

CHRISTIAN DUQUOC

CRISTOLOGIA

ENSAYO DOGMATICO
SOBRE JESUS DE NAZARET
EL MESIAS

**EDICIONES
SIGUEME**

LUX MUNDI

34

CHRISTIAN DUQUOC

CRISTOLOGIA

ENSAYO DOGMATICO
SOBRE JESUS DE NAZARET
EL MESIAS

SEGUNDA EDICION

EDICIONES SÍGUEME

Apartado 332

SALAMANCA

1974

C O N T E N I D O

<i>Introducción</i>	11
I. LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO	23
1. La infancia de Cristo	29
2. El tiempo de la predicación	47
II. LOS TÍTULOS DE CRISTO Y SU CONDICIÓN TERRENA HU- MANO-DIVINA	127
3. Cristo, profeta	131
4. Cristo, siervo	139
5. Cristo, mediador: hijo del hombre y sumo sacerdote	155
6. Cristo, Verbo de Dios	217
7. Cristo, Hijo de Dios	245
Conclusión	273
III. MUERTE Y EXALTACIÓN	281
8. La pasión	283
9. Exaltación	333
IV. JESÚS ES EL SEÑOR	409
10. Redención	411
11. Mesianismo	451
V. EL RETORNO DEL SEÑOR	505
12. Parusía	507
13. Revelación	543
<i>Conclusión: La singularidad de Jesús</i>	573
<i>Bibliografía general</i>	577
<i>Índice de nombres</i>	579
<i>Índice de citas bíblicas</i>	583
<i>Índice general</i>	589

© *Les Editions du Cerf* 1968, 1972
© *Ediciones Sígueme* 1968, 1972

ISBN 84-301-0566-2

Printed in Spain

S I G L A S

ArchSocRel	Archives de Sociologie Religieuse.
BibCathQ	The Biblical Catholic Quarterly.
BibVieChrét	Bible et Vie Chrétienne.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
CFT	Conceptos fundamentales de la Teología I-IV, Madrid 1966.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien.
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément.
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique.
Dz	H. Denzinger — O. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.
EvTh	Evangelische Theologie.
KerygDog	Kerygma und Dogma.
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche.
LumVIE	Lumière et Vie.
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique.
NTSt	New Testament Studies, Cambridge-Washington.
PG	Migne, Patrologia graeca.
PL	Migne, Patrologia latina.
RB	Revue Biblique.
RechScRel	Recherches de Science Religieuse.
RevHistRel	Revue d'Histoire des Religions.
RevScEc	Revue des Sciences Ecclésiastiques.
RevThom	La Revue Thomiste.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen.
ScEccl	Sciences Ecclésiastiques.
Sth	Tomás de Aquino, Summa theologica.
TheolRev	Theologische Revue.
ThQ	Theologische Quartalschrift.
TijTheol	Tijdschrift voor Theologie.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.
ZKathT	Zeitschrift für katholische Theologie.

INTRODUCCION

A muchos les parecerá una empresa prematura la de acometer en la actualidad la elaboración de una cristología. Las síntesis clásicas católicas, más o menos relacionadas con la cristología de santo Tomás, están basadas en una exégesis precientífica y en una posesión serena de la fe, dentro de un clima de cristiandad. En consecuencia, no le permiten al creyente contemporáneo expresar de una forma refleja su fe en Jesucristo. No significa esto que estén desprovistas de interés y que sea preciso considerarlas como enteramente anacrónicas. Muchas de las intuiciones de santo Tomás en cristología siguen siendo una instancia crítica posible. Sin embargo, sería inoperante repetir indefinidamente todo lo que se dijo en su época. La problemática impuesta por la evolución cultural ha cambiado demasiado desde entonces para que podamos honradamente detenernos en las dogmáticas antiguas.

Pero esta situación no acaba de justificar la empresa de un nuevo ensayo dogmático. Teniendo en cuenta la situación todavía titubeante de la exégesis, la incapacidad de los teólogos para construir un método específico de su saber, la crisis latente en el seno de las iglesias, la crítica continuamente renovada de las ciencias humanas frente a todo pensamiento teológico, necesariamente este intento corre el peligro de ser prematuro. Todas estas razones tienen su peso, es verdad; pero, a nuestro juicio, no tienen por qué obligarnos a adoptar un proceso de abandono de la reflexión teológica. Por el contrario, creemos que, con la creación de nuevas formas, con la elaboración titubeante de unos conjuntos coherentes, se podrá realizar una renovación teológica. Las monografías, el estudio detallado de un tema voluntariamente anodino o sin importancia actual, pueden proporcionar amparo a ciertas teologías que están muy lejos de tener

una función progresiva, o servir de pretexto a la falta de coraje para enfrentarse con las dificultades de hoy. Se necesita no poca lucidez y decisión para desterrar la mala conciencia de ciertos teólogos; se necesita no poca modestia y libertad para abrir nuevas posibilidades al pensamiento teológico. Dentro de este espíritu hemos escrito este ensayo. Su estructura está pidiendo explicaciones menos subjetivas.

La obra originariamente fue concebida en dos tomos. El primero, que llevaba por título «El hombre Jesús», abarca los capítulos 1-7, el segundo, «El mesías», los capítulos 8-13. La redacción de estos dos tomos resultó laboriosa. En efecto, el primero fue escrito tres años antes que el segundo. La composición de la obra ha exigido cuatro años. Esto explica que hayan sido diversos los intereses que nos han preocupado en cada uno de los dos tomos. Sin embargo, siguen conservando una unidad fundamental.

Lo que ha presidido la construcción de esta obra ha sido una intuición continuamente reanudada, aunque a veces parezcan ocultarla ciertos desarrollos debidos a la coyuntura teológica. Esta intuición es la siguiente: es posible afirmar la función y el ser trascendente de Jesús precisamente partiendo de la forma con que se manifestó humanamente. Las cristologías clásicas son cristologías de la encarnación: afirman de antemano que Jesús es el Hijo de Dios y procuran hacer inteligible este dato en la condición humana. De aquí se deriva un movimiento de arriba abajo, que reduce la condición histórica del hombre Jesús hasta convertirla en mero instrumento de la revelación. Para poner de acuerdo la humanidad de Jesús con su condición divina, las teologías clásicas no han vacilado en trasfigurarla hasta tal punto que resulta difícil reconocer en ellas el testimonio que de Jesús nos dan los evangelios. Este método nos parece en la actualidad carente de valor. Podía justificarse en una época que ignoraba la exégesis científica y declaraba evidente cierta idea de Dios. Actualmente, la exégesis obliga a respetar el testimonio neotestamentario y a descubrir en dicho testimonio los indicios de la trascendencia que confesamos a propósito de Jesús. Si aceptamos como punto de partida esta humanidad de Jesús, en ningún caso podemos prejuzgar sobre lo que fue esa humanidad en función de nuestros juicios anteriores sobre lo «divino». Si Dios se revela, será el instrumento de su revelación el que defina el modo de la misma. Si el hombre Jesús es el revelador, será su humanidad histórica la que defina la forma con que se ha manifestado lo divino.

La actualización de esta intuición ha chocado con tremendos problemas. El más fundamental y el que está en el origen de todos

los demás parece ser el siguiente: la relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. En efecto, elaborar una cristología ascendente es admitir, por hipótesis, que los testimonios neotestamentarios no nos privan de toda referencia a la figura histórica de Jesús. Hace más de un siglo que este punto está siendo muy discutido. Durante la mayor parte del siglo XIX, bajo la presión de la novedad de la exégesis científica, muchos creyeron posible construir una vida de Jesús que no tuviera nada que ver con la dogmática y con las confesiones de fe. En una palabra, los historiadores buscaban en los textos neotestamentarios una información neutra, a igual distancia del entusiasmo de los discípulos y del menosprecio de los enemigos. Estos esfuerzos resultaron inútiles. Los testimonios evangélicos se muestran rebeldes a una biografía de Jesús. Es perfectamente comprensible la intransigencia de R. Bultmann, si pensamos en estas tentativas infructuosas: Jesús, según él, no es objeto de la fe, sino Cristo. No conocemos al Jesús histórico, porque el kerigma¹ no tiene la finalidad de informarnos, sino de convertirnos. Empeñarse en probar por el recurso a la historia lo que la iglesia primitiva confesó en el kerigma, equivale a querer fundamentar en la propia razón lo que sólo puede venir de la gracia de Dios, empeñarse en llegar hasta Dios por las obras y no por la fe.

Esta opinión radical, basada a la vez en la pureza de la fe y en la positividad de la historia, tiene una enorme fuerza de seducción. Pero no resulta convincente, ya que se muestra demasiado expeditiva con el testimonio del propio nuevo testamento. Los exegetas contemporáneos, bajo el impulso de E. Käsemann² por ejemplo, matizan más las ideas y no creen que exista esa ruptura radical entre la fe y la historia. No podemos llegar a una biografía o a un retrato psicológico de Jesús; pero sí que nos es posible discernir en el nuevo testamento ciertos datos seguros de su comportamiento histórico³.

Admitiendo, por consiguiente, que existe cierta relación en el nuevo testamento entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, queda por determinar la forma como podrá manifestarse esa relación y convertirse en principio de una construcción teológica. De antemano prescindimos de una biografía psicológica de Jesús, que podría ser una tentativa de estudio histórico, pero no una obra teológica. Nos negamos a aceptar como hipótesis de base las definiciones

1. Por «kerigma» se entiende la primera predicación de los apóstoles.

2. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964, 187-214.

3. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento, I: La predicación de Jesús*, Salamanca 1974, 13-57.

conciliares, ya que entonces no podríamos construir más que una teología clásica. No es que neguemos la importancia de estas definiciones, pues creemos que proporcionan a la comunidad eclesial una regla de interpretación de la Escritura; pero son demasiado parciales y están demasiado situadas culturalmente para que puedan constituir los principios de una teología. Por tanto, estas definiciones no pueden, a nuestro juicio, ofrecer la base necesaria para establecer las relaciones entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Por esta razón nuestra cristología no identifica a la fe de la comunidad cristiana con esas definiciones. Tampoco tomamos como punto de partida a la resurrección, ya que nos parece que el kerigma, lo mismo que las decisiones conciliares, remite a un dato global: el evangelio; mientras que la organización de la cristología en torno a la resurrección corre el peligro de cerrar los ojos ante el carácter dialéctico de nuestro conocimiento de Cristo. Vamos a procurar aclarar este punto, ya que ha sido sometido a discusión.

La resurrección ocupa un lugar privilegiado en la teología cristiana contemporánea. Pannenberg⁴ ha organizado su cristología a partir de la resurrección. Ya antes de él, los teólogos kerigmáticos tomaron como centro de su perspectiva la proclamación de la resurrección. A. Nisim creyó necesario hacer un estudio de los testimonios sobre la resurrección como prólogo a su Vida de Jesús. Este lugar privilegiado que se le concede a la resurrección contrasta con el olvido en que la tuvo el siglo XIX. Sin embargo, creemos que la mejor manera de significar la función y el sentido de la resurrección en la cristología no es precisamente convertirla en el principio unilateral de la organización teológica. A nuestro juicio, la resurrección, tal como la proclama el kerigma, desempeña en las teologías kerigmáticas el papel que antes desempeñaban en las teologías clásicas las decisiones conciliares. Es verdad que los evangelios son escritos internos de una comunidad que confesaba a Jesús resucitado. Pero los evangelios, a pesar de estar compuestos a la luz de la pascua, no creyeron que fuera obligación suya organizar sus materiales en función solamente de la resurrección. La resurrección es ciertamente el acontecimiento a partir del cual pueda ser interpretada en toda su verdad la vida de Jesús. Pero también es cierto que la resurrección no puede ser interpretada en toda su verdad independientemente del comportamiento histórico y de las palabras de Jesús. Por consiguiente, el principio que organiza la cristología es de carácter dia-

4. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974.

léctico: es el intercambio mutuo entre la historia de Jesús que acaba con un proceso fallido y su exaltación por Dios como Señor y Cristo (mesías). La tarea teológica no se beneficiará en lo más mínimo si se pone a quemar etapas, tomando como principio de su elaboración un dato, cuya función y cuyo significado sólo pueden interpretarse en el intercambio con todos los demás datos. La vuelta a la actitud histórica de Jesús será el medio para que no se entienda su exaltación de una forma imaginaria, sino que se la comprenda en su relación con la vida de aquel que fue Señor por haber sido siervo. La gloria de Dios se reveló en la función del siervo. Por tanto, esa gloria no puede comprenderse en su sentido evangélico independientemente de la condición de siervo, de la condición efectiva de Jesús. Si se tiene la ambición de elaborar una teología ascendente, habrá que descubrir en su condición terrena los indicios de aquel señorío, que se realizó y se manifestó en la resurrección. Estas han sido las preocupaciones que han orientado nuestra investigación. Y son ellas las que nos han llevado a tener en cuenta especialmente dos indicios: la libertad humana de Jesús y su antimesianismo.

La libertad humana de Jesús no puede afirmarse meramente por unas cuantas consideraciones teóricas: hay que describirla objetivamente en las relaciones que mantuvo Jesús con su contorno familiar, social, político y religioso. Queda suficientemente asegurada a través de los episodios que se nos relatan, para que podamos percibir allí un indicio de la figura humana de Jesús. Esa libertad humana de Jesús es a la vez tan original y tan inesperada que provoca una pregunta sobre la función y la identidad del que obra así. La primera parte de esta obra está consagrada al estudio de las actitudes de Jesús y de los títulos que le atribuyó la comunidad primitiva. Si hemos comenzado por lo que la tradición designa como «los misterios de Jesús», ha sido para descubrir la base que le permitió luego a la comunidad establecer los títulos que confesó de Jesús. Es verdad que la denominación de «misterios», que se les atribuye a los episodios del evangelio, no es perfectamente adecuada (pero sirve para subrayar que ninguna información neutra es capaz de captar todo lo que está en juego en aquel que se presenta con tanta libertad! En cuanto a los títulos, constituyen el resultado de una lectura sobre un trasfondo bíblico de la actitud histórica de Jesús: intentan determinar las funciones que Jesús desempeñó ante el pueblo y evocar su identidad. Admitamos, sin embargo, que la luz pascual no se vislumbra tanto explícitamente en esta primera parte y que, sin duda, hubiera sido preferible plantear la cuestión de la identidad de Jesús al final de la obra. A ello se han opuesto ciertas razones de coyuntura teológica.

El éxito de las teologías americanas de «la muerte de Dios» no podía silenciarse en un estudio de cristología. En efecto, lo propio de estas teologías consistía en oponer a Jesús con Dios, como liberador frente al opresor. Por consiguiente, la libertad de Jesús se manifestaba en su más alto grado en su lucha contra la dominación divina: en la cruz nos liberó de esa esclavitud.

Estas teologías alcanzaron éxito en virtud de unas coyunturas culturales. Hace ahora unos ocho o diez años, los creyentes se ingeniaban en demostrar que las realidades profanas, autónomas frente a toda regulación religiosa y metafísica, eran productos de la fe bíblica. Había que comprobar el proceso de secularización llevándolo hasta su término, la desposesión de Dios. Para que siguiera siendo cristiano, este proceso tenía que tomar su origen en Jesús. Jesús era aquel que nos libraba de Dios.

Los teólogos de «la muerte de Dios», a pesar de sus exageraciones, planteaban cuestiones fundamentales. Demostraron que no era tan evidente que se pudiera proclamar al mismo tiempo y serenamente la soberanía de Dios y la libertad de Jesús. De este modo abrieron el camino a una reflexión más profunda de la manifestación de Dios en Jesús. Los que entonces se extrañaron de la atención que se concedía en nuestra obra a las opiniones de aquellos teólogos de la otra orilla del Atlántico, tendrán que reconocer que, sea cual fuere el valor efímero de sus hipótesis, tuvieron el coraje de plantear en un lenguaje comprensible ciertos problemas con los que chocaban sus contemporáneos. No negamos su influencia en nuestra investigación. Sus reflexiones son las que motivaron que escogiéramos como título del segundo tomo: el mesías.

No se trata de una afirmación paradójica. La segunda parte de la obra (capítulos 8-13) está consagrada al estudio del misterio pascual, en torno al título de «el mesías» para recordar brevemente cuál era la finalidad que se pretendía en la primera parte: descubrir en la libertad humana de Jesús el sello de su trascendencia. «Mesías» es un término bíblico para designar al escogido por Dios para instaurar el reino escatológico. Por tanto, «mesías» es un calificativo de poder. En la situación política de Israel en tiempos de Jesús, este título estaba cargado de un considerable potencial afectivo. Las turbas, los miembros de la resistencia, los fariseos, aguardaban al mesías, esperaban encontrar en esta figura al vengador de su humillación nacional, al libertador de la opresión pagana y al realizador de las promesas proféticas. Se imaginaban al mesías con un despliegue de poder. Las tentaciones de Jesús que nos describen los evangelistas evocan esta presión popular y esta espera angustiada. Jesús no cede a esta presión; en este sentido, es el antimésias,

y con esta negativa establece las bases de nuestra responsabilidad y del mesianismo auténtico. Jesús se manifestó siempre libre, rechazando la imagen tradicional. El misterio pascual, en su aspecto de redención y en su significado de exaltación, creemos que está especialmente iluminado por este antimesianismo. La libertad que había demostrado frente a su ambiente socio-político y frente a las presiones religiosas, la subrayó más todavía mediante la transmutación del símbolo que designaba en la tradición bíblica al que tenía que venir. Esta oposición de Jesús al mesianismo explica que los teólogos de «la muerte de Dios» hayan visto en él al contestatario de toda forma de poder y de fuerza. Se equivocaron sin embargo al acusar a Dios de dominador, ya que toda la enseñanza de Jesús tiene la finalidad de revelarnos que el Padre se da a ver de modo humano precisamente por medio de su actitud. Si nuestra obra concluye con un capítulo que lleva el título de «revelación», creemos que es porque está conforme con el nuevo testamento, al no separar la humanidad de Jesús de su función reveladora. Jesús no elimina a Dios, sino que nos lo manifiesta en la paradoja de la cruz y de la resurrección.

Esta paradoja constituye uno de los ejes fundamentales de la segunda parte de nuestra obra. Nos lleva a emprender la exploración de unas teologías muy distintas de las de «la muerte de Dios». En efecto, la resurrección de Jesús, tanto en el aspecto exegetico como en el teológico, se ha convertido en un punto fundamental de la reflexión cristiana. La exégesis, bajo la influencia de R. Bultmann, ha sacudido a la teología tradicional. Ha obligado a los teólogos a pensar el misterio pascual con unas nuevas categorías. Ciertos lectores quedarán sorprendidos, al ver que hayamos consagrado tantas páginas a la teología alemana. Hemos creído conveniente una información sobre este punto. Sobre este tema tan difícil circulan demasiadas hipótesis atrevidas, demasiadas afirmaciones sin controlar. Con el peligro de parecer demasiado largos, hemos juzgado oportuno presentar a algunos autores, cuyas vulgarizaciones deforman muchas veces su pensamiento. De este modo ofrecemos al lector la posibilidad de ponderar la validez de sus teorías. Podrá juzgar hasta dónde llega la profundidad de las intuiciones de un Bultmann y de un Barth, de un Pannenberg y de un Marxsen. Podrá igualmente darse cuenta de la dificultad de interpretar los datos del nuevo testamento. Quedará convencido entonces de que es preciso conservar cierto juicio crítico y cierto humor ante las afirmaciones demasiado perentorias de la tradición y de los incondicionales de la novedad. Comprenderá igualmente que no hay ninguna interpretación inocente: el pensamiento desmitizante e individualista de Bult-

mann debería ponernos en guardia ante las implicaciones políticas de ciertas formas de exégesis y de teología. El profetismo de Moltmann confirmará esta impresión. Hemos creído fecunda esta ojeada sobre la teología universitaria alemana, en la medida en que sirve para iluminar el debate actual sobre el sentido y la realidad de la resurrección. Pero esta ojeada nos aparta del mundo cultural de las teologías de «la muerte de Dios». Nos introduce en unos problemas de método y de interpretación, con los que no nos habíamos visto antes, en la discusión con los teólogos americanos.

No obstante, los problemas de método no han dejado de estar presentes en nuestra atención. La verdad es que no están entre los obstáculos menos importantes con que se encuentra todo el que quiera elaborar una cristología. Dos puntos han sido especialmente los que han llamado nuestra atención: la referencia a la exégesis del nuevo testamento y la valoración crítica de las teologías tradicionales.

La referencia a la exégesis del nuevo testamento resultaba evidentemente necesaria, ya que deseábamos basar nuestra investigación en la relación entre el Cristo proclamado en la fe y el Jesús de la historia. Al no partir de las afirmaciones dogmáticas conciliares, sino de la actitud de Jesús tal como fue captada por sus testigos, resultaba indispensable tener en cuenta a la exégesis. Realmente se trata de un programa muy difícil de respetar. No existe una exégesis del nuevo testamento. Existen exegetas que utilizan métodos diversos y que dependen de diferentes ideologías. Los exegetas de profesión han logrado colocar a los teólogos en una difícil situación. Los han acusado, muchas veces con razón, de haber ilustrado algunas tesis a priori, mediante pruebas neotestamentarias carentes de solidez. Ellos, por su parte, presumen de científicos y albergan cierto desprecio por aquellos que no respetan sus métodos y sus escrúpulos. Si la exégesis contemporánea ha supuesto una gran ayuda para la teología, también ha corrido el peligro de asfixiarla. Las constantes variaciones de los exegetas, a pesar de sus adquisiciones seguras, deben animarnos a una gran libertad frente a sus hipótesis y frente a los resultados de sus trabajos. El teólogo no posee ningún saber superior para decidir en sus debates o resolver sus oposiciones. Lo que tiene que hacer es no seguir ciegamente a tal exegeta de fama e informar a sus lectores de la diversidad de interpretaciones. Esto hace fatigoso y aleatorio al trabajo teológico. El lector se dará cuenta de que hemos mantenido menos libertad frente a la exégesis en la primera parte de nuestra obra que en la segunda. No se trata de que, en el curso de la redacción, hayamos ido cayendo en el escepticismo ante las controversias exegeticas. Hemos aprendido a

situarlas en su lugar exacto y a no sobreestimar sus pretensiones científicas. Y en consecuencia hemos visto que la libertad del teólogo exigía un rico conocimiento de los trabajos exegeticos y cierta distancia frente a sus conclusiones, teñidas con frecuencia de teología implícita, por no decir de ideología. La exégesis en realidad es pocas veces inocente: resulta oportuno poner en claro sus presupuestos. Con este espíritu es como hemos mantenido el diálogo con la exégesis. Esperamos no haber cedido a la tentación de utilizar con poca honradez, para defender una tesis establecida de antemano, ciertos datos sectarios de la exégesis. Nos hemos negado a dogmatizar los resultados; si lo hemos hecho, ha sido sin darnos cuenta, y entonces, habríamos caído bajo la misma crítica que le hemos hecho a la teología tradicional. En efecto, la segunda dificultad de método fue la del lugar que había que conceder a esta teología.

Una obra de teología no es un comienzo absoluto. Se sitúa en una larga serie de intentos por dar razón de la fe. Las cristologías han sido numerosas. Algunas siguen siendo puntos de referencias indispensables. La cristología de santo Tomás, en la tercera parte de la Suma, no puede ser ignorada. Ha puesto su sello a la teología posterior, por las que no siempre ha sido bien comprendida. Sería también un error reducir las cristologías a las de algunos maestros; las obras secundarias y los manuales han influido profundamente en los catecismos y en la predicación. Sin embargo, raras veces son fieles a las intuiciones de las obras fundamentales. Cuando hablamos de teología tradicional, aludimos a ese complejo de obras antiguas o medievales y a las recientes vulgarizaciones. De este modo, la teología se ha convertido en un bien común de los manuales que han servido para la enseñanza del clero. Acabamos apenas de superar esta época y nunca mediremos bastante la influencia de las obras simplistas y abstractas. En su espejo deformante podemos ver los peligros de las cristologías antiguas o medievales. De este modo, aquel principio de perfección empleado, con bastante mesura, por santo Tomás para concebir la humanidad de Jesús ha conducido a tales aberraciones y a una oposición tan tajante con el evangelio que no cabe más remedio que criticarlo con seriedad.

En la primera parte de la obra se han consagrado numerosas páginas a la crítica de esta teología tradicional. El principio de nuestra crítica es muy sencillo: al rechazar una cristología deductiva, nos oponemos a esos juegos abstractos que consisten en determinar lo que tuvo que ser Jesús, independientemente de toda referencia bíblica, seriamente estudiada. A esa cristología oponemos una cristología inductiva. No entendemos con ello una teología que no tenga en cuenta a la revelación, esto es, a la originalidad de los escritos

neotestamentarios. Estos escritos han de recibirse como testimonios sobre Jesús, el Cristo; pero no centran la revelación en un título cuyo conocimiento nos permita deducir legítimamente el ser y las funciones de Jesús. No conocemos los títulos atribuidos a Jesús más que por medio de un examen de lo que fue en sus actitudes y en su palabra o por la relación mutua que hay entre la diversidad de sus títulos. El mismo nuevo testamento es el que nos obliga a la inducción, si no queremos quedarnos aprisionados en unas representaciones inadecuadas. Hemos utilizado anteriormente los términos de «cristología descendente» y de «cristología ascendente». Estas designaciones encierran un contenido distinto de las de deducción o inducción. Tienen de común, sin embargo, una mentalidad: la cristología descendente deduce de unos datos trascendentes la estructura de la humanidad de Jesús, mientras que la cristología ascendente induce su filiación y su mesianidad de las formas de manifestación que atestiguan la Escritura. La primera forma de cristología corre el grave peligro de olvidar que confesar a Jesús como Hijo de Dios no es lo mismo que determinar la esencia de esa filiación y la manera con que se manifiesta. Por consiguiente, no podemos deducir nada de las imágenes o de las ideas que entran en las confesiones de fe. No podemos hacer otra cosa más que inducir el ser y las funciones de Jesús a partir de las señales que nos presenta la Escritura. Así pues, la cristología está destinada a realizar una tarea más modesta que la que suponían los antiguos y afirmaban los manuales. Nuestras evaluaciones críticas tenían, entre otras, la finalidad de subrayar esta humildad. No creemos que las dos intuiciones que han orientado nuestra organización hayan traicionado a esta necesidad.

Al principio de esta introducción nos preguntábamos si sería prematuro emprender una cristología. No parece que lo sea, si reconocemos que se trata de una tarea que continuamente ha de emprenderse. Nadie tiene ya la pretensión de escribir una Suma teológica. Esta clase de síntesis estaba inscrita en una forma diferente de cultura. No le toca a la razón esforzarse en igualar al Verbo divino y reproducir en nuestro lenguaje la ciencia de Dios. Pero podemos, espigando y formando un manojo con los conocimientos parciales de la exégesis y de la historia, trazar una línea directiva y organizar conceptualmente esos datos en referencia con dicha línea.

Esta disciplina nos obligaba a dejar sin estudiar ciertos problemas. Vamos a señalar uno, que nos entusiasmaba de forma especial, pero que hemos preferido silenciar por falta de verdadera competencia: la relación entre Cristo y las demás religiones. Se

trata de un problema actual y fundamental. Sólo puede tratarse si se posee un conocimiento profundo de las otras formas de religión. En adelante, no habrá ninguna cristología satisfactoria sin el estudio de este problema. No sabemos si los principios defendidos en esta obra podrán ser fructuosos para esta clase de investigación. Esperamos que así sea, dado que este camino nos parece lleno de promesas para la renovación de la problemática teológica. Las teologías seculares han adorado demasiado el pensamiento occidental para que puedan ofrecer una gran ayuda; han sacrificado demasiadas cosas en aras de la razón lógica y técnica para que puedan conducir a otra cosa que no sea un nuevo imperialismo del occidente. El diálogo con las otras formas de religión es indispensable para la cristología. Sería prematuro trazar su significado teológico. Sin embargo, nuestro silencio tiene también un sentido: se trata de rechazar la antigua apologética para acoger un nuevo modo de pensamiento. Que los que se sientan decepcionados por esta laguna se alegren de la transformación interna de la teología católica: ha dejado de empeñarse en ser «totalizante». Al rechazar el poder, quizás logre finalmente reanudar los vínculos que la relacionan con todas las formas libres de la investigación.

Quedan por señalar las razones de esta nueva edición española. La obra se ha agotado. Había que proceder a una rápida reedición. Se ha creído más oportuno realizarla en un solo volumen. El autor no ha tenido tiempo para replantearse de nuevo todo el proyecto de esta obra. Su desarrollo, sin embargo, parece que sigue estando perfectamente justificado, como indicamos en esta introducción. Sin embargo, se han practicado algunas amputaciones para hacer el libro más manejable y accesible. Sigue incólume la estructura de la obra. La bibliografía se ha remozado. Esperamos que esta presentación, intentando un nuevo equilibrio de los dos tomos en una nueva perspectiva, pueda hacer algún servicio a los que se interesan en la investigación teológica.

CHRISTIAN DUQUOC
Marzo 1973

I

LOS MISTERIOS DE LA VIDA
DE CRISTO

Los evangelios no son una biografía de Jesús¹. No son una colección de anécdotas. No han sido escritos para satisfacer la curiosidad natural que despiertan los grandes personajes de la historia. No pretenden ni hacer el retrato de una persona ni describir su evolución psicológica. Tienen una preocupación «teológica». En relación con Jesús, nos refieren aquello que transparente una realidad cuyo sentido no se agota en el hecho particular. Recogen tal hecho, tal milagro, tal frase, porque manifiestan a los creyentes, a todos cuantos con el correr de los tiempos habrán de creer, el misterio salvador de Jesús.

Los teólogos han creído durante mucho tiempo que para el equilibrio de la doctrina teológica tenía su importancia el incluir en su construcción los misterios de la vida de Cristo². Los manuales modernos parecen ignorar este interés. Incluso parecen insinuar que los relatos evangélicos son «edificantes», que merecen ser tratados con todo el respeto y toda la seriedad que requiere todo lo referente a Jesús; pero que sin embargo no nos revelan nada de cuanto pueda servir a la elaboración de la teología de

1. Cf. sobre este punto la larga y minuciosa investigación de A. Schweitzer, *Von Reimarus zur Wrede*, Tübingen 1906. En la moderna perspectiva de la oposición entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe, puede verse en concreto N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*: KerygDog 1 (1955) 104-132.

2. STh 3, q. 27-40.

Cristo. En consecuencia, dejan su estudio para que se encarguen de él solamente las disciplinas históricas. La exégesis se convierte entonces en la única intérprete de los relatos de la vida de Jesús.

Este abandono no tendría consecuencias si los evangelistas consignasen en sus libros unos hechos edificantes o maravillosos, susceptibles de acreditar el mensaje de Jesús ante unas almas religiosas o místicas. Pero no es así. Por tanto, hay que considerar el misterio de Jesús partiendo de lo que él ha realizado y a lo que los evangelistas atribuyen una función reveladora. Los títulos bíblicos, interpretativos del misterio de Cristo, no forman una especie de red de categorías abstractas, sino que sirven para poner en evidencia teológica el sentido que encierra el desarrollo concreto de la vida de Jesús. Separados de su substrato concreto, los misterios de la vida de Jesús pierden su arraigo y se articulan en otra escolástica distinta. Cullmann ha edificado su *Cristología*³ sobre el análisis de los títulos: sabe huir de lo arbitrario gracias a la maestría exegética del autor y de su agudo sentido de las situaciones concretas en que fueron atribuidos a Jesús. Sin embargo, Cullmann no tiene suficientemente en cuenta la reciprocidad que hay en los evangelios entre lo que refieren efectivamente de la vida de Jesús y las categorías bíblicas que lo interpretan. La vinculación entre los misterios⁴ concretos de la vida de Jesús y los títulos bíblicos interpretativos de la misión y de la personalidad de Cristo es el índice de la revelación. Los misterios no son accesibles en su sentido más que por medio de los títulos; los títulos no tienen valor existencial más que por la historicidad de los «misterios». De esta forma, los evangelios nos proporcionan un juego de perspectivas: sugieren, sin pretender jamás definirlos, los aspectos infinitamente ricos de la personalidad y de la misión de Jesús.

Hay además otra razón para que no se omitan, en un ensayo de cristología, los misterios de la vida de Cristo: la liturgia, en su ciclo anual, celebra los momentos importantes de la misión de Jesús, pero no se preocupa mucho de repartirlos según un orden cronológico riguroso. Este orden dice relación con la celebración del misterio pascual, y no con el desarrollo efectivo de los hechos: la liturgia no conmemora aniversarios, sino que organiza en torno al misterio pascual ciertos acontecimientos de la misión histórica de Jesús; de este modo, manifiesta para el creyente su dimensión

3. O. Cullmann, *Christologie du nouveau testament*, Neuchâtel-Paris 1958.

4. El término «misterio» designa un acontecimiento consignado por los evangelistas en virtud del valor revelador que le reconocen.

real y transhistórica. Inserta en el presente la energía nunca desmentida del pasado de Jesús. Lo que en otros tiempos le sucedió a ese hombre, o lo que él hizo, no ha desaparecido para siempre en el tiempo: Cristo es el viviente, en virtud de su resurrección, y su pasado no deja nunca de irrumpir en nuestro presente.

La realidad histórica del nacimiento de Jesús no se reproduce ya e ignoramos su fecha. La encarnación ha tenido lugar una vez para siempre. El devenir del mundo no sería capaz de agotar su sentido ni su energía. La encarnación no sufre degradación alguna. No exige ninguna repetición. No es una fuente que se pierda entre la arena ni una fuerza cuyo poder disminuya a medida que se aleja. No es una luz que se desvanezca, como el faro del mar para los navíos. No ha quedado abolido su sentido, sino que obtiene su plena maduración en la gloria. En navidad, la liturgia no celebra el aniversario de un nacimiento: descubre en el suceso ya pasado los títulos que tiene Cristo para ser el porvenir de la humanidad y del mundo. Navidad se celebra con la esperanza de la resurrección: sin ella, no sería más que una simple conmemoración. La inserción del nacimiento histórico de Cristo en la liturgia invita al creyente a comprender que la encarnación, lejos de ser un hecho tragado por el pasado, todavía no ha manifestado plenamente su sentido: este sentido aparecerá en plena luz cuando el misterio pascual se realice con el retorno de Cristo para hacer pasar este mundo «desde la corrupción a la gloria». Por tanto, no es posible subestimar la importancia de la celebración litúrgica de los misterios de la vida de Jesús: sirve para poner en evidencia su valor escatológico y su significación histórica.

Esta evocación de su alcance histórico no prejuzga, ni mucho menos, la manera real como estos misterios han sido vividos; le toca a la exégesis precisar el género literario de los relatos evangélicos. La intención literaria y teológica que explica la forma de los relatos de la vida oculta no es idéntica a la que organiza la transmisión de la predicación de Cristo. La celebración de la llegada de los magos en la liturgia no garantiza la exactitud anecdótica del relato: no confirma un género literario. No es el hecho bruto lo que importa, sino el alcance histórico y salvífico del acontecimiento. Los evangelistas se muestran tan poco atentos a la exactitud material de sus relatos del bautismo de Jesús, que no concuerdan entre sí en todos los detalles. Lo que les importa ante todo, sea cual fuere la manera como se efectuó el suceso, es indicar el sentido que éste tenía para Jesús, y a través de él para la iglesia. La liturgia celebra este acontecimiento, volviendo a asumir su significado para la historia de la iglesia y manifestando su

orientación escatológica. Estas dos significaciones no pueden separarse entre sí: la manera como los evangelistas interpretan el acontecimiento corresponde a su alcance transhistórico o escatológico. Una relación fríamente objetiva no haría más que ocultarlo, ser infiel a la significación plena del acontecimiento. La liturgia encuentra de nuevo la intención del evangelista: manifestar la energía, siempre actuante en la iglesia, del misterio de Jesús, hasta su cumplimiento en la gloria.

El que los teólogos hayan abandonado el estudio de los misterios de la vida de Jesús ha tenido consecuencias lamentables. Ellos hablan del misterio de Cristo como si este misterio estuviera acabado. Vacían el proceso escatológico de sus referencias cualitativas: lo que sucede se arraiga en lo que ha sucedido. Es verdad que la persona de Jesús sigue estando en el centro de su teología. Pero esto importa poco: no es la persona de Jesús, considerada en abstracto, lo que puede constituir el eje de una dogmática crística. Importa mucho más la manera como Jesús ha obrado para restaurar el reino de Dios. El discurrir sabiamente sobre la unión hipostática, independientemente del devenir real de Jesús y del alcance histórico y escatológico de este devenir, equivale a poner entre paréntesis en la elaboración teológica la misión efectiva de Cristo, tal como nos la revela el evangelio. Esos teólogos construyen con muy buena fe una metafísica de la encarnación doblemente arriesgada: porque Dios sigue siendo el Dios oculto, y porque el ser del hombre no queda plenamente al descubierto. El abandono, en teología, de los misterios de Cristo engendra una rigidez demasiado tensa en el estudio de la humanidad de Jesús.

Digamos, pues, para concluir, que los misterios de la vida de Jesús iluminan de muchas maneras el único misterio de Jesús, pero que esta multiplicidad es necesaria para la revelación en virtud de la riqueza de la misión y de la persona de Jesús. Permiten que la alcancemos de una manera concreta: los títulos serán su interpretación abstracta.

En nuestro tratado seguiremos la misma división de los relatos evangélicos: la infancia de Cristo, los misterios de la vida pública. El estudio del misterio pascual lo haremos después del de los títulos interpretativos.

LA INFANCIA DE CRISTO

El teólogo habla de los evangelios de la infancia no sólo con modestia, sino sobre todo con temor. En efecto, si en el catolicismo los evangelios de la infancia son ahora mucho más estudiados que antaño, casi siempre este estudio se realiza dentro de una perspectiva marial. Por lo que se refiere a la exégesis de esos evangelios, ésta resulta muy difícil y embrollada: sólo la temeridad o la ignorancia permiten hacerse de ellos una opinión segura. Las páginas que siguen no pretenden ser una exégesis profunda: tienen sin embargo en cuenta, en la medida de lo posible, los trabajos parciales que se han realizado. Su finalidad primordial es la de descubrir el significado teológico de los años oscuros de Jesús.

Hay dos evangelistas, Mateo y Lucas, que nos transmiten algunos datos sobre la infancia de Cristo¹. Ambos relatos son independientes: la tabla comparativa de los sucesos referidos por cada uno de ellos manifiesta que el movimiento de las narraciones es muy diferente:

MATEO

Genealogía de Cristo: 1, 1-17.
Anuncio a José de la concepción virginal: 1, 18-24.
Nacimiento del salvador: 1, 25.
Visita de los magos: 2, 1-12.
Huida a Egipto: 2, 13-18.
Vuelta a Nazaret: 2, 19-23.

LUCAS

Anuncio del nacimiento del bautista: 1, 5-25.
Anunciación a María: 1, 26-38.
Visitación: 1, 39-56.
Nacimiento del salvador: 2, 1-14.
Visita de los pastores: 2, 15-20.
Circuncisión: 2, 21.
Presentación en el templo: 2, 22-38.
Vuelta a Nazaret: 2, 39-40.
Pérdida en el templo: 2, 41-52.

1. No se tendrán en cuenta los evangelios apócrifos. Estos pueden encerrar algunos datos históricos auténticos, pero no tienen autoridad alguna: no es posible elaborar la teología a base de sus testimonios.

I. EL GÉNERO LITERARIO

La designación tradicional de «evangelios de la infancia» corre el riesgo de inducir a error sobre su contenido. No se trata tanto de la infancia como del nacimiento de Jesús. La tradición bíblica ofrece numerosos ejemplos de narraciones de nacimientos: podemos citar los de Isaac (Gén 21, 1-7), de Jacob (Gén 25, 25-26), de Moisés (Ex 2, 1-10), de Sansón (Jue 13, 1-25) y de Samuel (1 Sam 1, 19-26). Estas narraciones obedecen a la misma construcción esquemática: concepción, nacimiento, imposición de un nombre. Los relatos de la infancia, por el contrario, son sumamente raros; lo ordinario es que el escritor sagrado refiera un solo episodio. Así, por ejemplo, el sueño del niño Samuel (1 Sam 3, 1-19) es un presagio del destino del profeta. Se trata de una característica común a la hagiografía y a las narraciones relativas a los fundadores de una religión: la piedad se esfuerza en descubrir en este despertar del niño a la vida humana una anticipación de su vocación futura. Los relatos del nacimiento participan de un mismo deseo de discernir en los comienzos algunas señales de la llamada divina ².

La venida a la existencia no es extraña a la soberanía de Yahvé. La concepción o el nacimiento pueden indicar ya una vocación particular del niño: Jacob suplanta a Esaú; y la Biblia reconoce en ese hecho, independiente de toda voluntad humana, la bendición de Dios sobre la raza de Jacob: lo que sucede en el nacimiento sirve de presagio para todo lo que luego habrá de acaecer en la historia. Los escritores del nuevo testamento no renuncian a los procedimientos de los antiguos historiadores: en el relato del nacimiento de Juan bautista (Lc 1, 5-25), Lucas reproduce el esquema del antiguo testamento. Toma por su cuenta los valores antiguos. Acepta deliberadamente un género literario. La concepción y el nacimiento de Jesús no tienen por qué constituir una excepción: su narración dimana del género literario que hemos visto anteriormente en el antiguo testamento. Negarlo equivaldría a rehusar al paralelismo que establece san Lucas entre los relatos de la concepción y el nacimiento de Juan bautista y los de la concepción y nacimiento de Cristo. Pues bien, en ambos casos, los escritores aceptan el esquema tradicional: anuncio de la concepción,

2. P. Audet, *Les évangiles synoptiques*, Ottawa 1962 (texto multicopiado), c. 1.

nacimiento e indicación del destino del niño por medio de la imposición del nombre (compárese Lc 1, 80 y Lc 2, 39-40 con Mt 2, 15-23).

Estos relatos, que indican en la concepción y en el nacimiento de Jesús su futuro destino, no entran en el kerigma. Este resume el anuncio de la buena nueva: Dios ha realizado en Jesús, a quien ha resucitado, la salud predicada por los profetas. La buena nueva es Jesucristo, y se manifiesta en su actividad de predicador:

El (Dios) ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciándoles la buena nueva de la paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos. Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el bautismo (Hech 10, 36-37).

El evangelio de Marcos, que hace comenzar la buena nueva con la predicación de Juan y el bautismo de Jesús, sigue una tradición común. Los relatos de la concepción y del nacimiento en Mateo y en Lucas constituyen por consiguiente una especie de prólogo. No entran dentro del marco de un anuncio. No son, como tales, objeto de la catequesis. El anuncio no pone interés en los antecedentes de Jesús. La buena nueva no es la de su concepción o su nacimiento, sino que proviene de su palabra y su resurrección. Los antecedentes dimanan de otro género literario; pertenecen al recuerdo, a la meditación. El creyente desea escrutar la correspondencia entre el pasado y el futuro; se pregunta sobre el destino providencial de Jesús; se remonta al misterio de los orígenes. Todo le parece ya como enterrado en aquel niño, cuyo destino habría de ser tan grande. Los relatos del nacimiento son una reconstitución de la memoria creyente. No se niega su historicidad: se sitúa en un género literario diferente de aquel otro con quienes hemos de vérnoslas en los relatos inaugurados por la predicación de Juan bautista. La función de los relatos de la concepción y del nacimiento se ve igualmente precisada allí en relación con el anuncio: anticipación de un destino que se ha manifestado en la predicación; estos relatos no forman parte de la predicación. El apóstol es testigo de lo que ha sucedido desde el bautismo hasta la resurrección (Hech 1, 22). Los tiempos nuevos comienzan con el bautismo de Cristo; allí es donde él recibió la investidura mesiánica.

Los relatos del nacimiento consignados por Mateo y Lucas se insertan en la tradición del antiguo testamento: discernir en la concepción o en el nacimiento unos cuantos signos anticipadores de un destino particularmente bendecido por Dios. Estos relatos no parten por tanto de la anécdota, sino que se relacionan más

bien con un género literario rabinico, llamado *haggada*. Consiste esencialmente en narraciones, cuyo fundamento puede ser histórico, sin que lo sea necesariamente, y cuya finalidad es la de enseñar una doctrina. Si la *haggada* utiliza fuentes escriturarias, se le llama *midrash*. Así es como R. Laurentin define el género literario de los evangelios de la infancia³. Mateo y Lucas se han preocupado de leer a la luz de la buena nueva la concepción y el nacimiento de Cristo. Han descubierto en algunas circunstancias de su nacimiento ciertos signos anunciadores de su acogida entre los judíos y los gentiles. Esas narraciones son profecías en acción: van es maltando la buena nueva con preparaciones inmediatas. El destino real de Jesús estuvo lleno de contradicciones: su incapacidad para hacerse entender por los jefes del pueblo y la muerte trágica que esto tuvo por consecuencia, dejan de ser una sorpresa. Ya en su nacimiento, no hubo nadie que quisiera albergar a su madre, y Herodes intentó matar a Jesús por miedo a que su poder se viniera abajo. Jesús y sus padres tuvieron que ir al desierto. El profeta Simeón anunció también, en la presentación en el templo, la división que habría de suscitar Jesús. Entonces, la repulsa de Jesús por parte de los suyos se hace más inteligible; no se trata de un fracaso imprevisto, sino del desarrollo mismo de la vida mesiánica del siervo descrito por Isaías, anticipado misteriosamente en la hostilidad del comienzo. Este aspecto negativo se inserta dentro de un propósito de misericordia atestiguada por las bendiciones que acompañan a los nacimientos maravillosos de Juan y de Jesús: nos hacen presentir la bendición que reposa en la existencia de ambos, dedicada al cumplimiento del designio salvífico de Dios.

Digamos, como conclusión, que ni Mateo ni Lucas escriben una biografía de la infancia del mesías. Es inútil querer establecer una cronología relativa de sus relatos. No es en la cronología donde reside el interés de estos textos. Su género literario de prólogo a la buena nueva es el que sugiere el sentido que hemos de darles. Efectivamente, aunque estos relatos no pertenezcan al «kerigma», están sin embargo insertos en el libro de los evangelios y su sentido se deriva de esta inserción. Hemos de leerlos en esta perspectiva; no se dirigen a la curiosidad, como harán los apócrifos, sino que hablan a la fe. Por eso nos hacen presentir lo que sucederá luego en la palabra explícita de Jesús. Pero en sus orígenes la profecía es discreta: solamente el ambiente familiar, los pastores, los magos, los doctores, se benefician de este anuncio

3. R. Laurentin, *Luc I-II*, Paris 1957, 93 s. Puede consultarse con provecho la recensión de P. Benoit en RB 65 (1965) 427-432.

anticipado. Los episodios referidos son recuerdos releídos a través del anuncio explícito. Eso es lo que sucede cuando se rememoran los hechos y los gestos de una persona amada: lo que para el extraño no significa absolutamente nada, para el amigo está lleno de sentido. El recuerdo no deforma, sino que percibe en la luz de lo que ha sucedido aquello que todavía no era perceptible en los sucesos antiguos. Tal suceso, tal dicho, no adquieren su sentido pleno más que cuando se han desarrollado todas sus consecuencias. La visión de las «actualidades cinematográficas» a veinte años de distancia tiene una profundidad de significado que hubiera sido imposible discernir en su inmediatez. De esta forma, Mateo y Lucas iluminan retrospectivamente unos recuerdos por medio de la catequesis evangélica y los sucesos definitivos de pascua. No nos cuentan una historia. Proponen una «doctrina» en forma de historia. Sería erróneo querer iluminar la catequesis con los relatos del nacimiento. El proceso debe ser inverso. Esta conclusión tiene sus consecuencias para la interpretación. Esta se limitará a precisar el sentido de las genealogías, a exponer las intenciones de Mateo y los puntos de vista de Lucas, a descubrir el significado teológico de la «vida oculta».

II. LAS GENEALOGÍAS

Las diferencias de perspectiva y de significación entre Mateo y Lucas aparecen en primer lugar en la cuestión de la genealogía de Jesús. Lucas la traza después del comienzo de la vida pública (3, 23-38).

En nuestro mundo occidental, si exceptuamos unas cuantas familias de la alta aristocracia, se le concede relativamente poca importancia y significación a las genealogías. No sucede lo mismo en el mundo semítico: hoy todavía, los beduinos fundamentan en ellas las relaciones entre las tribus. Tienen además la costumbre de traducir en genealogías ficticias las razones de la alianza con tales otra tribus. La genealogía, imagen concreta, quizás no tenga otro fin más que el de expresar una identidad de condición o de naturaleza. Semejante manera de considerar las cosas nos puede explicar esas largas listas genealógicas que encontramos en el libro del Génesis. La comunidad de destino toma forma concreta en la pertenencia al tronco de una misma familia.

Israel comulga de la mentalidad semítica. Las genealogías siguieron siendo el medio para expresar concretamente una iden-

tividad de condición o de destino. Pero del plano jurídico pasaron luego a la esfera religiosa. Fueron, efectivamente, sobre todo después del destierro, el sello concreto de la pertenencia al pueblo escogido. Las promesas habían sido hechas a Abrahán y a su descendencia, a su raza: estar vinculado genealógicamente con esa raza, es ocupar un puesto en el destino religioso del pueblo escogido. Poco importa, por lo demás, el que históricamente la genealogía sea falsa: por ello, en los libros de las Crónicas, se utiliza dicho procedimiento para presentar la continuidad de la monarquía mesiánica de David. No tienen miedo de realizar agrupamientos forzados. El interés no es allí histórico o erudito, sino teológico. Se desea subrayar que la monarquía del tronco davídico es la heredera del mesianismo: en efecto, a ella es a la que por medio del profeta Natán se le ha prometido un descendiente que realice la misión del mesías (2 Sam 7, 1-18).

Esta perspectiva teológica del libro de las Crónicas ha sido adoptada por Mateo y por Lucas. Sus genealogías no son trabajos de eruditos. No buscan la exactitud histórica: su misma diferencia lo demuestra. Intentan señalar concretamente que Jesús es el verdadero heredero de las promesas escriturarias y de las esperanzas humanas, de las que Israel ha sido el testigo escogido. Pero Mateo y Lucas tratan de manera diferente esta perspectiva común. Efectivamente, según Mateo, Jesús, por medio de su padre legal José, hereda los derechos reconocidos al mesías, derechos prometidos en primer lugar a Abrahán, luego a David, y renovados finalmente a Zorobabel tras la vuelta del destierro. La genealogía pone aquí a la luz clara el mesianismo davídico de Jesús. Subraya igualmente la verdadera humanidad de Jesús, insistiendo energicamente en su pertenencia al pueblo escogido y en su inserción en la historia de este pueblo. Jesús no le pertenece por casualidad a Israel: toda la historia de este pueblo está ordenada a él. Y él es solidario de esta historia. Para Lucas las cosas son de otra manera. La genealogía no sigue el curso descendente de la historia, lo va superando hacia arriba. Parte de Cristo viviendo actualmente y, por encima de Abrahán y de la historia del pueblo escogido, traspasa los siglos hasta llegar a Adán. Con él, si es cierto que el pasado no ha sido abolido, la historia entra en una fase enteramente nueva. No son sólo las grandes etapas de la historia de Israel las que resultan significativas. La genealogía se convierte para Lucas en un medio cómodo y concreto de vincular a Cristo con toda la humanidad.

Lucas, repitiendo dos veces a Mattat, hijo de Leví, y desdoblado en dos nombres el Arán de Par 2, 9-10, ha obtenido un total de 77 generaciones, cifra de alto valor simbólico, que los padres han comentado comparándola con el conjunto de pueblos de la tabla de las naciones (Gén 10) ⁴.

Jesús está, como Adán, en la misma raíz de la historia humana. De esta forma, la genealogía de Mateo, escrita bajo el punto de vista de José, vincula a Jesús con la historia de Israel, a la que él lleva a su perfección. Por el contrario, la genealogía de Lucas, tan atrevida por la inserción que en ella se hace entre los antepasados de Cristo de pecadores y pecadoras célebres, indica que Jesús viene a recrear esa humanidad apartada de Dios, como un nuevo Adán. Las genealogías definen de una manera concreta la verdadera humanidad de Cristo, sugiriendo el sentido de su aparición. Jesús es el origen y término de la historia.

III. LAS PERSPECTIVAS DE MATEO

Se ha observado hace ya tiempo que, a diferencia del relato de Lucas que se desarrolla principalmente en función de María, el de Mateo se ha escrito más bien bajo el punto de vista de José. La finalidad de Mateo, expresada ya claramente por la genealogía, es señalar cómo Cristo es el mesías davídico, cómo en él se cumplen las profecías, y quizá incluso más profundamente cómo Cristo es el «nuevo Moisés», revelador de Dios y conductor del pueblo escatológico.

La preocupación por indicar la filiación davídica de Jesús señala energicamente el episodio a José (Mt 1, 18-25). José es llamado allí «hijo de David». Esta filiación davídica es la realización de la promesa profética, cuyo signo es la concepción virginal: «He aquí que la doncella ha concebido y va a dar a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel» (Is 7, 14). El que es esperanza de Israel habrá de nacer de María: es el fruto del Espíritu santo. Es ciertamente del mundo, ya que por su filiación davídica es de Israel, pero el «mundo» no sería capaz de definir su acción: sólo el Espíritu la mide. Por eso su nombre es «Yahvé salva»: Jesús. El realiza la liberación definitiva: libra a su pueblo de sus pecados. Sana lo que en la historia de Israel ha sido el mayor obstáculo

4. H. Cazelles, *Généalogies*, en *Catholicisme* 17, Paris 1957, 1812.

para la verdad y la eficacia de la alianza. Desde el primer anuncio que de él se hace, el papel del mesías es definido como salvífico.

El episodio de los magos (Mt 2, 1-13) es más complejo: se trata de una profecía en acción. No le toca al teólogo precisar su validez histórica. Bástanos con advertir que se trata allí de una anticipación de la misión universalista de Jesús. Jesús es solidario de Israel: es rey de los judíos por ser el heredero de las prerrogativas davídicas. Herodes se siente preocupado por ello. Pero no se trata de un rey que atente contra el poder, tal como se imagina Herodes. Es reconocido también por los paganos, cuyas primicias son los magos: los magos han visto levantarse su estrella: él es luz de los pueblos. Y es rechazado por los suyos: tiene que huir (Mt 2, 13-19) mientras que Herodes mata a los niños semejantes al niño-mesías, impotente ante la perversidad de los hombres y sus ansias de dominio.

Algunos exegetas ven en estos dos episodios ciertos rasgos que relacionarían a Jesús con Moisés. Mateo estaría fuertemente influido por los acontecimientos que marcaron los orígenes del pueblo de Dios, tal como los relata el libro del Exodo. Así, por ejemplo, la señorita Renée Bloch⁵ explica por tales reminiscencias el episodio de los magos. Estos, venidos del oriente, guiados por una estrella, corresponden al mago Balaán, bajado también de las montañas de oriente (Núm 23, 7; cf. Mt 2, 7) para rendir homenaje a Israel y a su futuro rey mesiánico, a quien saluda como una estrella. Esta relación no evacua el significado universalista del episodio: por el contrario, lo mismo que el pagano Balaán reconoció en Israel un pueblo aparte, mediador de la verdad y de la luz para las naciones, así también los magos, tipo de los pueblos paganos, reconocieron en Jesús no sólo al conductor del pueblo de Israel, sino al mesías universal. Mateo subraya la vocación universal del mesías, partiendo de la vocación universalista de Israel. En Jesús es donde el pueblo israelita realiza concretamente esta universalidad.

Algunos han creído reconocer otras relaciones con la vida de Moisés: las palabras del ángel que anunció a José la muerte de Herodes parecen recordar al Ex 4, 19, donde Yahvé le dice a Moisés: «Anda, vuelve a Egipto; pues han muerto todos los que buscaban tu muerte». En este mismo sentido se explota la cita de Oseas (11, 1): el personaje de Moisés es efectivamente inseparable del Exodo. Al evocar la historia del pueblo escogido, Mateo designaría a Jesús como el nuevo Moisés, caudillo del nuevo Israel.

5. R. Bloch: Cahiers Sioniens 66 (1954) 31.

Todo esto tiene su importancia para la inteligencia del papel mesiánico de Jesús y para el puesto de Israel en el designio de salvación, aun cuando esta exégesis se quede en el terreno de las conjeturas.

Jesús es también el rey mesiánico que realiza las profecías. Es curioso observar hasta qué punto organiza Mateo cada episodio en función de la profecía que cita. En definitiva, no se sabe ya si es el suceso el que pide la elección de la profecía, o bien la elección de la profecía la que exige dicho relato. Así, por ejemplo, la concepción virginal es la realización de un oráculo mesiánico (Is 7, 14); y lo mismo ocurre con el nacimiento en Belén (Miq 5, 1). La huida a Egipto y la matanza de los inocentes habían sido prefigurados en el libro del Exodo. Incluso la vida oculta en Nazaret proviene de un aspecto profético: quiere recordar que el mesías es el siervo humilde.

Todo induce a creer que Mateo ha seleccionado cierto número de episodios en función de las profecías y de los temas generales de la filiación davídica y del nuevo Moisés.

IV. LAS PERSPECTIVAS DE LUCAS

El relato de Lucas está centrado sobre todo en la persona de María. Pero también él ha procedido a una selección realizada a partir del antiguo testamento, agrupando las cosas en torno a unos temas: las profecías más universalistas y más trascendentes, la presencia de Yahvé en medio de su pueblo y de su templo. Este último rasgo explica la importancia que toma el aspecto litúrgico y cultural en la elección de los episodios. Estos no tienen importancia más que por su interpretación que se nos propone en los anuncios, los cánticos y la descripción de los años oscuros de Jesús.

1. Los anuncios

San Lucas se complace en desarrollar cierta correspondencia secreta entre el anuncio a Zacarías (Lc 1, 5-25) y el anuncio a María (Lc 1, 26-38). Los relatos de la concepción de Juan y de Jesús no tienen la finalidad de alabar a la mujer que concibe, bien sea Isabel o María. Lucas quiere ante todo realzar la cualidad del niño que va a nacer. Si la madre recibe de ello alguna gloria, es en virtud del destino de su hijo. Por eso, ni Isabel ni María

son el objeto del anuncio angélico, sino Juan y Jesús. Es lamentable que en el catolicismo el excesivo desarrollo de la mariología haya hecho muchas veces que los textos de la narración del nacimiento se estudien sólo en función de la Virgen María. De este modo ha quedado descentrada la perspectiva del evangelista, que es crítica ante todo. Esas dos mujeres no tienen existencia alguna para la revelación bíblica más que por su relación con el misterio central de la salvación: la venida del mesías salvador. Los anuncios no exaltarán su grandeza: proclamarán la benevolencia divina que se afirma en esas concepciones y nacimientos. Por eso los mensajes angélicos están llenos de reminiscencias bíblicas: la espera mesiánica ve ya realizados sus deseos.

La atención del autor se dirige, por tanto, en primer lugar al niño: él es el objeto de la anunciación. Y sólo en segundo término se dirige al hecho mismo de la maternidad de Isabel y de María, luego a la cualidad de ambas mujeres y finalmente a los modos «milagrosos» de su maternidad respectiva. Esas concepciones y nacimientos maravillosos son el signo de sus destinos singulares en el plan de Dios.

Ese paralelismo en los anuncios a Zacarías y a María es revelador. Permite discernir la intención del evangelista. El anuncio del nacimiento de Juan se dirige al padre. Isabel se había quedado estéril. Los dos eran de edad avanzada. Esta fecundidad inesperada es signo de la futura grandeza del niño (Lc 1, 66). En el caso de Cristo, el anuncio se dirige a María. María permanecerá en el estado virginal en que se encontraba en el momento de la anunciación. La fecundidad es también algo inesperado a su modo. Sobrepuja a toda fecundidad conyugal por su origen trascendente: es el signo de la calidad no común del niño (1, 32-33; cf. Is 7, 14). Este signo invita a pensar que Jesús será algo más que profeta (Lc 7, 16; 9, 18-20; 24, 19), que será superior a Juan, su precursor. Será el mesías (9, 20), el Cristo Señor (2, 11).

La «concepción virginal» no significa una exigencia moral de castidad o de virginidad. Mucho menos el signo de un desprecio del matrimonio o de la sexualidad. Es una afirmación «dogmática». Ha quedado inscrita en la «confesión de fe» llamada apostólica. No es en primer lugar una idea sobre María, sino sobre Jesús. Este artículo de fe ha encontrado numerosos adversarios, incluso fuera del protestantismo liberal. La cuestión que puede plantearse el teólogo ante esta afirmación dogmática es la siguiente: este dogma, ¿es una interpretación correcta de la revelación?, esto es, ¿está auténticamente fundado en la Escritura? Una vez reconocido que está fundado en la Escritura, todavía podrá pre-

guntarse sobre su sentido y demostrar si éste queda a salvo independientemente de toda historicidad⁶.

Los evangelios de la infancia son los únicos testimonios escriturarios de la concepción virginal. Los que niegan su valor histórico se privan de todo testimonio bíblico. Los argumentos escriturísticos que por otra parte se oponen a la concepción virginal (Rom 1, 3 y Gál 4, 4) no merecen discutirse. No existe tampoco contradicción alguna entre las genealogías y la concepción virginal. La finalidad de una genealogía semítica no es la exactitud biológica. Expresa únicamente la vinculación a un grupo determinado: basta con que Jesús haya nacido de una mujer para que esté vinculado al mundo de los hombres; la genealogía legal expresa esta vinculación. La tendencia del judaísmo a reconocer en los hombres de Dios (Isaac, Samuel) un origen extraordinario no explica tampoco este relato. Lucas, que también le concede a Juan bautista un origen extraordinario, no por ello afirma que haya sido concebido virginalmente. El testimonio del nuevo testamento sobre la concepción virginal es, por consiguiente, formal y seguro. No se puede rechazar, a no ser que se rechace la autenticidad de los evangelios de la infancia de Jesús.

¿Habrá que concluir ante este testimonio la historicidad de la concepción virginal? ¿Habrá que admitir que la concepción de Jesús fue «milagrosa»? La respuesta a estas cuestiones depende por una parte del sentido dogmático o mítico atribuido a la concepción virginal.

En el curso de la historia, los teólogos no siempre le reconocieron el mismo significado a este hecho: Tertuliano, por ejemplo, no ve razón alguna para que Jesús tuviera un padre humano: ¿no es acaso el Hijo preexistente? La concepción virginal fue para él, como también para Ignacio de Antioquía, el signo de la filiación divina de Jesús. Agustín, por el contrario, vio en este misterio la afirmación de que Cristo estuvo protegido de la falta original: en efecto, pensaba, el principio activo de la generación, el padre, es quien transmite el pecado. La generación de Cristo fue sin principio masculino; no hubo fuente alguna de transmisión del pecado original⁷.

6. Los autores modernos, más o menos influenciados por Bultmann, tienden a veces a definir como mito cualquier intrusión de lo divino en un terreno que se considere natural. Esto justifica la manera de plantear aquí esta cuestión. Además, las concepciones virginales no son raras en la historia de las religiones y este hecho nos obliga a ser prudentes en la interpretación de los datos del nuevo testamento.

7. Tertuliano, *De carne Christi* 17: CSEL 70, 232: «Haec est nativitas

Karl Barth, en su dogmática, hace suya la idea de la antigua iglesia. La concepción virginal es el signo de la encarnación del Verbo. En efecto, indica que no es de la tierra de donde proviene el nuevo Adán, ya que la tierra ha dejado de ser el lugar de la gracia, sino sólo de la libertad y acción de Dios⁸. Ese parece que es precisamente el sentido bíblico de la concepción virginal.

Las genealogías han señalado la vinculación de Cristo a la historia de Israel y a la humanidad pecadora; la concepción virginal sugiere que Cristo no es enteramente de esta humanidad, sino que su origen es el Espíritu de Dios. Se trata de un acto de Dios, de una nueva creación, de una renovación, no ya absoluta, porque Cristo es del mundo y de los hombres, pero en ciertos aspectos de una novedad total, porque tiene un origen que es más que humano.

Dios vuelve a escoger a la creación por medio de su Hijo, insertándose en la humanidad. Si la inserción es real, y si por tanto el acto de Dios es real, su significado no podrá ya separarse del acto por el que se nos ha dado a conocer. Por eso hay que sostener que no podría mantenerse el sentido de la concepción virginal independientemente de su historicidad. Es el suceso el que da que pensar, y no la doctrina la que ha inventado un símbolo. Las confesiones de fe lo han comprendido siempre de este modo. No existe ninguna razón seria para ponerlas en duda⁹.

2. Los cánticos

Con ocasión de la visita de María a su prima Isabel, de la circuncisión de Juan y de la presentación de Jesús en el templo, ciertos personajes alaban a Dios de una forma inspirada en los cánticos del antiguo testamento: tenemos así el «Magnificat» de María, el «Benedictus» de Zacarías, el «Nunc dimittis» del anciano Simeón.

nova, dum homo nascitur in Deo, ex quo in homine natus est Deus, carne antiqui seminis suscepta sine semine antiquo, ut illum novo semine id est spiritali reformaret exclusis antiquitatis sordibus expiatum»; Agustín, *Sermo 25*: ed. Morin, 159: «Noluit hominem habere patrem, ne per concupiscentiam carnatam veniret ad homines».

8. H. von Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the ancient Church*, London 1964; K. Barth, *Dogmatique*, Genève 1954, 159-189.

9. La «concepción virginal» no tiene que confundirse con lo que más tarde se afirmó sobre la virginidad perpetua de María. En el primer caso, tenemos que vérmolas con un dato cristológico, en el segundo con un dato marial.

Estos cánticos reconocen, con su fe llena de gozo, el cumplimiento de las promesas hechas a Israel. Ya se han cumplido los tiempos, aunque no haya sido proclamada todavía la palabra. Sólo los pobres, los privilegiados, saben lo que está tramando Dios para la salvación de su pueblo. Sólo los pobres, como los pastores de Belén, escuchan los cantos jubilosos de los ángeles. Más tarde, Jesús le responderá a Juan bautista, preocupado por su verdadera misión: «Los pobres son evangelizados». La misericordia de Dios es celebrada por los pobres antes de que resuene la palabra de Jesús para anunciar la buena nueva. Ya saben los pobres, en la persona del anciano Simeón, que su liberación no puede llevarse a cabo sin contradicción:

Este (Jesús) está puesto para caída y elevación de muchos en Israel, y para ser señal de contradicción (Lc 2, 34).

Una vez presentado Jesús en el templo, se borran todos los signos «maravillosos» de los orígenes. No hay nada de particular que distinga la infancia de Jesús, a no ser el episodio que nos refiere san Lucas.

3. La infancia

Es admirable la sobriedad de los evangelistas. Tras el relato de su origen, guardan el más profundo silencio sobre la infancia de Jesús. Únicamente Lucas nos advierte que crecía en edad y sabiduría (Lc 2, 40). San Mateo no dice nada de los treinta años de Nazaret. Los apócrifos se preocuparon de llenar este tiempo muerto, imaginando toda clase de milagros pueriles. Los escritores inspirados se callan. Sin embargo, Lucas nos refiere un episodio que podría pasar por maravilloso: Jesús, a los doce años de edad, discutiendo con los doctores del templo.

Este episodio es importante para el conocimiento de la «conciencia de Jesús». Se nos dice que crecía en edad y en sabiduría. Es inútil reducir este crecimiento a las meras apariencias: afecta a Jesús en todo su ser humano. Sin embargo, resulta imposible no tener en cuenta la extrema lucidez que Jesús manifiesta ante los doctores y su conciencia de estar ligado a su «Padre», conciencia cuyo significado se les escapa a sus padres. Esta incompreensión subraya el hecho de que Jesús no puede comunicar lo que constituye su misterio singular: es totalmente de su Padre, y de la misión que le ha confiado. Cualquier reflexión sobre la conciencia de Cristo tendrá que tener en cuenta esta afirmación. No es

posible eludir el problema refugiándose detrás de los géneros literarios: se tendría en ese caso la proyección en Jesús niño de una experiencia más tardía. El evangelista desea señalar que la «trascendencia» de Jesús es original. No le ha venido por medio de una especie de investidura, como el bautismo: existe desde su origen. Esta «trascendencia» se vislumbra en el episodio del templo, aunque en la vida ordinaria no se pueda discernir.

Los relatos del nacimiento son hechos releídos: el recuerdo se hace luminoso a partir de la palabra de Dios y del misterio pascual. Es comprensible que la «trascendencia» del niño se encuentre afirmada en dicho lugar con tanto vigor y precisión: es el mesías, hijo de David; es el Señor, llamado Hijo de Dios. Todos estos títulos, al definir la misión de Jesús y al dejar quizás que se transparente incluso su personalidad, serán explicitados en todo el conjunto de los evangelios de Mateo y Lucas. Lo importante es que relacionan el prólogo con el resto del libro que se refiere a su predicación: ofrecen la amplia trama de la acción divina que interpretará luego la palabra de Jesús. La vuelta a los orígenes es un medio de indicar que la «humanidad» de Jesús no podría ser comprendida partiendo de ella sola o de su contorno social y cultural. Significa una misión que esta humanidad ha recibido; revela un ser cuya fuente primera es el Espíritu santo. Los relatos del nacimiento no son únicamente un medio de revelar el origen «trascendente» del mesías. Responden también a unas cuestiones que con todo derecho podían plantearse los primeros creyentes: la oscuridad de la infancia de Cristo y el significado de su vida «oculta».

V. LA OSCURIDAD DE LA INFANCIA DE CRISTO Y LA VIDA «OCULTA»

Los anuncios y las narraciones del nacimiento manifiestan con claridad que se han cumplido las promesas mesiánicas. El mesías es anunciado a los que lo esperan, a los pobres. Pero, ¿cómo es que semejante cumplimiento ha pasado desapercibido? Esta cuestión no deja de suscitar un problema espinoso. Mateo se esfuerza en responder a él haciendo resaltar las resonancias políticas y cósmicas de tal acontecimiento. Y descubre estas resonancias de los acontecimientos que han señalado el nacimiento del pueblo de Dios en el Exodo: un signo se manifiesta en el cielo (2, 2.7.9); llega al conocimiento de reyes extranjeros (2, 2-12); el rey Herodes se entera del suceso y teme por su corona (2, 3-8);

José y su mujer escogen el destierro (2, 14), para ocultarse luego en una oscura aldea de Galilea.

Este último rasgo nos da a entender que el nuevo Moisés toma la figura del siervo humillado.

La respuesta de Lucas es de otro género. Quizás sea menos mi-dráschica, pero es más teológica. No niega que el niño mesías haya pasado desapercibido. Pero esta oscuridad ha sido querida por Dios, ya que Dios se complace en manifestar su gracia sin trastornar la condición humana de sus beneficiarios. Lucas recoge el tema de los pobres de Yahvé, que vivieron oscuramente, humillados y menospreciados, pero amados por Dios. María no es más que una humilde mujer aldeana, la esclava del Señor; pero, sin embargo, sobre ella descansa la gloria de Dios. El nacimiento de Jesús tiene lugar en medio de unas condiciones relativamente dramáticas; sin embargo, los ángeles del Señor cantan su gloria. Pero sólo los pobres pastores tienen la vista suficientemente pura para percibir en este abandono la gloria de su Dios. Jesús y María se atienen a todas las costumbres culturales y rituales de Israel, manteniendo su condición de pobres; pero los herederos de los pobres de Yahvé, en quienes las esperanzas de salvación están siempre tan vivas, saben reconocer al rey mesiánico, que es la luz del mundo. Jesús se pierde entre la muchedumbre y anuncia a sus padres, extrañados e incomprensivos, algo de la grandeza de su misterio personal; luego se sumerge en la obediencia cotidiana y en una vida sencilla durante muchos años. No sabemos ya nada de él, a no ser que, por haberse asemejado tan profundamente a sus compatriotas, suscitó la incredulidad general cuando empezó a revelarse como profeta (Lc 4, 16-30). Los capítulos que dedica Lucas a la infancia de Jesús son una parábola de aquel versículo del Magnificat: «Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes» (Lc 1, 52). Son las palabras que resumen la fe de los pobres de Dios.

La oscuridad de la infancia de Jesús se explica, por tanto, de la siguiente manera: es el heredero de los pobres, su figura más perfecta, el siervo descrito por Isaías en los capítulos 52-53. El mesianismo de Jesús es el de este siervo de Yahvé. Este mesianismo del siervo es el que explica la oscuridad de la infancia de Jesús. Los escritores apócrifos no lo sabrán comprender; les parecerá algo escandaloso el que la infancia de Cristo se haya desarrollado como una infancia vulgar. La adornarán de milagros. Pero esto era rechazar la misión de Cristo, tal como había sido definida, no solamente por los evangelios de la infancia, sino por todo el evangelio.

En este sentido podemos decir que los evangelios de la infancia son obras teológicas.

VI. SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE LOS AÑOS OSCUROS

Los evangelios de Mateo y de Lucas responden a las cuestiones que podían plantearse legítimamente a propósito de la oscuridad de los orígenes de Jesús. Aparecen algunas anticipaciones de su misión futura en los sucesos que rodean su nacimiento. Sin embargo, esta perspectiva no basta para integrar en los designios de Dios los años oscuros de Jesús; quiere más bien liberarse de las objeciones que provoca esta oscuridad: no se trató de una oscuridad tan densa, ya que hubo también algunos signos de su esplendor. Nos parece sin embargo que Lucas, al afirmar que Jesús crecía en edad y en sabiduría delante de Dios y delante de los hombres, ha querido justificar de algún modo el tiempo relativamente largo de los años oscuros de Nazaret, apelando a la maduración necesaria para emprender el anuncio del reino. Esta justificación se integra en la teología, por otra parte tan explícita, del siervo de Yahvé.

La oscuridad de los años de Nazaret encerraría, por consiguiente, una significación teológica. Conocida es la idea de san Ireneo: Dios se encarna a fin de habituarse al hombre y que el hombre se habitúe a Dios. En el hombre-Jesús Dios aprende a cohabitar con el hombre, y el hombre a coexistir con Dios. Dios, podríamos decir, domestica al hombre y el hombre se habitúa a Dios. Sería, sin duda alguna, equivocado intentar transcribir estas perspectivas en un plano psicológico. Se trata del sentido de la encarnación del Hijo. San Ireneo quiere indicar que Dios se hace humano para que el hombre se haga divino. Pero este intercambio no es ideal, sino bien concreto. La encarnación es verdaderamente la humanización de Dios en su Hijo. No puede haber encarnación si el Hijo no entra en toda la densidad de la condición humana.

Entonces se comprende que los evangelios, testigos de la predicación, no describan los años de la vida oscura de Jesús. Es la vida de un hombre de Nazaret, un hombre común y ordinario, sin nada de especial. Este hombre no pesa en el destino de su aldea ni de su país. No es ni un héroe ni un santo. Su condición es vulgar y no vale la pena que nos detengamos en ella, a no ser para subrayar su «cotidianidad». Describir la vida oscura de Jesús sería describir un ambiente, sus relaciones: la raza, la aldea, la menta-

lidad de su época, la religión, las aspiraciones de sus compatriotas, sus esperanzas, sus limitaciones¹⁰. Jesús, durante unos treinta años, participa de este destino de Nazaret. Su personalidad no se afirma. Ni inscribe nada en la historia. Pertenece al vulgo anónimo, del que no se sabe nada. Lo único que podemos hacer es imaginarnos la vida de esos hombres y de esas mujeres, por lo que sucede ordinariamente en el círculo restringido de sus menesteres y preocupaciones. Los evangelios apócrifos, han juzgado intolérable este eclipse. No parece digno de Dios el vivir como el común de los mortales. Por eso han creído necesario atribuirle milagros: su mal gusto es el mejor índice de su invención.

Lucas y Mateo han establecido la trascendencia de los orígenes: ese Jesús oscuro es el mesías, el nuevo Moisés, el Señor, el Hijo de Dios. Pero no es tal, por superar la condición común de su humanidad, sino en esa misma condición. La humanidad del Hijo no es una apariencia, un elemento fantasmagórico, como dirán más tarde los docetas y los cátaros. Tiene toda la realidad de nuestras humanidades, y Jesús entra en la lenta maduración que exige todo destino humano. Es verdad que él no ha salido totalmente de la tierra, como atestigua su «concepción virginal». Sin embargo, está arraigado en una historia terrena, como demuestran sus genealogías. Precisamente por ser el término de esta historia, es también la apertura a una dimensión infinita. Su génesis propiamente humana es la génesis de una humanidad nueva; es cierto, pero se trata siempre de la misma historia humana que prosigue adelante. Jesús le da un rostro divino. No ya una apariencia. No ya una trascendencia ideal, sin arraigo en nuestra condición. Sino precisamente el rostro divino de nuestra condición, ya que, como dirá en el año 451 el concilio de Calcedonia, es «consustancial» con nosotros, salvo en el pecado.

Los años oscuros tienen pues un gran alcance teológico. Nos invitan a no pensar idealmente en Jesús: él fue una individualidad, con todas las limitaciones que lleva consigo. El que Jesús sea el nuevo Adán, el hombre universal, no hace de él la idea de la humanidad. Sigue siendo siempre solidario de su raza, de su familia, de su época. A través de estos límites históricos, él alcanzará a todo hombre: no superando estos límites, sino en ellos. No se trata de negar en Jesús al judío, al galileo. El conocimiento «espiritual» de Cristo no niega su historia ni su individualidad. El conocimiento «teológico» no sacrifica su verdad concreta en pro-

10. Cf. R. Aton, *Los años oscuros de Jesús*, Madrid 1963.

vecho de una idea: no es auténticamente teológico más que en la medida en que la individualidad concreta de Jesús deja de ser escándalo, para convertirse en «mediación».

Estas observaciones manifestarán todas sus consecuencias cuando llegue la hora de estudiar «la humanidad de Jesús en la condición terrena». Es una tentación común a la vez de la piedad y de la teología al mantener abstractamente la verdad, suprimiendo en concreto sus efectos. Es verdad que Jesús es plenamente humano, pero se le revestirá de un saber suprahumano y de una psicología sin relación con la nuestra. Se niega la densidad de su humanidad. Los años oscuros de la «maduración» de que habla Lucas nos invitan a desconfiar de nuestra función inventora de fábulas, que nos conduce a negar que Dios Hijo se revele en lo humano, sin superar lo humano. Quizás sea necesaria toda la historia humana para que aceptemos sin reservas sutiles esta perspectiva. Se habla mucho de desmitización. ¿No será acaso el mito fundamental ese concepto que nos forjamos de Dios y que es el mayor obstáculo para que pensemos en Cristo como humano? Entonces desmitizamos todo cuanto parece sobrehumano en él, y algunos llegan hasta hacer de su filiación divina un mero símbolo. ¿No será esto hacerse una idea mítica de Dios y negarse en el fondo a pensar en Dios partiendo de esta paradoja: el Hijo le ha dado a Dios un rostro humano, no ya haciendo que resplandezca esta humanidad, sino asumiendo la condición más común de los hombres? El cristianismo no anuncia la muerte de Dios, sino la humanidad de Dios.

EL TIEMPO DE LA PREDICACION

Juan bautista predica en el desierto. Bautiza en el Jordán con vistas a la «penitencia». «Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles» (Mt 3, 10). La ira es inminente (Mt 3, 7). Los tiempos mesiánicos están cerca: «Voz que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, rectificad sus sendas...; todos verán la salvación de Dios» (Lc 3, 4-5).

Todo empieza, por tanto, con la palabra de Juan. Luego un hombre acude a bautizarse. Juan se niega: «Soy yo el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?» (Mt 3, 14). Después de su bautismo y de su estancia en el desierto, Jesús empieza a recorrer el país, anunciando el reino de Dios, hasta que, mártir de la verdad, pierde su proceso y es enviado a la muerte.

Es el tiempo de la predicación. Ante todo, es preciso captar a través de ciertos episodios y de su actividad el misterio de Jesús: esos episodios son el bautismo, la tentación, la predicación, los milagros, la transfiguración. Luego, será conveniente procurar discernir la actitud de Cristo ante Dios, la religión judía y su ambiente. Quizá podamos descubrir allí un anuncio humano, existencial, de la «trascendencia» que supone su mensaje.

I. LOS ACONTECIMIENTOS

En estas breves páginas que vamos a dedicar a los episodios evangélicos, no se trata de profundizar en un estudio exegético. La finalidad que pretendemos es percibir el modo de la revelación con mayor claridad, sin encerrarnos en una dialéctica abstracta, y ver cómo nace la cuestión de la misión y de la identidad de Jesús antes de organizar su interpretación a partir de los títulos que le confieren los evangelistas.

1. *El bautismo de Jesús*

Los acontecimientos empiezan con el bautismo de Jesús.

A orillas del Jordán, Juan bautista proclama la inminencia del reino: «Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca» (Mt 3, 2). Las muchedumbres acuden a hacerse bautizar en el río, «confesando sus pecados» (Mt 3, 6; Mc 1, 5). Un día, en medio de la gente, Jesús se somete a ese rito. Los evangelistas perciben la paradoja de ese gesto. El apóstol Juan nos refiere un diálogo entre el Bautista y Jesús, que no tiene otra finalidad que la de separar el acto de Jesús de la esfera de la penitencia: Jesús no confiesa sus pecados y el Espíritu atestigua su elección divina (Jn 1, 29-34). Mateo procede del mismo modo: la negativa de Juan bautista (Mt 3, 14) está allí consignada con una intención apologética. En cuanto a Lucas, evita elegantemente la dificultad: Juan está ya en prisión cuando refiere el bautismo de Jesús.

La ambigüedad del bautismo de Jesús, inherente a su significación inicial, ha pesado en su interpretación. A pesar de la importancia litúrgica que le reconoce la iglesia de oriente con su celebración en la epifanía, los antiguos teólogos y los padres no le han concedido toda la atención necesaria. En efecto, Jesús está sin pecado; no tiene absolutamente ninguna necesidad de recibir un bautismo de penitencia. Si se somete a él, es para darnos ejemplo. El bautismo de Jesús pierde de este modo su significación teológica en provecho de su valor moral. La exégesis moderna, más fiel al sentido de la Escritura, ha roto con las interpretaciones demasiado moralizantes. Sin embargo, al menos entre los exegetas católicos es extraño que no cedan a la tentación apologética. Hay dos razones que explican este fallo: la ambigüedad inicial del bautismo y su interpretación adopcionista en la exégesis liberal.

La ambigüedad inicial del bautismo queda superada por la misma interpretación escriturística, pero superada de una manera que para nada mengua la riqueza de esta ambigüedad. Al someterse a la confesión de los pecados, Jesús le da un nuevo sentido al bautismo. Todavía es menester establecer en qué sentido ha podido Jesús confesar el pecado. El alcance teológico del episodio reside en el vínculo que hay entre el acto penitencial de Jesús y su declaración de investidura mesiánica.

En cuanto a la interpretación adopcionista, su fallo está en plantearle al evangelio una cuestión que no tiene respuesta, al menos en este episodio. Este ha sido releído por la comunidad cristiana y por los escritores inspirados a la luz de la pascua. El sentido que le dan entonces a ese acontecimiento encierra mayor

comprensión del misterio de Jesús que la que podía tener en el comienzo del ministerio público. El que haya una continuidad, y no un hiato, entre el suceso y su interpretación, no es un problema que se refiera solamente al caso del bautismo: interviene constantemente en la lectura de los evangelios. El exegeta puede mostrar que no existe ninguna razón definitiva para rehusar la interpretación neotestamentaria de la existencia terrena de Jesús, pero sería incapaz de probar científicamente que esta interpretación es positivamente la única posible. Y entonces, descubrir el sentido de la existencia de Cristo, tal como se ofrece en los misterios que nos relatan los evangelistas, resulta preferible a cualquier empresa estrictamente apologética. Dentro de esta perspectiva vamos a presentar aquí el acontecimiento, tal como nos lo relata Marcos y como nos lo interpretan de manera diferente Mateo y Lucas. Sólo después de esta lectura de los textos podremos indicar su alcance teológico.

a) *Lectura de Marcos 1, 9-11*

El evangelio de Marcos no es una biografía; es una de las formas de la predicación apostólica primitiva. Proclama la buena nueva: Jesús es el Hijo de Dios. Si el anuncio de esta buena nueva abre una nueva era, el bautismo de Jesús es su inauguración. Hay algunos indicios que así lo dan a entender: la apertura de los cielos, la venida del Espíritu santo, la voz del Padre celestial.

