i>Estructura del evangelio</i>	192
<i>Jesús, Señor</i>	193
<i>Jesús, profeta</i>	193
VI. SAN JUAN	194
<i>Cristología implícita</i>	194
<i>El enviado del Padre</i>	196
<i>Jesús el Cristo, el Hijo de Dios</i>	196
<i>El evangelio de la encarnación</i>	197

VII. CARTA A LOS HEBREOS	198
<i>Conclusión</i>	199
Capítulo 8	201
DEL KERIGMA AL DOGMA	201
I. UN PUNTO DE PARTIDA	203
II. PERÍODO INICIAL (SIGLOS II Y III)	205
1. <i>Ignacio de Antioquía</i>	206
2. <i>El Credo de los apóstoles</i>	207
3. <i>En defensa de la fe</i>	207
a) <i>Adopcionismo</i>	208
b) <i>Ebionismo</i>	208
c) <i>Docetismo</i>	209
d) <i>La gnosis</i>	209
4. <i>San Justino</i>	211
5. <i>San Ireneo</i>	213
6. <i>Tertuliano</i>	215
7. <i>Orígenes</i>	216
<i>Conclusión</i>	217
III. CRISTOLOGÍA TEOLÓGICA	217
1. <i>Arrio (246-336)</i>	218
2. <i>Concilio de Nicea (325)</i>	219
3. <i>San Atanasio</i>	220
4. <i>Apolinarismo</i>	222
<i>La condena del apolinarismo</i>	223
5. <i>Padres Capadocios</i>	223
<i>Basilio el Grande</i>	223
<i>Gregorio Nacianceno</i>	224
<i>Gregorio de Nisa</i>	224
<i>Conclusión</i>	224
IV. CRISTOLOGÍA ONTOLÓGICA	225
1. <i>Escuelas de Antioquía y Alejandría</i>	225
2. <i>Diodoro de Tarso</i>	226
3. <i>Teodoro de Mopsuestia</i>	227
4. <i>Nestorio</i>	228
5. <i>Concilio de Éfeso (431)</i>	230
6. <i>Símbolo de unión</i>	231
7. <i>Concilio de Calcedonia</i>	231
8. <i>Significación de Calcedonia</i>	235
9. <i>Después de Calcedonia</i>	238
10. <i>Concilio Constantinopolitano II</i>	238
11. <i>San Agustín</i>	239
V. CRISTOLOGÍA ANTROPOLÓGICA (SIGLOS VI-VIII)	240
Capítulo 9	243
ONTOLOGÍA DE LA PERSONA DE CRISTO	243
I. ÉPOCA PATRÍSTICA	243
II. EL MUNDO CLÁSICO	245
1. <i>La persona en Boecio</i>	245
<i>Definición de persona</i>	245
<i>Aplicación del concepto</i>	246

Dentro del amplísimo campo de la teología, la cristología es la cuestión esencial por excelencia, pues nuestra fe y nuestra vida giran en torno a la persona de Jesucristo. Por eso, el tratamiento de este tema es fundamental y decisivo. José A. Sayés, conocido teólogo español, ha elaborado un texto que responde con altura a ese reto. Se trata de un extenso y completo manual que aborda todas las cuestiones centrales de la cristología en tres partes. La primera trata los aspectos históricos de la vida de Jesús, la segunda aborda la fe cristológica y aporta perspectivas originales en el campo de la ontología y la psicología de Cristo. La tercera y última desarrolla los múltiples aspectos relacionados con la redención operada por el Salvador.

Como dice Vittorio Messori en la introducción, “se trata de una obra completa y altamente recomendable. Aquí ya no se habla de un Jesús de dudosa identidad y reducido a mero ejemplo del comportamiento humano, sino que resuena la mejor y más primitiva tradición de la Iglesia, cuando, desde la experiencia de la Resurrección, confesó a Jesús como Señor y Cristo”.

ISBN 84-8239-910-1



9 788482 399102