Jesús «vio que los cielos se rasgaban», escribe Marcos (1, 10). El sentido de este desgarrón no es apocalíptico: lo que pasa en los cielos no le interesa al evangelista. Esta apertura señala la inauguración de unas nuevas relaciones entre Dios y los hombres y la donación de unos bienes divinos. Tras un largo silencio, marcado por el cierre de los cielos, Dios se decide finalmente a hablar (cf. Is 51, 9-10). Hacía ya mucho tiempo que el Espíritu de profecía «descansaba» en Israel¹. La apertura de los cielos significa la inauguración de una época de gracia. El Espíritu, en efecto, desciende sobre Jesús como una paloma (Mc 1, 10). Quizá se trate, según el pensamiento de algunos exegetas, de una reminiscencia del profeta Isaías (64, 1). Cuando Moisés subió del mar, recibió el Espíritu. En este caso, el bautismo de Jesús recordaría los prodigios que se obraron en los orígenes del pueblo de Dios.

1. O. Cullmann, *Christologie du nouveau testament*, Neuchâtel - Paris 1958, 19-27.

El paso del Jordán en Jos 3, 16 remite al paso del mar Rojo y se describe en función de esta primera hazaña de Dios. Israel no veneraba las aguas del Jordán, pero veía en ellas el símbolo de las grandes intervenciones de Yahvé. El desierto, como el Jordán, es un motivo teológico relacionado con la tipología del Exodo. En ese caso, no se trataría para Jesús de un bautismo recibido únicamente «en penitencia por los pecados». Jesús inaugura su reino mesiánico y esto se realiza bajo la moción del Espíritu, según la tipología del Exodo y las profecías. Por eso el don del Espíritu lo designa como instaurador de la comunidad mesiánica. Se le da para una misión.

Dentro de este contexto de misión debe de entenderse la voz celestial (Mc 1, 11). El cielo se rasga, el Espíritu viene, Dios se comunica con el hombre, Jesús es su Hijo, el amado en quien tanto se complace (Mc 1, 11). Se trata de una declaración mesiánica. Se refiere, al parecer, a un texto del antiguo testamento: Is 42, 1. También se puede ver allí una alusión al salmo 2, 7. En la tradición más antigua, «amado» señala probablemente al siervo de Is 42, 1; más tarde, la insistencia en la filiación divina de Jesús determinó el calificativo de «Hijo», y el autor pensó más en el salmo 2, 7 que en el texto de Isaías. La asociación con el título de «amado» añadido al término «hijo», le da a esta palabra del salmo un sentido totalmente nuevo. La escena del bautismo explicaría esa actitud filial de Jesús, cuya fuente se nos revela aquí. Este Hijo amado cumplirá con la misión mesiánica del siervo profetizado por Isaías. Jesús hará que este título se fusione con el que define el mesianismo trascendente entrevisto por Daniel. No se puede precisar si esta función se llevó a cabo cuando el episodio bautismal: esto supondría que la filiación divina de la que aquí se trata tiene que entenderse en sentido estricto.

El último miembro de la frase celestial recuerda a Isaías 44, 2 y 62, 4. La Jerusalén celestial se presenta allí como el objeto de la benevolencia divina. Por consiguiente, es toda la comunidad mesiánica la que, en su cabeza Jesús, se declara que forma el objeto de esta benevolencia.

Si es ésta precisamente la interpretación de la narración de san Marcos, el episodio bautismal no es un relato de vocación. Jesús no toma allí conciencia de su vocación mesiánica. Faltan efectivamente dos elementos fundamentales en todo relato bíblico de vocación: la llamada de Dios y la respuesta del hombre. Por tanto, hay que descartar las interpretaciones que ven en la narración bautismal una escena de adopción. Los textos de Mateo y de Lucas orientan en este mismo sentido.

b) *Las precisiones de Mateo y de Lucas*

Mateo introduce dos adiciones: el v. 13, que señala la voluntad explícita de Jesús de hacerse bautizar, y los vv. 14-15, que relatan el diálogo entre Jesús y Juan bautista. Sólo esta última adición va a ser objeto de nuestra atención. Efectivamente, es ella la que da el sentido que Mateo reconoce en el bautismo de Jesús.

Este diálogo tiene también una vinculación con algunos otros temas ya insertos en la composición de los evangelios de la infancia, en donde Mateo precisaba las relaciones entre la nueva y la antigua economía. El episodio del bautismo le proporciona la ocasión de proseguir este paralelo. Evidentemente es ésta su finalidad al intercalar en el relato un breve diálogo entre Jesús y su precursor. Jesús se hace bautizar, no para la remisión de sus pecados, sino para cumplir toda justicia².

No está ausente tampoco el motivo apologético. Los ebionitas y el evangelio a los hebreos hacían que Jesús se acercase al bautismo a causa de las faltas de ignorancia de las que tenía necesidad de purificarse. El acto de Jesús, afirma Mateo, tiene otro sentido³. Este otro sentido es oscuro, a juzgar por las discusiones que ha suscitado la respuesta de Jesús a Juan: «Déjame ahora, pues conviene que así cumplamos toda justicia» (Mt 3, 15).

Para A. Descamps⁴, la «justicia» en Mateo es un término sinónimo de «la ley y los profetas». Al cumplir toda justicia, mediante su sumisión al rito judío, Jesús conduce este rito a su término, y crea uno nuevo. En el caso presente, no se trataría ya de una justicia que fuese «don de Dios», sino en términos paulinos, de la justicia que hay que practicar, esto es, de la justicia de la ley.

Esta opinión es sistemática. En el nuevo testamento, la «justicia» no es solamente la que el hombre practica, sino que es ante todo «don de Dios». Es verdad que Jesús, al someterse a la ley judía mediante la práctica de un acto de penitencia, cumple la justicia de la ley. Pero en esta sumisión, al cumplir la ley y no un rito, perfecciona esta ley y la sustituye con otra justicia que no viene ya de la ley sino del Espíritu, y cuyo signo será el bautismo.

2. A. Feuillet, *Baptême et tentation du Christ d'après les évangiles synoptiques*, Paris 1957, 21.

3. Sobre la cuestión del bautismo de Jesús en el evangelio de san Juan, cf. M. E. Boismard, *Du baptême à Cana*, Paris 1954.

4. A. Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain 1950, 111-118.

Para Mateo, como para los demás escritores del nuevo testamento, la «justicia» es ante todo don de Dios. En el texto discutido, «toda justicia» significaría «toda especie de justicia»: la justicia legal que ya se ha cumplido, y la justicia salvífica o don de Dios que Jesús va a inaugurar en el bautismo: él será en efecto el siervo de Yahvé, en quien todos obtendrán la remisión de sus pecados, no en virtud de la justicia de la ley, sino del don de Dios⁵.

Así, pues, para Mateo, el bautismo de Jesús es la introducción de una justicia nueva por medio del siervo de Yahvé. Mateo añade una precisión a la misión mesiánica de Jesús de que hablaba san Marcos.

La narración de san Lucas se orienta en una dirección diferente. Hay dos rasgos particulares que le confieren su originalidad: la oración de Jesús, y la preocupación de situar el bautismo dentro de la historia de la salvación.

En primer lugar, la oración de Jesús: Lucas se complace en mencionarla. Indudablemente, esta mención sería poco significativa en el caso presente, si no estuviese en relación con la venida del Espíritu: mientras que Jesús ora, el Espíritu descende sobre él (Lc 3, 21-22). Quizás haya que ver en esa observación un recuerdo directo de la costumbre de la iglesia primitiva: los cristianos rezaban en el momento de la efusión del Espíritu (cf. Hech 1, 14; 2, 1; 4, 31), y en la celebración del bautismo, a fin de que el Espíritu tuviera a bien descender sobre el bautizado. Lucas habría querido de esta manera manifestar que el bautismo de Cristo es el prototipo del bautismo cristiano. Que Cristo es el modelo del cristiano es uno de los temas de Lucas: este evangelista no se recata en aprovechar todas las ocasiones de señalarlo. Dentro de esta perspectiva, la interpretación del episodio bautismal se haría moralizante. Al interés cristológico le sustituiría una preocupación más eclesiológica. Hay también otros índices que atestiguan este cambio de acento: citemos a título de ejemplo el lugar de la genealogía de Jesús, que se inserta después del episodio bautismal. Además, esta genealogía se remonta hasta Adán: indica de una manera concreta que Cristo es el nuevo Adán. Por tanto, el rito bautismal lo constituye en su calidad de cabeza de la humanidad: liturgia cristiana del nuevo nacimiento y de la entrada en el pueblo de Dios. El bautismo de Jesús es el del nuevo Adán: señala el comienzo de la existencia de Jesús como instaurador de

5. G. Schrenk, *Dikaioyne*, en TWNT II, 200.

la comunidad mesiánica de los últimos tiempos. Se encuentran aquí preocupaciones idénticas a las que ya hemos visto en el evangelio de la infancia de san Lucas. Estos diversos índices subrayan el interés fuertemente eclesiológico del episodio bautismal. Quizás este desplazamiento de acento le sirvió de medio para desviar las cuestiones que planteaba la recepción por Jesús de un rito penitencial. El interés apologético no estaría ausente de la composición de san Lucas.

Pero además este interés aparece bajo otro modo, en la relación de este acontecimiento bautismal con la economía salvífica. Partimos de un procedimiento extraño de composición. Juan bautista está en la cárcel cuando Jesús se hace bautizar (encarcelamiento de Juan bautista: Lc 3, 19-20; bautismo de Jesús: Lc 3, 21-22). Esta sucesión es intencional: Lucas no nos dice quién es el que bautiza a Jesús. Este silencio de Lucas sobre el autor del bautismo de Jesús tiene un sentido. Juan pertenece a la antigua alianza. Lo único que importa en el bautismo del nuevo Adán es el don del Espíritu, signo de la apertura de una nueva era. Por otra parte, la manera con que Lucas describe la venida del Espíritu hace pensar en la efusión del día de pentecostés: los discípulos estaban reunidos en oración cuando se les dio el Espíritu santo. El autor sugiere que, si la iglesia lleva a cabo su crecimiento bajo la energía del Espíritu, el mismo Jesús ha realizado su ministerio de la palabra bajo la moción de este Espíritu, que luego será derramado por él en virtud de su resurrección y de su asentamiento a la derecha del Padre.

El logion tan enigmático de Lc 12, 49-50 parece confirmar esta interpretación. Cristo tiene que recibir un «bautismo», pero se siente angustiado hasta que sea consumado⁶. Referido a la vez al bautismo de Jesús y a pentecostés, este logion queda aclarado: el que Jesús tenga que recibir un nuevo «bautismo» significa que la efusión del Espíritu inaugurada en el Jordán no será efectiva para los hombres más que después de su muerte y su resurrección. La fuente del bautismo cristiano será pues el misterio pascual. Más tarde, en Rom 6, Pablo recogerá magistralmente esta doctrina. Juan nos orienta en esta misma dirección: el espíritu se derramará después de la exaltación de Cristo (Jn 14, 26). Entre los evangelistas, Lucas es, por tanto, el que con mayor energía subraya las perspectivas eclesiológicas del bautismo. El bautismo de Jesús en el Jordán se convierte en figura del bautismo

6. O. Cullmann, *o. c.*, 57 y 61.

cristiano. No le toca a Jesús como individuo: no dice nada sobre su santificación personal. Se refiere a Jesús en cuanto que es mesías, instaurador del reino. Se trata de una manera elegante de evitar la ambigüedad del bautismo penitencial de Juan bautista.

c) *Significado teológico*

El bautismo es originalmente un acto penitencial. Los judíos bautizados por Juan confesaban sus pecados. La lectura de los evangelios, tanto sinópticos como el de Juan, nos invita a superar ese esquema inicial en el caso de Jesús. Juan y Mateo lo expresan claramente en el diálogo entre Jesús y el bautista. Lucas evita la ambigüedad presentando una lectura más eclesiológica que cristológica del episodio.

¿Habrá, pues, que rehusar toda validez teológica al sentido inicial del bautismo de Juan en el caso de Jesús? A. Feuillet⁷ nos manifiesta su emoción ante la idea de que Jesús practicara un rito de confesión de los pecados, a pesar de ser santo. De hecho, esta sumisión de Jesús a un rito penitencial no es solamente algo conmovedor: tiene un sentido. El superar la ambigüedad del punto de partida no obliga a suprimir toda significación positiva a la confesión de los pecados en el caso de Jesús.

Jesús es declarado mesías. La declaración precisa discretamente de qué género de mesianismo se trata: remite a uno de los cánticos del siervo en Isaías. El siervo es aquel que lleva los pecados de su pueblo. El primer acto de Jesús consiste en someterse a la confesión de los pecados. No se pone a distancia de la historia de los hombres. Es verdad que no se trata de una confesión individual. Juan, en su evangelio, nos refiere unas palabras de Cristo: «¿Quién de vosotros puede probar que soy pecador?» (Jn 8, 46). Estas palabras nos dan a entender que Jesús tenía conciencia de su comunión con Dios, su Padre. Pero el mesianismo de Jesús no es una cualidad exterior. El siervo no está separado de los hom-

7. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*: RB 71 (1964); A. Oepke, *Baptó*, en TWNT I, 534. Lucas, que no menciona a Juan bautista, tampoco hace alusión a una confesión posible de los pecados. Como parece haber demostrado acertadamente A. George, *Jésus, Fils de Dieu dans saint Luc*: RB 72 (1965) 188, Lucas no pone el acento en el episodio del bautismo, en el papel de siervo sino que «ve sobre todo en el bautismo de Jesús la proclamación por el Padre de su filiación divina. Esta proclamación aparece como la investidura del mesías, la inauguración de su misión, en prolongación de la anunciación y la espera de la gloria de pascua».

bres. Toma sobre sí sus pecados. Entrando en el dinamismo de nuestra historia, se hace solidario de nuestra humanidad. Esta verdadera inserción será su muerte. Está ya como sugerida en la confesión de los pecados, ya que la muerte y el pecado tienen una vinculación intrínseca.

Jesús confiesa los pecados, pero Jesús no es pecador. No los confiesa para sí, sino para nosotros. La universalidad de su confesión y la santidad de su existencia orientan a la vieja humanidad hacia una humanidad nueva: la manifestación del Espíritu demuestra que los tiempos se han cumplido. El reino no irrumpe en nuestro mundo como si no tuviera para nada en cuenta a nuestra historia humana: toma a la humanidad en su realidad pecadora. De este modo Jesús, poseedor del Espíritu para una misión universal, va a tener que medirse personalmente con lo que constituye la fuente siempre actual de esta historia decepcionante. El Espíritu conduce a Jesús al desierto para ser tentado por el diablo (Mt 4, 1).

2. *La tentación mesiánica*

Los evangelistas Marcos, Mateo y Lucas nos refieren que, al comienzo de su vida pública, Jesús fue empujado al desierto por el Espíritu santo, y que fue tentado allí por Satanás. Los relatos son sobrios y objetivos. No dicen nada de un combate interior. Muestran la firmeza de Cristo, su aceptación irrevocable de un mesianismo conforme a la voluntad de Dios. Sin embargo, la sobriedad y serenidad de estos relatos no tienen que engañarnos. Efectivamente, ya desde la antigüedad cristiana la tentación de Cristo ha planteado varias cuestiones a la conciencia de la iglesia⁸. ¿Cómo atreverse a pensar que el Hijo de Dios haya podido ser tentado? ¿cómo explicar que la tentación haya podido tener acceso hasta él? Afirmar que ha sido realmente tentado, ¿no será atentar contra su dignidad de Hijo? De ahí a pretender, para salvaguardar la grandeza divina de Jesús, que la tentación no le tocó para nada y que no tuvo ninguna significación para él, no había más que un paso. Y algunos teólogos, antiguos y modernos, no

8. El pensamiento patrístico no ha intentado hacer una psicología de Jesús, sino más bien descubrir, en el conjunto de la historia de la salvación, el significado de la tentación del salvador; cf. M. Steiner, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique, de saint Justin à Origène*, Paris 1962; K. P. Koppen, *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderen Berücksichtigung der Alten Kirche*, Tübingen 1961.

dudaron en dar este paso: la tentación de Cristo, dicen, tiene un significado para nosotros; es típica, ejemplar⁹. Pero a él no le concierne en lo más mínimo directamente. Por tanto, la cuestión queda resuelta y el escándalo superado. No ha habido tentación de Cristo, si lo consideramos individualmente. El dejó que se le acercara Satanás a fin de mostrarnos experimentalmente la manera de desbaratar sus mentiras. De todos modos, el juego se llevaba a cabo. La tentación de Jesús tiene un valor pedagógico para nosotros. Es inútil que nos pongamos a buscar en la psicología de Cristo el punto de inserción para explicar que la tentación le tocó también a él, en primer lugar, y que haya podido tener para él algún sentido.

Semejante respuesta, sin embargo, no acaba de satisfacer. Es cierto que los evangelistas no dicen nada de la psicología de Jesús durante la tentación. Sin embargo, le dan un contenido a la tentación. Y este contenido, como luego repetiremos, tiene ante todo un sentido para Cristo. Y porque tiene un sentido para Cristo, lo tiene también para nosotros. Pues bien, en la problemática recordada anteriormente, no se tiene para nada en cuenta este contenido de las tentaciones. Se detienen en la actitud ejemplar de firmeza. Se ponen a moralizar donde convendría más bien definir la actitud de Jesús a través del contenido mismo de las tentaciones que padece. Pero no es ésta la única objeción a semejante respuesta. Creen que de esta manera respetan y salvaguardan la dignidad de Cristo, Hijo de Dios, suprimiendo toda significación individual a su tentación. En realidad, este respeto no es más que aparente. Se hace de la tentación de Jesús una comedia, a la que él se hubiera prestado para darnos ejemplo. Pero si Jesús no ha vivido la tentación como tentación, si la tentación no ha significado nada para él, hombre y mesías, su actitud no podría ser ya un ejemplo para nosotros, ya que no tiene nada que ver con la nuestra. Sólo será ejemplar cuando, tras haber vivido la tentación, la haya superado desde su interior. ¡Se trata de la verdad misma de la encarnación!, ¡no nos interesa una comedia o un ejercicio estilístico!

Optamos por la verdad de la tentación de Cristo. Si queremos descubrir todo su sentido, para Cristo y para nosotros, hemos de analizar en primer lugar su contenido, tal como nos lo presenta el evangelio. Luego, intentaremos comprender las condiciones que hacen posible para el Verbo encarnado la realidad de la ten-

9. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai-Paris 1962, 485-513.

tación. Finalmente, indicaremos brevemente qué significado encierra para el cristiano este misterio de la tentación de Jesús.

Las narraciones evangélicas de la tentación no nos dicen nada de la psicología de Jesús. Lo que pretenden es descubrir, a partir de dicho episodio, como lo hicieron con ocasión del bautismo, el sentido de su misión mesiánica. La estrecha vinculación que los tres evangelistas establecen entre los dos episodios del bautismo y de la tentación, atestigua en favor de lo bien fundada que está dicha interpretación. Dentro de esta perspectiva estudiaremos las narraciones sinópticas. De hecho, nos vamos a limitar a los relatos de Marcos y de Mateo. Estos dos evangelistas nos ofrecen una versión lo bastante diferente de la tentación para que podamos justificar un análisis de cada uno de ellos por separado. Marcos menciona simplemente la tentación, sin definir para nada su contenido. Mateo y Lucas nos refieren las mismas sugerencias de Satanás, aunque en un orden diferente. Con Marcos nos fijaremos especialmente en la actitud de Jesús; con Mateo, atenderemos al contenido de las tentaciones mesiánicas.

a) *La narración de Marcos (1, 12-13)*

A continuación (del bautismo), el Espíritu le impulsó al desierto, y permaneció en el desierto cuarenta días, siendo tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo, y los ángeles le servían.

La narración es muy breve. Una lectura rápida corre el peligro de dejar en el aire las riquezas que contiene.

Notemos en primer lugar la situación de este episodio en el evangelio de Marcos. Se inserta entre la narración del bautismo que nos refiere la venida del Espíritu sobre Jesús (1, 9-11) y el resumen de la predicación de Cristo en Galilea (1, 14). Este relato de la tentación se coloca, por tanto, como una especie de prólogo al ministerio apostólico de Jesús. Esta pertenencia a un mismo prólogo, el del bautismo y de la tentación, nos muestra por sí sola la relación que los une.

Este prólogo se organiza de este modo. Juan bautista anuncia la venida de uno más poderoso que él, que bautizará en el Espíritu (1, 7-8). El bautismo de Jesús por Juan nos enseña quién es ése más poderoso. La tentación nos demuestra experimentalmente que este personaje tan poderoso, una vez revestido del Espíritu, tiene el poder de vencer a Satanás, y por ello la posibilidad de inaugurar una forma de vida paradisiaca. De este modo, la buena nueva no sólo es anunciada, sino realizada: Jesús es el reino. El

resumen que nos ofrece Marcos de la predicación de Jesús (1, 14-15) interpreta estos dos episodios precedentes: el bautismo y la tentación. Los tiempos se han cumplido ya: el reino está cerca. Es urgente adoptar la única actitud que está de acuerdo con esta irrupción del reino de Dios: convertirse y creer en la buena nueva. Así, en este prólogo de Marcos, los relatos del bautismo y de la tentación y el resumen de la predicación de Jesús tienen el mismo significado: dar a conocer el objeto del evangelio, Jesucristo, en quien habita la virtud del Espíritu.

Una vez situado el relato de la tentación, pasemos a estudiarlo en sus detalles. A primera vista, el texto no es orgánico, ya que refiere tres datos meramente yuxtapuestos: el Espíritu impulsa a Jesús al desierto; Jesús pasa allí cuarenta días, tentado por Satanás; vive en compañía de las fieras salvajes y los ángeles le sirven. En realidad, estos tres datos forman un todo, y su mutua relación define la actitud de Jesús y el significado de su tentación.

La narración comienza de esta manera: el Espíritu, que en el bautismo ha consagrado a Jesús para su misión mesiánica, lo empuja hacia el desierto. Marcos no nos dice que lo empuje hacia el desierto para ser tentado¹⁰. La finalidad de esta marcha de Jesús al desierto no es la tentación. Pero el tentador se aprovechará de su soledad, quizás también de la fatiga física, para intentar seducir a Cristo. Por otra parte, la tentación parece, según Marcos, cubrir todo el tiempo de su estancia en el desierto. Se trata de una prueba larga y dura, pero no habrá nada que logre separar de la voluntad de Dios a aquel que, al mismo tiempo que mesías, es también el Hijo amado, y cuya misma razón de vivir es su comunión con el Padre.

Tiene su significado el hecho de que el lugar escogido por el tentador para seducir a Cristo sea el desierto. En el evangelio de Marcos, es verdad que el desierto no es ante todo el lugar privilegiado del combate con las potencias malignas. Será luego la tradición monástica posterior la que se imagine el desierto como la morada de los demonios, y un san Antonio se dirigirá a él para luchar con ellos cuerpo a cuerpo y vencerlos en su propio terreno¹¹. Para Marcos, el desierto es especialmente el lugar de la cercanía de Dios, y en esto se relaciona con una tradición bíblica muy antigua. Un profeta, Oseas, representa a Israel con los rasgos

10. Mateo, por el contrario, lo especifica: Jesús va al desierto para ser tentado allí.

11. Cf. M. Jourjon, *Qui allait-il voir au désert?: simple question posée au moine sur son démon*: LumVie 76 (1966) 3-15.

de una esposa y hace de los tiempos del Exodo, los tiempos de su morada en el desierto, la época de su primer amor. Oseas se acuerda con nostalgia de aquellos tiempos y le hace decir a Yahvé: «La voy a seducir de nuevo; la conduciré al desierto y le hablaré al corazón». De igual manera, en san Marcos, el desierto es el lugar adonde Jesús se complace en retirarse para orar (Mc 1, 35-45; 6, 31). Lugar de proximidad con Dios, es también lugar de tentación. Por eso se lee en el Deuteronomio:

Acuérdate de todo el camino que Yahvé tu Dios te ha hecho andar durante estos cuarenta años en el desierto para humillarte, probarte y conocer lo que habia en tu corazón: si ibas o no a guardar sus mandamientos (Dt 8, 2).

Los cuarenta días de Jesús en el desierto recuerdan la estancia de Israel en el desierto durante cuarenta años. Aquellos largos y dolorosos años fueron para el pueblo escogido un tiempo de tentación. La Biblia nos manifiesta a través del simbolismo del desierto que existe un vínculo misterioso entre la proximidad de Dios y la tentación. Somos menos sensibles a ello, porque somos más moralizantes y porque no nos imaginamos más que las tentaciones más cotidianas y triviales.

Pero no es sólo el desierto el que nos indica la gran proximidad de Jesús con Dios. Marcos lo indica brevemente de otra manera: Jesús vive en buena inteligencia con las fieras salvajes y los ángeles le sirven. La cohabitación pacífica con los animales salvajes es un motivo teológico. Tiene una significación escatológica. Isaías no teme describir con atrevidas imágenes el mundo futuro:

Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa serán compañeras, juntas acostarán sus crías; el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano (Is 11, 6-8; cf. 65, 25).

Semejante cohabitación anuncia, por tanto, la renovación de la paz del paraíso. Sin duda alguna, está aquí latente el tema de Cristo, nuevo Adán. La paz con Dios y su proximidad sirven para exorcizar la extrañeza del mundo y su hostilidad. Con Cristo, nosotros entramos en la reconciliación anunciada para los últimos tiempos. El servicio de los ángeles tiene también esta misma significación. La cercanía de Dios se convierte en familiaridad con aquellos que son sus servidores. Esta evocación de una paz paradisiaca, cuando la estancia de Jesús en el desierto, está ligada

con el episodio de la tentación. Marcos demuestra de este modo que los constantes ataques de Satanás no lograrán turbar en lo más mínimo la serenidad de Cristo. Jesús vence a Satanás, no en el desgarramiento de la lucha, sino en la seguridad pacífica y serena que le da su cualidad de Hijo de Dios. Es verdad que Marcos no dice nada de la psicología de Jesús, pero sugiere simbólicamente que la convivencia con el mal que nosotros llevamos dentro de nuestro propio ser no perturba para nada a Jesús, y que ningún equívoco pesa en sus decisiones cuando llega el momento de la prueba. El teólogo que crea que puede estudiar el punto posible de inserción de una tentación en la psicología de Cristo, deberá tener en cuenta esta seguridad y este dominio que nos revela Marcos a través de las imágenes bíblicas que utiliza.

De la utilización de estas imágenes se puede deducir la finalidad de la tentación. En efecto, si advertimos que este episodio está relacionado con la narración del bautismo, el proyecto de Satanás parece haber consistido en separar al Hijo de la intimidad con Dios, su Padre, e introducir de este modo entre ellos una real enemistad que hubiera tenido como consecuencia el reducir a la nada la misión mesiánica de Jesús. Esto mismo es lo que nos confirma también san Mateo; en su relato, todas las sugerencias de Satanás se fundan en una presunción de amistad con Dios. Satanás impulsa a Jesús a servirse de esta amistad para llegar a sus propios fines, sin tener en cuenta para nada la voluntad de Dios. Cristo no parece querer más que una cosa: ser el reflejo de la voluntad de su Padre y el instrumento de su gloria. «Padre, que se haga tu voluntad y no la mía», dirá luego, en la prueba de la agonía¹². Pero Satanás no logra separarlo de la paz de Dios.

b) *El relato de Mateo (4, 1-11)*

El relato de Mateo nos enseña cuál fue el contenido de las tentaciones que tuvo que sufrir Jesús. Un dato muy sencillo al comienzo de cada una de ellas nos precisa cuál era la finalidad que pretendía Satanás. Interpela a Jesús con el nombre recibido en el bautismo: «Hijo de Dios». Se esfuerza en separar a Jesús de la intimidad con Dios que señala necesariamente dicho nombre, sugiriéndole un mesianismo que sabe perfectamente que no es conforme con la misión de siervo recibida por Cristo en el bautismo. El proyecto de Satanás es, en Mateo, idéntico al que nos pre-

12. O. Cullmann, *o. c.*, 81-87.

sentaba Marcos: separar a Jesús de Dios. Pero Mateo nos enseña que el punto de aplicación de esta separación influirá en la oposición entre la misión confiada por Dios a Jesús y la elección de los medios que podría llevar a cabo Jesús y que estaría en contradicción con la intención de Dios. Se trata, pues, de tentaciones mesiánicas. Satanás reconoce que Jesús es el nuevo Moisés, el jefe de la comunidad mesiánica, y no insinúa en Jesús duda alguna sobre lo bien fundado de su mesianidad. Sugiere que los medios requeridos por la figura del siervo, descrita por los profetas, no son los más adecuados para poder realizar el proyecto mesiánico. Jesús tiene aún la posibilidad de orientar ese mesianismo en un sentido contrario a la voluntad de Dios. Como en los orígenes del mundo, la obra de Dios quedará destruida por una elección que no tenga el apoyo divino.

Satanás presenta a Cristo varios mesianismos. No demuestra gran imaginación. Se contenta con recoger las tradiciones mesiánicas de Israel. En efecto, si el pueblo escogido no ha dudado jamás de su destino mesiánico, muchas veces se ha empeñado en definir por sí mismo su contenido. Cristo edita de nuevo la experiencia de Israel, y Satanás desea que escoja él mismo, independientemente de la voluntad divina, la orientación de su mesianismo; que abandone la misión de siervo que se le ha confiado en el bautismo por medio de la voz divina.

Interpretamos, pues, las tres tentaciones como tres modelos diferentes de mesianismo.

«Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes». Satanás se refiere a un sueño que atraviesa toda la Biblia: se describe allí el reino venidero con los rasgos de una profusión de bienes temporales. «Habrà profusión de trigo en la tierra, en la cima de los montes ondeará» (Sal 72, 16). Evidentemente, se trata sólo de una imagen; pero en una mentalidad en donde la noción de retribución temporal estaba tan fuertemente arraigada, era grande la tentación de identificar la imagen con la realidad y hacer de la misma imagen el objeto de las esperanzas mesiánicas. La nostalgia de un retorno al jardín paradisiaco se expresa en esta esperanza¹³. Pero la realidad para Israel no fue la del paraíso, sino la del desierto. Fue allí donde descubrió su vocación y donde Dios lo puso a prueba. Israel soportaba bastante mal esta austeridad del desierto:

13. A. Gelin, *Messianisme*, en DBS V, 1165 s.

¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan en abundancia! Vosotros nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea (Ex 16, 3).

El redactor del Deuteronomio precisa el sentido de semejante prueba:

Te humilló, te hizo sentir el hambre, te dio a comer el maná que ni tú ni tus padres habíais conocido, para mostrarte que no sólo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahvé (Dt 8, 3).

Jesús se refiere a este episodio en la respuesta negativa que opone a la sugestión de Satanás. El pan no es algo que debemos descuidar, pero es secundario. El poder de Dios es capaz de proporcionarnos pan, ya que nos ofrece además lo principal y aquello de lo que el hombre vive especialmente: la palabra divina. En el desierto, el pueblo no lo entendió así. Se figuraba que Dios se había burlado de él y que le había conducido a aquella soledad para hacerle morir allí de hambre. Dios es acusado de mala voluntad y tiene que justificarse por medio de un milagro que, al mismo tiempo que deja bien en claro su poder, manifiesta su bondad (Ex 16). Pero el pueblo ha dudado de Dios; su sola palabra no ha sido suficiente para el hombre. El pueblo ha rehusado una confianza incondicional a Dios. Y exige una comprobación.

En comparación, Jesús se encuentra en la misma situación que Israel en el desierto. El pan es lo primero para Satanás. Entonces, que Jesús utilice sus poderes. Para Cristo, la palabra divina es lo primero, y no duda de Dios. La abundancia o la saciedad del hambre no han de buscarse por sí mismas, por encima de todo lo demás. No son el objeto de la esperanza mesiánica, aun cuando, por supererogación, el mesianismo conduzca a semejante abundancia.

Tras haber fracasado Satanás en esta primera tentativa, apela a otra forma de mesianismo: el mesianismo milagroso. El diablo lo conduce a la ciudad santa, lo coloca en la cima del templo y le dice:

Si eres Hijo de Dios, tírate abajo, porque está escrito: a sus ángeles te encomendará, y te llevarán en sus manos, para que no tropiece tu pie en piedra alguna.

Israel ha pedido muchas veces a Dios que manifieste su poder, que intervenga en el curso de la historia por medio de prodigios:

Que te reconozcan (las naciones), como nosotros hemos reconocido que no hay Dios fuera de ti, Señor. Renueva las señales, repite tus maravillas, glorifica tu mano y tu brazo derecho (Eclo 36, 4-5).

El silencio de Dios le pesa y le parece incomprensible (Sal 136), y el Eclesiastés llegará a decir que no se comprende lo que Dios ha hecho del principio al fin (Ecl 3, 11). Que intervenga con su poder: todo quedará claro y el hombre no experimentará ya ese sentimiento de abandono delante de Dios. Jesús le responde a Satanás con un versículo de la Escritura. El texto está sacado de Dt 6, 16. Nos recuerda la prueba a la que Dios sometió a Israel en Massá (Ex 17, 1-7). Israel moría de sed en el desierto. Murmura contra su Dios y obliga a Moisés a hacer un milagro. Dios es sometido a la prueba: se ve obligado a intervenir con su poder. Que demuestre que es Dios y que no es inútil que el pueblo haya puesto en él su confianza.

Satanás desea que Cristo haga suyos aquellos sentimientos de Israel en el desierto. Le sugiere que ponga a Dios a prueba y que compruebe de este modo la confianza que le ha concedido: «Tú eres el Hijo de Dios, dice Satanás. Tú eres el Hijo amado. Haz pues un acto gratuito que demuestre que esta benevolencia de Dios está a tu favor en todo y contra todo. Demuestra que dispones del poder de Dios». Es imposible dejar de pensar en aquellas burlas de los sacerdotes, escribas y ancianos, mientras Jesús agonizaba en la cruz:

A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Rey de Israel es: que baje ahora de la cruz y creeremos en él. Ha puesto su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que de verdad le quiere; ya que dijo: soy Hijo de Dios (Mt 27, 42-43).

A Satanás le gustaría que Jesús no solamente estuviese seguro de la protección de Dios, sino que la verificase en concreto. Jesús es el siervo de quien habla Isaías (c. 53-54). Tiene confianza absoluta en la protección de Dios. No tiene ninguna necesidad de comprobarlo. Poco le importa que esta confianza se concrete en un acto de poder o no. Jesús no tendrá menos confianza en Dios cuando experimente el desamparo de la cruz. Para el siervo, el criterio de la autenticidad divina de una misión no es el despliegue del poder o del prestigio.

A este despliegue de poder apela la tercera sugestión de Satanás. Se trata de la tentación más seductora, la del mesianismo político. Indudablemente, hay aquí una alusión a la tentación del poder que experimentó Israel después de la conquista de la tierra

prometida. Cayó entonces en la idolatría, y los profetas no dejaron de luchar contra esta perversión del mesianismo. La posesión de la tierra se había convertido en el proyecto del pueblo escogido. Es verdad que en los profetas puede encontrarse un mesianismo con este sentido dominador. Jerusalén es la ciudad a la que se someterán todas las naciones (Is 60 y Zac 4). Pero este dominio que los profetas describían con tan elevadas imágenes, no se realizaría necesariamente por medios conformes con los símbolos utilizados. El mesianismo del siervo recuerda que el reino del mesías estará en función de su servicio y no de su poder. Satanás le pide a Cristo que sustituya el poder al servicio, o por lo menos que utilice el poder político para alcanzar sus fines. Como las demás tentaciones, esta última pretende que Cristo utilice su poder, fuera del sentido que le confiere la misión de siervo ¹⁴.

La tentación del mesianismo político revela que a Cristo le falta un poder y que este poder no lo recibirá de Dios, sino de Satanás. Para poseerlo, tendrá que adorarlo. Ya que sólo Satanás puede darle el mundo a Cristo: él es el príncipe de este mundo. La perversidad satánica consiste en querer el dominio por sí mismo. El único propósito que Jesús puede presentar a semejante ambición es el de siervo: su designio no es el dominar, sino el de servir. De este modo, Cristo repite la experiencia de Israel. Pero lo hace con una fidelidad inquebrantable. Designado en el bautismo como siervo, es tentado en relación con el contenido de su mesianismo. Si Satanás le hacía dudar de la misión que se le había confiado, o renunciar a ella para preferir un mesianismo aparentemente más eficaz, lograría separarlo de la voluntad de Dios. Pero Cristo no tiene más alimento que cumplir con la voluntad de su Padre. La prueba del desierto demuestra que nada podría quebrantar esta decisión. Pero para que tal decisión fuese humana, era necesario que la tentación fuera algo muy distinto de una comedia ejemplar.

c) Alcance teológico

Los relatos evangélicos nos ofrecen la significación de la tentación de Cristo. Reconocer esta significación, ¿es admitir necesariamente que Cristo fue realmente tentado? ¿No se podría ver en estos relatos creaciones puramente literarias, cuya finalidad

14. Agustín, *De trinitate*, 13, 13-16.

sería indicarnos la auténtica misión de Cristo y manifestarnos de una manera concreta que Cristo tuvo en cuenta la experiencia decepcionante del pueblo escogido para sacar de allí la consecuencia: es necesaria una fidelidad incondicional a la voluntad divina? La verdad de semejante exégesis, que hace de las tentaciones una pura ficción literaria, es sumamente improbable. Indudablemente, esta ficción no estaría desprovista de sentido; tendría como fin exhortar a la iglesia a que no cayera en mesianismos temporales. Pero difícilmente se comprendería que la comunidad primitiva se hubiera encargado de crear con fines parenéticos un relato de tentaciones: semejante hecho sería tan escandaloso por haber silenciado su transmisión imaginaria la tradición primitiva, como por haberlo inventado sólo con la finalidad indicada ¹⁵.

Por tanto, no se puede evitar el problema cristológico: ¿cómo es que Cristo ha podido ser realmente tentado? Reconocer efectivamente la realidad de la tentación, ¿no es reconocer igualmente que ha habido por lo menos connivencia entre el objeto de la tentación y la psicología del que la ha padecido? Y admitir esta connivencia, ¿no es poner en duda la santidad perfecta de Cristo? Sabido es que muchos padres de la iglesia y teólogos se han dado cuenta de esto y que, con la intención de evitar que se atentase contra la perfección de Jesús, han preferido no ver en la tentación más que su aspecto ejemplar y buscar en función de este aspecto las razones que explicarían la sumisión de Cristo a esta lucha por nosotros. No se puede dudar de que este punto de vista es verdadero en lo que afirma. Por lo que se puede deducir del contexto, muchos exegetas están de acuerdo en pensar que éste fue precisamente el punto de vista el evangelista Lucas. Pero una insistencia unilateral en el aspecto pedagógico de la tentación de Cristo corre el peligro de quitarle toda seriedad. Hay que suponer que el mismo Cristo escogió el ser tentado, que previó y dispuso la manera como se le tentó. Esto se parece demasiado a un ejercicio estilístico para que una tentación de esta clase nos afecte a nosotros de algún modo. No creemos que sea preciso eliminar el aspecto pedagógico de la tentación de Cristo; creemos que es esto una de las consecuencias de la manera como Cristo

15. Las tentaciones de Cristo son una «construcción»; en este sentido, se parecen a ciertos temas sobre la lucha de Cristo contra las «potencias», y en concreto al combate de la agonía. Las discusiones exegéticas son muchas veces decepcionantes: logran convertir en trivial lo que está lleno de sentido antropológico y religioso.

reaccionó ante la tentación. La tentación es ejemplar por ser real. Una tentación artificial carecería de toda finalidad ejemplar.

El punto de vista pedagógico es parcial, y a nuestro juicio, no tiene en cuenta el conjunto de datos bíblicos. Por tanto, es en la humanidad de Jesús, en su propia situación, donde hay que descubrir las condiciones de posibilidad de la tentación, y una vez admitida la realidad de esta posibilidad, la actitud de Cristo se convertirá en ejemplar y normativa para la iglesia. Un pasaje de la carta a los hebreos, en un contexto ciertamente distinto, justifica esta seriedad de la tentación de Jesús y explica cómo Cristo se ha convertido para nosotros en norma y ejemplo, después de haber experimentado en sí mismo el duro camino que lleva a la perfección:

El cual (Jesús), habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen (Heb 5, 7-8).

Tenemos pues que Cristo ha experimentado realmente la tentación. Es inútil disimular que en semejante problemática chocamos con grandes dificultades. Para mayor claridad, vamos a proceder por eliminación. Los teólogos han enumerado las diversas clases de tentaciones. Las reducen a dos grandes categorías: las tentaciones que proceden de la carne o del mundo, y las que tienen por autor al demonio.

En el primer caso, esto es, en el caso de una tentación cuya fuente radica en la carne o en el mundo, hay una preexistencia del pecado, si no actual, por lo menos original. La «carne» designa no ya al cuerpo humano, como la misma palabra corre el riesgo de suponer, sino la totalidad de tendencias y de decisiones humanas, cuando su horizonte es puramente terreno. El «mundo» corresponde a las preocupaciones puramente terrenas: el «mundo» es la esfera de intereses que define las preocupaciones primordiales del hombre. Una tentación que provenga de la carne o del mundo presupone, por consiguiente, que el hombre se encuentra en una situación anormal en relación con Dios. Este debería ser su centro de interés fundamental, su mayor preocupación. Pues bien, la tentación salida de la carne y del mundo prueba que el hombre puede hacer de Dios su centro solamente por una lucha constante y que espontáneamente escoge limitarse a sólo el horizonte terreno. Esta clase de tentación es el signo de que el hombre está

desorientado en relación con el fin que es el suyo: el Dios de la revelación. Esta desorientación es el fruto de la infidelidad del hombre. El fin divino, que es el suyo, no acapara suficientemente las diferentes tendencias humanas, porque el hombre no experimenta ya esa especie de descuartizamiento, muchas veces cruel, entre lo absoluto que pretende ser ese mundo y el absoluto que es Dios. La tentación que tiene por origen a la carne y al mundo se funda en una connivencia. Incluso antes de que surja la tentación, el hombre está ya en parte con la tentación; él es su propia tentación. Un hombre tentado de esta manera no es ya un hombre inocente.

Si esto es así, está claro que Cristo jamás ha experimentado esta clase de tentación. Cristo no tiene ninguna connivencia con el mal. Y él mismo se ha atrevido a afirmarlo cuando, contra todos, tomó la defensa de la mujer adúltera. La voluntad y la afectividad de Cristo no van desorientadas: su mayor preocupación es Dios. «Su alimento, nos dice, es hacer la voluntad de su Padre». Cristo no ha podido, por consiguiente, experimentar ni un comienzo de amor hacia lo que está privado de orientación hacia el bien racional y eterno del hombre. Si es verdad, como hemos dicho anteriormente, que esta propensión al mal viene del pecado, hay que pensar que la tentación de Cristo que nos refieren los evangelistas no es de este orden. En efecto, ellos nos dicen que Cristo ha sido tentado por el demonio. Se trata de la segunda clase de tentación que distinguen los teólogos.

En esta segunda clase de tentación, no existe ya la connivencia de antes. El demonio¹⁶ intenta suscitarla partiendo de la situación. Satanás hará lo posible por hacerla subjetiva. Y toda la astucia del demonio consistirá en destruir el equilibrio interior y en hacer captar la situación objetiva como tentación. Pretende establecer una connivencia. Esta puede ser percibida objetivamente sin que sea vivida subjetivamente como desgarramiento. Esta clase de tentación no exige, por tanto, una voluntad o una afectividad desorientada en relación con Dios; presupone únicamente una situación objetiva que puede ofrecerle al tentado la ocasión de insinuar una duda sobre las intenciones divinas. La Biblia nos presenta en su esencia misma este género de tentación: la de Eva, tal como nos la refiere el Génesis.

16. La interpretación propuesta deja entre paréntesis la cuestión de la existencia de Satanás o de su mero valor simbólico.

En la tentación de Eva¹⁷ se ve cómo la situación de la primera mujer le ofrece a Satanás la posibilidad de quebrantar todo su equilibrio interior y su confianza en Dios. En efecto, Satanás empieza haciendo que Eva tome conciencia de la anormalidad de su situación: «¿Coméis de todos los frutos del jardín?», le dice irónicamente. Planteada así la cuestión, da a entender que lo lógico sería que Adán y Eva comieran de todos los frutos. Pero no es así. La pregunta del tentador está pidiendo una justificación de la situación: no es tan lógica, ya que plantea una cuestión. Eva le da una respuesta que debería cerrar la discusión: le da a conocer al tentador la prohibición divina. «Pero —pregunta de nuevo el tentador—, ¿no será acaso que Dios tiene celo de vosotros, y que por eso os lo ha prohibido?». De este modo, Satanás logra que capte la anormalidad de la situación y que surja entonces la duda sobre la conducta y las intenciones de Dios. Una vez engendrada la duda, la tentación tiene ya un sentido para Eva. Las palabras de Satanás no le parecen ya extrañas; las comprende y está dispuesta a hacerlas suyas. Existe ya esa connivencia que hace posible el pecado; no es aún una connivencia subjetiva, un desgarramiento, pero sí objetiva, una pregunta. El espíritu, de todos modos, queda afectado, ya que está en su naturaleza experimentar toda pregunta como dolor y no hallar descanso más que cuando ha encontrado respuesta. Para Eva, la respuesta está lejos de ser evidente. No tiene ningún conocimiento directo de Dios, ni posee medio alguno para verificar la verdad de sus designios. La confianza incondicional es la única respuesta. Es posible negarse a dar crédito a Dios. Pero la pregunta que ha creado las condiciones de esta repulsa, es la que la hace casi racional. Antes de que nazca la duda en el espíritu de Eva, bajo la insinuación del tentador, es cierto que no existía más que una situación ambigua, aunque no captada como tal. El tentador ha hecho surgir con una simple pregunta irónica toda la ambigüedad inherente a la situación de Eva: de esta forma, la ha conducido a dudar de Dios, y finalmente a pecar.

Se comprende ahora en qué consiste la tentación del segundo tipo, la que la Biblia atribuye al demonio. Basta, para que pueda existir, que la situación en que se encuentra el hombre espiritual ofrezca objetivamente materia para una duda sobre Dios¹⁸.

17. El caso de Eva tiene aquí valor literario. Es un tipo cultural, pero no un dato histórico.

18. Está claro que la figura de Satanás no es necesaria para que surja la tentación, considerada como prueba: la situación es ya de suyo un origen

Quizá podamos entender un poco mejor la tentación de Cristo partiendo de este esquema. No se trata de algo evidente: para que una pregunta sea susceptible de hacer dudar de la conducta de Dios, es preciso que el sujeto tentado esté privado de un conocimiento perfecto de Dios y de sus designios. Tal es el caso del conocimiento de fe: es oscuro. La fe no apacigua al espíritu, y cualquier pregunta es un riesgo para la fe.

Pero esta descripción del conocimiento de Dios y de sus designios no puede aplicarse a Cristo. La mayor parte de los teólogos que se inclinan a hacer suya esta opinión, defienden que Cristo vivió en esta tierra en la «visión beatífica». No se puede hablar, por tanto, de oscuridad en este caso. Cristo vive en la claridad de Dios, y se sabe que los bienaventurados, por el mismo hecho de esta visión, se mantienen inquebrantables en el bien, y que la palabra «tentación» carece de todo sentido para ellos. Si tal es, por consiguiente, el caso de Cristo, parece imposible evitar la interpretación pedagógica de la tentación y afirmar que ésta tuvo algún significado para él. Estamos en un círculo vicioso. Intentemos sin embargo demostrar que, en el caso de Cristo, no es impensable que sufriera verdaderamente la tentación¹⁹.

La exégesis de los textos evangélicos de la tentación nos ha enseñado que Satanás se proponía separar de Dios a Cristo. Dios le había manifestado a Jesús su voluntad por medio de la voz celestial, cuando el bautismo en el Jordán. Dios le impone a Cristo un mesianismo bien definido: el del siervo descrito por Isaías. El signo de la adhesión indefectible de Jesús a Dios Padre será el cumplimiento fiel de esta misión de siervo sufriente. El oponer Cristo a Dios era necesariamente inducirlo a que renunciase al mesianismo de siervo.

Pues bien, la eficacia de la misión mesiánica de este siervo está muy lejos de ser aparente. Sin embargo, el plantearse la cuestión de si dicho mesianismo y por tanto la elección de Dios está o no están bien fundados, equivale a dudar de Dios y de su designio de salvación. Allí precisamente donde se requiere una confianza incondicionada en Dios, es también donde Satanás intenta hacer

suficiente, aunque no diga nada de una connivencia subjetiva. Es objetiva. El cristiano le pide a Dios que no se le someta a prueba, o sea, que no sea dejado por Dios en una situación que no sea testigo de su amor.

19. En este párrafo, no se trata de lo que los teólogos llaman «visión beatífica» o «visión intuitiva» de Cristo durante su vida terrena. Sin embargo, no es posible tratar de la «ciencia» de Cristo, según la expresión tradicional, sin tomar en serio la tentación de Jesús y haber precisado sus condiciones de posibilidad.

que Jesús le exija a Dios toda una serie de garantías. La misión de Jesús, que es la de siervo, le proporciona a Satanás la situación suficientemente ambigua y asimismo oscura para que le dé a su intento todo el sabor de la tentación. La santidad de Cristo, sugerida en el bautismo, no lo aparta de nuestra condición terrena. El mundo es para él objeto de experiencia. La situación en donde le ha colocado la voluntad de Dios es captada por tanto en lo concreto de la experiencia, con todo lo que ella lleva de oscuridad y de aparente aventura. Pues bien, esta situación, consecuencia de la misión impuesta por Dios a su siervo, puede plantear una pregunta tanto más cuanto que aparentemente está abocada al fracaso y que no resulta evidente, al nivel de una experiencia humana recta e inteligente, que sea ésta la mejor manera de revelar a los hombres el plan de Dios y su misterio personal. Satanás parte precisamente de la experiencia²⁰. ¿Qué es lo que hace? Se aprovecha de una situación lamentable de Cristo: tiene hambre. ¿Por qué, en semejante aprieto, no recurrir a su poder milagroso? Evidentemente, esto sería utilizado fuera de su misión de siervo. Sería dudar de la protección de Dios, señalar una desconfianza. El siervo obedece a la voluntad divina, en cualquier situación aparentemente intolerable adonde ésta le conduzca.

La segunda tentación conserva la misma estructura. Presupone en Cristo una absoluta confianza en Dios. Pero, entonces, ¿por qué no poner a Dios a prueba, comprobar si Dios está con él en todo y por encima de todo? Pero experimentar la confianza, ¿no será ya lo mismo que dudar? El siervo prefiere la oscuridad de una confianza incondicional.

La tercera tentación²¹ es todavía más reveladora. El demonio parece como si recogiera el hilo de los pensamientos que se le han presentado con frecuencia a Jesús: la escasa eficacia aparente de su vida y de su ministerio. Sabido es cómo Cristo sufrió al ver cómo no le comprendía el pueblo judío: lloró sobre Jerusalén. Y varias veces tuvo que aislarse para escapar de la voluntad popular que quería convertirlo en rey. El mesianismo del siervo le

20. En esta perspectiva, el nacimiento de la cuestión no exige la presencia de un tentador.

21. La interpretación propuesta supone que la tentación de Jesús, como relato, es una construcción literaria. Esto no quiere decir que sea una creación de la comunidad, sin verdad histórica o existencial. Poco importan el tiempo y el modo de la tentación. Sólo cuenta su significado, pero éste es inseparable de una verdadera prueba de Jesús durante su vida terrena. Lógicamente, ésta no podía consignarse más que en un lenguaje simbólico, a partir del material bíblico.

prohibía procurar todos esos medios humanos, demasiado humanos; pero, al mismo tiempo, parecía entregarse a una eficacia estrictamente limitada. Cristo siente compasión de la turba; no ha venido únicamente para una élite. El mesianismo del siervo, ¿no será demasiado idealista? ¿de qué sirve esa pureza si conduce finalmente a una mayor dureza de los hombres y a la repulsa de la mayor parte de ellos? ¿no sería mejor cierto relajamiento temporal de ese mesianismo? ¿no sería preferible inscribirlo de una manera más potente y sustancial en el mundo, sin perder nada de sus orientaciones fundamentales? Las preguntas nacen de la propia experiencia, del fracaso de la predicación de Cristo, de la desproporción entre la universalidad del mensaje y su empresa concreta. Satanás saca la conclusión que brota de semejantes cuestiones: el mesianismo del siervo traiciona a los hombres que pretende servir.

La misión de siervo pone a Cristo en una situación de tal categoría que objetivamente plantea la cuestión de Dios, es decir, de su providencia sobre los hombres. Hay lugar para creer que la intimidad entre Jesús y su Padre no calmaba las cuestiones que podían nacer de su experiencia humana, ya que ésta incluía el fracaso de su predicación en Israel y el misterio de su muerte en la cruz. Esta experiencia explica las palabras de Jesús en Getsemaní y en el calvario. Aunque todo esto resulte muy misterioso, la filiación divina de Jesús no tiene que hacernos dudar de la seriedad del misterio de la agonía y del sentimiento de abandono que experimentó Cristo en la cruz. En este sentido, la tentación que nos presentan los evangelios es una visión en profundidad, a partir de un hecho primario, de la prueba constante que tuvo que sufrir Jesús, más concretamente de la verdadera tentación que supuso para él el fracaso aparente de su ministerio apostólico cuando se vio rechazado por el pueblo escogido.

Se podría objetar en contra de esta interpretación: Cristo es el revelador. En realidad, esta cualidad de Cristo no significa que a través de su experiencia no haya medido la distancia existente entre esta revelación y la situación concreta de los hombres. Esta distancia, por otra parte, fue sentida tanto más dolorosamente cuanto que él sabía que la validez de su mensaje, el mesianismo del siervo, sólo habría de ser reconocida después de su fracaso visible. Para Jesús hombre, esta seguridad de que a través de su fracaso visible conduciría a todos los hombres a la unidad de un solo pueblo, era la expresión de una confianza incondicional en Dios, y la vivía como tal. Por eso Satanás hace que cargue el peso de la tentación en ese hiato que existe entre la misión de-

finida por Dios Padre y aceptada por la confianza de Cristo, y la experiencia que ésta realizaba humanamente. La tentación fracasó porque la adhesión del Hijo encarnado a su Padre era infinitamente más fuerte que cualquier pregunta humana.

La tentación de Cristo nace de su condición de siervo. Es una tentación terrible, porque ceder a ella no sería ni debilidad ni abandono. No sería siquiera gusto por este mundo. La tentación aquí quiere decir lucidez: por eso plantea la cuestión de la manera de obrar de Dios. Intenta destruir la confianza incondicional. Dios mismo es el que está en el banquillo. Se le discute a Dios su manera de obrar en relación con los hombres. Pretende que se haga consciente de que el cuidado que Dios tiene de los hombres es totalmente ridículo para todo el que tenga los ojos abiertos.

¿Qué relación tiene semejante tentación con la del cristiano? El mismo Cristo nos lo indica en la oración que nos enseñó, y una de cuyas peticiones es ésta precisamente: «No nos dejes caer en la tentación», o como indica el texto original: «No nos sometas a la tentación». Esta petición puede parecernos insólita: no es Dios el que tienta. Pero es Dios el que nos deja en situaciones que son realmente tentaciones. Pues bien, de esas situaciones es de las que el cristiano pide que Dios le preserve. Si Cristo nos enseña a orar de este modo, es porque la tentación más terrible no es la que nace de la carne o del mundo, sino la que brota de una situación en la que la actuación amorosa de Dios se borra de nuestro campo de percepción. El cristiano puede decir entonces: «¿Dónde está Dios?». No encuentra más que indiferencia y silencio: Dios está tan lejos que también entonces el cristiano experimenta el abandono de la cruz. Vive aquella situación límite que vivieron igualmente Abrahán al pedirle Dios que sacrificara a Isaac, Job durante su enfermedad, y Cristo en la agonía. La confianza incondicional es el único camino de salvación; pero es un camino que bordea el precipicio de la revuelta contra Dios. Semejantes situaciones son la tentación suprema para el espíritu. Atacan a la fe en su misma raíz, y se comprende que Cristo les pida a los cristianos que huyan en caso de persecución: la no-intervención de Dios se palpa allí de una manera tan cruel que podría destruir la fe. No es extraño tampoco que la iglesia y los cristianos recen todos los días para que Dios salga de su silencio, para que abrevie los tiempos en los que no se despliega su poder amoroso. El cristiano reza para que no se encuentre nunca en una situación en donde las únicas salidas posibles son la confianza ciega o la evidencia incrédula que parece estar segura de que «Dios no nos ama».

La tentación de Cristo es ejemplar, pero no es una comedia ni un ejercicio estilístico; por el contrario, resulta tan cruel y peligrosa que el mismo Cristo quiere que recemos para que semejantes situaciones se les ahorren a la iglesia y a los cristianos.

3. La predicación

Después del bautismo y de la estancia en el desierto, Jesús inaugura en Galilea su predicación. Ha recibido al Espíritu, conoce su misión, ha vencido al tentador que deseaba separarle de ella; pueda ya empezar a anunciar la buena nueva de la venida de Dios:

El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva (Mc 1, 15).

La predicación de Jesús es el acto mediante el cual la salvación se hace presente a los hombres. Un episodio situado, al parecer, al comienzo del ministerio en Galilea, si creemos en la sinopsis de Benoit y Boismard (a. 34; Lc 4, 16-30), subraya su necesidad y atestigua su oscuridad. Jesús está de vuelta en su aldea natal, Nazaret. Un día de sábado, el presidente de la sinagoga le invita a leer la Biblia. Hay que comentar el texto de Isaías 61, 1-2. El profeta describe los signos de los tiempos mesiánicos. El texto está emparentado con los que invoca también Jesús para definir su misión ante los enviados de Juan bautista (a. 106 de la sinopsis: Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23; citas de Is 26, 19; 29, 18-19; 35, 5-6; 61, 1). En Nazaret, Jesús leyó de esta manera:

El Espíritu del Señor sobre mí,
porque me ha unguido.
Me ha enviado a anunciar a los pobres
la buena nueva,
a proclamar la liberación a los cautivos
y la vista a los ciegos... (Lc 4, 18).

A los enviados de Juan bautista, les declara:

Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído; los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la buena nueva (Lc 7, 22).

Lucas nos refiere que en Nazaret, habiendo enrollado Jesús el volumen, comentó:

Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy (Lc 4, 21).

Los compatriotas de Jesús quedaron impresionados. Lo conocían bien. Había sido desde su infancia y su juventud como uno de tantos. No podían imaginarse que fuera profeta. En su vida cotidiana no había habido nada que indicase sea elección. Nada que lo distinguiese de los demás. Por tanto, el haber permanecido a su lado no bastaba para discernir la salvación que estaba presente en él.

El Espíritu creador que había desaparecido con el último profeta inspirado, sopla de nuevo sobre el país reseco: ha comenzado la nueva creación. Los miserables escuchan la buena nueva, las puertas de la cárcel se abren, los oprimidos recobran su aliento, los peregrinos ciegos ven la luz: ¡ha llegado el tiempo de la salvación!²².

Las palabras de Jesús hacen surgir lo que su presencia cotidiana no había revelado todavía. Es un grito de júbilo. Se ha acabado la maldición. Muchas de las imágenes preferidas por Jesús tienen la finalidad de hacer que sus oyentes capten en concreto la actualidad de la salvación. El no está dispuesto a escuchar cantos de tristeza y lamentaciones, siendo así que la salvación está presente (Mc 2, 19). Es absurdo empeñarse en remendar un manto usado con una tela nueva: se haría mayor el desgarrón (Mc 2, 21). Tampoco el vino se pone en odres viejos (Mc 2, 22). Se acabó ya lo antiguo: todo es nuevo. Es el tiempo de la alegría mesiánica que resplandece por la acción misericordiosa de Dios. No hay que temer. Satanás ha sido derrotado. En su predicación, Jesús interpreta ese acontecimiento salvífico que ha tenido lugar en él.

Estas observaciones preliminares permiten deducir la necesidad de la predicación para que la encarnación adquiriera su significado. Nos invitan a reconocer en ella un carácter escatológico y una oscuridad real. Y plantean finalmente la cuestión de cuáles son sus destinatarios.

a) Necesidad y modo de la predicación de Jesús

Los tiempos se cumplieron cuando Jesús empezó a anunciar la salvación de Dios. Los treinta años de la *vida oculta* tienen sentido para los hombres, puesto que la palabra de Jesús lo ha revelado. Pero es sobre este fondo de su vida trivialmente cotidiana donde la palabra de Jesús adquiere su significado de palabra de Dios pronunciada humanamente: «¿No es acaso el hijo de José?».

22. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella-Salamanca 1970, 145.

La actitud común de Jesús en la aldea de sus padres no tiene ningún sentido mesiánico sin la palabra profética. Para que los hombres disciplinaren en la vulgaridad de la conducta y de las ocupaciones de Jesús la irrupción de la salvación y de la trascendencia divina, es necesaria la palabra profética. Sólo Dios interpreta el alcance divino del gesto más humano. El abre los ojos a los ciegos. La encarnación no puede quedar separada del acto por el que se convierte en *buena nueva*.

La lengua del nuevo testamento es buen testimonio de ello: en efecto, el término εὐαγγέλιον (evangelio) designa el mensaje gozoso de la salvación y el contenido de la predicación de Jesús, que es su anuncio. Pero irá evocando cada vez más en concreto al mismo Jesús: él es no solamente el que predica el evangelio, sino el objeto de ese mismo evangelio.

Dicha evolución en el empleo de la palabra se encuentra ya en los evangelios. En el título del evangelio de Marcos (1, 1): «Comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios», hay que comprender no ya que la predicación de Jesús empiece con el testimonio del bautista, sino que este testimonio inaugura el mensaje de salvación que tiene a Jesucristo por contenido²³.

El anuncio del reino de Dios en las parábolas y la decisión que quiere provocar se explican no solamente a partir de su significación escatológica, sino igualmente a partir de su sentido mesiánico. La predicación de Jesús orienta hacia la cuestión planteada por él de manera directa a los apóstoles: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». El pueblo ve en Jesús un profeta (Mc 8, 28; Mt 21, 46; Mt 21, 11). Sin embargo, todavía queda una duda: los profetas referían su predicación a la autoridad de Moisés. Jesús no discute esa autoridad: se coloca por encima de ella (Mt 5, 21-48). El pueblo no se engaña: «Enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 22). Estos últimos se distinguían por sus comentarios y pretendían no añadir ni una sola palabra de su cosecha. Jesús no tiene miedo de afirmar su manera de pensar: «Pero yo os digo» (Mt 5, 22).

Jesús no legitima tampoco su predicación con la introducción tradicional de los discursos proféticos: «Así dice Yahvé» (Jer 2, 2; 2, 5; Is 1, 24, etc.). Habla en su propio nombre. Esto aparece con gran fuerza y vigor en lo que los exegetas llaman el discurso inaugural (Mt 5).

23. P. Blacser, *Evangelio*, en CFT II, 87-96.

La *exousía*, la autoridad de Jesús, que impresiona por la originalidad de sus enseñanzas, es la manifestación de la calidad excepcional de este hombre. Su seguridad proviene de una situación de «vidente» semejante a la que gozaban los autores de apocalipsis (Mc 12, 28; 13-37). Está fuera de discusión el hecho de que los evangelistas trazan de él este retrato; pero en ninguna parte, como nos hace observar Geiselmann²⁴, nos dicen los evangelios que haya disfrutado de éxtasis y de revelaciones, como el caso de los videntes de apocalipsis. Jesús interpreta la ley a la manera de un rabino, en las sinagogas. En este marco tradicional es donde resplandece su originalidad. Ni el pueblo ni los fariseos se engañan de ello. Reconocer que él enseña con autoridad significa concretamente que demuestra ser libre en relación con la Escritura y la tradición. Jesús parte de la experiencia cotidiana, concretamente en las parábolas, para que capten el sentido y la novedad de su mensaje.

Por la manera como presenta la salvación, Jesús orienta a sus oyentes hacia su misma persona. «¡Dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11, 6). Escándalo posible a causa de la menguada apariencia del reino: éste está ligado al destino de Jesús como si su destino y su mensaje fueran una sola y misma cosa. Jesús lo da a entender en varias de sus parábolas. Citemos la parábola del sembrador (Lc 8, 5-15)²⁵, la del banquete (Mt 22, 1-14), la de los viñadores (Mt 21, 33-43). En contra de Geiselmann²⁶ y de Schnackenburg²⁷, que hacen de ella una parábola de crecimiento, Léon-Dufour ve allí la historia vivida del encuentro escatológico entre la palabra divina y el pueblo de Dios, en Jesús. Todos, por otra parte, están de acuerdo en reconocer que es el destino mismo de Jesús el que aquí se discute.

En la parábola del banquete (Mt 22, 1-14) y en la de los viñadores (Mt 21, 33-43) se trata igualmente del destino de Jesús. Su contenido es escatológico: la salvación está presente. Esta presencia es precisamente la misma que la del que está hablando y que autentifica su palabra por medio de exorcismos y milagros. Poco a poco, la decisión sobre el contenido del mensaje se convierte en decisión sobre aquel que anuncia el mensaje.

La predicación de Jesús entra, por consiguiente, en el misterio de su revelación, no solamente a causa de su contenido obje-

24. J. R. Geiselmann, *Jesucristo*, en CFT II, 415-452.

25. X. Léon-Dufour, *Etudes d'évangile*, Paris 1965, 259 s.

26. J. R. Geiselmann, *l. c.*, 422.

27. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1967.

tivo, sino igualmente en virtud de la manera con que ha sido propuesta.

Los antiguos teólogos, especialmente santo Tomás²⁸, referían la predicación de Jesús a su *poder*. Querían significar de este modo que Jesús, en su vida cotidiana, no había manifestado nada de su misterio: éste se fue revelando poco a poco en la palabra y en los milagros. La acción milagrosa y docente de Cristo proviene de la misma fuente. Es la autoridad manifestada en el milagro y en la enseñanza la que nos lleva a preguntarnos sobre la identidad de Jesús, sobre su mesianidad, sin que ni el pueblo ni los fariseos llegasen a superar lo que les parecía en contradicción con sus propias tradiciones. La predicación de Jesús, por el mismo título que sus milagros, es una epifanía de la gloria del hijo del hombre.

En resumen, la necesidad de la predicación del Verbo encarnado está basada en su *misión*. El dar un rostro humano a Dios para divinizar al hombre, era necesariamente expresar de una manera humana el proyecto de Dios e indicar la identidad de aquel que era su sujeto. La palabra remite no solamente a la misión, sino también a aquello que los teólogos designan como la «estructura ontológica» del Verbo encarnado.

b) *Carácter escatológico del mensaje de Jesús*

Por la manera con que ha sido propuesto, el mensaje de Jesús es inseparable de su «persona». Esto plantea una cuestión sobre la identidad misma de aquel que, con palabras encubiertas en las parábolas, identifica el destino del reino con su propio destino personal. Sin embargo, en primer plano figura allí, no ya Jesús, sino el reino, la presencia de la salvación.

Esta presencia de la salvación es la forma escatológica del plan divino. Muchos intérpretes del nuevo testamento reconocen en la predicación de Jesús una nota dominante escatológica. Y la usan como *criterio* para descubrir los retoques que allí hizo la interpretación eclesial. Así por ejemplo, para Bultmann²⁹, la predicación de Jesús es un grito: «Los tiempos se han cumplido». Dios viene. Dios está presente. La salvación está ahí. Es la inminencia del juicio, y por tanto la de la decisión. En esta urgencia o en esta crisis, Jesús va forjando una moral diametralmente opues-

28. STh 3, q. 42, a. 1.

29. R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen 1948, 1-33.

ta a la de la ley, y una idea de Dios en conformidad con esta oposición.

Pero esta tesis es unívoca, ya que para definir la predicación de Jesús como puramente escatológica, Bultmann se ve obligado a negar la conciencia mesiánica de Jesús. La vida de Jesús no ha sido mesiánica. Es la iglesia primitiva la que la interpretó de ese modo. Ciertamente, es Dios el que actúa en Jesús para provocar en los hombres esa decisión que exige la madurez de los tiempos. El reino está ahí. Pero solamente después de la muerte de Jesús, a la luz de la fe pascual, la atención se irá desviando del mensaje para cristalizar en la persona de Jesús, en quien se verá al hijo del hombre de Daniel y al siervo de Isaías.

Esta exégesis es demasiado radical: Jesús y su mensaje son inseparables porque Jesús se ofrece allí como el hijo del hombre. Afirmar sin más ni más que para nada cambiaría el mensaje cristiano si Jesús no hubiese existido, es engañarse también sobre el *sentido escatológico* de los discursos atribuidos a Cristo en los evangelios³⁰. El mensaje de Jesús es escatológico, pero la inminencia de la salvación que anuncia, la conversión que reclama, la enseñanza que ofrece sobre Dios, no pueden ya separarse de su propia persona. Cuando Jesús explica la misericordia de Dios, no hace nada más que explicitar su propia conducta (recibe a los pecadores a su mesa, se deja abrazar por la pecadora). Su actitud, tan opuesta a las ideas recibidas, es conforme con el espíritu de Dios, con el anuncio del perdón, con la irrupción del año de gracia que es año mesiánico. Entrar en el sentido del espíritu de Dios es ser salvado, es pertenecer al reino, a la era escatológica. Pero como el reino todavía no se ha manifestado plenamente, por eso la palabra de Jesús está sellada por la oscuridad.

c) Oscuridad de la predicación de Jesús

Jesús habla en parábolas. Los evangelistas, siguiendo un texto de Isaías, dan una interpretación de las parábolas:

Todo se les presenta en parábolas, para que por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone (Mc 4, 10-12; Is 6, 9-10).

30. G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1963. Este autor subraya con energía el vínculo entre el mensaje y la persona de Jesús.

Este texto de Marcos y los lugares paralelos de Mateo y de Lucas son difíciles. Los comentaristas están divididos. En la Biblia de Jerusalén, en Mt 13, 13 se afirma:

A estos espíritus oscurecidos, a los que la plena luz sobre el carácter humilde y oculto del verdadero mesianismo no haría sino cegar más, no podrá dar Jesús más que una luz tamizada por los símbolos; luz a medias que también será una gracia, una invitación a pedir mejor y recibir más³¹.

Deiss, en su comentario a la sinopsis I, escribe:

(Mt 13, 13; Is 6, 9-10): El texto de Isaías era familiar a la catequesis primitiva (cf. Hech 28, 26; Jn 12, 40), porque explicaba la incredulidad de los judíos por una disposición prevista por la Escritura (la Escritura prevé y comprueba esta incredulidad, no la causa). Lo mismo que la predicación de Isaías fue la ocasión del endurecimiento de los judíos, así la predicación de Jesús revela el endurecimiento de los corazones que rechazan el mensaje salvador³².

Gils propone otra explicación: Jesús habría evolucionado en su predicación del reino. En un primer tiempo, Jesús se inspiró en el optimismo escatológico de Isaías: el reino está ahí; la salvación de Dios está presente. La siega es inminente³³. Jesús habría compartido las convicciones escatológicas de Juan bautista. En un segundo tiempo, Jesús retrasa el tiempo de la siega, esto es, la llegada de las realidades últimas. Los segadores no son ya los apóstoles, sino los ángeles (Mt 13, 39); con esta segunda manera de considerar la venida del reino está relacionada la enseñanza en parábolas³⁴. Esta enseñanza en parábolas proviene de una tradición que se encuentra ya en los profetas de Israel y que alcanzó gran resonancia en el Apocalipsis: la enseñanza dada a la turba se hace en imágenes, en enigmas; luego, en el pequeño círculo de los discípulos, el vidente explica la significación de la «pará-

31. En la nota de la Biblia de Jerusalén a Mt 13, 10-15, Benoit interpreta el discurso en parábolas como un velo destinado a ocultar los misterios del reino a los de fuera: cf. sobre esta cuestión J. Jeremias, *o. c.*, 145; F. Gils, *Jésus prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain 1957, 92-98; Y.-M. Congar, *Jesucristo*, Barcelona 1966. Congar cita la interpretación de Pascal al discurso en parábolas (B. Pascal, *Pensamientos*, 430).

32. L. Deiss, *o. c.*, 94, § 113.

33. La siega es una imagen escatológica; los discípulos son los segadores escatológicos (Mt 5, 37-38).

34. L. Cerfaux, *Le mission de Galilée*, en *Recueil L. Cerfaux I*, Gembloux 1954-1962, 464; *L'aveuglement de l'esprit*, *Ibid.*, 3-15.

bola». Ni Dodd³⁵ ni Jeremías³⁶ prestan la menor atención a este género literario: están convencidos de que las interpretaciones alegorizantes se remontan a la comunidad primitiva, y no a Jesús. Y Gils concluye: ya que la escatología deja de ser inminente, queda lugar para un «crecimiento» del reino. Este crecimiento está relacionado con la economía a la que se refieren las parábolas. Los discípulos son los familiares de Cristo, que gozan de una enseñanza clara. Los demás sólo escuchan en parábolas.

A pesar de su claridad, esta interpretación no resulta convincente. En efecto, Gils no explica por qué los tres evangelistas citan a Isaías. Ciertamente, él precisa el origen escriturístico de esta manera de hablar, su significado escatológico. Pero no indica la razón de semejante endurecimiento. A no ser que haya que añadir que Jesús, al percibir la resistencia a su enseñanza, haya sacado la conclusión: el reino no puede manifestarse más que velado, dada la lentitud con que se adhieren a él o la negativa a reconocerlo. La explicación de Gils está cerca de la segunda opinión señalada por Hauck³⁷. Dos son las interpretaciones que este autor cita: 1) la primera es crítica, y es la que Hauck considera como verdadera: este texto no remonta a Jesús, sino que expresa la teología de la comunidad primitiva. El que Israel esté abocado a la incredulidad, se considera allí como una intención de Jesús. Entonces, el fracaso de Jesús ante sus compatriotas se explica por el concepto de predestinación (cf. Is 6, 9 y Hech 28, 25-27); 2) la segunda interpretación es más tradicional: se trata de un logion que remonta a Jesús. Expresaría su propia experiencia dolorosa. Se forman dos grupos: los discípulos que ven cómo actúa la salvación y los incrédulos que consideran enigmáticamente esta presencia del reino. Jesús juzga que se cumple así una profecía de Isaías y que esta falta de fe está bajo el peso de las amenazas de un juicio divino.

Se sigue entonces que la frase «en parábolas» del v. 11 sería una interpretación de Marcos: éstas son consideradas como *enigmas*, y su oscuridad es ya el signo de que el juicio de Dios está obrando. Esta interpretación de las parábolas, juicios en virtud de su oscuridad, es una construcción teológica posterior. Partiendo de esta construcción es imposible definir el sentido original de la utilización de la parábola por Jesús. Pero entonces nos que-

35. C. H. Dodd, *The parables of the Kingdom*, London 21961.

36. J. Jeremías, *o. c.*, 15 s.

37. F. Hauck, *Parabole*, en TWNT V, 754.

damos a oscuras, a no ser que se trate de una explicación *post eventum* de la repulsa de Jesús por los jefes del pueblo.

La interpretación de C. Schneider parece más clara³⁸: «a vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios» tendría para este autor un significado bien preciso. Efectivamente, es la única vez que los evangelios sinópticos utilizan la palabra *mysterion* (misterio).

Este término designaría no ya que el reino esté presente de una manera vaga, sino que la predicación de Jesús lleva consigo una finalidad inmediatamente aparente: la de su mesianidad. Es la misma sencillez de la mesianidad de Jesús, y no la oscuridad de su lenguaje parabólico, lo que haría tropezar. Las parábolas son claras, pero anuncian la presencia de un reino que no se percibe a causa de su gran sobriedad. La mera condición humana de Jesús vela su lenguaje. La humanidad de Jesús es, por tanto, el obstáculo fundamental para la audición de su palabra. La experiencia realizada en Nazaret se extiende al destino global de Jesús.

Podemos, pues, resumir así toda esta investigación: pa ece poco probable que sea necesario traducir con J. Jeremías³⁹ el «mépote» de Mc 4 por «a no ser que». La traducción propuesta por Jeremías es la siguiente:

A vosotros Dios os ha concedido el misterio del reino de Dios, pero para los que están fuera les resulta todo enigmático, a fin de que (como está escrito) «vean pero no vean, oigan pero no comprendan, a no ser que se conviertan y les perdone Dios» (Mc 4, 11).

Las referencias a la versión aramea supuesta y sobreentendida no bastan para dar certeza a esta versión. Por tanto, no se puede basar en ella la interpretación teológica del texto. No me parece menos aleatorio explicar el texto por el principio general a que se refiere Pascal: la revelación en Jesús lleva consigo suficiente luz para los que creen y suficientes tinieblas para los que cierran su corazón. Sin duda, el principio es exacto; pero es demasiado elevado para que pueda hacer inteligible la interpretación evangélica de las parábolas. Tampoco me parece que la atribución de esta interpretación a la comunidad sea plenamente satisfactoria. Este tipo de explicación tiene que ser postulado lite-

38. C. Schneider, *Mysterion*, en TWNT IV, 823-825.

39. J. Jeremías, *o. c.*, 21.

rariamente por el texto. La demostración que propone J. Jeremias no es convincente. Ciertamente, resulta seductor considerar este texto como una explicación de la incredulidad de los contemporáneos de Jesús: estaba ya anunciada por los profetas. Sin embargo, resulta más seductor todavía entender este texto de la experiencia de Jesús. Jesús quiere dar a entender la cosa más sencilla del mundo a sus oyentes. Choca con su incompreensión. Su palabra no es un enigma, pero se convierte en enigmática, porque nadie se imagina al mesías tal como él se presenta. La imagen precisa que la turba y los fariseos se habían forjado de él los ciega: ven, pero no ven; escuchan, pero no comprenden. Jesús iba realizando esta experiencia día tras día. El mesianismo del siervo lleva consigo este riesgo: el de no ser comprendido. Como cuando el episodio de la tentación, Jesús lee los designios de Dios sobre él en la Escritura. Esta expresa un hecho, no una finalidad. Manifiesta el resultado del escándalo de una palabra humana que se presenta como palabra de Dios. Todos se hacían del mesías y de Dios una idea muy distinta. Pero Jesús no quiere eludir su propia condición: y entonces experimenta las limitaciones que impone a su palabra divina el lenguaje humano. Y no es ésa la única limitación: la predicación de Jesús no es universal. Se dirige a Israel. El problema del destino de esta predicación es muy similar al de su oscuridad.

d) *Los destinatarios de la predicación de Jesús*

Jesús anuncia un mensaje universalista; y sin embargo dice que no ha venido más que para las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 15, 24). Esto plantea una cuestión sobre el tenor mismo de la predicación de Jesús, esto es, sobre la universalidad de su mensaje: ¿por qué ha limitado su predicación a solos los judíos? Los antiguos teólogos se dieron cuenta del problema: la primera cuestión suscitada por santo Tomás a propósito de la predicación de Cristo es precisamente la de su restricción al pueblo judío⁴⁰. Demuestra que semejante conducta no está en oposición con la misión de Cristo⁴¹. Pero es menester que no se trate de una cuestión *a priori*. J. Jeremias⁴² ha realizado una investigación

40. STh 3, q. 42, a. 1.

41. Y. B. Tremel, *Jésus et les païens, de saint Thomas aux exégètes contemporains*, en *Problèmes actuels de Christologie*, Paris 1965, 129-146.

42. J. Jeremias, *Jésus et les païens*, Paris-Neuchâtel 1965.

seria sobre los textos evangélicos: el esqueleto de su formación lo constituyen tres comprobaciones negativas y tres positivas.

En primer lugar, tres comprobaciones negativas. En la época de Jesús asistimos a un desarrollo del proselitismo judío. Este llega a su apogeo durante los años del nacimiento del cristianismo; luego declina rápidamente hacia el 135, fecha del edicto de Adriano condenando a muerte a los que se hacían circuncidar. La reedición de un edicto de este género después de la conversión oficial del estado al cristianismo le dio el golpe de gracia al proselitismo judío. La conciencia judía de sus privilegios religiosos, el convencimiento de que estaban en el camino de la salvación, explican el porqué de su proselitismo. La diáspora, decían, ha sido querida por Dios para que su verdad pueda ser conocida en todo el universo por medio del pueblo escogido. Pero Jesús juzga con severidad este movimiento:

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y, cuando llega a serlo, lo hacéis hijo de condenación el doble más que vosotros! (Mt 13, 15).

Incluso admitiendo que se trata en este texto de la condena de una forma superficial de proselitismo, resulta desconcertante el hecho de que la única palabra de Jesús referente a la actividad misionera sea tan poco comprensiva. Por otra parte, esta postura encuentra eco en la prohibición que Jesús hizo a sus discípulos de que, mientras él viviera, anunciaran el evangelio a los paganos (Mt 10, 5 s). El mismo limitó su actividad a Israel: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15, 24). Los tres milagros que realizó en favor de personas paganas constituyen una excepción. La hora de los paganos solamente sonará después de la cruz y de la resurrección (cf. Mt 28, 10-20).

Pero las comprobaciones negativas no agotan todo el pensamiento de Jesús. Existen también índices positivos a favor de los paganos, concretamente en su mensaje. En efecto, para juzgar los dichos de Jesús sobre los paganos, hay que tener presente la opinión que de ellos tenían los judíos: una opinión sumamente severa. La esperanza escatológica popular está profundamente marcada por el odio, sentimiento perfectamente comprensible si tenemos en cuenta la situación política de Israel. Pues bien, Jesús descarta el odio: su esperanza escatológica no es la de un día de venganza; no duda en citar como ejemplo de amor al prójimo la conducta del samaritano, pagano por excelencia. Rehúsa en otra

ocasión el juicio severo de los discípulos que querían lloviera fuego del cielo (Lc 9, 55).

Pero Jesús va más lejos todavía: les promete a los paganos la participación en la salvación. El juicio final tendrá lugar sobre todos los pueblos, sin excepción (Mt 25, 31 s). Los paganos que hayan tenido fe y que hayan distinguido el rostro de Jesús en el rostro de los pobres, serán salvados: tendrán parte en las esperanzas de Israel. Los juicios severos de Jesús sobre Israel conceden todo su sentido a su esperanza de una salvación universal. El cree en la elección del pueblo judío. Pero en la mayor parte de las capas del pueblo se hacía entonces de esta elección y de la salvación un automatismo: el pertenecer a la descendencia carnal de Abrahán era la garantía de salvación. Juan bautista había ya reaccionado violentamente contra esa falsa seguridad. Jesús recoge esas ideas del precursor: la descendencia de Abrahán no salva del infierno (Lc 16, 26), y el juicio caerá también sobre Israel (Lc 13, 6-9). Israel será incluso juzgado más severamente que los demás pueblos. Israel no está dispuesto a arrepentirse (Mt 11, 20-24). Los paganos juzgarán a Israel (Mt 12, 41 s.). Si los paganos hubieran gozado de las primicias del evangelio, lo habrían recibido (Mt 8, 11 s.).

Estos índices encuentran su confirmación en los títulos que Jesús mismo se daba, el de hijo del hombre y el de salvador. Estos títulos demuestran que tiene conciencia de la universalidad de su misión, y que ésta no se limita al mundo judío: el hijo del hombre extenderá su reinado a todos los hombres (Dan 7, 13 s), y el siervo de Yahvé ofrece su vida por todas las naciones (Is 53, 12).

¿Cómo explicar entonces el que Jesús limite voluntariamente su predicación a Israel? ¿no se opone semejante conducta a la universalidad de su mensaje? El logion que nos refiere Mateo (8, 11 s): «Os digo que vendrán muchos de oriente y occidente a ponerse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos», explica esta aparente contradicción. Por debajo de él se vislumbra la gran esperanza profética, que se puede describir de esta manera:

1. Dios se manifiesta. Y esta manifestación de Dios brilla como una luz para todos los pueblos (Is 40, 5).

2. En esta manifestación resuena la llamada de Dios a todos los pueblos (Is 45, 20-22). Sólo en Dios está la salvación, y la vocación de siervo consiste en hacer que se escuche esta llamada (Is 42, 6).

3. Los paganos responden a esta llamada: suben hacia la montaña santa de Sión (Is 2, 3; 19, 23).

4. En la montaña santa adoran al único verdadero Dios. La casa de oración de Israel se convierte en casa de oración de todos los pueblos (Is 56, 7).

5. Y sobre esta montaña, Dios les prepara a todos un banquete eterno. Allí no habrá ya lágrimas ni muerte (Is 25, 6-8).

Todos los pueblos se encaminan hacia Sión, lugar de la revelación de Dios. La salvación traída a las naciones es la salvación de Israel. La salvación viene de los judíos. En el logion de Mt 8, 11 s, Jesús no desmiente esta visión: el don concedido a los paganos es la participación en el banquete de Israel, designado aquí por los patriarcas. Para Jesús, los pueblos son un rebaño disperso (Mt 11, 25 s; Jn 11, 52). Es preciso reunirlo y, según Juan, Jesús ha muerto para eso precisamente. La reunión se llevará a cabo en la montaña santa.

En una palabra, Jesús anuncia la incorporación de los paganos al reino y lo anuncia como la gran revelación de la gracia de Dios. Lo anuncia como el acto escatológico. Esto resuelve la contradicción entre la predicación de Jesús limitada a Israel y la universalidad real de su mensaje. En efecto, según Jesús, hay dos condiciones que tienen que preceder al gran acto: que se predique en primer lugar a Israel y que él mismo muera en la cruz.

Ante todo, la predicación a Israel: los paganos se agregan al pueblo escogido. Por consiguiente, es menester que este pueblo realice plenamente su vocación. Israel es el testigo de Dios entre las naciones; es él el que tiene que atraer a las naciones. El apóstol Pablo está tan convencido de ello que consagra toda su carta a resolver el problema del fallo provisional de Israel. Esta caída es una permisión de Dios, a fin de que los paganos se incorporen al pueblo escogido: «Dios lo ha puesto todo bajo el pecado para poder dar a todos su misericordia».

Y luego, la cruz: el siervo da su vida por muchos a fin de que sea instaurado el reino de Dios.

El acto escatológico por el que se inaugura el reino es la resurrección. Por eso el mensaje de Jesús en su consideración primitiva es universalista y se convierte efectivamente en universal en la resurrección y en pentecostés. La respuesta dada aquí por un exegeta moderno se identifica con la que ya propuso la teología medieval de santo Tomás⁴³. La limitación de la predicación

43. STh 3, q. 42, a. 1.

de Jesús a solos los judíos durante su vida terrena está inserta en la historia de la salvación y sólo es comprensible a partir del desarrollo de esta historia.

La historia de la salvación tiene una norma concreta: la humanidad de Jesús. Lo mismo que la oscuridad del mensaje tiene como razón última la condición del que lo anuncia, también la limitación al pueblo judío tiene como explicación suprema la humanidad de Jesús. Sin duda alguna, la condición humana tomada en serio no le impedía convertirse en proselitista como los judíos de la «diáspora». Pero esto es pensar en la condición humana de Jesús independientemente de su arraigo en Israel. Humanamente, Jesús está ligado a Israel. Su destino es el destino de Israel: su religión es la religión de Israel. El prosélito en tierras paganas no discutía la herencia de sus padres. Jesús discute la tradición de su pueblo, no para renegar de la originalidad del antiguo testamento, sino para llevarla a su cumplimiento. Anunciar su mensaje en tierra pagana era lo mismo que no considerar real el vínculo con el pueblo judío, discutir desde fuera su vocación y su historia. Jesús es el Israel de Dios; sólo en el corazón de Israel se podía, por consiguiente, realizar la mutación que condujese a la irrupción de la nueva creación anunciada antiguamente por los profetas. Si Jesús quería proceder humanamente, y no por medio de milagros o por magia, estaba obligado a someterse al plazo necesario a toda mutación y consagrar su vida a su pueblo. Judío, Jesús hace resplandecer su universalismo partiendo del judaísmo. No se trata de un individuo desarraigado. Su arraigo le conducirá al proceso y a la condenación. Su negativa a emplear el prestigio, evocado por el episodio de la tentación, se demuestra más aún en la aceptación aparentemente menos eficaz de los procedimientos humanos.

4. Los milagros de Cristo

No se trata aquí de llevar a cabo un estudio de los milagros de Cristo en su diversidad. Lo único que queremos es descubrir el sentido de la conducta taumatúrgica de Jesús. Efectivamente, el libro de los Hechos (10, 38) nos asegura que Jesús pasó sobre la tierra curando a todos los que habían sucumbido al poder del diablo, porque Dios estaba con él.

Jesús no es un hacedor de milagros, un artesano de prodigios. Por el contrario, parece como si le repugnara el milagro: les niega un signo del cielo a los fariseos que se lo piden; no hace ningún

milagro en Nazaret a causa de la incredulidad de las gentes. Se impacienta ante la sed de milagros: «Si no veis señales y prodigios, no creéis» (Jn 4, 48).

Jesús no utiliza, por tanto, su poder taumatúrgico con el fin de realizar prodigios. Su actividad taumatúrgica adquiere el sentido de su misión. Este es el sentido que tenemos que descubrir. Podemos distinguir entre los milagros referidos por los sinópticos y los que nos narra Juan en su evangelio.

Según los sinópticos, Jesús no realizó milagros más que después de haber recibido el Espíritu en el bautismo. Ungido de espíritu y de poder, va a realizar la nueva creación (Mt 3, 16). Los milagros, en efecto, sellan el triunfo del Espíritu sobre Satanás; ésta es la razón por la que Jesús, investido por el Espíritu, entra en lucha con Satanás en el desierto. Este combate singular resume las luchas emprendidas para desposeer a Satanás. Cristo es el hombre valiente que tras dura pelea arrebató al espíritu maléfico lo que éste había usurpado. Jesús inaugura el reino mesiánico destruyendo el poder de su adversario; por eso los exorcismos y las expulsiones de los demonios ocupan un lugar tan importante en el evangelio. Esta es también la razón de que aquella discusión entre Jesús y los fariseos a este propósito resulte tan reveladora: «Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 22-28; cf. lugares paralelos). No reconocer esta presencia de Dios en la expulsión de los demonios es confundir la actividad divina y la actividad satánica: es cometer un pecado irremisible, la blasfemia contra el Espíritu santo⁴⁴.

Los milagros se inscriben, por consiguiente, dentro de la perspectiva de la inauguración del reino mesiánico. Por su contenido, el milagro es una anticipación del reino escatológico. Este no será definitivamente manifestado hasta que sea vencida la muerte, el último enemigo. Los milagros, que fuera de algunas excepciones y por razones fáciles de descubrir⁴⁵ son actos positivos de curación o vivificación, profetizan la vivificación definitiva: la vida eterna. Por el milagro, el poder vivificador de Dios hace irrupción

44. Hablo en este párrafo de los exorcismos, intentando descubrir el sentido de esta actividad de Cristo. Esta perspectiva limita la interpretación: no permite llegar a un juicio sobre la validez teológica de las representaciones que subyacen a los exorcismos. El problema no se deriva directamente de la cristología. Para una reflexión más amplia, cf. R. Didier, *Satan*, LumVie 78 (1966).

45. Cf. Mc 5, 1-20: los espíritus impuros expulsados por Jesús conducen a una piara de cerdos al precipicio.

en el tiempo. Este poder se inserta en un mundo que declina hacia la muerte. El milagro es una ruptura en la orientación normal de las cosas; y esta ruptura nos toca como el signo de una trascendencia. Los milagros, en el tiempo intermediario, son la garantía de la realidad venidera. Subrayan concretamente la eficacia invisible de la palabra de salvación. Pues no es lo maravilloso como tal lo que acredita a un profeta, sino la vinculación de este hecho trascendente con el mensaje que trae (Dt 13, 2-6; Mt 24, 24).

Anticipación de la salvación, los milagros son también sus pruebas. Ligados a la palabra, no permiten al hombre que la acepte como cualquier otra palabra; le dan la fuerza de un juicio; despiertan el corazón del hombre que puede desde entonces oponerse a Dios con su libertad. Es fácil ver hasta qué punto el milagro ha estado ligado a la misión de Jesús. Al mismo tiempo que anticipación de la salvación, servían para acreditar su mensaje y realizan parcialmente su sentido ante los hombres. Su realización era suficiente para que los hombres de buena voluntad diesen crédito a la luz que se revelaba en Jesús.

Juan tiene una teología más elaborada del milagro. Al tener como fin el despertar la fe en Jesús Hijo de Dios, y al permitir contemplar su divinidad, el milagro se define por los dos conceptos de «signo» y de «obra».

El milagro es un *signo*. La turba, los fariseos y los apóstoles utilizan este término. Pero su inteligencia del signo es más o menos profunda: sirve para medir el grado de fe. Existe una manera de ver los signos que es exclusiva de la fe. Por eso, buscar el milagro por sola su utilidad, es cerrarse a su significado (6, 26). Sería reducirlo a la categoría de prodigio, y Jesús se niega a hacer prodigios. El prodigio no tiene un sentido trascendente: es mera satisfacción de los deseos del hombre. Pero aún más grave es la segunda manera de excluir la fe: tomar el milagro como hecho trascendente y rechazar su sentido significativo. Esta actitud constituye un pecado contra el Espíritu (11, 27; 8, 48).

En la percepción del milagro como signo de trascendencia y en su aceptación, existen igualmente varios grados: son correlativos con la intensidad de la fe. Esta no siempre es tan pura.

El signo puede no engendrar más que una fe imperfecta: tal sería el caso del creyente que sólo se detuviera en lo extraordinario (Jn 4, 48). Discerniría el hecho trascendente, pero no captaría su significación plena; no establecería ninguna relación entre la palabra y el milagro. Por eso, la multitud percibe que en Jesús se revela una realidad trascendente: hace de él un profeta, pero no reconoce en él al Hijo de Dios, no comprende su palabra. El signo

puede finalmente conducir hasta la fe perfecta que consiste en la contemplación de la persona de Jesús. El caso más típico es el del ciego de nacimiento. Esta fe perfecta puede prescindir de la mediación del milagro: es el caso de María. Pero se trata de una excepción: la fe requiere normalmente la mediación del signo milagroso. El milagro tiene por fin acercar a la contemplación del Hijo de Dios en Jesucristo⁴⁶.

Juan no dice nada nuevo en todo esto: los milagros del evangelio tienen el mismo significado que los del antiguo testamento, cuya finalidad era manifestar la gloria de Dios. Esta gloria reside ahora en Jesucristo. Entendemos por «gloria» el ser de Dios en cuanto que se manifiesta. En el antiguo testamento, Dios revela su gloria por medio de su poder. Lo mismo ocurre en el nuevo testamento: el milagro es el signo de un poder espiritual. Jesús es luz del mundo; en cuanto luz, cura al ciego de nacimiento (9, 39-40). Resucita a Lázaro porque es la vida. El signo milagroso nos muestra en acción a aquel poder espiritual y vivificante que es Dios. En este sentido, el milagro es una obra de Dios.

El mismo Jesús es el que designa a sus milagros como *obras*; la muchedumbre y los apóstoles los llaman signos. Cristo los define como una obra, porque esta apelación le permite evocar su unidad con el Padre. La actividad que Dios ha desplegado en la creación o en la historia del pueblo escogido prosigue ahora en la actividad de Jesús (5, 17; 5, 19-21). Jesús lleva a cabo las obras del Padre. Hasta tal punto, que ver un milagro realizado por Jesús equivale a discernir la actividad misma de Dios que es vida, es ver al Padre actuando, es contemplarlo en su actividad propia. Pero esta actividad la ejerce el Padre en las obras del Hijo. El que ve al Hijo ve al Padre, ya que los dos en su acción son uno solo. Esta unidad del Padre y del Hijo en la acción no la ve más que el creyente que tiene una fe perfecta. Y esta fe es un don del Padre.

Los milagros forman parte integrante del anuncio del reino. Jesús lo inaugura no solamente en la palabra, sino también en el combate contra las potencias del mal, «vivificando» a la vez corporal y espiritualmente. Esos «retornos a la vida» milagrosos, o sea esos signos perceptibles al nivel de la experiencia humana, anticipan el reino escatológico.

Esta significación de los milagros de Cristo tiene un alcance general.

46. Para todo esto cf. L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, en L'attente du messie*, Paris 1956, 131 s.

Muchas veces se ha reservado el estudio del milagro a la apologética y se ha visto en el milagro su aspecto trascendente en relación con las leyes de nuestro mundo fenoménico: el milagro sería algo «maravilloso» por el hecho de escapar a toda «causalidad» inmanente. Manifestaría la intervención de Dios al nivel de nuestra experiencia, suscitando la admiración e invitándonos a reconocer un Padre que sobrepasa todo poder creado.

Pero ése no es más que un aspecto del milagro, y el menos original. Si no lo estudiamos más que bajo el punto de vista de la «causalidad», no percibiremos su verdadero sentido. El milagro tiene un sentido: proviene de su relación con el contenido de la revelación. El milagro sirve de vehículo, de una manera tangible, a una significación redentora. No solamente anuncia, como palabra, que el reino de Dios está cerca, sino que verifica que está ya presente y evoca lo que será la humanidad cuando esté plenamente purificada del pecado y conforme con la voluntad de Dios. El milagro no tiene sentido más que por la intencionalidad religiosa que lo caracteriza. Esta está garantizada por la «causalidad trascendente»; y a su vez ésta última está autenticada como milagro por el sentido religioso que lleva consigo y por la relación que mantiene con el conjunto de la revelación.

Cuando el episodio de la tentación, Jesús rechazó la facilidad de un prodigio que hubiera tenido como única finalidad su sustento personal o la propagación más rápida de su mensaje gracias a la demostración de su prestigio. Unos actos «maravillosos», a pesar de su causalidad trascendente, hubieran perdido su poder de revelación. Separados de la misión del siervo, hubieran anunciado no ya la libertad humana ante aquello que es la raíz de su muerte, el pecado, sino un paraíso infantil en donde la «situación bienaventurada» de los hombres no hubiera sido el fruto de su decisión, sino simplemente el efecto de la arbitrariedad poderosa de un «monarca». Los milagros que Jesús lleva a cabo para manifestar el sentido de su palabra no atentan en nada contra la condición humana de su presencia en el mundo, y por tanto contra su misión de siervo. No pretenden establecer un «paraíso» madurado de antemano, sino orientar las libertades hacia lo que anuncia su mensaje, revelar el poder de liberación inmanente a la buena nueva. El título de taumaturgo atribuido a Jesús no podría, por tanto, separarse del de profeta y de siervo. No se presenta como taumaturgo más que en la medida en que esto es necesario para la audición de su palabra profética. Sería una equivocación demasiado burda describir a Jesús como una especie de superhombre. Los evangelistas «apócrifos», al separar el milagro del anuncio

profético, de la buena nueva, no solamente han traicionado la sobriedad evangélica, sino el contenido mismo de la revelación. Cristo no es una especie de mago que arranca a los hombres de su condición, de lo «finito» de su situación; es aquel que le da sentido trascendente a lo que aparentemente no tiene más que validez «histórica y terrena». El episodio de la transfiguración, que vamos a estudiar, no desmiente tampoco esta interpretación.

5. La transfiguración

Las fuentes neotestamentarias de la transfiguración son principalmente los evangelios sinópticos⁴⁷. Sin embargo, es posible que los pasajes de Jn 12, 27-28 y sobre todo 2 Pe 1, 16-18 sean también alusiones a este acontecimiento. Vamos a tomar como texto básico el de Marcos; luego, teniendo en cuenta los relatos de Mateo y de Lucas, precisaremos el sentido de este misterio en la misión de Jesús.

En los tres sinópticos, el relato de la transfiguración se sitúa poco más o menos dentro del mismo contexto. Viene después de la confesión de Pedro en Cesarea y del primer anuncio de la pasión (Mc 8, 27-30 y 8, 31-33). Con esta profecía se relacionan las palabras de Jesús sobre el camino estrecho y sobre la necesidad de que cada uno de sus discípulos tome su propia cruz (Mc 8, 34-38). Luego, Jesús anuncia que algunos de los que le escuchan no verán la muerte antes de haber contemplado el reino en todo su poder (Mc 9, 1). Y entonces es cuando nuestros evangelistas introducen el relato de la transfiguración. Este contexto inmediato hemos de situarlo en Marcos en otro contexto más lejano. Su evangelio es

47. X. Léon-Dufour, *Etudes d'évangile*, Paris 1965, 84-125. Este estudio es de las obras más claras que he podido leer sobre este tema. El autor evoca rápidamente la incertidumbre de los apóstoles y su falta de inteligencia; precisa el significado de los elementos de tipo simbólico (la montaña, la gloria, Moisés y Elías, las tiendas, la nube), aunque negándose a ver sólo en este relato una construcción de la comunidad primitiva. «El lector, escribe, es invitado a ver en este acontecimiento misterioso el sello puesto por Dios al anuncio que Jesús acaba de hacer sobre la suerte del hijo del hombre» (107). Esta decisión en favor de la realidad del suceso, con preferencia a una anticipación meramente literaria de una aparición pascual, alcanza su verdad en la validez de la exégesis. Nada obliga de suyo al teólogo a que postule esta interpretación en vez de otra, que se presente como más crítica. El comentario que hemos hecho no toma partido por ninguna de las posibles interpretaciones de la prehistoria del relato. Busca su sentido cristológico en función de los temas simbólicos utilizados por los escritores sagrados.

una proclamación de Jesús mesías e Hijo de Dios. Toda la parte primera de este evangelio plantea el problema de la identidad de Jesús (1, 11; 8, 29); la segunda parte presenta la respuesta a este problema, respuesta que es definitiva en la resurrección. Esta está anticipada en la transfiguración. En efecto, el episodio de la transfiguración es una epifanía que ilumina a la del bautismo, y está dominada por la idea de que allí Cristo revela su gloria. Se sabe que en la Biblia la nube es el símbolo de la presencia de Dios. Jesús manifiesta a sus discípulos su cualidad de mesías trascendente, la del hijo del hombre de quien habla Daniel (7, 13), que habrá de venir sobre las nubes del cielo. Cuando la predicción de la pasión en Cesarea, Jesús había utilizado precisamente el título de hijo del hombre con el del siervo de Isaías: esto era totalmente escandaloso para los discípulos. La manifestación de la gloria de este hijo del hombre paliará el escándalo.

La voz celeste, al citar el salmo 2, reconocía en Jesús al *mesías real*, y mediante el recuerdo de Is 42, 1, al siervo de Yahvé. Podríamos añadir que la presencia de Moisés tiene quizás la finalidad de subrayar que desde ahora Jesús tiene que ser escuchado lo mismo que el profeta creador del judaísmo, ya que es el *nuevo Moisés* esperado, y en esta cualidad de conductor del pueblo de Dios es admitido plenamente por el profeta del antiguo testamento: Jesús no ha venido a abolir, sino a cumplir (cf. Hech 3, 22 que hacen alusión a Dt 18, 15). En una palabra, vemos ahí sintetizadas las tres grandes formas del mesianismo.

Es posible que la mención de Elías tenga por finalidad recordar que el profeta, gracias al mensaje de verdad que anuncia a los hombres, necesariamente habrá de tropezar con persecuciones. Jesús no puede escapar tampoco de la condición profética: y ésta es la primera respuesta al escándalo de los discípulos. Porque se trata de un escándalo: los testigos de la transfiguración son precisamente los discípulos que serán testigos de la debilidad de Cristo en Getsemaní. Son ellos los escogidos para asistir a la gloria anticipada del siervo.

En este episodio, el evangelista nos dice que Jesús se manifiesta bajo otra forma. La forma es la manifestación exterior de la esencia de un ser. Jesús va a hacer aparecer bajo una forma exterior su verdadero ser. La transfiguración es la revelación de la majestad divina de Jesús (cf. 2 Pe 1, 16-18). Jesús les concede a los apóstoles que puedan contemplar su gloria mesiánica futura: la gloria del resucitado. Esto explica el miedo de los apóstoles de que nos habla el evangelista. Tiene un sentido teológico: se trata del miedo sagrado ante la gloria de Jesús. Esta anticipación de

la gloria sirve para paliar la absurdidad de la pasión. La pasión es un paso. El siervo que sufre es precisamente el hijo del hombre que describe Daniel. Pero en la humildad de su condición de siervo esta gloria queda oculta.

Juan no nos refiere el episodio de la transfiguración; quizás porque, al parecer, todos los actos de Jesús son considerados por él a la luz de la resurrección. Por eso ve ya la gloria de Cristo en su vida terrena. Para ello basta con que poseamos la mirada conveniente: la fe. La fe ve ya en el siervo al hijo del hombre. En cierto aspecto, es ya en el rebajamiento donde aparece la gloria del Señor. El rostro meramente humano de Cristo es el reflejo veraz de Dios.

Los relatos de Lucas y el de Mateo proporcionan algunos complementos a Marcos y le dan un significado algo distinto al episodio de la transfiguración: el primero, viendo en él concretamente una anticipación de la ascensión y de la exaltación de Cristo a la gloria celestial; el segundo, subrayando que Cristo, nuevo Moisés, es el nuevo doctor universal: es menester escucharlo.

Los evangelistas, siguiendo la línea de interés en su libro, han visto en este episodio la manifestación del verdadero ser de Cristo, un ser que permanece oculto por su condición misma de siervo. Esta manifestación del ser de Cristo se realiza por la anticipación de la gloria que habrá de revestir cuando su resurrección o su exaltación. Marcos insiste sobre todo en la identidad de Cristo uniendo los títulos de *siervo* y de *hijo del hombre*, títulos que en la tradición judía estaban en contradicción. El rasgo común a los evangelistas es que la revelación de la gloria de Cristo se realiza en su rebajamiento. Para manifestar el sentido de este rebajamiento, Jesús anticipa la gloria a la que éste conduce. El título de siervo es por consiguiente la clave que da significado a los misterios de la vida de Cristo. El episodio de la transfiguración es una prueba de ello, entre muchas otras.

Los misterios de la vida pública de Jesús implican toda una cristología. Y encuentran su síntesis provisional en la transfiguración. Ya en el bautismo, Jesús es designado como el *mesías-siervo*. Para llevar a cabo su misión, no tiene que utilizar el prestigio del milagro ni contar con el poder político, la victoria sobre las tentaciones demuestra que el reino no podría llegar por otro medios, y que en virtud misma de la misión recibida por Jesús cuando su entronización bautismal, el reino revestirá una forma en continuidad con la que el mismo Jesús adoptó durante los años de su vida «oculta».

Pero no basta con observar esa continuidad. Es preciso que se manifieste el sentido de ese mesianismo. La predicación de Cristo es el anuncio de la presencia de dicho reino. Choca con la incompreensión: el mesianismo que esta predicación hace sentir de antemano en aquel que es el profeta, es muy diferente del que la gente se esperaba. Habitados a la opinión según la cual la incompreensión que demuestran las turbas y los fariseos se debía a la pretensión de Jesús de declararse Hijo de Dios, simplificamos la oposición entre Jesús y el pueblo. La incompreensión proviene no tanto de la cualidad trascendente de Jesús como del modo peculiar de su *mesianismo*. Como este mesianismo anunciado en la predicación de Jesús e implícitamente confirmado en sus actitudes, no corresponde con la idea que de él se hacía el mundo judío, brota entonces la desconfianza y son rechazadas las pretensiones de Jesús sobre sus cualidades divinas. En una palabra, es la condición humana de Jesús, el mesianismo del *siervo*, lo que hace oscuras sus palabras.

Ese mesianismo no excluye la gloria o la autoridad de Jesús: la vida pública rompe con la vida «oculta» en el sentido de que ésta no dejaba transparentar nada de la gloria de Cristo. En la vida pública, por el contrario, hay una revelación: la condición de siervo se convierte en el lugar de las glorias del Hijo, en la forma en donde se vislumbran sus cualidades «divinas». Sin embargo, el origen de esta «trascendencia» no es algo que se cuele de rondón: así, en el caso de los milagros, es reconocida en el título de «hijo del hombre»:

Para que sepáis que el hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados, dice al parálitico, a ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa (Mc 2, 10-11).

En la predicación, esta relación con el título apocalíptico no es tan evidente, a no ser en las parábolas escatológicas. No se niega absolutamente nada de la condición verdaderamente humana de Jesús, tal como se nos había presentado en la vida «oculta». Sin embargo, en la actividad predicadora y taumatúrgica de Jesús se revela una *autoridad* excepcional. Entonces es cuando empieza a abrirse paso aquella cuestión que se plantearán los apóstoles después de que Jesús apaciguó la tempestad: «¿Quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4, 41).

La cuestión de la identidad de Jesús palpita por debajo de los episodios que nos refieren los evangelistas. Sería, no obstante, una equivocación creer que basta con detentar ahora en la fe la *respuesta* para dominar por completo el misterio de Jesús.

La respuesta que desde hace siglos se ha predicado en la iglesia: «Es el Hijo de Dios vivo», no tiene absolutamente ninguna significación para nosotros si no incluye concretamente el rostro humano de Cristo y ese mesianismo que fue precisamente el suyo. El episodio de la transfiguración resulta sumamente revelador a este propósito, ya que sintetiza varios de los títulos mesiánicos. Sólo a partir de esta síntesis podrá surgir la afirmación de su filiación divina.

Los episodios de la vida pública indican, por consiguiente, que la confesión de un título de Jesucristo, si lo desvinculamos de la manera *humana e histórica* con que Jesús lo vivió, se convierte en una *abstracción*: designa una forma sin contenido. No es posible poner entre paréntesis la vida terrena de Jesús y la manera con que él ha revelado en concreto su gloria de Hijo.

Las consecuencias que todo esto tiene para nuestra inteligencia de la humanidad histórica de Jesús son sumamente importantes: el episodio de la tentación y de la predicación de Jesús nos induce a pensar que Jesús no gozaba de una inmediatez de ciencia divina tan grande que no tuviera necesidad alguna de recurrir a ciertos titubeos propios de la oscuridad humana. Referirse inmediatamente a la respuesta más trascendente sobre la identidad de Jesús equivale a rechazar la oscuridad inherente a la humanidad y separar la trascendencia de la condición real de Jesús. No se trata ya entonces del misterio de Jesús, sino del misterio de Dios. Pues bien, el misterio de Jesús consiste precisamente en que su trascendencia se da *humanamente*. Si considerásemos que no tiene ninguna importancia el aspecto humano de esta trascendencia, abandonaríamos el *modo de revelación* y no nos daríamos cuenta de que Dios no se convierte en objeto posible de un conocimiento religioso para el hombre *más que a partir de su humanidad*. Cualquier clase de empresa que intentase quitar la realidad a la humanidad de Jesús, a su condición que es conforme con la nuestra, suprimiría el sentido propio de la revelación. Esa tendencia que todavía perdura en un gran número de cristólogos y que consiste en unificar todas las perspectivas en un sólo *título*, hace que precisamente el título más trascendente pierda todo su relieve y que quede limitada su significación. El afirmar que nosotros somos hijos en el Hijo, no significa absolutamente nada: la filiación es un «término abstracto», independientemente de la manera como esta filiación ha sido *humanamente* vivida por Jesús. La noción de «Hijo» no lleva consigo de suyo una significación que, independientemente de su interpretación mesiánica, evoque una actitud necesariamente conforme con la

finalidad de la revelación. Estas observaciones sirven para justificar el que los teólogos se pregunten sobre las actitudes de Jesús y no dejen este trabajo exclusivamente en manos de los exegetas.

II. LAS ACTITUDES DE JESÚS

La palabra «actitud» es poco precisa. La utilizamos aquí para designar las maneras de proceder de Jesús que manifiestan al observador una «personalidad». Evidentemente, en este sentido amplio habría que incluir sus funciones de predicador y de taumaturgo. Las descartamos por ahora: en la actitud, lo que interesa, no es en primer lugar lo que uno lleva a cabo, sino más bien la manera como lo realiza.

Los antiguos teólogos meditaron en la manera de vivir de Cristo. Sin embargo, no fue su «estilo» de vida lo que llamó su atención, sino sus condiciones. Estudiaron una estructura, pero no describieron un movimiento significativo. A pesar de ello, Jesús, gracias a su situación de profeta, vivió en múltiples relaciones y tensiones con su ambiente, familiar o nacional, con las autoridades, especialmente religiosas, con las turbas. Asumió y dejó de asumir las conveniencias, los ideales, la mentalidad de los que le rodeaban. No se trata de escrutar la psicología de Jesús, sino de describir la manera como procedía, de adivinar en su manera de ser una apertura hacia el misterio presentado en los acontecimientos reveladores, como el bautismo o la transfiguración.

Los teólogos medievales tuvieron grandes dificultades en construir una psicología «estructural» de Cristo. Pero se mostraron poco atentos ante las actitudes concretas de Jesús. Pues bien, a mi juicio, estas actitudes están llenas de enseñanzas. Es cierto que resulta difícil entresacar las actitudes referidas por los evangelios. Estos no son biografías. Describen poco. No hacen psicología. Son testigos de una fe, más que relatores de una historia. En cuanto a los escritos apostólicos, ignoran casi por completo al Jesús terreno. La fe pascual lo ha absorbido todo. El hecho es tan lamentable que los modernos han llegado a disociar, si no a oponer, al Cristo de la fe y al Cristo de la historia. ¿No es esto volver a una concepción arcaica de los evangelios para discernir allí actitudes concretas y no sólo un mensaje? Actualmente no es posible hablar del Jesús de la historia sin haber tomado posición, al menos brevemente, ante los problemas planteados por los historiadores y los exegetas.

1. *El Jesús de la fe y el Jesús de la historia*

Esta cuestión tan ardientemente debatida en la actualidad tiene su origen en la autonomía que la exégesis adopta ante la dogmática. Efectivamente, las ciencias exegeticas e históricas cambian la problemática del estudio de Cristo: a partir del siglo XIX, se puso gran atención en los relatos de la vida de Jesús; se esforzaron en comprender su psicología, en trazar su evolución, en definir el contenido de su conciencia mesiánica.

El punto de vista es nuevo. La problemática teológica medieval era objetiva: por ello intentaba iluminar las condiciones de la función reveladora y taumatúrgica de Jesús. La problemática moderna, por el contrario, procura iluminar la conciencia que Cristo tuvo de sí mismo y la evolución interna de su pensamiento. Se describe la génesis de su mensaje, y de rebote la conciencia subjetiva que poseyó de él. Se desea trazar de nuevo su vida histórica. Se abandona la antigua dogmática que no tenía casi nada en cuenta la posible evolución de la psicología de Cristo, y para la que las actitudes concretas de Jesús tenían poca importancia histórica o teológica.

Fr. Schleiermacher (1768-1834) en su obra *La fe cristiana* aparecida en 1821, fue el primero que elevó al rango de disciplina teológica la «vida de Jesús». Los trabajos de los exegetas del siglo XVIII, como Reimarus, e incluso Lessing, alcanzaban finalmente sus frutos. Según él, escribir una vida de Jesús es hacer un retrato puramente histórico de Cristo, independientemente de toda referencia dogmática. La condición necesaria para el valor científico del estudio biográfico es que se ponga entre paréntesis el dogma de la encarnación: hay que considerar la vida de Jesús como una vida simplemente humana, como el lugar de un desarrollo puramente humano.

Estas proposiciones teóricas fueron aplicadas luego por otro exegeta alemán: K. A. Hase (1800-1890), que publicó una *Vida de Jesús* en 1829, reeditada en 1875. El es el verdadero creador del retrato histórico-psicológico de Cristo. Describe su desarrollo psicológico: al comienzo de su misterio, Jesús hizo suyas las esperanzas nacionalistas y al mismo tiempo mesiánicas de su pueblo; luego, con la experiencia, fue adoptando una visión escatológica y separándose del mesianismo nacional. Entonces creó su propio mesianismo. Este esquema hizo escuela: fue el esquema clásico hasta finales del siglo XIX.

Este deseo de escribir una biografía histórica de Jesús tuvo sus resultados científicos. Condujo a un abundante estudio de

los documentos y dio empuje a una crítica literaria rigurosa de las fuentes. La imagen joánica y paulina de Cristo no obtuvo muchas simpatías: estaba demasiado señalada por presupuestos dogmáticos. La seducción de una biografía científica, independiente de todo dogma, fue tan insistente que incluso los que admitían con su fe el dogma, omitían por puro método toda referencia a Pablo o a Juan. Pero no se detuvieron allí: se empezó a sospechar poco a poco incluso de los sinópticos, acusándolos de no ser unos meros reportajes y de estar también marcados por la fe de la comunidad pos-pascual. Y entonces se empezó a buscar el evangelio primordial: un evangelio que estuviese exento de la influencia de la fe de la comunidad. Ese evangelio no existía. Era menester reconstruirlo.

Paradójicamente, el estudio serio de todos los presupuestos necesarios para una biografía científica de Jesús ha conducido a nuestros exegetas a la conclusión de que los evangelios no intentaban trazar la vida histórica de Cristo. En 1873, A. von Harnack (1851-1930) titulaba su tesis de licenciatura: *Vita Jesu scribi nequit*. Después de muchas vueltas, se percibía finalmente que los evangelios no eran biografías.

Resignados a no escribir ya biografías de Cristo, los exegetas no renunciaron por ello al establecimiento del retrato psicológico de Cristo. El criterio de investigación seguía siendo «científico»: la vida psicológica de Cristo había sido puramente humana; eso es lo que se quiere significar por ello. Pero entonces se planteaba el problema de lo que a primera vista se escapaba de las normas comunes de la psicología: la conciencia mesiánica y escatológica de Jesús. En efecto, el carácter particular de la psicología de Jesús reside en el sentimiento que tiene de identificarse con su misión. Esta fe mesiánica personal es, por consiguiente, el producto de su espontaneidad y de su experiencia religiosa. Los exegetas intentaron describirla; pero la tarea resultó ardua. Se trataba de llegar hasta la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. Ningún ensayo satisfacía: en los comienzos del siglo xx, la problemática empezó a transformarse poco a poco.

En el curso del siglo xix se había ido comprendiendo que los evangelios no eran biografías de Cristo; al comenzar el siglo xx, se descubrió que tampoco eran tratados psicológicos de Cristo. En ellos sólo se llega a captar la fe de la iglesia primitiva. El problema se desplaza de lugar: ya no se trata de saber directamente qué conciencia tuvo Cristo de sí mismo, sino cuál fue el contenido primitivo de la fe eclesial. Entonces son los títulos conferidos a Jesús los que llaman la atención, especialmente el de «Hijo de

Dios»; a partir de él, la iglesia levantará su teología superando, al parecer, infinitamente el contenido primitivo.

La iglesia no se ha contentado con reconocer en Cristo la presencia operante de Dios, sino que, en la comunidad de amor de Jesús con Dios, ha creído que era su deber reconocer el misterio de una comunidad ontológica eterna. De este modo ha opuesto, en el interior mismo de Dios, el Padre al Hijo. Este hombre que es Jesús, es el Hijo eterno. Esta afirmación conduce al dogma de la trinidad y a la problemática calcedoniana de las dos naturalezas⁴⁸.

Semejante trasposición, ¿no será una extrapolación metafísica? La teología liberal, tanto en el siglo xix, como en el siglo xx, rechazaba lo que consideraba como una extrapolación. Para ella Jesús es el hijo, pero no el Hijo eterno, en el sentido de Nicea y Calcedonia. Piensa en la habitación de Dios en Cristo según el modelo de la habitación del Espíritu santo en los creyentes: existe sin embargo entre estas dos inhabitaciones una diferencia de intensidad y de duración. La venida del Espíritu al creyente, en virtud de esta diferencia cualitativa, se debe precisamente a la actuación de Jesús. La teología liberal se apoya en el hecho de que, en la Escritura, Cristo es llamado el «nuevo Adán». Si consigue salvaguardar la fraternidad entre Cristo y los hombres, no consigue sin embargo dar razón de su soberanía.

La repulsa de la dogmática tradicional se realizará de una manera un tanto diferente entre los modernos herederos de la tradición teológica liberal, tales como Bultmann y Gogarten. Para esos teólogos, la doctrina de la encarnación del Hijo eterno proviene del mito. No afecta a la fe más que en la medida en que debe interpretarse existencialmente, esto es, en la medida en que expresa una nueva concepción de la existencia cristiana. En consecuencia, se rechazará toda afirmación ontológica sobre Jesucristo, si no es al mismo tiempo afirmación sobre mi propia existencia. A este propósito, Bultmann se plantea la cuestión siguiente: «¿Jesús me salva porque es Hijo de Dios?, ¿o es Hijo de Dios porque me salva?»⁴⁹. Cristo es, por tanto, Señor únicamente para mí; pero no es el Señor. El misterio de pascua no le

48. P. Althaus, *Jesus-Christ*, en RGG III, 1959, 653 s.

49. El dilema de Bultmann: «Jesús me salva por ser hijo de Dios, o es hijo de Dios porque me salva» (*Das christologische Bekenntnis des Oekumenischen Rates*, en *Glauben und Verstehen* II, Tübingen 1952, 252) es discutido inteligentemente por un defensor del movimiento teológico americano «God is dead»: P. M. van Buren, *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968, 23 s.

da al hombre más que una nueva comprensión del mundo y una nueva relación con él.

Esta orientación teológica suscita una cuestión previa a todo estudio de las actitudes concretas de Jesús: ¿qué relación hay entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe? Las investigaciones exegéticas, tras la quiebra de las vidas de Jesús tal como las concebía la exégesis liberal, nos invitan a reconocer en los evangelios no ya obras históricas, sino principalmente obras que responden a las necesidades de la catequesis, de la predicación y de la liturgia eclesiales. Le corresponde a la «escuela de las formas» el mérito de haber dejado bien claro que los evangelios son ante todo elaboraciones teológicas.

Pero aunque las cosas sean como son, la relación entre las compilaciones evangélicas y la figura real de Jesús no parece tan asegurada. Es necesario establecerla sobre nuevas bases. Y esto no es, ni mucho menos, sencillo. No obstante, las investigaciones realizadas con esta finalidad han obtenido consecuencias interesantes, tanto históricas como teológicas.

Consecuencias históricas, en primer lugar. Se ha descubierto, partiendo del material evangélico, el núcleo palestino de varias tradiciones. Las investigaciones modernas sobre la «tradición» antes de los evangelios han obligado a reconocer el arraigo antiquísimo de la tradición sinóptica en la comunidad primitiva. El sustrato arameo de muchas expresiones nos permite remontarnos hasta las palabras mismas de Jesús⁵⁰. Y en segundo lugar, consecuencias teológicas: los evangelios no son historias, a pesar del elevado valor de su arraigo histórico. Son testimonios contruidos teológicamente sobre la personalidad y la misión de Jesús de Nazaret. Han usado materiales de las tradiciones bíblica, rabínica y helenística. Y de este modo pretenden manifestar el sentido de la vida terrena de Jesús de Nazaret.

Esta elaboración teológica supone gran dificultad. La cuestión nueva y tan discutida de la desmitización ha nacido de la forma teológica de los testimonios evangélicos sobre Jesús. Estos han nacido de la fe de la iglesia primitiva y están marcados por la experiencia pascual; por consiguiente, toda investigación que tienda a separar al Cristo de la fe del Cristo de la historia está abocada al fracaso. No existe ningún testimonio sobre Jesús de Nazaret que prescindiera y pueda hacer abstracción de lo que él representa para la fe.

50. J. Jeremias, *o. c.*, ha demostrado la importancia del sustrato arameo de las parábolas.

Esta comprobación orienta hacia una nueva forma de crítica: la del lenguaje teológico de los evangelistas.

La escuela de Bultmann, cuya intención hemos caracterizado brevemente, postula un vínculo indestructible entre la fe y la historia en el caso de Jesús. Jesús es precisamente ese hombre del que sería insuficiente un conocimiento puramente científico y fenoménico. Los evangelistas han palpado esta insuficiencia y la han paliado por medio de conceptos teológicos. Estos últimos son dependientes de su arraigo cultural y no tienen valor expresivo y práctico más que para ese ambiente cultural. La operación de «desmitización» se propone descubrir de nuevo su verdadera significación, obstruida además por la antigua imagen «mítica» del mundo. Esta no proviene del misterio de Jesús, sino del ambiente cultural en el que fue expresada. La escuela de Bultmann preconiza una «reducción» histórica, en el sentido de que la vida de Jesús, desembarazada de toda construcción «ideológica», fuera el presupuesto necesario para cualquier elaboración teológica. Este procedimiento nos obligaría a evacuar la originalidad de Jesús. La escuela de Bultmann orienta hacia una reducción antropológica. La norma de la desmitización es por consiguiente no-histórica. Digamos que es «estructural».

Pero se presenta inmediatamente una objeción: si esto es así, la norma de interpretación de las categorías que explicitan en el nuevo testamento la misión de Jesús y su identidad, ¿no es extraña al nuevo testamento? ¿no se somete el evangelio a un criterio puramente humano? Ya no sería la fe la que definiría a Jesús, ni la historia, como en el caso del liberalismo, sino que sería la reflexión filosófica. Y entonces, ¿cómo hablar de un acontecimiento, el de la palabra de Dios en Jesucristo, si el acontecimiento de esta palabra en un hombre histórico ilustra una norma general⁵¹? La objeción sería tremenda si Bultmann y su escuela hubieran pretendido que la desmitización tenía por norma una regla exterior al nuevo testamento. Pero ellos nunca han afirmado nada semejante. La misión de la teología bíblica consiste precisamente en descubrir la regla no mítica de organización del nuevo testamento. El nuevo testamento se critica a partir de sí mismo.

En realidad, por muy seductor que sea este proyecto, se encuentra efectivamente sometido a contingencias tales que su valor

51. M. Ogden, *Christ without myth*, New York 1961, 89 s., demuestra con razón que el Cristo histórico no desempeña ningún papel real en la manera de considerar Bultmann el cristianismo y que sólo por inconsecuencia mantiene como necesaria la mediación de Jesús en la fe.

vale lo que vale el método histórico utilizado. Por lo demás, resulta significativo el hecho de que las discusiones que han surgido en torno a la desmitización se hayan convertido en discusiones sobre la interpretación. Citemos un ejemplo de esta contingencia: la categoría apocalíptica «hijo del hombre» es, según Bultmann, una reinterpretación del misterio de Jesús por la comunidad primitiva. Esta reinterpretación no tiene fundamento real en la predicación de Cristo: Jesús ha anunciado la venida de un hijo del hombre, figura esencialmente escatológica; pero no se ha identificado a sí mismo con esta figura. Pues bien, dada la significación que reviste la categoría de hijo del hombre en la apocalíptica, la identificación de Jesús con el hijo del hombre encierra la más alta importancia para la interpretación de su «personalidad» y de su función. En efecto, si Jesús no ha hecho más que anunciar la venida de un hijo del hombre para llevar a cabo el juicio escatológico, ha limitado su mensaje a un grito que proclama la inminencia del reino. No es ya él el que inaugura y establece ese reino. Por el contrario, si Jesús se ha identificado con el hijo del hombre, y esto en su vida terrena, este concepto «apocalíptico», aun conservando todo su arraigo y todo su sentido, designará una existencia concreta e histórica que transforma por completo su importancia: Jesús, en una condición terrena y humana, pretende llevar a cabo la misión escatológica que hasta entonces se había asignado a un hijo del hombre que habría de venir sobre las nubes del cielo.

En el primer caso, la teología de la comunidad primitiva identifica a Jesús y al hijo del hombre. Lleva a cabo esta identificación en virtud del acto de la resurrección, percibido como acto escatológico e inauguración del reino de Dios. Pero esta identificación no tiene el mismo sentido: el Jesús terreno no es el hijo del hombre. Al no tener raíz semejante identificación en el Jesús terreno, tiende a convertir la construcción teológica de la comunidad primitiva en una interpretación «parcial» de la figura de Jesús. Podemos preguntarnos si la construcción teológica así elaborada no conduce en definitiva a subestimar al Jesús de la historia y a sobreestimarse a sí misma.

¿Se sigue en ese caso el criterio antropológico sacado del nuevo testamento? En realidad, el criterio vuelve a ser histórico. Se vuelven a introducir en la crítica algunos conceptos utilizados por los evangelios, un método que esta vez no se deriva de la reducción antropológica.

Esta reintroducción de un método puramente positivo parece que proviene no solamente de la adhesión de Bultmann a la exé-

gesis liberal, sino de la extrema dificultad que experimenta para deducir del nuevo testamento una antropología religiosa que sea coherente. Esta misma incapacidad explica el hecho de que recurra a unas categorías extrañas al nuevo testamento: las de la antropología existencial de Heidegger.

En una palabra, la empresa de desmitización de las categorías teológicas neotestamentarias se ve de momento en un callejón sin salida. No ha logrado descubrir un criterio que sea indiscutiblemente neotestamentario⁵². Este callejón sin salida se debe a varias causas, y no sólo a las contingencias del método histórico. Está inscrito en el proyecto mismo. La antropología del nuevo testamento, en efecto, no goza de una situación privilegiada. No se libra de la relatividad de las expresiones culturales. Por otra parte, tampoco se ve por qué se le ha concedido una garantía revelada que se le ha negado a las categorías interpretativas del misterio de Jesús: Hijo de Dios, Señor, hijo del hombre. Y hay más todavía: una antropología realmente normativa exige la posibilidad de una «reducción completa». ¿Qué significa una «reducción antropológica completa», sino la afirmación racional de Dios? La crítica que se le dirige a Bultmann de elaborar una nueva versión de la teología «natural», no sería equivocada. Admitamos por hipótesis la posibilidad de una «reducción completa»: no por ello se precisa el modo según el cual habrá de instaurarse en la historia humana la relación con Dios, manifestada efectivamente como estructural en el ser humano. Bultmann se ha dado cuenta de la dificultad; y ha definido esta relación por medio de categorías trascendentes intemporales. El mensaje evangélico se convierte de este modo en una ilustración cultural de la significación siempre actual de Dios para el hombre y de su exigencia sobre él. Las categorías trascendentes de la relación inmanente con Dios, «fe», «pecado», «decisión», etc., están vinculadas accidentalmente con el acontecimiento de Cristo. Cristo no toca al ser humano más que en cuanto que provoca su decisión: le da a reconocer el valor intrínseco al hombre de su condición, que tiene origen en Dios. Jesús no es ni el camino ni el mediador. Es el que se ha decidido incondicionalmente por Dios. En él aparece lo que deberá ser el hombre. Su mensaje es definido como escatológico, porque se trata en la relación de Cristo con Dios del sentido último de lo que hay de humano en el hombre.

52. P. M. van Buren, *o. c.*, 17 s., sitúa el criterio de toda teología en la «modernidad». En ese caso, el problema de la interpretación del nuevo testamento queda relativamente simplificado.

La reducción antropológica amenaza por consiguiente, a la importancia histórica de Jesús⁵³. El es el instrumento de una palabra profética, de una exigencia divina. La desmitización de las categorías teológicas interpretativas conduce a reducir el misterio de Jesús al misterio de la relación siempre actual, por ser inmanente, pero también siempre olvidada, entre el hombre y Dios. Entonces, la cristología ¿no será acaso más que una «simbólica»?⁵⁴. Es verdad que la historicidad de Cristo no se ha puesto nunca en duda, pero deja de tener un significado. Lo humano es captado en una estructura vertical, de relación con lo absoluto, independientemente de su devenir real. Las categorías de encarnación, de hijo del hombre, de siervo, de sumo sacerdote, no solamente quedan así vacías de su contenido místico posible, sino que pierden su validez propiamente cristológica. Poco nos importa el Cristo de la historia: las categorías de la fe no deben considerarse en su densidad histórica, sino en la singularidad individual de una relación indescriptible con Dios.

La empresa de Bultman es atrevida. Y no acaba de convencer. Su misma antropológica es también problemática, y no podría sin más ni más servir de norma ni a la interpretación del nuevo testamento ni a la cristología. La identificación realizada por Bultmann entre el Cristo de la fe y el Cristo de la historia no se lleva a cabo a partir del mismo Cristo, sino a partir de una perspectiva más radical: la relación intemporal con Dios. Esta perspectiva deja en la sombra la figura histórica de Jesús y le quita a la encarnación su sentido *irreductible*⁵⁵. Lo irreductible es, para el nuevo testamento, el acontecimiento-Cristo, y las categorías neotestamentarias tienen la finalidad de manifestar de varias maneras la singularidad de esta figura. La «reducción antropológica», en la medida en que conduce a hacer resaltar la imposibilidad de un perfeccionamiento humanista, no puede ser más que una reflexión secundaria en relación con el hecho de Cristo. Esa es la condición de posibilidad de la encarnación, pero no el sentido históricamente incluido en el hecho de la encarnación. No es posible ninguna «reducción» del misterio de Jesús, como figura histórica; y esto lo explicita el evangelio especialmente de dos maneras:

53. Cf. M. Ogden, *o. c.*, 89 s., a propósito de la historicidad de Jesús, accidental en la doctrina de Bultmann.

54. Cf. P. Tillich, *Systematic Theology II*, Chicago 1957: la cristología desarrollada como simbólica.

55. R. Bultmann piensa evitar la eliminación del acontecimiento Jesu-cristo.

1. Jesús es el Hijo de Dios: esto significa que el perfeccionamiento jamás posible, pero siempre buscado, del ser humano se ha realizado concretamente en este hombre singular⁵⁶. Esta relación entre Jesús y Dios constituye la originalidad de Jesús. Una relación que no puede pura y simplemente ser comprendida de una manera antropológica. En su caso, la antropológica queda asumida por la teología, términos abstractos que no tienen otra finalidad que la de permanecer fieles al vocabulario de Bultmann, para el que toda «teología» tiene que ser necesariamente una antropológica⁵⁷.

2. Jesús es el hijo del hombre: esto significa, no ya la condición de rebajamiento de Jesús, como si se opusiesen «hijo del hombre» e «Hijo de Dios». Este título designa la función universal y trascendente de Jesús, que consiste en hacer a Dios humanamente visible. Además, por ser «hijo del hombre», Jesús es cualquier hombre. La idea sobre Jesús no es una idea reductible a una antropológica, esto es, una afirmación que podría hacerse intemporalmente de cualquier hombre. Esta idea se refiere al misterio singular de este hombre singular: sólo él es el «universal concreto».

La figura histórica de Jesús es irreductible: en ella se aúnan de una manera inseparable su función universal y su condición divina. El acontecimiento Cristo manifiesta que, en un hombre singular, la relación trascendente del hombre con Dios, que perfecciona a toda antropológica, es histórica y concretamente realizada, y luego significada; en el hombre Jesús se ha realizado concretamente esa aspiración universal, siempre en vías de cumplimiento, pero nunca jamás alcanzada, del ser humano. Los dos proyectos fundamentales del ser humano, relación con un absoluto y orientación hacia un porvenir, se vinculan de una manera *singular*, y este perfeccionamiento «singular» se convierte en la norma última. Toda separación entre el Cristo de la fe y el Cristo de la historia no hace más que debilitar la situación singular de Jesús y su unicidad. El acontecimiento «Cristo» no se repite jamás: él ha venido una vez para siempre; él ha hablado, ha muerto y ha resucitado para siempre jamás.

Las categorías teológicas utilizadas por los evangelistas no son más que la formulación en palabras de la figura concreta de

56. Cf. K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de teología I*, 174-193.

57. Para R. Bultmann, toda teología es antropológica: cf. *Theologie des neuen Testament*, Tübingen 1948, 191-192.

Jesús. Estas categorías son susceptibles de ser criticadas en sí mismas a partir del sentido que llevan: este sentido es definido en último análisis por la figura de Jesús, en quien se ha cumplido de una sola vez e inseparablemente la universalidad humana y la relación con Dios. Si el misterio de Jesús es una palabra sobre el hombre, es sobre todo por ser una palabra sobre Dios. No hay por qué andar escogiendo entre teología y antropología: este ser singular ofrece en una misma consideración lo que nunca jamás se ha dado ni jamás se ha alcanzado en la condición humana. El Cristo de la fe adquiere su valor de la singularidad del Cristo de la historia. Si así no fuera, la originalidad del cristianismo vendría abajo: sería sencillamente una de tantas religiones con su fundador particular. Cristo dejaría de ser el mediador: sólo importaría su mensaje, y no su figura. Por el contrario, si se justifica la posición aquí defendida, la investigación teológica no podrá hacer abstracción de la figura concreta de Jesús: no porque tengamos la intención de desaprobamos las categorías abstractas que se esfuerzan en descifrar el misterio de Jesús ateniéndonos a la mera descripción histórica, sino porque creemos importante considerar las categorías «teológicas» como expresión de una historicidad, y no como especulaciones sobre una relación intemporal.

Además, si es verdad que el misterio del hombre Jesús es el vínculo radical y concreto, por haberse vivido históricamente, entre el hombre y Dios, y el hombre y todo hombre, la lectura de este vínculo en las actitudes concretas de Jesús les da carne y sangre a las categorías más abstractas y verifica su validez conceptual.

H. Urs von Balthasar presenta una teología que es la captación de la forma reveladora⁵⁸. Quiere aprender a ver: la gloria del hijo del hombre no es solamente transhistórica, sino que ha aparecido humanamente en nuestra tierra, sin refugiarse únicamente en su predicación o en sus milagros. La gloria del hijo del hombre es *cotidiana*, y esta «cotidianidad» puede constituir el objeto de una investigación. Es legítimo hablar de una «estética» teológica si Dios, en Cristo, se hace humanamente visible. Esta estética no podrá limitarse a las «categorías interpretativas», ni a las irrupciones «sobrenaturales» en la vida histórica de Jesús; tendrá que distinguir en esta vida lo «divino», ligado a todo el comportamiento de Jesús.

58. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, Paris 1965.

No es posible determinar *a priori* la posibilidad de semejante captación. Se puede por lo menos precisar, en función del género literario de los evangelios, que no se trata de reeditar con nuevos gastos una biografía de Jesús. Ni tampoco se trata de trazar un retrato de Jesús o de construir una psicología. El proyecto es mucho más sencillo: captar en lo más vivo el comportamiento de Jesús y descubrir su sentido. Habrá que orientarse hacia una fenomenología de su comportamiento, tal como nos lo dan a conocer los evangelios.

Indudablemente, los evangelios no son biografías; pero tienen un arraigo histórico muy antiguo en la tradición palestina. Las tradiciones orales que ellos organizan son portadoras de diferentes rasgos concretos que nos permiten vislumbrar su «Sitz im Leben», su situación original; rasgos que, por otro lado, no tienen muchas veces más intereses en su nuevo contexto. Existe todo un conjunto de elementos y de datos que demuestran el arraigo concreto de las pericopas evangélicas. Estos rasgos se han quedado en la construcción casi por descuido: no han brotado de una construcción ni de una invención teológicas. Quizás hayan sido referidos por la tradición por haber causado cierta impresión: rompían con las costumbres ambientales: por ejemplo el hecho de beber vino de que fue acusado Jesús. La gente se había forjado cierta idea sobre los profetas: parece que Jesús no encuadraba del todo en dicho esquema mental, tal como se lo figuraban las turbas y los fariseos. También hoy la gente se ha forjado ciertas ideas sobre los sacerdotes. Y cuando la realidad no se conforma con esa idea, muchos se extrañan.

¿En qué pueden interesar al teólogo todas esas advertencias concretas? ¿es posible captar en la vida cotidiana de Jesús, que a primera vista es totalmente semejante a la condición de todos los demás hombres, una epifanía de su trascendencia? La gloria pos-pascual, cuya síntesis teológica se desarrolla en las «categorías», ¿tendrá acaso una anticipación cotidiana, terrena? ¿será posible captar la extrañeza del misterio de Jesús, no solamente en sus palabras o en sus milagros, sino también en su comportamiento, en esos rasgos tan restringidos que nos han conservado las tradiciones orales?

Esta cuestión no solamente atañe a la curiosidad histórica, sino que tiene sobre todo un interés teológico.

En efecto, los cristianos de hoy no cesan de plantearse la cuestión siguiente: ¿existe una especificación de comportamiento cristiano? ¿se puede establecer una diferencia «visible» entre el cristiano y el no cristiano? El testimonio eclesial, ¿se reduce a la pa-

labra profética y al sacramento?, ¿se puede hablar de una epifanía de Dios en la iglesia terrena? La asimilación de la iglesia al Cristo siervo, ¿significa que en ella no ha de vislumbrarse nada de su rostro trascendente?, ¿no estará Dios más que en los intervalos, y no en el pleno de la vida humana? Si es verdad que la raíz última de todo comportamiento cristiano y de toda eclesiología es «cristológica», la respuesta a la especificidad de un comportamiento cristiano y no solamente de un mensaje cristiano tiene que buscarse en Cristo: y no de una manera abstracta, sino concreta.

¿Nos meteremos quizás en un callejón sin salida? De todos modos, tendrá también su interés precisar qué es lo que significa el «sin separación» afirmado en el concilio de Calcedonia. La actitud se refiere a la unidad concreta de la filiación divina y del hombre. En abstracto, se la designa como unidad personal. ¿Será posible presentirla independientemente de las categorías, que siempre la afirman, pero que nunca la *muestran*?

2. Los modos de parecer de Jesús

Los evangelistas no nos han trazado un retrato de Jesús. No sabemos nada de su apariencia física, de su talla, de su acento. Steinmann, en su *Vida de Jesús*, se ve obligado a proceder por analogía. Esta laguna sobre la apariencia de Jesús no es, sin embargo, total. Desde los padres de la iglesia, en su lucha contra los docetas, hasta nuestros biógrafos modernos, se han advertido los rasgos humanos concretos de Jesús, lo «cotidiano»: duerme, come, bebe, se cansa, en enfada con los vendedores, fija su mirada. En este punto, la iglesia se muestra menos avara de enseñanzas de lo que a primera vista pudiera parecer. Sitúa a Jesús en un mundo preciso, que se supone conocido para el lector. Este mundo es el de la religión judía, con sus intérpretes, sus costumbres, sus estrecheces y también su grandeza. Es igualmente el de su contorno, su familia, las gentes con quienes habla, sus ocupantes, sus jefes. En este mundo Jesús tiene una manera original y singular de situarse. Una manera que extraña, que escandaliza, que plantea cuestiones. Las palabras de Jesús muchas veces comentan lo que su actitud ha denunciado. Los evangelistas no construyen una tesis; no organizan unos temas con la finalidad de dibujar un personaje. Casi sin quererlo nos hacen vislumbrar la singularidad de Cristo, singularidad que muchas veces expresan con una sola palabra, en virtud de la seducción y la admiración que producía

sobre las turbas: su «exousia» o «autoridad». Sugieren, por tanto, un modo de parecer de Jesús, que puede discernirse en la red de relaciones que él mantiene. Quizás esta originalidad sea el único signo humano, visible y captable, de su «trascendencia». Y es este signo el que intentaremos describir partiendo de los datos sumarios de los evangelios.

Esta descripción abraza las diversas relaciones de Jesús: con el mundo religioso y con el ambiente; luego evoca su manera de vivir.

a) Jesús y la religión

Jesús nació en la religión judía. Cualquier descripción y valoración de su actitud deben tener en cuenta esta fe. Su familia estaba apegada a las costumbres religiosas de su pueblo, hasta el punto de que sus «hermanos» no le concedieron al principio crédito alguno (Mc 6, 3; 3, 21; Jn 7, 5). Sólo más tarde reconocieron la validez de su lucha reformadora: ellos, en efecto, pertenecen a la comunidad primitiva (Hech 1, 14).

Jesús, por consiguiente, estaba marcado por su ambiente, por la adhesión al templo y el respeto a la ley. A. Michel⁵⁹ ha mostrado cómo en el mensaje de Jesús se puede reconocer ese celo típicamente judío por la casa de Dios (cf. Jn 2, 17). Sin embargo, esta educación religiosa judía, perceptible en su mensaje, no fue determinante hasta el punto de que se pueda describir a Jesús como un judío piadoso, un «hassid». Sin duda alguna, Jesús lo fue; pero no es eso lo que parecía en primer lugar. Si no hubiese sido más que un judío piadoso, ardiendo en celo ortodoxo por la ley, no hubiera levantado ninguna oposición. El hecho de que sea discutido se debe a la actitud que adoptó frente a la ley y el culto. Esta actitud lo aísla de cuantos lo rodean e invita a ver en su singularidad una de las formas de su libertad.

Jesús es libre frente a la ley. Esa es su manera de proceder más clara, y también la más discutida. La ley, es, en efecto, la expresión de la voluntad de Dios. En la época de Jesús, organiza y mantiene toda la vida de la sociedad judía. No es algo que se pueda discutir. Es un absoluto. Se la puede interpretar; se la puede eludir piadosamente cuando las condiciones de vida no permiten la aplicación de tal precepto. La ley tenía una inmensa

59. A. Michel, *La literatura rabínica*, en A. Robert-A. Feuillet, *Introducción a la Biblia II*, Barcelona 1964, 138-148.

majestad, a causa de su origen y su situación: la imaginaban siempre inmediatamente después de Dios. Entonces, ser piadoso era cumplir perfectamente la ley, no despreciar ninguno de sus mandamientos, ni siquiera los más pequeños. Era, por tanto, una norma indiscutible. Sólo el impío podía tener la pretensión de sentirse libre frente a ella. Pero el impío está ciego en su libertad. La ley es superior a él y vence siempre juzgándolo y condenándolo.

Jesús rompe con esta actitud religiosa: él es libre frente a la ley. Jesús no lo declara, pero lo muestra. Más tarde, Pablo construirá una teoría de la libertad cristiana. Jeremías ha demostrado⁶⁰ que la conducta práctica de Jesús es la que está en la base de sus controversias con los fariseos. Al ser la ley para ellos la norma absoluta indiscutible, Jesús es juzgado por la ley. Si Jesús afirma más o menos oscuramente sus pretensiones mesiánicas, es un embustero: su conducta lo condena.

El mundo en donde vivía Jesús no era un mundo pagano, como el universo romano al que Pablo anunciará luego su evangelio, ni el mundo laico que conocemos nosotros actualmente en occidente. El mundo judío era un universo esencialmente religioso. La crisis que provoca la actitud de Jesús es una crisis en el interior de la religión. Por eso las controversias con los fariseos ocupan tanto sitio en los evangelios. La libertad de Jesús prorrumpen en el corazón de este universo religioso: es ella la que le llevará a la muerte.

Los evangelios refieren algunos hechos que subrayan cómo usaba de libertad frente a la ley. Los fariseos acusan a sus discípulos de no respetar las observaciones rituales (Mc 7, 2); Jesús los defiende reduciendo esas tradiciones religiosas a tradiciones humanas. Importan muy poco al lado de los mandamientos de Dios, interpretados con frecuencia de modo que se lesionen los derechos del prójimo (cf. Mc 7, 9-14). Los fariseos reprochan a sus discípulos el no ser muy respetuosos con el sábado en todos sus aspectos (Mt 12, 1-8): Jesús irónicamente les recuerda la gran libertad de David y les da a entender que, si David había usado de tanta libertad en favor de sus acompañantes, con mucha mayor razón podrán usarla los que acompañan al hijo del hombre, que es mucho mayor que el templo.

Los fariseos no se contentan con atacar a Jesús indirectamente: le reprochan que también él viole el sábado (Mt 12, 9-14; Lc 13, 10-17; Jn 5, 9). Le dicen que no tiene en cuenta la ley de la pureza:

efectivamente, ha tocado a un leproso y a un cadáver (Mc 1, 41; 5, 41; Lc 7, 14). Las libertades que Jesús se toma en relación con la ley no son caprichosas: las justifica (Mc 2, 27-28). Esta justificación supone dos grados: Jesús afirma en primer lugar que la norma última no podría ser sin más ni más la ley: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27). A continuación añade que el hijo del hombre es señor del sábado.

Mateo y Lucas no consideran más que este segundo aspecto. El riesgo de mirar las cosas desde demasiado lejos es evidente: la libertad humana de Jesús queda absorbida por su autoridad trascendente, cualidad de su mesianidad apocalíptica. Marcos, por el contrario, explicita la libertad de Jesús ante la ley: si el hijo del hombre tiene autoridad sobre el sábado y si obra con toda libertad a este respecto, es porque el sábado ha sido hecho para el hombre. La religión es culpable por haber trastornado este orden. Además, Jesús denuncia la tendencia a la hipocresía, oculta en la pretensión por lo absoluto de la ley: «Misericordia quiero, que no sacrificio» (Mt 12, 7). Por eso mismo responde con ironía, poniendo en evidencia la estupidez de la estrechez legal: «¿Quién de vosotros, que tenga una sola oveja, si ésta cae en un hoyo en día de sábado, no la agarra y la saca?» (Mt 12, 11). Pero la esclavitud de la ley es tan fuerte que sus oyentes no acaban de entenderlo. Jesús, dice Marcos, les dirige su mirada llena de cólera (Mc 3, 5).

La libertad de Jesús le confiere a la ley su sentido, mientras que la esclavitud de los fariseos oculta el rostro de Dios. Para Jesús, la ley no tiene más criterio que el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 7, 12; 22, 37-40; Mc 12, 28-34). Jesús es transgresor de la ley, tal como la entienden los escribas y los fariseos, por amor al prójimo. La fuente de la cólera que nos menciona Marcos se refiere a la inversión de los términos, haciendo pasar la ley por encima del prójimo, tal como determina la práctica farisaica. La libertad de Jesús se ofrece como libertad por los demás. El «sermón de la montaña» tiene su origen en esta actitud. Jesús no se apoya en ninguna tradición: «Pero yo os digo...». El explicita su propia conducta, cuya norma es precisamente carecer de una norma que no sea su actitud filial para con el Padre y su amor efectivo a los hombres. Por eso todo lo que dice Jesús brota más del estilo que del código. Jesús opta por la forma paradójica, a fin de que nadie se sienta tentado a reducir este sermón a una nueva ley farisaica.

Por tanto, Jesús no construye una teoría con la ley, sino que adopta una actitud que contrasta con la manera de ser entendida

60. Cf. J. Jeremías, *o. c.*

la ley en el mundo judío. Esta actitud produjo una profunda conmoción; y ésta es una de las razones por las que el pueblo judío vio en Jesús una gran autoridad. Todos se dan cuenta de su libertad, pero ni el pueblo ni los fariseos llegan a darse cuenta de cuál es su fuente. Advierten que la libertad de Jesús no puede compararse ni mucho menos con el desprecio; que no es la libertad del impío. La libertad del impío hubiera sido definida en seguida: sería la libertad del pecador. No hubiera extrañado: la ley tendría razón en contra suya. Pero la libertad de Jesús es de un orden distinto. Tienen miedo de ella; su mundo se tambalea, y sienten la necesidad de hacer desaparecer a un hombre que adopta una conducta tan peligrosa. Jesús, en virtud de su actitud, no deja a nadie indiferente. La reacción que les domina es la admiración. Admiración debida a la novedad misma de la libertad en un mundo sacral. Los fariseos procuran buscar en él algún reparo. Le tienden asechanzas para poder ver con claridad. Las respuestas de Jesús les hieren en lo más hondo: son unas respuestas sencillas. Les cuesta declarar a Jesús pecador, aunque se extrañan de verlo en compañía de los publicanos. Presienten que la religión de Jesús está de acuerdo con la Biblia, mas por otra parte les parece tan alejada de la que ellos practican que no se deciden a reconocer sus derechos.

Jesús les desconcierta. Se ha abierto una brecha en su sistema religioso. Jesús es libre: no se inclina ante lo que todos los demás están de acuerdo en juzgar como divino. La libertad de Jesús se muestra en el campo de la experiencia. No es el fruto de una deducción. Es evidente. Pero es tan singular que no entra en ninguna norma recibida. Inquieta. Los sabios querrían someterla a examen. No lo consiguen y esta incapacidad les irrita. Se manifiesta allí una presencia indeterminada. No saben qué nombre darle. Y no se les ocurre otra cosa más que acusarle de ser el príncipe de los demonios el que lo conduce.

La actitud de Jesús ante el culto confirma la confusión en que se hunde su ambiente. No es que Jesús se singularizase arbitrariamente. Frecuenta la sinagoga, acude al templo de Jerusalén con ocasión de las fiestas. Pero Jesús no tiene miedo de prescindir de ciertas costumbres culturales. La libertad para con la ley se muestra también en su ejercicio para con el culto. Evidentemente, Jesús es un judío piadoso que sigue la religión de su pueblo. Algunos biógrafos han escrito páginas conmovedoras sobre esta sumisión de Jesús a la religión. Lo que importa sobre todo es demostrar que Jesús sigue libremente esta religión. Jesús no se separa del culto sin justificar esta separación. No tiene nada de

ritualista: no es la asiduidad al culto lo que juzga al hombre. No son los que andan diciendo «¡Señor, Señor!», los que entran en el reino de los cielos (Mt 7, 21). Es la conducta para con los demás lo que juzga al hombre:

Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano... (Mt 5, 23.25)-

Jesús transforma de esta manera la noción misma de lo «sagrado». La «religión» instintiva tiende a «cosificarlo»: aquí está la casa de Dios. Para la samaritana estaba en el monte Garizín; para el fariseo estaba en Jerusalén. Para Jesús está en donde el hombre sirve a Dios en espíritu y en verdad. No se trata ya de un espacio privilegiado, de un tiempo en el que Dios se haga presente, de objetos que sirvan de vehículo al «poder divino». Cristo «desdiviniza» el sábado, pero no el amor a los hombres (Mc 2, 27- 28). Jesús destruye la oposición entre los templos (Jn 4, 20-24). No se llama nunca sacerdote en el sentido levítico, y el nuevo testamento es fiel a esta orientación de no identificar el «sacerdocio evangélico» con el sacerdocio «cultural»: no les atribuye nunca a los discípulos ninguno de los títulos aplicados por el antiguo testamento al sacerdocio cultural. La iglesia primitiva sigue adelante en este proceso de «desculturalización»: los cristianos parten el pan en sus propias casas (Hech 2, 46).

Algunos teólogos modernos, concretamente el movimiento de la «muerte de Dios» de Estados Unidos, sacan de esta libertad de Jesús frente al culto conclusiones radicales. Se trata de conclusiones prematuras, en el sentido de que oponen demasiado fácilmente «religión» y «fe». Pero son serias en el sentido de que intentan separar la relación con el Dios vivo del privilegio excesivo que hasta ahora se ha concedido muchas veces al culto. Cualquier tiempo, cualquier lugar, cualquier objeto, cualquier encuentro, es portador de una relación posible con Dios. En la medida en que el culto separa esta relación de la «vida efectiva» del hombre, en esa misma medida traiciona su sentido original. La libertad de Jesús frente a la religión denuncia esta traición. Se trata de una libertad para el hombre, y al presentarse como tal libertad para el hombre se convierte en una libertad vivida para Dios.

Una libertad para Dios es una libertad que viene de Dios. Por eso los evangelistas advierten que Jesús rezaba. Cuando el bautismo, Jesús recibe al Espíritu santo mientras reza (Lc 3, 21).

Tras una jornada consagrada a la predicación y señalada por numerosos milagros, Jesús reza en la soledad (Mc 1, 35). Reza cuando es menester elegir a los doce (Lc 6, 12); reza antes de realizar algunos milagros (Mc 6, 46; Jn 11, 41-42), antes de tomar decisiones importantes (Lc 9, 18), en determinadas circunstancias en las que se trata especialmente del sentido de su misión: Lc 9, 29 (la transfiguración), Lc 11, 1 (la enseñanza del padrenuestro), Lc 22, 31-40 (la negación de Pedro). Los evangelistas nos indican algunos momentos de la oración de Jesús, pero se muestran discretos en su contenido. Sin duda, el himno de acción de gracias que nos transcribe Mt 11, 25-26, nos da una idea de los sentimientos que experimentaba Jesús. El capítulo 17 de Juan reúne algunos temas de la oración de Cristo. Es cierto también que suscita problemas literarios muy complejos. Juan compone libremente. Pero no arbitrariamente. No existe razón alguna para dudar de que la oración universal aquí expresada traduzca los sentimientos de Jesús. Pero Juan los expresa en un lenguaje sereno. La oración de la agonía que nos refieren los sinópticos es más dramática, y nadie lo ha expresado mejor que el autor de la carta a los hebreos (5, 7-8):

(Jesús) habiendo ofrecido en los días de su carne mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia.

Su oración tiene un alcance universal: intercede por sus verdugos (Lc 23, 24) antes de ponerse en las manos de Dios (Mc 15, 34; Mt 27, 46) y de proseguir en el santuario celestial la imploración y la intercesión que comenzó aquí abajo (Heb 4, 14).

Estas pocas indicaciones de los evangelistas nos dan a entender que la oración de Jesús tiene como contenido su misión. En el himno de acción de gracias (Mt 11, 25-28), el objeto de la alegría de Jesús delante de Dios es la revelación que el Padre les concede a los humildes. Cuando no precisan su contenido, los evangelistas indican, por ejemplo, la relación que existe entre la oración nocturna de Jesús y su predicación. Esta oración les servía de ejemplo a los discípulos. Ellos se daban cuenta de cuán pobre era la suya y le suplicaban a Jesús que les enseñase a orar.

El que la oración de Jesús fuese ejemplar no significa que Jesús orase para dar ejemplo. Algunas dificultades de conciliación teológica han podido inducir a varios teólogos a esa vulgarización de la oración de Jesús. Creían que de este modo salvaguardaban su trascendencia: ¿en qué tenía necesidad de rezar el hijo del al-

tísimo? Este escrúpulo no está tampoco exento de comentarios evangélicos; así por ejemplo, en Jn 11, 41-42, con ocasión de la resurrección de Lázaro, Jesús reza a causa de la muchedumbre. Juan, en la oración sacerdotal, le confiere a la oración de Cristo tal poder, y hace de ella la expresión de una voluntad tan resuelta, que la situación excepcional de su persona se manifiesta en su manera de rezar: «Quiero que donde yo esté, estén también conmigo» (Jn 17, 24). Este estilo está muy lejos de la oración suplicante de Getsemaní que nos recuerda la carta a los hebreos. En el primer caso, Jesús es el señor; en el segundo, es el siervo que manifiesta humanamente la angustia que cualquier hombre experimenta ante la muerte.

Desde la época apostólica se ha notado el riesgo que supone atribuir a Cristo una oración compaginada con la debilidad humana. Jesús, se pensaba, había aceptado verse sometido a la tentación para darnos el ejemplo de una victoria sobre Satanás: rezó para indicarnos cómo había que orar.

Un hombre moderno no se siente a gusto con la impresión de que semejante interpretación reduzca la vida de Jesús a un espectáculo ofrecido para nuestra edificación. Sin embargo, es difícil no ceder a esta «apariencia de comedia» cuando se piensa en la humanidad de Jesús a partir de sus títulos más trascendentes. Si Jesús es el Hijo de Dios, goza de todo poder y resulta entonces inútil suplicar al Padre que lo escuche. Se trataría de un juego. Nadie es tan imbécil que se ponga a pedir lo que sabe que tiene que suceder necesariamente: rezar para que la «ley de la gravedad» produzca sus efectos carece totalmente de sentido. El campo de la oración es lo incierto, lo histórico. ¿Y acaso Cristo no sabía todas las cosas? Lo histórico no posee para él el coeficiente de incertidumbre necesario para una súplica sincera. Los teólogos que atribuyen a Jesús-hombre una ciencia perfecta del porvenir se ven en un compromiso.

Estos escrúpulos hacen vislumbrar una falta de atención a la realidad humana de Jesús. Los teólogos que los sienten se esfuerzan en poner de acuerdo la humanidad de Jesús con la fe de Calcedonia: Jesús es el Hijo de Dios. El evangelio nos presenta a Jesús en oración. Si su oración tiene algún sentido para nosotros, si es de veras ejemplar, es porque ante todo tenía un sentido para él. La voluntad humana de Jesús no es realizadora de sus propios designios; la inteligencia humana de Jesús no goza necesariamente de un conocimiento perfecto del porvenir. La voluntad humana, que es la suya, de realizar su misión, carece del poder necesario: por eso le tiene que pedir a aquel que es todo

poder y misericordia la facultad de llevar hasta el cabo su tarea.

Si Jesús es ejemplo, es por ser hombre. La pedagogía de Cristo no dimana de una especie de conducta afectada. Proviene de su misma existencia humana. No le corresponde al teólogo decidir cuál de las maneras humanas de existir está más en consonancia con el ser filial divino de Jesús. El ser filial de Jesús no se revela más que en su comportamiento humano. Jesús ora: no existe razón alguna para que pongamos en duda la autenticidad humana de esta oración. Ora porque ha renunciado, como dice san Pablo, a sus prerrogativas señoriales, y porque no sería conforme con su ser filial el obrar humanamente sin esta constante referencia al Padre, incluso por medio de la imploración. Ora porque el porvenir, como para cualquiera de los seres humanos, no está en sus propias manos, y porque la incertidumbre también a él le ha cabido en suerte. Ora finalmente porque, al ser Hijo, expresa humanamente a Dios Padre su persona, por medio del júbilo o de la angustia. Lo que el Hijo no puede llevar a cabo en su eternidad divina, por proceder de su existencia humana, lo vive ahora en su encarnación. La oración de Jesús plantea problemas análogos a los de la tentación. Reducir la tentación y la oración de petición a una mera experiencia, equivaldría a no tomar lo bastante en serio los datos que nos presenta el evangelio. La existencia humana de Jesús no pudo ser un juego.

Más profundamente, la oración sitúa la actitud de Jesús para con el culto. La plegaria de Jesús tiene por contenido su propia misión, incluye lo que él es para los hombres. Jesús no separa la relación con su Padre de su encuentro con los demás hombres. Si se manifiesta libre ante las costumbres religiosas, es en virtud de la relación filial expresada en la oración. El culto se convierte en una infame caricatura cuando se convierte en pretexto para la dureza del corazón. Es una manera de disfrazar la bondad de Dios el convertirla en garantía de nuestra falta de humanidad. La libertad de Jesús tiene su origen en la bondad de aquel a quien llama Padre y que hace surgir el sol sobre los buenos y sobre los malos. El no se preocupa de un culto o de una religión que sólo sirve para favorecer a sus hipócritas participantes. Por eso la libertad de Jesús frente a la religión y frente al culto, que es una libertad para el hombre, se manifiesta en sus relaciones con su ambiente y en su manera de vivir.

b) Jesús y su contorno

Las indicaciones del evangelio son muy sucintas. Podemos organizarlas de la siguiente manera: relaciones de Jesús con su familia, con la «gente bien», con la «gente mal», con sus amigos, con el poder político.

La familia de Jesús aparece en varias circunstancias en los evangelios. En el evangelio de la infancia (Lc 2, 41-50), cuando su enfrentamiento con los doctores, sus padres le reprochan que les haya abandonado en su angustia. Entonces él afirma su libertad: se debe a su propia misión, y no a su familia. Lucas nos dice que María y José no le comprendieron.

Su familia hizo luego varias tentativas para inducirle a que apreciase más justamente su situación: al comienzo de su predicación, se esforzaron en disuadirle del oficio de profeta (Mc 3, 21; 3, 31; Mt 12, 46-50). Su misma madre dio algún paso en este sentido (Lc 8, 19-21). Los suyos decían que había perdido el juicio. Jesús no se deja convencer: su alabanza se dirige a los que escuchan la palabra de Dios. El profeta no puede dejar que los suyos le dicten lo que ha de hacer. Incluso el episodio tan curioso de Caná nos advierte que Jesús pareció querer demostrar que nadie, ni incluso su madre, podía fijarle el momento de un acto revelador de su gloria. Es libre; pero esta libertad le viene de la misión que Dios le ha confiado.

Jesús se sustraía, por tanto, a los imperativos familiares y tribales. El episodio de la predicación en la sinagoga de Nazaret da que pensar sobre la presión social ejercida en estas aldeas galileas. Llegan incluso a intentar matarlo: ha traspasado las reglas sociales. Jesús, sin despreciarlas, pero haciendo constar con realismo que ninguno es profeta en su patria, se desentiende de ellos. El no es hombre de una familia ni hombre de una aldea. Tiene una misión distinta. Una misión que se manifiesta ante todo como libertad frente a los imperativos familiares y pueblerinos.

La presión social de la familia era poca cosa en comparación con la auténtica tiranía ejercida por la «gente bien», los fariseos y los saduceos. Indudablemente es una ley universalmente comprobada esa mezquindad de la «gente bien»: Sócrates había sido una de sus víctimas. Y en Palestina, no se dieron descanso hasta lograr la condena de Jesús.

Jesús se mostró duro con ellos. Las imprecaciones que lanzó sobre ellos, aun cuando la composición literaria les haya dado un vigor que quizás no tenía el discurso original, dejan revelar una

extraordinaria indignación. Pero Jesús es libre frente a su propia indignación: no tiene reparos en asistir al banquete en casa de los fariseos (Lc 11, 37 s). No tiene miedo de alabar a un fariseo, cuando le manifiesta sus sentimientos sobre el mayor mandamiento.

Para Jesús, el trato con ellos no equivalía a dejarse encerrar por su sistema. Jesús considera nula su autoridad. Los textos de los evangelios podrían inducirnos a error sobre las razones de esta libertad. Los fariseos están allí retratados con tan pocos miramientos que los cristianos suponen que se trataba de gente inmoral, infame, hipócrita. Las necesidades de la polémica, la oposición entre la joven iglesia y la sinagoga, han dado cierta coloración a los relatos evangélicos: los fariseos se convierten allí en una entidad, desempeñan el papel sistemático del adversario de mala fe. Pues bien, los textos de la época demuestran que sería enunciar un juicio parcial concederles a los fariseos la exclusividad de la hipocresía. Hay también fariseos sin dolo: el mismo Jesús nos lo dice hablando de Nicodemo. Hay fariseos que aman a Jesús: José de Arimatea se cuidó de sepultar su cuerpo. Lo que Jesús condena es su papel social y religioso. Hay fariseos buenos, pero la institución como tal es perversa. Se arrojan unos poderes en la interpretación de la ley bíblica que han llegado a imponer al pueblo un yugo insostenible. Esos maestros de la ley se ufanan en trazar el único camino que conduce a Dios. Deciden por todos, sin ninguna consideración para con los pequeños y los humildes, sin verdadero conocimiento. Ignoran que Dios es libertad y no esclavitud. Jesús se subleva contra semejante inversión del mensaje bíblico. Su sublevación es una sublevación en favor de los pobres. Dios no es ese tirano. Es el Dios bueno. La «gente bien» quiere convertir a Dios en su prisionero. Jesús les arrebató a Dios. Y al quedar Dios en libertad, su libertad es también la liberación del hombre.

Jesús prefiere a la «gente mal»: ellos no pretenden imponer sus caminos para llegar a Dios. Lo dejan libre. Pero esa «gente mal» no tiene sitio en la sociedad. Son unos parias, aunque no todos sean pobres, ni mucho menos. Pero el hombre tiene más necesidad de reconocimiento social que de dinero. La «gente mal» son, en primer lugar, los publicanos, hombres de fama dudosa, cobradores de impuestos y supuestos ladrones. Son odiados y detestados, como todas las personas dedicadas al fisco. «Gente mal» son también las mujeres de mala vida. El fariseo Simón sospecha que Jesús no es profeta: se deja besar los pies por una cortesana (Lc 7, 36 s). Jesús no es esclavo de los prejuicios socia-

les. Ataca de frente las normas de una sociedad moralizante: los publicanos y las prostitutas entran en el reino. No tiene recelo en contraponer su postura a la imagen popular del profeta asceta (Mt 11, 16-19). Libera a la mujer adúltera de los que quieren la pillarla en virtud de la ley.

La libertad de Jesús no es arbitraria. La distancia que mantiene entre su conducta y las normas sociales de su época es necesaria para su misión. El Dios que nos quiere revelar no es como nos lo imaginamos. Si ese Dios tuviera que dar visibilidad a su actuación, tomaría la forma que le da Jesús. La libertad de Jesús es una de las formas de la manifestación de Dios.

Esta misma libertad se echa de ver en la elección de sus amigos. Los evangelistas no ocultan el hecho de que Jesús tenía amigos. La muchedumbre se admira al ver cómo quería a Lázaro. Ni ocultan tampoco sus amistades femeninas: Marta, María y quizás Magdalena. Jesús no manifiesta la menor misoginia, ni en sus palabras ni en sus actos. La comparación entre los evangelios y las cartas es elocuente. Jesús es libre frente a la presión social y frente a los juicios más o menos severos sobre la mujer. Su conducta se refleja en su doctrina (cf. Lc 8, 1-4; 10, 38 s; Jn 11, 1-44).

Esta misma libertad de conducta se manifiesta también en sus relaciones con el poder político. Jesús no se muestra tierno con Herodes: no lo teme y obra según su misión, sin tener para nada en cuenta unas normas de prudencia política que serían claudicaciones (Lc 13, 31-34). Pero Jesús se niega además a verse metido en una resistencia armada contra el poder ocupante. Le pidieron que utilizase su influjo sobre las muchedumbres en favor de la causa de los zelotes⁶¹. Pero se trataba de un arma de doble filo. Los jefes judíos hicieron condenar a Jesús como criminal político: se ha hecho rey. Por otra parte, negarse a entrar en el juego del nacionalismo era decepcionar a las gentes. Quizás esta decepción ha jugado un papel importante en el abandono de Jesús por parte de las turbas y en el escaso calor que pusieron los discípulos en sostenerle. Jesús, al rechazar el mesianismo político, se vio en dificultades. Esa repulsa, sin embargo, no le evitó la condenación política. Pero ésta tuvo que ser tan ambigua que los jefes no pudieron hacer otra cosa que presentar su existencia como un agravio para el ocupante romano. Jesús se niega a hacer una justificación política, pero al anunciar el reino de Dios, deja bien claro que no identifica ese reino con una liberación nacional. El mismo

61. Cf. O. Cullmann, *Dieu et César*, Paris-Neuchâtel 1956, 11-27.

contenido de su mensaje le convidaba a demostrar una gran libertad frente a los intereses políticos opuestos.

Jesús demostró ante su contorno la misma libertad que ante la tradición religiosa judía. Sus contemporáneos no se llevaron a engaño. El mejor elogio que tenemos de Jesús en el evangelio son aquellas palabras de un doctor de la ley:

Maestro, sabemos que eres sincero y que enseñas el camino de Dios con franqueza, y que no te importa de nadie, porque no miras la condición de las personas (Mt 22, 16).

Poco importa que este elogio esté inspirado en la marrullería. Por lo menos, era menester que Jesús ofreciese la apariencia de libertad, para que pudieran halagarle públicamente por ello. Las palabras del fariseo describen, por consiguiente, la manera como Jesús se presentaba a sus contemporáneos: un hombre libre.

Sócrates, unos siglos antes, había desconcertado a sus compatriotas por una libertad análoga. Jesús hace surgir también la oposición. No tanto en virtud de su palabra, como de su misma conducta. Muchos son los que enseñan el camino de Dios. No es esta enseñanza la que suscita las oposiciones, sino la enseñanza con libertad. La fuente de la oposición está en la relación que cada uno percibe entre su libertad y su enseñanza. No se le acusa de ser pecador, sino de vivir según unos usos y costumbres que hacen presuponer que es pecador. Si lo fuera, el daño no sería tan grave. Pero el que no lo sea, el que pretenda ser profeta viviendo con una libertad que ningún hombre piadoso se atrevería a arrogarse, eso estaba por encima de sus alcances y amenazaba el equilibrio religioso y social. Esta misma franqueza la mantendrá Jesús hasta su proceso (Jn 18, 20). Fue llevado a juicio por ella: será condenado por ella. ¡Hasta tal punto la actitud de Jesús es importante para la comprensión del sentido de su mensaje! El separar al Jesús histórico de su mensaje, es dejar de percibir su energía transformadora y profética. Esta energía se manifiesta no solamente en la actitud de Jesús frente a la religión y su contorno, sino también en su modo de vivir.

c) *El modo de vivir de Jesús*

Los evangelistas nos refieren que los fariseos acusaban a Jesús de hablar como un profeta, pero sin vivir como un profeta, y comparaban con desventaja para Jesús su manera de vivir con la de Juan. Juan y sus discípulos ayunaban. Mantenían de este modo

la imagen tradicional de la existencia profética. Jesús vive como el pueblo. Incluso llegaron a tacharle de bebedor de vino. Y esto resulta extraño: en Nazaret eran sus compatriotas los que no podían acostumbrarse a la idea de que uno que había compartido desde su juventud sus mismos trabajos y su misma existencia se convirtiese en profeta. Durante el ministerio de la predicación, fue la aristocracia civil y religiosa la que más se escandalizó. Un profeta no podía ser un hombre como los demás.

Aristóteles nos cuenta de unos visitantes que, habiendo sorprendido a Heráclito calentándose junto al fuego, no quisieron ya seguir adelante por la decepción que esto les causó. El acto de pensar tenía que manifestarse en una actitud que rompiera con la vulgaridad de lo ordinario. El calentarse era indecente para un filósofo. Lo mismo que el beber vino para un profeta. No es la hipocresía la que sugiere estas reflexiones. Es más bien la imagen que los ignorantes se forjan de lo que no tienen ninguna experiencia. Un profeta que es un hombre como todos los demás no resulta digno de crédito. Más bien es peligroso: trastorna el orden definido. De todos modos, es escandaloso, porque desconcierta las ideas de los demás. El sacerdote que por primera vez se puso el mono de un obrero trastornó la imagen secular que se tenía del sacerdocio. El cardenal que viste un traje suntuoso, adquirido a precio de oro, entra en el juego social, ocupa su sitio, no desconcierta a nadie. Pero todos se extrañan si pronuncia palabras, como ha sucedido en el concilio, que cualquier otro hombre hubiera dicho. Rompe con las reglas del juego. Comete un acto subversivo. Un profeta o un sacerdote no viven impunemente como todo el mundo. La palabra de Dios no podría comprometerse con lo cotidiano; lo «sagrado» no podría acomodarse a lo vulgar. Necesitarían un espacio que los aislase por completo de lo «profano».

El que Cristo fuera un profeta, nadie lo niega en el evangelio, aunque no todos estén de acuerdo en su identidad (Mt 16, 13-20). Pero que este profeta no sea ni un hombre original, ni un héroe, ni un yogui; que adopte una manera de vivir similar a la de todo el pueblo, todo esto da mucho que pensar e introduce una auténtica revolución en la noción de lo sagrado. Lo maravilloso parece tan necesario para la autenticidad popular del profeta que Jesús evita incluso hacer demasiados milagros. No es ese prestigio el que revela a Dios. Jesús evita, pues, lo maravilloso en su modo de existencia. Esta actitud tiene también su importancia para la iglesia. Por lo demás, las cuestiones que se han planteado los antiguos teólogos a propósito del modo de vida de Cristo

reflejan con frecuencia esa desproporción entre los datos sacrales vividos o imaginados y los testimonios evangélicos.

A esto se reduce el debate, tantas veces iniciado y tantas veces decepcionante, sobre la superioridad respectiva de la vida contemplativa o activa. Si, en efecto, la vida contemplativa es superior en la búsqueda de Dios, ¿por qué Jesucristo no se retiró a la soledad, en vez de vivir en medio del mundo? Pura cuestión académica o escolar. Se trataba de una manera «formal» de descubrir el significado de una vida evangélica en medio del mundo. Santo Tomás da como razón de esta comunión de Jesús con la existencia ordinaria de los hombres su misión de revelador. Pero esta respuesta no puede significar más que una vulgaridad: se necesitan oyentes para poder hacerse oír. Por eso es una cuestión de escuela preguntarse por qué Cristo no ha vivido en la soledad. No se trata de inventar respuestas, sino de descubrir el significado de las condiciones reales de existencia de Cristo. El que Cristo no huyese del mundo tiene un sentido para el mundo. Su palabra no podría «abstraerse» de la manera de vivir. Si vive en medio del mundo, es porque esto no constituye un obstáculo para caminar hacia Dios. En ningún sitio demuestra Cristo que haya que acercarse a Dios huyendo de los semejantes. Ni el sacerdote ni el levita quedan justificados en su viaje de Jerusalén a Jericó, aun cuando mientras caminaban fuesen celebrando a Dios con sus salmos. No es el que presenta una ofrenda ante el altar el que queda justificado. En lo cotidiano es donde se vive la relación con Dios. Jesús transforma las miras de toda existencia. Vino a salvar al mundo, no a suprimirlo. Jesús es profeta y libre para Dios en la existencia cotidiana. Y es precisamente esta conjunción entre lo cotidiano y la libertad para Dios lo que ofusca.

Sin embargo, hay en la actitud de Jesús cierto sabor de optimismo bíblico. La creación es buena, y la alegría de vivir no constituye ninguna injuria contra Dios. Stendhal dice en cierto lugar que no le perdonaría nunca a Dios el que hubiese envenenado un día de cada siete la vida de los hombres; pero el Dios al que acusaba, era el Dios de los domingos puritanos ingleses. El Dios de la Biblia no es un Dios de los intervalos, según expresión de Bonhoeffer. Resulta imposible encontrar en los evangelios el dolorismo y el menosprecio de las criaturas que más tarde dominaría en la historia con tanta afrenta para Dios. Las parábolas de Jesús dejan vislumbrar un gusto seguro, un aprecio de la naturaleza, de la técnica, del trabajo agrícola, de las relaciones entre los hombres, del gesto. Sus reacciones ante aquellos que le hablaban o que

salían a su encuentro son el mejor testimonio de su espontaneidad, llena de sensibilidad.

Se cuenta que los santos han establecido todas las marcas de austeridad. Los evangelistas no tienen que contarnos nada de esto sobre Jesús. Lucas incluso nos llega a indicar que la situación financiera de Jesús no era tan miserable. Jesús disponía de medios para una independencia efectiva en el plano material. Pero Jesús se muestra igualmente libre ante el dinero. Es severo con los ricos. Esta dureza está en conformidad con su conducta: nunca jamás utiliza el dinero como medio de influencia. El hombre vale por sí mismo, no por el «valor» abstracto e hipócrita que le otorga el dinero. El reino de Dios no podía progresar por ese medio. Ser pobre no es únicamente la definición de una privación de medios necesarios para la existencia o para la satisfacción de las necesidades sensibles, sino sobre todo un tipo de relación con los demás hombres: allí no interviene para nada la mediación del dinero como poder de seducción. Jesús es libre ante el dinero; pero no es un predicador de la vida «sencilla», campestre. Denuncia la no-transparencia de las relaciones entre los hombres partiendo del apetito de poder, cuyo símbolo abstracto es el dinero. Jesús atestigua su libertad en esta situación humana, más bien que en la falta de humanidad de la miseria. No es un ejemplo ni de resignación ni de mezquindad.

Las condiciones de existencia de Jesús, según los evangelios, no parecen por tanto estar en disonancia con las de la mayor parte de los hombres de su época. Existe, sin embargo, un punto en el que Jesús no ha compartido la condición común de los hombres: él escogió el celibato.

La actitud de Cristo y sus palabras demuestran que esta elección no podía ser en él la consecuencia de una falta de aprecio del amor humano. Hemos advertido ya anteriormente cómo en Jesús no hay ni una sola palabra que pueda sugerir cierto desprecio de la mujer. No le dieron miedo las amistades femeninas. Por tanto, su elección proviene de su misión. La tarea de Jesús no es una tarea singular. Como veremos en la segunda parte, se atribuye el título apocalíptico de hijo del hombre. Jesús es el hombre universal. Pues bien, si todo amor humano tiene un alcance universal, la tarea de Cristo es especial, ya que alcanzó a la humanidad en virtud de la mediación de un amor único. La tarea de Jesús sobrepasa la limitación concreta que está incluida en todo amor humano. Ciertamente, la superación de un amor singular no es voluntad abstracta para con la humanidad. Jesús busca un encuentro concreto con todo ser humano, no con vistas

a una posibilidad terrena e histórica, sino dando su sentido último y definitivo a toda posibilidad terrena e histórica. Un amor singular y exclusivo está vinculado a lo histórico aunque pueda tomar un valor trascendente. A causa del sentido último que Jesús le da a toda historicidad, es comprensible que no se quisiera comprometer en un amor singular.

Esta razón toma toda su fuerza si se piensa que Jesús es mediador. Pues bien, un amor humano es la mediación normal para la búsqueda de Dios. Por algo la Biblia utiliza este simbolismo del amor para describir la relación entre Dios y su pueblo. Nada sería capaz de mediatizar a Cristo en su encuentro de Dios: él es el mediador. La situación completamente excepcional del amor humano como mediación del encuentro de Dios, única mediación que pretende ser una mediación total de la existencia por llegar hasta la muerte, es la que da razón del celibato de Cristo. Es evidente que los argumentos que se dan en favor del celibato sacerdotal o religioso no pueden ser idénticos a los que se admiten en el caso de Cristo. Sólo Cristo es mediador, y únicamente por un abuso de lenguaje se transfieren al sacerdote las prerrogativas de Cristo. Por eso, el celibato de Cristo, lejos de ser un desprecio del amor humano, es paradójicamente su celebración.

d) *Existencia y palabra*

Jesús se muestra como un hombre libre, libre delante de Dios y para Dios; libre delante de los hombres y para los hombres. Esta libertad es insólita, y los contemporáneos de Jesús lo reconocían en sus dudas por definir su personalidad. Algunos veían en él un «profeta»; otros sospechaban que tenía relaciones con el príncipe de los demonios. Los evangelistas hablan de una división de opiniones. Cada uno percibía más o menos conscientemente que esta libertad no tenía fundamento en sí misma: manifestaba una «realidad» cuyos contornos nadie llegaba a fijar. Presentían una personalidad excepcional, una misión arraigada en la esperanza bíblica.

Las palabras de Jesús nos invitan a reconocer el fundamento de lo que todos experimentan como una interrogación. El celibato de Cristo no demuestra su sentido más que a partir de lo que es la razón última de toda su actitud: él es el único mediador. Esto equivale a reconocer que una teología no puede limitarse a ser una descripción de su existencia, de su modo de aparecer. La descripción reedita en cuanto es posible la experiencia que

fue causa de la interrogación, y a la que responden los títulos o nombres que definen su «misión» o identifican su «persona».

Es verdad que los acontecimientos del tiempo de la infancia y de la predicación, las actitudes que nos presentan los evangelistas, han sido propuestas de tal modo que son por sí mismas portadoras de una revelación positiva. Pero todavía hay mucho que atar. Falta una perspectiva o varias perspectivas sintéticas que den a entender lo que es o hace Jesús. Sin los títulos que definen la misión o la persona de Jesús, el tiempo de la infancia o de la predicación de Jesús sigue siendo un poder latente de revelación. La relación que hay entre ese tiempo, las actitudes y la palabra bíblica queda explicitada en los títulos. Con su misma palabra, Jesús, o con su interpretación, los evangelistas, dan un sentido a lo que sucede partiendo de lo que ya ha sucedido. La virtud interrogativa de lo existencial en Jesús remite a través de su propia palabra al campo total de esta palabra: la Biblia. Es ella la que, por medio de los nombres que Jesús se da o que los evangelistas le reconocen, va a proporcionar un lenguaje a lo que se muestra a todos, pero sin dejar por ello de ocultar su origen.

II

LOS TITULOS DE CRISTO
Y SU CONDICION TERRENA
HUMANO - DIVINA

Los testimonios evangélicos afirman, en las acciones y en las actitudes de Cristo, la presencia de una dimensión «trascendente». Esta presencia es lo suficientemente clara para que la gente se inquiete y se empiece a preguntar a propósito de Jesús: «¿Cuál es su misión? ¿quién es él?». Cada uno le da una respuesta a lo que nunca llega a definir; cada uno coloca a Jesús dentro de las categorías que le son conocidas. Para unos, se trata de un profeta cuya venida era esperada como preludio para el fin de los tiempos. Para otros, es el mesías. Para Pedro, en su confesión de Cesarea, es el Hijo de Dios. Por lo que atañe a Jesús, él dice de sí mismo que es el hijo del hombre, aquel a quien Daniel había contemplado en su visión.

Estos títulos que definen la misión o la identidad de Cristo son títulos bíblicos. Los evangelistas los aceptan todos. La misión de Jesucristo es tan compleja y tan rica que ninguno sería capaz de definirla adecuadamente. Cada uno de los títulos pretende traducir a un lenguaje común la misión de Jesús. Pero ninguno basta para caracterizarla en su totalidad. Cada uno nos ofrece únicamente un aspecto de la misma. Por ejemplo, Jesús es profeta: semejante título es necesario para la inteligencia de su misión, pero no llega a definirla por completo. Jesús es el Hijo de Dios: su identidad se revela en su filiación. Pero afirmar que es Hijo de Dios equivale a no decir nada preciso sobre su misión. Habrá que confesar además que es siervo. E hijo del hombre. Y Logos. Sería falso pretender elaborar una cristología partiendo de un solo título. Todos ellos resultan indispensables. Ninguno, para

nosotros, es capaz de asumirlos a todos de tal manera que los demás resulten inútiles. Su multiplicidad es la que nos puede dar la inteligencia del misterio de Jesús. Indudablemente, todos esos títulos tienen la finalidad, cada uno dentro de su perspectiva, de reducir a la unidad las acciones y maneras concretas de proceder de Cristo. Representan una distancia en relación con lo vivido. Son títulos abstractos ya que nos hacen pensar en una diversidad concreta. Pero ninguno de ellos es abstracto y unificante hasta el punto de dispensarnos de atender a todos los demás. La misión de Cristo, esto es, su papel en este mundo, se propone como diversificada en múltiples finalidades. Todas ellas contribuyen a revelar la identidad de aquel que obra de esta manera. Pero al no estar situada esta identidad en el nivel en donde él actúa como hombre, la reducción a la unidad desemboca en un camino decepcionante; su éxito sería también la negación de lo que precisamente hemos de admitir: la «trascendencia» en una humanidad histórica.

Por ello, los «títulos» nos orientan hacia la identidad radical de Jesús, al mismo tiempo que nos señalan su misión humanamente cumplida. Nos presentan esta dualidad, esforzándose en interpretarla debidamente. Cualquiera de los títulos de Jesús circunscribe y limita algo que es humanamente imposible de captar. Creer en Cristo, es admitir el «título» como exégesis auténtica de la realidad del hombre Jesús. Elaborar su cristología, es pretender ofrecer al pensamiento, sobre el trasfondo de la fe, una cosa que se presenta como irreductible. En consecuencia, cada uno de los capítulos consagrados a un título tendrá que precisar en primer lugar su sentido bíblico, y a continuación la inteligencia que ofrece de la condición humana y terrena de Jesús. Esta condición no puede definirse a priori en virtud del misterio de la encarnación del Hijo de Dios, como muchas veces han sufrido la tentación de hacerlo los teólogos; sino que debe interpretarse partiendo de la manera con que se presenta la identidad radical de Jesús en los títulos conferidos a su humanidad. Por tanto, habrá que estudiar primero los títulos que responden a su misión. Partiendo de los títulos funcionales hacia los que designan un nombre personal, el orden que seguiremos será éste: profeta, siervo, mediador, hijo del hombre, sumo sacerdote, Verbo, Hijo de Dios.

CRISTO, PROFETA

No hay mucha costumbre de conferirle a Cristo el título de profeta. El es más que profeta. Todos reconocen, sin embargo, que asume las cualidades y el papel de profeta. Predicador y taumaturgo, recoge la tradición de los grandes profetas de Israel. Pero tenemos miedo de que al nombrarlo de esta manera se difuminen las diferencias: el profeta dice la palabra de Dios, Jesús es esta palabra. Entonces, ¿no será mejor relacionar su oficio de revelador con un título más original que el de profeta, como por ejemplo, el de Verbo?

Estas prisas por remontarse hasta el fundamento del acto revelador en Jesús no hacen justicia a su condición humana, tal como nos la presenta el evangelio. Y se corre el riesgo de confundir el régimen humano de la revelación en Jesús con su fuente radical. Si tomamos en serio el título de profeta, eludiremos esta confusión. Semejante título nos invita a pensar en las condiciones de posibilidad de la revelación fuera de toda exageración «mítica».

Estudiaremos el sentido bíblico de este término.

Apenas Jesús empezó a predicar y a actuar, la muchedumbre creyó reconocer en él un profeta (Mc 6, 15; 8, 28; Lc 9, 8; 14, 1). Fueron sobre todo sus milagros los que suscitaron este reconocimiento. Así por ejemplo, tras la resurrección del hijo de la viuda de Naín, la gente empezó a clamar: «¡Es un profeta!» (Lc 7, 16). Tal fue también el sentimiento del ciego de nacimiento después de su curación (Jn 9, 17). Los milagros son gestos misteriosos; la multitud tiene el presentimiento de que no pueden ser realizados más que por un hombre en contacto especial con el mundo divino.

Más tarde fue la autoridad de su predicación, su don de adivinación, sus predicciones del porvenir las que confirmaron a la muchedumbre en esta opinión. Quedaban admirados: jamás un hombre había hablado como aquel hombre. La samaritana sos-

pechó en seguida de Jesús que se trataba de un profeta: le había revelado los hechos de su vida (Jn 4, 19), y el fariseo Simón dudó de la vocación profética de Jesús cuando vio que se dejaba besar los pies por una mujer pecadora.

¿Qué sentido atribuían los contemporáneos de Jesús a esta designación?

Hacia mucho tiempo que la profecía se había extinguido en Israel. Se soportaba con cierta amargura aquel largo silencio de Dios. La pregunta que los judíos le plantearon a san Juan bautista (Jn 1, 21) sugiere que se estaba aguardando a que Dios rompiera aquel silencio y que enviase, no ya un profeta cualquiera, sino un profeta semejante a Moisés: el profeta. Aun cuando, al parecer, la muchedumbre no llegó muy lejos en sus esperanzas (cf. Mc 6, 15 y 8, 27 s), es indudable que algunos círculos populares esperaban la aparición de un profeta escatológico. Esta esperanza no carecía de fundamentos bíblicos, y además se había arraigado todavía más en el judaísmo en virtud de la situación política.

En la tradición bíblica, el profeta es un hombre llamado por Dios para anunciar la significación religiosa de los acontecimientos que interesan al pueblo de Dios, para hacer manifiestos los designios y la voluntad de Dios, para proclamar su juicio y para revelar su propio ser. En tiempos de Cristo, la profecía no existía ya en Israel: había sido sustituida por la autoridad de las Escrituras y la cadena de tradiciones interpretativas. Esta desaparición del fenómeno profético, prescindiendo de las diversas causas a las que se atribuye, explica el hecho de que la renovación de la profecía, anunciada por el profeta Joel (3, 1 s), apareciese como un signo del fin de los tiempos. El Espíritu santo que los rabinos consideraban como inspirador de los antiguos profetas, parecía igualmente haber cesado de toda actividad. El final de su silencio señalaría la aparición de los últimos tiempos. No es extraño que, en semejantes condiciones, el profetismo, y por consiguiente el profeta, constituyesen el objeto de una esperanza escatológica.

En medio de este ambiente es donde surgió la invitación de Juan bautista a la penitencia. El sentimiento general inmediato fue de que Juan había roto el silencio profético: habían llegado los últimos tiempos. Se realizaba finalmente la esperanza judía de una vuelta de la profecía. Esta esperanza era sin embargo lo suficientemente vaporosa para revestir formas concretas muy diferentes entre sí. En primer lugar, existía la convicción general de que el profeta escatológico realizaría todas las profecías anteriores. Era una opinión bastante común el que este profeta sería alguno de los antiguos profetas que volvería de nuevo a la

tierra. El texto de la Escritura que daba origen a esta esperanza era probablemente el de Dt 18, 15: se hacía allí alusión, no a una vuelta de Moisés, sino a la aparición de una figura semejante a la suya. Algunos rabinos por lo visto no se fijaron mucho en esta restricción y pensaron en una vuelta efectiva de Moisés. Se llegó incluso a identificar al siervo de Isaías (Is 53) con este «Moisés redi-vivo»¹.

Y no fue sólo Moisés el único que gozó del privilegio de la reviviscencia. Era también bastante común la idea de una vuelta de Elías. Se citaban algunos textos de la Escritura, como el de Malaquías (3, 23; 4, 5) o el del Eclesiástico (48, 10). Elías volvería a preparar los caminos de Yahvé y, según ciertos textos rabínicos, se veía en él al restaurador de la comunidad última y al profeta de la enseñanza definitiva.

Se pensaba igualmente en un retorno posible de Henoc: su misteriosa desaparición, que nos refiere el libro del Génesis, favorecía toda clase de hipótesis sobre la suerte que le estaba reservada en los últimos tiempos. Trasladado al cielo, sigue allí viviendo, reservado para los tiempos dramáticos del final (cf. Ap de Baruc 13, 1 s). Se le imagina como compañero de Elías en su vuelta a la tierra. Otros, es cierto, prefieren darle a Elías un compañero menos misterioso, pero más glorioso: Moisés (cf. la escena de la transfiguración). Finalmente, los mismos evangelistas nos dicen que tampoco estaba excluida la vuelta de Jeremías (cf. Mt 16, 14).

En definitiva, si es verdad que todos esperaban la vuelta de alguno de los antiguos profetas para desempeñar el oficio de profeta escatológico, las opiniones sobre la identidad del mismo eran muy diversas. Semejante situación explica el hecho de los diferentes juicios que se daban sobre la personalidad de Jesús.

Por el contrario, había más precisión sobre la función de este profeta que sobre su identidad. Se le describía como predicador de los últimos secretos, restaurador de la revelación dada antiguamente a Moisés. Su predicación señalaría el fin; sería la última llamada a la penitencia; pertenecería por tanto al drama final. Pero no sólo se contentaban con definirlo como predicador. Haría mucho más: restauraría a Israel en su gloria, destruyendo a los enemigos del pueblo escogido, y concretamente a su caudillo, el anticristo o profeta de la mentira. No se excluía el que, para

1. Cf. O. Cullmann, *Christologie du nouveau testament*, Neuchâtel 1958, 38 s.

llegar a conseguir ese fin, se viera obligado a sufrir mucho. Pero este último punto no gozaba del favor popular.

Si tal era la mentalidad general del judaísmo contemporáneo de Cristo, sería difícil concebir que el profeta escatológico fuese un simple precursor del mesías. Hemos de vérnoslas con una creencia paralela a la creencia mesiánica. Este paralelismo explica que se puedan reunir en una sola persona el profeta escatológico y el mesías. Tanto el uno como el otro tienen la misión de preparar el camino a Yahvé al final de los tiempos. El nuevo testamento identificará a Juan bautista con Elías, en quien verá, no ya al precursor de Yahvé con los mismos títulos que el mesías, sino al precursor del mesías, que es Jesucristo.

Sobre este trasfondo de doctrinas imprecisas y de esperanzas ardientes va a elevarse la llamada de Juan.

Juan es profeta. ¿Es el «profeta escatológico», precursor de Yahvé? ¿o no es más que un simple profeta, precursor del mesías? Jesús rechaza la primera concepción: es verdad que Juan ha venido en el espíritu de Elías, pero no es el profeta escatológico: es el precursor del mesías (cf. Mt 11, 8 s; 17, 10 s). El mismo Juan es igualmente de esta opinión: él no es el profeta. La pregunta que le dirige a Jesús por medio de sus discípulos no podría comprenderse tampoco en la hipótesis contraria (cf. Mt 11, 1 s). Por otra parte, el evangelio de Juan descarta cualquier duda a este respecto: con cierto matiz polémico, en un diálogo entre Juan bautista y los enviados de Jerusalén, el evangelista hace que el bautista rehúse claramente el papel de último enviado de Dios, el de profeta escatológico (Jn 1, 19-29).

Entonces el interés se centra sobre Jesús, y el texto de Mc 6, 14 demuestra las dudas de la muchedumbre a este propósito. Cullmann opina que Mt 21, 10 s, que nos refiere la exclamación de la turba: «Este es el profeta de Nazaret», tiene que entenderse en su sentido más pleno: «Este es *el profeta*». Y señala como prueba de esta afirmación el que, poco antes, la turba lo aclamase como «hijo de David», nombre con que se designaba al mesías. Por tanto, no puede tratarse más que del profeta escatológico. Cullmann² se cree autorizado a concluir: una parte del pueblo reconoció en Jesús al profeta del fin de los tiempos.

Esta conclusión es posible, pero no absolutamente cierta. Los textos que nos refieren la opinión de la muchedumbre mencionan a «uno de los profetas». Poco importa, por lo demás. Por lo que se refiere a Jesús, ¿aceptó él el título de profeta?

2. *Ibid.*, 36.

Parece ser que sí, pero sin ninguna precisión. Explica la incredulidad de los nazarenos recurriendo a su misión de profeta (Mt 13, 57); y en Lc 13, 33 advierte que no sería conveniente que un profeta muriese fuera de Jerusalén.

Jesús, pues, se dice profeta. Gils³ ha explicado, partiendo de un comentario a Mt 11, 25-27, cuál era el sentido que Jesús pretendía dar a su profetismo. Interpreta este texto de Mateo relacionándolo con un pasaje de Dan 2, 19 s. El rey de Babilonia ha tenido un sueño y está deseoso de descubrir su significado. Llama a los sabios y adivinos, pero el misterio sigue sin revelarse. Se resigna finalmente a preguntar a un hebreo, de quien dicen que es maestro de las ciencias divinas: Y el misterio es revelado por Daniel.

En Daniel, los sabios y los adivinos tienen que permanecer fuera del misterio. En Mateo, son los escribas y los fariseos quienes permanecen fuera de los secretos del reino. En Daniel, el mundo divino se manifiesta en un sueño y el profeta sabe descifrar su lenguaje enigmático. En Mateo, el reino de Dios se revela en las parábolas y en los gestos misteriosos de Jesús. Estos se dirigen a las multitudes sencillas; son los apóstoles los encargados de comprender su profundo significado. Jesús les revela su secreto.

Existen, por consiguiente, dos tiempos en la revelación de los secretos del reino.

En un primer tiempo, ciertos seres (en el evangelio, la muchedumbre) son puestos en presencia de los secretos del reino por medio de una realidad enigmática. Brota entonces una pregunta preliminar para la fe. El hombre presente que se halla en presencia de una realidad misteriosa. Entra en contacto con la palabra de Dios. Pero se trata de una palabra sellada que conserva todo su secreto. Esas realidades misteriosas, al suscitar la curiosidad por lo que se presente como un mundo divino, son las parábolas y los gestos milagrosos de Jesús.

En un segundo tiempo, Dios les revela a unas cuantas personas escogidas en qué consiste la significación espiritual de las realidades misteriosas evocadas por los milagros o las parábolas. La función del profeta es precisamente la de hacer aparecer la sustancia espiritual de esas realidades.

No es conveniente apurar mucho esta interpretación. La significación de las parábolas ya ha sido discutida anteriormente. Están cargadas de sentido espiritual. Pero este sentido no es inmediatamente perceptible. Las parábolas preocupan, inquietan

3. F. Gils, *Jésus prophète*, Louvain 1957, 92-100.

y hacen desear el conocimiento del reino. Son ya en sí mismas actos proféticos. Pero el acto profético no se limita a una interrogación. Busca una participación en el reino. El profeta no se contenta con inquietar, como si invitase al hombre a dar la vuelta sobre sí mismo. Es más bien tarea del filósofo, la de sacudir el espíritu de las certezas recibidas y plantearle problemas. El profeta rompe los prejuicios para inaugurar una relación: entrar en el reino es participar de los secretos del reino.

El secreto del reino no es un conocimiento o una tradición esotérica, sino una comunión. Jesús bendice al Padre por haber revelado ese secreto a los humildes y a los pequeños. Es el secreto que vive él mismo como Hijo de Dios:

Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27).

Si comunica los secretos del reino, si revela la sustancia espiritual que anima sus gestos y al que sirven de manera simbólica las parábolas, es en virtud de una comunión privilegiada. Porque el Padre lo ha puesto todo en sus manos, y en virtud del conocimiento recíproco que tienen el Padre y el Hijo, Jesús introduce a sus discípulos en una vida que es la suya propia. Comparte este conocimiento con aquellos que ha elegido como amigos:

A vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre, os lo he dado a conocer (Jn 15, 15).

La función profética de Jesús asume el carácter reconocido a las profecías en Israel: transmitir la palabra divina, o sea hacer ver el alcance divino de los acontecimientos. Efectivamente, la palabra de los profetas de Israel no era, ni mucho menos, una palabra abstracta. Supone que la alianza está siempre presente al espíritu del pueblo. Contrasta la actualidad con la medida del sentido de la alianza. La alianza es la que cristaliza y unifica sus diversos discursos. Jesús, por el contrario, no se refiere en primer lugar a la alianza; apela a una comunión misteriosa, al conocimiento recíproco del Padre y del Hijo. Hasta entonces no se había revelado el secreto del reino. No había sido más que anunciado en las antiguas Escrituras y en las parábolas o gestos de Jesús. Pero finalmente se revela su significado: es este conocimiento recíproco, ejemplar, que es al propio tiempo el vínculo de toda relación entre los hombres y el Padre. Jesús no solamente transmite una palabra que viene de Dios: el secreto es su misma experiencia. El mensaje de Cristo no hace jamás abstracción de su persona.

Por eso sus oyentes se preguntan sobre su identidad. Perciben una unidad radical entre lo que él anuncia, el reino, y su experiencia personal.

Ciertamente, esto es verdad en cualquier profeta. Pero de Jesús es verdad de una manera singular. El profeta experimenta la palabra de Dios. Jeremías, por ejemplo, suspira por no poder sustraerse a su poder; no lo experimenta como algo suyo: la palabra le viene como desde fuera. Amós dice que ha sido arrebatado de su rebaño. Jesús habla en su propio nombre: «Pero yo os digo...». Es extraño. Indudablemente, él refiere lo que ha oído a su Padre, pero lo refiere como experiencia propia. Por eso, aunque lo situemos entre los profetas, no lograremos resolver todas las cuestiones que plantean su actitud y sus palabras. El es el profeta por antonomasia.

De todos modos, este título nos orienta hacia una explicación de su destino. Jesús identifica su destino con el de los profetas: también ellos fueron muertos por causa de su testimonio (Mt 23, 37 s). Como los profetas que le precedieron, él será igualmente perseguido por sus compatriotas. Su muerte en Jerusalén se debe a la oposición que suscita su mensaje. También ella es el testimonio de su veracidad. Su fidelidad a la verdad es fuente de hostilidad. Por tanto, Jesús se sitúa en la línea de los profetas del antiguo testamento. Sin embargo, ya que él es más que profeta, su muerte no será solamente un testimonio de su fidelidad, sino además será la salvación para todos los que crean. El título de profeta no logra circunscribir toda la misión de Cristo, aunque pone en evidencia una de sus cualidades esenciales: la mediación reveladora y su carácter último.

En efecto, el título de profeta que se le concede a Jesús subraya el carácter decisivo de su venida: es el profeta escatológico. Tiene además la ventaja de confirmar el carácter no político de su intervención: el título de mesías había sido demasiado deformado por las opiniones más o menos nacionalistas de muchos. Pero sobre todo subraya el carácter revelador de la misión de Cristo entre los hombres: el mundo oculto de Dios se abre ante los hombres en la palabra profética.

Este título reúne en un solo haz toda la actividad predicadora de Cristo: anuncio del reino, exhortación a la penitencia, revelación del misterio de Dios, advertencia de que la historia está tocando a su fin. Pero no es capaz de definir toda la actividad de Cristo. La considera bajo un solo ángulo y, si no puede bastar para organizar una soteriología, subraya por lo menos feliz-

mente el hecho de que la muerte de Cristo es un testimonio en favor de la verdad.

Teológicamente plantea diversas cuestiones. Jesús-hombre es el que debe ser llamado profeta. No basta con decir que Jesús es el Verbo en persona para establecer que la palabra eterna toma consistencia humana. El lenguaje del profeta es un lenguaje humano. ¿Cuál era el saber y la conciencia de ese Jesús-hombre para que pudiera realizar su misión de revelador? El problema del saber de Cristo nace directamente de su misión reveladora. Jesús no revela a Dios solamente por sus actos, su muerte y su redención, sino también por su palabra. Al dirigirse a seres humanos, esta palabra es una palabra humana; es la expresión de una conciencia humana y de un saber humano. El problema teológico de la conciencia de Jesús se estudiará bajo el título de Verbo, que es el que sirve de base a su oficio de revelador profético.

En el estudio consagrado a la ciencia profética de Cristo, hemos advertido en varias ocasiones que resultaba peligroso utilizar el «principio de perfección»: conducía a una consideración abstracta de la humanidad de Jesús. Esta es realmente conforme con la nuestra. Jesús no goza de ninguna superioridad corporal o espiritual en virtud de su trascendencia profética. Es «consustancial con nosotros». Este dato se opone a las exageraciones de ciertos teólogos que deducían de su señorío la forma concreta de la humanidad de Jesús. De esta forma, la interpretación del conocimiento profético de Jesús está pidiendo que tomemos en consideración la humanidad concreta de Cristo, tal como se nos describe en los escritos del nuevo testamento. El himno que consagra Pablo a la carrera de Cristo establece claramente que su humanidad no ha pedido su condición concreta a la perfección divina, sino a la situación común, pecadora:

El cual, siendo de condición divina,
no retuvo ávidamente
el ser igual a Dios.
Sino que se despojó de sí mismo
tomando condición de siervo,
haciéndose semejante a los hombres (Flp 2, 6-7).

Desde Harnack, todos están de acuerdo en reconocer la importancia de los cantos del siervo de Yahvé del Déutero-Isaías en la elaboración de la cristología primitiva. Quisiéramos demostrar en este capítulo la importancia capital de este título de Cristo para la interpretación de la misión de Jesús y una justa valoración de su condición histórica. En efecto, no solamente le da sentido al aspecto «humillado» de la humanidad de Jesús: también nos

ayuda a precisar la manera con que es necesario, por lo menos en parte, considerar la muerte de Jesús.

Después del estudio escriturístico de este título, la reflexión teológica se dirigirá a la interpretación de la «kénosis».

I. LOS DATOS ESCRITURÍSTICOS

Resulta superfluo subrayar la importancia de este título en la Escritura. Sabida es la influencia que tuvieron los poemas del siervo de Isaías en la inteligencia del misterio de Jesús. Por otra parte, el mismo Jesús parece haber definido su mesianismo por referencia a este título de siervo, ligado, al parecer, con el de hijo del hombre. Las dudas emitidas a este propósito por F. Hahn contra las posiciones de J. Jeremias y O. Cullmann no obligan a suprimir el vínculo original entre la figura de Jesús y la del siervo descrito por el Déutero-Isaías¹.

Is 42, 1-4 e Is 52, 13-53 son los textos fundamentales. No hay que separarlos de Is 49, 1-7 y 50, 4-11, que tienen una real importancia para la comprensión en el antiguo testamento del título de siervo. Sería igualmente necesario para captar el significado propiamente religioso de Is 53, tener presente el tema del justo que sufre, de quien la Biblia nos presenta varias figuras y a propósito de los cuales no se cansa de preguntarse sobre las intenciones de Dios, ya que le parece escandaloso que el hombre justo se vea reducido hasta ese extremo: en esta pregunta a propósito de una experiencia desconcertante, repetida sin cesar, se podría descubrir la intuición de que el sufrimiento del justo, lejos de ser un absurdo, podría muy bien ser el camino que conduce al pecador, si no a la conversión, sí por lo menos a cierta salvación. Los profetas fueron justos que sufrían. La incompreensión de que fueron objeto, las persecuciones que padecieron, no fueron inútiles.

Sobre este trasfondo de una posible intercesión del justo en favor del pecador y de una relativa eficacia de su sufrimiento por los demás, se dibuja el poema del siervo: lo que hasta entonces se había presentado más que proclamado, se afirma ahora claramente. Isaías describe la obra y la suerte del siervo, pero no nos dice quién es. Los exegetas no están de acuerdo en su identi-

1. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel: ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963.

dad inmediata: podría tratarse de una colectividad. Is 49, 3 nos orienta en este sentido: el siervo es todo Israel. Otros exegetas prefieren no reconocer en él más que a una parte del pueblo: al «resto» del que habla varias veces el libro de Isaías. Finalmente, algunos creen que se trata de una profecía sobre un individuo concreto. La elección definitiva sería sin duda imprudente. La equivalencia entre la colectividad y sus representantes es una idea familiar al judaísmo: vemos, pues, que el término es polivalente². La idea esencial de este pasaje, por otro lado, es que la restauración de la alianza se realizará en y por el sufrimiento del justo, del siervo que voluntariamente tomará sobre sí los pecados de todos. El profeta no nos da ninguna explicación: muestra al siervo doliente y despreciado y afirma que en esa cosa tan vulgar, el sufrimiento de un hombre justo, se realizan el misterio de la liberación del pueblo y la restauración de la alianza. Sin duda alguna semejantes afirmaciones parecen incomprensibles si prescindimos del contexto más o menos instintivo en Israel que anteriormente sugeríamos.

Además, era inevitable que el tema del siervo estuviese de alguna manera vinculado con el tema del mesías: ambas figuras tienen la misión de restaurar la integridad de la alianza. El libro de Henoc, el apocalipsis de Esdras y el de Baruc atestiguan que el judaísmo tardío identificó al siervo con el mesías. Pero lo curioso es que el judaísmo anterior a la era cristiana realizó un corte en los elementos de Is 52-53: no atribuyó al mesías más que las afirmaciones gloriosas referentes al siervo. La idea de un mesías doliente parece que les resultaba totalmente extraña y, aunque a veces se habla de la muerte del mesías en la guerra, no se concibe nunca esta muerte como «expiación». Solamente en el judaísmo posterior a la era cristiana se imaginarán que el mesías puede ser recibido con hostilidad y que su muerte puede convertirse de algún modo en «justificante»: el sufrimiento expiatorio del justo, admitido luego durante mucho tiempo en el judaísmo, se

2. Cf. O. Cullmann, *Christologie du nouveau testament*, Neuchâtel-Paris 1966, 51. El se apoya a su vez en varios autores: C. R. North, *The suffering servant in Deutero-Isaiah: an historical and critical study*, Oxford 1948, 103 s.; A. R. Johnson, *The One and the Many in the israelite Conception of God*, 1942; J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, Copenhagen 1959, 475. Sobre el concepto de «Corporate personality» subyacente a estos estudios, cf. J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Paris-Tournai 1959. No se trata aquí de la validez universal de este concepto semítico, sino de su importancia para la interpretación de los datos bíblicos. Más adelante discutiremos su transcripción en una mentalidad más crítica y en un sistema social menos tribal.

aplica al mesías rechazado por los suyos. Sin duda, esta concepción está muy cerca de la interpretación cristiana de Is 53; parece haber nacido de la polémica anticristiana.

El siervo muere por nuestros pecados (Is 53, 8). Por eso, los datos evangélicos que sugieren claramente que el ideal del siervo no fue extraño a la concepción que Jesús se forjó en su misión, influyeron en la manera como consideró su muerte. Esta no es para él una especie de accidente desgraciado: pertenece al «plan» mesiánico. Cuando los hijos del Zebedeo le pidieron estar junto a él, en su reino, Cristo les dijo:

No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber?, ¿o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado? (Mt 20, 22; Mc 10, 38).

Su muerte no es un simple epílogo, sino parte integrante de su misión. Jesús prevé efectivamente que la oposición cada vez mayor de los jefes del pueblo le reserva la suerte de los profetas. Lee en las Escrituras el sentido de la muerte mesiánica: está inscrito en el destino del siervo. Por eso en las predicciones de su pasión hay una alusión, incluso literal (el verbo «entregar» en Mc 9, 31, que remite a Is 53, 6 y 12), al canto del siervo, Is 53. Una de las alusiones más claras a este tema es el logion del rescate, Mc 10, 45:

Tampoco el hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos.

Jesús interpreta su muerte a la luz de la idea central del canto del siervo (Is 53, 5) y relaciona dos de las líneas principales del mesianismo vetero-testamentario: la del hijo del hombre y la del siervo. Parece que en la cena (cf. 1 Cor 11, 24), la palabra relativa a la sangre derramada por la multitud a fin de restaurar la alianza, se refiere igualmente al canto del siervo (Is 53).

Esta interpretación de la muerte de Cristo, e incluso de su vida entera sumida en la humillación, a la luz de Is 53, fue común en el cristianismo primitivo: basta con citar a título de testimonio los discursos de Pedro en los Hechos de los apóstoles (3, 13-26; 4, 25-30) y el relato de la conversión del eunuco etíope (Hech 8, 26 s). Esta teología no es tampoco extraña a san Pablo, aun cuando no encontremos en él el título de siervo atribuido a Cristo. El esquema humillación-exaltación que forma la textura misma de Is 53, es el que le proporciona su estructura al himno de Flp 2, 6-11 y a otros pasajes como 1 Cor 15, 3 y Rom 5, 12 s. Podemos darnos

cuenta fácilmente de la desaparición del título de siervo: el Cristo de quien habla Pablo es el Señor resucitado, el Cristo esaltado a la derecha del Padre; su título, su nombre es ahora el de «Kyrios». Pero el apóstol no se olvida de que ese señorío fue adquirido a base de grandes penalidades, y de que lo fue para nuestra salvación. La teología de Is 53 le ofrece el esquema necesario para pensar en esta relación entre una gloria adquirida y una vida terrena humillada, entre una muerte ignominiosa y la salvación de los hombres. Ese es el sentido de este esquema, largamente utilizado en el nuevo testamento, que ahora es preciso examinar.

El título de siervo se refiere a un proceso de humillación que conduce a una exaltación: el siervo se entrega voluntariamente a la muerte y, como consecuencia, ve una posteridad. La relación entre humillación y exaltación reposa en el título de «siervo»: Jesús es exaltado por ser «siervo». El vínculo entre humillación y exaltación no es fortuito o extrínseco: se basa en el ser mismo de quien vive ese proceso. La muerte, que es la manifestación suprema de la humillación del siervo, se convierte en victoria como consecuencia de su glorificación. Si el siervo padece esa humillación, no es por resignación ante un destino, sino por sumisión a la voluntad de Dios, por servicio de Dios en la obediencia. Esta obediencia se traduce concretamente para el siervo en la asunción de los pecados de los hombres. Libremente, tomando los pecados de los hombres, convierte su muerte en «sacrificio expiatorio». El siervo es aquel que obedece: Dios tiene la iniciativa. Dios suscita al siervo a fin de que entre plenamente en su plan de liberación y que salve a todas las naciones con su servicio.

Está claro que, aunque los «anuncios» sean una reinterpretación a partir de la fe pascual, esta fe no cambia para nada el esquema general de esta teología. Por medio de su muerte, el justo que es el siervo, libra a los hombres de la perdición.

Este justo, perfecto siervo de Dios, no es un justo cualquiera. Isaías no precisó su identidad. El nuevo testamento lo identifica con el hijo del hombre. El mesías trascendente vislumbrado por Daniel es aquel mismo que ofrecerá el «sacrificio expiatorio», tras haber aceptado por obediencia una condición humilde para la salvación de su pueblo. El mesías trascendente no basa su poder sobre las naciones en un despliegue de su virtud, sino únicamente en su servicio y en la entrega de su vida como rescate por la liberación de los esclavos. El reino del mesías trascendente no se construye según el modelo de los reinos de este mundo, cuya relación estructural es la que hay entre el amo y el esclavo: la autoridad de este reino es servicio, y la forma perfecta de este

servicio es la misma del hijo del hombre que se ha hecho el siervo de todos hasta la entrega de su propia vida.

El título de hijo del hombre le da al de siervo toda su seriedad: Jesús no padece la pasión como una necesidad ineludible, sino voluntariamente, y con una libertad tanto más real cuanto que no obedece por debilidad ante el curso de los acontecimientos, sino por elección: la trascendencia de su mesianidad revela hasta qué punto el servicio es una elección libre: «Nadie puede tomar mi vida. La doy yo. Es ésa la orden que he recibido del Padre»³. Su muerte es la expresión de esta libertad y de este amor: «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32). El hijo del hombre revela su gloria y su poder en el acto por el que se ofrece libremente: la kénosis no atenta en nada a su poder, porque no puede concebirse este poder por analogía con el del mundo. La vinculación entre los títulos de siervo y de hijo de hombre, lejos de oscurecer una de estas dos líneas mesiánicas, las reincorpora a su sentido original, y les da la posibilidad de revelar el verdadero sentido de la gloria divina. La gloria del hijo del hombre, en efecto, es tal que la humillación no la mengua en lo más mínimo: es trascendente a toda humillación porque su significado perdura incluso cuando se ve privada de su esplendor: irradiación de la interioridad divina. El que la gloria del hijo del hombre pueda aparecer, en cuanto su significado, a través del rostro mismo del siervo, explica en qué sentido hay que entender la kénosis. Tal es la condición humana del siervo de Dios.

El término kénosis proviene del himno de los filipenses 2, 6-11. Muchos exegetas opinan que se trata de un himno anterior a Pablo. Es posible, pero esto no tiene mucha importancia para nuestro propósito. El himno alaba a Cristo por no haber utilizado su igualdad con Dios para desplegar su poder, sino por haber asumido la condición de esclavo. Cristo se ha vaciado (*kenoo*) voluntariamente de su modo de existencia divina: ha abandonado el ejercicio del poder que no pertenece más que a Dios, ha cambiado este modo de existencia por la condición obediente de esclavo. El mismo apóstol comenta este abandono en 2 Cor 8, 9: ve en la caridad de Cristo la razón última de una conducta tan extraña.

3. El texto de san Juan resumido en este lugar es el siguiente: «El Padre me ama porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; esa es la orden que he recibido de mi Padre» (10, 17-18).

II. LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA: LA KÉNOSIS

La teología tradicional se ha ocupado preferentemente en limitar la kénosis más que en reflexionar sobre su sentido. Habla de las deficiencias corporales y espirituales asumidas por el hijo. Precisa la razón por la que no se ha aplicado en este caso el principio de perfección.

Las objeciones que santo Tomás presenta a la asunción de una humanidad semejante a la nuestra por parte de Jesús no se comprenden más que sobre el transfondo de este principio de perfección. El cuerpo de Cristo es el cuerpo del Hijo de Dios. Si esta filiación requiere la perfección de la santidad y de la ciencia, ¿por qué no iba a requerir también la del cuerpo?. Por otro lado, ¿no será una contradicción conceder a Jesús la visión intuitiva de Dios que beatifica su alma y negarle la glorificación del cuerpo, expresión de esta beatitud espiritual? ¿no sería esto someterlo sutilmente a las consecuencias del pecado? ¿no sería igualmente, por medio de esta humillación, crear innumerables e inútiles obstáculos a la consecución del fin de la encarnación: la salvación de los hombres? Cristo podía vencer a Satanás no por la debilidad de su condición humana, sino por el despliegue de su poder divino.

Estas objeciones no dejan de tener fuerza en el marco de la teología clásica. Pero los datos de la Escritura son aquí demasiado claros para que se pueda prescindir de ellos. El mismo santo Tomás reconoce que no es posible la ambigüedad: Cristo ha escogido la condición de siervo, y ésta lleva consigo una condición humillada. La misión que le incumbe al Hijo encarnado justifica esta condición en el caso de una persona divina. Santo Tomás explicita esta misión partiendo del proyecto de redención. Cristo, dice el santo, ha venido de una humanidad pecadora para satisfacer los pecados del hombre y arrancarlo de su situación pecadora. Esto no se podía realizar más que por la asunción de las condiciones que provenían del pecado, que reciben el nombre de «penas»: la principal de estas penas es la muerte. Después añade una razón que, si se tomara en serio, podría poner en peligro toda la elaboración escolástica de la ciencia de Cristo: la verdad de la encarnación exige esta condición, la naturaleza humana existe concretamente en un estado de humillación, y no en una condición glorificada. Si Cristo quería suscitar la fe en su verdadera humanidad, era necesario que tomase la condición actual del hombre. Sólo puede hacerse imitable cuando acepta plenamente el juego de

nuestra condición histórica. Entonces santo Tomás puede ya, al responder a las objeciones, manifestar la razón última de la kénosis corporal de Cristo⁴.

La diferencia entre la perfección del alma en la gracia y la humillación del cuerpo se debe esencialmente a la finalidad de la encarnación: salvar del pecado. Para ello, era preciso que Cristo no solamente fuese perfecto en la caridad, que es lo principal, sino que lo fuese igualmente en una condición de humillación, para poder dar materia a la satisfacción por el pecado. Esta misma finalidad de la encarnación justifica el hecho de que el cuerpo de Cristo no participase en esta tierra de la gloria de su alma. Esta finalidad explica igualmente que Cristo tomase una condición «penal»: quería remediar nuestros pecados satisfaciendo por ellos. Por otra parte, su victoria sobre Satanás no se debe a un despliegue de fuerzas corporales, sino al poder del espíritu, y este poder no quedó eliminado por la humildad de la condición de Cristo: este poder reside esencialmente en la caridad de Cristo.

Esta referencia a la caridad de Cristo, como razón última de la kénosis corporal, nos orienta hacia el «sentido» que la teología medieval le reconocía.

En efecto, Cristo no se somete a esta condición humillada como a una ley que tuviese que obedecer necesariamente: es el caso de los demás hombres que nacen en pecado. Cristo hace una elección voluntaria, libre. Tiene siempre en sus manos, por su personalidad misma de Hijo de Dios, la posibilidad de escaparse de esta condición humilde. El hombre ordinario padece o acepta su condición, pero no la escoge de manera absoluta como si tuviese la facultad de escapar de ella. Es prisionero de su propia condición. Lo único que puede hacer es darle un sentido a su aceptación o a su repulsa. La libertad de Cristo va mucho más lejos: la elección para él no está entre los dos términos de aceptación o repulsa, sino entre asunción de esta condición humillada o asunción de una condición glorificada.

Por consiguiente, la aceptación de la condición corporal humillada reviste para Cristo un significado mucho más profundo que para nosotros: compromete toda su libertad en la renuncia al poder que posee de transformar radicalmente esta condición. Se comprende entonces en qué consistió para el hijo-hombre la obediencia hasta la muerte de cruz, con todo lo que esto habría de costarle.

4. STh 3, q. 14, a. 1.

Esta perspectiva plantea la cuestión del límite de la kénosis. Para la teología medieval, el que Cristo haya tomado una condición humillada no significa que haya cargado con todas las debilidades humanas. Santo Tomás advierte con cierto humor que es imposible asumirlas todas: algunas de ellas se excluyen entre sí. Se puede pensar que Cristo no tomó de las deficiencias corporales más que aquellas que no se oponen a la perfección de su alma en la gracia y en la ciencia, y que son compartidas generalmente por todos los hombres. ¿No es esto acaso limitar la kénosis de una manera peculiar? ¿qué significa, por otra parte, una kénosis corporal que no tiene como consecuencia una kénosis espiritual?

Los medievales se dieron cuenta de esta dificultad. E intentaron precisar el alcance y los límites de la kénosis espiritual. Concretamente, se plantearon esta cuestión a propósito del pecado, de la ignorancia, del sufrimiento y de las pasiones.

En primer lugar, el pecado:

A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él (2 Cor 5, 21).

La kénosis de Cristo exige, al parecer, que compartiera nuestra condición pecadora. Sin embargo, la misma Escritura nos previene contra toda interpretación excesiva de esta frase paulina: afirma que Cristo no ha experimentado el pecado. Jesús desafía a los fariseos que lo arguyen de pecado (cf. Jn 14, 30). El episodio de la mujer adúltera sugiere la santidad absoluta de Jesús: concede su perdón, no en función de su indignidad y de cierto pudor que hiciera bajar la cabeza a los acusadores, sino como testimonio de una bondad que brota de su mismo ser. La carta a los hebreos (7, 26) afirma igualmente la impecabilidad de Cristo: para poder ofrecer el sacrificio definitivo, tiene que ser impecable el pontífice.

La frase paulina citada más arriba alude a una sustitución: Cristo entra en la esfera del pecado y padece la maldición que la ley asigna al pecado: esta inserción de Cristo en el mundo que cae bajo la maldición es un aspecto de la kénosis: toma una humanidad abocada a la muerte, pero en esta humanidad él no puede ser contado entre los pecadores. En este punto la doctrina de la iglesia es clara: Cristo fue impecable⁵. El concilio de Calcedo-

5. Cf. Decreto para los jacobitas, Dz 711; concilio de Toledo, Dz 286; Constantinopolitano III, Dz 290.

nia había decidido esta cuestión de la impecabilidad de Cristo afirmando que era *homousios* a los hombres, excepto en el pecado.

La teología clásica es aún más precisa: no solamente Cristo no ha cometido nunca pecado alguno, sino que ni siquiera ha experimentado la inclinación al pecado, la concupiscencia. No existe ninguna definición solemne de semejante doctrina, pero el concilio Constantinopolitano II ha canonizado el sentimiento general condenando la proposición de Teodoro de Mopsuesta según la cual Cristo habría sufrido el desgarramiento humano proveniente de las pasiones del alma y de los deseos carnales⁶.

Teóricamente, se comprende con facilidad que Cristo fuese humanamente impecable: en virtud de la unión hipostática, el responsable del obrar de Cristo es el Verbo. Sin la impecabilidad de Jesús, el Verbo hubiera sido pecador.

El argumento es igualmente decisivo si pensamos en la misión de Jesús: Cristo viene para expiar y borrar el pecado del mundo, para vencer al reino de las tinieblas. Por consiguiente, no podía él mismo tener parte alguna en ese pecado y en ese reino.

En relación con la ausencia de toda inclinación al pecado en Cristo, hemos de advertir que Jesús vivía en la plenitud del Espíritu. Si creemos al apóstol, el «espiritual» o el «perfecto» no es aquel que obra en conformidad con la ley, sino aquel que se convierte para sí mismo en su propia ley: liberado de este modo, alcanza la verdadera espontaneidad en el Espíritu. Este último se nos da para que no seamos ya esclavos, arrastrados por toda clase de doctrinas y de pasiones, sino que seamos hombres libres. ¿Cómo admitir que Cristo, perfecto y poseedor del Espíritu, haya sentido en sí mismo la lucha contra este mismo Espíritu? El Cristo según la carne, si creemos a Pablo, padece un estado violento, porque la carne no tiene poder alguno sobre aquél que está plenamente sometido al Espíritu. Cristo destruye el pecado en la carne en virtud de su plena docilidad al Espíritu. Si Cristo se vio sometido a la tentación, no fue como consecuencia de una complicidad interna, sino por la oscuridad inherente a su misión. Por consiguiente, no puede ni siquiera pensarse en deducir de la kénosis una condición realmente pecadora de Jesús. La impecabilidad de Jesús es un límite para la kénosis.

El caso de la ignorancia es diferente. Ya hemos criticado a la teología clásica en este aspecto. A nuestro juicio, la misión define la ciencia necesaria a Cristo. No es obligatorio inclinarnos ante las exageraciones de los teólogos. Por consiguiente, admitimos

6. Dz 224.

cierta ignorancia en Cristo. Es un aspecto de la kénosis, aunque con la condición, como es lógico, de que se considere esta humanidad en su realidad concreta: es la humanidad del Hijo. Además es menester, al afirmar la existencia de cierta ignorancia en Cristo, no confundirla con el error. La ignorancia lleva consigo un error «objetivo». Pero no se trata de éste, sino de un error «subjetivo», del error que proviene de una precipitación en el juicio y que está vinculado al pecado.

En este sentido, el caso de Cristo no difiere en nada del de la palabra de Dios escrita. Esta palabra escrita no tiene error, afirma la iglesia. La palabra de Dios adquiere consistencia escrita en la Biblia y adquiere igualmente consistencia humana en la conciencia de Jesús. Apenas la palabra de Dios se hace humana, escrita o hablada, deja de ser absoluta en su expresión. Toma una talla humana: esto significa que designa lo absoluto partiendo de un punto de vista relativo. La verdad de este lenguaje, bien sea el de Cristo o bien el de la Biblia, ha de juzgarse en función de unos criterios que se aplican al lenguaje humano y no a un lenguaje absoluto. El error consiste en evadirse de la perspectiva humana siempre relativa, erigiendo en absoluta su propia perspectiva. El hombre que habla de este mundo según las apariencias, no comete error alguno, mientras no pretenda asumir el punto de vista exclusivo del sabio. Ni la Escritura, ni Cristo asumen este punto de vista exclusivo. Su punto de vista está delimitado por el campo de la revelación, que tiene una finalidad religiosa, y en este campo no es posible ningún error objetivo. La perfección de Cristo o de la Biblia no consiste en no cometer errores «materiales»; consiste en evitar adoptar una perspectiva, la del historiador, el filósofo, el político, etc., sobre la cual no tiene la información necesaria para emitir un juicio.

Cristo ha asumido una condición humana ignorante, en la medida en que esta ignorancia era compatible con su misión reveladora y salvífica. Esta afirmación se opone a la perfección de la ciencia de Cristo, tal como es presentada ordinariamente por los teólogos. Pero una vez admitido que la misión es el criterio del saber de Cristo, no existe razón alguna para negarse a admitir esta conclusión. Se puede admitir entonces sin dificultad un progreso real del saber de Cristo. Esta ignorancia es un aspecto de la kénosis, que hace a Jesús «semejante a nosotros». El hombre no tiene por qué pretender un saber absoluto.

Tampoco el hombre tiene por qué pretender la *apatheia*: el sufrimiento y las pasiones dimanar de la manera humana de existir. Por tanto, es normal que Cristo, por haber aceptado esta

manera humana de existir, se viera sujeto a las pasiones y al sufrimiento. Pero la manera como Cristo los ha experimentado es diferente a la de los demás hombres: diferente, en la medida en que él fue un hombre libre, no esclavo del pecado.

En efecto, en Cristo, las pasiones no orientaban hacia ninguna cosa ilícita: la rectitud de su alma las enderezaba. En dependencia de la razón, las pasiones no se sublevaron jamás contra el espíritu. La sensibilidad de Cristo jamás puso trabas al uso recto de su razón. El que las pasiones no oscureciesen su juicio, no significa que Cristo careciese de pasiones. El evangelio mismo nos muestra toda la riqueza de su sensibilidad. Ha sido una idea falsa de lo que es virtud lo que ha hecho que algunos la priven del dinamismo de las pasiones. La teología no predica la «apatheia»: lo que quiere es trazar en Cristo el retrato ideal del hombre virtuoso. Este se conduce según el principio superior del espíritu, y la pasión se hace racional en la medida en que no subordina la razón a su fin particular, sino que por el contrario le facilita la realización de sus determinaciones racionales. Este control total de la razón sobre la sensibilidad puede parecernos a veces sobrehumano, por no sernos familiar. Pero realmente, este dominio, lejos de conducir a la indiferencia y a la atonía de la sensibilidad, le confiere a esta última todo el vigor del espíritu. En el compuesto humano, estas dos realidades se encuentran en simbiosis.

Existe sin embargo una diferencia entre Cristo y los demás hombres: en Cristo, la pasión no invade jamás el campo total de la conciencia. La sensibilidad no constituyó nunca para él una «razón», aunque siempre fue razonable, sin dejar de ser al mismo tiempo dinamismo y riqueza.

La teología tradicional reconocía que la condición humana de Jesús fue una condición humillada. Pero esta teología imponía serias limitaciones a la kénosis. Estas limitaciones son las que le dieron a Cristo una viva conciencia de la humillación de su condición. Una kénosis cuasi-absoluta no hubiera sido sentida como una kénosis. Cristo captaba la anormalidad de su condición en relación con lo que él era. Sólo Cristo, en este sentido, ha penetrado con plena lucidez en la miseria de la condición humana que había asumido. La limitación de la kénosis hace que sea posible su experiencia psicológica. La conciencia que Cristo tenía de su señorío, lejos de atentar contra la obediencia de siervo, hizo que esta obediencia resplandeciese a plena luz.

Esta perspectiva, sin embargo, no aparece con tanta claridad en la teología clásica. Las afirmaciones radicales de algunos teólogos modernos sobre la kénosis de Cristo nos permiten valorar

más plenamente su sentido, sin tener que sacrificar con ello la trascendencia de Jesús. La teología tradicional considera la kénosis en relación con la perfección que podía pretender la humanidad de Jesús. La kénosis es un proceso interno de la humanidad de Cristo, con tal que esta humanidad sea considerada como la posesión del Hijo. Este proceso no hace peligrar en lo más mínimo la divinidad del Hijo. Como observa P. Schoonenberg⁷, el reproche que se le dirige a la teología tradicional es el de haber limitado arbitrariamente la kénosis en la humanidad de Jesús, en virtud del principio de perfección de esta humanidad. Prefirieron en muchas ocasiones sus razonamientos deductivos a lo que nos afirma claramente la Escritura. Pero no podemos negarles una real perspicacia: al rehusar hacer de la kénosis un proceso intradivino, lograban salvaguardar el alcance revelador y salvador de la encarnación.

Algunos teólogos del siglo XIX no tuvieron reparos en transportar la kénosis al mismo Dios, esto es, en hacer del Hijo en cuanto Hijo el sujeto de la kénosis. Esta consistiría en una especie de autolimitación de lo divino. En el proceso kenótico, el Hijo habría renunciado a los atributos relativos a su poder sobre el mundo: la omnipotencia, la ubicuidad, la omnisciencia. Conservaría sólo los atributos inmanentes que son inmutables: la verdad, la santidad, el amor. Semejante renuncia sería un acto de la libertad y de la caridad del Hijo. El proceso kenótico sería en esa hipótesis un proceso intradivino: sus consecuencias serían la condición humillada de Jesús, y, para algunos teólogos de esta escuela, el desconocimiento que tuvo de su propia divinidad.

Esta doctrina nunca ha salido de unos círculos muy reducidos, como advierte juiciosamente P. Althaus⁸. Y es realmente inaceptable para la fe: equivale a una «desdivinización» del Hijo. No se acaba de ver cómo puede ser fiel a la intención que la anima de afirmar la plena humanidad de Jesús: el problema de la verdadera humanidad de Jesús solamente se plantea donde se mantiene su verdadera divinidad. El concilio de Calcedonia nos preserva de semejantes desviaciones al afirmar la inconfusión de las naturalezas y la inmutabilidad de la divinidad de Jesús.

7. Concilium 11 (1966) 51 s.; sobre la kénosis, cf. el artículo básico de P. Henry, en DBS 5, 7-161. Podríamos igualmente referirnos a una interpretación muy radical y en parte de inspiración hegeliana de la kénosis en un iniciador del movimiento americano «God is dead», Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1956, 62 s.

8. P. Althaus, *Kenosis*, en RGG III, 1244-1246.

Esta manera de considerar la kénosis del Hijo como un proceso intradivino ha visto un retoño de actualidad en el movimiento americano de la «muerte de Dios»⁹. La interpretación teológica que dos de los teólogos de este movimiento, van Buren y Altizer¹⁰, dan de la encarnación es altamente significativa. La teología kenótica del siglo XIX no se atrevió a sacar todas las conclusiones incluidas en sus premisas. Da la impresión de una imagen mal tallada. Se muestra incoherente. No ocurre lo mismo con la teología americana de la «muerte de Dios». Debemos negarle la ortodoxia, pero hemos de reconocer que plantea unas cuestiones que tocan en lo más vivo el sentido de la encarnación. En una palabra, aunque haya grandes diferencias entre las opiniones de un van Buren y de un Altizer, esta teología pone la encarnación como símbolo real de la desaparición de Dios: en la explicación de van Buren, esta desaparición está justificada por el hecho de que no es posible ninguna relación inmediata con el trascendente y que la «única trascendencia posible» es la que está significada en Jesús, «el hombre para los demás». En la teología de Altizer, la encarnación es el signo de la autosupresión de Dios. Dios no existe ya como «trascendente», se ha vaciado de su señorío para identificarse con el hombre. Desde entonces, Dios existe bajo forma humana, en Jesús, hombre universal. En ambos casos, la virtud de la encarnación conduce a una eliminación del absoluto. La kénosis significa que Dios deja de ser honrado y considerado como Dios. Saliendo al encuentro de los demás realizamos el «sentido» del cristianismo. Altizer puede hablar, por tanto, de un ateísmo cristiano. La encarnación es el anuncio de la «muerte del viejo Dios trascendente»: ésa es la buena nueva.

Estas afirmaciones son extrañas para algunos teólogos. Les suenan a una especie de superchería. Pero tienen sin embargo un profundo significado: la humanidad es el único signo de trascendencia que se nos ha dado. Pero este signo no puede quedar

9. En realidad, el único especulativo de los autores de este movimiento, Th. J. J. Altizer, concibe la kénosis como un devenir divino. Los demás iniciadores de este movimiento no consideran la muerte de Dios más que como un proceso cultural del que debemos levantar acta.

10. P. M. van Buren, *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968; Th. J. J. Altizer, o. c. Van Buren, al comprobar los fallos del lenguaje metafísico y la incapacidad en que se encuentra el hombre de la era técnica para comprender la palabra de Dios, piensa que esta situación no es perjudicial para el anuncio del evangelio y de Jesucristo; por el contrario, su verdadera humanidad, más o menos envejecida en las interpretaciones metafísicas, se rejuvenece y se convierte en norma, sin referencia mítica alguna.

vacio de su consistencia. La desaparición del «Dios-absoluto» es la garantía de la validez del signo. Entonces, el hombre creyente, en su entrega, no tiene por qué verse arrancado del encuentro con los demás; no tiene por qué trasladarse, con todas sus fuerzas vivas, hacia un más allá. Está invitado a entrar en *lo secular* sin ninguna clase de segundas intenciones ni de segundos mundos. Su justificación la encuentra únicamente aquí abajo. Jesús es ese hombre que fue el primero en anunciar que la «trascendencia» es exactamente la universalidad posible de la relación con los demás. La kénosis de Dios en Jesucristo es la restitución de la humanidad a sí misma. Hasta entonces, se había visto ésta devorada por el señorío de Dios. Pero finalmente ha quedado libre por ese «siervo», que es Jesús.

No es necesario proclamar el ateísmo para mantener el sentido de la kénosis. Esta no significa que Dios-en-sí se suprima como absoluto. Significa que Dios, en la historia, solamente se presenta bajo una forma plenamente humana. Nadie puede llegar hasta él, a no ser por esta mediación. La kénosis es limitada, en el sentido de que no se trata de un proceso intradivino, sino de un movimiento de la revelación. Dios, al revelarse, lo hace a través de la trascendencia de un rostro de hombre. ¿Era necesario que ese rostro fuera semejante al de los demás hombres para que el movimiento fuese auténtico? La equivocación de muchas teologías clásicas ha consistido en haber separado la humanidad de Jesús de nuestra condición, en haberlo superhumanizado, de tal modo que la identidad en la revelación entre Dios y el hombre, buscada en la encarnación, se convertía en algo abstracto. La reafirmación de una verdadera semejanza entre Jesús y los hombres le quita a las teologías de la kénosis radical su saber gnóstico y le devuelve a la humanidad de Jesús su poder mediador y revelador. La kénosis radical se lo suprime. Esta perspectiva se verá más clara después del estudio de los dos títulos fundamentales de la mediación de Cristo: hijo del hombre y sumo sacerdote.

CRISTO, MEDIADOR: HIJO DEL HOMBRE Y SUMO SACERDOTE

Los títulos de profeta y de siervo nos invitaban a reconocer en Jesús un mediador. Como profeta, anuncia el reino de Dios dando a conocer su misión y revelando su identidad. Como siervo, reivindica para sí la obra oscura llevada a cabo por el justo que celebra Isaías: toma sobre sí la condición histórica del hombre con todo lo que lleva consigo de alejamiento y de oposición a Dios y reconcilia con su muerte injustificada a Dios y al hombre. De momento, vamos a dejar de lado esta perspectiva de una «sustitución» de los hombres pecadores por el siervo justo: nos ocuparemos de ella en la tercera parte de esta obra, consagrada al misterio pascual. Advirtamos únicamente que el título de siervo manifiesta un vínculo original entre el conjunto de la humanidad y Jesús. Su destino no es meramente un destino personal, sino que atañe a todos los hombres: cada uno de los seres humanos sólo alcanza su verdad mediante el vínculo que lo une con Cristo siervo. Designar a Cristo como mediador, es reconocer que es inmanente a ese caminar del ser humano hacia la expansión de su vocación personal. Por consiguiente, Jesús ocupa un lugar singular, necesario, en el desarrollo de todo hombre y de la humanidad en general. De esta situación sólo él puede gozar. Los títulos de hijo del hombre y de sumo sacerdote definen esta unicidad de Cristo, su originalidad y el contenido de su mediación.

Muchas veces, la unicidad de Jesús y su universalidad se ponen en relación inmediata con su título más trascendente: el de Hijo de Dios. Estas prisas por fundamentar la mediación universal de Jesús en su filiación divina eliminan el papel que desempeña su humanidad. Basta con reconocer que es Dios y no se busca cómo el hombre Jesús, ese ser históricamente limitado, puede soportar un destino divino tan universal sin que le sea exterior.

Cayendo en el exceso contrario, los teólogos americanos del movimiento de la «muerte de Dios» conceden a Cristo una originalidad y una unicidad en la historia que difícilmente justifica la negación de su trascendencia. Pretenden mantenerlas independientemente de lo que constituye su fundamento último en la teología clásica: la filiación divina.

En la perspectiva que aquí hemos adoptado, la universalidad de Jesús, concepto que abarca su unicidad y su originalidad, se deducirá de los títulos evangélicos que nos la revelan: hijo del hombre y sumo sacerdote. Después de haber estudiado cada uno de estos dos títulos en su origen y en su significación, procuraremos precisar lo que hay que entender por «universalidad». Esta, captada a diferentes niveles, tal como atestiguan los títulos de hijo del hombre y de sumo sacerdote, se enriquece con el pluralismo de las perspectivas que estos títulos ofrecen; de este modo logra liberarse de la abstracción que corre el peligro de engendrar el único fundamento divino.

I. JESÚS, HIJO DEL HOMBRE

Según O. Cullmann, el título de hijo del hombre es una de las designaciones más ricas de Cristo. La prueba de ello es que Jesús se lo aplica a sí mismo. El nunca afirmó con claridad que fuese el mesías, sino que utilizó este título de «hijo del hombre» como medio para indicarlo, aunque se trata de un título oscuro en varios aspectos y sobre cuyo significado no acaban de ponerse de acuerdo los intérpretes. Fuera de los evangelios no se usa casi en ninguna parte, e incluso en ellos se reserva para las palabras que se atribuyen al mismo Jesús; en las discusiones dogmáticas no ha figurado para nada. O. Cullmann lo lamenta: más que los otros títulos, según él, éste es capaz de sintetizar la obra múltiple de Cristo¹.

Sea lo que sea, este título suscita serios problemas de interpretación. ¿Jesús se designó a sí mismo como hijo del hombre? R. Bultmann lo niega. Pero admitamos que Jesús haya tenido conciencia de ser el hijo del hombre, ¿cuál es entonces el origen de esta expresión? ¿y su sentido precristiano? ¿qué significado le atribuyó Cristo? Estas dificultades de interpretación o estas cuestiones trazan el plan de nuestro estudio. Después de precisar el

vínculo existente entre la conciencia mesiánica de Jesús y el título de hijo del hombre, enumeraremos brevemente los significados pre-evangélicos de este título y concluiremos indicando su sentido evangélico y su alcance en cristología.

1. La conciencia mesiánica de Jesús y el título de hijo del hombre

El teólogo podría contentarse con esta afirmación general: el título de hijo del hombre es aplicado a Cristo por el nuevo testamento. Poco importa que lo haya utilizado él mismo o no: su significación sigue siendo la misma.

Pero realmente, es muy importante saber si Jesús se ha designado a sí mismo como hijo del hombre ya que este título tiene efectivamente una significación mesiánica tan original que nos permite aproximarnos a la conciencia que Cristo tuvo de su misión. Por eso vamos a detenernos un poco en explicitar la opinión de Bultmann. Si fuese verdad que Jesús no tuvo nunca conciencia de ser el hijo del hombre, aun cuando la comunidad primitiva le hubiera reconocido posteriormente este título, esto tendría consecuencias importantes para la cristología.

a) La opinión de Bultmann

La comunidad primitiva reconoció en Jesús al hijo del hombre que tenía que venir. La mayor parte del tiempo, escribe Bultmann², se ha hecho remontar esta afirmación a la conciencia personal del mismo Jesús: él habría afirmado ya que era el hijo del hombre. Esta manera de considerar el problema suscita, en su opinión, muchas y considerables dificultades. Es verdad que está de acuerdo con la concepción de los evangelistas. Pero podríamos preguntarnos si no ha sido quizás su propia fe en la mesianidad (hijo del hombre) de Jesús la que ha transformado el material que les había transmitido la tradición.

Antes de responder a esta pregunta, Bultmann precisa la manera como hemos de entenderla: si se estableciese históricamente que Jesús se ha mostrado como el hijo del hombre, esto por sí solo no probaría absolutamente una proposición de fe. Más aún, el reconocimiento que la palabra de Dios encuentra decisivamente

1. O. Cullmann, *Christologie du nouveau testament*, 118.

2. R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen 1959, 29.

en el hombre Jesús, a quien en consecuencia es menester atribuir el título de hijo del hombre, es un acto de pura fe. Por tanto, es totalmente independiente de la respuesta que hay que dar a la cuestión histórica de si Jesús se tuvo a sí mismo por el hijo del hombre. A esta última cuestión solamente el historiador puede ofrecer una respuesta adecuada; pero la fe, como decisión personal, no depende para nada de su trabajo. En general, la argumentación histórica en favor de una reivindicación por parte del mismo Jesús del título de hijo del hombre, descansa en el hecho de que no resulta comprensible que la comunidad primitiva atribuyera este título a Jesús, si no se lo hubiera atribuido él mismo. Pero esta argumentación no es decisiva; es posible que la fe en la mesianidad de Jesús haya nacido juntamente y a partir de la fe en la resurrección.

Bultmann añade: la confesión de fe de Pedro (Mc 8, 27-30), citada con frecuencia en el sentido de una conciencia mesiánica de Jesús, no prueba nada: se trata de una historia pos-pascual reconstruida en la vida terrena de Jesús, exactamente lo mismo que la transfiguración (Mc 9, 2-8). Lo mismo ocurre con el relato del bautismo de Jesús, leyenda vinculada al hecho histórico del bautismo de Jesús por Juan (Mc 1, 9-11): lo dominante no es ya aquí un interés biográfico, sino la preocupación por la consagración mesiánica de Jesús, y esto dentro del interés por la fe. Este relato ha nacido, por consiguiente, en una época en que se consideraba ya como mesiánica la vida de Jesús. Por lo que se refiere al relato de la transfiguración, historia original de la resurrección, este relato hace remontar a aquella ocasión la mesianidad de Jesús.

El relato de la tentación es igualmente una leyenda (Mc 1, 12 s) que nos indica la manera cómo la fe cristiana en el mesías entendió esta mesianidad, refiriéndola al modo como la habría considerado el mismo Cristo. Se encuentran igualmente elementos legendarios en la entrada de Cristo en Jerusalén y en el relato de la pasión: ya que la comunidad que veneraba en Jesús crucificado al mesías, hijo del hombre, sostuvo naturalmente que éste había sido sacrificado como mesías.

La tradición sinóptica y san Pablo no dejan tampoco ningún lugar a duda de que la vida y la obra de Jesús, si se las compara con el pensamiento tradicional sobre el mesianismo, no fueron ni mucho menos mesiánicas. Según Flp 2, 6-11, la vida de Jesús fue una vida puramente humana que no dejó transparentar ni un solo rasgo mesiánico. Según Rom 1, 4 y Hech 2, 36, la comunidad sitúa en la resurrección la fecha de la mesianidad de Jesús.

¿Qué es lo que designa efectivamente el *mesías*? Al dominador escatológico, al rey. Pues bien, Jesús no aparece como un rey, sino como un profeta o un rabino. Nada de aquel aparato de poder y de gloria, tal como se lo imaginaba el mesianismo tradicional. Ni siquiera se vislumbra ese mesianismo en los exorcismos y los milagros: ya que, si los milagros según la ley judía son característicos de la época mesiánica, no se representaban al mesías como un taumaturgo. Incluso aunque supongamos, en consideración con las palabras de Jesús sobre el hijo del hombre, que Jesús se representa la mesianidad no con los rasgos reales de David, sino con las características celestiales de juez y de salvador, de que nos hablan los apocalipsis, esto no cambia para nada las cosas, ya que en concreto Jesús no se consideró como juez del mundo ni como salvador supracelstial, sino como hombre.

Alguien podría objetar: ¿no habrá transformado Jesús el concepto tradicional de mesías? ¿lo habrá espiritualizado de tal manera que ejerciera su función gloriosa con sola su palabra? Solamente la tradición nos lo puede decir. Precisamente no se encuentra ninguna polémica contra el concepto mesiánico corriente, ya que Jesús no tiene por qué contradecirlo, al no haberse presentado como mesías.

Podría quedar una salida: ¿no se habrá presentado Jesús como mesías venidero? Entonces habría pensado que su mesianidad se habría de manifestar en el porvenir. A este propósito se citan aquellas palabras de Jesús sobre el hijo del hombre que habría de venir (Mc 8, 38; Lc 12, 8; Mt 24, 27. 37. 44 par.). Es cierto que Jesús habla allí del hijo del hombre en tercera persona, sin identificarse con él. Nadie duda de que los evangelistas hicieran semejante identificación; pero es imposible asegurar que Jesús haya procedido de ese modo.

En una palabra, no se encuentra en la tradición sinóptica ninguna frase en donde se diga que Jesús habría de volver en seguida: la palabra «parousia», que designa la venida del hijo del hombre, no fue interpretada jamás en la antigüedad cristiana como «vuelta», sino únicamente como «venida». Sólo a partir de san Justino comenzará a hablarse de una primera y de una segunda venida³. Por lo demás, ¿cómo podría haber pensado en la relación entre su vuelta como hijo del hombre y su actividad histórica contemporánea? Debería haber contado con el hecho de que, antes del final de los tiempos, antes de la irrupción del señorío de Dios, debería verse arrancado de la tierra y elevado hasta el

3. Justino, *Diálogo con Trifón* 14, 8; 40, 4.

cielo para venir luego sobre las nubes del cielo a ejercer entonces su propia función. ¿Y cómo podría haber pensado en este arrancamiento de la tierra?, ¿como una separación milagrosa? No hay la menor traza de semejante representación en sus palabras. ¿Cómo separación por medio de la muerte? Tampoco hay una sola palabra sobre ello. ¿Como muerte extraordinaria?, ¿acaso se podía considerar semejante muerte como un acontecimiento cierto, presupuesto por la conciencia de que quería ser elevado a la función de hijo del hombre? Sí, responde Bultmann; y todas las profecías sobre sus sufrimientos dicen que su muerte estaba predestinada por Dios (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33; 10, 45; 14, 21.41). Pero no hay ninguna duda sobre esto: dichas profecías son «vaticina ex eventu»; además, no nos dicen nada absolutamente sobre la parusía, mientras que, por el contrario, los «logia» sobre la parusía (Mc 8, 38; 13, 26; 14, 62; Mt 24, 37. 44 par.) tampoco hablan, ni mucho menos, de una muerte y de una resurrección del hijo del hombre.

La cosa es clara: las profecías de la parusía y las de la muerte y resurrección no tienen absolutamente nada que ver entre sí; esto es, en las palabras que anuncian la venida del hijo del hombre ni siquiera se piensa en que este hijo del hombre pueda estar ya presente personalmente y que, una vez arrancado de este mundo por la muerte, tenga que volver de nuevo desde lo alto del cielo.

Digamos, por tanto, que las profecías sobre la parusía son más antiguas que las profecías sobre los sufrimientos y la resurrección: estas últimas fueron creadas por la comunidad helenística, que no acababa de entender el sentido original de la palabra hijo del hombre, mientras que las primeras son antiguas y se remontan hasta el mismo Jesús.

Bultmann divide entonces en tres grupos los «logia» sobre el hijo del hombre, en los sinópticos: el primer grupo contiene los «logia» que hablan de un hijo del hombre que *tiene que venir*; el segundo grupo encierra los que tratan de los sufrimientos y la resurrección del hijo del hombre; el tercero agrupa los que nos hablan del hijo del hombre actuando como ya presente. Este tercer grupo, piensa Bultmann (Mc 2, 10-28; Mt 8, 20; 11, 19 y 12, 32), tiene su origen en un desconocimiento de los traductores griegos. En arameo, «hijo del hombre» significaba en general sencillamente «hombre» o «yo». Por tanto, hay que eliminar completamente este grupo.

El segundo grupo contenía las profecías después del acontecimiento. Resulta inútil tenerlo en cuenta: solamente el primer grupo es el que representa la tradición antigua. Este grupo habla

del hijo del hombre en tercera persona. Se ha olvidado finalmente el sentido del capítulo y se ha convertido sencillamente en una designación de Jesús: se pone «yo» en vez del hijo del hombre (Mt 10, 32; Lc 12, 8; cf. Mc 8, 38; Mt 16, 21 y Mc 9, 31; Mt 5, 11 y Lc 6, 22).

En las profecías que anuncian la pasión, se enriquece el concepto de hijo del hombre: el judaísmo no sabía nada de un mesías que sufre y resucita. Pero este enriquecimiento no remonta a Jesús: lo ha llevado a cabo la comunidad después del acontecimiento. Es verdad que se ha intentado hacer remontar la idea de un hijo del hombre que sufre a la intuición de Jesús, aceptando que él había considerado su misión bajo la figura del siervo del Déutero-Isaías, que sufre y muere por los pecadores, y admitiendo que fundió en una sola imagen del hijo del hombre y del siervo. Pero en contra de la historicidad de las profecías de la pasión está el testimonio de su preocupación por la edificación y el hecho de que ninguna de las palabras de Jesús conserva la más mínima indicación de que tuviera conciencia de ser el siervo doliente de Isaías⁴.

R. Bultmann puede concluir: pronto resultó incomprendible que la vida de Jesús no hubiera sido mesiánica. Se creyó que era lógico que su filiación divina se manifestara en su vida terrena, y por eso el relato evangélico de su obra se situó dentro de la luz de la fe en su mesianidad. La teoría del secreto mesiánico (Mc 9, 9), según la cual Jesús habría actuado como mesías, aunque conservando oculto su título hasta la resurrección, no tiene otra finalidad que la de ofrecer un apoyo histórico a la transformación realizada por la fe. En realidad, esta teoría no ha tenido la menor correspondencia en los hechos: sus bases literarias son meramente redaccionales y no se encuentran en la tradición más antigua. Digamos, por tanto, que Jesús no tuvo nunca conciencia de ser ese hijo del hombre que habría de venir.

b) Observaciones sobre esta opinión

La tesis de Bultmann es demasiado abrupta para resolver la complejidad de los hechos. Cullmann le responde acertadamente:

Resulta demasiado simple y sumario afirmar que son los evangelistas los que pusieron este título en boca de Jesús, fundándose en la teología de la comunidad cristiana. Un solo hecho es suficiente para hacer

4. R. Bultmann, *o. c.*, 34.

insostenible esta tesis: la designación de Jesús como hijo del hombre no es muy corriente en el cristianismo primitivo. Si de veras hubieran sido los evangelistas los introductores de este título, ¿cómo explicar que lo empleen únicamente cuando hacen hablar a Jesús? ⁵.

Para Kittel, si se admite la tesis de Bultmann, no se ve la razón de que, en la confesión de Pedro, le haga decir el evangelista: «Tú eres Cristo, el hijo de Dios», en vez de decir: «Tú eres el hijo del hombre». Este título, abandonado después de Jesús, se remonta indudablemente a él: se presenta como arcaísmo en el nuevo testamento. Se trata de una expresión semítica que no tiene ningún sentido *en griego*. Por consiguiente, fuera de la referencia al profeta Daniel, en donde significa un ser humano al que se le confía una función gloriosa, esta expresión resulta imprecisa.

Sin duda, esta imprecisión, junto con la falta de sentido de la traducción griega, ha contribuido a su abandono. Si, por el contrario, los evangelistas han conservado esta expresión en los «logia» de Jesús, lo han hecho por fidelidad a sus palabras.

Más gravedad tiene el hecho de que la opinión de Bultmann conduce a varias inconsecuencias en la interpretación del nuevo testamento. En efecto, admitamos la *disociación* en los «logia» entre la obra futura y la obra presente del hijo del hombre; supongamos también la incapacidad de vincular ambas perspectivas con el acontecimiento que revela su continuidad: la resurrección. ¿Qué interés tendrá entonces la teología cristiana en poner en boca de Jesús unas palabras que no aclaran en nada su conciencia mesiánica?

Explicuemos esta idea. Nos encontramos con dos tipos de «logia»: por una parte, los «logia» que revelan la gloria futura del hijo del hombre y su papel de juez; corresponden a la inspiración apocalíptica. Por otra parte, los «logia» que predicen la muerte del hijo del hombre y de su resurrección: provienen de una reinterpretación del título del hijo del hombre a partir del título de siervo. Bultmann se basa en esta diversidad para justificar el hecho de que el acontecimiento de la pasión haya enriquecido el título de hijo del hombre. Esto se verificaría si este enriquecimiento

5. R. Bultmann, *o. c.*, 118. A este argumento de Cullmann responde H. Conzelmann en un artículo de ZKT 54 (1957) 282 s., que en las confesiones de fe del cristianismo primitivo no solamente no existe cuestión alguna sobre el título de hijo del hombre, sino que no se hace ninguna mención de la parusía. No se puede, pues, concluir nada en favor de una transmisión por medio de los evangelistas de las palabras mismas de Cristo, a partir de un silencio posterior en el cristianismo primitivo.

to se manifestase de otra manera distinta de los «logia» de Jesús. Pero no es así: no es posible explicar el que una idea teológica no haya tenido aplicación más que en un punto preciso, el de la transmisión de las palabras de Jesús.

Precisamente habría una reinterpretación en donde más cautela necesitaría la fidelidad de la comunidad. Y no crearía nada, precisamente en donde más libertad tenía. La opinión de Bultmann sería plausible si la teología del hijo del hombre atravesase todo el nuevo testamento. Pero no es así. No existe razón alguna decisiva para no atribuir a Jesús la originalidad de la relación existente entre hijo del hombre y siervo.

2. Sentido pre-cristico del título «hijo del hombre»

El título «hijo del hombre» puede significar simplemente «hombre». Se trata de un semitismo que no tiene ninguna correspondencia en griego. Sin embargo, los autores del nuevo testamento han traducido literalmente «hijo del hombre», conscientes de que el nombre común «hombre» no daba su sentido exacto. En efecto, el análisis filológico no basta para expresar su riqueza. Los evangelistas, al no explicar jamás este título, consideran como conocido su significado. Se refieren por tanto a una tradición a la que no eran extraños los oyentes de Jesús. Cristo se identifica con un hijo del hombre, cuyas cualidades y funciones no ignoraban los judíos. Los lectores actuales del nuevo testamento no gozan ya del privilegio de este conocimiento más o menos implícito. Bien pronto, al parecer, los cristianos se olvidaron del sentido original de este título. Entonces reconocieron en él la confesión de la verdadera humanidad de Jesús y lo entendieron como un nombre más para designar el rebajamiento del Hijo de Dios. Este sentimiento no es equivocado, pero es parcial: originalmente, el título de hijo del hombre no es un título funcional y no designa en primer lugar la cualidad humilde de Jesús. Por consiguiente, hay que restituirle a este título su riqueza primitiva, si queremos que se convierta en luz para el conocimiento de Cristo.

Realmente, la tarea no es tan sencilla; a pesar de los numerosos estudios científicos sobre el tema, el sentido original sigue siendo oscuro. Sin embargo, es posible fijar algunos puntos claros y demostrar cuán importantes resultaban para la inteligencia de la misión de Cristo. Los exegetas se han orientado en dos direcciones principales: la Biblia y la influencia de los mitos orientales. Estas dos direcciones no se excluyen entre sí, pero la segunda

requiere cierta precaución en virtud de la situación precaria de los datos que poseemos⁶.

Hay dos autores bíblicos que utilizan el término «hijo del hombre» en un sentido distinto del lenguaje común. El primero es un profeta, Ezequiel; el segundo, un autor de apocalipsis, Daniel. El título «hijo del hombre» designa al mismo Ezequiel: así es como lo llama Dios, cuando se dirige a él. Sin duda se quiere subrayar la distancia que media entre Yahvé y el profeta. Ezequiel no es más que un hombre. Pero Dios no le dirige la palabra a Ezequiel para ponerla ante los ojos la precariedad de su condición y su mortalidad: lo llama «hijo del hombre» para encargarle de una misión. Ezequiel no es «hijo del hombre» únicamente en el sentido vulgar de esta palabra, por ser un «hombre»: la misión que Yahvé le confía repercute en el nombre que le da. Es «hijo del hombre» en virtud de la tarea a la que Dios le ha destinado. Este vínculo entre la condición humana de Ezequiel y la misión que le confía su Dios en favor de Israel le da a la expresión «hijo de hombre» un contenido significativo que por sí misma no posee.

Escribiendo durante el destierro en Babilonia hacia el 580 a.C., Ezequiel mide la inutilidad de las esperanzas mesiánicas del pueblo. El Dios de los profetas no es el Dios que se imagina Israel, al confiar mágicamente en la promesa y en la alianza, pero mofándose impudicamente de su contenido. El mesías es ciertamente, para Ezequiel, el hijo de David predicho anteriormente por el profeta Natán, pero no es un guerrero que haya de liberar a Israel con su poder bélico; es preciso imaginárselo más bien como el príncipe de la paz, como un pastor (Ez 34, 23 s). El Dios que habrá de manifestarse en él, es un Dios de serenidad: protege a los hombres de todo lo que puede hacerles daño, lo mismo que hace el pastor con sus ovejas. Israel está en el destierro y clama ante su Dios, pero no serán las armas las que lo conducirán hasta la paz anhelada. Únicamente la renovación interior exigida por Jeremías limpiará sus ojos: entonces dejará de soñar en un falso mesianismo, basado en la violencia, y esperará al verdadero mesías de Dios. No lo salvarán ni los sacrificios, ni la ley, ni las armas, sino el conocimiento de Dios. Ezequiel proclama el culto en espíritu y en verdad: ésa es precisamente su tarea de hijo de hombre.

6. Hubo un tiempo, especialmente entre las dos guerras, en que la historia comparada de las religiones era la panacea de la interpretación del nuevo testamento. De hecho, una apreciación más justa de los documentos ha hecho que se relativice este método de investigación, aunque sin quitarle todo el valor positivo.

Dios lo llama con este nombre para darle una misión especial y precisa: enseñar que la alianza no es una alianza cualquiera. Dios no quiere transmitir arbitrariamente el efecto de su poder a Israel: la causa de Israel no es necesariamente la suya. Ezequiel es el testigo de Dios, y lo es como hijo de hombre, esto es, en su condición de persona débil y efímera. El que sea simplemente un hombre, un miembro de ese pueblo israelita vencido y desterrado, el que no posea más poder que el que le da la palabra de Yahvé, todo eso no le impide convertirse en el centinela de Yahvé. Parece más bien que es lo contrario: que precisamente por no ser más que un hombre débil sin pretensión alguna, entiende mejor el verdadero sentido de la alianza. Prefigura a otro «hijo de hombre», al buen pastor por excelencia, que no retendrá como presa inalienable su condición divina. En virtud de esta renuncia, de esta kénosis, podrá testimoniar mucho mejor ante los hombres la verdad de la alianza y de la gloria de Dios. El aura apocalíptica del título de «hijo de hombre» no tiene que eliminar el sentido profundo y nunca rehusado en la Biblia de la designación divina de Ezequiel como «hijo de hombre». Este sentido está también muy cerca del que se le atribuye al título de siervo en Isaías. La gloria apocalíptica del hijo del hombre no es la negación de la humildad del siervo, aunque la relación entre los dos destinos del mesías siga siendo todavía oscura.

La figura apocalíptica del hijo del hombre aparece en un pasaje oscuro del libro de Daniel (7, 9 s). Esta figura ocupará luego un papel importante en los apocalipsis no inspirados, especialmente en los libros de Henoc y de Esdras.

El profeta Daniel refiere uno de sus sueños. Ve a cuatro bestias que suben del mar: son cuatro imperios o reinos. En el c. 2, Daniel había profetizado que les sucedería un reino eterno. En el c. 7, en sueños, la visión apocalíptica esbozada anteriormente empieza a precisarse: un hijo de hombre viene del cielo y recibe en sus manos el imperio:

Yo seguía contemplando en las visiones de la noche:
Y he aquí que en las nubes del cielo venía
como un hijo de hombre.
Se dirigió hacia el anciano
y fue llevado a su presencia.
A él se le dio imperio,
honor y reino,
y todos los pueblos, naciones y lenguas
le sirvieron.
Su imperio es un imperio eterno,
que nunca pasará,
y su reino no será destruido jamás (Dan 7, 13-14).

Se trata del momento en que la cuarta bestia, que simboliza el cuarto imperio, acaba de ser juzgada y condenada: entonces Daniel ve aparecer sobre las nubes del cielo «como un hijo de hombre». Adelantándose hasta Dios, recibe de él el señorío universal.

El texto es sobrio: deja en la penumbra la identidad de ese hijo de hombre. Le atribuye sin embargo unas cualidades que iluminan su ser y su función. El vidente lo describe «como un hijo de hombre»; le reconoce, por tanto, una apariencia humana, aunque sin llegar a identificarlo con la humanidad común. Los imperios que están simbolizados en los animales no se reducen tampoco a la animalidad: el ser misterioso que tiene por nombre «hijo de hombre» tampoco puede reducirse a la simple humanidad. No se trata tampoco de un ángel, ya que, en el c. 7, el profeta ha opuesto dos estados entre sí: un estado animal, y por tanto monstruoso, y un estado humano, cuyo jefe es precisamente el hijo del hombre. Ese personaje no sube de la tierra. Los animales subían del mar, esto es, del abismo o del caos primitivo. El hijo del hombre viene acompañado de nubes. Sería una equivocación leer en esta indicación el signo de una teofanía. La venida en compañía de nubes simboliza algo más sencillo: el personaje misterioso no proviene del mundo, sino que tiene por origen el cielo. Tampoco se trata de una afirmación de preexistencia, sino de un elemento cualitativo: aquel que recibe en sus manos el imperio eterno está conforme desde el principio con los designios de Dios. No ha salido del caos ni del abismo, como las bestias que gobernaron los imperios condenados; tiene como origen la voluntad de Dios.

Más que una identidad, el término «hijo del hombre» designaría una función. La interpretación que el profeta nos da de su sueño, nos orienta en este sentido. En los v. 26 y 27 de este mismo c. 7, el hijo del hombre es sustituido por el «pueblo de los santos», a quien es concedido ahora el imperio. Esta identificación resulta tanto más curiosa cuanto que la palabra *bar* (hijo) delante del genérico *enosch* (hombre) tiene la finalidad de distinguir entre el individuo y el género. Es verdad que en la Biblia es frecuente la identificación entre el pueblo y su jefe. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, esta identificación se ha realizado por el ejercicio de una misma función: el mando del imperio. Normalmente, en la mentalidad semítica, esta función exige un responsable individual con el que se identifican todos cuantos le obedecen. Una vez admitida esta interpretación, el nombre de hijo del hombre designaría a un jefe que ejerce su señorío como responsable del «pueblo de los santos».

Hay además otros indicios que nos precisan esta función: el marco de su aparición es el gran escenario del juicio final. Pero en la visión de Daniel ese hijo del hombre no se presenta como juez. El juicio está ya en curso cuando él aparece para recibir de Dios la soberanía. Las naciones se ponen a servirle una vez que ha recibido su función. El vidente pone el acento, no ya en lo que ha hecho o en lo que es ese hijo de hombre, sino en su investidura celestial y divina: recibe la realeza del altísimo, se convierte en sustituto de Dios en el ejercicio del gobierno sobre el mundo. Y se convierte en tal por la misma razón que el «pueblo de los santos», a quien pertenece el imperio eterno.

Estas alusiones sobrias y oscuras del libro de Daniel se encuentran muy desarrolladas en la tradición apocalíptica. Esta intentará descubrir la personalidad del hijo del hombre y describir claramente sus funciones.

En torno a este personaje misterioso van cristalizando las cualidades «trascendentes» del mesías de Israel: revelador, salvador, que goza de prerrogativas casi divinas, preexistente, que se manifiesta cuando la crisis del final de los tiempos. El hijo del hombre es un personaje escatológico. En el Apocalipsis de Daniel aparece ya como tal: se presenta cuando el reino de Dios se instaura tras la desaparición de los imperios humanos. Los apocalipsis no inspirados lo subliman más aún, si es posible: así por ejemplo, el libro de Henoc nos dice que el hijo del hombre rúne a los elegidos, después de haber exterminado a todos los pecadores⁷. El hijo del hombre, por tanto, no ha intervenido todavía: está a punto de revelarse, constituye el objeto de una espera. Dios lo reserva para los últimos tiempos: su actuación empezará cuando la corrupción haya sido expulsada de este mundo gracias al poder de Dios.

Figura escatológica, el hijo del hombre habría de confundirse con ese otro personaje siempre esperado, el mesías. Los círculos rabínicos, en efecto, interpretan de una manera mesiánica el c. 7 de Daniel. También los apocalipsis de Henoc y de Esdras reconocen que este hijo del hombre, por el poder de Dios, arrebató a los paganos el dominio y los arrastra al juicio de condenación⁸. El hijo del hombre hereda de esta forma la concepción nacionalista que alimentaban los círculos judíos del período posterior a los Macabeos: el mesías estaba ceñido de la aureola del poder militar; su destino era, sobre todo, político. El hijo del hombre

7. *I Henoc* 38, 1 s.

8. *2 Esdras* 12, 32; 13, 25.

sigue conservando su carácter escatológico, pero en una dirección más bien nacional: vencerá por las armas a las naciones paganas, las convertirá y les otorgará una posición subordinada en el reino del pueblo escogido.

La «mesianidad» es una función. No basta con conocer el origen davídico del mesías, hijo del hombre, para quedarse satisfecho sobre su identidad y sus prerrogativas. Los autores apocalípticos se esfuerzan por aclarar la oscuridad que reina en torno a este hijo del hombre. La verdad es que resuelven el problema antes de haberlo planteado: «hijo del hombre» se convierte en un nombre propio y designa de este modo, no ya una función, sino un personaje singular. No por ello deja de ser un nombre descriptivo, y nuestros autores consideran como ya «conocido» a este «hijo de hombre». Su característica es la de ser humano, aunque no por ello deja de pertenecer también a un mundo distinto⁹.

Los apocalipsis se muestran menos evasivos sobre los títulos de este personaje. Según el libro de Henoc, es el elegido. Este nombre proviene del antiguo testamento: significa una relación particular con Dios, bien porque el favorecido con este título es amado especialmente por Dios, bien porque lleva a cabo una tarea que está de acuerdo con los designios de Dios (Is 43, 20; 45, 4; 48, 12; 65, 9; 15, 22). Al ser este hijo del hombre el jefe de los que han sido salvados, es el elegido por antonomasia¹⁰. Ya Isaías describía de esta manera al siervo (45, 1-4; 44, 28; 52, 1). Título mesiánico, fue transferido al hijo del hombre en virtud de su identidad con el mesías; sin embargo, no parece que haya sido hecha nunca la identificación entre el siervo de Isaías y el hijo del hombre: la atribución de un mismo calificativo al uno y al otro encierra el mismo sentimiento de una proximidad muy cercana a Dios de ambas figuras mesiánicas. Ciertamente, en el apocalipsis de Baruc¹¹ el hijo del hombre es siervo de Yahvé: lo es por el mismo título que lo eran el rey y el mesías: no se le atribuyen ninguna de las funciones del siervo del Déutero-Isaías. A pesar de su origen celestial, ya no vemos que los apocalipsis le sigan atribuyendo el título de hijo de Dios: esto resulta mucho más extraño todavía si se tiene en cuenta que los seres de la corte celestial y el rey de Israel gozan de este calificativo. Solamente en el nuevo testamento volvemos a ver aparecer una relación entre estas dos designaciones.

9. S. Mowinckel, *He that cometh*, Oxford 1956, 427 s.

10. 1 *Henoc* 53, 6.

11. 2 *Baruc* 70, 9.

Ni siervo de Isaías, ni Hijo de Dios, este mesías, hijo del hombre, el elegido por excelencia, es preexistente. El mesías, de la raza de David, es terreno. En los apocalipsis hay rasgos humanos, y en virtud de esta humanidad se le puede identificar con el mesías davídico. Pero no es esta pertenencia terrena y real la que lo define, sino sobre todo la celestial. Según Henoc, él preexiste a su función mesiánica terrena¹².

Los intérpretes no se poíen de acuerdo sobre la calidad de esta preexistencia. Según Moore¹³ sería ideal. Para E. Sjöberg¹⁴ y Mowinckel¹⁵, es real. No es del todo seguro que el autor se haya planteado esta cuestión. En efecto, el hijo del hombre es un ser que se revela al final de los tiempos, pero que está actualmente oculto. Su revelación no se realiza casualmente, por una decisión arbitraria de Yahvé, sino que se hace según su designio eterno de suscitar un pueblo santo al que se le concedería el reino. Entonces, la descripción de la intervención de este personaje misterioso, conforme en todo con la voluntad de Yahvé, utiliza el esquema imaginativo de una venida «desde lo alto» hacia abajo. ¿Implica esta descripción el convencimiento de una preexistencia? No es seguro. Digamos que el hijo del hombre realiza los designios de Dios sobre el mundo, que fueron preparados con vistas al juicio y a la salvación¹⁶; que ese hijo del hombre corresponde desde su origen, tanto si este origen es ideal como real, a lo que tiene que ser; que se revelará por consiguiente como el justo por excelencia; que su función histórica corresponderá a su definición eterna; que conducirá todas las cosas a que sean lo que deben ser, esto es, conformes en todo con el designio de Dios.

Por consiguiente, el hijo del hombre es un ser paradójico: es lo que subrayan con energía nuestros apocalipsis mediante el juego de cualidades divinas que reconocen en él, aun cuando lo describan bajo figura humana. En efecto, siendo humano, el hijo del hombre goza de privilegios divinos, está sentado sobre un trono de gloria, participa de la gloria misma de Dios¹⁷. Estas cualidades no lo aíslan del mundo creado, sino que sigue subordinado a Dios: recibiendo de él su nombre, es su representante y recibe su Espíritu con la finalidad de llevar a buen fin su misión

12. 1 *Henoc* 39, 6; 40, 5; 60, 1; 62, 7.

13. J. F. Moore, *Judaism* II, Cambridge (Mass.) 1954, 343 s.

14. *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, Lund 1946, 83.

15. *O. c.*, 370 s.

16. 1 *Henoc* 46, 3; 48, 6.

17. 1 *Henoc* 46, 1-3; 55, 4; 61, 8; 62, 2.

de revelador¹⁸ y de salvador. Es justo, no solamente en sí mismo, sino para los demás, por medio de su reino: los hace justos¹⁹. Es él la garantía de que la justicia, todavía pisoteada en el mundo, reinará algún día; pero permanece oculto mientras que su tarea no haya sido realizada plenamente.

El hijo del hombre pertenece, por tanto, a dos mundos: al mundo de Dios, por una parte, cuyo único revelador es; al mundo de los hombres, por otra, ya que el ejercicio de su carrera es terreno. Su función parece ser la de perfeccionar la creación de Dios conduciendo a la humanidad a la plenitud de la vocación que Dios le ha reservado: traduce en lenguaje terreno y en acción histórica al final de los tiempos la intención eterna de Dios. El aspecto misterioso de este ser no se debe tanto a su función como a su figura humana. Sin la encarnación, resulta difícil asignarle, no ya una tarea precisa, sino una personalidad que no sea mítica.

Algunos autores serios, a los que se refiere O. Cullmann²⁰, han vislumbrado en la figura del hijo del hombre ciertos fragmentos de un mito, con el que coincide quizás la idea del hombre celestial, creado en el origen, de Filón²¹. Este mito significaría la unidad de destino entre todos los hombres en virtud de su origen común trascendente. Su solidaridad con lo terreno, simbolizada en la pertenencia a la raza de Adán, es la cara negativa de una relación más radical y más positiva manifestada en el misterio del hijo del hombre. Lo que de manera poco adecuada habían presentido los mitos orientales²², y lo que sugiere la figura bíblica, e interpreta por su lado la exégesis filoniana, quedaría al manifiesto en la figura histórica de Jesús de Nazaret: según Th. Preiss, «la identidad del hijo del hombre con los demás hombres sería el gran misterio que sólo se nos reveló en Mt 25, 31 s»²³.

18. *Ibid.*, 52.

19. *Ibid.*, 38, 3: 47, 4; etc.

20. O. c., 123. Se refiere sobre todo a W. Bousset, *Kyrios Christos*, 21921; a R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, etc.

21. *Leg. Alleg.* 1, 31 s., y *De Opif. mundi* 134 s.; cf. O. Cullmann, o. c., 129.

22. O. Cullmann, o. c., 130. No existe ninguna razón teológica para rechazar esta problemática. Si hay que dudar de ella, es solamente por motivos de interpretación literaria. A la teología, sin embargo, le queda la misión de hacer inteligible lo que se ha dicho de una manera indirecta en el mito.

23. Th. Preiss, *Le fils de l'homme*, Montpellier 1955, 39 s.

3. Sentido evangélico del hijo del hombre

Los apocalipsis dudan sobre la personalidad del hijo del hombre; sin embargo, están de acuerdo en reconocerle un origen «celestial». Es cierto que procede del orden creado, pero también es verdad que ejerce funciones cuasi-divinas: el título de «hijo del hombre» no es de suyo el signo de una humillación, sino más bien una indicación de «trascendencia».

Este aspecto es evidente en el nuevo testamento. Por ejemplo, en la relación del proceso de Cristo según Lc 22, 66-70, el interrogatorio que le hacen a Cristo sobre sus títulos mesiánicos atestiguan indirectamente sobre el sentido que se atribuía entonces en los medios judíos al hijo del hombre. Al declararse Jesús como ese hijo del hombre, de quien habla el profeta Daniel, sus acusadores le apremian a que responda a una pregunta aparentemente más insidiosa: «¿Eres tú el hijo de Dios»? Su respuesta afirmativa le valió la condena como blasfemo. Parece, pues, que la primera respuesta «hijo del hombre» define a la segunda: «hijo de Dios». En efecto, este último título no significaba una existencia divina: indicaba, bíblicamente hablando, una proximidad con Dios, que provenía o bien del orden de la amistad y de la justicia, o bien del orden de la función de gobierno. Este título, por otra parte, también se le concedía al mesías. Pero resulta extraño que ninguna fuente judía testifique su atribución al hijo del hombre; sólo el nuevo testamento nos indica una relación entre estos dos títulos. Y decimos que es extraño, porque era tradicional llamar «hijos de Dios» a los seres celestiales, los *elohim* o los ángeles; el hijo del hombre, cuya personalidad estaba mal definida, es un «ser celestial», si creemos a los apocalipsis. Esta discreción ¿tendría quizás la finalidad de evitar una interpretación demasiado divina de la situación celestial del hijo del hombre? Eso es lo que parece, a juzgar por la relación entre ambos títulos en Lc 22, 67-70: el hijo del hombre goza de una prerrogativa divina, tiene su asiento a la derecha del poder de Dios, o lo que es lo mismo, ejerce una autoridad divina. Por tanto, el que este hijo del hombre sea hijo de Dios equivale a un nuevo modo de señalar la trascendencia de su situación y de su función: los fariseos no se engañaban. Lejos de ser un símbolo de rebajamiento, el título apocalíptico nos orienta hacia un mesianismo más que humano: aquel que pertenece a la raza de David tiene el privilegio de un origen no terreno.

Esta señal de trascendencia sitúa en un orden determinado al hijo del hombre; pero no revela su identidad ni describe su función. Hemos visto cómo, siguiendo los pasos de Bultmann, los

exegetas distribuyen en tres categorías los «logia» relativos al hijo del hombre: la primera categoría describe al hijo del hombre viniendo con gloria y majestad sobre las nubes del cielo; la segunda categoría anuncia sus sufrimientos y humillaciones; la última categoría se refiere a sus actividades y experiencias actuales, o sea, a lo que el hijo del hombre ha realizado históricamente. Jesús utiliza, por consiguiente, este título para indicar lo que hace o lo que hará; no lo emplea nunca para decir lo que es. Guillet²⁴ ha llamado la atención sobre el hecho de que todos los verbos que tienen por sujeto al hijo del hombre, son verbos de acción o de pasión. Por tanto, este título no nos dice nada sobre la identidad de Jesús: es un nombre de función.

Pero esta función es desde luego completamente original: no designa una actividad precisa, como la del profeta, sino que abarca toda la actividad de Jesús; es una cualidad que acompaña a todos los demás títulos. Caracteriza a la misión terrena de Cristo, en cuanto que se transparenta en ella una intención celestial. Efectivamente, en los apocalipsis se observa un interés por la correspondencia entre lo que pasa en el cielo y lo que sucede en la tierra. Pero Jesús no se encuentra en la situación del vidente apocalíptico a quien el Espíritu de Dios revela los dos registros de la historia y sus correspondencias. El vidente es un espectador que tiene el privilegio de tener acceso a los bastidores, pero no un actor que influya personalmente en la orientación de la historia. En el caso de Jesús, hay más todavía, y ese «más» está significado en el título de «hijo del hombre»: Jesús cumple en la tierra un designio que es el suyo en el cielo. Jesús traduce en sus gestos lo que se desarrolla en el mundo de Dios. En el apocalipsis clásico, el vidente ve proyectado en el cielo lo que se realiza aquí abajo. Jesús proyecta aquí abajo lo que acontece en el cielo. A veces indica explícitamente la correspondencia entre su acción terrena y la situación celestial: así por ejemplo, en Mc 2, 10, el hijo del hombre tiene el poder de perdonar los pecados en la tierra porque posee ese derecho en virtud de su situación celestial. El título apocalíptico subraya, por tanto, todo un juego de correspondencias en la existencia de Jesús. Sus gestos tienen un doble aspecto: la hora del hijo del hombre está señalada en el cielo y en la tierra, pero si hay continuidad de sentido en este doble registro, la simultaneidad no es necesaria; en la tierra su hora consiste en verse entregado en las manos de los que le odian, en el cielo en venir

24. J. Guillet, *A propos des titres de Jésus-Christ, fils de l'homme, fils de Dieu*, en *A la rencontre de Dieu*. Mémorial A. Gelin, Le Puy 1961, 309-315.

acompañado de nubes para juzgar al mundo. Existe una oposición entre ambos registros, pero esta oposición es aparente: el hijo del hombre juzgado por sus enemigos es también el que les juzga. El despliegue de su poder o de su gloria pertenece al orden de la manifestación, no al del sentido. El registro terrenal y el registro celestial se apelan y se responden mutuamente: ambos son necesarios para la revelación plena de la misión del hijo del hombre.

«Hijo del hombre» es, en efecto, un título de misión: define el papel que Jesús tiene que desempeñar en la tierra en ósmosis con su papal celestial. Por tanto, supone esencialmente una dualidad de aspecto; exige que la identidad del hijo del hombre no sea manifestada todavía plenamente y que esté, por eso mismo, en consonancia con la kénosis, cuyo mejor índice es el título de siervo. Cuando tenga lugar la vuelta gloriosa de Jesús, se manifestará plenamente la revelación del hijo del hombre, quedará reabsorbida la dualidad y este título perderá su razón de ser.

Este doble aspecto en la condición histórica de Jesús exige también una dualidad de existencia: ya en los apocalipsis, especialmente en el de Daniel, el hijo del hombre viene de la esfera divina; en los evangelios, la reivindicación de este título por parte de Jesús supone la conciencia de un origen no terrenal. Hemos señalado anteriormente la «dialéctica» que existe entre hijo del hombre e hijo de Dios cuando tuvo lugar su proceso, según la relación que del mismo nos ofrece san Lucas. El título apocalíptico sugiere una comprensión original de un título que no se considera como mesiánico, hijo de Dios. Sería, sin embargo, una equivocación, al parecer, empeñarse en aplicar únicamente a su condición celestial el título de hijo del hombre. Es verdad que se relaciona con ella, pero en la medida precisa en que esta condición celestial entra en los cauces de la historia. El título de hijo de Dios significa, o bien una proximidad con Dios, o bien una trascendencia absoluta: el título de hijo del hombre evoca un origen celestial en cuanto que éste guarda cierta correspondencia con la tierra y toma una forma concreta en la encarnación, en la humillación de la existencia de siervo.

Es cierto que el título apocalíptico es un título de majestad, pero no precisa la forma terrenal que habrá de adoptar esa majestad y deja abierto el campo de su existencia terrenal, manifestando únicamente su término. El apocalipsis siente la fascinación de la escatología; es desde luego una figura humana la que él glorifica, pero pasa por encima de su forma terrenal e histórica para detenerse más bien en su triunfo. La encarnación es la que establece el hecho de que la intención celestial, la escatología gloriosa no

prescinde de la historia real de los hombres: el hijo del hombre entra en la gloria partiendo de los sufrimientos y de la muerte de un ser histórico, Jesús. Los apocalipsis han hecho una depuración. Su hijo del hombre no tiene carne ni sangre; es más bien una «idea» que un «ser». Por ello es preciso que el Jesús de la historia se presente como «hijo del hombre», esto es, que conduzca a su humanidad, con todo lo que esto supone de limitaciones y sufrimientos, a la gloria apocalíptica de que nos habla Daniel. Jesús le da una historia a la figura apocalíptica: ésta no tomará un rostro humano más que cuando tenga lugar el cumplimiento de la gloria de su carrera terrena.

Todavía más: es preciso entender este cumplimiento, no de la resurrección sola, sino de la parusía: será entonces cuando el hijo del hombre tenga toda su dimensión histórica: el acto del juicio, que consistirá en reconocer la identidad entre Cristo y los hombres, revelará cómo la condición eclesial del hijo del hombre ha encontrado su forma: intencionalidad divina, se ha hecho luego concreta en la encarnación y ha alcanzado todas sus consecuencias en el desarrollo histórico de la humanidad hasta que resplandezca la identidad entre Cristo y los hombres el gran día de la parusía. Por consiguiente, el hijo del hombre no es nada antes de su acción terrena; todo su sentido consiste en realizar lo que ha llevado a cabo históricamente. El hijo del hombre es una forma vacía si separamos su estatuto escatológico de su historia real: sólo la figura del siervo le hace aproximarse a la existencia. La tarea del juez histórico, condición de acercamiento a la gloria apocalíptica del hijo del hombre, es la que define Isaías; en este sentido, la vocación del hijo del hombre no se diferencia en nada de la del siervo.

El título de «hijo del hombre» no se identifica ni mucho menos con el de hijo de Dios. Estos dos calificativos no pueden, sin embargo, separarse entre sí: el hijo del hombre es de origen celestial. Esta afirmación sigue siendo formal mientras no se precise el estatuto de esta condición supraterránea: el título de hijo de Dios sirve para definirla. En este caso, la atribución a Jesús del título de hijo del hombre tendría la finalidad de referir su condición humana a su condición divina: Jesús es hijo del hombre porque, siendo de condición divina, tiene una existencia histórica. Al llevar consigo esta dualidad de aspectos, este título evoca una unidad de misión.

El título de hijo del hombre es formal si no recibe carne y sangre del devenir histórico. Por eso el hijo del hombre se manifiesta plenamente en la parusía, cuando se haya cumplido esa dualidad entre el proyecto celestial y el devenir histórico. Y ese

cumplimiento se llevará a cabo con la demostración de la identidad entre el hijo del hombre, que es Jesús, y los hombres todos. Sea cual fuere el origen de esta identificación entre la figura histórica de Jesús y la humanidad en su desarrollo integral, origen mítico u origen debido a la noción de «corporate personality», tan frecuente en el mundo semítico²⁵, tiene desde luego una importancia capital para la mediación de Jesús. La denominación de Jesús, siervo de Yahvé, orientaba, como hemos dicho, hacia una apreciación universalista de su tarea; O. Cullmann habla de sustitución de la humanidad o de los hombres por Jesús. Este término no acaba de parecernos muy afortunado en todos sus aspectos: sugiere que la humanidad se ha visto reemplazada por alguien que ha ocupado su lugar. Algunos teólogos prefieren hablar de «representatividad universal»: el término resulta pedante y no acaba de describir exactamente lo que es Jesús en relación con la humanidad, tomada como una unidad histórica. Quizás la expresión concreta de «hombre universal» correspondería mejor a la idea evocada por el título de hijo del hombre. El nuevo testamento, en efecto, no oculta el hecho de que la situación de Jesús en relación con los demás hombres, tanto en el pasado como en el porvenir, no podría definirse pura y simplemente por medio de la relación común que todo hombre mantiene con los demás y con la humanidad en general. Nadie puede pretender la originalidad y la unicidad de Jesús. En su obra terrena, el hijo del hombre, siervo, expía los pecados de su pueblo: su muerte no es una muerte privada, sino una muerte en rescate por todos, y por eso se le atribuirá un valor sacrificial. En su obra celestial, Jesús está con los suyos (Mt 18, 20; 28, 20). En su función de juez, en la parusía, Jesús se identifica con los hombres (Mt 25, 40). Esta afirmación se nos presenta sin ninguna explicación, pero en un contexto tan solemne que tiene que ser considerada como fundamental en la perspectiva cristiana y en la comprensión de la situación del hijo del hombre.

El juicio es efectivamente la revelación de la identidad entre Jesús y los hombres; tanto los buenos como los malos ignoran esta identidad: ambos parecen extrañarse al escuchar que la sed apagada en cualquiera de ellos era la sed de Jesús. Esta relación entre Jesús y los hombres no es por tanto experimental. Pero tampoco es una relación arbitraria, extrínseca. Cualquiera que sea la «trascendencia» de este hijo del hombre, la identificación que se anuncia entre él y la humanidad tiene que llevarse a cabo mediante

25. Cf. *supra*, 141, n. 2.

una petición de esta misma humanidad. Le toca a la teología dilucidar su fundamento antropológico. Sin duda, éste ha sido ya vislumbrado en los mitos del hombre primordial, del hombre celestial. Se trata de expresiones poéticas de una realidad demasiado fundamental para poder ser alcanzada directamente: se necesita la ayuda del símbolo, de la poesía, del mito. Sin embargo, esta ayuda no le dispensa al teólogo de volver a interpretar lo que ya se ha vivido en la fe en Cristo, hijo del hombre, y que ha sido expresado mediante el mito: es necesario un esfuerzo racional. La noción de «sustitución», que han puesto en primer plano O. Cullmann y Th. Preiss, es demasiado jurídica y demasiado descriptiva: no intenta fundamentar la identidad que establece la Biblia, sino transcribir al lenguaje jurídico lo que está enunciado simbólicamente. La interpretación teológica de la «mediación» del hijo del hombre, tras el estudio de la otra forma de mediación bíblica de Cristo, su sacerdocio, quedará consagrada esencialmente a poner de relieve el origen humano y divino de la situación única, privilegiada, de Jesús en la relación del hombre con Dios y de los hombres entre sí. Este estudio constituirá la base de la interpretación de la mediación salvífica de Cristo, mediación significada en la revelación bíblica por el título de siervo.

En resumen: título de majestad, el hijo del hombre define la unidad de la misión de Jesús en cuanto que desarrolla en la historia una intencionalidad divina, la de manifestar humanamente, partiendo de un individuo y luego por identificaciones sucesivas de los hombres con este ser histórico y celestial, la unidad de vida y de vocación entre ellos y el hijo de Dios. Es lo que explicitará más claramente su misión de sumo sacerdote.

II. EL SACERDOCIO DE CRISTO

Hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos (1 Tim 2, 5).

No acabamos de estar seguros de que el judaísmo inmediatamente anterior a Cristo o contemporáneo suyo haya identificado jamás al mesías con el sumo sacerdote. A pesar de ello, algunas especulaciones en torno a la figura oscura de Melquisedec (Gén 14, 18 s.) y al Salmo 110, 4, en donde el autor inspirado nos habla de un rey que es sacerdote según el orden de Melquisedec, orientaban al judaísmo hacia la idea de que al final de los tiempos, o sea

en los tiempos mesiánicos, un sumo sacerdote, de una dignidad única, ejercería el sacerdocio judío. No se llegó a realizar la identificación entre el mesías y el sumo sacerdote, pero se había ido preparando. Por otra parte, estaba dentro de la lógica de la religión judía convertir al mesías en sacerdote. Por su función, en efecto, el sacerdote era mediador entre Dios y su pueblo. Gracias a esta mediación, el sacerdote goza de una situación cuasi-divina: está consagrado, colocado en una condición aparte. La consagración era el signo y la causa de esta situación sobrehumana. Esta condición tenía que permitirle en principio responder a las exigencias religiosas del pueblo, tanto en el terreno ritual como en el campo de la enseñanza y de la palabra. La verdad es que la realidad del sacerdocio judío no llegaba ni con mucho al ideal y que no respondía a las esperanzas que en él había depositado el pueblo. La mediocridad de semejante mediación explica que el pueblo judío soñase en un ideal sacerdotal, y por tanto en una mediación libre de las imperfecciones de su estado actual. Todos los sueños proféticos cristalizaban en torno a la figura del mesías. El mesías sería, por consiguiente, el sumo sacerdote perfecto, en quien desaparecerían todas las insuficiencias y todos los pecados del sacerdocio de Aarón.

No parece que Jesús insistiera en este título: tenía que polemizar no sólo contra los fariseos, sino también contra los saduceos, el partido de los sacerdotes. Su crítica del sacerdocio oficial no significa que despreciase la idea de sacerdocio. Es verdad que nunca se llama a sí mismo sacerdote. En la cita que hace del Salmo 110 (Mc 12, 35 s), prescinde del versículo 4: no podemos ver con Cullmann²⁶ en esta cita un testimonio en favor de la importancia que Jesús concedía a este título.

Pero no faltan en los evangelios ciertas señales sobre la conciencia sacerdotal de Cristo. Está en primer lugar el tema de la muerte sacrificial: en Jn 17, 19, Jesús se consagra a sí mismo. El tema de la sustitución del templo nuevo nos orienta en la misma dirección (cf. Mc 14, 58; Jn 2, 19; 7, 37-39). Sería conveniente subrayar también que en el antiguo testamento el sacerdote no tenía únicamente una función ritual: era además el anunciador de la palabra y el proclamador de la ley. Y está claro que se trata de unos oficios que Jesús quiso asumir (Mt 5, 21-48; Mc 1, 22.27).

Se trata de unos signos manifiestos. Pero no es extraño que Cristo haya renunciado a arrogarse el título de sacerdote: este título estaba entonces ligado a un sistema ritual y cultural que él

26. O. Cullmann, *o. c.*, 78.

no aprobaba y no podía por ello aplicarse ese título, sin inducir a error sobre el verdadero sentido de su sacerdocio. Una vez cumplido el misterio pascual y disipado todo equívoco, los autores del nuevo testamento podían sin riesgo alguno interpretar la obra de Cristo según las categorías del sacerdocio. Y esto fue lo que hizo el autor de la carta a los hebreos, en una carta que bajo muchos aspectos resulta oscura para nosotros. Recordemos su definición del sacerdocio:

Todo sumo sacerdote es tomado de entre los hombres y está puesto en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios... (Heb 5, 1).

El sacerdote es mediador en virtud de la situación divina y humana que posee. El sumo sacerdote tiene una situación «divina». Cristo es el verdadero sumo sacerdote en virtud misma de su condición ante Dios. El autor basa su argumentación en la tipología del antiguo testamento. El Cristo superior a los ángeles es también superior a los sacerdotes de la antigua alianza: es de otro orden sacerdotal, del orden de Melquisedec. Su condición ante Dios le permite intervenir en favor de los hombres. Los teólogos dirán más tarde que Cristo es sacerdote radicalmente, en virtud de la unión hipostática, e inmediatamente, en función de su gracia capital. Gracias a la unión, Cristo-hombre pertenece al mundo de Dios, y por eso es el mediador nato. Su consagración es su unión: ser consagrado no es más que ser separado del mundo profano a fin de ser transferido al mundo de Dios. En el antiguo testamento, esta pertenencia al mundo de Dios era meramente figurativa; en Cristo, es real. La unción original de la humanidad de Jesús, de la que se derivará su santidad, es la persona del Verbo. La carta a los hebreos subrayará enérgicamente, como consecuencia de esta unción, la impecabilidad de Cristo, su separación de lo «profano». Su consagración depende, por consiguiente, de la «unción» y de la santidad: es separación del pecado, pero no pone en peligro la verdad de su presencia entre los hombres.

El sumo sacerdote tiene una condición humana. Ha sido tomado de entre los hombres. Esta comunión con la humanidad es esencial para su intercesión. El sumo sacerdote tiene por vocación la de conducir a la humanidad hacia su perfección. La expiación sacrificial es una condición entre otras varias para conseguir una finalidad más amplia en la obra sacerdotal de Cristo: restaurar la alianza de tal manera que la humanidad llegue a su perfección consumada.

Para conducir a la humanidad a esta perfección, el sumo sacerdote tiene que recorrer por su mismo pie las diferentes etapas de la vida humana. El autor de la carta a los hebreos no piensa únicamente en la pasión de Cristo: ante su espíritu está presente toda la vida del sumo sacerdote: Cristo ha vivido una condición humana plenamente semejante a la nuestra. Sólo hay una diferencia: él no es pecador (4, 15).

Esta impecabilidad se realiza en la debilidad. El autor habla de una tentación de Cristo. Habla de que ha obedecido, pero con lágrimas (5, 7-8). Cristo se ha hecho perfecto mediante el sufrimiento. El Verbo se ha hecho hombre para padecer juntamente con los hombres, a fin de poderles conducir hasta la salvación por medio de esta compasión.

La situación divina y la situación humana de Cristo son las que establecen el fundamento de su oficio de mediador. Su vocación es la de intervenir por los hombres en sus relaciones con Dios. Esta mediación supone el papel revelador de Cristo: les comunica a los hombres los misterios divinos; su papel santificador: transforma a los hombres en imágenes de Dios; su papel de intercesión: ruega a Dios por sus hermanos y muere por ellos, para que obtengan la salvación. Estamos muy lejos de una idea meramente cultural o ritual del sacerdocio.

Nos quedan por señalar todavía las dos etapas de esta mediación: en primer lugar, la mediación se ejerce aquí abajo, durante la vida terrena de Jesús. Por medio de su sacrificio, Cristo ha santificado en su humanidad a nuestra humanidad, y esto de una manera definitiva, una vez por todas (9, 12; 9, 26; 10, 10; 10, 14). Su obra aquí abajo es decisiva. Por medio de la ofrenda de su solo sacrificio, ha restaurado la alianza.

Pero luego la mediación de Cristo se empieza a ejercer en el santuario celestial. Penetró allí en virtud de su sacrificio. Y allí continúa su obra sacerdotal: es sacerdote por toda la eternidad. Esta mediación celestial no repite la obra terrena, sino que se funda en ella, ya que todo reposa en el acto sacrificial que ofreció una vez para siempre y que se ha consumado en la perfección (7, 24). Jesús ejerce desde entonces su sacerdocio intercediendo por nosotros, dándonos su gracia para que podamos llegar hasta el Padre. Esta intercesión presenta el valor eterno de la ofrenda terrena. Poseedor del Espíritu, en virtud de su resurrección, es también su dispensador. La vida cristiana se encuentra en dependencia actual y total del sacerdocio de Cristo.

De esta forma, según la Escritura, el sacerdote es tomado de entre los hombres para intervenir en sus relaciones con Dios.

Pertenece simultáneamente al mundo de los hombres y al mundo de Dios. Al mundo de los hombres, a fin de interceder por ellos ante Dios y comunicarles a su nivel las palabras de Dios; al mundo de Dios, para poder darles a los hombres la vida de Dios. Sólo Cristo puede realizar perfectamente semejante situación: pertenece con pleno derecho al mundo de Dios por su persona y por su santidad; se ha hecho uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, el siervo humillado de quien habla Isaías. De esta forma, el título sacerdotal de Cristo, lejos de orientarnos hacia una concepción solemne y pujante de la religión, recuerda, por compartir el sacerdote la condición humana, el título de siervo, la condición humilde del Dios-hombre.

III. TEOLOGÍA DE LA MEDIACIÓN DE CRISTO

El título de mediador atribuido a Cristo define el conjunto de su misión en relación con los hombres, ya que abarca a la vez su oficio de profeta, su tarea de siervo y su función de sacerdote. El título de hijo del hombre nos orienta hacia una forma inédita de esta mediación: Jesús no es solamente hijo de David.

Se podría objetar en contra de nuestro estudio de la mediación el que habrá de verse obligada, a propósito de unos títulos funcionales, a hacer intervenir también la identidad trascendente del mediador. Esta identidad ha sido evocada por el título de hijo del hombre, pero queda sin precisar hasta que se llega al estudio del título de hijo de Dios. No tiene nada de extraño el que los títulos de función evoquen títulos personales: lo único que esto significa es que ningún título puede, por sí solo, definir de una manera satisfactoria la tarea y la personalidad de Jesús. En este capítulo, excepto en la exposición de los teólogos clásicos, procuraremos recurrir lo menos posible a lo que todavía no ha sido estudiado: la filiación divina de Jesús. Pero creemos que el estudio de la universalidad de Jesús, otro nombre de su mediación, nos conduce inmediatamente al estudio de su persona, incluso antes de que haya sido llevado a cabo sin la percepción grandiosa de la situación divina de la persona de Cristo. Sin embargo, no se trata de momento más que de aclarar teológicamente el sentido de los títulos analizados hasta el presente.

Los títulos de «hijo del hombre» y de sacerdote, reconocidos a Jesús, ponen de relieve sus funciones de mediación. En la condición humana, Jesús asume la función unificante del «hijo del

hombre» que vislumbró Daniel. Siendo sacerdote, hace entrar a los hombres en la alianza eterna.

Pero «hijo del hombre» o sacerdote, es en su humanidad donde Jesús lleva a cabo estas funciones «universales». Es verdad que estos títulos suponen una «trascendencia» en relación con la humanidad común. Sacerdote, Jesús disfruta de una «situación divina». Esta es fundamentalmente la filiación divina, según la carta a los hebreos. Esta filiación exige de la humanidad de Jesús su impecabilidad o santidad. No basta con afirmar que la persona de Jesús, el hijo, es santa. Los antiguos teólogos llamaban «santidad sustancial» a la misma unión. Pero Jesús es hombre: esta santidad tiene que desplegarse humanamente, prender sus raíces en su misma humanidad. Ni el hijo del hombre, ni el sumo sacerdote son el hijo en sí mismo: son el hijo encarnado. No existe sacerdocio eterno ni mediación eterna del Verbo en cuanto Verbo. El mediador es el hombre Jesús, aun cuando deba su situación única en la historia a lo que él es personalmente. La santidad de que nos habla la carta a los hebreos no es la del Hijo eterno, sino la del hombre Jesús. La universalidad que evoca el título de hijo del hombre no es la de Dios, sino la del hombre Jesús. Queda ahora por precisar el arraigamiento humano de la universalidad de Jesús.

1. Cristo, hombre universal

No vamos a recordar aquí la teología clásica de la gracia capital, tal como fue elaborada por Tomás de Aquino. Para él representaba el medio de basar la mediación de Cristo en su humanidad y de organizar su teología del cuerpo místico. Señalaremos únicamente que esta teología de la gracia tenía la finalidad de justificar el papel de la humanidad de Jesús en nuestra salvación. En efecto, el que nos hace llegar al Padre es Jesús hombre, en virtud de su santidad humana de función universal. Pero la teología clásica del cuerpo místico, examen reflexivo de la imagen paulina, no es plenamente satisfactoria. Construida sobre la plenitud de la «gracia de Cristo», traducción humana de su filiación y su santidad divinas, logra poner en evidencia el hecho de que Cristo es cabeza de la iglesia y fuente de toda santidad; sin embargo, deja en la sombra la raíz humana de una mediación universal. En efecto, orientada por completo a explicitar el vínculo que hay entre Cristo y los justos gracias a la «caridad» o la «gracia», no se ha esforzado en descubrir dentro de su misma humanidad las

condiciones de posibilidad de una mediación «universal». Sin embargo, los títulos bíblicos de hijo del hombre y de sumo sacerdote sugieren una consideración más «humana» y menos exclusivamente «sobrenatural» de la mediación de Jesús.

Jesús es mediador entre Dios y los hombres. Este título exige un doble movimiento. Ha sido tomado de entre los hombres y es acepto a Dios. Tomado de entre los hombres, posee un título para poder representarlos. Acepto a Dios, tiene el poder de revelar sus designios a los hombres. En un conflicto humano, el «mediador» no es un intermediario. Es el representante aceptado por las dos partes en litigio. Tiene una convivencia con cada uno de los partidos, porque comprende desde dentro sus diversos puntos de vista. El intermediario es una noción comercial: garantiza una transacción. El árbitro es una noción neutra: se esfuerza en decir objetivamente las cosas. El mediador toma parte, y en este sentido puede representar. Los exegetas, y algunos teólogos, hablan del «valor colectivo» de los títulos de hijo del hombre o de siervo. Otros prefieren la noción de «representatividad». Otros, finalmente, hablan de «sustitución». Cada uno de estos conceptos debería ser criticado especialmente. Sin embargo, conviene observar que todos ellos apelan a un «valor universal» del hombre Jesús: en él, no se trata solamente de su propio destino: está en cuestión el destino de toda la humanidad. En otro lugar hemos advertido ya que ése era precisamente el sentido de las genealogías reseñadas por Mateo y por Lucas. En Jesús, no se trata solamente de él mismo, sino de todo Israel y de toda la humanidad.

El título de hijo del hombre, si se acepta la interpretación de O. Cullmann, orienta en este sentido. Jesús no es un individuo privado. Actualmente, la nueva teología americana se complace particularmente en describir a Jesús como el hombre para los demás. Confiesa de esta manera que, al no tener su destino una orientación meramente privada, ha ocupado en la historia un lugar especial que ningún otro hombre le puede arrebatar.

Hijo del hombre, Jesús no es un individuo privado. Se identifica de alguna manera con cada uno de los hombres. Esta es la razón de que el juicio recaiga sobre la relación que todo ser humano tiene con sus semejantes. En esta relación, negativa o positiva, está implícitamente comprendida la relación con Jesús. El c. 25 de Mateo no tendría ningún sentido fuera de esta perspectiva. Pero prescindiendo de la cuestión de su belleza, lo cierto es que esta perspectiva tiene necesidad de fundamentarse en algo que no sea una simple afirmación. La cuestión podría formularse así: «¿Qué es el hombre para que un individuo particular pueda

representarlo delante de Dios? ¿qué es el hombre para que el devenir de un individuo particular comprometa la historia de toda la humanidad?». No basta con responder que este hombre es el Hijo de Dios, Dios mismo, para suprimir la cuestión. Dios no puede ser particular, y Jesús es un ser individual, de raza judía, que vivió en el siglo I de nuestra era. No resulta evidente el que un ser tan marcado por un contexto y una historia bien precisa haya sido habilitado para representar a la humanidad entera en sus relaciones con Dios. Dios no procede de una manera milagrosa: si Jesús es el hombre universal, por ser Hijo de Dios, es que ya existe en la humanidad misma cierta abertura a esta mediación universal por uno de sus miembros. La debilidad que podemos apreciar en la teología clásica, es la de no haber concebido en Jesús más universalidad humana que la de su santidad, haciendo de este modo que sea una santidad abstracta por falta de arraigo en la humanidad como tal. En efecto, una cosa es la «comunidad de los santos» instaurada por la «gracia» de Cristo, y otra la relación que él mantiene con cada uno de los hombres, aunque no sea justo. Jesús es el representante de todos, incluso antes de ser su cabeza por la «gracia» que les ofrece. En este sentido se ha hablado de una doble relación de Cristo con los hombres: por un lado, una relación radical, siempre presente, cualquiera que sea la situación de cada uno ante el mensaje evangélico, una relación que es el fundamento de la «representación universal» de Cristo; por otro lado, una relación en donde se expansiona la reciprocidad amorosa y que introduce a cada ser universal realmente en el dinamismo de Cristo. Esta doble relación ha encontrado diversos ecos en los teólogos. Y ha sido sostenida con firmeza por los padres griegos.

Según ellos, en virtud de su humanidad y por medio de ella, Jesús está relacionado con todos los hombres. Este vínculo ontológico, explicitación de una teoría sobre la «naturaleza humana concreta» inscrita en cada individuo, es el fundamento de la solidaridad de los hombres entre sí y con Cristo. Solidaridad ontológica, en virtud de la cual los actos salvíficos de Cristo son puestos en la cuenta de todos los hombres.

Pero la salvación puesta en la cuenta de todos y concerniéndoles a todos alcanza efectivamente a cada uno, cuando Cristo se une con él en la fe, por los sacramentos de la fe, por medio de la respuesta personal de cada uno a su acción santificante.

Desgraciadamente, esos mismos padres, tributarios de la cultura filosófica de su época, utilizaron para explicar su fe un instrumento que actualmente no tiene valor alguno: la filosofía de

la naturaleza concreta (cfr. Gregorio de Nisa). El teólogo contemporáneo, por consiguiente, no puede recurrir a este instrumento deficiente. A pesar de ello, tiene que mantener la orientación concreta que se intentaba fundamentar racionalmente con esta filosofía. Tiene que manifestar la *unidad ontológica original* de la humanidad que Gregorio de Nisa situaba al nivel de la «naturaleza concreta». La intuición sigue siendo verdadera, aunque su racionalización haya sido deficiente.

Un nuevo descubrimiento de las intuiciones patrísticas resulta tanto más urgente cuanto que la teología medieval, olvidándose de esta unidad ontológica original y de sus consecuencias, la ha reemplazado con todo un mosaico de individualidades separadas: la actividad es el único vínculo existente entre estas dos «mónadas». Antes de obrar unos sobre otros, o unos en relación con los otros, los hombres no pueden considerarse solidarios entre sí. Esta teología no sabe cómo explicar la solidaridad que existe entre los hombres y Cristo: pone entre paréntesis su primera relación. O bien, sintiendo escrúpulos ante la energía de las afirmaciones escriturísticas y tradicionales a propósito de esta primera relación, recurre a las mismas metáforas de la Escritura, pero sin buscar su fundamento. De esta manera, abandona su labor propiamente teológica: repite la fe con las mismas imágenes que la revelan. Así la metáfora del cuerpo místico se convierte en categoría teológica sin que se haya sentido la necesidad de superarla y de manifestar el substrato ontológico que explica semejante solidaridad.

La teología de santo Tomás nos proporciona un buen ejemplo de esta deficiencia. Intenta explicar el santo cómo los actos de Cristo son actos de valor universal, que conciernen no solamente a Cristo, sino a todos los hombres. De esta forma, la pasión redime unos pecados que no son precisamente los de Cristo impecable; son pecados de los hombres, y los redime porque estos hombres son sus miembros y él es su cabeza. Santo Tomás explica esta transferencia con la siguiente comparación: un acto meritorio realizado por un miembro explica el crimen cometido por otro miembro: el cuerpo humano no es más que una sola persona. Lo mismo pasa con el cuerpo místico que es la iglesia: constituye con Cristo, su cabeza, algo así como una sola persona²⁷.

La relación cabeza-miembros sirve de base a la solidaridad que existe entre Cristo a los hombres, y explica la transferencia de sus valores (méritos). Una comparación, y solamente ella, es la

27. STh 3, q. 49, a. 1.

que justifica esta solidaridad: la de los miembros en el interior de un mismo cuerpo. Es fácil ver los límites de semejante justificación: los miembros del cuerpo místico son personas libres. Santo Tomás no teme afirmar, sin embargo, que Cristo es como el sujeto único, «quasi una persona», de esta comunidad de personas libertadas que forma el cuerpo místico.

Pero la teología no se hace con comparaciones. Y santo Tomás no manifiesta la raíz ontológica de semejante solidaridad. Ni nos proporciona ninguna inteligencia de las metáforas de la Escritura: no hace más que repetir las. En efecto, ¿qué es lo que fundamenta esa unidad de los hombres con Cristo y los hace solidarios de él, incluso antes de que les comunique efectivamente la gracia? Parece como si santo Tomás fundamentara, en último análisis, esta unidad radical en la predestinación de Cristo para ser la cabeza del cuerpo místico, en virtud de su filiación divina.

Estamos lejos de aquella unidad ontológica original que pusieron de relieve los padres griegos; y la teología de santo Tomás, que se esfuerza en salvar siempre la mediación humana de Jesús, parece como si la pusiese entre paréntesis precisamente donde y cuando es más necesaria.

La teología de los padres griegos nos ofrecería una explicación plena de la fe, esto es, de la doble relación que se admite entre los hombres y Cristo, si el instrumento filosófico que utilizaron no hubiese caducado hace tiempo. La teología medieval, a causa de su filosofía que parte a los seres en mónadas que no tienen, en su explicación, más que relaciones en el plano de su actividad, se hunde en el fracaso cuando quiere integrar dentro de su sistema la primera relación que se le reconoce a Cristo con la humanidad: la unidad radical. Para ser fieles a la fe, tuvieron que quedarse en el plano de la comparación no justificada, contradiciendo por otra parte el proyecto mismo del sistema.

Por tanto, es necesario descubrir un punto de vista que sirva de fundamento simultáneamente a las dos relaciones: la *inclusión de los hombres* en Cristo y la necesidad del *compromiso libre* de cada hombre con Cristo.

La cuestión planteada de este modo es clara, pero está prejuzgando la respuesta: los teólogos anteriores habrían fracasado a la hora de manifestar el vínculo original del hombre con la humanidad concretamente realizada en los individuos y, en consecuencia, no habrían puesto de relieve la dimensión universal de la humanidad de Jesús a partir de su humanidad. Pero quizás sea esto plantearles a los teólogos antiguos una cuestión que ellos no se plantearon. Sin embargo, su problemática tiene que ence-

rrar también algún valor: cualesquiera que fuesen sus instrumentos conceptuales, los teólogos han tenido que pensar siempre en la originalidad de Cristo, y ésta no puede tomarse en serio más que cuando se pone de manifiesto el vínculo entre todo hombre y Jesús. Esta investigación, por otra parte, tendrá la ventaja de purificar los términos de «representatividad», de «inclusión», de «sustitución», de «solidaridad». Quizás no sean estos términos los más adecuados para interpretar lo que quiere manifestarnos la revelación, la cual tuvo que encontrar un lenguaje en los grandes teólogos de la antigüedad y de la edad media. Nuestro tema es aquí el de la demostración histórica de una cuestión. Hay tres teólogos, san Gregorio de Nisa, san Agustín y santo Tomás, que nos parece los más idóneos para darnos alguna luz sobre este tema. Después, podremos ver los límites de sus problemáticas y orientarnos hacia una perspectiva que asuma la reflexión filosófica sobre los demás.

a) Gregorio de Nisa

Según se dice, Gregorio de Nisa habría definido con claridad esta doble relación de los hombres con Cristo. Desgraciadamente, prisionero del esencialismo griego, se dio perfectamente cuenta de la primera relación, la *inclusión*, pero fracasó en la inteligencia de la segunda, la santificación libremente consentida; no sabe qué hacer con ella en su sistema, ya que la inclusión es suficiente para la divinización del hombre.

Esta interpretación del pensamiento de Gregorio de Nisa no se muestra muy justa con sus matizaciones: J. Gaïth²⁸ se ha planteado la cuestión que nos preocupa, y esto en función de la segunda relación, la de la divinización libremente aceptada por el sujeto. Su estudio, llevado a cabo con todo rigor, ha llegado a conclusiones que obligan a precisar el juicio sobre la noción de divinización a partir de Cristo. Nuestro autor, tras haber expuesto la liberación del hombre por Cristo, tal como la concibe Gregorio, se plantea esta objeción:

Nos hemos quedado con la impresión al analizar la experiencia humana bajo su doble aspecto de alienación y de liberación, de que la libertad humana se veía casi excluida de esta experiencia. Esta misma impresión es la que ahora nos preocupa, con mayor fuerza todavía. Si el

28. J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953.

demonio ha sido vencido y convertido, si Cristo ha divinizado verdaderamente al hombre, se sigue necesariamente que el progreso de la humanidad hacia la libertad original tiene que ser casi automático, es decir, no libre²⁹.

Pero la historia no reconoce semejante automatismo. Gregorio de Nisa se dio cuenta de esta dificultad. No se encerró en un sistema, el de la «naturaleza concreta» descrita por J. Gros³⁰, hasta el punto de quedar cegado por él. Es consciente del mentís categórico que la historia parece presentar a la divinización del hombre. Escribe en cierta ocasión:

Si alguno cree refutar nuestra doctrina indicando que, incluso después del tratamiento medicinal, la vida humana sigue todavía infectada de pecados, déjese conducir a la verdad por un ejemplo familiar. Cuando una serpiente ha recibido en la cabeza un golpe mortal, los anillos que la prolongan no por eso quedan exterminados con la cabeza. Esta está ya muerta, pero la cola sigue animada por su propio principio vital y conserva el movimiento de la vida. Lo mismo ocurre con el pecado: podemos verlo, mortalmente herido, coleando todavía en sus restos, en la vida humana³¹.

Gaïth comenta atinadamente:

Por muy mezclada que esté la humanidad al drama divino, su destino sigue siendo cuestión de libertad. Dios no le ha impedido al alma que tenga la experiencia del mal; no puede tampoco, sin destruir su libertad, obligarla a que acepte a pesar suyo su liberación³².

¿Cómo puede la teología de Gregorio de Nisa dar cuenta de esta salvaguardia de la libertad? El postulado de Gregorio es el siguiente: «Cristo es capaz de realizar la divinización, a la vez libertadora y libre, de la humanidad entera». El postulado abraza las dos perspectivas unidas que se presentan bajo la forma de este dilema:

Si el logos ha asumido una naturaleza individual y concreta, queda a salvo la libertad humana. Pero, ¿cómo explicar entonces la divinización liberadora? Si, por el contrario, ha asumido la naturaleza humana como tal, ¿no habrá que admitir un auténtico panteísmo, que implica esta divinización radical, pero eliminando toda libertad?³³

29. *Ibid.*, 149.

30. J. Gros, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs*, Paris 1938.

31. *Discurso catequético*: PG 45, 76.

32. J. Gaïth, *o. c.*, 150.

33. *Ibid.*

Gregorio de Nisa esboza una solución que en más de un punto parece satisfactoria.

Ve esta solución en la relación de lo individual con lo universal, de lo concreto con lo abstracto. Cada individuo es a la vez causa y efecto de la especie, y en virtud de este vínculo de la naturaleza concreta con la naturaleza humana, Cristo se convierte en causa total de la divinización de esa naturaleza. Pero el Verbo no se une de la misma manera con la naturaleza singular y con la naturaleza universal: con la primera se une inmediatamente y sólo mediatamente con la segunda, en virtud de la inmanencia necesaria de la naturaleza universal en la naturaleza singular. De esta modalidad de la unión resulta que la divinización de la naturaleza singular de *Cristo-hombre* es instantánea, mientras que la divinización de la humanidad en su totalidad es larga y difícil. Por tanto, todo hombre ha sido divinizado por la encarnación: la naturaleza universal es, en efecto, inmanente a su naturaleza singular o particular. Pero este efecto de la encarnación sobre la «naturaleza universal» no toca a la individualidad: los humanos no han quedado divinizados en su personalidad propia. Esta dialéctica podrá parecer sutil. La verdad es que describe lo que le ocurre a la humanidad, una vez admitida la unicidad y la originalidad de Cristo. Este no tiene, ante la humanidad considerada como un todo, la misma situación que los demás hombres particulares. Cristo es en sí mismo «universal»: por eso su devenir desde su origen, o sea, desde la encarnación, transforma el sentido de la naturaleza universal. Cada uno de los hombres participa de ella pero la «naturaleza universal» no lo define en su individualidad, aunque lo toque en su destino o en su vocación. El ser humano no puede prescindir de aquello de que participa en el plano de su naturaleza: la encarnación le da un sentido que no puede rechazar sin rechazar al mismo tiempo el desarrollo de su personalidad.

Si Dios se une a una naturaleza humana singular, alcanzará a todos los demás según la realidad que los pone y los mantiene en la condición humana. Esta unión se ha realizado en Cristo. Por tanto, todos los hombres han sido santificados en él y por su mediación... Sin embargo, esta santificación de la especie, aunque actual en relación con la idea, no es más que virtual en relación con los sujetos de la existencia temporal. A medida que van naciendo a esta existencia, los individuos entran en la irradiación de la santidad que emana de Cristo y de la naturaleza humana *en él*; participan de esta santidad, no tanto quizás por un efecto necesario de este contagio físico, como en la medida de su adhesión libre por medio de la fe ³⁴.

34. L. Malévez, *L'Eglise dans le Christ*: RechScRel 25 (1935) 257-291.

Según Gregorio de Nisa, el hombre, por el pecado, ha perdido la libertad de que gozaba originalmente. Cristo viene a restaurar esta libertad original. Es evidente que esta restauración no podría prescindir del compromiso libre del hombre. Gregorio advierte claramente:

El nacimiento espiritual es el resultado de una elección libre; en este sentido podemos decir que somos nuestros propios padres, que nos creamos a nosotros mismos tal como queremos ser, modelándonos por nuestra propia voluntad según el modelo que hemos escogido ³⁵.

Rechaza todo automatismo en el proceso de la divinización:

Los demás seres, al nacer, deben la existencia al impulso de sus padres, mientras que el nacimiento espiritual depende de la libertad del que nace... Sólo esta forma de generación tiene la facultad de elegir lo que quiere ser y de ser lo que ha elegido ³⁶.

Para Gregorio de Nisa, la «naturaleza humana», en virtud de lo que es, exige en la relación con Cristo la inmanencia de su única vocación actual y la libertad para asumirla o dejarla de asumir. La divinización de lo humano, lejos de atentar contra la libertad del hombre, la exige. De esta forma demuestra, y con razón, que la asunción de lo humano por Cristo exalta su doble dimensión, social y personal, en el sentido moderno, que incluye la libertad. Muestra así una auténtica inteligencia teológica de la universalidad del hombre Jesús.

b) *San Agustín* ³⁷

Cristo-mediador está en el centro de la teología de san Agustín, como estaba en el corazón de la de los padres griegos, pero de una manera diferente. Agustín ignora la idea teológica griega, según la cual la humanidad del Verbo es el instrumento divinizante que va invadiendo poco a poco lo humano por medio de su irradiación. Sin embargo, lector asiduo de san Pablo, reconoce en Cristo, cabeza de la humanidad, a la cabeza de su cuerpo que es la iglesia. Hay dos interpretaciones teológicas que dan cuenta de este vínculo de Cristo con la humanidad y con la iglesia. Una, la

35. *Vida de Moisés*: PG 45, 328 B.

36. *Discurso catequético*: PG 45, 97 CD.

37. Cf. T. J. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954.

llamada «teología del intercambio», manifiesta en Jesús al hombre universal; la otra, la teología del cuerpo místico, describe su función divinizante.

La primera interpretación pone de relieve el hecho de que la encarnación no es un acontecimiento de orden puramente individual: el Verbo asume una «naturaleza humana» con vistas a la salvación de la humanidad:

Siendo Hijo de Dios, vino para hacerse hijo del hombre, para darnos a nosotros, que éramos hijos del hombre, la posibilidad de hacernos hijos de Dios... El bajó para que nosotros subiéramos, y conservando su propia naturaleza, quiso compartir la nuestra, para que nosotros, sin perder nuestra naturaleza, pudiésemos participar de la suya. Sin embargo, hay una diferencia: el contacto con nuestra naturaleza nos ha hecho a nosotros mejores³⁸.

Así, pues, hay un intercambio porque esta «carne» tomada de nuestra naturaleza representa de algún modo a toda la naturaleza humana.

Agustín, con la intención de dar la razón de este misterio, establece una comparación entre lo que sabemos por el dogma del pecado original sobre nuestra condenación común y por el de la redención sobre nuestra común salvación. «Todos los hombres han sido constituidos pecadores por un solo hombre.» ¿Cómo entender esta afirmación paulina? ¿cómo pretender que todos hemos pecado «en Adán», si todavía no existíamos? Agustín se siente embarazado, pero no duda en responder: toda la naturaleza humana existía en Adán, y esta existencia era cuasi-física. Existía en germen. En virtud de esta inmanencia germinal de toda la naturaleza humana en Adán, el pecado de Adán tiene un alcance universal. La encarnación del Verbo tiene como fin el restaurar a la naturaleza caída en su dignidad original. Al oponerse a una caída universal en uno solo, tiene que tener también en uno solo un alcance universal de salvación. La ascensión de la naturaleza humana por el Hijo de Dios tiene, pues, un significado para toda la naturaleza humana, haciendo posible nuestra unión con Dios:

Porque de una carne pecadora nacen todos con el estigma de la condenación; y no hay más que una sola carne, que lleva la semejanza de la carne del pecado, por la que todos se libran del castigo³⁹.

38. *Epist* 140, 4, 10: PL 33, 541 s (traducido del original).

39. *De peccatorum meritis et remissione* 1, 28, 55: PL 44, 141.

Pero Agustín no se forja ilusiones sobre el valor aclarativo del paralelo que ha instituido: la unidad entre los hombres y Adán, entre los hombres y Cristo, le parece un misterio inexplicable, oculto en la predestinación divina. Advierte, sin embargo, que estas dos unidades no tienen la misma cualidad de oscuridad: nos parece irracional vernos condenados por el acto de uno, siendo éste sólo el único realmente responsable. Pero nos parece más conforme a la razón y más luminoso para nosotros ser salvados por otro. Habiendo tomado nuestra carne de pecado, Cristo se va a convertir en nuestro sacrificio y nos va a comunicar la vida. Se trata, pues, de un intercambio que va a beneficiar a toda la humanidad:

Para que, al tomar el unigénito la forma de siervo, sin haber merecido ésta de antemano gracia alguna, se convirtiese en fuente de gracia; para que la resurrección del redentor fuese una garantía anticipada de la resurrección prometida a los redimidos⁴⁰.

El hombre Jesucristo es, pues, el representante de toda la humanidad. En él se cumple la redención de toda la humanidad. Parece como si Cristo, por el mero hecho de asumir nuestra naturaleza, la hubiese transformado en la suya propia. ¿Cómo explicar semejante intercambio? Agustín responde invariablemente: porque Cristo, al tomar nuestra naturaleza, se convierte en nuestra cabeza. La cuestión no está aún resuelta: ¿por qué título la carne de Cristo, o sea Cristo en su humanidad, puede ser nuestra cabeza? Agustín responde entonces: la carne de Cristo no es una carne cualquiera, su humanidad está en el origen de nuestra generación, la hace posible llevándola a cabo en la cruz y en la resurrección y enviándonos el Espíritu. Pero, después de llegar hasta este punto en su razonamiento, Agustín cambia de registro y hace intervenir otro principio de explicación: la teología del Cristo místico.

Agustín tiene conciencia de que la unidad física, la inclusión de nuestra naturaleza en la humanidad de Cristo, ni podría bastar para explicar que Cristo es nuestra cabeza. «La carne no sirve de nada». Agustín, en efecto, en contra de los padres griegos, se niega a pensar en una verdadera divinización de la carne de Cristo. Es verdad que habita en él la plenitud de la divinidad, pero no es precisamente su humanidad como tal lo que constituye la fuente de la gracia; es el Cristo-Dios. La humanidad merece, con su

40. *Enchiridion* 108: PL 40, 283 s; cf. *C. Jul.* 1, 7, 33: PL 44, 664.

pasión, el envío del Espíritu, que es el único que diviniza. La humanidad de Cristo no es pues el medio divinizante. Agustín, insistiendo en el punto de vista de la inclusión, prefiere recurrir a una unidad mística fundada en una acción «sobrenatural»: la regeneración.

Ha habido una evolución en el pensamiento de Agustín: en un primer momento, se contentó con un paralelismo formal que culminaba en una teología del intercambio: Cristo toma la misma naturaleza que nosotros para liberarla. Luego, después del 393, la lucha antidonatista y la meditación asidua de las cartas paulinas le hicieron poner el acento en el aspecto místico: Cristo es cabeza porque, en virtud de su acción sobrenatural, recibimos de él el Espíritu santo, que hace de todos los creyentes un solo cuerpo: el Cristo total. Sin embargo, nunca separa Agustín los dos aspectos: los mantiene siempre relacionados entre sí. En razón de su naturaleza humana, Cristo se convierte en cabeza de la iglesia. Agustín utiliza la imagen de los desposorios para describir la relación de Cristo con la humanidad o con la iglesia. La encarnación crea entonces la posibilidad de la unión mística de los hombres con Cristo: «ella es la prenda de nuestra salvación, pero la carne de Cristo no es propiamente hablando el instrumento de nuestra asimilación a Dios», esto es, de nuestra divinización. La divinización es obra del Espíritu santo que, en virtud del mérito de Cristo, viene a habitar en nosotros y a construir en nosotros su cuerpo. La encarnación es el fundamento en razón del cual podemos convertirnos en ese cuerpo. En el momento de la encarnación, Cristo se une en principio a la iglesia, pero esta iglesia sólo quedará acabada en la cruz. Ver en la inclusión física algo más que una condición, concederle a la encarnación un poder propio de divinización, sería detenerse en la carne como carne sin darle la razón al contenido de la carne de Cristo: el Espíritu, que se les dará a los hombres en función del misterio pascual, por el Cristo resucitado.

La encarnación, dentro de esta perspectiva, no podría explicar la salvación. La verdadera vinculación existente entre Cristo y los hombres es establecida en definitiva por el Espíritu santo.

Esta teología, a la que se le puede reprochar el no reconocer suficientemente los derechos de la humanidad de Cristo como divinizante, tiene el mérito de atraer la atención sobre la estructura «sobrenatural» del cuerpo místico y sobre su principio vital: el Espíritu. Si es necesario que no se ponga entre paréntesis la comunidad de la «naturaleza humana» con Cristo, esta sola comunidad no podría en el fondo dar cuenta plenamente de la cons-

titución de un pueblo nuevo que tuviera a Cristo como cabeza. Agustín, de esta forma, ha abierto camino a la reflexión teológica sobre el cuerpo místico. Los teólogos medievales, y particularmente santo Tomás, tendrán la dicha de poder situarse en la encrucijada de dos influencias complementarias: la teología de la humanidad divinizante de Cristo con el *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno, y la teología del «Cristo místico» de Agustín. El trabajo de santo Tomás consistiría en sintetizarlas.

c) Santo Tomás

El mejor testimonio de que santo Tomás tenía conciencia de la necesidad de sintetizar las dos corrientes, la del pensamiento agustiniano y la del pensamiento patrístico griego, es la objeción que plantea ya en el primer artículo de la cuestión sobre la gracia capital de Cristo⁴¹. En este artículo, santo Tomás establece la legitimidad del título de cabeza de la iglesia atribuido a Cristo-hombre. En efecto, esto no es natural: Cristo, en cuanto *hombre*, no puede ser cabeza de la iglesia, se objeta. ¿No equivaldría esto a decir que es Cristo-hombre el que da la gracia? Pues bien, a este propósito Agustín dice claramente: Cristo-hombre no da el Espíritu santo, la gracia, sino Cristo en cuanto Dios⁴². Si esto es así, el llamar a Cristo-hombre cabeza de la iglesia, es concederle un título abusivo.

En la respuesta a esta objeción, santo Tomás rompe su solidaridad con san Agustín aunque con cierto tacto, no sin reconocer la parte de verdad que contiene su opinión. Es verdad que el donante de la gracia —el autor, dice santo Tomás— de manera última y decisiva, es Cristo-Dios. Sin embargo, no conviene que esta afirmación oculte el hecho de que Cristo-hombre es igualmente dador de la gracia: su humanidad es el instrumento de la divinidad. Es la mediadora. Gracias a esta fórmula, santo Tomás recupera la teoría griega expuesta ya por Atanasio y desarrollada finalmente por Juan Damasceno. Esta teoría, a pesar de su formalismo, tiene la ventaja de reconocerle a la humanidad de Cristo pleno valor en el orden de la salvación. Por otra parte, el deseo de hacer suya la teoría griega, a pesar del agustinismo, nos invita a pensar que la divinización, en el sentir de los padres griegos,

41: STh 3, q. 8, a. 1, obj. 1.

42: *De trinitate* 1, 12: PL 42, 1093.

no es extraña a la teología tomista, aun cuando haya sido expresada en un lenguaje muy diferente.

Tras esta comprobación de una influencia de las dos corrientes, agustiniana y griega, precisemos cómo las sintetiza santo Tomás en su teología de Cristo, cabeza de la iglesia.

Para ello, empezaremos en primer lugar por examinar cuál es el fundamento del cuerpo místico, para pasar luego a ver las relaciones que existen entre la naturaleza humana, la gracia capital y la persona de Cristo, raíces del cuerpo místico, bajo el punto de vista de la universalidad del hombre Jesús.

1) Los principios del cuerpo místico

El pensamiento agustiniano ha atraído la atención de santo Tomás hacia la dimensión trascendente y espiritual del cuerpo místico. En la q. 8 de la 3 parte, santo Tomás elabora una teología de Cristo, cabeza de la iglesia, que, sin sacrificar para nada la humanidad de Jesús, pone plenamente en evidencia la espiritualidad del vínculo que existe entre los miembros del cuerpo que lo tienen por cabeza. Santo Tomás cree ver en la existencia de la «gracia capital» el medio de fundamentar la dimensión espiritual de la universalidad de esta humanidad, al mismo tiempo que se deja a salvo la plena consistencia de la humanidad de Jesús en el orden de la salvación.

Con esta finalidad, pone el fundamento del título de Cristo, cabeza de la iglesia, en su gracia santificante: la gracia capital es el aspecto universal de su gracia «personal». Se sabe que la gracia santificante de Cristo realiza de algún modo la razón misma de la gracia filial: es la traducción, al nivel de su humanidad, de su ser filial personal. Esta relación con el ser personal divino le da a la gracia santificante de Jesús el valor universal que califica a su persona. En último análisis, la gracia santificante es por tanto el principio inmediato de la universalidad de la humanidad individual de Jesús: la que lo arranca de su condición singular.

Santo Tomás es plenamente consciente de las razones que atribuye al estatuto universal de la humanidad de Jesús: como respuesta a una objeción que exagera el paralelismo entre Cristo y Adán como cabezas de una nueva manera de existir⁴³, santo Tomás relativiza el valor explicativo de semejante paralelo: efectivamente, la gracia de Cristo se hace nuestra, no por medio de la

43. STh 3, q. 8, a. 5, obj. 1.

«naturaleza humana» como naturaleza, sino debido solamente a la acción personal de Cristo. Hay en la transmisión del pecado de Adán un verdadero automatismo. Si hay que hablar de una universalidad de Adán, esta universalidad es «vulgar». La universalidad de Cristo, por el contrario, está llena de atractivos y de valores.

Esta dimensión espiritual de la universalidad de Cristo-hombre, fundada inmediatamente en su gracia, tiene sus consecuencias en la descripción del cuerpo místico. Se trata, por ejemplo, de definir la pertenencia de los hombres a Cristo⁴⁴: santo Tomás entonces acepta como criterio la existencia en la gracia de Cristo: la visión beatífica define la proximidad mayor; la vida pecadora en la tierra de aquel que no está predestinado, la mayor lejanía. Los condenados están excluidos de toda relación de pertenencia a Cristo, ya que ni siquiera tienen la posibilidad, como el pecador terreno no predestinado, de convertirse de un modo pasajero. Esta proximidad o pertenencia, basadas en la gracia, permiten justificar las intuiciones agustinianas sobre el cuerpo místico: la iglesia, en opinión de san Agustín y de santo Tomás, comienza con el justo Abel, va creciendo desde entonces en el mundo hasta llegar a su estatura plena en el reino escatológico. Esta tesis sería insostenible, si el criterio de proximidad no fuese de orden espiritual y sobrenatural, la gracia.

La pertenencia de los ángeles al cuerpo místico de Cristo subraya más todavía la dimensión espiritual de este cuerpo y los principios sobrenaturales en función de los cuales se va construyendo⁴⁵. Santo Tomás no duda en afirmar que Cristo es también cabeza de los ángeles.

Una espiritualización tan elaborada, ¿no tendrá quizás consecuencias poco afortunadas en la manera como santo Tomás piensa en la universalidad de la humanidad concreta de Jesús? Afirmar que la gracia de Cristo es la raíz inmediata de su universalidad, no es poner entre paréntesis su humanidad: esta gracia es la de Jesús-hombre. Más aún, la existencia de esta gracia justifica a los ojos de santo Tomás la teoría patrística griega de la instrumentalidad divinizante de esta humanidad. Sin embargo, al atribuir a la gracia la razón de la universalidad de la humanidad de Jesús, ¿no prescindirá de los substratos ontológicos de esta naturaleza?, ¿no considerará a esa naturaleza como una «móna-

44. *Ibid.*, a. 3.

45. *Ibid.*, a. 4.

da», arrancada a su solidaridad y singularidad por una especie de milagro: el de la gracia?

En realidad, santo Tomás no prescinde totalmente del punto de vista de la naturaleza. Así, en el artículo sobre Cristo, cabeza de los ángeles, objeta que no se puede hablar legítimamente de cabeza y de miembros en un cuerpo cuando falta la participación en una misma naturaleza. Si así es, hay que negar que Cristo-hombre sea cabeza de los ángeles. En la respuesta, santo Tomás está de acuerdo con la objeción: efectivamente, Cristo es principalmente cabeza de los hombres porque participan de la misma naturaleza humana. Pero se puede extender esta unidad natural a los ángeles porque comulgan con los hombres en el hecho de ser *espíritus*.

Sea lo que fuere lo que hay que pensar de semejante respuesta, por lo menos deja bien claro que la espiritualización o sobrenaturalización realizada mediante la introducción de la gracia capital no pone necesariamente entre paréntesis unas estructuras de orientación universal inmanente a cada ser humano. Para santo Tomás hay tres órdenes de realidades que sirven de fundamento a la humanidad singular de Jesús: la persona del Verbo, la gracia santificante (capital), la naturaleza humana. Vamos a precisar qué parte tiene cada uno de estos órdenes en la universalidad de Cristo, y sus mutuas relaciones.

2) El complejo «naturaleza-gracia-persona» y la universalidad de Cristo-hombre

Se le ha reprochado a santo Tomás el no haber salido de las metáforas utilizadas por la Escritura para dar cuenta de la solidaridad de los hombres con Cristo. En efecto, cuando santo Tomás se propone explicar que los actos de Cristo-hombre durante su vida terrena son actos de un alcance universal, que no son solamente actos de Cristo en cuanto ser singular, sino de todos los hombres, da como razón de esta universalidad la afirmación de que Cristo es nuestra cabeza y nosotros sus miembros. No salimos, pues, de la metáfora de la Escritura. Por tanto, es inútil hablar de una teología de la universalidad de Jesús.

Estos reproches tienen su fundamento. Pero no tienen suficientemente en cuenta la complejidad del pensamiento de santo Tomás. Realmente, según él, hay tres elementos que concurren para hacer inteligible la universalidad del hombre Jesús: su naturaleza humana, su gracia, su persona divina. Antes de cualquier crítica, es necesario medir el valor de esta construcción.

En primer lugar, la naturaleza. Santo Tomás, como hemos señalado anteriormente, hace observar⁴⁶ que Cristo es principalmente cabeza de los hombres porque comulga con ellos en la misma naturaleza. En el fondo, es ésta la afirmación de Calcedonia: Cristo nos es consustancial, *omoousios hemin*. El sustrato ontológico natural no es algo neutro en la teología de Cristo, cabeza de la humanidad. Si no es una explicación adecuada, es por lo menos una potencialidad abierta para la universalidad del hombre Jesús. En la naturaleza humana está inscrito un deseo de universalidad que, en el caso de Cristo, llegará de algún modo a lo absoluto.

A primera vista, la «naturaleza humana» parece una realidad plenamente determinada, cerrada en sí misma; casi sentimos la tentación de definirla mediante la suma de sus propiedades esenciales. Lo que constituye al hombre como hombre es una realidad definida, delimitada. Si así no fuera, no podríamos hablar de ella. No sería nada para nosotros. Por eso, la antigua definición griega: «El hombre es un viviente racional», no está del todo injustificada. Pero muchas veces ha sido mal comprendida. Se la ha entendido como la definición de un producto químico. El que la naturaleza humana sea una realidad definida, no significa que sea una realidad maciza, una especie de departamento del ser, cerrada a todo lo demás, replegada fríamente sobre sí misma. Santo Tomás no se imagina a la naturaleza humana según el modelo de la «mónada».

En efecto, lo que la caracteriza como humana, es una manera de ser espiritual. En el *De anima*, comentando el *Peri psychés* de Aristóteles⁴⁷, santo Tomás nos ofrece la siguiente descripción de esta manera de ser:

Por su ser inmaterial, una realidad no es solamente lo que es, sino que en cierto modo es totalmente distinta.

Tal es el ser espiritual, que trasciende la pura identidad consigo mismo. No está encerrado dentro de sí mismo. Existe en relación con algo distinto. Es un ser abierto. El ser del alma consiste precisamente en el hecho de que le pertenece estructuralmente la posibilidad de comulgar con la totalidad de los exist-

46. STh 3, q. 8, a. 4, ad 1.

47. *De anima* 1. 2, lect. 5; cf. sobre todo esto el hermoso artículo de B. Welte, *Homoousios hemin*, en A. Grillmeier-H. Bacht, *Das Konzil von Chalcedon* III, 51-81.

tentes⁴⁸; santo Tomás emplea el término *amplum* para definirlo. El ser espiritual se define por su abertura, y la medida de esta abertura es la totalidad de los existentes.

Los actos humanos hacen manifiestas las modalidades fundamentales del ser viviente espiritual. De esta manera, las formas del conocimiento y de la afectividad muestran que nosotros los somos inmanentes, mientras que los demás constituyen su objeto. En cuanto ser abierto, nuestro ser humano se realiza en los demás. Cuando conocemos, es siempre algo lo que conocemos, y lo mismo sucede cuando amamos. Es el objeto lo que define nuestra vida cognoscitiva o afectiva. En otras palabras, es lo otro, con su presencia, lo que da actualidad a nuestro ser.

Esta abertura no es algo añadido a la naturaleza humana. No es algo exterior ni accidental. Se manifiesta en los actos de conocimiento y de amor: y como estos actos no son exteriores a la naturaleza humana, mucho menos lo será la abertura de la que estos actos son expresión. Efectivamente, en estos actos y por medio de ellos es como el hombre realiza su esencia.

Si en la salida de sí, por medio del conocimiento y del amor, el hombre realiza su propia esencia, no es para huir de sí ni para huir de su esencia. Por el contrario, el hombre, en esta abertura a los demás, vuelve sobre sí mismo: *vuelve a su propia esencia*, como escribe santo Tomás. De este modo, en esta abertura cada vez mayor, es donde experimentamos lo que somos esencialmente. El hombre, en la experiencia que realiza de este mundo, en el conocimiento que adquiere yendo hacia lo otro, avanza hacia sí mismo. No puede ser de otra manera, si ser otro es la manera de ser espiritual.

La actualidad de nuestra manera de ser se realiza en nuestro movimiento hacia lo otro, cuya expresión a nuestro nivel experimental es el conocimiento o la afectividad. Si todos los demás, a quienes nos acercamos, no son jamás absolutamente extraños a nosotros, si en lo otro nos alcanzamos siempre a nosotros mismos, es porque antes de todo conocimiento o amor estamos ya junto a ese otro y porque lo otro es nuestro horizonte, a título potencial, por ser nuestra esencia. De esta forma, la finalidad de nuestro ser, en cuanto espiritual, y lo que constituye nuestra abertura, consiste en existir originalmente al lado de cualquier otro ser. Incluso antes de obrar, la situación del espíritu es una situación de abertura. Esta finalidad primaria y original que hace de nuestra naturaleza una naturaleza humana, y todos los actos singula-

48. *De veritate* I, 1.

res del hombre representarán las formas de realización de la abertura que ellos mismos son por su propio ser.

La naturaleza humana es ciertamente una cosa definida, pero esta definición no significa que sea una realidad cerrada. Se define por su abertura, raíz primera de las facultades cognoscitivas y afectivas, sensibles o espirituales. Para santo Tomás, el ser humano, lejos de existir como una mónada, es por su misma estructura una *ser social*. La abertura de que hemos hablado no es este ser social, pero le sirve de fundamento.

Reconocer esa situación del ser humano, no es necesariamente reconocer que cada hombre singular compromete a todos los demás hombres singulares. Reconocer la abertura de esa naturaleza, no es afirmar la universalidad real y efectiva de cada naturaleza singular. No es tampoco afirmar una intersubjetividad constituyente. Esa universalidad está más bien en estado de germen, de boceto, y tiene que explicitarse en actos. Pero para santo Tomás, el hombre no llega nunca a actualizar por completo su propia esencia: el horizonte está siempre más allá de la posibilidad actual del hombre.

De estas observaciones se sigue que puede haber muy bien una asunción con una finalidad teológica de los sustratos ontológicos de la naturaleza humana como abertura; pero es evidente que éstos no dan cuenta de la *universalidad actual* de tal individuo. Se ve la necesidad de otra dimensión: por eso santo Tomás ha construido su teología de la gracia de Cristo.

Se le acusa ciertamente de haber pensado en la gracia como en una naturaleza. Estos reproches se basan en una noción de naturaleza, que no fue la suya. Acabamos de comprobar cómo en el caso del hombre, «la naturaleza» no significa una realidad cerrada, aunque designe una realidad definida. La «naturaleza humana» se define en último análisis por su misma abertura. Esta abertura a la totalidad del ser incluye una relación oculta con Dios. La abertura a Dios es potencial: y la gracia es la que define su actualidad. Pero santo Tomás, al concebir la gracia como naturaleza, la concibe como principio de movimiento, como dinamismo: por tanto, es también ella misma abertura, y lo que es a título potencial, lo realiza mediante unos actos que elevan a los actos humanos de conocimiento y de amor a un valor tan alto que, en ellos y por ellos, el hombre expresa no solamente su esencia por la mediación de su relación con el mundo, sino que vuelve a aquel que es su fundamento: Dios. En los actos teologales, el hombre intenta alcanzar a aquel que mide la abertura de la gracia: el mismo Dios en su trascendencia absoluta. Se concibe fá-

cilmente que la universalidad de la gracia, en virtud misma de su abertura, sea de un nivel más profundo que la abertura de la simple naturaleza, ya que aquella se mide, no por la abertura de la «naturaleza», sino por lo que le sirve de fundamento, y que es lo único que puede actualizarla según todas sus dimensiones: Dios en su trascendencia absoluta.

Creemos que, una vez llegados a este punto de nuestros razonamientos, hemos alcanzado ya el principio de universalización de una naturaleza singular, no solamente a título de deseo, sino a título efectivo. Así sería si el sujeto humano, poseedor de esta naturaleza agraciada, fuese definido en su nivel ontológico por la abertura de la gracia, y no por la abertura de la naturaleza. Por eso mismo es preciso incluir un tercer elemento: el sujeto o la persona.

Decíamos anteriormente que la naturaleza humana, por ser espiritual, se define por su abertura a la totalidad del ser: el espíritu, dice santo Tomás, es en cierto modo lo otro. Hay que advertir a este propósito que la abertura a los demás está en función de la identidad consigo mismo. Cuanto más suyo es un ser, más distinto es actualmente. Es el nivel ontológico de la abertura lo que define al yo. El yo humano existe para-sí al nivel ontológico de una abertura potencial que se realiza actualmente a través de la acción. El yo divino existe para sí al nivel de una abertura infinitamente actual.

Pues bien, lo que no deja de definir al sujeto humano, aun estando agraciado, es el nivel ontológico de su naturaleza, aun cuando por la gracia trascienda sus propias posibilidades, permaneciendo a título de naturaleza humana al nivel de estas posibilidades: esto es, la trascendencia de la gracia sigue siendo una no-posibilidad. Esto no quiere decir que la gracia no escuche los anhelos más profundos de la naturaleza. Si esto es así, el nivel ontológico del sujeto es el nivel mismo de la naturaleza, y la gracia no puede conferirle a este sujeto un *valor actual* de universalidad.

Entonces se comprende por qué la raíz última y fundamental de la universalidad de Cristo es su persona divina: su nivel ontológico definido por la naturaleza divina, y no por la naturaleza humana, es el de una abertura universal plenamente actualizada. De esta forma, en el caso de Cristo, la gracia de su humanidad no trasciende el nivel ontológico de su persona, y la universalidad que despliega es la universalidad misma del sujeto. Además, la abertura de la naturaleza humana, que encuentra su perfección en Dios, existe en el caso de Cristo gracias a esta misma perfec-

ción, ya que se trata de una naturaleza personalizada por la persona del Verbo. La orientación universal, descubierta al nivel mismo de la naturaleza, y luego al nivel de la gracia, se realiza no a título potencial, sino a *título actual*.

Esta perspectiva, que creemos es también la de santo Tomás, incluye a la divinidad de Jesús como elemento capital que explica su «universalidad». Ya hemos señalado cómo los defensores actuales de la nueva teología de la «muerte de Dios» mantienen el principio de la unicidad y de la originalidad de Cristo, aunque creen que pueden hacerlo independientemente de una afirmación de trascendencia que ellos consideran mítica. La interpretación tomista aquí expuesta no parece que admita suficientemente ciertas reivindicaciones legítimas de estos teólogos: al ser demasiado formal, no manifiesta de manera concreta la unidad de destino entre el Jesús histórico y los demás hombres. Es verdad que establece las condiciones de posibilidad de una naturaleza individual universal, pero lo hace con unos términos demasiado ontológicos que corren el riesgo de no explicitar todo su contenido significativo, si no los traducimos a un lenguaje más concreto. Las reflexiones críticas que vienen a continuación quisieran contribuir a la elaboración de este lenguaje, que tiene la finalidad de poner de relieve la originalidad histórica de Jesús.

2. Reflexiones críticas

Los títulos de hijo del hombre, de sumo sacerdote, de siervo, atribuidos a Cristo por el nuevo testamento, indican el lugar de Jesús en la humanidad: Cristo no es un individuo justo y santo, con un destino particular, sino que su misión es «universal» y nadie puede reemplazarlo. Por ser hijo del hombre, no es extraño a ningún ser humano: el juicio que nos refiere el c. 25 de Mateo nos dice que nuestra conducta con el prójimo implica una relación con Jesús, positiva o negativa según los casos. Por ser sumo sacerdote, «está puesto en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios»: su victoria sobre la muerte, consecuencia de su «sacrificio» por aquellos de los que se ha encargado, no se limita a una glorificación «individual», sino que es el triunfo de toda la humanidad. Al ser siervo, no está humillado por sus propios pecados: él es inocente, son nuestras faltas las que él ha tomado.

Esos títulos traducen unas funciones universales. Los teólogos modernos o medievales han intentado expresarlas por medio de conceptos diferentes, sacados del lenguaje jurídico o filosófico:

algunos, de obediencia personalista, hablan de «representatividad o representación universal»; Cullmann prefiere hablar de «sustitución». Los medievales utilizaban algunas metáforas, como las de cabeza o jefe; los padres griegos preferían un concepto filosófico, el de «naturaleza», y se esforzaban en discernir en la carrera de Jesús la metamorfosis de la humanidad entera. El pensamiento de Teilhard de Chardin, partiendo de unos postulados muy distintos, desemboca en una visión análoga del papel de Jesús. En una palabra, sea cual fuere la explicación propuesta y el concepto utilizado, en el curso de la tradición se puede apreciar un sentimiento común: Jesús desempeña un papel que supera infinitamente su individualidad concreta e histórica. En él, se trata del destino de toda la humanidad pasada, presente y venidera; su persona y sus actos afectan a todos los hombres. Jesús goza de una situación original en la humanidad y en su devenir. Esta originalidad es exclusiva, no admite concurrencia alguna: no existe «otro nombre en quien tengamos la salvación».

Las teologías clásicas que hemos analizado anteriormente, las de un Gregorio de Nisa, de un Agustín, de un santo Tomás, colocan en su persona divina el fundamento del carácter original de la humanidad de Cristo. Sin la afirmación de la filiación divina de Cristo sería inútil, según ellos, pensar en manifestar la función exclusiva que le atribuye la tradición.

Ciertamente, en un santo Tomás, como también, a pesar de no ser tan precisos sus conceptos, en un Gregorio de Nisa o en un Agustín, la «filiación divina» de Jesús no suprime la «verdad» y la significación de su individualidad humana. Por eso santo Tomás introduce la «gracia capital», traducción en la humanidad de Jesús de su situación divina, como un elemento esencial de su construcción teológica. Reconozcamos, sin embargo, que la «gracia capital» sigue siendo un elemento divino e indiscernible: no es humana ni en su origen ni en su significación ni en su fin. Denota que el hombre comulga realmente de una vida que no brota de su iniciativa. Por eso esta construcción no logra resolver las cuestiones: ¿se debe basar necesariamente en su filiación divina el papel universal que se le reconoce a Jesús? ¿no existirá algún elemento humano, discernible para todos, que sirva de testimonio de esta situación original? ¿es indispensable recurrir a la «gracia invisible» para reconocer el papel de Jesús? ¿tendremos que renunciar a descubrir en el movimiento de la historia, y por tanto en la estructura del hombre como tal, una anticipación de la «universalidad» efectiva que confesamos en el caso de Jesús?

Son éstas las cuestiones que se agitan actualmente en «cris-tología», ya que las respuestas antiguas que se han dado hasta el presente no acaban de satisfacer. Muchos las consideran demasiado metafísicas, sin vinculación con la historia concreta. Realmente, afirmar que la «naturaleza» humana está «abierta» a los demás, es reconocer evidentemente que el hombre no es una mónada y que no puede alcanzar su fin independientemente del estilo de relaciones que cree; pero no es ni mucho menos, a propósito de ese hombre, descubrir la manera cómo, partiendo de su abertura ontológica a los demás, los representa a todos y obra por sustitución. Pues bien, esta equivalencia entre Jesús y la humanidad está por debajo de la mayor parte de nuestras representaciones de la redención. No es evidente el paso de las condiciones de posibilidad de cualquier relación con los demás al compromiso efectivo con todos ellos en una línea determinada e irrevocable. Afirmar la abertura de la «naturaleza» humana, es reconocer la indefinida posibilidad de relaciones afectivas, pero no atribuir al individuo un papel universal que determine el sentido del devenir total de la historia.

Y ésta es la función que se atribuye a Cristo; una función que sigue sin poder conmensurarse con la individualidad histórica de Jesús. La relación entre los actos de un hombre desaparecido ya y los hombres presentes o venideros se basa en las condiciones materiales, técnicas o culturales. Estas no son extrañas al ser humano. Conocida es la importancia que las investigaciones sociológicas contemporáneas le conceden a las «comunicaciones». La abertura ontológica de la «naturaleza» humana es virtual sin las condiciones materiales y técnicas que la hacen efectivamente universal. Una «comunicación de las conciencias» sin un sustrato material sería algo que está fuera del orden humano: se trataría de una comunicación preter-histórica, y por tanto imposible de discernir. Si los hombres hacen tantos esfuerzos en elaborar a escala planetaria una red precisa de comunicaciones, si tienen un lenguaje y crean la escritura, es señal de que la «comunidad de las conciencias» requiere un sustrato material, so pena de quedarse vacía.

Las teologías clásicas expuestas más arriba se orientan hacia una «comunidad de las conciencias» sin condiciones materiales necesarias. El concepto de «naturaleza concreta», utilizado por san Gregorio de Nisa para dar cuenta de la función original de Cristo en el devenir del hombre, revela esta tentación «idealista»: distingue bien lo que el hombre desea sin verlo jamás realizado, la unidad de un destino concreto con sus semejantes, pero al mis-

mo tiempo deja que se vislumbre su carga afectiva y su deficiencia racional. Supone a la «naturaleza» humana efectivamente «una». De hecho, es «una» como deseo, y racionalmente como tarea. La universalidad de Cristo es concebida en el marco de una «naturaleza» efectivamente una, de una comunión ya realizada. Entonces, es evidente que poseer una «naturaleza», es orientar esa «naturaleza» de tal suerte que todos cuantos participan de ella se vean afectados por el nuevo índice que se le ha concedido. Esta afirmación proviene del mundo imaginario o de la mística; prescinde del «contenido» de la «naturaleza» humana, carne y espíritu, comunicación virtual y no actual de las conciencias. En el marco de su propia perspectiva, el único problema que plantea esta concepción es el de libertad individual. En cuanto a la universalidad, ésta se le concede en conjunto e independientemente de las condiciones materiales. En el límite, el genio humano aislado, ninguna de cuyas obras afectaría a los hombres, «comprometería» efectivamente a la «naturaleza», y por tanto a la humanidad: pero esto es una caricatura. ¿Y qué es una comunión sin «comunicación»? ¿qué es un «compromiso» con toda la humanidad, independientemente de unos vínculos existenciales? ⁴⁹.

Las nociones más jurídicas y menos ontológicas de representación y de «sustitución» no resultan tampoco muy luminosas. Esas nociones describen una función, afirman unos vínculos entre un individuo y un grupo, pero presuponen un fundamento de esos vínculos. El «representante» es un delegado, sea cual fuere la forma jurídica de esta delegación. Pues bien, la forma jurídica o cualquier otra forma sociológica es la expresión de un vínculo existencial, efectivo, entre el «representante» y los que éste representa. Un hombre no representa a otros hombres más que dentro de cierto horizonte de comunicación: William Faulkner es un representante de la literatura americana entre las dos guerras, por haberle dado un lenguaje maravilloso a ciertas tendencias latentes del «sur profundo»: lo que él escribe está inscrito en las condiciones sociales, ideológicas, imaginarias, sensibles, del sur de los Estados Unidos. Algunos biblistas insisten mucho en la noción de «corporate personality». Pero este concepto

49. Insistimos en este punto, porque es una de las tentaciones del pensamiento religioso olvidarse de las condiciones encarnadas y, por tanto, reales de la «comunicación» universal. Al pasarlas demasiado en silencio, se corre el riesgo de justificar los reproches que Marx le dirige a la religión: es la garantía de la mistificación idealista, y en este sentido es una alienación.

está arraigado en unas condiciones sociales y materiales: la «corporate personality» no es un elemento «universal», independiente de las condiciones precisas de una sociedad. Explicita lo que está latente en la conciencia tribal: requiere por tanto un vínculo previo, un vínculo que tenga un contenido distinto del de una identidad de «naturaleza». Es un elemento concreto, sin ninguna analogía con la «comunión de las conciencias», concebida independientemente de sus condiciones materiales, técnicas o sociales. Si esto es así, ¿resulta realmente luminoso afirmar que Cristo «representa» a la humanidad? ¿en qué se basa esa «representación» si no hay «comunión» independientemente de los vínculos efectivos de la «comunicación»? ⁵⁰.

El término de «sustitución», ¿será quizás más afortunado? No lo creemos. Prescindiendo de que el término sea general, jurídico o matemático, lo cierto es que significa la acción de «poner en lugar de...» Definir la función de Cristo mediante el término de «sustitución», es considerarla como si reemplazase las deficiencias de la humanidad; es igualmente hacer de Cristo el «sujeto» puesto en lugar de los «sujetos» humanos para llevar a cabo en favor de ellos la acción que se sienten incapaces de realizar ellos mismos. Se comprende perfectamente que, en un orden objetivo, social, jurídico o matemático, se definan equivalencias y se creen «sustituciones»; por el contrario, ¿qué sentido darle a este proceso en las relaciones de persona a persona? ¿qué fundamento admitir para el acto de la sustitución, a no ser en definitiva la «voluntad de Dios»? Pero entonces la razón inmediata, esto es, al nivel de la humanidad, nos falla por completo. La sustitución exige pues un orden objetivo de comunicación; y entonces es un concepto descriptivo. Es consecuencia, y no fundamento.

Los conceptos y las metáforas utilizados por las teologías para dar cuenta del papel único de Jesús en el devenir humano presuponen como lógico algo que es preciso dejar antes bien sentido: la posibilidad de una equivalencia entre el devenir libre de un sujeto y el devenir de todos. Esta posibilidad, desde luego, es la hipótesis revelada: no hay más nombre que el de Jesús en

50. Sin forjarnos ilusiones sobre la parte de moda que hay actualmente en la ola de «estructuralismo», sería conveniente tener en cuenta la «descen-tración» respecto al sujeto, según la frase de Lacan, que realiza este método. Lo mismo que el marxismo, este método obliga a tomar en serio las condiciones «materiales» de la comunicación. Si la teología es únicamente sensible a la «comunión» de las conciencias, optaría por el idealismo y correría el riesgo de no dejarse entender por todos.

quien tengamos la salvación. Esta hipótesis no es absurda, ya que por una parte no se dice de un sujeto humano cualquiera, sino sólo de aquel que es el Hijo de Dios, y por otra parte está en consonancia con el deseo latente en todo corazón humano de hacer universal su propia acción, entendiendo por «universal» en este caso el tipo o ideal que los hombres se esfuerzan en alcanzar. En este sentido es como J. E. Boodin escribe de Jesús:

En cuanto que su personalidad corresponde a todas nuestras exigencias de bondad personal y las satisface de una manera relativa, Cristo es para el mundo occidental el universal concreto...⁵¹.

En un sentido un poco distinto precisa M. Blondel:

Me parece que la idea más verdadera, más viva, más importante de lo universal, es la que nos ofrece Pascal cuando habla del ser universal: «Es uno en todos los lugares y todo entero en cada sitio»; «el bien universal está en nosotros, somos nosotros mismos sin serlo» (*Pensamientos*, ed. Brunschvicg, 231, 485). Así es como se podría llamar, mejor que en el sentido hegeliano, el universal concreto: *totum singulis*, como el pensamiento, y sobre todo como la caridad. En todas las demás acepciones, hay una parte de representación, y una especie de deterioro físico de una noción que, como el uno, es sobre todo propiamente espiritual⁵².

Si son esas las acepciones de la palabra «universal», podemos legítimamente preguntarnos si un sujeto puede ser declarado «universal» independientemente de la expresión objetiva de una acción que se convierte en norma espiritual o de una relación siempre actual, exigencia de comunión. Decir que Jesús es el «hombre universal» significaría en ese caso que ha desempeñado un papel típico, ejemplar, en la humanidad, hasta el punto de que su modelo influye definitivamente en el devenir. Pero, ¿no es esto sobreestimar el mensaje o la obra y disminuir al individuo? La universalidad de que nos hablan los teólogos no es únicamente una exigencia a partir de una conducta ejemplar, sino la cualidad de una personalidad que obra en nombre y en lugar de todos. Esta «universalidad» ¿puede tener un sentido «personal» y «humano»?

Podemos realmente preguntarnos si la calificación de «universal» aplicada a un «individuo» puede tener un sentido riguroso. ¿No será esto acaso establecer inconscientemente una

51. J. E. Boodin, *Truth and reality*, 325-326, citado por A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962, 1173.

52. M. Blondel, *Universel*, en *ibid.*, 1170.

equivalencia entre la individualidad y la idea? Esta tiene una validez «universal», si es un principio permanente de renovación en las relaciones entre los hombres y en la investigación del universo. Así, por ejemplo, el concepto de «paz» es «universal», porque regula unas relaciones entre los hombres, aun cuando su contenido concreto tenga que definirse a partir de la diversidad extrema de las situaciones. Es un concepto regulador porque puede orientar cualquier acción humana en su relación con los demás; es universal, porque no soporta la contradicción: la paz entre los hombres alcanza su concepto en la medida en que es total. Un concepto universal es un concepto dinámico.

Pero un individuo no es un concepto. ¿Habrá, pues, que reconocerlo universal en virtud de unas verdades manifestadas por él, a las que ningún hombre puede sustraerse? Pero entonces el individuo se difumina en beneficio de las «verdades» anunciadas: poco me importaría Cristo al margen de la moral paradójica que ha inventado. En resumen, ¿no es acaso contradictorio declarar universal a una personalidad singular? Ciertamente, todo ser humano tiende a cubrir concretamente toda la gama de sus propias posibilidades. De hecho, ese deseo de una universalidad real de las relaciones interhumanas es utópico. Además, si el individuo abre una red de comunicación, no es sin embargo su corazón, sino que participa solamente en ella: el «sujeto» universal es la pluralidad concreta de las relaciones, que encuentra una forma especialmente apropiada en el «orden político», donde cada individuo se universaliza, esto es, se descentra de su «yo» particular mediante la inserción en una obra inteligible y objetiva. El rey o el jefe del estado no es un hombre universal en virtud de su «yo» particular, sino en cuanto que es el coordinador de la red objetiva de la sociedad política que hace concreta la universalidad deseada de las relaciones interhumanas. Sin una sociedad política, la comunión universal de las conciencias no sería más que un piadoso deseo. Sin las obras de arte, los monumentos literarios, etc., el pasado no existe, aun cuando pueda marcar al presente incluso en su estructura biológica; pero la biología no podría ser más que una condición para la comunicación de las conciencias.

Estas observaciones explican las vacilaciones de los teólogos. Algunos afirman una reciprocidad actual de las conciencias más acá de la comunicación efectiva: de este modo, la persona de Jesús puede ser su sujeto por excelencia. Otros consideran que no tiene importancia alguna la individualidad histórica de Cristo. Cullmann escribe a propósito de la escuela de Bultmann:

...El Cristo de la fe permite al hombre «comprenderse a sí mismo» a la luz de la decisión que está llamado a tomar. Un encuentro con el Cristo anunciado por los primeros cristianos es ya suficiente: ¿para qué mantener al lado de ese Cristo un Jesús histórico? Tiene que desaparecer de la escena. En primer lugar, el estudio de la historia no puede llegar hasta él. Y además, tampoco ofrece ningún interés para la teología. ¿Se trata de decidirse, de comprenderse? La fe de Cristo está a nuestra disposición, basada en el testimonio de los primeros creyentes; esta fe nos dará todo lo que deseamos. Referirse al Jesús histórico no es una necesidad existencial. Ha habido un Jesús en la historia, es cierto. El acontecimiento de su venida está fuera de duda. Pero este recuerdo es puramente teórico...⁵³.

En el fondo, como le escriben los estudiantes de Lille,

No se trata de ir al encuentro del hombre concreto. Es ese hombre y sólo él, con quien finalmente se identificó Cristo, el que ahora nos instruye y nos dirige preguntas. Es él el que habla. No es Cristo el que nos habla a través de él. No es Cristo a quien amamos a través de él. De él no queda nada...⁵⁴.

Podríamos entonces aplicarle a la individualidad de Jesús lo que Bultmann dice del antiguo testamento:

Tiene el mismo significado que el sacrificio de los espartanos en las Termópilas y el final de Sócrates bebiendo la cicuta; ya que también de Sócrates y de los espartanos se puede decir que al morir lo han hecho por nosotros⁵⁵.

En estas perspectivas la «individualidad» de Jesús es exterior a su misión universal; ésta reposa efectivamente sólo en su mensaje.

Esta tendencia se ve reflejada en la teología americana de la «muerte de Dios». Queriendo evitar todo idealismo y todo romanticismo, un teólogo como van Buren⁵⁶ levanta acta de la ausencia cultural de Dios y de su escaso significado en la vida humana; desea sin embargo salvaguardar la originalidad de Cristo y dejar bien sentada su universalidad. La empresa a primera vista parece desesperada; pero está llena de significado.

En efecto, en un contexto social, en donde la palabra «Dios» carece de todo valor, este teólogo declara que puede mantener la universalidad de Cristo independientemente de toda afirmación

53. O. Cullmann, *La historia de la salvación*, Barcelona 1968.

54. Cl. Poulain-Ci. Wagnon, *Et vous, qui dites-vous que je suis?: La Lettre* 102 (1967) 19.

55. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1958, 333.

56. *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968, 167 s.

«trascendente» y sin reducir a Jesús a no ser más que un doble de Sócrates. Intentando ahorrarse el rodeo de la «trascendencia» en el sentido clásico, esta teología pretende establecer el índice de una universalidad que se puede discernir casi empíricamente: de esta forma elude las teorías idealistas de la comunión o de los sentimientos místicos de una relación de persona a persona más allá de los datos objetivos. La universalidad de Jesús es de otro tipo: hombre libre, tal como aparece históricamente en los evangelios, se convirtió gracias al acontecimiento de pascua en la energía contagiosa de la libertad. Entonces los discípulos quedaron libres y anunciaron esta libertad. Es inútil precisar objetivamente en qué consiste el acontecimiento pascual: empíricamente, significa la universalización de la libertad que Cristo había manifestado como algo suyo durante su vida terrena. En pascua, esa libertad se hizo «contagiosa». Sólo la libertad de Cristo tuvo este efecto en toda la historia. La fe es el reconocimiento de que mi libertad nace de la libertad de ese hombre, de Jesús. Pero Jesús desaparece en beneficio de lo que ha suscitado: de la libertad. El es para mí lo que proclama y lo que ha realizado. Lo importante es su obra. Evidentemente, la libertad que todavía suscita, es su libertad, y no puede por tanto separarse de una relación con el ser histórico que fue su promotor. La figura de Jesús es a la vez todo y nada: todo, porque es históricamente insustituible, y sin ella no habría libertad contagiosa que transformase las relaciones entre los hombres; nada, porque no es Jesús en su individualidad el que interesa, sino la libertad que suscita. Hombre para los demás, según la fórmula ideada por Bonhoeffer y vulgarizada por Robinson⁵⁷, se borra en el mismo momento en que su intención se verifica. Jesús no es el hombre universal por ser el sujeto de una infinidad virtual de relaciones con los demás sujetos; Jesús es el hombre universal por ser, en virtud del contagio de su libertad histórica, la energía mezclada con nuestra historia, que convida a todo ser humano a ejercer en favor de los demás una libertad análoga a la suya.

Esta manera de considerar la originalidad y la universalidad de Jesús tiene también su fuerza: las convierte en algo casi observable, al ser una lectura honrada de lo que sucedió en virtud del acontecimiento pascual. Está, sin embargo, poco conforme con la «teología clásica» para la que la universalidad de Jesús dimana

57. J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios*, Barcelona 1967. Se puede leer sobre este tema el hermoso artículo de E. Schillebeeckx, *Pureza evangélica y autenticidad humana*, en *Dios y el hombre*, Salamanca 1969, 191-245.

de su poder revelador. En Cristo, en su palabra y su destino, se hace manifiesta la relación de los hombres con Dios. Nadie se libra de su relación con Jesucristo, lo mismo que nadie se libra de Dios. Jesús hace visible lo que está ya siempre a nuestro alcance en la economía providencial o historia de la salvación. Revelando, en su individualidad, esta relación singular de cada uno con su Dios, pero que sin embargo es compartida universalmente y afirmándose como el mediador de esta relación, se sitúa como «trascendente» en referencia con cada ser singular, ya que el vínculo radical con Dios toma forma histórica en la vinculación con él. Esa «trascendencia» ¿está tan radicalmente ligada con su «personalidad» que es inseparable de ella?

En la teología americana citada anteriormente, Jesús no es el «mediador» en el sentido clásico de la palabra, sino el promotor o agente contagioso de una liberación. La «trascendencia» se desplaza de la persona al mensaje. Pero si uno se imagina a Jesús como aquel en quien el vínculo radical con Dios encuentra una consistencia que es a la vez singular y universal, ¿no es esto reconocerle una situación «tranhistórica»? ¿qué individuo puede, en efecto, mediatizar, no ya por su mensaje, sino por sí mismo, la relación de todo hombre con Dios? Si borramos a Dios, como pretenden algunos partidarios de la teología de su muerte, ¿qué fundamento habrá para que Jesús sea el mediador de toda realización humana y que esté implicado en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo? Su palabra, indudablemente, pero no su individualidad. Ningún hombre, a no ser que «trascienda» a la historia, está ligado con todos los hombres: la mediación es la exigencia objetiva de la obra. Quizás el movimiento de la historia tienda a una «comunidad» universal y subjetiva. Pero esta tendencia es utópica, cuando no hay nada que escape a la destrucción empírica de las relaciones interpersonales.

Volvemos, pues, al mismo punto de partida: la individualidad de Jesús no podría pretender ser trascendente y mediadora. Sólo la exigencia que él representa en la historia puede ser fuente permanente de renovación. La originalidad de Jesús y su universalidad no residen en su «personalidad», sino en lo que él se ha convertido para los hombres mediante el acontecimiento pascual: Bultmann y la teología de la «muerte de Dios» de inspiración americana están de acuerdo en este punto. Cullmann⁵⁸ se levanta contra tales consecuencias: en la «historia de la salvación» no es el men-

58. Es ése el leitmotiv de su oposición a la teología existencialista que brotó de O. Cullmann en su obra, ya citada, *La historia de la salvación*.

saje lo primero, sino el mismo Cristo. El mensaje es universal porque Jesús es el hijo del hombre, el hombre universal, el único mediador, y no existe ningún otro nombre, ninguna otra «persona» de quien los hombres puedan esperar la salvación. Estamos en un círculo vicioso: ¿habrá que abandonar todo esfuerzo de descubrir en la sola humanidad de Cristo la raíz de su universalidad, como pretende la teología americana, y volver a las categorías denunciadas como abstractas, metafísicas o míticas de la teología «clásica»? ¿habrá que considerar como un callejón sin salida lo que afirman Claude Poulain y Claude Wagnon?:

Si permanecemos apegados a la figura de Jesús, si el adjetivo «cristiano» continúa teniendo sentido para nosotros, es porque creemos que Jesús, por ejemplo, nos ha «revelado» de la manera más luminosa y más universal lo que constituye el fondo de nuestra existencia: un cierto modo de existir y un cierto modo de considerar la existencia. Solamente por el hecho de que Jesús es el hijo de Dios, hacemos nuestro su estilo de existencia. Sencillamente, ante lo que somos..., decimos que encontramos en la figura histórica de Jesús la definición más explícita de lo que creemos que es el sentido de nuestra propia existencia. Decimos... que creemos que Jesús ha logrado hacer vibrar la parte más preciosa de los hombres. Eso es todo. Por lo demás, poco nos importa creer que Jesús es verdaderamente el hijo de Dios, que ha resucitado, etc. Esto cae, podríamos decir, en el terreno de los lujos metafísicos...⁵⁹.

De esta manera, la consideración de la humanidad de Jesús, y de esa humanidad como reveladora de lo que está ya siempre presente en las relaciones humanas, lleva a subestimar la individualidad de Jesús en provecho de su estilo o de su «idea». Es universal en la medida en que se va borrando; al hacerse hombre para los demás, deja de ser para sí. La kénosis lo alcanza en su personalidad. Esta desaparición de la individualidad ¿no es la compensación de la difuminación de su «trascendencia» divina? Los antiguos teólogos concedían la universalidad a la humanidad de Jesús en virtud de su filiación eterna. Mantenían la necesidad de dar un salto para explicar la originalidad de Cristo y su mediación. No siempre han evitado atenuar considerablemente su humanidad. En definitiva, ella no tendría más que un valor indicativo: ser la señal visible de una trascendencia que le es exterior. La reacción contra la dualidad de esta teología lleva consigo una depreciación de la humanidad de Jesús como individuo concreto. El fundamento de la universalidad de ese hombre no es ya la divi-

59. O. c., 17.

nidad, porque ésta está fuera del campo de su originalidad, sino la humanidad; no como individuo concreto, sino como estilo. El resultado es poco más o menos el mismo: ¿cómo darle a un ser individual, históricamente limitado, el peso de una universalidad actual? La teología clásica hace intervenir a la «trascendencia» divina de Jesús, sin preocuparse para nada de traducir humanamente su forma; la teología «desmitizante» busca humanamente esa forma, pero poniendo por lo menos entre paréntesis la «trascendencia» metafísica y rebajando al mismo tiempo la «persona» individual de Jesús en beneficio de su estilo o de su idea. La exigencia de una universalidad individual, o para utilizar el vocabulario hegeliano sin darle el mismo sentido, de un universal concreto, ¿se quedará sin objeto y habrá que considerar como intraducibles en nuestros conceptos las afirmaciones sobre el mediador y el hijo del hombre?

Los teólogos de inspiración «personalista» podrían objetar que el callejón sin salida en que nos vemos es el resultado de las teologías objetivistas que hemos seguido. Una mejor consideración de las solidaridades concretas fundadas en la relación con los demás, como definición radical de la persona, haría manifiesto el error subyacente tanto en la empresa escolástica como en el pensamiento desmitizante.

Ya hemos hecho alusión en varias ocasiones a esta orientación teológica. Tiene el mérito de haber subrayado vigorosamente y a veces con éxito la originalidad de la relación con los demás, demasiado olvidada en la filosofía de la identidad a la que no cesa de volver el occidente, como indica con acierto E. Levinas⁶⁰. Pero una vez denunciada la no-identidad de la relación con los demás y de la relación con el objeto, una vez subrayada la interrelación fundamental de todas las «personas», la universalidad de una de ellas se hace problemática. Hablar de inclusión de todos los hombres en Cristo, a pesar de la utilización de un vocabulario renovado a partir de la fenomenología husserliana, les parecerá a muchos tan mítico como los conceptos metafóricos de los antiguos teólogos. En efecto, la inclusión, como la representación que criticábamos anteriormente, exige un vínculo «actual». La inclusión es por tanto un concepto místico mientras no se expliciten las solidaridades concretas. No dice nada que no diga el concepto de «comunidad de naturaleza», a no ser con un índice más personal. Deja entero el paso de un vínculo «virtual» a un vínculo actual. Yo puedo pretender que soy hermano de los in-

dios del Perú que se mueren de hambre; puedo hablar de una comunidad de «naturaleza» o de una reciprocidad interpersonal. Pero todo esto no adquiere un sentido concreto más que en los medios concretos que realizan una solidaridad o una fraternidad efectivas. Cualquier afirmación que designe como hermano a una persona a quien no nos esforzamos en liberar de una amenaza de muerte con medios efectivos, es una mistificación. La «comunidad de naturaleza», como la «reciprocidad original», es una posibilidad y una exigencia. La universalidad es «utópica». Quizás se necesite toda la historia humana para que se convierta en realidad esa utopía reguladora, cuyo fundamento es ontológico. Las mediaciones de ese devenir fraternal de los hombres son múltiples, desde la relación singular del amor y la amistad hasta las estructuras objetivas de la economía, la cultura y la política. Entonces, la inclusión de los hombres en Cristo es, o bien una manera camuflada de designar la «trascendencia» divina de Jesús, o bien un concepto «utópico». El primer caso nos conduce a la problemática de la teología clásica, ya que el cambio de lenguaje no es más que un artificio. El segundo caso deja abierta la cuestión de la universalidad del individuo histórico, que es Jesús.

¿Seremos incapaces de dar definitivamente un sentido a la universalidad del hombre Jesús, que nos señala el título de hijo del hombre? No lo creemos; todavía queda abierto un camino sin explorar. Recordemos, para mayor claridad, la comparación ya clásica de Jesús y de Sócrates. Nadie pretende que Sócrates como individuo sea el mediador, pero todos estamos de acuerdo en reconocer, a pesar de las virulentas críticas de Nietzsche, que Sócrates introdujo en occidente una exigencia de verdad y de lucidez que tiene un valor universal. Los nazis no se engañaron cuando Karl Barth les leyó el discurso de Sócrates a sus jueces. La obra de Sócrates, tal como nos ha sido transmitida por Platón, basta para renovar la interrogación en el mundo. Sería ridículo pretender que tenemos una relación personal con Sócrates. Sólo la actitud de Sócrates era portadora de un sentido transhistórico. Desaparecido él, ese sentido sigue en pie. En el caso de Jesús no ocurre lo mismo; pero no porque su actitud esté desprovista de un sentido transhistórico: Jesús, para el no creyente, puede ser fuente de una interrogación con el mismo título que Sócrates. El evangelio forma parte de la cultura occidental. Pero esto sería restringir la originalidad de Cristo: no es su doctrina la que constituye el camino, sino él mismo. El se impone como individuo, no sólo para sus contemporáneos con quienes mantenía relaciones interpersonales, sino para todos los hombres. Esta pretensión

60. *Totalité et infini*, Den Haag 21965.

es abstracta si no tiene al mismo tiempo una estructura objetiva y subjetiva. Objetiva: el ser «universal» exige que no se piense sólo en el individuo, en lo que le hace singular y diferente de los demás por quienes es alcanzado, sino que se piense en aquello que invita a cada persona a reconocer a los demás.

La «Carta de las Naciones Unidas» es una declaración universal: explicita los derechos y deberes de cada uno, en cuanto que es sujeto de su alcance universal. Si Jesús es universal, no puede ser solamente un «hombre individual», sino el portador de una palabra que alcanza a cada persona en su destino universal. El acontecimiento de Jesucristo no puede separarse de un lenguaje o de una comunicación con miras universales. Esa comunicación sería «utópica»: regularía la construcción del reino de Dios. El contenido concreto de esas miras depende por un lado de las mediaciones por las que el hombre hace efectiva la universalidad que es su posibilidad radical. El sentido de la relación entre Jesús y la humanidad no toma de repente unas formas concretas. Para la teología clásica, la relación de Cristo con la humanidad es sustancialmente no problemática, ya que para ella todo se acaba en él; de hecho, Cristo no solamente se encuentra allí de una manera velada, sino en vías de realización. El devenir histórico del hombre, al establecer las posibilidades negativas o positivas del ser humano, forma parte integrante del estudio de la universalidad de Jesús. La identificación entre los hombres y el hijo del hombre indica que la historia humana no es indiferente ante el misterio de Jesús. Esta perspectiva «objetiva» nos libra de una problemática mística que tiende a suplantar a la historia.

Pero esta perspectiva no basta: la «totalización»⁶¹ de la historia no se realiza en algo abstracto. Cristo no solamente nos proporciona un «sentido», sino una «comunidad». La «totalización» se lleva a cabo, por consiguiente, en una relación actual y recíproca; si no, Jesús deja de ser el mediador. Jesús es ese ser singular que reúne en sí la validez universal de una palabra y la singularidad exigida, no menos universal, de una persona. Se trata de un escándalo; y muchos lo consideran como tal. Se puede por varias razones admirar la moral evangélica y juzgar que es una interrogación para la historia entera. Pero pretender que no se puede separar del que fue su autor parece intolerable. Parece mons-

61. Este término, empleado por primera vez por J. P. Sartre en *La crítica de la razón dialéctica*, puede utilizarse en un contexto de pensamiento muy diferente.

truoso querer universalizar al individuo por el mismo título que su doctrina o su «logos».

Ese escándalo es el mismo que anuncian las iglesias: el «logos» de Cristo está irremediamente ligado con el que lo profiere, y la fe no es la aceptación de una doctrina sino la entrada en una relación personal, sobre la base de un crédito, con aquella misma persona a la que la realidad empírica designa como ausente. Afirmar que existe un vínculo irreductible entre la «doctrina» y su autor, es postular la «transhistoricidad» de este último. La universalidad de Jesús no es solamente utópica, sino actual. Su originalidad consiste en unir estos dos aspectos. Sartre ha demostrado que un hombre desaparecido está plenamente objetivado y a merced de los demás. Esa es exactamente su obra. Su individualidad desaparecida importa poco: está puesta en el escaparate de una historia como botín universal. Si Jesús es un puro hombre, no puede librarse de ese destino: deja de ser el sujeto que dirige la mutación de la humanidad hacia la universalidad utópica del reino que ha anunciado. La relación con Jesús es solamente objetiva, y sería una mistificación situarlo como el único mediador: sin una relación actual interpersonal, Jesús no es nada más que una obra, sujeta como cualquier otra obra a la interpretación de cada uno. Si la universalidad de Cristo, declarada en el título de hijo del hombre, no es solamente utópica, sino individual, plantea la cuestión de la relación entre el logos que él ha pronunciado como poder de renovación universal y el individuo histórico que fue. Los títulos funcionales que hasta ahora hemos estudiado nos orientan con su propia energía hacia un examen del ser de Jesús. ¿Qué será, por tanto, su «logos» para que ese individuo que fue Cristo sea hasta tal punto inseparable de su mensaje, predicado hoy todavía con plena fidelidad a la Escritura? A esta cuestión intentarán responder los capítulos sobre Cristo logos e Hijo de Dios.

El reconocimiento de una universalidad de Jesús en su individualidad, y no solamente en su mensaje, plantea la cuestión de la relación entre el «logos» que pronuncia y el ser que es. Juan no ha tenido miedo de identificar a Jesús con el «logos»:

Se puede discutir si la noción de logos es puramente helénica o si es a la vez, y por otro título diverso, judía y griega. La verdad es que lo que menos importa es la cuestión de origen, ni tampoco el sentido general de esta categoría, fuera de todo uso preciso. La característica del logos de Juan no está en su aspecto especulativo; está en su aplicación concreta, esto es, en su aplicación a la persona de Jesús; así es como esta categoría se convierte en esencialmente religiosa. El genio del autor del cuarto evangelio ha consistido en colocar al hecho Jesús bajo la categoría del logos... Sin embargo, el hallazgo de Juan plantea un serio problema al filósofo... ¿Cómo juntar en uno solo al logos eterno y al logos encarnado, esto es, lo infinito con lo finito, Dios y el hombre? ¹.

Cualquiera que sea la respuesta a esta cuestión, la originalidad del cristianismo está aquí bien puesta de realce: al ser Jesús el logos, goza como tal de la universalidad misma de ese logos en su individualidad histórica. La declaración de Juan, «el logos se hizo carne», justifica definitivamente el valor de universalidad concedido al acontecimiento Jesús por la fe. Es muy acertada la observación de Loisy:

La teoría paulina de la salvación fue indispensable, en su tiempo, para que el cristianismo no se quedase en una secta judía para siempre. La teoría del logos encarnado fue también necesaria cuando el evangelio se hizo presente, no solamente a los prosélitos con que contaba el judaísmo en el imperio romano, sino a todo el mundo pagano y a todos los que habían recibido una educación helénica. Jamás se hubiera de-

1. H. Duméry, *Philosophie de la religion* II, Paris 1957, 99-100.

jado circuncidar el mundo griego, y jamás se hubiera convertido al mesías de Israel; pero podría convertirse y se convirtió de hecho al Dios hecho hombre, al Verbo encarnado².

Esta observación de Loisy nos da a entender toda la diferencia que existe entre el oficio de profeta y el del logos encarnado. En el primero, se trata de un hombre que es testigo de la palabra de Dios: el hombre se borra, y su identidad no interesa. Si Jesús no es más que un profeta, es ciertamente el proclamador del reino de Dios, tiene el oficio de revelador, y en virtud de la inminencia de los últimos tiempos, es el profeta por excelencia, -el único que puede compararse con Moisés. Ya no hay que esperar más palabras de Dios después de la palabra que él ha proferido. Pero el título de profeta sitúa a Jesús en la línea de los demás profetas: su originalidad proviene del tiempo que ya se ha cumplido. Dios termina todas sus palabras con la proclamación que hace este hombre del reino que se avecina. Por tanto, Jesús tendría en relación con el mensaje que anuncia la misma situación que Moisés y los demás profetas: sería el mediador de una palabra, pero no esa palabra.

Pues bien, hay una señal de que la relación entre el profeta Jesús y su mensaje no es idéntica a la de los demás profetas con el suyo. Nunca nos dicen los sinópticos que se le haya dirigido a Jesús una «palabra de Dios». Por el contrario, habla siempre con autoridad. Jesús no se ve afectado por la «palabra». La relación que hay entre él y el logos de Dios es distinta, aunque no se precise. Juan es el que la precisará: Juan basa el oficio de revelador, no en una vocación para ser el portavoz de Dios como los profetas, sino en una identidad, cuyo sentido nos tocará definir a continuación. Para ello, indicaremos en primer lugar la significación bíblica de esta categoría; veremos a continuación el cambio que este título ha traído consigo en el concepto de la revelación; finalmente, estudiaremos el alcance funcional o personal de este título que se atribuye a Jesús.

I. EL SENTIDO BÍBLICO

Todos los comentadores están de acuerdo en que solamente en el Apocalipsis y en el cuarto evangelio es posible encontrar la identificación entre Jesús y el «logos». Decimos el «logos», por-

que la traducción española, «palabra» (lo mismo que la francesa, *parole*, o la alemana, *Wort*), restringe la amplitud de sentido que posee la palabra griega. Indudablemente, como indicábamos antes, los demás escritos neotestamentarios dejan sentir la originalidad de la relación entre Jesús y la palabra de Dios o el evangelio. Starcky, siguiendo a Kittel, advierte:

Los Hechos o las cartas raramente mencionan las palabras de Jesús, y en los sinópticos las mismas palabras no siempre se transcriben de la misma manera. Por tanto, la comunidad primitiva no profesaba un culto cuasi-supersticioso a las *ipsissima verba* del maestro... La palabra de Jesús no constituía, para los primeros cristianos, una realidad en sí, separable de la realidad total de Cristo. Esta concepción comprensiva se encuentra en el empleo de «palabra» en el sentido de «evangelio» y prepara la ecuación de Juan, logos = Jesús³.

Lo que impresiona en los evangelios sinópticos es su discreción. Ordinariamente, Jesús no designa su mensaje con el término «palabra de Dios». Kittel piensa que esta discreción es voluntaria: «puesto que Jesús es el logos, no dice el logos». Los evangelistas, y concretamente Mateo, habrían evitado de esta forma identificar a Jesús con un simple rabino que repite las enseñanzas tradicionales. En los Hechos, por el contrario, y los testimonios son demasiado numerosos para que resulte útil mencionarlos, el «logos de Dios» designa al evangelio, a la buena nueva que tiene a Jesús por objeto. Es verdad que Jesús no es identificado con el «logos», pero es inseparable de la «palabra de Dios», ya que es su término y su contenido. En Pablo, es la palabra «evangelio» la que con mayor frecuencia expresa el mensaje cristiano, pero hay otros muchos textos que emplean «palabra de Dios», y concretamente en las cartas de la cautividad, el logos recibe los mismos atributos de Cristo. Es efectivamente el logos de la cruz (1 Cor 1, 18), el logos de la verdad (Ef 1, 13; Col 1, 5), pero no es identificado nunca con Jesucristo (cf. Col 3, 16).

En el nuevo testamento, fuera de los escritos de san Juan, existe una teología de la palabra de Dios, que en virtud de su objeto, Jesús, orienta hacia la identificación realizada en el prólogo de Juan, pero que nunca lleva a cabo ese proceso. Jesús es la palabra de Dios en cuanto que es la expresión del plan definitivo de salvación. Perfecciona en este sentido a la revelación profética. Pero ni los evangelistas, ni Pablo, han pensado en identificar al «logos» eterno y divino con el ser de Jesús. Kittel cree que hay

2. *L'évangile et l'église*, Paris 1959, 179.

3. DBS (1957) 481.

un progreso real entre la afirmación del aspecto definitivo del evangelio, cuyo contenido es Jesús, y la identificación de Juan. Esta opinión nos parece más justificada que la opinión contraria que defiende Starcky:

No es esta identidad virtual, entre el evangelio como palabra y Jesús en los autores distintos de Juan, la que dio origen a la apelación «logos de Dios» en el Apocalipsis: el jinete lleva la espada divina que corta definitivamente el curso de la historia y representa de este modo a la palabra exterminadora del antiguo testamento. En el prólogo del cuarto evangelio, Cristo desempeña un papel antes de la creación y durante la misma, y por su encarnación se revela como Dios. Gracias a este doble título, al parecer, Juan lo llama logos, más bien por referencia al logos helenístico que al *dabar* bíblico ⁴.

Esta opinión plantea la cuestión de los orígenes del «logos» de Juan. Antes de precisar el sentido y el alcance de la identificación realizada en su prólogo entre Jesús y el logos, es menester explicitar la noción bíblica de «palabra» y referirse a las especulaciones precristianas, judías o helenísticas.

Cullmann observa justamente que, en el estudio del logos, «no tenemos derecho a eliminar *a priori*, como carente de importancia, lo que el antiguo testamento nos dice sobre él» ⁵. Todavía está de moda el no referir el logos más que a la tradición judía posterior, influida por las ideas paganas, o al helenismo. En realidad, el prólogo de Juan, si está influido por las ideas ambientales del helenismo, no señala ni mucho menos una ruptura con la tradición del antiguo testamento.

En esta tradición, el *dabar* de Dios desempeña un doble papel: es dinamismo creador y es comunicación con el corazón de la alianza.

Creador, el *dabar* hebreo proviene de las concepciones primitivas sobre la eficacia de la «palabra». El elemento dinámico que le es inherente está muy cerca de la idea que uno se hace del *ruah* de Yahvé, de su «espíritu». Este sentimiento explica ciertos simbolismos: el trueno es la «voz» de Yahvé. Sería desconocer sin embargo el verdadero alcance de este dinamismo el separarlo de su valor de comunicación: el *dabar* no es solamente un «grito» eficaz. Expresa lo que nombra. Esto está claro en el primer capítulo del Génesis: Dios dice, y se hace. Pero Dios dice una realidad inteligible y comunicable. Su palabra es una orden. En consecuencia, aunque el sustrato del *dabar* hebreo sea una

concepción más o menos mágica de la palabra, esta concepción se va purificando por el sentimiento cada vez más vivo de la trascendencia de Yahvé. La palabra del hombre puede ser mentira porque el ser del hombre es debilidad, la palabra de Dios, por el contrario, es infalible, y en esta infalibilidad se apoya su fidelidad a la promesa, ya que él es el creador (Is 48, 13).

Si la «creación» es el fundamento de la fuerza de la palabra de Dios, no por ello disminuye su valor de comunicación. Si la creación nos narra la gloria de Dios, es por ser el resultado de una palabra inteligible. Su palabra es pues el lugar de la comunicación. Es mediación entre dos «conciencias». La palabra de Dios no es una especie de grito ininteligible. Es un lenguaje que el hombre puede escuchar. El lugar de esta audición es sobre todo la alianza. En ella, Dios se dirige personalmente al hombre, y el lenguaje de la creación adquiere todo su vigor de comunicación en el interior del de la alianza. Por tratarse de una invitación con vistas a una historia común, el lenguaje de la alianza reviste dos formas: la de un mandamiento, como ley, que exige una actitud conforme con el sentido del vínculo que une al pueblo de Dios; la de una profecía, significativa del valor revelador de la historia.

La palabra de la alianza, tanto si es ley como profecía, comparte las cualidades de la palabra creadora: dinámica, ya que expresa una voluntad; inteligible, ya que quiere darse a entender. Pero limitaríamos demasiado su significación y subrayaríamos excesivamente el aspecto abstracto de sus cualidades, si no relacionáramos esa palabra con la revelación de aquel que habla: Dios no es más que la palabra que pronuncia, ya que en esta palabra es Dios el que se nos acerca. Los hombres son los portavoces de esa palabra, pero sus labios misteriosamente revelan algo de aquel que es la fuente. Dios es y no es su palabra. Pero si Dios se da a entender, es porque tiene ya cierto parentesco con el hombre, imagen suya. La comunicación que establece la alianza supone que la alteridad entre el hombre y Dios no es tan absoluta que no sea posible un lenguaje entre ellos. Dentro de estas perspectivas, en las que Dios es y no es su palabra, hemos de inscribir las especulaciones precristianas que tiene por abono, bien la Biblia solamente, bien el encuentro del helenismo con la cultura bíblica.

El que Dios estuviera presente y ausente a la palabra de la alianza, era una experiencia común. Se realiza en ese suspirar por el rostro de Dios que se encuentra en tantos salmos y en los más grandes profetas: Moisés, Elías y Job desean, literariamente

4. *Ibid.*, 495.

5. O. Cullmann, *Christologie du nouveau testament*, 221.

hablando, ver a Dios. Pero «nadie ha visto jamás a Dios», dirá Juan en su prólogo. La palabra de Dios sin embargo es una manera de ver a Dios: ¿cuál es por tanto su estatuto? El mero hecho de la revelación suscitaba una investigación sobre su proximidad con Dios. Tal fue el caso de las especulaciones sobre la ley, la sabiduría y la palabra misma.

La ley es el lugar de la comunicación con Dios. Es la mediadora: a Dios no se le encuentra nunca mejor que en el cumplimiento de sus prescripciones. Este privilegio tiene que tener un fundamento, no ya de un decreto arbitrario de Dios, sino en la naturaleza de la ley y en su relación con Dios. Se llegó por tanto a considerarla como una especie de personalidad mediadora entre Dios y el mundo judío. El estatuto de cuasi-hipóstasis que se le reconoce proviene más de la intuición poética que del análisis filosófico. Pero esto no importa: para la actitud religiosa, la expresión simbólica es más importante que la crítica racional. Dado el lugar que ocupa la ley en la vida judía, no se duda en describirla como creada antes de todas las cosas, a mirarla como hija de Dios, siempre en su proximidad. Es la mediadora de la creación, ya que Dios creó según un plan. En una palabra, los atributos que más tarde concederá Juan a su logos, vida y luz de todo hombre, son en gran parte los mismos de la ley.

Esta especulación es de fuente judía, pero es probable que esté más o menos influida por las especulaciones alejandrinas sobre la sabiduría y el logos. Se debe tener en cuenta la influencia helenística en este caso. Cullmann la acepta, siguiendo en esto a Bultmann⁶. Nos encontramos con estas especulaciones en el marco de algunos libros inspirados, por ejemplo Prov 8, 22-26; Sab 7, 25-8, 10; Eclo 1, 1-20 y 24, 3-21. Se trata de himnos a la sabiduría. Esta es hipostasiada. Los alejandrinos la representan como nacida antes de la creación del mundo (Prov 8, 22-26). Esta sabiduría es la de Dios. Habitando entre los hombres, los conduce a Dios. Fuera del trato con ella, es imposible conocer a Dios. Es, pues, la mediadora por excelencia. No hay más remedio que reconocer la semejanza entre estos himnos a la sabiduría, con las cualidades que se le atribuyen, y el prólogo de Juan.

En los escritos no inspirados, la influencia helenística es más intensa. Filón⁷ adopta la concepción estoica del logos, razón

universal, y no duda en convertir a ese logos en un mediador personificado.

Esta personificación del «logos» no es por lo demás extraña a la Biblia. Is 55, 10 la supone, lo mismo que Sab 18, 14-16. Pero en estos dos textos, se trata más bien del juicio: la palabra de Dios es tan eficaz que se puede presentarla poéticamente como una voluntad hipostasiada. Se trata de una concepción muy distinta de la de Filón. Y es la que, sin duda alguna, está en la raíz misma de la identificación entre el Verbo de Dios y Jesús resucitado, ejecutor de los juicios de Dios. Esta identificación es diferente de la del prólogo: es ciertamente funcional, ya que Jesús es el que obra con la fuerza de la palabra divina en el juicio. El que, en el caso preciso del Apocalipsis, la fuente de la identificación sea el movimiento profético, está claro. Pero el logos del prólogo dice más, y se refiere a diferentes orígenes. Sería inútil querer negar toda influencia helenística. Como dice muy bien Starcky:

¿Por qué Juan, que durante tanto tiempo moró en Efeso, en donde Apolo, entre otros, pudo esparcir las ideas de Filón, y en donde Heráclito, cinco siglos antes, dio origen a las especulaciones griegas sobre el logos, habría de cerrarse a toda actividad intelectual que no reflejase fielmente la literatura bíblica o apócrifa? Nada nos autoriza a que le atribuyamos una mentalidad de ghetto, en medio de unos cristianos venidos del helenismo, tanto como del judaísmo⁸.

La idea de logos era una especie de idea-slogan, muy esparcida por el mundo helenístico, idea cuyo contenido era impreciso, pero de cuyo sabor racional no se podía dudar. El mundo no vive sin pensar, y el logos que representaba a la vez lo inteligible, la relación matemática o la palabra, tenía un privilegio de trascendencia que le concedía una validez universal. Al identificarlo san Juan con Jesús, le proporcionaba al cristianismo un formidable tema de propaganda. Pero él iba infinitamente más lejos: al considerar el logos a partir de la individualidad histórica de Jesús y de su mensaje profético, recogía al propio tiempo toda la tradición del antiguo testamento sobre la palabra reveladora de Dios. Efectivamente, la experiencia personal que tuvo Juan de Cristo, en la fe, fue la que le incitó a ver en aquel que realizaba todas las Escrituras a la palabra misma de Dios y al logos divino que andaba buscando a tientas el pensamiento pagano. Jesús es el revelador, porque es el logos⁹.

8. O. c., 491.

9. No se precisa en qué sentido, funcional o personal, hay que comprender esta afirmación de san Juan.

6. O. Cullmann, o. c., 222; cf. R. Bultmann, *Johanneskommentar*, 8.

7. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, 21925, 83 s; C. H. Dodd, o. c., 54 s.

II. EL OFICIO DE REVELADOR

Jesús se nos había aparecido como un profeta, o más exactamente, como el profeta. Siguiendo el camino trazado ya por Juan bautista, proclama la llegada del reino. Han llegado los últimos tiempos anunciados por los profetas. Pero la predicación del reino adquiere un colorido personal: la venida del reino no puede separarse de aquel que lo anuncia. Sin duda alguna, si no hubiera habido más que la predicación de Jesús, a pesar de su autoridad incomparable, no hubiera podido quizás nacer la idea de identificar a Jesús con el logos. El prólogo de Juan es una meditación sobre el misterio de Jesús, hecho señor por la resurrección. El evangelista, a la luz de este acontecimiento esplendoroso que ilumina retrospectivamente toda la predicación de Jesús, lo basa en la misión que ha recibido del Padre: revelar su plan definitivo. Esta revelación ha tenido siempre en la Biblia como mediadora a la palabra de Dios. Dios no puede ser alcanzado si él no se comunica. Dios viene al hombre en la palabra que le dirige al hombre. La misma creación se convierte en lenguaje, el día en que Dios quiso comunicarse en el lenguaje del mundo. Pero, al parecer, está claro en la Biblia que la experiencia primordial de la alianza se ha remontado ya a la creación. Lo que Dios expresa de este modo en el doble lenguaje de la creación y de la historia, es su propio pensamiento. La palabra de Dios no debe separarse de su pensamiento y de su voluntad; por eso Dios mismo está en su palabra. En este sentido, esta palabra es reveladora. Pero las palabras de Dios en la Biblia son múltiples: comunican la voluntad y el pensamiento de Dios en relación con la situación del hombre. Las palabras de Dios son palabras humanas, y si Dios está presente en ellas, lo está en la medida en que se vincula voluntariamente a nosotros. La comunicación profética no es una revelación de Dios independiente de la relación con el hombre que él suscita en el mundo y en la historia. La palabra no es jamás el pensamiento de Dios en sí mismo. Ciertamente, Dios está siempre presente en sus palabras, pero no de tal modo que se trate en ellas de una expresión adecuada de sí mismo. Dios está por encima de sus palabras.

El prólogo de Juan dice más todavía en el caso de Jesús. No niega que Jesús revele a Dios por medio de unas palabras humanas y de una actitud humana. Incluso lo subraya con más fuerza el mismo san Juan en el comienzo de su primera carta. Pero el alcance divino de esas palabras humanas no está basado

en una mediación profética. En el profeta, la palabra que él profiere no es su palabra, aun cuando la forma de esta palabra sea humana. La palabra de Jesús es su palabra, aun cuando la reciba del Padre. Esta diferencia nos lleva a replantear toda la revelación en función del que la lleva a cabo, ya que su palabra pone un término a las palabras de Dios. Tanto el pasado como el porvenir de la revelación adquieren su sentido a partir de la palabra de Jesús. ¿En qué basar este privilegio? Ese es precisamente el objeto del prólogo de su evangelio. El corazón de este comienzo del cuarto evangelio es Jesús histórico. En él se ha llevado a cabo la plenitud de la revelación. Por tanto, si Dios se ha comunicado ya en el lenguaje de la creación, si Dios se ha comunicado en el lenguaje de la alianza, es porque esas comunicaciones están también relacionadas con aquel que es la revelación por excelencia, Jesús. El problema de la unidad de la revelación y de su plenitud en Jesús histórico no es exclusivo de Juan.

Nos encontramos también con este mismo problema en las cartas de la cautividad. Jesús es el revelador por excelencia, ya que es la imagen de Dios invisible y el primogénito de toda criatura (Col 1, 15). Toda la revelación histórica fluye, por tanto, hacia él. Juan, por motivaciones que son sin duda culturales y bíblicas, prefiere la noción de logos: esta noción servía de unión a la palabra profética, a la sabiduría creadora de los escritos alejandrinos y a la inteligibilidad helenística. Jesús histórico consuma la revelación porque el pensamiento de Dios que se refleja en la obra de la creación y en la invitación profética no es más que Jesús. Ese logos, que es Jesús, lo abarca todo, ya que desde el comienzo estaba junto a Dios, y es el mismo que se hizo oír de los profetas. La revelación se ha cumplido en Jesús en virtud de lo mismo que le sirve de fundamento: el logos de Dios. Hasta ahora, ese logos se había reflejado en el mundo como si estuviera a distancia, sin darse jamás por completo a sí mismo, medido en cierta manera por la urgencia de la invitación; pero ahora ya no está distante, sino comprometido en la historia, por ser hombre. R. Bultmann tiene razón cuando habla aquí de escándalo¹⁰. La revelación no puede separarse del hombre Jesús, ya que Jesús es, no sólo en las palabras que dice, sino en sí mismo, como hombre, el revelador por excelencia.

Jesús es el logos. Con esta palabra Juan significa que Jesús hombre unifica a la revelación del antiguo y del nuevo testamento. Más aún, este título declara que Jesús no es un profeta que pueda

10. R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, 406 s.

enumerarse con otros del mismo género. Es el profeta. Y ésto, no a pesar de su humanidad, sino en ella. Por tanto, Juan subraya que Jesús no es sólo el portador de un mensaje, sino el mismo mensaje. Lo que dice es lo que es. ¿Cómo justificar que Jesús en su humanidad haya podido llevar un peso semejante? Las cuestiones teológicas sobre la ciencia y la conciencia de Jesús han nacido de la misión incomparable que confesaba a propósito de él la comunidad cristiana.

III. PROBLEMAS DE LA CIENCIA Y DE LA CONCIENCIA DE JESÚS

La teología clásica de la ciencia de Cristo es una construcción coherente en apariencia. Una vez admitido el postulado de la perfección del conocimiento de Cristo en su existencia terrena, parece normal reconocer que está legítimamente fundada la deducción de las cualidades de la «ciencia» de Cristo a partir de su dignidad personal. Se deduce entonces un saber tan perfecto en el orden beatífico (Jesús veía a Dios clara e inmediatamente), infuso (Jesús sabía todo lo que es posible saber por gracia), adquirido (Jesús aprendió por experiencia y adquirió por este modo un saber considerable), que uno llega a dudar de la validez del principio que preside la construcción de esta doctrina. En efecto, esta coherencia deductiva produce cierto sentimiento de malestar: es gratuita, al parecer, ya que no tiene fundamento seguro en los evangelios. Las investigaciones realizadas por los exegetas a partir del siglo XIX, la atención que se ha centrado en vida de Jesús, en su psicología, nos invitan a someter a un examen crítico esta construcción teológica medieval.

En el evangelio, Cristo comparte el saber cultural de sus contemporáneos: dirige preguntas, crece en edad y sabiduría (Lc 2, 52), ignora el día del juicio (Mc 13, 22), pide que la muerte se aleje de él, sufre tentaciones. Estos hechos no se muestran muy conformes con la descripción que la teología clásica nos propone del saber de Cristo. Por eso no es extraño que la teología moderna no escolar, por fidelidad a los datos evangélicos, se vaya separando cada vez más de una construcción que le parece arbitraria en algunos puntos.

Notemos, sin embargo, que la teología moderna relaciona la cuestión de la conciencia mesiánica de Cristo con la de la ciencia de Cristo. Los teólogos medievales, por el contrario, no se preocupan directamente de la conciencia que Jesús pudo tener de

su filiación. Así por ejemplo, santo Tomás fundamenta la necesidad de la visión beatífica de Jesús en su misión de revelador, y no en su conciencia filial¹¹. Los teólogos modernos, como consecuencia del interés suscitado por el estudio de la psicología concreta de Jesús, dirigen preferentemente, y a veces casi exclusivamente, su atención a la conciencia que tuvo de su filiación divina, conciencia que es llamada mesiánica. En el presente capítulo sobre Cristo profeta no vamos a hablar de la conciencia mesiánica de Jesús. Trataremos de ella más adelante en las páginas consagradas a su filiación divina. Lo que ahora nos interesa estudiar es el fundamento de la misión reveladora en el modo humano de conocer de Jesús. En otros términos, ¿qué saber se requería para la misión profética llevada a cabo en la condición humana? Esta cuestión no podría resolverse apelando a un postulado. Es precisamente esto lo que advirtió un teólogo alemán de finales del siglo pasado, Hermann Schell. Antes de pasar a una elaboración positiva del saber profético de Jesús, será conveniente recordar los argumentos del primer crítico de la teología clásica. A continuación podremos, evitando las ambigüedades de esta teología, comprender el valor permanente de las intuiciones de Schell, en la medida de su fidelidad a la Escritura.

Bajo la influencia de la exégesis, la teología liberal protestante, como arriba indicábamos, dedicó gran atención a la vida y a la psicología de Jesús. A pesar de las comprensibles reticencias, la orientación histórica y exegética de los métodos de la teología liberal encontraron algún eco en la teología católica. La escuela de Tubinga supo romper con la teología escolástica de la decadencia: Johannes Ev. von Kuhn (1806-1887), concretamente, no tuvo miedo de hacer suyos los métodos «científicos» de la teología independiente¹². En su *Vida de Jesús*, publicada en 1838, justifica el empleo del método científico e histórico en el estudio de la psicología de Jesús. Compara el resultado de sus investigaciones con el de la teología liberal. No tiene miedo de reconocer los argumentos que establecen una evolución o un desarrollo en el seno de la psicología humana de Jesús. Aunque está muy lejos de coincidir con las posiciones muchas veces radicales de la teología liberal, comprueba que el empleo de dichos métodos históricos es fructuoso en la investigación del misterio de Jesús. La admisión de un

11. STh 3, q. 9, a. 2.

12. J. R. Geiselmann, *Die lebendige Ueberlieferung als Norm der christlichen Glaubens dargestellt im Geiste der Traditionslehre J. Kuhn*, Freiburg in Br. 1961.

desarrollo humano de Cristo no conduce necesariamente a la negación del dogma de Calcedonia. Realmente, Kuhn demostró tener mucha audacia. La teología católica, rígidamente fiel a los esquemas de la teología escolástica, no admitía ningún desarrollo humano en la psicología de Jesús. La verdad es que la elaboración hecha por santo Tomás no había sido absolutamente hostil a ello. Pero la coherencia en la perfección impuesta a la psicología humana de Jesús prestaba cierto aire de mera apariencia a cualquier desarrollo.

Esta intuición de von Kuhn sería explotada a comienzos del siglo xx por otro teólogo alemán. Hermann Schell (1850-1906)¹³. En su *Dogmática*, critica con vigor y con oportunidad la teología clásica de la ciencia de Cristo; además se esfuerza en construir una psicología de Cristo partiendo de los datos evangélicos, y no en virtud de una deducción *a priori* a partir del ser humano-divino de Jesús. Schell persigue un fin apoloético. Ante el divorcio cada vez más grave entre los resultados de la exégesis crítica y las afirmaciones de la teología clásica, procura dejar bien sentado que hay una posible conformidad o una convergencia entre el método histórico bien comprendido y el método dogmático. El problema que Schell estudia es el mismo que planteó la crisis modernista en Francia: la oposición entre la historia y la fe conceptualizada en la teología tradicional. Aunque sin renunciar a tomar como punto de partida la fe eclesial, H. Schell desea asumir el método crítico. Semejante atrevimiento pretendía establecer de una manera cuasiexperimental el acuerdo fundamental que existe entre la historia y la fe.

En el caso particular de la psicología de Jesús, Schell choca con la concepción clásica y rígida. No existe ninguna medida en común entre las afirmaciones de esta teología y los datos sumamente sencillos del evangelio. No es aquí la fe la perjudicada por el método crítico, sino su conceptualización abusiva. No habrá posibilidad alguna de que los dos métodos, crítico y teológico, se pongan de acuerdo, mientras la teología no renuncie a construir síntesis *a priori*, tal como es evidentemente el caso de la ciencia de Cristo. Schell se ve obligado a enfrentarse con la concepción clásica de perfección. Toda la construcción de la ciencia de Cristo está basada en un postulado: el de la perfección del saber del hombre-Jesús. E. Gutwenger describe perfectamente, aunque en un contexto distinto, lo que ya denunciaba Schell:

Una ojeada a los tratados ordinarios de cristología provoca irremediablemente la sensación de hallarse ante una serie de enmarañadas cuestiones. En primer lugar, se siente la impresión de que la imagen del Jesús terreno que ofrecen los tratados está deducida excesivamente de tesis axiomáticas, y de que en su formación han desempeñado un papel muy reducido los relatos evangélicos. Este hecho tiene su explicación en que, desde la edad media, prevaleció en teología dogmática un ideal de ciencia centralizado en el procedimiento deductivo. Por lo que se refiere a la psicología de Cristo en su vida terrena, se estableció una especie de principio de perfección, y de acuerdo con él se atribuyeron al alma de Cristo todas las perfecciones posibles; y por este camino se llegó a afirmaciones extremas que se contradecían mutuamente o estaban en oposición con los datos escuetos de los relatos evangélicos¹⁴.

H. Schell, por su cuenta, juzga que la concepción estática de la perfección es una consecuencia nociva de este postulado. Según él, la perfección no consiste en la posesión totalmente estática de unas cualidades o privilegios. Tampoco tiene por qué definirse por el contenido de esas cualidades. La perfección está ligada a la autonomía de su adquisición: es la actividad propia, personal, por la que uno se apropia de tal cualidad o de tal valor, la que mide el grado de perfección de ese ser. En otros términos, cuando se trata de perfección humana, no se debe separar jamás el contenido de su génesis. Hablar de una perfección que no se haya adquirido personalmente, por medio de una actividad autónoma o un desarrollo inmanente, no es hablar ni mucho menos de la perfección de una persona libre, sino de la perfección de una cosa. La conclusión es lógica: una ciencia que no haya sido adquirida personalmente no podría ser juzgada como «perfección». Digamos que se trata de un adorno del espíritu; pero al no ser éste su fuente, tampoco quedará enriquecido por ello. Una ciencia prestada no podría ser considerada como una plenitud. El desarrollo es la condición necesaria de la perfección real y no aparente del espíritu. En este sentido, cualquier perfección tiene que ser de tipo dinámico.

Estos son los principios que Schell aplica a la psicología de Cristo. Se subleva contra la afirmación de la teología clásica, según la cual no podría haber desarrollo alguno en la psicología de Cristo: la perfección de Jesús no puede ser más que el término de una génesis o de un desarrollo. Por consiguiente, la ciencia infusa, cuyo contenido no es de orden religioso, esto es, sin relación alguna con la misión mesiánica de Jesús, es una invención

13. H. Schell, *Katholische Dogmatik III*, Paderborn 1892, 7 s; J. Ternus, o. c., 180-186.

14. E. Gutwenger, *La ciencia de Cristo*: Concilium 11 (1966) 95.

teológica sin fundamento en la Escritura. Por otra parte, tampoco tiene ningún significado para un ser humano que no sabe realmente más que lo que aprende por sí mismo. Además, la extensión universal de esta ciencia infusa, en virtud de la primacía de Cristo sobre la creación y sobre los ángeles, no está de acuerdo con la manera de hablar la Escritura sobre el Cristo terreno: él es el siervo, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado. Si, en virtud de su divinidad personal, Cristo es el Señor desde su origen, no llega al señorío efectivo en su humanidad más que a través de la resurrección. La perfección de la ciencia infusa de Cristo, postulada en razón de su primacía sobre la creación, resulta un contrasentido en la carrera terrena de Jesús.

Si la ciencia infusa no encuentra ningún fundamento en la Escritura, ¿sucede lo mismo con la afirmación teológica de la visión beatífica de Cristo durante su vida terrena? H. Schell subraya el hecho de que esta afirmación levanta muchas dificultades, si tomamos en serio los datos evangélicos. La coexistencia de la visión beatífica y de la incertidumbre, el sufrimiento y el abandono, le parece una contradicción. La vida humilde de Jesús, su pasión, se acomodan difícilmente con la simultaneidad de una felicidad absoluta. H. Schell se da cuenta, sin embargo, de que los elementos de la psicología humana no bastan para resolver el caso de Jesús. Los teólogos medievales han concentrado su atención en la ciencia de Jesús como condición de posibilidad de su misión. El estudio moderno de la psicología de Cristo, centrada más bien en los problemas del sujeto, desplaza el problema hacia la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. La afirmación dogmática objetiva de que es el Hijo de Dios, tiene que tener también su correspondencia en la psicología humana de Jesús. Si los teólogos medievales no relacionaban la conciencia filial de Jesús con la visión beatífica, sino que veían en ella una condición de posibilidad para la revelación, los modernos escolásticos, en virtud de las negaciones liberales, no veían más solución para un conocimiento inmediato de Jesús de su filiación divina que la visión beatífica. Scheeben había abierto el camino en este sentido. De esta forma, la condición de posibilidad de la revelación se convertía, gracias al cambio de perspectivas en el pensamiento moderno, en la condición necesaria de una conciencia humano-divina en Jesús, en la consecuencia psicológica de la unión hipostática.

Schell separa las dos problemáticas: la ciencia de Cristo es humana y está sometida a desarrollo. Pero la conciencia que Cristo tuvo de sí mismo como persona divina y de su misión, no es-

tuvo sujeta a desarrollo. Por eso afirma que el alma de Cristo poseyó desde el principio, gracias a una iluminación divina, un conocimiento perfecto de su ser, de la vida intratrinitaria y del plan salvífico de Dios. Pero se niega a identificar este conocimiento con la visión beatífica. Se trata de un don innato y permanente, de una relación nunca olvidada entre el alma de Jesús y su Padre.

H. Schell tiene razón al distinguir entre ciencia y conciencia; tiene razón igualmente al rechazar la omnisciencia del Cristo terreno. La afirmación de un auténtico desarrollo humano de Jesús, no limitado a su cuerpo, sino que toca a su vida espiritual e intelectual, es el único camino que permite a la reflexión teológica no considerar como nulos los datos que nos ofrece la Escritura.

Pero la opinión de Schell era entonces una opinión aislada. En Francia, unos años antes, monseñor Bougaud había expresado una opinión muy parecida: pidió que se colocara «al lado del Cristo inmutable y glorioso de la edad media la admirable fisonomía del salvador, tal como aparece en la hipótesis más humana del desarrollo progresivo»¹⁵. Cuando Loisy, en un artículo de la *Revue Biblique*¹⁶, haga alusión a esta opinión de Schell a propósito de la ignorancia del día del juicio, la dirección de la revista advertirá a sus lectores en una nota:

La *Revue Biblique* no puede permitir que sus lectores ignoren lo que se escribe entre los católicos o entre los protestantes, pero la redacción cree que es su deber asociarse aquí expresamente a las reservas del autor del artículo sobre la opinión de Schell.

Efectivamente, Loisy no ocultaba sus simpatías por la opinión de Schell, pero subrayaba hábilmente que el problema era lo suficientemente grave para que nadie se inclinase con demasiada ligereza hacia un lado o hacia otro. La opinión de los teólogos no era absolutamente unánime, en contra de lo que muchos de ellos se imaginaban; Loisy quería subrayarlo expresamente.

En ese mismo número de la revista, el padre Lagrange entraba en el debate¹⁷:

15. Mons. Bougaud, *Le christianisme et le temps présent*, 1878, 3, citado por E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans le crise moderniste*, Tournai 1962, 486, n. 3.

16. RB (juillet 1896) 337-343; cf. nota de p. 341.

17. *Ibid.*, 452-454.

Razonar a ojos cerrados en lugar de recurrir al texto evangélico, declarar que no puede ser ése el sentido de un texto tan claro porque está en contra de nuestras razones de conveniencia, es un falso método... Si los teólogos tienen graves razones para afirmar en Jesús la visión beatífica y la ciencia infusa, está claro que en cuanto a la amplitud de estas ciencias diversas, sus deducciones tienen que ceder ante una afirmación clara de la Escritura.

Y Lagrange añadía finalmente:

Me gustaría que un teólogo estudiase de nuevo estas cuestiones, alimentándose ante todo en la enseñanza apostólica.

Ningún teólogo respondió a aquella invitación. Más tarde, en 1904, Lagrange notará este silencio:

Hubiésemos deseado que algunos se hubiesen puesto a estudiar de nuevo estas cuestiones. No lo han hecho evidentemente, y M. Loisy se lo reprocha con amargura¹⁸.

El padre Pègues creyó que era su deber justificar este silencio: «Es cierto que los teólogos no lo han hecho, pero es que a lo mejor no tienen nada que decir»¹⁹. Un poco ingenua nos parece esta respuesta, si pensamos sobre todo en que ya H. Schell había estudiado esta cuestión. Como su posición parecía demasiado audaz, demasiado poco conforme con la tradición común de la teología después de la edad media, nadie se preocupó de estudiarla seriamente y de discernir su fecundidad. Esta falta de atención puesta en el examen de una reflexión sería podía apoyarse en una decisión del santo oficio: en 1898 se habían inscrito en el catálogo del índice algunas obras teológicas de Hermann Schell²⁰. La congregación romana le reprochaba el haber hecho demasiadas concesiones a la filosofía idealista en su concepto de Dios. Schell no se vio inquietado por su manera de considerar la ciencia de Cristo.

Pero nadie se fijó en estos matices; el mismo Lagrange, al referir más tarde las tribulaciones causadas a la *Revue Biblique* por el artículo de Loisy sobre el Apocalipsis sinóptico, cree que la interpretación de Schell había sido condenada por el santo oficio. Escribe así:

18. *Jésus et la critique des évangiles*: RB (décembre 1903-janvier 1904) 15.

19. *RevThom* (mars-avril 1904) 92.

20. Cf. sobre este tema el artículo de K. Rahner sobre Schell en LTK, IX.

Esta teoría todavía no había sido notada por el santo oficio, pero estaba en contradicción con las enseñanzas de santo Tomás y de toda su escuela²¹.

Es verdad que la respuesta negativa del santo oficio, el 5 de junio de 1918, a una pregunta de la congregación de seminarios y universidades, se oponía a las enseñanzas de las teorías recientes sobre la ciencia limitada de Cristo²². El pensamiento de Schell sobre este tema podría estar emparentado con las teorías surgidas de la atención puesta en los métodos exegéticos desde la aparición de la crisis modernista. Pero no mantenía ninguna de las conclusiones modernistas sobre Cristo. Podemos, por tanto, preguntarnos si un decreto prudencial, tomado en un contexto diferente, alcanzaba a la teología de Schell sobre la ciencia de Cristo.

Sea lo que sea, el debate había comenzado. La discusión que siguió en Francia a la publicación del artículo de Loisy sobre el Apocalipsis sinóptico, contribuyó a dar realce a la complejidad de la cuestión y también a la ambigüedad de ciertas afirmaciones del teólogo alemán. Cada vez fueron tomando los teólogos mayor conciencia de las enormes dificultades que supone conciliar las afirmaciones triunfales de la teología con el humilde retrato del Cristo terreno en los evangelios. Se podía resolver categóricamente la duda nacida de esta oposición: un católico está obligado en este caso a poner a la teología por encima de la historia. Pero esto era más bien una afirmación que un pensamiento²³. Por detrás de las repeticiones categóricas de la opinión tradicional se perfila cierto temor:

Un Jesús que no fuera infalible, sería la fe sin motivo ni regla alguna. He aquí por qué no se puede negar de ningún modo la total irradiación de la ciencia divina sobre la inteligencia humana de Jesús. Todavía es menos concebible el que nunca tuviera conciencia de que era el Hijo de Dios y el mesías²⁴.

Dudar o negar que Cristo tuviera siempre plena conciencia de su misión mesiánica, es trastornar la teología de la encarnación, atentar contra la verdad de la unión hipostática²⁵.

21. M. J. Lagrange, *Monsieur Loisy et le modernisme*, Paris 1932, 83.

22. Dz 2183-2185.

23. Cf. el capítulo dedicado a la ciencia humana de Cristo en E. Poulat, *o. c.*, 485 s.

24. A. Gayrand, *L'Univers*, 28 déc. 1003; cf. E. Poulat, *o. c.*, 495.

25. Ch. Chauvin, *La Science Catholique*. Arras (15 avril 1903) 382.

M. Lepin²⁶, el padre Lebreton²⁷, L. Labauche²⁸, J. Rivière²⁹ se esforzaron en demostrar que la aceptación de las restricciones evangélicas a la ciencia de Cristo no atentaba contra los datos fundamentales del dogma. Los textos citados anteriormente demuestran que algunos teólogos confundían la ciencia de Cristo y su conciencia. H. Schell había separado las dos problemáticas; incluso se había atrevido a sugerir que Cristo compartía la opinión de sus contemporáneos sobre la inminencia de la parusía. Nunca jamás dijo que Cristo ignorase su mesianidad o su filiación divina. Su debilidad podría haber consistido en haber dejado en suspenso el vínculo entre su ciencia y su conciencia mesiánica. En virtud de esta carencia, limitar la ciencia de Cristo, no afirmar la visión beatífica durante su vida terrena, parecía indirectamente que era una negación de su mesianidad y una sutil insinuación contra su personalidad divina. M. Lepin separó la limitación posible de la ciencia humana de Jesús de la negación de su persona divina; acreditó de este modo la opinión que tomaba en serio la ignorancia del día del juicio. El padre Lebreton adoptó este punto de vista. En un largo artículo, J. Rivière reconocía la legitimidad católica de esta tesis.

El santo oficio juzgó que la discusión había durado ya demasiado. El decreto de 1918 puso fin a ella. Las tesis recientes no gozaban de la misma certeza que las tesis de la teología clásica. Los partidarios incondicionales de la tradición teológica quedaron victoriosos. Lebreton, en la reedición de su libro en 1928, abandonaba la tesis que antes había defendido sobre la realidad de la ignorancia de Cristo.

¿Tendremos que concluir que el magisterio se ha pronunciado definitivamente y que el camino abierto por H. Schell es un callejón sin salida?

El magisterio rara vez se ha pronunciado a propósito de la ciencia de Cristo. Se pueden citar tres textos de diferente autoridad y de distinto alcance.

26. M. Lepin, *Jésus, messie et Fils de Dieu d'après les evangiles synoptiques*, Paris 1905.

27. J. Lebreton, *Les origines du dogme de la trinité*, Paris 1910, 234 y nota C, 447-470. En la reedición de 1928, J. Lebreton atenuó esta nota y optó por una ignorancia «económica» de Cristo a propósito del día del juicio. Creyó sin duda que la opinión formulada en la primera edición de su obra estaba en contra del decreto del santo oficio: cf. nota 22.

28. L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique I*, Paris 1911, 273-274.

29. J. Rivière, *Le problème de la science humaine du Christ*. Positions classiques et nouvelles tendances: BLE 6 (1915-1916) 250 s.

La primera decisión se remonta a Gregorio Magno. En una carta al patriarca Eulogio de Alejandría, en el año 600, el papa condenó el error de los agnoetas³⁰. La argumentación de Gregorio Magno se basa en la comunicación de la ciencia del Verbo a Cristo-hombre. Jesús dice que ignora el día del juicio porque el conocimiento que de él tiene, como hombre, no lo tiene por su naturaleza humana, y no debe transmitirlo. Jesús no ignora nada porque es el Verbo. Decir que ignora, es caer en el error de Nestorio. Es verdad que Jesús hace preguntas, cuando quiere saber dónde han puesto el cuerpo de Lázaro por ejemplo; pero no es porque ignore el lugar, sino porque habla el lenguaje de los hombres.

Es decir, Gregorio Magno condena la ignorancia real de Cristo, concretamente en el caso del día del juicio, pero no precisa las modalidades de comunicación entre la ciencia del Verbo y el saber del hombre Jesús. ¿Llega el texto a afirmar una cuasi-omnisciencia en el hombre Jesús? A primera vista, lo parece; pero no es cierto: tendríamos que estar seguros de que la argumentación sacada de la omnisciencia del Verbo encarnado pretende la transcripción de esta ciencia a la inteligencia humana de Cristo. El texto es demasiado poco preciso para afirmarlo, aunque hable de un saber en la naturaleza humana de Jesús. Aunque así sea, el alcance doctrinal de esta carta es difícil de valorar: los historiadores del dogma y los teólogos no están todos de acuerdo³¹. Podemos decir que Gregorio Magno plantea el problema de una transcripción real de la ciencia del Verbo a su humanidad encarnada. Rechaza la separación de ambas «naturalezas» bajo el punto de vista de la inteligencia. Pero no indica las formas de esta comunicación. La teología medieval creará que es su deber definir las como ciencia beatífica y como ciencia infusa. La decisión magisterial, sea cual fuere su alcance, no incluye la interpretación teológica posterior. Excluye solamente una teoría que no tuviera en cuenta al sujeto concreto que es Jesús: El Verbo de Dios encarnado. Cualquier hipótesis que ponga entre paréntesis este dato corre el riesgo de no tener en cuenta la unidad psicológica de Cristo, unidad exigida por su persona y su misión.

Hasta el siglo xx, el magisterio no volverá a intervenir en la cuestión de la ciencia de Cristo. En 1907, el decreto *Lamentabili* de Pío x³² condenaba las opiniones modernistas que insinuaban

30. Gregorio Magno, Ep. *Sicut aqua frigida*: PL 77, 1097.

31. Cf. K. Rahner, *Agnoëten*, en LTK 1, 199-200.

32. Pío x, Decreto *Lamentabili*: Dz 2032-2035.

cierto desacuerdo entre la exégesis normal de los textos y las proposiciones de la teología tradicional sobre la ciencia perfecta de Cristo; indicaban también que los textos apocalípticos del evangelio no podían explicarse sin un error de Jesús sobre la proximidad de su segunda venida; suponían además que Cristo no siempre había gozado de la conciencia mesiánica; finalmente, preguntaban si era lógico conceder a Cristo-hombre la omnisciencia no habiendo descubierto a sus discípulos más que una parte de la verdad. Semejante conducta de disimulo ¿no resulta reprochable?

El decreto condena evidentemente semejantes opiniones. Positivamente, se niega a ratificar la crítica de la teología tradicional a partir de unas hipótesis que obligan a poner en duda los datos fundamentales de la conciencia mesiánica de Jesús. El decreto no es tanto una exaltación de la teoría tradicional como la negativa a comprometerse en caminos peligrosos para la cristología en general.

La respuesta del santo oficio de 1918, anteriormente mencionada, a propósito de una pregunta de la congregación de seminarios, se sitúa en la misma perspectiva: las recientes teorías no tienen tanta certeza como la larga tradición. No es posible, por tanto, rehusar con seguridad los argumentos de los teólogos en favor de la visión beatífica de Cristo durante su vida terrena, de la no-limitación de su saber.

Esta decisión se refiere únicamente a la enseñanza. Es una medida prudencial. No pretende impedir la investigación. La iglesia, en su enseñanza corriente, prefiere la seguridad, al menos aparente, de una larga tradición a una novedad todavía no probada suficientemente. Sería desconocer el alcance de esta decisión ver allí algo más que un juicio práctico, disciplinar. Su autoridad es limitada. A medida que la evolución de los espíritus y de la teología iba haciendo anacrónicos los motivos de prudencia que dieron origen a esta respuesta, ésta iba perdiendo su razón de ser. Lo que todo esto nos quiere decir en el fondo es que hay que tratar esta cuestión teológica con toda la seriedad que requiere su objeto trascendente.

Esta interpretación podrá parecer minimizante para aquellos que conceden cierta autoridad al pasaje de la encíclica *Mystici corporis* (1943) relativo a la ciencia de Cristo:

Cristo posee sobreabundantemente todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia. Incluso la ciencia que se llama de visión alcanza en él tal perfección que sobrepasa absolutamente, tanto por su amplitud como por su claridad, la ciencia de todos los santos del cielo... Aquel amorosísimo conocimiento... está por encima de todo el alcance es-

crutador de la mente humana; toda vez que, en virtud de aquella visión beatífica de que gozó apenas acogido en el seno de la madre divina, tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del cuerpo místico y los abraza con su amor salvífico³³.

Pío XII recoge la teología que entonces era comúnmente admitida. No pretende cerrar una discusión por medio de una decisión magisterial. Las opiniones que aparecieron a finales del siglo XIX y a comienzos del XX en los teólogos críticos habían caído en la sombra. Volverían a aparecer más tarde, en nuestros días, bajo una forma más matizada, y sin los equívocos que hacía sospechosa a la exégesis modernista. Esta investigación demuestra que los teólogos han adquirido la certeza de que las decisiones del magisterio no han querido nunca imponer una tradición teológica en este terreno, aun cuando algunos accidentes históricos hayan recomendado y empleado, en documentos autorizados, la teología medieval de la ciencia de Cristo. Queda abierto el camino para un nuevo examen, más crítico, de esta cuestión.

Este nuevo examen no tendrá ningún valor más que en la medida en que sea una voluntad rigurosa de fidelidad a la Escritura. Jesús es el profeta por excelencia, el revelador definitivo de los designios de Dios. Jesús es profeta en su humanidad. Proclama en un lenguaje humano el designio salvífico del Padre. Hablar de Jesús como profeta es describir su función de revelador del reino. El estudio de su predicación nos había conducido a identificar el objeto mismo de la proclamación con su heraldo. En esta identificación entre el objeto del anuncio y su heraldo está ya incluida una de las mayores dificultades de toda reflexión sobre la ciencia de Cristo³⁴.

No es una casualidad el que los teólogos modernos, más atentos a los datos de la psicología, hayan relacionado frecuentemente en su problemática el estudio de la ciencia con el de la conciencia de Cristo. El objeto de la predicación de Jesús es el reino, pero ese reino es el mismo Jesús. Entonces, se puede uno preguntar legítimamente si la disociación entre un saber objetivo y una conciencia subjetiva de Jesús, en el orden de su función profética, tiene algún sentido. El evangelio de Marcos atestigüa la importancia del profeta en el mensaje: «¿Quién dicen los hombres que

33. Pío XII, *Mystici corporis*: Dz 2289.

34. El artículo de E. Gutwenger, citado en la nota 14 señala acertadamente la evolución de la teología moderna en este punto, indicando la gran atención que ha puesto en no ratificar con demasiada facilidad los datos considerados como tradicionales, pero con una mentalidad todavía no crítica.

soy yo?» (Mc 8, 27). Juan, reflexionando sobre la singularidad de su predicación, identificará a Jesús con el Verbo. La conciencia que tiene Jesús de sí mismo entra en la proclamación profética. Son comprensibles las reticencias de la iglesia católica ante las negaciones de los exegetas modernistas: al privar a Cristo de una conciencia absolutamente singular y clara de su mesianidad y de su filiación, ¿no reducirán su mensaje al mensaje común de los demás profetas de Israel y suprimirán el aspecto irreductiblemente personal de su predicación? La función profética de Jesús no puede separarse de los demás títulos que definen sus otras funciones o su identidad.

Este vínculo intrínseco de todos los títulos entre sí, la necesidad de no omitir ninguno de ellos al pensar en la condición humana de Jesús, conduce a no admitir sin restricciones esa «conciencia subjetiva clara» que Jesús habría tenido de su personalidad.

En la predicación de Jesús, ejercicio concreto de su función profética, aparece continuamente la importancia primordial del sujeto o de la persona. Pero aparece en una situación exigida por la misma palabra profética: es uno de nosotros el que anuncia el reino. El profeta es humano y, en el caso de Jesús, esta humanidad proviene de una condición que precisa simbólicamente la Escritura, la de siervo.

El evangelio nos propone una teoría sobre este asunto: muestra concretamente la seriedad de la condición humana de Jesús. No tiene miedo de afirmar que él creció en edad y en sabiduría, y ninguna interpretación nos hará jamás admitir que se trata en ese caso de una apariencia. Sería preciso, para ser lógico, que entonces también la condición de siervo fuera una apariencia. El evangelio tampoco tiene miedo de condensar en un episodio construido literariamente las tentaciones mesiánicas de Jesús. Piénsese en la agonía de Jesús para medir todo su contexto concreto: tampoco en este caso puede reducir ningún argumento este dato evangélico a la apariencia.

Por consiguiente, a nuestro juicio, la construcción de la ciencia de Cristo no puede llevarse a cabo partiendo de un principio *a priori*: el de la conciencia absolutamente clara que Jesús tuvo de su filiación divina. En el estudio del saber de Cristo, el principio de que a Cristo-hombre no le faltó una conciencia de su filiación divina no es inmediatamente regulador. Esta conciencia está indirectamente afectada por la manera como se presenta objetivamente en la predicación, en la actitud y la condición de Jesús-hombre. La ciencia de Cristo no debe ser sometida a estudio al nivel y en función de la conciencia subjetiva de Jesús, sino al nivel

y en función del «saber» profético requerido, en su condición de siervo, para asegurar su misión. Vincular irreductiblemente, en la elaboración teológica, el saber y la «conciencia» subjetiva, es correr el riesgo de repetir las exageraciones de la teología clásica, tomando como criterio de la ciencia de Cristo el de la dignidad y la perfección debidas al hombre-Dios. Disociar ambas cuestiones es facilitar el examen de la ciencia humana y profética de Cristo a partir de su misión, o sea, de la forma concreta que asumió el Hijo de Dios en su existencia terrena. Este estudio no puede separarse de la fidelidad a la Escritura, ya que es ella, y sólo ella, la que le sirve de testimonio.

Esta perspectiva de la misión exige una crítica positiva de la teología clásica.

Las decisiones del magisterio, en efecto, no invitan a recoger sin examen previo la doctrina clásica de las «ciencias» de Cristo. Esta teología, como hemos visto, está fundada en un principio discutible, el principio de perfección. Este principio no está muy de acuerdo con lo que la Escritura nos refiere de la condición terrena de Cristo. Igualmente está en desacuerdo con las perspectivas del concilio de Calcedonia: Cristo es consustancial con nosotros, excepto en el pecado. Por tanto, Cristo tuvo durante su vida terrena una condición comparable totalmente con la nuestra, excepto en un punto: el pecado. Aplicar sin restricción a la «ciencia» de Cristo el principio de perfección, es imponer a su vida terrena la gloria que adquirió en su resurrección.

Vamos a precisar las consecuencias que tiene este punto de vista, que hemos adoptado, en relación con las tres «ciencias» humanas de Jesús que distingue la tradición teológica: la ciencia adquirida, la ciencia infusa y la visión beatífica.

Algunos teólogos no tienen miedo de caer en la extravagancia a propósito de la ciencia adquirida de Jesús. No hay necesidad de remontarse a la edad media para darse cuenta del peligro que hace correr a la teología el principio de perfección ligado al argumento de «conveniencia»: la imaginación, bajo las apariencias de una razón superior, no encuentra barreras. Vamos a citar dos ejemplos de esta falta de templanza:

Se puede razonablemente conjeturar que los ángeles que sirvieron a Cristo el alimento corporal cuando pasó hambre en el desierto, le servirían también oportunamente «realidades singulares sensibles» a su ciencia adquirida, necesitada de alimento espiritual, de estas realidades él iría adquiriendo la ciencia por su propio genio³⁵.

35. Card. Lepicier, *Institutiones theologiae dogmaticae* 1, Torino 1932, 204.

El cardenal Lepicier había tenido en este terreno un ilustre antecesor, el cardenal Cayetano: según él, los ángeles sometían a la visión sensible de Cristo los planetas más apartados, a fin de que adquiriera la ciencia exacta de la astronomía.

Otro teólogo escribía a propósito de la ciencia humana de Cristo:

Jesús capta el fondo de las cosas y sigue la evolución interna de sus naturalezas; ve a través del telón de los accidentes la sustancia misma de los elementos. Por eso no puede haber frontera alguna a su conocimiento del espacio; conoce el mundo material, sabe el número de los astros que lo componen, mide las distancias que los separan, hace la ecuación de los caminos que siguen; conoce la geografía y la geología, la historia y los destinos del hombre³⁶.

Estos textos nos eximen de hacer una refutación. Reducen al absurdo el principio mismo que está en la raíz de estas aberraciones. Los teólogos que mantienen el principio de perfección rara vez se atreven a sacar todas las consecuencias. Tienen miedo de caer en el ridículo. Se acogen al sentido común, pero el sentido común no es un principio de teología.

Antes de adornar la inteligencia de Jesús con todas esas ciencias que no tienen nada que ver con su misión de profeta, hubiera sido menester preguntarse si la condición histórica del hombre y la manera con que se acerca a la cultura permiten darle el más mínimo sentido a la adquisición privada de la totalidad de la ciencia inventada, en el curso del desarrollo no menos total de la historia. Si Jesús no tuvo necesidad de ningún lenguaje, de ninguna comunicación con los demás, para descubrir con su inteligencia humana más de lo que descubrirá quizás la inteligencia humana en el curso de la historia, más valdría reconocer sin hipocresía que no es consustancial con nosotros. Porque a la consustancialidad con el hombre le pertenece tener necesidad de condiciones culturales para desarrollar el progreso científico.

Parece inútil, para salvar la aportación medieval, distinguir entre ciencia y sabiduría. La ciencia moderna, se dice, es de orden experimental; la ciencia medieval era de orden más estrictamente especulativo. Llamémosla sabiduría. Además de la elasticidad del concepto de sabiduría, ésta está ligada a un estado de cultura, y no vemos en qué podríamos definirla como ilimitada.

En resumen, la fidelidad a la Escritura que nos muestra a Cristo compartiendo la cultura de sus contemporáneos, al mismo

tiempo que nos habla de su crecimiento en edad y en sabiduría, nos invita a concederle también una dimensión humana a la ciencia que Cristo ha adquirido. No hay razón alguna para negar que aprendió realmente de sus padres, de su pueblo, de su cultura. La función profética no le dispensa de insertarse en la tradición religiosa de Israel. Humanamente aprendió de esta tradición. Su clarividencia profética no es del orden de un saber exhaustivo. Se podría comparar más bien a la intuición del genio que capta la unidad radical en la diversidad de lo real. Jesús transformará y dará un sentido insospechable a toda la gran riqueza de su pueblo. Pero esta clarividencia no es una cosa adquirida por la experiencia, sino un don.

No se puede sin más ni más identificar este don con la «ciencia infusa» de los teólogos. En efecto, el principio de perfección ha hecho amontonar en el alma de Jesús un conocimiento enciclopédico dado inmediatamente por Dios. Lo que Cristo adquiere en la experiencia de la vida, lo sabía ya por ciencia infusa. Porque, en contra de lo que se podía pensar, los teólogos no limitan la ciencia infusa de Cristo al ejercicio de su misión: es universal. Como la Escritura no dice nada manifiestamente sobre este punto, se acude a argumentos de «conveniencia»: Cristo es superior a los ángeles, es su rey. Por tanto, tiene que poseer el régimen de conocimiento de estos espíritus. Además, Cristo es el sumo sacerdote mediador, destinado a salvar a todos los hombres: por consiguiente, tiene que conocer a cada uno personalmente. «Yo he derramado tal gota de sangre por ti», hace decir Pascal a Jesús. Finalmente, Cristo consagra a Dios el universo entero: la amplitud de su conocimiento tiene que estar de acuerdo con la amplitud de su dominio.

Estos argumentos tienen también su fuerza y su belleza. Al leerlos, pensamos en los Cristos gloriosos de nuestros pórticos románicos. Todo converge hacia el Señor, el universo con su infinita diversidad, la humanidad con sus muchedumbres de rostros singulares, el mundo invisible. Esta celebración cósmica se refleja en el conocimiento de Jesús: también éste trasciende el tiempo. Por tanto, no es de origen humano. Es un don concedido a ese hombre que tiene una misión cósmica. Corazón de ese universo en marcha hacia Dios, conoce en su espíritu cada uno de los elementos del todo.

Sin embargo, estas razones no son decisivas: atribuyen al Cristo terreno unas cualidades que le convienen al Cristo glorioso. Es verdad que Cristo en su persona es superior a los ángeles, pero el autor de la carta a los hebreos (2, 9) nos dice que durante

36. J. Chollet, *La science infuse du Christ*: RevScEc (fevrier 1903) 125-126.

algún tiempo estuvo por debajo de ellos. La función reveladora de Cristo no le liberó de la condición de siervo. Pero Cristo no es solamente el siervo; es también el mediador, el sumo sacerdote de la gran alianza. Si conduce a los hombres hacia su salvación, ¿no es necesario que conozca a cada uno de ellos en su singularidad, en su manera de ser particular? No lo creemos. Cristo salva a los hombres entrando en su condición. Pero no pertenece a la condición humana sostener una relación concreta con cada individuo. No se trata de negar que sea éste el proyecto escatológico. Pero Cristo se acerca a esta universalidad concreta por medio de la resurrección. En la oscuridad es donde Cristo trabajó por la salvación del mundo. El amor universal de Cristo no exige un conocimiento universal. Esto sería en definitiva negar que la realidad necesariamente singular del amor en la humanidad pueda poseer un alcance universal. Jesús es el que, en la condición limitada que impone la condición humana con su historicidad y su corporeidad, ha logrado trascender, mediante la intensidad y el sentido de su amor, la particularidad necesaria de las relaciones intersubjetivas.

Por tanto, no hay ninguna razón para conceder al Cristo terreno un saber universal dado por Dios. Cristo ha recibido como regalo de Dios, o sea, según el lenguaje de la teología tradicional, como ciencia infusa, el conocimiento profético necesario para llevar a cabo su misión de revelador en la condición de siervo y no en la de resucitado.

Ese regalo de Dios del conocimiento profético pertenece a Cristo en cuanto revelador, y precisamente en cuanto revelador humano. No basta afirmar que Cristo es el Verbo de Dios para resolver la cuestión de la revelación. Es verdad que Jesús es personalmente el Verbo de Dios, y es profeta en cuanto hombre. El regalo de Dios, que es la condición de posibilidad del ejercicio humano de su función, es un regalo hecho al espíritu de Cristo. ¿Habría que ir más lejos y afirmar con santo Tomás que, al tener Jesús la misión de conducir a los hombres a la visión beatífica, tenía que poseer como revelador un conocimiento inmediato de lo que había de anunciar a los hombres y del término adonde había de conducirlos? Muchos teólogos actuales, y en concreto K. Rahner³⁷, reconocen la necesidad de una visión inmediata de Dios en Jesús terreno. Esta visión sería necesaria por el mismo sentido de la unión hipostática. Los teólogos medievales derivaban la «visión beatífica» de la función reveladora del Verbo encarna-

37. *Agnoëten*, en LTK I, 201 s.

do. Discutiremos la opinión de los teólogos modernos dentro del marco del capítulo sobre la filiación divina de Jesús. Será entonces el momento de estudiar la cuestión de la conciencia subjetiva de Cristo. En este capítulo, la reflexión se limita a las condiciones de posibilidad de la función profética del Cristo terreno. Por tanto, no se determinarán definitivamente las razones o sinrazones de la visión intuitiva inmediata de Dios por parte del Cristo terreno. Se indicará solamente si la función profética exige esta inmediata visión de Dios.

Cristo es el profeta por excelencia, el revelador. Por consiguiente, es de fe, en el sentido técnico de esta expresión, que Cristo tuvo un conocimiento totalmente singular del misterio de Dios y del plan de salvación. La identificación de este conocimiento con la visión intuitiva de Dios es tradicional desde la edad media. Son raros los teólogos que se atreven a dudar de la solidez de las bases de esta teología. Como más arriba señalábamos, en el curso de la historia se ha producido un cambio de acento. Los medievales, siguiendo las huellas de los padres, se fijaban más en la función reveladora de Cristo. Los modernos prefieren una problemática más psicológica, la de la conciencia subjetiva de Cristo.

Este cambio de acento tiene quizás un significado. La teología moderna sospecha cada vez más que los antiguos teólogos atribuyeron al Cristo terreno los calificativos propios del Cristo glorioso:

En todo caso, los teólogos no afirman que el hijo de Dios había asumido una humanidad en estado de plenitud. Si se le llama *comprehensor*, en el estado de visión beatífica, la razón es, ciertamente en santo Tomás (*STh* 3, q. 9, a. 2) que, por ser la fuente de nuestra visión beatífica, Cristo debe poseerla. Pero este argumento sólo se aplica a Cristo cuando ha alcanzado su plenitud final. Por eso, aunque tuvo una conciencia peculiar de ser el Hijo unigénito, Cristo no pudo disfrutar en la tierra de una visión cuyo carácter beatífico hubiera hecho imposible su sufrimiento terreno y cuya total comprensión hubiera hecho superfluo todo aumento en el conocimiento...³⁸.

La misión reveladora de Cristo no es un argumento decisivo en favor de la existencia de esta visión. Lo único que requiere es un conocimiento totalmente particular de los secretos de Dios, tan intenso que los evangelios no han encontrado más metáfora para señalarlo que la de la inmediatez de la visión. Pero en la Escritura (Jn 1, 18), ver a Dios no tiene el significado técnico que

38. P. Schoonenberg, *Kenosis-Anonadamiento* (Fil 2, 7): Concilium II (1966) 65.

CRISTO, HIJO DE DIOS

le dieron más tarde los teólogos. Ver a Dios denota una proximidad a Dios de la que el hombre, después de su caída simbolizada en el destierro del paraíso, es totalmente incapaz. Ver a Dios, es morir. A Moisés y a Elías se les niega esta visión (Ex 33, 20 y 1 Re 19, 11 s). Job desea discutir con Dios a cara descubierta. Pero Dios se oculta en el seno de la tempestad. El que Jesús vea a Dios significa, por tanto, que está con él en una proximidad y una amistad insospechadas hasta entonces. ¿Quiere esto decir que Jesús ve a Dios en la inmediatez de su esencia? La Escritura deja esta cuestión abierta. Prescindiendo, sin embargo, de que el Cristo terreno no haya hecho suya la gloria que le correspondía de derecho como Hijo. No es posible considerar la misión reveladora independientemente de la condición humillada del revelador. Aquello a lo que nos conduce, lo ha obtenido él mismo por su resurrección:

...y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen... (Heb 5, 9).

La conclusión se impone: Cristo en su existencia terrena poseía dos órdenes de ciencia: un saber adquirido en relación con la cultura de su época, y un conocimiento profético que le permitía asegurar su misión de revelador. El campo de este conocimiento profético está definido por el de su misión, considerada como la misión de siervo. En cuanto a la modalidad de ese don ligado a una función precisa, podemos llamarlo infuso, en referencia con la terminología de la teología tradicional. La misión reveladora no requiere la visión beatífica. Sin embargo, en virtud de la conciencia subjetiva que Jesús tenía de su relación con el Padre, la existencia o no existencia de esta visión no puede decidirse a partir de su misión reveladora o de su condición kenótica únicamente. Por tanto, la cuestión sigue abierta. Lo cierto es que la función reveladora de Cristo no exige la intervención de un principio de perfección para poder pensar teológicamente en la condición terrena de Jesús. La confesión de su filiación no rechaza esta condición. Por el contrario, como vamos a ver, el eje central de las luchas cristológicas de la antigüedad fue la afirmación de la singularidad humana de Jesús.

En el año 451, en el concilio ecuménico de Calcedonia, la iglesia confesó su fe cristológica:

Siguiendo a los santos padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y verdaderamente hombre, de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (Heb 4, 15); engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipótesis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el símbolo de los padres¹.

Esta confesión de fe, al mismo tiempo que subraya la no-confusión de las naturalezas, divina y humana, en Cristo, afirma con igual energía la unidad personal, unidad que fundamenta el Hijo eterno; no es un hombre el que se hace Dios, sino el Hijo el que se hace hombre. El concilio hace suyas las fórmulas del evangelista san Juan y de los credos más antiguos²: el principio de la unidad de Cristo no hay que buscarlo al margen de su humanidad, sino únicamente en la persona del Hijo.

1. Dz 148, según la traducción de Y.-M. Congar, *Cristo, María y la iglesia*, Barcelona 1964.

2. Dz 9, 54, 86.

Por tanto, es necesario precisar en primer lugar en qué sentido entiende la Escritura la filiación divina de Jesús. Se indicará luego cuál es la perspectiva de la antigua iglesia a través de las disensiones que condujeron a la definición del concilio de Calcedonia. Finalmente precisaremos la inteligencia teológica de esta difícil cuestión de la unidad de Cristo, en el triple plano de la persona, de la acción y de la conciencia.

I. LA ESCRITURA: JESÚS, EL HIJO

Son conocidas las tesis radicales de Bultmann: la filiación divina atribuida a Jesús es una consecuencia de la helenización del judeo-cristianismo. Los cristianos griegos quisieron traducir a su lenguaje el puesto único que ocupa Cristo en la relación de todo hombre con Dios. Para este fin utilizaron unos conceptos corrientes en la mentalidad religiosa de entonces. De esta forma, interpretaron en un sentido cuasi-metafísico la situación única del hombre Jesús en relación con Dios. Hicieron derivar hacia la gnosis los datos tan sencillos del evangelio primordial. Jesús se vio arrancado de su papel de profeta, en el que se dirige a nosotros de una manera decisiva como palabra de Dios, para verse situado en una esfera metafísica y mítica³.

Estas tesis radicales, que son paralelas a las de W. Bousset sobre la designación de Cristo como señor, no nos entretendrán aquí. Identifican sin prueba alguna el contenido de unos términos salidos de la mentalidad religiosa griega con unos datos neotestamentarios que están muy alejados de ese contenido. Por eso, nos parece inútil repetir, a propósito de la filiación divina de Jesús, la refutación que hicimos a propósito del hijo del hombre. No se ha presentado ninguna prueba positiva seria sobre la ignorancia en que Cristo estuviera ante lo que las comunidades primitivas calificaron de filiación divina.

Por ello, el estudio que vamos a emprender no será exegético, si queremos hablar con propiedad. Deseamos poner de relieve la manera como Jesús-hombre reveló su personalidad filial y a la vez, como consecuencia, el fundamento de su divinidad y de su unidad. Lo que ocupa el primer lugar en la revelación de Cristo no es su «divinidad», sino su personalidad, y manifestando la trascendencia de esa personalidad es como declara su divinidad.

3. R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, 127 s.

Se revela Dios bajo un ángulo especial, podríamos decir, y ese ángulo es el filial. Esta circunstancia es de una importancia no menos decisiva para el dogma trinitario que para el dogma cristológico. Analicemos, pues, ese modo de revelación.

Es evidente que Jesús se muestra como «alguien». Basta con recorrer someramente el evangelio para darse cuenta de la razón de esta afirmación. Jesús se presenta a los hombres de su tiempo como «alguien» que tiene una historia, unos sentimientos, unos proyectos, una personalidad. Se presenta igualmente como «alguien» ante el Dios de la revelación judía. El es su Dios y le habla como a tal, le reza, anuncia su reino, se refiere al antiguo testamento; incluso en cierta ocasión le advirtió a un fariseo que le llamaba «maestro bueno»: «¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno».

Por medio de esta actitud concreta de afirmación de su personalidad en su relación con los hombres y con Dios, Cristo revela su propio «yo». Jesús se presenta como un sujeto último, responsable de sus actos y de sus palabras, sin apelar a otro más que a sí mismo. De este modo se afirma como persona. Pero Jesús se presenta como «alguien», no por relación a Dios como tal, sino por relación a Dios, *su Padre*.

Si estudiamos los evangelios, nos damos cuenta de que la actitud filial de Jesús para con Dios Padre es primordial. Esta misma actitud revelará su verdadera personalidad. En efecto, Jesús-hombre, al afirmarse como alguien delante de Dios, no toma una actitud personal cualquiera: adopta una actitud filial. Esta actitud filial, unión con Dios designado con el término de Padre, unión de un carácter tan único y exclusivo que no coincide jamás con ninguna otra actitud humana frente a Dios, nos permite comprender lo que Jesús dice, no ya de un hijo de Dios, sino del Hijo.

Jesús les dice a los hombres que recen a Dios como a un Padre. Pero precisa que la filiación de los hombres en relación con Dios no comprende su propia relación: distingue entre «su Padre y nuestro Padre» (cf. Lc 22, 29; 24, 49; Mt 7, 11; 6, 32). Jesús no se identifica con los demás enviados de Dios, los profetas. Recordando en Mc 12, 6 la historia de la salvación, pone aparte al Hijo. El no es un enviado como los demás profetas. El goza de una situación especial delante de Dios. La fuente de su propia intimidad es distinta de la de ellos.

Jesús no se contenta con estas alusiones: dos logia, recogidos respectivamente por Mc 13, 32 (logion de la ignorancia del día del juicio) y por Mt 11, 27 (logion del conocimiento recíproco

del Padre y del Hijo), hacen resaltar la situación especial del Hijo.

En el primer logion, el de Marcos, cuya autenticidad está tanto más asegurada cuanto que crea especiales dificultades en cristología, el Hijo se sitúa por encima de los ángeles de Dios. Jesús quiere probar hasta qué punto es secreta la fecha del juicio, y para apoyar su argumentación declara que incluso los seres que gozan de la intimidad de Dios la ignoran: los ángeles que pertenecen a su corte, y el Hijo. Los discípulos comprenden por esta argumentación que semejante secreto tampoco se les puede comunicar a ellos: tienen conciencia de estar por debajo de los ángeles, y de no gozar de la intimidad excepcional del Hijo ante el Padre.

El segundo logion, el de Mateo, nos ofrece la medida de esta intimidad:

Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar (Mt 11, 27).

Jesús goza de una situación tan única ante el Padre que es el revelador por excelencia. Cuando Jesús quiere dar a comprender su trascendencia, no empieza por llamarse Dios. Reivindica una relación especial con Dios, entendido como Padre. Y hay un término para definir esta relación: el de Hijo.

Este título no prueba por sí mismo el nivel ontológico excepcional que ocupa la filiación de Jesús. La Biblia llama igualmente «hijos de Dios» al pueblo de Israel (Ex 4, 22 s.), al rey de Israel (Sal 89, 27, Sal 2, 7) y a los ángeles. El título de Hijo designa una proximidad, una intimidad con Dios, al mismo tiempo que una dependencia a su respecto. Pero no precisa cuál es la fuente de esta intimidad: quizás sea una dignidad de orden social, como en el caso de los reyes y de los ángeles; quizás sea el fruto de una predilección de Dios, como en el caso de los justos. En el caso de Jesús, el título de Hijo, al mismo tiempo que resume la actitud de Jesús para con el Padre, define un nivel «ontológico» diferente del nivel común de la humanidad y de los justos. La fuente de esta intimidad o proximidad está en una unidad fundamental de la voluntad, de la acción, y finalmente del ser (cf. Jn 8, 58). Esta unidad del ser significa que a Jesús le corresponde existir divinamente: el título de «Hijo» precisa que esta manera divina de existir se realiza en él bajo el modo de la filiación, pero que existe otra manera divina de existir, el modo de la paternidad. Jesús

se revela Dios bajo el modo de la filiación, y semejante revelación explica que su actitud filial no se refiera a Dios considerado como tal, en lo absoluto, sino a Dios bajo el modo de ser paternal. Jesús se define como «alguien» por su relación con otra persona, a quien llama Padre. Esta oposición no destruye su unidad: existen los dos divinamente.

Se comprende entonces cómo Jesús revela su verdadera personalidad y su trascendencia sugiriendo la razón ontológica de su constante actitud filial: su divinidad. Jesús-hombre es Dios porque es Hijo: existe divinamente bajo un modo filial, y la actitud filial que adopta humanamente no es más que la transcripción de su ser más personal, de su propio «yo»: es la manifestación de su unidad más primordial.

Jesús se presenta como alguien que se mantiene en actitud filial delante de Dios como Padre. Esta actitud filial se manifiesta no solamente como título de mera cualidad, sino que se revela como la traducción inmediata del nombre propio de Jesús. No es un hijo, sino que es Hijo. El título de «hijo» no es un mero atributo, sino que es el sujeto. En el momento en que el título de «hijo» se revela, no ya como un atributo, como una cualidad, sino como sujeto, esto es, como nombre propio, el título de Dios que reivindica el Hijo se convierte en atributo: es una «cualidad» de su filiación. No es el sujeto. El Hijo es por tanto un «yo», cuyo «nivel ontológico» consiste en ser divino. Lo primero no es la divinidad de Cristo, sino su personalidad. El que su personalidad sea primero y que tenga como manera de existir un ser divino, nos permite afirmar al mismo tiempo que este existir divino es único, monoteísmo de Israel, que Jesús-Dios no se sitúa como otro delante de Dios, o sea, como un Dios frente a otro Dios, y que sin embargo, al existir divinamente bajo el modo filial, se coloca como un alguien junto a otro alguien, el Padre, cuya cualidad de existencia es idéntica a la de su Hijo: divina.

Jesús se manifiesta Dios y hombre: el vínculo de unidad de estos dos centros de manifestación es su filiación, su «yo». No se trata de un hombre que se convierta en Dios: el hombre aquí no es «sujeto», «alguien», «persona». Es el Hijo quien se hace hombre. El sujeto que es el Hijo, existente de manera divina, toma una manera humana de existir. Se trata siempre del mismo sujeto, del mismo alguien; y ese sujeto es el que realiza la unidad de las dos maneras de ser: divina y humana.

Todo esto se da concretamente en el ser de Jesús, manifestado, como habíamos subrayado, en su libertad trascendente, atestado por sus milagros y su resurrección. Pero todo esto sigue

siendo oscuro, y las discusiones cristológicas que surgieron en la iglesia antigua son el mejor testimonio de la gran dificultad que supone el evitar destruir uno de los dos términos integrados en la unidad de Cristo ⁴.

II. LA INTERPRETACIÓN ECLESIAL DE LA FILIACIÓN DE CRISTO HASTA EL CONCILIO DE CALCEDONIA

La revelación nos parece clara: la unidad de las dos maneras de ser de Cristo, divina y humana, es su «yo» eterno. El Hijo se hace hombre. La fe de la iglesia, amenazada tanto por las negaciones heréticas, como por las peligrosas explicaciones teológicas, se esforzará, en el curso de las numerosas discusiones, en dar un lenguaje preciso a sus creencias, evitando en cuanto sea posible toda ambigüedad. Vamos a trazar en grandes líneas el camino de esta búsqueda hasta la definición del concilio de Calcedonia.

Los errores contra los que habrá de luchar la fe de la iglesia provienen, bien de una negación de la verdadera divinidad o de la verdadera humanidad de Cristo, bien de una mala comprensión de la unión entre estas dos maneras de ser. Históricamente hablando, las herejías oscilan entre dos polos opuestos: la negación de la divinidad y la negación de la humanidad. El adopcionismo representa el error extremo sobre la divinidad de Cristo: es su negación pura. El docetismo representa el error extremo sobre la humanidad de Jesús: tiende a ser igualmente su negación pura.

Entre estos dos polos extremos se sitúan todos los demás errores sobre la unión, como son las herejías nestorianas y monofisitas.

La mayor parte de los errores típicos que vamos a estudiar siguen existiendo todavía hoy, bien sea como tendencias, bien como afirmaciones.

Para mayor claridad, vamos a seguir en nuestra exposición el movimiento de la historia del dogma.

4. Este párrafo supone ya admitida la crítica que hemos esbozado de la postura radical de Bultmann. Es evidente que la «trascendencia» de la noción de hijo fue percibida por las comunidades cristianas después de la resurrección; el que hayan utilizado algunos procedimientos helenísticos de pensamiento, no va en contra de la validez de sus miras.

1. Los errores cristológicos del siglo II^b

Estos errores son herejías extremas: o se niega la verdadera humanidad de Jesús o se niega su divinidad. En el primer caso tenemos el docetismo en el segundo el adopcionismo.

Una negación de la humanidad de Jesús: el *docetismo* ⁶.

El docetismo representa una tendencia viva que agrupa orientaciones de ideas de diverso origen, pero que convergen todas ellas en una repulsa de la humanidad de Cristo. El docetismo está ligado en gran parte con el gnosticismo.

Estas tendencias se remontan a los tiempos apostólicos. Parece ser que la muerte de Jesús suscitó tal escándalo en algunos ambientes, que quisieron oponerse a ella negando la realidad del cuerpo humano de Jesús: Cristo habría muerto sólo en apariencia. Juan (1 Jn 4, 2-3) e Ignacio de Antioquía ⁷ afirman con energía contra este error la verdad de la humanidad de Cristo. Ignacio muestra que la verdad de nuestra salvación exige la verdad de la humanidad de Cristo. Si Cristo no es verdaderamente hombre como nosotros, no hemos sido salvados. Ese argumento soteriológico será utilizado constantemente en la antigüedad cristiana para defender la fe ortodoxa contra las herejías.

El docetismo puro desaparece rápidamente. Su principio, percepción de una incompatibilidad entre la carne y la divinidad, no dejará sin embargo de orientar a ciertas teologías. No es un principio extraño a Clemente de Alejandría, y vuelve a aparecer en el monofisismo. En el origen de esta visión hay un ideal de pureza, emparentado con el dualismo maniqueo.

Una negación de la divinidad de Cristo: el *adopcionismo*.

Si creemos a Ireneo ⁸, la primera negación de la divinidad de Jesús se remonta a los tiempos apostólicos: cierto Cerinto enseñó que Jesús no era el Hijo de Dios, sino que, desde el día de su bautismo, habitó en él de una manera especial el Espíritu de Dios con vistas a la revelación que habría de cumplir.

5. Cf. J.-L. Liébaert, *L'incarnation*, 1: *Des origines au concile de Chalcedoine*, Paris 1966; J. Quasten, *Patrologia*, Madrid 1961; J. N. D. Kelly, *Early christian doctrines*, London 1960; A. Grillmeier, *Christ in christian tradition*, London 1964.

6. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum*, Tübingen 1949; R. M. Grant, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964.

7. *Ad Smyrn.* I, 2-3; *Ad Trall.* IX, 1; X.

8. *Adv. haer.* I, 26; III, 3.

Ese fue también el error, en el siglo II, de la secta ebionita⁹: Jesús no fue más que un hombre particularmente santo. Ireneo refutó ese error, y como Ignacio en el caso de los docetas, demostró que la salvación adquirida en Jesucristo, si los ebionitas tuviesen razón, no sería más que una ilusión. Ireneo se esfuerza incluso en precisar cómo hay que entender la unión, en Cristo entre el hombre y Dios: existe un solo sujeto en Jesús¹⁰.

Pero fue sobre todo a finales del siglo II cuando el adopcionismo tomó una forma doctrinal. Debido al lugar en que se enseñó, se le llama adopcionismo romano. Los autores de esta tendencia son Teodoto el curtidor, Teodoto el banquero y Artemón. Esta herejía tiene por origen el racionalismo helenístico.

Nos bastará con presentar aquí la doctrina de Teodoto el curtidor. Originario de Bizancio, huyó de esta ciudad con motivo de una persecución, tras haber renegado de la fe. En Roma, donde se refugió, se conoció su falta. Teodoto, para justificarse, respondió: «No he renegado de Dios, sino de un simple hombre, Cristo».

En efecto, según Teodoto, Jesús no es más que un hombre, nacido de una virgen por voluntad del Padre. Vivió como todos los demás hombres, pero de una manera extraordinariamente santa. En el bautismo, «Cristo», o sea, para Teodoto, el Espíritu de Dios, bajó sobre Jesús. Teodoto ve una prueba de esta interpretación del bautismo en el hecho de que Jesús no hizo ningún milagro hasta este acontecimiento. Una vez lleno de la virtud de Dios, pudo confirmar con milagros sus palabras. En el bautismo, Jesús se convirtió en «hijo», pero en «hijo adoptivo». Jesús no es realmente el Hijo de Dios.

Esta doctrina adopcionista seguirá existiendo en la historia con matices diversos. Consiste en el fondo en afirmar que la filiación divina de que habla Jesús es del orden de la *santidad*: Jesús es el hombre más semejante a Dios; pero no de orden ontológico: Jesús no es una persona divina.

9. *Ibid.*, I, 22; IV, 33; V, 1.

10. *Ibid.*, V, 1-2. 18-2. Cf. A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Louvain 1955.

2. La cristología en el siglo III:

Pablo de Samosata¹¹

No vamos a presentar la cristología de los diversos padres de esta época: Orígenes, Tertuliano, Cipriano. Vamos a analizar un caso típico: el error adopcionista de Pablo de Samosata, condenado en el concilio de Antioquía del año 268.

A los ojos de los padres de los siglos IV y V, Pablo de Samosata pasaba por el heresiarca típico en cristología. Se le consideraba como el precursor de Nestorio.

Eusebio traza de él un retrato poco halagüeño¹². Originario de Samosata, en los límites con Persia, fue elegido obispo de Antioquía en el año 260. Funcionario de la reina Xenobia de Palmira, fue también su protegido. Llevó una vida mundana, de lujo, y al parecer, si creemos a Eusebio, bastante disoluta. Su predicación sobre Cristo escandalizó a los fieles. Se reunieron dos concilios, el primero en 264 y el segundo en 268: ambos en Antioquía. Un sacerdote, Malquión, presidente de la enseñanza de retórica en las escuelas helenísticas, lo acusó de herejía. Pablo fue escogido y expulsado de su sede episcopal.

La herejía de Pablo es trinitaria y cristológica. Trinitaria: Pablo enseña una especie de modalismo. Sólo el Padre es una persona: profiere su Verbo con vistas a la creación. Este Verbo es *omoousios* con el Padre, pero en el lenguaje de Pablo semejante expresión no significa que sea de una naturaleza idéntica a la del Padre, sino que es la misma persona. Entiende *ousia* en el sentido de «persona» o sustancia concreta. Entonces es fácil de comprender que los padres reunidos en el concilio de Antioquía condenaran el término *omoousios* y se explica igualmente que, cuando lo utilice algo más tarde en el 325 el concilio de Nicea, suscite este término oposiciones duraderas: algunos obispos no llegaban a comprender cómo la definición de Nicea sobre la *omoousia* del Padre y del Hijo no era una nueva edición de los errores modalistas de Pablo de Samosata. Para Pablo, el Hijo y el Espíritu no son más que modos distintos de manifestarse la única divinidad: Dios es Hijo y Espíritu únicamente en su revelación.

Esta doctrina modalista tendrá largos éxitos en el curso de la historia. Incluso tiene hoy todavía, bajo formas diversas, numerosos partidarios.

11. H de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate*, Fribourg 1952.

12. *Historia eclesiástica* 8, 27 s.

Cristológica: se trata de una nueva versión del adopcionismo del siglo II. Jesucristo, hijo de María, no es el Verbo. María dio origen a un hombre que es totalmente semejante a nosotros: ella no es *theotokos* (madre de Dios). Por consiguiente, una cosa es Jesucristo y otra el Verbo. Hay dos sujetos; existen dos Hijos. El Verbo es más grande que Jesucristo, Jesús no es el Verbo o la sabiduría por esencia (*kathousian*), sino por gracia. Es verdad que la sabiduría divina habita en Jesús más que en ningún otro. Pero el modo de su habitación no es distinto del que existe en los demás profetas. Sólo cambia la intensidad: Jesús es más santo.

Si hay que llamar Dios a Cristo, digamos que es Dios por participación (*kata metousian*). Su unión con el Verbo seguirá siendo siempre accidental.

Pablo será lógico con esta doctrina: rechazará también la comunicación de idiomas, esto es, la transferencia recíproca de las propiedades de las dos naturalezas de Cristo en virtud de la unidad del sujeto: por consiguiente, María no es madre de Dios; el Verbo no ha sufrido por nosotros.

¿Qué razones han podido conducir a Pablo a negar una doctrina tan antigua en la iglesia como la comunicación de idiomas? ¿No hablaba ya antes san Ignacio de Antioquía de la «sangre de Dios»?

Pablo niega toda unión sustancial de las dos naturalezas, divina y humana, porque semejante unión sería necesariamente una composición, y en consecuencia una mengua de la sabiduría divina, una especie de detracción de cada una de las dos naturalezas: un hombre-Dios no sería a la vez hombre verdadero y Dios verdadero, no sería una cosa ni otra. Diríamos actualmente, con un lenguaje más elaborado teológicamente, que Pablo no concibe más unión que la de composición o participación. Una unión sustancial entre el Verbo y el hombre implicaría la unidad de «naturaleza». Pablo no concibe la posibilidad de una unión en la persona. La «naturaleza» es siempre para él una persona. La misma opinión «filosófica» es la que está en el origen de su herejía trinitaria y cristológica.

Pablo de Samosata fue condenado en el concilio de Antioquía del 268. Pero cosa curiosa: en la argumentación de los padres, y principalmente en la de Malquión, contra Pablo, se deslizan algunos errores. Ya que se trata de una teología mantenida por obispos y sacerdotes ortodoxos, podemos decir que es una teología corriente a finales del siglo III.

Los adversarios de Pablo afirman en primer lugar la identidad del Verbo y de Jesucristo. El que nace de María es Hijo de

Dios; igualmente, el que ha sufrido es el Hijo único de Dios. Esta unidad entre el Verbo y Jesús-hombre es la de un ser compuesto. No es una unidad de «naturaleza», sino una unidad de sujeto: Jesucristo es un compuesto de Verbo y de cuerpo humano. El ejemplo escogido para manifestar una unidad de sujeto nos revela el pensamiento de los padres, y concretamente el de Malquión: el compuesto «cuerpo y alma» no forma más que un solo sujeto; lo mismo pasará con Jesucristo: el compuesto Verbo-cuerpo no forma más que un solo sujeto. Si la naturaleza humana de Cristo tuviese un alma, esta naturaleza sería un sujeto humano, una persona humana. Al ocupar el Verbo el lugar del alma, esa naturaleza es un sujeto divino.

El error de la argumentación ortodoxa es exactamente el mismo que el del hereje Pablo: no pone ninguna distinción entre la *ousía* y la *hipóstasis*. Pablo reconocía en Cristo un alma humana, y no podía dentro de esta perspectiva hacer de ese hombre un sujeto divino. Malquión, siguiendo una corriente muy extendida en esta época, al parecer, niega la existencia de un alma humana en Cristo, la sustituye con el Verbo, y puede de esta forma defender la unión sustancial, y no solamente accidental, entre el Verbo y el cuerpo en Jesús, y en consecuencia afirmar que el Verbo es el único sujeto.

Veremos que esta negación del alma tendrá importantes consecuencias en el siglo IV. Es cierto sin embargo que, aunque la explicación de Malquión resulta pobre y errónea, su objetivo es exacto, ya que desea defender la tradicional comunicación de idiomas. En virtud de esta referencia a la comunicación de idiomas, ha podido el concilio de Antioquía condenar el adopcionismo y definir que en Cristo existe un único sujeto, el Hijo eterno. Estas decisiones, a pesar de los argumentos erróneos utilizados en su favor, seguirán siendo siempre verdaderas: son la confesión de la fe auténtica de la iglesia.

3. Dos tipos de cristología en el siglo IV¹³

La argumentación errónea de los padres de Antioquía, argumentación basada en la ausencia del alma humana en Jesús, atestigua que en medio del siglo III hay toda una corriente teológica que no tiene para nada en cuenta la psicología de Cristo, no

13. A. Grillmeier - H. Bacht, en *Das Konzil von Chalkedon* I.

ya porque pretenda negar su humanidad, sino porque quiere defender la unidad «subjetiva» de Jesús: el responsable último en Cristo no es un «yo» humano, sino el Hijo eterno.

Esta manera de considerar la unidad de Cristo dio origen a un tipo de teología que recibe el nombre de *Logos-sarx* (Verbo-carne). Esta teología estuvo muy floreciente en el siglo IV y se desarrolló hasta llegar a formar un auténtico sistema teológico: el apolinarismo.

Otro tipo de teología, más cercana a las realidades del evangelio, más atenta a la psicología de Cristo, se fue formando alrededor de lo que se llama la escuela de Antioquía. Cristo es un hombre verdadero, compuesto de un alma y de un cuerpo: teología del tipo Verbo-hombre. Después de numerosas purificaciones, encontrará su perfección en Calcedonia, a mitad del siglo V.

a) La teología del tipo «Verbo-carne»

Arrio, negador de la divinidad de Cristo, utilizaba el esquema Verbo-carne en cristología con la intención de hacer que el Verbo cargase con los sufrimientos y pasiones de la carne. Ya que el Verbo formaba un solo ser compuesto con el cuerpo, le pasaba a él lo mismo que al cuerpo. Los arrianos pensaban demostrar de esta manera que el Verbo no era Dios con el mismo título que el Padre, ya que no era inmutable. Su argumentación iba dirigida en primer lugar contra la divinidad de Cristo, pero no tenían ante la vista la defensa de su unidad.

En la controversia antiarriana, este aspecto de la teología del heresiarca pasó completamente desapercibido. El concilio de Nicea no dijo palabra de ello, y san Atanasio tampoco parece que fuera sensible a la negación del alma de Cristo por Arrio. Habrá que esperar al sínodo de 362 en Alejandría para que se plantee esta cuestión y sean anatematizados los negadores del alma de Jesús. Pero no se tratará ya de Arrio, que había sido condenado en Nicea el año 325.

Podemos sin embargo opinar, por lo que nos dice san Atanasio, de la argumentación arriana sobre la negación del alma de Jesús: «¿Cómo, decían ellos, si es logos de Dios, pudo hacerse hombre?»¹⁴. Si el logos es Dios, es inconcebible que en el seno de la unión se convierta en el principio vital de una carne, porque ¿cómo sería entonces el Verbo consustancial con el Padre (*omoou-*

sios tō Patri)? La relación Verbo-carne es tal que de estas dos realidades, el Verbo y el cuerpo, no forma más que una sola esencia (*ousia*). Al no tener el Padre cuerpo, por esencia (*ousia*), es imposible que el Verbo, que por esencia posee un cuerpo, sea consustancial con él (*omoousios* —ser de la misma esencia). El argumento es claro: la idea que Arrio se forja de la unidad en Cristo está muy cerca de la que formularon los padres del concilio de Antioquía (en el 268), pero estos últimos tuvieron la buena fortuna de no llevar su lógica al extremo y la inspiración de hacer de un argumento que más tarde serviría para negar la divinidad de Cristo, un argumento para defender su verdadera personalidad.

Apolinar (300-390) acepta por su cuenta la teología arriana, pero con un espíritu diferente: procura salvaguardar la fe en la verdadera divinidad de Jesús. Proyecta construir una especie de teología de la unión. Nos encontramos en Apolinar con dos antropologías: una antropología dicotómica, alma-carne; y otra antropología tricotómica: *noûs*-alma-carne. Las necesidades de la polémica, al parecer, le han obligado a cambiar de antropología: al comienzo de su carrera teológica profesa sencillamente la antropología arriana de alma-cuerpo, y en cristología sustituye, según el esquema arriano, el alma humana por el Verbo. Después del sínodo de Alejandría en 362, que anatematizaba a los defensores de la doctrina según la cual Cristo carecía de alma humana, semejante explicación se hizo insostenible. Sin renunciar a su esquema de unión, Apolinar transformó su antropología: será una antropología tricotómica: *noûs*-alma-cuerpo. En Cristo, el Verbo reemplazará a la *noûs*, y no al alma.

Precisemos un poco más la argumentación apolinarista en las obras en que profesa una antropología dicotómica.

El término *physis* (naturaleza) es la palabra-clave del esquema de unión en esta antropología. Lo que busca Apolinar es establecer la unicidad de *physis* en Cristo.

Hay en Cristo una única *physis*, ya que ni el cuerpo ni la divinidad, en la encarnación, constituyen una *physis* propia. Es verdad que podemos enumerar los componentes de Cristo, pero estos componentes, en la encarnación tomada en concreto, no son «naturalezas». No existen en sí mismas; sólo existe el compuesto. Por lo demás, si se quiere hablar de dos naturalezas en el caso de Cristo, se debería hablar igualmente de dos hijos: el que viene de los cielos y el que nace de María. Esta conclusión se opone a la Escritura que no habla más que de un solo Hijo. La Escritura habla del «todo» del hombre y del «todo» de Dios después de la unión. Y según ese todo, no hay más que uno solo.

14. *Contra arianos* III, 27.

La unidad del Verbo y del cuerpo en Cristo no afecta para nada a la inmutabilidad del Verbo, como declaraban los arrianos. La divinidad y la carne se relacionan entre sí de manera que forman un todo, del que son parte cada una de ellas. La unidad de la naturaleza de Cristo tiene como tipo la unidad de la naturaleza humana alma-cuerpo. Apolinar, para resumir su doctrina, forjará una fórmula que alcanzó gran resonancia: define la unión como sigue, «una sola naturaleza del Verbo encarnado» (*hê mia physis tou logou sesarkmenou*). En semejante fórmula el Verbo desempeña, en la única naturaleza de Cristo, el papel atribuido en la antropología al principio vital, el alma. Cristo es un compuesto de Verbo y de carne según el modelo del compuesto humano, alma y cuerpo. La unidad del compuesto y su indivisibilidad requiere la comunicación de idiomas¹⁵.

Esta fórmula, recogida por Cirilo de Alejandría que la concibe al modo tradicional y atanasiano, será ciertamente entendida de modo distinto por el doctor de la iglesia, pero no podrá jamás disipar la ambigüedad que le dio su origen. Será abandonada por la iglesia universal y se convertirá en el slogan de ciertas iglesias monofisitas.

La condenación de los negadores del alma humana de Cristo por el concilio de Alejandría de 362 convenció a Apolinar de que se imponía una revisión en su cristología. La adopción de una antropología tricotómica le permitió conservar el esquema de unión que había elaborado, sin negar el alma de Cristo. Si Cristo tiene un entendimiento humano, pensaba, estamos en presencia de dos naturalezas perfectas y hemos de confesar dos hijos, un hijo de Dios y un hijo por adopción. Esta conclusión está en contra del evangelio: por tanto, el Verbo ocupa en Cristo el lugar, no ya del alma, sino del entendimiento. Esta sustitución se explica con mucha más razón por el hecho de que una dualidad de entendimientos en Cristo provocaría una distensión en el seno mismo de su personalidad. Sería contradictoria si Cristo es «uno». En efecto, la voluntad divina, cualidad esencial del *noûs*, es impecable; por el contrario, toda voluntad humana es pecable. La libertad le pertenece al *noûs* humano de una forma tan fundamental que hacer impecable a ese *noûs* humano sería para Dios violentarlo, y por tanto destruirlo. El único camino que no está en contradicción con la impecabilidad de Cristo es el que conduce a afirmar la sustitución del *noûs* humano por el *noûs* del Verbo. Esta sustitución no atenta en lo más mínimo contra la natura-

15. J. Quasten, *o. c.*, 3, 531 s. (abundante bibliografía).

leza del alma inferior y de la carne, cuya esencia no consiste en ser autónoma, sino en estar dirigida.

Esta teología, aunque pone de relieve que las acciones de Cristo son acciones del Verbo, y aunque facilita una interpretación salvífica del simple hecho de la encarnación, pasa por completo en silencio que son precisamente los actos de un hombre los que han salvado a los hombres; pudiera ser que la condescendencia de Dios apareciese con más claridad en la afirmación de la plena humanidad de Cristo, que en su negación, por muy discreta que ésta sea.

b) *La teología del tipo «Verbo-hombre»*

Esta teología pasa por haber sido la de la escuela de Antioquía. Se llama así la tendencia que parte de los datos evangélicos para construir una cristología. Esta escuela trazaba dos series paralelas: repartía entre la divinidad y la humanidad las cualidades o propiedades que provenían respectivamente de cada una de las dos naturalezas. Hacía una especie de inventario de los datos que nos proporciona el evangelio, y solamente luego se esforzaba en concebir la unidad de esas dos series paralelas. Entre los representantes de esta escuela, nos encontramos con Eustaquio de Antioquía (patriarca de Antioquía desde 324 a 337), Diodoro de Tarso (muerto en 392), y sobre todo Teodoro de Mopsuesta (350-428). Su cristología va dirigida contra la de Apolinar. Se basa principalmente en los evangelios sinópticos y en algunos textos de las cartas paulinas, especialmente Rom 1, 1 s.; 9, 5; Flp 2, 6s. Subraya la integridad de las dos naturalezas y reconoce cierta unidad a la persona¹⁶. Teodoro se niega a hablar de dos hijos, pero enseña un verdadero progreso en el alma de Cristo.

Parece sin embargo que las bases metafísicas de las reflexiones sobre la unidad de Cristo no estaban suficientemente aseguradas, y la única «persona» de la que habla Teodoro parece ser más bien el resultado de la unión de ambas naturalezas que el fundamento de su unidad. Además, el modo de unión que él considera (*kat'eudokian*, por benevolencia, y no *kat'ousian*, por esencia) corre el riesgo de inducir a convertir la filiación de Jesús en una filiación adoptiva. Teodoro hará que dialoguen Jesús y el Verbo: acentúa de tal manera el «yo» psicológico de Cristo que no acaba de verse con claridad qué es lo que entiende por

16. Cf. PG 66, 970 B, y *Homélie catéchétique*, Città del Vaticano, 8, 14.

unidad personal de Cristo. Todas estas reflexiones de Teodoro sobre la unión se muestran todavía más atrevidas cuando coloca la gracia como fuente de la fidelidad de Jesús a los designios del Padre. Esta problemática tiene la ventaja de hacer progresar la cuestión de la gracia creada de Jesús, pero en la teología de Teodoro se ve afectada por un serio handicap: él considera esta gracia, no como una consecuencia de la unión personal, sino como su medio constitutivo. Es de temer que en semejante perspectiva se haga de la unidad de Cristo una gracia de orden accidental.

Resulta ciertamente difícil juzgar la teología de Teodoro bajo el punto de vista de un vocabulario más preciso. Parece sin embargo que tiene necesidad de serias correcciones para poder ser aceptado como representante de la ortodoxia. Esta imprecisión, por otra parte, no debe oscurecer su gran mérito. Ha tenido como objetivo no sacrificar nada de la plena humanidad de Cristo. El concilio de Calcedonia, tras los excesos lamentables de un discípulo incomprensivo, Nestorio, hará justicia a las intuiciones más verdaderas de esta teología después de haber puntualizado las cosas.

4. *La crisis del siglo V y el concilio de Calcedonia*

Estas dos tendencias teológicas en cristología, subrayando una la unidad de acción divina en Cristo hasta el punto de llegar a poner entre paréntesis su humanidad, y manteniéndose la otra tan atenta a la realidad de su humanidad que establece una separación en el ser de Cristo, dieron con el tiempo origen a dos errores: el *monofisismo* y el *nestorianismo*.

Históricamente, la crisis estalló con la repulsa que opuso Nestorio a la teoría tradicional de la comunicación de idiomas; esta repulsa tomó una forma concreta y accesible para cualquier cristiano: en el 429 predicó en la catedral de Constantinopla que María no era *theotokos*, madre de Dios. Semejantes declaraciones suscitaron una réplica violenta del representante más calificado por entonces de la tendencia alejandrina, unidad de acción divina en Cristo, san Cirilo de Alejandría, y dieron origen rápidamente, con el triunfo de Cirilo en el concilio de Efeso, a la supremacía momentánea de la teología alejandrina. Sin embargo, los anatematismos de Cirilo en el concilio de Efeso, anatematismos demasiado ligados a un vocabulario apolinarista y por ello sin duda no aprobados por Roma, suscitaron vivas reacciones en el

campo de los obispos apegados a las tradiciones de Antioquía. Cirilo, por el bien de la paz, accedió a firmar un edicto de unión en el año 433, en el que no se utilizaban de ningún modo el vocabulario de tinte apolinarista y sobre todo la fórmula en litigio, «una sola naturaleza del Verbo encarnado».

Desgraciadamente, poco después, cierto Eutiques, monje austero y piadoso de Constantinopla, se puso a vituperar las fórmulas antioqueñas y a manifestar un afecto sospechoso a la fórmula discutida. Tras la muerte de Cirilo, había sido ocupada la sede de Alejandría por Diodoro, hombre de escasa formación teológica, pero fanáticamente apegado a la memoria de Cirilo y no menos fanáticamente adicto a sus formulaciones teológicas. El obispo de Constantinopla llevó a Roma el caso de Eutiques. El papa León le dirigió una carta, designada con el nombre de su destinatario, *Tomo a Flaviano*. En ella condena severamente a Eutiques: demuestra que, al afirmar una única naturaleza en Cristo, no sabe lo que dice. Y propone la siguiente fórmula del misterio de la encarnación: una sola persona, dos naturalezas. Esta fue la fórmula que adoptaron poco después los padres de Calcedonia, en el 451.

Veamos brevemente las teologías antagonistas que condujeron a la crisis nestoriana y monofisita, y finalmente a su desenlace: la definición de Calcedonia.

a) *La teología de Nestorio*

Nestorio, como fiel discípulo de Teodoro de Mopsuesta, quiere mantener a toda costa la distinción y la perfección de las dos naturalezas en Cristo. Es inútil, opina, hablar de salvación y de encarnación si esas dos naturalezas no son completas. Pero, ¿cómo pensar entonces en su unión? Este es el problema que le preocupa a Nestorio; en el libro de Heráclidas de Damasco expone su solución. Nestorio procede por eliminación; antes de presentar su opinión, descarta diversas soluciones que juzga inaceptables, porque no dan cuenta del misterio de la encarnación. Entre las soluciones rechazadas, nos encontramos con toda una mezcla de docetismo, monofisismo, apolinarismo, la solución de Cirilo considerada como monofisismo, etc. A continuación, presenta la suya propia.

Según él, la unión se realiza entre dos naturalezas completas, o sea, que el Verbo se une a una carne animada por un alma inteligente. La unión no produce ninguna mezcla de naturalezas:

siguen completas después de la unión. Esta se realiza en un único *prosopon* (persona). Este *prosopon* en que se unen las dos naturalezas es llamado *prosopon* de unión. En efecto, es menester distinguir dos *prosopa*: un *prosopon* natural, que acompaña a toda naturaleza completa, y otro *prosopon* de unión, que une dos naturalezas ya provistas, por otra parte, de su *prosopon* natural. Mantener con Nestorio que Cristo posee dos naturalezas completas, es decir que existe según dos «*prosopa* naturales»: según él, que no existe la más mínima distinción entre una naturaleza completa existente y su *prosopon*. Afirmar un solo *prosopon* en Cristo sería decir con otras palabras que no hay en él más que una sola naturaleza. Desembocaríamos en la concepción monofisita, tentación permanente de la teología ciriliana. Ante esta dificultad, Nestorio hace intervenir lo que él llama el *prosopon* de unión. Este último es una relación en virtud de la cual podemos hablar de una real unidad en Cristo, e incluso salvar la tradicional comunicación de idiomas mediante la atribución a la humanidad de los actos de la divinidad, y viceversa. El nombre de este *prosopon* de unión es Cristo. Para Nestorio, no es la persona (o *prosopon*) del Verbo la que une ambas naturalezas. En definitiva, la unión no es sustancial, sino accidental. Es, podríamos decir sin traicionar en lo más mínimo el pensamiento de Nestorio, una unión moral.

Se perciben inmediatamente las consecuencias de esta explicación en la comunicación de idiomas. En el sentido tradicional, esta comunicación nos permite atribuir a Dios las acciones humanas y al hombre las acciones divinas: el vínculo que sirve de base a esta comunicación o comunión es la persona misma del Verbo. Esa persona, en efecto, existe según dos naturalezas. Pero no ocurre esto en Nestorio. Esta concepción es para él un contrasentido: es lo mismo que atribuir a la naturaleza divina, como tal, acciones humanas. La expresión, «El Verbo ha sufrido», no puede ser más que metafórica; de no ser así, sería lo mismo que afirmar que el Verbo en cuanto tal, en cuanto divino, es mudable y pasible. No se puede ya mantener tampoco la adoración de Jesús: es relativa. En cuanto al título de *theotokos*, podemos admitirlo por condescendencia, pero está claro que no puede haber una madre de Dios: Dios no nace. Sería más justo llamarle madre de Cristo o madre de Emmanuel. Tales ejemplos demuestran ampliamente que la unión en el *prosopon*, que preconiza Nestorio, no satisface a las exigencias de la revelación. La razón es sencilla: ese *prosopon* no es el Verbo o el Hijo.

La teología de Nestorio es una teología de «naturalezas». Nestorio ve la naturaleza como un todo, y esta tendencia se ve reforzada en él por la exégesis literal de sus maestros antioquenos. De la persona tiene una noción insuficiente: no capta más que su aspecto psicológico. La naturaleza constituye para él un todo psicológicamente autónomo. Realiza un esfuerzo desesperado para mantener la unión. Pero este fallo teológico tiene graves consecuencias: el Verbo no ha sido realmente hombre, no ha sufrido por nosotros; todo acaba en una negación del misterio de la salvación. Sin duda, Nestorio no fue nunca consciente de las consecuencias de su teología. Se cuenta que en su destierro conoció las decisiones del concilio de Calcedonia: entonces se creyó rehabilitado. Semejante equivocación, aunque lo justifica subjetivamente, no canoniza sus explicaciones teológicas.

b) La teología de Cirilo

Se ha discutido mucho, en estos últimos años, sobre la cristología de Cirilo. Algunos patrólogos opinan que fue, antes de la disputa con Nestorio, un buen representante de la teología «Verbo-carne»: Cirilo no habría tenido para nada en cuenta en su teología la existencia del alma de Cristo, y esta omisión explicaría la acogida tan fácil que en él encontraron ciertas fórmulas ambiguas y que después de su muerte se convirtieron en slogans del monofisismo.

Semejantes consideraciones son demasiado sistemáticas. En efecto, para Cirilo:

1. Cristo posee dos naturalezas completas en el mismo seno de la unión¹⁷.
2. Esta naturaleza humana asumida por Cristo es una naturaleza individual. Esta naturaleza tiene una relación especialísima con el conjunto de la humanidad: Cristo es el nuevo Adán.
3. Las dos naturalezas están unidas, no moralmente sino «físicamente»; no accidentalmente sino sustancialmente en la persona del Verbo. La fórmula «una sola naturaleza del Verbo encarnado» significa que tal sujeto posee la naturaleza divina y humana. El término *physis* tiene una significación compleja en san Cirilo: designa bien la esencia, bien el principio de actividad (naturaleza), bien la hipóstasis o sustancia primera, bien la existencia. En la fórmula «una sola *physis* del Verbo encarnado»,

17. Cf. PG 77, 573; 73, 161.

«una sola *physis*» designa al ser concreto; el Verbo, el sujeto que la posee; «encarnado», al correctivo que indica que ese ser concreto, si es hipóstasis divina, vive «humanamente». No hay dos naturalezas hipostasiadas en Cristo. La terminología resulta embrollada. Por lo demás, Cirilo parece que supone en su adversario Nestorio que la aceptación de dos naturalezas lleva consigo automáticamente la afirmación de dos naturalezas hipostasiadas, y en consecuencia, de dos sujetos o personas en Cristo.

La apariencia de aprobación que dio Efeso en el 431 a esta terminología y a esta doctrina tenía que producir reacciones violentas por parte de los obispos de obediencia antioquena. Sólo en el 431, mediante lo que se llamó el edicto de unión, se realizó un acuerdo entre Cirilo y los antioquenos, cuyo representante era Juan de Antioquía. Cirilo, por el bien de la paz, consentía en no hablar ni de «una sola *physis*» ni de unión física, y aceptaba la fórmula antioquena «un solo *prosopon*, dos *physis*». La conclusión natural de este compromiso se vio acelerada por el desgraciado episodio monofisita: Eutiques está de acuerdo en hablar de dos naturalezas antes de la unión, pero mantiene una sola naturaleza después de la unión. Si creemos a Teodoreto, el error de Eutiques consistiría en esto:

La naturaleza divina permanece mientras que la humanidad es absorbida por ella; la naturaleza que ha sido asumida no ha sido destruida, pero ha quedado transformada en la sustancia de la divinidad¹⁸.

En realidad, es difícil saber lo que pensaba Eutiques, e incluso si pensaba en algo. Era un hombre sencillo, piadoso, fanático por las expresiones de Cirilo. Testarudo ante los argumentos que la presentaban sus adversarios, no sabía más que repetir las fórmulas de san Cirilo sin penetrar en ellas. Este episodio lamentable apresurará la conclusión de la crisis cristológica del siglo v: el concilio de Calcedonia, aun reconociendo la justicia de las exigencias de unidad manifestadas en la teología ciriliana y alejandrina, mantendrá con energía la dualidad de naturalezas, su integridad y su no-confusión. De esta forma, la iglesia precisaba en el 451, con el mínimo de ambigüedad, su fe en Cristo, Dios y hombre.

La definición de Calcedonia afirma que la unidad de dos maneras de ser, divina y humana, existiendo sin confusión, mezcla ni separación, conservando cada una sus propiedades, es la per-

18. PG 83, 153.

sona misma del Hijo. Empieza confesando *quién* es Jesús, y luego nos dice *lo que es* Jesús «para-nosotros»: el revelador, el salvador, muerto y resucitado.

Ya hemos tenido ocasión de señalar que la teología no deduce la estructura humana de Cristo de su persona. Intenta hacer inteligible esta estructura, tal como nos la muestran las fuentes de la revelación, a partir de la misión salvífica y reveladora de Cristo. Cristo es «para nosotros» salvador y revelador. El que sea esto, no nos dice inmediatamente y sin más *quién* es él. Calcedonia confiesa que toda la misión de Cristo está basada en lo «que» es él. Lo que Cristo es «para nosotros» adquiere su verdadero sentido en el interior de la confesión: Cristo es el Hijo de Dios, el Verbo eterno. Todo el desarrollo de los misterios de Cristo «para nosotros» tiene la finalidad de introducirnos en su misterio personal¹⁹.

Es posible recibir esta fórmula de Calcedonia, sin estar de acuerdo en el sentido que tiene. Un caso evidente de esta posibilidad es el que nos ofrece la interpretación luterana. Las negaciones de la teología liberal del siglo xix y la libertad de un Bultmann a propósito del dogma cristológico tienen sus raíces en la insistencia luterana sobre un aspecto con detrimento del otro. Escribe Lutero:

Cristo tiene dos naturalezas. ¿Qué significado tiene esto para mí? Si él lleva el nombre de Cristo, magnífico y consolador, es a causa del misterio y de la tarea que ha tomado sobre sí; esto es lo que le da ese nombre. El que Cristo sea por naturaleza hombre y Dios, esto nada significa para él mismo. Pero el que haya consagrado su ministerio y haya derramado su amor para convertirse en salvador y redentor mío, eso es lo que constituye mi consuelo y mi bien... Creer en Cristo no quiere decir que Cristo sea una persona, que es hombre y Dios: esto de nada nos sirve. Esto significa que esa persona es Cristo, o sea, que ha salido de Dios y ha venido al mundo *por nosotros*: su nombre le viene de este oficio²⁰.

Inmediatamente se nos presenta el dilema de Bultmann: «¿Cristo es Hijo de Dios porque me salva?, ¿o me salva porque es Hijo de Dios?». Bultmann no dudará en responder que su nombre de Hijo de Dios le viene de la obra salvífica que realiza.

19. Las discusiones de los padres que nos refiere la historia anterior al concilio de Calcedonia pueden parecer abstrusas o muchas veces formales. Tras un vocabulario que nos resulta extraño, si no hacemos un esfuerzo cultural, las cuestiones planteadas eran reales y no podemos ignorar su respuesta cuando se suscitan hoy cuestiones nuevas.

20. Citado en Y.-M. Congar, *Cristo, María y la iglesia*, Barcelona 1964.

Todo lo demás es metafísico. Desde luego, Lutero cree en la veracidad de la definición de Calcedonia. Pero no mide su importancia. Dios no le es «accesible más que bajo el aspecto en que se ha querido comprometer en el drama del pecado y de la salvación». Conocer el misterio de Dios en sí mismo y por sí mismo le parece pretensión inútil.

Las frases de Lutero no son ontológicas, sino religiosas. Lutero mantiene la definición de Calcedonia, pero disminuye su significación religiosa. No tardarán en aparecer teólogos que, sosteniendo con Lutero que creer que «Cristo es una persona, que es hombre y Dios, no nos sirve de nada», concluirán que es inútil, y quizás nocivo, atenerse a esas fórmulas «metafísicas, vacías de todo sentido religioso». Sólo importa lo que Cristo es «para nosotros». La ruptura entre el ser de Cristo y su misión será consumada totalmente. La historia de la teología liberal demostrará que no es fácil conservar la misión reveladora y salvadora de Cristo en su integridad, cuando se considera una fantasía la existencia de un sujeto personal y divino que subsiste según dos maneras de ser, divina y humana. El sentido religioso de la misión de Cristo no puede separarse de su fundamento ontológico. Es imposible sugerir mejor la actualidad del dogma de Calcedonia y la necesidad de una nueva valoración de su sentido, aunque los términos que lo enuncian resulten actualmente opacos. Esta elucidación supone un estudio de la unidad personal de Cristo, de su unidad «dinámica» y de su unidad de conciencia.

III. LA UNIDAD PERSONAL DE CRISTO ²¹

Después de largas disputas, con frecuencia llenas de oscuridad, el concilio de Calcedonia ha confesado que el Hijo de Dios era el único sujeto personal en Jesús. En otros términos, no existe

21. K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de teología I*, Madrid ³1967, 167-223; B. Lonergan, *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, Roma 1956; J. Galot, *La psychologie du Christ*: *NouvRevTh* 80 (1959) 337-358; K. Rahner, *Réflexions théologiques sur l'incarnation*: *ScEccl* 12 (1960) 5-19; A. Patfoort, *L'unité d'être dans le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris 1964. Hay que reconocer que la reflexión teológica sobre este punto es intensa desde hace años. El esfuerzo de Rahner por ligar ontología y sentido es sin duda alguna el más original dentro de la perspectiva católica. En efecto, las discusiones ontológicas se han olvidado con frecuencia, o al menos han dado la impresión de que se olvidaban, de que la afirmación de la unidad de Cristo en el hijo no es «despersonalización» del hombre Je-

ningún otro responsable en Jesús hombre de su libertad humana y de sus acciones más que la persona eterna del Hijo. Esta confesión de fe es la interpretación auténtica de la filiación divina de Jesús. Pero el concilio ha confesado con no menor firmeza que Jesús era verdaderamente hombre, «consustancial con nosotros». El concilio interpreta la Escritura de una manera clara. Manifiesta el sentido de la palabra divina que se nos ha dirigido en Jesucristo. Pero no explica lo que afirma: la unidad personal del hombre Jesús en la *hipóstasis* del Hijo de Dios. Los teólogos llamarán a esta asunción de un ser humano a la unidad personal del Hijo *unión hipostática*. Este término traduce sabiamente lo que todo fiel cristiano afirma con mayor sencillez: «Jesús es el Hijo de Dios».

La investigación teológica se ha esforzado en escudriñar esta afirmación. También ella ha oscilado entre diversas opiniones, según los instrumentos racionales que utilizaba. Es inútil trazar las líneas de esta historia. Como es inútil repetir con nuevos rasgos la exposición de la postura de santo Tomás, que también es lo suficientemente oscura para prestarse a interpretaciones divergentes. Más fructuoso resulta, al parecer, situar el problema teológico y orientar las cosas hacia una cierta inteligencia de la afirmación de fe, sin entrar en el vocabulario técnico de una escuela.

La fe nos enseña que Cristo es la persona del Hijo, que subsiste como perfecto Dios y perfecto hombre. La reflexión teológica no cree que sea su finalidad comprender cómo la naturaleza individual del hombre Jesús subsiste en la persona del Verbo. Su intención es más modesta: procura mostrar que no es contradictorio el que una «naturaleza humana concreta» exista de manera personal en un nivel ontológico divino.

Desde el comienzo, la reflexión teológica sobre el misterio de la unión hipostática choca con un conjunto de dificultades que se deben a la problemática moderna de la noción de *persona*. En efecto, la persona se identifica con la *conciencia* y se ve en la

sús, sino más bien una expansión de su libertad y de su personalidad. El hijo no entra en liza con su humanidad, sino que se expresa «humanamente». No desresponsabiliza a su humanidad, sino que la hace responsable en el más alto grado. La afirmación de Calcedonia no es, como sospecha van Buren, la destrucción del hombre Jesús, sino el fundamento de una singularidad humana e histórica, que se convierte en mediadora universal. Las reflexiones de F. Malmberg, *Encarnación*, en *CFT I*, 480-489, están expresadas en un lenguaje demasiado esotérico y en un estilo demasiado oscuro para poder servir de ayuda en esta difícil cuestión.

libertad el índice del misterio personal. Con frecuencia, la dignidad moral es el equivalente de una definición de la persona. En semejantes condiciones, resulta difícil defender el dogma: afirmar dos naturalezas en Cristo es, en lenguaje moderno, reconocerle dos conciencias de sí misma, y si *conciencia* y *persona* son una sola y misma realidad, la confesión de una única persona en Cristo, a pesar de los dos focos de conciencia de un ser concreto, corre el riesgo de no ser más que nominal. La afirmación dogmática: «una sola persona», no tiene dentro de esta perspectiva ninguna correspondencia en el lenguaje moderno. De ontológico, como era en el concilio de Calcedonia, el concepto de *persona* ha pasado a ser «psicológico, moral o fenomenológico». Por consiguiente, describe lo que los padres de Calcedonia reservaban para designar a la humanidad, que ellos llamaban *naturaleza*. En efecto, en la definición de Calcedonia, la conciencia de sí, la libertad, la dignidad moral, provienen del concepto de *naturaleza* y no directamente del de hipóstasis. El término latino es sin embargo menos comprensivo que su correspondiente griego, traducción que semánticamente no es muy exacta: la *persona* es siempre un ser a la vez individual y espiritual (racional). Por tanto, es menester, para seguir siendo fieles a los intentos de la fe, superar la evidencia física del «yo», el plano «conciencia», para llegar al «sí mismo».

Un ejemplo sacado de la experiencia humana de sí mismo puede ayudarnos a vislumbrar en qué sentido nos orienta el misterio de la unión hipostática, y principalmente cómo nos obliga a superar el mero plano concienical o ético.

En el mismo hombre, la unidad del sujeto es más misteriosa de lo que da a entender la tendencia occidental a identificar el «yo» con el espíritu. El «yo» no es solamente el «yo» que piensa y que quiere, sino también el «yo» sensible. La reflexión filosófica establece que existe en cierto sentido una irreductibilidad entre el pensar y el sentir. Esta irreductibilidad no es sin embargo tan profunda que se oponga a la coexistencia de esas dos maneras de ser dentro de una unidad más fundamental. Si la persona, o el «yo», es lo que hace la unidad de esos dos focos irreductibles, la conciencia pensante y la conciencia sensible, no se identifica por ello ni con la conciencia pensante ni con la conciencia sensible. Existen dos focos de un mismo yo y ese «yo» constituye su unidad. Pero no se reduce a ninguno de ellos. Ese yo no está más allá, no es un tercer foco. Es inmanente a los otros dos, pero sin ser ni el uno ni el otro.

Por muy misteriosa que sea la persona «humana», existente en sí misma y por sí misma, la conciencia y la libertad la describen lo mejor posible: en el compromiso libre es donde se revela la autonomía personal. La libertad es la expresión inmediata de esa singularidad ontológica que es la autonomía del «yo». Autonomía significa que no hay nada más allá del «yo», adonde se pueda apelar.

En el caso de Cristo, esa libertad que reconocemos como expresión de autonomía, es libertad humana, pero no remite a una autonomía humana, ya que no existe ningún responsable último de esos actos del hombre Jesús, a nivel humano. Puede compararse esta situación con la del yo humano ordinario. Este se refracta en dos focos irreductibles, pero sigue siendo el último responsable de cada uno de los actos de esos dos focos; no se refracta más allá de esos dos focos, sino que se compromete en cada uno de ellos, aunque sin que ninguno de ellos pueda pretender ser por sí solo el «yo».

En el caso de Cristo, por el contrario, estamos delante de un ser humano que no tiene responsable «humano» de sus actos. No por ello es ese hombre menos consciente, menos pensante, menos deseoso, activo y libre. Parece que reúne las cualidades necesarias para la autonomía de un sujeto. De hecho, si hay entre el Hijo y el hombre Jesús una alteridad, es una alteridad de «naturaleza» en el sentido con que hablábamos anteriormente de una alteridad e irreductibilidad de focos en un mismo sujeto, pero no de sujetos: el Hijo no puede dialogar con Jesús, ni Jesús con el Hijo. No existe entre ellos una alteridad personal, raíz del diálogo.

Estas observaciones nos ayudan a comprender cuán oscuro resulta el problema teológico planteado por la unión hipostática. Vamos a intentar, no obstante, demostrar que esta unión no es inconcebible.

Precisemos en primer lugar de qué manera hay que entender la noción de *persona*. Lo cierto es que no están de acuerdo en ella los mismos teólogos. Esta falta de acuerdo deja amplio margen de libertad.

Según la acepción corriente, se reconocen en la persona, a título descriptivo, tres componentes: es un ser espiritual o racional. Existe realmente; no es un fantasma: de un fantasma se dice que no es una persona, que no existe. La persona además se distingue claramente de cualquier otra persona. El «personalismo» se opone al instinto gregario que tiende a confundirlo todo, a totalizarlo todo, a rehusar la singularidad personal.

La definición que dio Boecio de la persona recoge los aspectos que le reconoce el lenguaje cotidiano: «la persona es una sustancia individual de naturaleza racional». Pero apenas abandonamos el nivel del lenguaje cotidiano para inciciar la reflexión, empiezan a surgir las dificultades. Algunas de estas dificultades son preliminares: dificultades sobre la naturaleza misma del espíritu (se trata, en efecto, de una naturaleza racional), dificultades sobre la noción de sustancia (se habla en la definición de sustancia individual). Otras son especiales, inherentes al problema mismo de la persona: por ejemplo la de la individuación.

¿Cómo entender la individuación? No se inventa la individuación. Se nos presenta en la experiencia, como un hecho observable. Todo ser humano existe sin división que ponga su existencia misma en peligro; y existe separado, dividido de los demás. Un ser humano está individuado por sí mismo, por el mero hecho de existir. Se podrá ciertamente buscar cuáles son los principios de esa individuación: son principios diversos, según el nivel ontológico del ser individuado en cuestión, si queremos distinguir con los teólogos espíritu encarnado y espíritu puro. Esto aquí no nos interesa. Se trata de un espíritu individuado, que es una persona. En efecto, el espíritu es lo más individuado, porque no solamente existe por sí mismo, sino que el espíritu, ser siempre libre, tiene la facultad de definir para sí su propia esencia. El mismo se modela, por así decirlo, su propio rostro. Crea su propio personaje²².

Esta individualidad del ser racional podemos detectarla en diferentes planos: si nos atenemos al más manifiesto, el que está en relación inmediata con la naturaleza espiritual del ser personal, tenemos el nivel ético y psicológico. Se insiste entonces, y con razón, en la libertad como característica de la persona. Pero si nos detenemos en el punto de vista ontológico, no se trata ya de la descripción de un ser concreto. Partiendo de la individualidad que se presenta como un hecho, en menester descubrir su fundamento, para llegar de esta forma a determinar lo que se entiende por «persona», el ser concreto considerado como sujeto último.

Ante el análisis conceptual de los principios ontológicos que supone tal individuo, parece como si todo fuera común y como si no hubiera nada que explicase la singularidad de ese individuo.

22. La individuación de que aquí se trata no tiene nada que ver con el individualismo. Supone la singularidad de un ser. Así, en la filosofía de M. Nédoncelle, la relación interpersonal sirve de fundamento de algún modo a la individualidad.

Si todo es común, todo es comunicable y la persona deja de ser la singularidad incomunicable²³: la manera con que yo me poseo y que ningún otro puede compartir conmigo. En efecto, el hombre tiene una «naturaleza» común²⁴. Los hombres no se singularizan por el hecho de ser hombres. Tampoco se singularizan por el hecho de existir: todos existen, y todos existen «hombres». En ese caso, ¿cómo es posible entender la individuación?

El análisis conceptual de los elementos pensados independientemente del ser concreto falsea la problemática. Hace de cada elemento del ser humano un elemento «comunicable o universal» porque concibe abstractamente, y por tanto separadamente, lo que existe concretamente unido. De hecho, ¿qué es lo incomunicable en el individuo? No es la «esencia abstracta», ya que ésta es *a priori* universal; tampoco es el existir, si lo entendemos como algo común a todo cuando existe. Se hace del existir una esencia más universal que la «esencia» hombre. En realidad, el existir es siempre para nosotros una especial manera de existir, y lo que le da esa manera de existir es la *esencia o naturaleza*. Una naturaleza es concreta e incomunicable en su singularidad en la medida en que existe, y ese existir es una manera singular de ser en la medida misma en que la naturaleza está concretizada por él (es preciso hacer intervenir en la concreción de la naturaleza humana todo el aspecto encarnado de esa naturaleza que entra en la singularidad de cada individuo a título de principio de individuación; pero no es ése el aspecto que aquí nos interesa: basta con mencionarlo para evitar toda interpretación errónea). Por tanto, el «existir» es el que hace a la esencia incomunicable y el que, en último lugar, le da su singularidad; y es la esencia la que, por su parte, hace que el existir sea tal existir, tal manera de ser. La persona es esta totalidad: una «esencia» que determina una manera de existir o un correspondiente modo de ser. Como persona, yo poseo una «naturaleza humana» de una manera singular: esa naturaleza

23. La incomunicabilidad de que aquí se habla es el fundamento de la comunicación: afirma la alteridad irreductible de la persona en relación con los demás, pero precisamente es comunicable por ser otra. También aquí la utilización moralizante de estos términos podría inducir a error.

24. La palabra «naturaleza», sacada aquí de la tradición griega y teológica, designa, en el caso del hombre, no ya una «esencia» definida de antemano (como ha sido el caso frecuente de la tradición, con todas las consecuencias que esto acarrea para la noción de la ley natural), sino la facultad compartida por todos de definir en principio su propio destino. «Naturaleza» e historicidad no se oponen necesariamente. Pero se oponen en el vocabulario moderno, por la misma razón que naturaleza y espíritu.

humana, hablando en abstracto, es universal, pero en concreto se convierte en realidad singular por la manera como la poseo. La persona, por tanto, no es ni la naturaleza, ni el existir; es el modo que incluye a la vez la naturaleza y el existir: apunta hacia una noción esencialmente concreta. Es preciso añadir, para evitar todo malentendido, que la «naturaleza» no es un «objeto» determinado, cuyas cualidades pueda yo enunciar. Es un dinamismo que define, gracias a su libertad, su propia «esencia».

En el caso de la encarnación, el misterio consiste en el hecho de que la «naturaleza humana concreta individual» de Cristo no determina una manera de existir, un modo que sea conforme a su orden ontológico. En consecuencia, la naturaleza concreta de Jesús-hombre no forma una totalidad en sí misma, con su propio modo de existir y su manera propia de poseerse: esta naturaleza concreta, por el mero hecho de que no determina ningún modo de existencia propio, existe en otra totalidad: su modo de ser es el del Hijo, su manera de ser y de «poseerse» es la misma del Verbo de Dios.

No vemos cómo pueda ser contradictorio el que una naturaleza *finita* subsista por un modo de ser personal *divino*. Tampoco vemos cómo mostrar que esto es así.

La ausencia de persona humana en Jesús no tiene que inducirnos a error. La unión hipostática no es una mengua para la humanidad de Jesús: es una exaltación. Si esta humanidad no es humanamente personal, no es por privación o defecto, sino por superación: es una humanidad personalmente divina. Conserva todas las riquezas de la personalidad humana, ya que es una naturaleza perfecta: se podrá hablar de su «yo» humano. No tiene ninguna de sus limitaciones, ya que no es la humanidad, naturaleza *finita*, la que modela su persona, sino el Verbo quien la personaliza. La persona del Hijo no disminuye en nada la libertad humana de Jesús. Jesús-hombre no es una marioneta en las manos de otro. No existe ese otro para Jesús. La libertad del Hijo adquiere un modo humano de expresión. Esa es la razón de que Cristo, lejos de parecer un hombre sin libertad, se presenta ante sus contemporáneos como el ser más libre. El que sea imposible explicar la unión hipostática no significa que no se pueda considerar a la humanidad de Jesús como llevando hasta su última perfección lo que constituye la cima de toda persona humana: su libertad.

LA MESIANIDAD DE JESUS Y LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA DE «LA MUERTE DE DIOS»

El ateísmo o la indiferencia religiosa del pensamiento deja de ser algo extraño para la reflexión cristiana: algunos teólogos americanos, con mayor o menor éxito y profundidad, aceptan el fenómeno cultural del ateísmo y se esfuerzan en interpretarlo en categorías cristianas. «Dios ha muerto» es una proposición que sólo tiene significado para el cristiano. Para el no creyente, es un dato de ausencia social; para el creyente, esta ausencia tiene también valor para su fe: es el signo de que por fin aparece en la cultura lo que siempre ha sido anunciado, aunque muchas veces negado, en la proclamación del evangelio: Dios omnipotente ha muerto en Jesucristo, y los hombres se han liberado de su celo y su autoridad. En realidad, si creemos al teólogo americano Th. J. J. Altizer¹, la omnipotencia de Dios no era más que una falsa imagen de Dios. Esta falsa imagen se predica aún en las iglesias. Todavía les cuesta hacer suyo el mensaje del nuevo testamento y de la muerte de Dios en Jesucristo. Dios es ese mismo que ha muerto para que el hombre viva; ese mismo que suprime su trascendencia de autoridad y de poder para que el hombre viva en plenitud en el mundo; ese mismo que sacrifica su existencia en la encarnación. Ya no existe Dios para el hombre, porque Jesús es su abolición. El porvenir está abierto al hombre; el mundo está en manos del hombre; el hombre no tiene ya necesidad de separarse de su tarea para perfeccionarse gracias a una relación con un ser más allá del mundo. La cruz no es tanto la liberación del «pecado», interpretación religiosa y mixtificadora de la encarnación, como la liberación de Dios. La buena nueva del evangelio es la muerte de Dios.

1. *The Gospel of Christian Atheism.*

Un artículo, citado anteriormente ², está inscrito en la problemática de la teología americana de la muerte de Dios. Es cierto que entre ambas perspectivas existen grandes diferencias: la primera es una sistemática teológica y filosófica que tiene al hegelianismo como punto de partida; la otra es la expresión de una experiencia, y no pretende ser más que un testimonio. Pero si despojamos a la teología de Altizer de su reconstrucción filosófica y si, por detrás de los conceptos demasiado abstractos, buscamos la experiencia cristiana que está en la raíz de la reinterpretación, nos encontraremos con datos semejantes, tanto más significativos cuanto que probablemente el teólogo americano no es el que ha inspirado a los estudiantes de Lille. En una misma situación cristiana o eclesial han nacido pensamientos convergentes.

El teólogo católico siente la gran tentación de no tomar en serio los nuevos caminos de la teología americana. Es verdad que los escasos artículos aparecidos en Francia sobre este tema no nos permiten formarnos todavía un juicio cabal. El movimiento de la «muerte de Dios» es en realidad más complejo que su título. Pero poco importa: hay un rasgo común que unifica a estas teologías, la referencia cristológica de su pensamiento. El que Dios sea considerado como no existente, o que sea considerado como inaccesible a todo lenguaje no cambia en nada la interpretación del fenómeno cultural de su desaparición: ésta es la transcripción histórica de lo que comienza a realizarse en Jesucristo. Esos pensadores no podrían llamarse cristianos sin esa referencia. Pueden afirmar que lo son mostrando cómo el ateísmo cultural ignora su propio devenir porque ignora su origen: sólo el cristiano tiene derecho a llamarse «ateo», porque sólo él puede proclamar como liberadora la muerte de Dios. Cristo está pues en el centro de este pensamiento.

Resulta trivial oponer a Cristo al teísmo corriente. Un Bonhoeffer no tiene piedad alguna con el Dios de la metafísica. Tampoco Robinson se muestra muy afectuoso con él. Semejante Dios carece de sentido, explica van Buren. Por tanto, no será en su relación con ese Dios donde el creyente tendrá una experiencia de eso que hay que llamar todavía, a falta de nombre mejor, la trascendencia. Una trascendencia que para gran número de espíritus contemporáneos no tiene sentido ni significado ni atractivo alguno. Pero el cristianismo no se siente desguarnecido ante ese hundimiento del Dios de la metafísica. Porque el corazón del

2. Cl. Poulain - Cf. Wagnon, *Et vous, qui dites-vous que je suis?*: La Lettre 102 (1967).

cristianismo no es ese Dios trascendente de la metafísica, ni el «totalmente distinto» de la mística, sino el Dios débil, el Dios que ha muerto en Jesucristo. De esta forma, el movimiento ateo de la cultura occidental nos remite a Jesús, un Jesús olvidado en provecho del Dios de la metafísica: la obra de desdivinización comenzada en el nuevo testamento queda ahora iluminada a plena luz. Ha llegado el tiempo de la reinterpretación de la «cristología». Hasta el presente estábamos obsesionados por el Dios antiguo, que nos impedía ver a Cristo en su luz propia. Cristo no es solamente el que ha hecho morir a los ídolos, concretamente los de la antigüedad; es el que hoy todavía sigue desempeñado su papel de clarificación de la trascendencia, haciendo morir a Dios. Este sería el sentido de la mesianidad de Jesús.

Este lenguaje tiene también cierto sabor romántico; pero sería un error reducir a la sensibilidad lo que se anuncia en esta teología. Se oye un grito: es preciso escucharlo, aunque trastorne por completo nuestras certezas teológicas clásicas. Pero escuchar no es necesariamente consentir; es también experimentar, resistir, disputar. Por eso, es conveniente que tomemos medidas ante las oposiciones violentas que aquí se nos proponen. Medidas que consistirán en descubrir el sentido de la mesianidad de Jesús, en precisar su importancia ante el ateísmo cultural, en mostrar cómo esa sutileza de la muerte de Dios oculta una ambigüedad perjudicial a la vez para la seriedad de la cuestión atea y para la profundidad del examen cristiano.

Relacionar el acontecimiento de Cristo y la «muerte de Dios» equivale a proporcionar una justificación cristiana a la revolución «atea» contra un Dios a quien se supone omnipotente, fascinante, celoso y vengador. Si la imagen de Dios que regula la actitud religiosa se basa en unos fantasmas de terror y de opresión, Jesús es ciertamente la muerte de ese Dios. Pero ese Dios, ¿es el Dios de la «tradicción» hebrea? Ese Dios, ¿es algo distinto de la proyección de nuestros terrores? Jesús es la muerte de nuestras imágenes de lo divino, al ser la revelación de Dios. El oponer hijo del hombre a hijo de Dios resulta ingenioso, pero la «tradicción» neotestamentaria no es favorable a esa oposición. Jesús no viene a «borrar» a Dios para establecer al hombre. Jesús no mata a uno para dar vida al otro. Es el reconciliador: una vez juzgadas y desterradas las falsas imágenes, Dios aparece en su verdad, no como humano, celoso del hombre, sino como el más humano. Oponer a Dios y al hombre es una problemática que no puede sin más ni más apelar al nuevo testamento.

El nuevo testamento está vinculado a una historia, y no se puede ignorarlo alegremente. No se trata de disminuir la originalidad de Cristo, sino de discutir que él, solamente él, sea la muerte de los ídolos: los profetas del antiguo testamento son tan radicales como Jesús en este punto. El monoteísmo bíblico, al que pertenece Jesús, ha desembarazado al mundo de lo divino, ha liberado al hombre para que realice su propia tarea, ha llegado hasta desenmascarar los sustitutos de la idolatría: el culto del verdadero Dios independientemente del reconocimiento del prójimo. Los profetas no han dejado de denunciar los sacrificios culturales cuando iban acompañados del olvido o del menosprecio a los explotados: Dios no podría ser honrado si los hombres son menospreciados. La predicación de Cristo recuerda el pensamiento profético: no dice nada nuevo sobre este punto. Servir a los ídolos, para él como para los profetas, es también servir a los dioses o al Dios verdadero en el desprecio a cualquier hombre. Olvidarse de la «tradicación» profética, es convertir al Dios de la Biblia en el Dios de nuestros propios terrores. Separar a Jesús del pensamiento profético, es quitarle toda su raigambre en la historia.

Situado en esta perspectiva, Jesús no es la «muerte de Dios». Jesús no ha venido a abolir la historia bíblica, sino a manifestar su sentido. Este está definido por una categoría, la de la alianza. El Dios de la alianza no debe concebirse como el Dios todopoderoso, celoso de sus derechos de propietario, sino como un Dios libre que manifiesta una preferencia «amorosa». La trascendencia que él afirma es la garantía de su libertad. No es una necesidad la que se le impone, sino un movimiento de corazón, libre de todo interés. Si la alianza se convierte para él en algo necesario, es porque libremente no quiere renegar de lo que ha aceptado. Es verdad que los profetas hablan de un Dios celoso, pero con esta frase no quieren ni mucho menos designar aquella envidia de los dioses ante la felicidad de los hombres de que nos hablan los trágicos griegos o los mitos orientales, sino más bien la intensidad de una preferencia y la necesidad que le es inherente, partiendo de la posición humana del amor. Dios siente pasión por el hombre, pasión de su respuesta libre: tal es la alianza bíblica. Nos equivocaremos sobre la trascendencia del Dios bíblico, si nos olvidamos de esta pasión. Sin embargo, le falta algo a esta pasión: no tiene más expresión que la palabra, porque Dios no está comprometido con la historia de los hombres. También es sin duda acción, y los hebreos reconocen en los grandes hechos de su historia la preferencia de su Dios; pero esta acción se queda como a distancia: Dios no tiene rostro para los antiguos profetas. Moisés y

Elías desean verlo; pero no pueden. El hombre se siente como frustrado por este no-compromiso del Dios de la alianza. El autor del libro de Job protesta contra esta lejanía, aun sabiendo que Dios siempre tiene razón. El proceso que entabla contra la conducta de Dios no tiene más que una salida: «Sé que veré con mis propios ojos a mi redentor», dice Job. Cristo es «la imagen visible de Dios», la expresión humana de la alianza. Separar a Jesús de esta perspectiva, retirarlo del drama de la alianza vivida entre Dios y el pueblo judío, es correr el riesgo de no percibir su originalidad. Jesús no es la «muerte de Dios», sino la abolición de unas distancias que no podía soportar la intención de la alianza.

Si por Dios o por trascendencia se entiende la opresión del hombre bajo un ser que recorta su libertad y su expansión, esa «trascendencia» sí que ha quedado abolida por Jesús, pero estaba ya abolida por la misma alianza. Antes se podía ignorar, es cierto: al hacerse Dios humano en Jesucristo, ha quedado suprimido todo posible malentendido.

Decir que Jesús es la «muerte de Dios», es no comprender su originalidad: nos revela a Dios con el rostro mismo del hombre. Queda descartado cualquier dios que no soporte esta «limitación»; queda abolido cualquier dios que no sea más que omnipotencia o autoridad celosa. Pero en esta abolición de imágenes instintivas de lo «divino», Jesús no sólo no mata a Dios, sino que lo establece. Las tentaciones que padece pretenden restaurar la imagen instintiva de Dios, el obrador de prodigios, el autoritario, el omnipotente. El no se cuida de ese Dios, porque ese Dios sentiría pasión de poder y de gloria, pero no de amor al hombre. Si Dios se limita humanamente en Jesucristo, si se revela humanamente, es que su trascendencia es algo muy distinto de una omnipotencia: es que, como san Juan, hay que considerarla en el orden del amor. Un Dios que no fuera más que omnipotencia o autoridad no podría ser «humano»: al ser «humano», negaría su omnipotencia en la limitación que se impondría al integrarse realmente en la historia de los hombres. Pero un Dios cuya trascendencia no es ante todo omnipotencia, sino amor, puede sin menoscabo significar humanamente su propia grandeza. Al hacerse «el hombre por los demás», según el término de Bonhoeffer, Jesús-hombre no traiciona a Dios; revela que es el Señor. Por ser el Dios de la alianza bíblica aquel mismo que nos revela Jesús en su humanidad como Dios-amor, sería deshonorarle el pretender servirle en el culto, menospreciando a los hombres. Y eso que todavía podría ser oscuro en el antiguo testamento, se ha hecho claro en el nuevo.

Por tanto, no es un lujo metafísico saber que Jesús es Hijo de Dios o no. Está en cuestión el sentido mismo de toda la perspectiva bíblica y la originalidad del evangelio. Sin duda, para reconocer a los demás, para que los hombres se hablen entre sí, no es necesario pasar por el recodo de Cristo. El cristianismo no afirma más que una cosa muy sencilla: en todo encuentro amoroso y en todo servicio al hombre hay algo más de lo que a primera vista parece. Pero ese más sólo está explicado en Jesucristo, rostro humano de Dios. Si Jesús no es más que un hombre como todos los demás, pierde su originalidad y su sentido; su palabra no será más que una exhortación entre tantas otras. Pero si Jesús es lo que pretende ser, entonces realiza en el universo una prodigiosa operación transformativa, cuyos primeros frutos todavía no hacemos más que percibir. No se trata ya de una exhortación o de un consejo moralizante, sino de una mutación humana y cósmica, cuyo núcleo inicial es él. Si Dios está tan apasionado por el hombre que se ha hecho humano en Jesucristo, ¿hasta dónde no llegará la fuerza de esa pasión en la transformación de nuestra historia? El título de mesías interpretado como designación global de la misión de Jesús toma el contenido de todos los otros títulos, y concretamente del de hijo del hombre e hijo de Dios. Negar la filiación de Jesús, es quitarle la originalidad a su mesianidad: la identificación que se ha llevado a cabo en él entre el destino del hombre y la pasión de Dios.

El ateísmo cultural o la ausencia de Dios, ¿perderá entonces todo su significado? ¿será irrecuperable cristianamente? De ninguna manera; pero es preciso evitar toda confusión. Los teólogos americanos de la «muerte de Dios» realizan una «recuperación» ambigua. El ateísmo cultural o la ausencia de Dios en nuestro mundo plantea problemas graves, pero los plantea no solamente a nivel religioso, sino también a nivel antropológico. Recuperar sin golpear al ateísmo, predicar que sólo los cristianos tienen derecho a afirmar que Dios ha muerto, es lo mismo que no darse cuenta de lo que es el ateísmo o jugar con palabras.

El ateísmo occidental no solamente se cierra ante el Dios de la metafísica, sino que discute al Dios del cristianismo. Sería hacerse ilusiones sobre el sentido del ateísmo como apreciación de la finitud y como repulsa de toda abertura trascendente, ver en él la pretendida repulsa cristiana del Dios autoritario y celoso. Es posible que la mayor parte de los ateos rehúsen ese falso Dios. Pero no está demostrado que en la cultura occidental sea eso lo único que combate el ateísmo. Además, recuperar cristianamente el ateísmo, como hacen algunos cristianos de ultramar, es aceptar

sin más ni más como adquirida la muerte de Dios, partiendo de su ausencia cultural. Sería quizás conveniente que la discusión sobre el hombre fuese más lejos que ese placet cristiano concedido al ateísmo. Por otra parte, yo veo en esa piadosa recuperación el sustituto de una incapacidad para decidirse a romper los lazos tradicionales: la interpretación hace aquí el papel de decisión. Ser ateo es un camino rudo y difícil, confiesa Sartre. Reconocer a Jesús como mesías, proclamador de la «muerte de Dios», es evitar la profundidad del desafío planteado por el ateísmo a la conciencia cristiana.

Pero esta recuperación ¿no será quizás un mero juego de palabras? Dios ha muerto en la cruz en Jesucristo, pero esta muerte no tiene nada que ver con la ausencia de Dios, como significado de su no-existencia. No es de esa muerte de lo que habla Nietzsche: no hay medida en común entre lo que el creyente dice cuando confiesa la muerte del Hijo de Dios en la cruz y la muerte cultural de Dios.

Entonces, ¿habrá que pensar que todo es negativo en esta perspectiva? Ciertamente que no, pero el grito que ha lanzado tiene que ser interpretado en otro registro. Para los teólogos americanos se trata de una preocupación pastoral: la palabra «Dios» no significa actualmente nada, pero hay que seguir predicando el evangelio. En un mundo «secular» descrito por Harvey Cox de manera magistral³, no se puede hablar de Dios con los términos tradicionales. Nadie nos escucharía. Hay que encontrar otro lenguaje, un lenguaje en donde toda referencia «religiosa» quede al margen, pero sin traicionar al evangelio: Jesús nos proporcióna esta posibilidad de un lenguaje «secular» sobre la «trascendencia». Para los autores no americanos y católicos, el problema «pastoral» está sin duda presente, pero de otra manera; al parecer está ligado al del rostro de la iglesia en el mundo. Esta, como dejaba entender F. Roustang⁴, muestra un rostro que no está de acuerdo con lo que se espera del evangelio. Sumergida en su autoridad y en su culto, la iglesia se presenta como defensora de un tipo de relación con Dios, extrañó a Jesús. Este proclama la «muerte» de ese Dios que todavía anuncian las iglesias. Poco importan, en ese caso, todas las proposiciones metafísicas sobre Jesús, ya que han sido desviadas por las iglesias en un sentido opresivo. Hay que dejarlas dormir de momento, hasta que las iglesias con su conducta dejen de separar la humanidad de

3. *La ciudad secular*, Barcelona 1968.

4. *Le troisième homme*: Christus 13 (1966) 561-567.

Jesús de su refracción universal con el anuncio de Dios. La muerte de Dios es la muerte de una predicación y de una actitud de las iglesias que, en contra de las palabras proféticas, han apartado a Dios del hombre.

De que este sentimiento es una falsa apreciación, no podrán convencerse los defensores de la muerte de Dios por la teología abstracta, sino por la actitud de la iglesia. Las esperanzas suscitadas por el concilio, que a muchos han decepcionado, no favorecen actualmente una revalorización serena de las viejas afirmaciones del credo. La franqueza y la decisión con que hoy se atreven muchos cristianos a enfrentarse, en medio de las incertidumbres, con los problemas más fundamentales, nos obligan a no contentarnos con repetir las fórmulas antiguas, sino a tomar en serio la humanización de Dios en Jesucristo.

Todos los títulos estudiados convergen entre sí: ha sido humanamente como se han dado en Jesús las perspectivas «trascendentes». Toda negación de la humanidad de Jesús con pretexto de una defensa de sus títulos divinos es una interpretación que falsea la mesianidad de Jesús. Esta se nos va a presentar concretamente en el misterio pascual y en su repercusión humano-cósmica.

III

MUERTE Y EXALTACION

La vida de Jesús acaba de una manera trágica. Los evangelistas refieren con amplitud todo eso que los cristianos condensan en la palabra «pasión de Jesucristo». Su agonía, su condena, su muerte, no sólo han alimentado la fe de los creyentes, sino que han sido además muchas veces objeto de la expresión artística. La reflexión teológica primero, y la filosófica a continuación, se han visto fecundadas por la narración bíblica. Tantos han sido los sentimientos y las ideas a que ha dado lugar, que parece inútil añadir alguno más.

La reflexión que aquí vamos a emprender se apoyará en los datos de la exégesis, pero sin reproducir sus métodos ni sus resultados en bruto. Desea descubrir en los relatos de la Escritura, leídos críticamente, el sentido de lo que le aconteció a Jesús. Por tanto, este capítulo ha de enmarcarse dentro de la teología de la redención. Creemos, quizás equivocadamente, que ésta ha considerado como poco digna de atención la modalidad de la muerte histórica de Cristo. Se ha pensado más en la muerte en general, en su relación con el pecado en sí mismo, que en la muerte sufrida efectivamente por Jesús, en virtud de una condenación y vivida en medio del abandono. Cristo no sufrió una muerte cualquiera: fue asesinado, ya que fue injustamente condenado. Creemos que el género de muerte sufrido por Jesús no es indiferente al sentido que hay que darle a su resurrección. Por eso no consideramos que se trata de un aperitivo teológico o de una cortesía para con la exégesis el aceptar esta reflexión en la presentación teológica. Esta verdad forma parte integrante de todo pensamiento teológico que se niegue a ser una gnosis.

Hemos distribuido en tres apartados la materia escriturística: Jesús es el condenado que ha perdido su proceso, Jesús es el crucificado que muere como malhechor, Jesús es el abandonado que acaba sus días bajo el signo del abandono de Dios. Estos tres

calificativos definen la originalidad de la pasión de Jesús. La bajada a los infiernos sirve para evocar tanto su abandono como su victoria sobre el poder de la muerte: indica que la teología de la redención tiene que esforzarse en concebir la muerte y la resurrección dentro de una unidad dialéctica.

I. EL CONDENADO

Cristo «fue entregado por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación», escribe san Pablo (Rom 4, 25)¹. Los sucesores han perdido aquí su singularidad: la muerte de Cristo, lo mismo que su resurrección, son desde entonces unos datos dogmáticos; el sentido resulta más importante que el acontecimiento. Por eso, la confesión de fe apostólica se contenta con enumerar sobriamente los hechos: «Fue crucificado bajo Poncio Pilato, murió...» Desde la época del nuevo testamento, la muerte de Jesús fue objeto de una reflexión profunda. Los escritores apostólicos, al juzgarla como una muerte redentora, se esforzaron en librarla de la singularidad de un suceso desgraciado, de un fracaso social. En el proceso perdido por Jesús se vislumbra un plan divino; de ese modo, su muerte fue elevada a la dignidad de un proceso universal, revistió el rango de una categoría. La especulación corre el peligro de ocultar la realidad: al querer elevar a la categoría de principio la muerte de Jesús, se liman sus asperezas, se rechaza su carácter absurdo y, más tarde, los espirituales tuvieron que apelar a la imaginación para dar cuenta de la angustia de Jesús en su agonía. Todos los pensamientos sobre la redención, para que no se conviertan en pura gnosis, tienen que estar arraigados en el suceso singular de la muerte de un hombre. Esta aproximación al misterio de la redención por los caminos del acontecimiento histórico resulta más necesaria todavía cuando la mentalidad cristiana está teñida de docetismo. Hace poco me hablaban de ciertas ideas de algunos adolescentes: «La muerte no fue real para Cristo; él sabía que no era más que un mal momento que tenía que pasar».

Y este mismo sentimiento está extendido entre muchos cristianos: no existe analogía alguna entre nuestra muerte y la muerte de Cristo. El, que era Dios, dominaba a la muerte. Por fuera, se

1. Puede verse un buen comentario de esta afirmación paulina en S. Lyonnet, *Conception paulinienne de la rédemption*: LumVie 7 (1958) 36-67.

entregaba a una experiencia, tal como nos lo prueba el anuncio que había hecho de su resurrección. Pero entonces, ¿qué es lo que significa la autenticidad humana de Jesús? Podemos creer en esa autenticidad cuando realiza los actos vulgares de la vida cotidiana, comer, dormir, caminar..., pero nos sentimos incapaces de admitirla en el caso de la desaparición de sí mismo: la divinidad de Jesús le impide desempeñar su papel humano hasta el fondo. Su muerte es una categoría teológica, pero no es nuestra muerte; es una muerte simbólica: sirve para indicar del mejor modo posible, en esa condición que es la nuestra, hasta dónde llega el amor de Dios al hombre; sirve para ilustrar un sentimiento; pero en realidad, prescindiendo de esa voluntad de manifestar su amor, Jesús es incapaz de vivir la realidad plenamente humana de la muerte: su resurrección demuestra su carácter ficticio.

La convicción de que la muerte de Jesús no fue verdaderamente humana se va esfumando en la actualidad; va cediendo el paso a otros sentimientos. Jesús es un hombre como nosotros; vivió de una forma ejemplar nuestra condición. Supo, como Sócrates, enfrentarse con la muerte con plena lucidez, sin temer el fracaso, creyendo que de ese modo hacía triunfar la validez de su mensaje con el desinterés por sí mismo. Jesús fue verdaderamente «el hombre para los demás», ya que no se negó a perderlo todo para invitarnos a cada uno a tomar como norma de nuestras relaciones con los demás aquello que fue la orientación de su existencia: el don de sí. Evidentemente, esta muerte no puede quedar abolida por una operación de prestigio o de poder, que arruinaría su sentido. La resurrección no es un prodigio; es el testimonio de que aquel que supo amar hasta el fin se convirtió en una energía para los hombres, no ya por el hecho de una supervivencia fabulosa, sino simplemente por el sentido de su vida terrena. Jesús murió verdaderamente, pero su muerte está preñada de sentido. Fue nuestra muerte la que vivió, pero la exorcizó atestigüando que, al aceptarla por los demás, perdía todo su carácter absurdo. Su muerte no nos desarraiga de este mundo para trasladarnos a un más allá problemático, sino que nos convida a luchar en este mundo y a asumirlo con toda libertad².

Dentro de esta perspectiva la muerte es real, corresponde a la experiencia, pero su realidad prescinde de la resurrección: la resurrección no tiene ningún arraigo en la experiencia, proviene de una mentalidad que sigue estando prisionera del mito. No obstante, se acepta el sentido de la resurrección, aunque situán-

2. P. M. van Buren, *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968.

dolo plenamente en este mundo. La muerte, vivida a su luz, no deja de ser un acontecimiento singular, absurdo, privado de todo alcance colectivo de signo positivo.

El creyente se siente desconcertado: o bien afirma con todas sus energías las categorías trascendentes tradicionales y libera a Jesús de la muerte humana, privándola entonces de todo significado para nosotros, o bien, atendiendo a la experiencia, reduce la resurrección a un sentido inmanente, reconociendo en Cristo la autenticidad humana de su muerte, pero negándole al más allá una situación precisa, un valor religioso y humano. El prodigio, o el milagro, no puede ser más que un lujo metafísico que no se necesita para nada y que nos resulta más bien embarazoso para poder vivir cristianamente. Los elementos «prodigiosos» del nuevo testamento provienen de una mentalidad que nos resulta extraña; nuestra tarea consiste en reafirmar lo que siempre se ha negado sutilmente: la verdadera humanidad de Jesús, incluso en su propia muerte.

Sean cuales fueren las aparentes negaciones de la postura tradicional que supone esta orientación del pensamiento, la verdad es que en cierto aspecto resulta positiva: efectivamente, está de acuerdo con los textos evangélicos. Jesús no representó un papel, el de hombre mortal, más o menos exterior a su verdadero ser. Murió humanamente, con toda la incertidumbre, la duda, la angustia, que la muerte trae consigo: la agonía de Getsemaní describe un combate real, nacido de la proximidad de la muerte y del fracaso de la predicación que esto supone. Hablar de la muerte de Jesús como de una categoría teológica, sin referirse al acontecimiento histórico y singular, es cerrarse a la comprensión del proceso de la redención. El hecho de que Jesús es auténticamente humano, y que gracias a esta autenticidad es el revelador, es el principio que organiza toda la cristología; hemos de tomarlo en serio especialmente cuando se trata de la muerte de Cristo y del acontecimiento pascual.

La suerte está echada. Jesús sabe que no puede verse libre de la condenación. A los ojos de los jefes del pueblo judío se ha colmado la medida: las palabras, la conducta de Jesús, sus mismos milagros, quebrantan la confianza en la perennidad y en la validez de la ley. No faltan tampoco motivos menos puros en esta oposición encarnizada y en esta decisión de eliminar a Jesús: los saduceos y los sacerdotes ven con malos ojos a un hombre que discute sus privilegios y que, por su exaltación profética y su ideal de pureza, puede privarles de las buenas ganancias que obtienen con su tráfico en el templo; los fariseos no comprenden

absolutamente nada de ese mesianismo apolítico y antirreligioso y se sienten decepcionados y envidiosos (decepcionados, porque se esfuman una vez más las esperanzas mesiánicas; envidiosos, porque el pueblo acude a Jesús y sus palabras no hacen más que minar su autoridad); entre los burgueses de Jerusalén, no faltan tampoco quienes creen que toda esta agitación religiosa podría producir trastornos sociales y políticos, que los romanos podrían sentirse molestos y que su represión sería superior a los beneficios efectivos de toda esa efervescencia mesiánica. Puesto que no cabe esperar ningún cambio de régimen, es inútil sostener a ese predicador ambulante. Ya es hora de liquidar ese asunto y de apartar al pueblo de unas ilusiones que pueden resultar peligrosas. El proceso está maduro. Jesús ya no puede escapar. Su libertad le ha privado de todo apoyo. Quizás el pueblo siga estando en secreto a su favor, pero cuando vea que sus jefes le acusan de blasfemo, de destructor de la ley secular dada por Dios a Moisés, no vacilará en abandonar al nuevo profeta: está demasiado apegado a la tradición para no obedecer a sus intérpretes oficiales. La transformación del pueblo entre el domingo de ramos y el viernes santo obedece sencillamente a la condenación de Jesús por parte del sanedrín. El pueblo carecía de jefes que pudieran hacerle representar un papel distinto del que sutilmente habían decidido que representase los sacerdotes y los fariseos.

Por tanto, Jesús está solo: no puede evitar la condenación. La crisis estalla. Es ahora el tiempo de la tentación. Ahora es cuando hierven en él las promesas proféticas que los evangelistas han resumido literalmente en las tres tentaciones señaladas al comienzo de su vida pública, pero cuya fuerza se echa de ver principalmente en la agonía. Efectivamente, Jesús es consciente de la misión de que ha sido investido: es el mesías de Israel. Esta conciencia se refiere a la Biblia: en ella, palabra de Dios, es donde están trazadas las líneas del mesianismo. Estas líneas carecen de la claridad de un protocolo jurídico o de la seguridad de una descripción posterior al acontecimiento. Recogen millares de deseos, los critican, los cristalizan en torno a unas cuantas ideas fundamentales: la liberación, la alianza, la tierra, un pueblo, la justicia, la paz, la cercanía de Dios. Estas ideas tienen en sí mismas, en virtud de la experiencia histórica, ciertos significados hasta el punto de que el símbolo primero se quede sin relación alguna con el término del movimiento. Junto a la oposición de los jefes, la incompreensión de los demás. Jesús experimenta la imposibilidad histórica de ciertas líneas proféticas: se ha impuesto una de ellas,

la única que permiten los acontecimientos, la del siervo que menciona Isaias.

Ciertamente, la finalidad de este mesianismo no requiere para su definición más conceptos que los que ya han sido utilizados. Pero su orientación es realista: tiene en cuenta el lado negativo de la historia humana, no se muestra guerrero o político. Jesús experimentó humanamente que aquel sueño mesiánico de la abundancia, de aquella tierra donde manaba la leche y la miel, es un desprecio del hombre: la abundancia se desea entonces como un regalo de Dios. Promete un mundo donde el hombre no participa en la elaboración de su historia, sino en el que, como un niño perpetuo, pueda vivir en una seguridad continuamente renovada y en la riqueza inagotable de la «naturaleza»: «Cambia estas piedras en pan», le dice el tentador. La cercanía de Dios no sería una cercanía del Dios de la alianza, sino la de un Dios que obra milagros de piedad y que le dispensa al hombre de su responsabilidad. El hombre Jesús no sería entonces el rostro revelador de Dios, sino el taumaturgo. La abundancia no puede ser más que el resultado de la acción humana, y no el efecto de un milagro. Cristo tiene compasión de la muchedumbre y, si creemos lo que nos dicen los evangelios, aquella compasión le arrancó algunos milagros. Pero la compasión es el camino de la tentación: induce a situar el mesianismo en los caminos del prestigio, a oscurecer el verdadero rostro de Dios. Todas las tentaciones, se podría objetar, son tentaciones de poder. Es cierto, pero en el caso del mesías no se trata tanto de una tentación de poder, con miras orgullosas, como de una tentación infinitamente más sutil: desviar el cauce de la historia y del esfuerzo humano, su lenta evolución en provecho de los hombres, recurriendo a la instauración de un «paraíso», el paraíso que cantaban los profetas; liberar al hombre de su libertad, sustituirle en el dominio de sí mismo, no invitarle a «participar», sino regalarle su propia felicidad. La compasión puede requisar al poder para sus propios fines.

Jesús ha experimentado que esta compasión no sería plenamente reveladora de Dios: no le dejaría ningún lugar a la «libertad», degradaría la relación filial y amorosa que pretendía la alianza, convirtiéndola en sumisión del esclavo al señor, del niño irresponsable al padre que se preocupa de todo. Y entonces, el mesianismo de poder tampoco alcanzaría el fin propuesto: instaurar unas relaciones amigables entre el hombre y Dios. Transformaría en «quietud beatífica» lo que tiene que ser una conquista cotidiana. Jesús se da perfecta cuenta de que su mesianismo pierde de esta manera su eficacia inmediata. Al rechazar la compasión,

que le está exigiendo que utilice su poder y sus milagros, percibe la debilidad de su palabra y el escándalo que esta palabra provoca. Defrauda las esperanzas, parece como si huyera, da la impresión de «mistificar». La muerte inminente pone perfectamente de relieve la ineficacia de su exhortación: los pobres han sido proclamados como bienaventurados, no ya porque tengan que seguir en su pobreza, sino porque dan testimonio de que el reino no ha venido todavía. Tienen la posibilidad de un porvenir. ¿No destruirá su condena infamante esta esperanza predicada? O, por el contrario, el que Jesús haya muerto «condenado» ¿no será la base de la rebelión y de la esperanza?

Estos últimos años han aparecido muy buenos estudios exegéticos sobre el proceso de Jesús ante el sanedrín y ante Pilato. No vamos a resumirlos aquí ni los vamos a criticar. Remitimos para ello a las obras de exégesis³. Las reflexiones siguientes consideran como adquiridos los resultados de estos estudios históricos. Creemos que el proceso de Jesús no debe constituir únicamente el objeto de las investigaciones exegéticas. Los evangelistas no reducen a un puro hecho el acontecimiento procesal, y los exegetas contemporáneos subrayan atinadamente que el nuevo testamento ha elevado a la categoría de símbolo o de paradigma el debate y la condenación de Jesús por parte de las potencias que gobiernan este mundo. El proceso de Jesús tiene un significado teológico. Para el nuevo testamento este proceso se desarrolla en un doble registro. Las autoridades judías, representantes legales del poder religioso, y las autoridades civiles, romanas en aquella ocasión, representantes del poder político. En el plano del acontecimiento histórico, la dualidad del proceso de Jesús es una necesidad. Pero el nuevo testamento; y especialmente san Juan, no refieren la condenación de Pilato como un hecho diverso impuesto por las circunstancias políticas en la época de Cristo, sino que ven en él un sentido que dimana de la predicación misma de Jesús. El proceso ante las autoridades judías se presenta como una cosa lógica, dadas las críticas que Jesús había dirigido contra la religión establecida. Pero no ocurre lo mismo con las autoridades civiles, a no ser en razón de una necesidad histórica exterior y accidental: la incapacidad del poder religioso para ejecutar la condena que había pronunciado contra Jesús.

3. J. Blinzler, *Le procès de Jésus*, Tours 1962, con abundante bibliografía; G. Crespy, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ*: LumVie 20 (171); O. Cullmann, *Dieu et César*, Neuchâtel 1956; X. Léon-Dufour, *Passion*, en DBS VI (1960), 1.419-1.942; H. Schlier, *Problemas exegéticos fundamentales en el nuevo testamento*, Madrid 1970, 247-273.

Los evangelistas creen que la convergencia de intereses de los poderes religiosos y políticos no es meramente accidental. La amenaza que representaban la predicación de Jesús y su pretensión de una mesianidad original superaba el marco estrictamente religioso. La sociedad, en su organización y en sus ideales inconscientes, se veía implicada en la transformación de valores que proponían las bienaventuranzas. Jesús estigmatizaba la pretensión de esos poderes para decidir de los hombres sin referencia a ciertas exigencias, a las que ellos mismos estaban sometidos. A partir de entonces, su palabra dejaba de ser una invitación a la conversión privada, adquiría un carácter público y, derribando las bases sobre las que descansaba la sociedad de entonces, exigía un veredicto público de condenación. El proceso confirma esta publicidad⁴.

La muerte de Jesús no es un acontecimiento de carácter «privado». Es el resultado de una condenación, y no de una enfermedad. Jesús fue eliminado por la sociedad, como si se tratase de un malhechor. Fue crucificado entre dos ladrones. El tema puede ser tratado de manera anecdótica o sentimental. En realidad, por la publicidad de su palabra, por la seducción que ejercía sobre las turbas, Jesús se convirtió en una fuerza dentro del juego social. Era una persona peligrosa. El sumo sacerdote justificó la desaparición de Jesús con el interés supremo del pueblo: «Es mejor que muera uno solo por el pueblo y no que perezca toda la nación» (Jn 11, 50). El poder no echa a nadie de la sociedad sin cierta apariencia de justicia: el condenado tiene que ser culpable. La justicia no puede cargarse con la apariencia de un crimen. Para que se observe la ley, el sanedrín quiere presentar testigos de cargo. La cosa no parece fácil y, a pesar de su presencia, el sumo sacerdote se ve obligado a interrogar a Jesús sobre sus pretensiones mesiánicas. No son tanto las palabras de Jesús las que le conducen a su condenación⁵, como la manera con que, por su propia

4. Jesús apela a la publicidad de sus palabras: Jn 18, 20. No ha forjado complot alguno. Sin embargo, hay que acusarle de no haber aceptado el juego de la sociedad.

5. La declaración de Jesús ante el sanedrín plantea difíciles problemas exegeticos. Se puede consultar a R. Schnackenburg en *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*, Paris 1969, 22-24. Puede verse también P. Lamarche, *Cristo vivo*, Salamanca 1968, 171-191. En la perspectiva que hemos adoptado, creemos ciertamente que, históricamente hablando, la declaración de Jesús fue comprendida como una reivindicación de mesianidad, pero no era posible tomarla en serio más que en virtud de la actitud que Jesús tomó en concreto. El contenido y el sentido efectivo de la declaración de Jesús, en lo que

actitud, definió la mesianidad. La prisión significaba la condenación. El proceso tenía la finalidad de poner en forma el delito. Y el delito lo encontrarán en las palabras mismas de Jesús: sus palabras tienen que ser blasfemas, ya que no están avaladas por una conducta en armonía con la grandeza de sus pretensiones. Si Jesús es lo que afirma ser, no podría surgir ningún desacuerdo entre él y las autoridades religiosas. Ese desacuerdo no brotó ante todo de sus pretensiones, sino de la subversión de su doctrina en contra de la religión establecida. Reconocerle a esta subversión un carácter doctrinal, profético o de origen divino, aceptar un mesías según la imagen que presentaba Jesús, equivalía a transformar radicalmente los esquemas mentales y colectivos que regían las relaciones entre la religión y la sociedad. La subversión tenía que seguir siendo una subversión, y era imposible concebir que Dios le prestase su autenticidad. Pretender la autenticidad divina de esta doctrina tenía que ser necesariamente blasfemo. Por consiguiente, este hombre resultaba más peligroso de lo que se habían imaginado. Su obstinación merecía la muerte.

Si el carácter público de la crítica de la religión establecida se encuentra para Jesús dentro de la misma lógica de la provocación profética, su oposición al estado, por el contrario, no tuvo ninguna expresión notoria. Sus palabras tan duras a propósito de Herodes, su negativa a secundar las esperanzas de los zelotes, su actitud ante los impuestos, no sugieren que tuviera miras políticas: en el primer caso es al personaje a quien juzga sin indulgencia alguna, en los otros sitúa sus proyectos fuera de la lucha nacionalista o política. Por consiguiente, la acusación de sedición parece estar fabricada con piezas artificiales y el juicio ante un tribunal civil no es más que un accidente histórico, un suceso sin alcance alguno⁶.

Pero los evangelistas no nos han referido el proceso ante Pilato con una finalidad meramente anecdótica: tienen ante la mente un objetivo kerigmático y teológico. Si Jesús fue condenado por el poder civil, es porque su comportamiento y su palabra afectaban también a este poder. La acusación presentada por el sanedrín ante Pilato es la incitación a la rebeldía. Jesús se ha he-

se refiere a su manera de concebir la relación entre su mesianidad y el regreso glorioso del hijo del hombre, lo estudiaremos a propósito de la parusía.

6. Parece que Pilato se convenció rápidamente de la inocencia de Jesús. Por tanto, se podría uno apoyar en este dato para quitarle todo significado teológico al proceso. A nuestro juicio, por el contrario, esta convicción de Pilato es la que le da al proceso de Jesús su significación no accidental.

cho «rey», o al menos no ha rechazado ese título que le ha dado la gente: por tanto, está en oposición con el poder político, ya que es muy probable que quiera instaurar un reino propio. De este modo el sanedrín hace que deriven hacia una situación conflictiva con las fuerzas políticas sus propias quejas religiosas. La acusación es indudablemente demasiado burda para conmovir al gobernador romano: sospecha que hay por medio otras razones que Mateo califica de «envidia» (Mt 27, 18). Pilato no ignora el nacionalismo latente de los judíos; por eso se muestra escéptico ante la acusación y reconoce la no-culpabilidad de Jesús.

Según los evangelios, no parece que Pilato cambiara de opinión: se ve obligado a ceder ante la voluntad de la turba, manejada por los jefes del pueblo. Políticamente, Jesús no fue condenado, pero su condenación por demagogia manifiesta al propio tiempo la perversión del poder político que desprecia la justicia y la verdad. San Juan complementa el debate: el poder de Pilato es limitado, ya que está bajo el juicio de aquello que Jesús ha venido a atestiguar: la verdad. El poder político no tiene su razón de ser en sí mismo, y Jesús no combate con las armas del poder: «Mi reino no es de este mundo»; lo cual no quiere decir que sea de otro mundo distinto, sino que no tiene nada que ver con todas las manifestaciones del reino histórico. El hecho de que sea condenado Jesús, a pesar de ser reconocido como no culpable y que lo condene el poder legítimo, demuestra hasta dónde llega la perversidad del sistema que continúa, de una forma empírica, ejerciendo el poder sin tener ninguna consideración con la justicia ni con la verdad.

La acusación lanzada contra Jesús es de tipo político. Es un revolucionario, le indican a Pilato los jefes judíos; merece la muerte. Lucas precisa más esta acusación: «Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es Cristo rey» (Lc 23, 2). Los otros evangelistas dejan vislumbrar esta misma acusación; no reproducen más que el interrogatorio de Pilato: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Esto significa claramente que el delito de Jesús merecedor de la muerte es su pretensión de sustituir al César.

Según Juan, Jesús deshace esta acusación descartando de su realidad el ejercicio del poder. Si fuese rey, en el sentido en que lo acusan, no habría sido arrastrado hasta el tribunal sin haberse defendido como lo hacen los reyes. Su realidad está desprovista de fuerza: su fuerza está en el testimonio de la verdad. No tiene más armas que ésta y por eso se encuentra aparentemente tan indefenso. Entonces, la causa de Jesús no puede juzgarse ante el

tribunal de Pilato, ya que la determinación de la verdad no es de la competencia del poder político. Jesús es acusado, pero nada tiene que responder ante el poder. Está fuera de juego en esta situación, y Pilato tiene que reconocer lleno de extrañeza que su caso no le compete. Revuelve políticamente este callejón sin salida remitiendo el asunto a otra instancia política: Herodes. Herodes está también fascinado por el poder: «esperaba presenciar alguna señal que él hiciera» (Lc 23, 8). Pero Jesús no ha venido para una exhibición de poder, sino para un testimonio de la verdad. No es un prestidigitador ni un mago. No ofrece ningún espectáculo. Es acusado, pero su mismo silencio demuestra la ridiculez de su acusación. Jesús ha desplazado la cuestión: es él el que quebranta el poder. Pilato y Herodes vislumbran entonces ese mundo distinto: de enemigos se convierten en «amigos» (Lc 23, 12). Ni Herodes ni Pilato quieren condenarlo: sería concederle demasiado honor, ya que no ha desempeñado efectivamente ningún papel político. No hará más que castigarlo y lo dejará libre de nuevo (Lc 23, 15-16). Así quedará en ridículo. Aquel castigo serviría para sancionar la imprudencia de unas palabras que podrían haber sido una incitación a la rebeldía. Pero la rebeldía nunca ha estado organizada. Jesús no es políticamente peligroso.

La paradoja de este proceso, al mismo tiempo que su sentido, consiste en el reconocimiento de que Jesús no es políticamente peligroso y en la decisión de condenarlo. Si Jesús hubiese sido políticamente peligroso, a pesar de todo lo que se diga de la ocupación romana, Pilato no habría hecho más que aplicar la ley. Y por esta condenación, Jesús condenado no habría puesto de relieve la arrogancia del poder público. Arrogancia y cobardía. Arrogancia, porque el poder, a pesar de reconocer la no peligrosidad de Jesús, sino más bien su debilidad, se arroga el derecho de decidir de su vida y de su muerte, sin pensar nada más que en la instancia política. Cobardía, porque el poder se pone al servicio de la posición partidista, por miedo a dejar de ser poder. Es poder únicamente en la medida en que se sirve de los instintos de la turba y se somete a ellos. En el mismo momento en que Pilato se doblega a los instintos de la plebe, a pesar de querer dejar libre a Jesús, es cuando los sumos sacerdotes proclaman: «No tenemos más rey que a César». El servilismo de Pilato se confunde con el servilismo del pueblo. El debate político del que se olvidó por unos momentos Pilato, al declarar inocente a Jesús, vuelve a introducirse por la exigencia de los sumos sacerdotes: en efecto, sólo en este terreno

puede Jesús ser vulnerable ante Pilato. Así pues, el juego entre la inocencia sin defensas, sin poder, y la política sin más apoyo que ella misma es el que origina el contraste actual: Pilato ante Jesús tiene que apelar a su autoridad. Jesús rechaza el carácter absoluto de esa autoridad. Pilato no ataca. Jesús es el que ataca, porque no tiene miedo del poder. Extraña situación: el «siervo» es el que levanta ahora la cabeza, mientras que el que tiene el poder se convierte en esclavo, porque el poder tiene infinitos «lazos»⁷. La condenación de Jesús pone a plena luz del día el pecado del mundo: el poder civil condena al inocente. El poder no dice de suyo derecho. El poder religioso, herido en su privilegio de decir lo absoluto, tampoco es capaz de entender esa inversión de valores que proclama Jesús.

La opción de Jesús y su combate están descritos en el relato de las tentaciones y explicados en el himno de la carta a los filipenses: «No retuvo ávidamente el ser igual a Dios» (Flp 2, 6). Retenerlo con avidez, hacer de ello un «botín», sería escapar prodigiosamente a la necesidad impuesta por el mundo natural: «que las piedras se conviertan en pan». Sería igualmente atraer a las turbas aprovechándose de un instinto de servilismo: milagroso o político. Jesús, al ser arrestado, no quiere que sus apóstoles apelen a las armas. En su agonía renuncia a toda asistencia divina que no esté en conformidad con el encadenamiento de los sucesos y que pudiera arrancarle de su condición humana. Este encadenamiento lo lleva a la condenación. Sus palabras le acusan. Pero su actitud de repulsa de todo poder lo reduce a la situación de verse presa del poder. La debilidad de Jesús, al portarse inocentemente en medio del mundo, acaba privándole de todo. Al rechazar el poder, no puede ocupar ningún lugar en el mundo, y los poderes reinantes se lo hacen ver con toda claridad. Los teólogos de «la muerte de Dios» se han sentido vivamente impresionados por esta debilidad de Jesús. El mundo, según señala Juan, está hecho de tal modo que se ve llevado por la violencia. El evangelio es realista: la dinámica del mundo dejado en sus propias manos, esto es, un mundo que sigue su propia lógica, no tiende a justificar al inocente, sino a ejecutarlo. Dios parece como si no tuviera poder en el mundo, puesto que todo el que confía en él se ve aplastado por el sistema, a quien se niega ofrecer su sacrificio: «No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba» (Jn 19, 11). Dios deja que el poder siga su curso.

7. «El poder, ese lazo entre los lazos», escribe M. Djlilas, *Une société imparfaite, le communisme désintégré*, Paris 1969, 29.

Por eso Jesús se ve obligado a enfrentarse con la muerte y a experimentar el fracaso de su palabra, la ineficacia de su libertad y de su amor. Jesús entra en el misterio de la cruz.

II. EL CRUCIFICADO

Cuando el nuevo testamento afirma que el hijo de Dios fue un hombre, afirma que también él se encuentra bajo la cólera y el juicio de Dios, que viene a chocar y a romperse contra él. No podría ser de otro modo. La historia del hijo de Dios hecho hombre tiene que ser una historia de sufrimiento. Porque Dios tiene razón en contra de él. Y él mismo le da la razón a Dios Padre, aceptando y llevando a cabo una obra que lo conduce a la cruz... El hijo de Dios existe (en efecto) solidariamente con la humanidad de Israel, sufriendo bajo la mano poderosa de su Dios. Existe como uno de esos hombres de quienes nos habla el antiguo testamento. No acepta cualquier cosa, sino su sufrimiento: el sufrimiento de los hijos de Israel castigados por Dios, su Padre. No muere con una muerte cualquiera, sino con la muerte hacia la que tiende irresistiblemente toda la historia de Israel...⁸.

La cruz se ha convertido en una categoría explicativa: se trata del juicio de Dios que cae sobre el hombre Jesús, solidario de nuestro pecado. También Bultmann ve en la cruz el signo de la cólera y del juicio de Dios sobre el mundo: anunciar la cruz es predicar este veredicto de condenación. La cruz es una cifra o un símbolo de la acción de Dios, que se esfuerza mediante su justicia en reconciliar al mundo consigo. La cruz, entonces, corre el peligro de ocultar quién es el crucificado. Se convierte en una categoría teológica que guarda muy poca relación con la crucifixión de Jesús. Efectivamente, según estos teólogos el aspecto documental de la crucifixión tiene poca importancia para el creyente: se trata de un acontecimiento histórico sin un significado preciso. Jesús fue colgado del madero en medio de dos malhechores. De ese hecho especial no se puede sacar nada. La cruz, por el contrario, revela todo lo que está en juego en la crucifixión de Jesús: el juicio del mundo ante la cólera de Dios. De esta forma queda trastornado el orden aparente de la historia: Jesús, condenado injustamente, soporta un castigo que demuestra la perversidad de los poderes religiosos y civiles. En realidad, este punto carece de especial importancia. No es Pilato el que condena, sino que es Dios el que castiga en Jesús nuestros desvíos. El proceso ante Pi-

8 K. Barth, *Dogmatique IV/1*, Genève 1966, 183.

lato carece de significación; pero el hecho de que Jesús sea maldecido y cuelgue de la cruz es lo que nos revela la acción justa de Dios.

Separar hasta ese punto el misterio de la cruz de la realidad empírica de la crucifixión es sostener una opinión doblemente equivocada: el carácter abstracto de la cruz y su significado conservador. En primer lugar, su carácter abstracto: la cruz, objeto de la predicación apostólica, no es un puro hecho, el acontecimiento de la muerte ignominiosa de Jesús, sino que es la interpretación de esa muerte. Pero esta interpretación no puede separarse del desarrollo efectivo de la crucifixión. El crucificado es el condenado, no ya el juzgado por Dios, sino el rechazado por los hombres. El proceso que se ha entablado contra Jesús es un proceso humano, debido a unos móviles humanos, provocado por unos conflictos históricos, motivado por el comportamiento y por las palabras de Jesús. La cruz, símbolo del juicio de la condenación divina sobre Cristo, oculta la realidad de la crucifixión: una crucifixión que es producto de nuestra historia y no un producto de Dios. Identificar la cruz con una condenación divina es prescindir por completo de las mediaciones históricas efectivas.

Si la cruz es juicio de Dios, no lo es en el sentido de que el crucificado sea condenado por Dios, sino en el sentido de que, al permitir Dios que nuestra responsabilidad produzca sus propios efectos, la crucifixión de un inocente, su colocación entre los malhechores, son éstos los que juzgan a ese mundo que produce tales efectos. La crucifixión le da a la cruz su dimensión singular, histórica: Jesús crucificado no es distinto del Jesús condenado por los poderes civiles y religiosos. Separar a la cruz de la historia documental, para poner de relieve su significado, es quitarle a la crucifixión de Jesús su poder subversivo.

Y en segundo lugar, su significado conservador: la distancia que se establece entre la historia documental de la crucifixión y el sentido teológico de la cruz no es una operación anodina. Provoca una indiferencia ante la historia real del crucificado, que se traduce en una indiferencia ante el devenir real de la humanidad. Si la cruz es la revelación de la cólera de Dios sobre Jesucristo, sustituto de la humanidad, puede ser que no tenga ninguna relación efectiva con el crucificado: basta con que sea anunciada como el símbolo de esa cólera y de ese juicio sobre el pecado. No tiene interés para nuestra historia, ya que es precisamente el inocente el que es objeto de esa cólera. Cristo entonces es condenado justamente: Pilato es un instrumento de esta cólera. Lo que importa no es el acto de Pilato, sino la cólera de

Dios que se sirve de Pilato como de un instrumento. Por el contrario, las cosas cambian si el crucificado es condenado por los hombres: su juicio pone de relieve todos los mecanismos perversos de los poderes civiles y religiosos y denuncia la complicidad de todos en esa operación de seguridad pública. La muerte de Cristo no queda entonces arrancada de nuestra historia, sino que exige que nuestra historia se transforme de tal suerte que puedan ocupar un lugar en ella el inocente, el débil, el profeta, para dejar que se oiga su voz. Si el crucificado es condenado por Dios, si puede construirse la teología de la cruz independientemente de las mediaciones efectivas de la condenación, el crucificado no constituye ninguna amenaza para el movimiento de nuestra historia, sino que se limita a convidarnos a una obediencia interior o a la humildad del condenado, sin impulsarnos a la lucha contra la perversión de los poderes que se erigen en norma última de actuación.

Por consiguiente, parece necesario renunciar a la cruz para fijarnos en el crucificado. Los evangelios no son ni meditaciones, ni reportajes: no presentan ninguna información que no esté integrada dentro de una interpretación teológica. Este carácter literario, sin embargo, no origina ni mucho menos la desaparición de Jesús crucificado en beneficio de un símbolo o de una teoría. Los evangelios no hablan de la cruz, sino del crucificado. Es Jesús el que, al ser condenado, se ve humillado: los soldados se burlan de ese líder de la resistencia judía. Juan (19,1-3) coloca este episodio en el curso del proceso ante Pilato; Marcos y Mateo al término del juicio. Poco importa el orden cronológico: los soldados toman como base de sus burlas la razón de su comparecencia ante el tribunal. Los judíos, avergonzados de tener un mesías que no entra dentro de sus esperanzas, lo denuncian: su debilidad ha sido la causa de su denuncia. Y de esta debilidad es de lo que se mofan los soldados. Los judíos y los soldados adoran al poder; Jesús se calla. No hará nada para que cambie su destino. Carga con su cruz y se encamina hacia el Gólgota. Los tres sinópticos, que narran de diferente manera el camino hacia el Calvario, coinciden al mencionar el gesto de Simón de Cirene: es obligado a llevar la cruz de Jesús. Lucas añade por su parte que les sigue una gran muchedumbre, pero no dice nada de los sentimientos de Cristo. Menciona a las mujeres que lloran. Jesús les ruega que no lloren por él, sino por ellas mismas: «Si en el leño verde hacen esto, en el seco ¿qué se hará?» (Lc 23, 31). Este logion se inserta en medio de un contexto de carácter apocalíptico: se está preparando el juicio. Si el inocente se ve tratado de este modo, ¿qué

pasará con el culpable cuando llegue el día de la cólera? No es Jesús el que se encuentra bajo la cólera de Dios, es inútil llorar por él.

Este episodio, tratado originalmente por Lucas, está en conformidad con la intención general de su evangelio: hay allí presentes algunos testigos misericordiosos y compasivos. No todos participan de la locura que inspira a los jefes. Pero estos testigos, lo mismo que más tarde las mujeres junto al sepulcro, no comprenden lo que está pasando. Se quedan en unos sentimientos de mero afecto humano, sin discernir su significado. Jesús se lo revela, liberándoles de la fascinación de su dolor humano para que piensen en ese pueblo que lo rodea y que no sabe lo que hace. De esta forma Lucas nos va orientando hacia la palabra de perdón que profiere Jesús en su oración al Padre desde la cruz (23, 34).

Esta característica de Lucas, la presentación de unos testigos atentos al dolor de Jesús y la misericordia de éste último, sirven para encuadrar la escena del «buen ladrón». Los otros evangelistas señalan que Jesús fue crucificado en medio de dos malhechores, pero no le prestan ninguna atención a su actitud. Como más tarde veremos, todos, excepto Juan, refieren la escena de los ultrajes: esta escena está, efectivamente, en consonancia con la inscripción que el poder romano creyó que había que poner en la cruz. El episodio del «buen ladrón» (Lc 23, 39-44) es una prolongación de la escena de los ultrajes. Uno de los malhechores hace eco a los insultos de los jefes del pueblo: «¿No eres tú el Cristo? Pues ¡sálvate a ti y a nosotros!» Este malhechor confiesa indirectamente la mesianidad de Jesús; expresa los sentimientos que la gente había tenido de Jesús. Jesús había dicho tales cosas y había llevado a cabo tales obras que el pueblo había visto en él «al que tenía que venir». Pero se había quedado desconcertado ante la negativa de Jesús a tomar el poder y ante su pasividad frente a sus perseguidores. El bandido le reprocha esa pasividad: ¡ya es hora de pasar a la acción!; será una ventaja para todos, para Jesús y para él. El otro ladrón se sitúa en un nivel más humano; tiene a propósito de Jesús un sentimiento parecido al de las mujeres que lloraban en el camino hacia el Calvario. Jesús ha sido condenado injustamente. No existe una medida común entre el castigo que ellos soportan como bandidos, y que es el final merecido y legal de su vida de robos y asesinatos, y el castigo que padece Jesús. Jesús es inocente. El ladrón vislumbra que hay algo que no corresponde a esa imagen que se han forjado el pueblo y sus jefes. E insinúa una oración imprecisa, dando a entender que quizás la misión de Jesús no termine en un fracaso total: «Acuérdate

de mí cuando vayas a tu reino» (23, 42). La respuesta de Jesús es la aceptación de ese deseo; pero no habla ahora de un reino, sino que recoge un término de la escatología judía: el paraíso. Este término indica la esperanza del justo de estar con Dios. La respuesta de Jesús no dice nada a propósito de la modalidad con que habrá de realizarse esta esperanza.

De este modo, el relato de la crucifixión según Lucas asume unas características menos dramáticas que en los otros dos sinópticos, a pesar de la presencia en ellos de ciertos elementos apocalípticos que le dan un sentido a la muerte del crucificado: el eclipse de sol, la oscuridad, el desgarrarse del velo del templo. En medio de estos elementos dramáticos, la actitud de Jesús sigue siendo serena y llena de esperanza: pone su espíritu en manos de su Padre (23, 46), y el centurión que presencia este hecho reconoce su inocencia. La multitud se da cuenta de que se ha hecho cómplice de un crimen y lo confiesa. De esta forma, en Lucas, muchos de los asistentes expresan sus sentimientos humanos. No confiesan la mesianidad ni la filiación divina de Jesús: los que lo ultrajan son los que lo proclaman mesías. Los que lo lloran, reconocen su inocencia y su justicia. Confiesan que su muerte ha sido un acto criminal. La serenidad de Jesús está de acuerdo con los sentimientos de esa gente. Exhorta a las mujeres, da esperanzas al ladrón, perdona a sus enemigos, muere con la esperanza que ha expresado. Esta serenidad de Jesús durante la pasión contrasta con el desánimo que le invadía en el huerto de los olivos (Lc 22, 44). En la oración Jesús logró vencer la tentación de la desconfianza a propósito de su obra mesiánica (22, 45).

La distribución de los relatos de Marcos y de Mateo es muy diferente. En efecto, sus dos narraciones van dirigidas a la vez hacia el grito de abandono de Jesús, hacia el terror que invade a los que asisten a su muerte y al reconocimiento por parte del centurión romano del carácter casi-divino del condenado: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15, 39; Mt 27, 34). Ni mateo ni Marcos mencionan para nada la compasión de las mujeres en el camino del Calvario. En la escena de los ultrajes, son los transeúntes los que increpan a Jesús. Para Lucas, el pueblo está contemplando la escena, mientras que los jefes se burlan. Ni Mateo ni Marcos nos refieren los sentimientos humanitarios de uno de los ladrones. Por eso, la escena de los ultrajes adquiere en ellos un carácter dramático, que está más en consonancia con las últimas palabras que los evangelistas Mateo y Marcos ponen en boca de Jesús: «Dios mío, Dios mío; ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46), que no reco-

gen sin embargo ni Lucas ni Juan. Sólo los elementos exteriores, el velo del templo que se desgarró, los muertos que resucitan (Mt 27, 51), son los que sugieren que se trata de un acontecimiento que encierra un sentido distinto del que aparenta. Los elementos apocalípticos son más tenues en Lucas y no existen en Juan. Esta orquestación de la escena del Gólgota en los dos primeros sinópticos se alía perfectamente con la redacción de la escena de los ultrajes, tan elocuente para comprender la crucifixión.

«A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse»; le echan en cara los jefes (Mc 15, 31; Mt 27, 42). Los fariseos y los principales del pueblo se sublevan contra Jesús e intentan un proceso en contra suya porque minaba la autoridad de la ley. Jesús, con su predicación y con su conducta, se había arrogado una autoridad injustificada. Los incidentes tuvieron que surgir repetidas veces y a propósito de hechos diversos, tal como sugieren varios episodios del evangelio: su trato con personas consideradas como pecadores públicos, la negligencia de los discípulos frente a las leyes rituales, las curaciones en día de sábado. Los actos de Jesús, interpretados por medio de sus parábolas, fueron produciendo poco a poco el sentimiento de que se consideraba libre respecto a la ley. Este sentimiento se reforzó evidentemente por la manera con que predicaba Jesús: no se apoyaba en la tradición. La fórmula que aparece en los evangelios: «Se os ha dicho, pero yo os digo», sugiere perfectamente una actitud que, en un mundo en que la ley representaba la última instancia y la voluntad divina, tenía que parecer escandalosa. Los títulos que le atribuyen los que se burlan de él: «Rey de Israel e hijo de Dios» según Mateo (27, 42-43), «mesías y rey de Israel» según Marcos (15, 32), «Cristo de Dios y elegido» según Lucas (23, 35), recogen las diversas maneras de entender la pretensión que había expresado Jesús por sus palabras y su conducta. Jesús no tenía ahora más remedio que hacer un milagro: «Que baje ahora de la cruz, y creeremos en él» (Mt 27, 42). Si permanece en la cruz, si Dios no interviene en su favor, sus pretensiones serán mentirosas: no es el profeta de Dios.

La escena de los ultrajes, reconstruida evidentemente en virtud de la fe postpascual y de la necesidad de manifestar la realización de las profecías de la Escritura, tiene su origen ciertamente en un dato histórico. Quizás sea posible señalar dos niveles de interés en los evangelios sinópticos de Mateo y de Marcos: el pueblo y los jefes. Según Marcos, «los que pasaban por allí le insultaban, meneando la cabeza y diciendo: ¡Eh, tú que destru-

yes el santuario y lo levantas en tres días, sálvate a ti mismo bajando de la cruz!» (15, 29).

Una frase mal comprendida de Jesús y un tanto escandalosa para los judíos, era la que había servido de testimonio contra él. Se presentaba ahora como una bravata. Sin embargo, el pueblo había esperado algo prodigioso: estaba aguardando su liberación. Ahora expresa su amargura y su desilusión: sus esperanzas se han frustrado por completo. Solamente podría acreditar de nuevo a Jesús una inversión de la situación: bajar de la cruz. Los transeúntes y el pueblo no piensan en la ley: expresan su desconfianza a propósito de un hecho distinto. Lucas, más sobrio y más conciso, señala únicamente: «Estaba el pueblo mirando» (23, 35). Para Lucas el pueblo no acaba de comprender y asiste al hundimiento de sus esperanzas de liberación. El pueblo ya no puede triunfar.

La actitud de los jefes es muy distinta: ellos sí que triunfan. Ellos no han esperado nunca nada de Jesús; la crucifixión les da la razón. El pueblo había, si no reconocido, al menos sospechado que era el profeta, el mesías. Estaba dispuesto a hacerlo rey de Israel. No dudaba de que su predicación venía de Dios. Para los jefes ya iba siendo hora de poner fin a sus extravagancias que amenazaban al edificio de la religión judía, la preponderancia de la ley. Jesús está ante el paredón: Dios, de quien ha pretendido ser el profeta, ¿va a justificarlo ahora a los ojos de sus acusadores? Jesús exclama: «¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34; Mt 27, 46); algunos de los asistentes quieren disuadir al soldado que intenta darle de beber: «Deja, vamos a ver si viene Elías a salvarle» (Mt 27, 49). La escena de las burlas termina con el fracaso del crucificado: sus pretensiones mesiánicas no tienen justificación alguna. Su condena era el cumplimiento de un acto de salud pública. El consejo de Caifás a los judíos: «era mejor que muriera uno solo por el pueblo» (Jn 18, 14), se ha visto que era acertado. La condenación había desenmascarado a los ojos del pueblo la falsedad de las pretensiones mesiánicas de Jesús. La escena de la cruz encierra una extraordinaria importancia para comprender el sentido de la mesianidad de Jesús: sirve para explicitar la clave del proceso: «Nosotros tenemos una ley y según esa ley debe morir, porque se tiene por hijo de Dios» (Jn 19, 7). Por consiguiente, Jesús es condenado justamente por la ley: si Dios no lo libra, sus pretensiones mesiánicas demuestran que son ilusorias. La argumentación de Pablo en su carta a los gálatas (3, 13) acepta este punto de vista de los jefes del pueblo: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, pues dice

la Escritura: Maldito todo el que esté colgado de un madero». El triunfo de los jefes no es un refinamiento sádico ante un hombre indefenso; es la seguridad de que la ley, pisoteada por Jesús, lo ha derrotado y ha vuelto a quedar establecida en todas sus prerrogativas. La autoridad de la ley permanece intacta a pesar de la predicación y de la libertad de Jesús. Sólo la ley es la expresión de la voluntad de Dios.

Esta comprensión de la crucifixión en el interior de la problemática de la ley ha tenido una influencia considerable en la dogmática cristiana. El texto de K. Barth citado más arriba lo ha tenido en cuenta. Pannenberg, como tendremos ocasión de subrayar cuando estudiemos la redención, construye su interpretación de la muerte de Cristo sobre la justicia de su condenación por la ley⁹. Juzgado por ella, Jesús muere como blasfemo. Su justificación por la resurrección le da otro sentido a su muerte, no ya suprimiendo la maldición de la ley, sino liberándonos en él de esa maldición.

No es seguro que esta insistencia en la maldición en que ha incurrido Jesús haga plenamente justicia a la polivalencia de sentidos que expresan los evangelistas. Jesús muere como blasfemo para aquellos que le exigen que se salve milagrosamente. Pero Jesús, en Mateo y en Marcos, apela a Dios, en la noche del abandono ciertamente, pero bajo la forma de una oración y no de una blasfemia. Lucas subraya la serenidad de Jesús: entrega su espíritu en manos de Dios (23, 46). Juan, por su parte, atestigua la confianza total de Jesús en Dios: en ninguna parte aparece abrumado por su condenación y su crucifixión, sino que se enfrenta libremente con el destino que le imponen las autoridades judías y romanas. Por tanto, sería equivocado no interpretar la crucifixión de Jesús más que a partir de la opinión que reflejan los jefes del pueblo y los fariseos. Su interpretación de la ley y su oposición a Jesús en virtud de la ley corresponden a un camino muy concreto de la tradición judía. Universalizar este hecho hasta llegar a hacer de él el fundamento de una teología de la redención, corre el peligro de dejar en la penumbra la clave efectiva de la condenación de Jesús: el sentido de la mesianidad. Obedecer a las insinuaciones de los jefes: «Sálvate a ti mismo», hubiese sido, para Jesús, justificarse por medio de un prodigio y buscar su gloria personal. «Si yo me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es mi Padre quien me glorifica» (Jn 8, 54). Por eso Jesús pone su justificación en manos de aquél en quien

9. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca, 1974, 303-319.

confía. Aparentemente, no sólo pierde el proceso, sino que confirma con su incapacidad para librarse de la cruz aquellas sospechas que recaían sobre sus pretensiones mesiánicas. El silencio de Dios, como respuesta a la oración del crucificado, abre una nueva perspectiva sobre la situación religiosa de Jesús: Jesús esta abandonado.

III. EL ABANDONADO

El grito de Jesús en la cruz ha inquietado a la tradición teológica. Sólo dos evangelistas, Mateo y Marcos, nos refieren las palabras de Jesús sacadas del salmo 22. Lucas refiere, lo mismo que Mateo y Marcos, la oscuridad y el potente grito que lanzó Jesús, pero en él la muerte de Jesús no parece tan solitaria. Jesús expira después de una oración llena de paz: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23, 46). Urs von Balthasar, en la interpretación que ofrece del misterio de la cruz, considera las palabras de Jesús a la luz de 2 Cor 5, 21: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él». En esta perspectiva, el grito de Jesús no tiene que interpretarse como la frase primera de un salmo que termina con la glorificación de aquel que sufre.

En el antiguo testamento y en la historia de la iglesia se dan abandonos más hondos de lo que quisieran admitir en la cruz algunos que esgrimen en este punto un veto teológico, histórico o exegetico¹⁰.

Este veto puede apreciarse en los padres de la iglesia. Según Jouassard, son dos las direcciones que dominan en la interpretación patrística a partir de Orígenes: la tristeza de Jesús por causa de los pecadores, sin ninguna alusión directa al abandono del Padre, y el sufrimiento de Cristo-cabeza en sus miembros creyentes. Urs von Balthasar advierte que en la mística renana ha prendido una relación entre las experiencias místicas del abandono de Dios y el grito de Cristo en la cruz.

Esta interpretación mística ha dado lugar a una teología de la cruz desarrollada en los siglos siguientes y que, desde Jansenio a Bossuet, parece presentar al Padre junto a la cruz como el veterotestamentario *Dios de la venganza*... Tanto la poca importancia que se le concedió al

10. Cf. H. Urs von Balthasar, *Camino de la cruz*, en J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium salutis* III/2, Madrid 1969, 222-223.

tema en la patrística y en la escolástica, como la parcial exacerbación que sufrió en el gótico y en el barroco (el Padre como Dios de la venganza y no de la justicia) podrían, en última instancia, equilibrarse con una interpretación bíblica objetiva y de conjunto, teológica y no puramente exegética¹¹.

Por tanto, el abandono de Cristo tiene que entenderse en un sentido enérgico que sólo la reflexión teológica es capaz de determinar. Las consideraciones psicológicas minimizan este abandono. Para Urs von Balthasar, como tendremos ocasión de ver en el capítulo consagrado a las teologías de la redención, el abandono de Cristo es un momento esencial y no simplemente psicológico o literario, del acto de la redención. Jesús experimenta el abandono de Dios porque es «pecado»: la cruz es el juicio de Dios sobre el pecado. Barth, en su *Dogmática*, le consagra un capítulo al veredicto del Padre¹².

No creemos que sea éste el camino que nos exige la Escritura. Interpretar el abandono de Jesús como un acto de justicia ejercido con él por ser «pecado», o peor aún como un acto de venganza, es darle a ciertas frases de la Escritura un sentido absoluto que no tiene en cuenta la mentalidad judía, ni el género literario. Para evitar los desvaríos de ciertos oradores cristianos, hay que distinguir tres etapas de desamparo: el fracaso de una tarea, la angustia del justo, la lejanía de Dios o su abandono. El tercer momento tiene que entenderse en relación con los otros dos.

Cristo experimenta en primer lugar el fracaso: se ve condenado y crucificado. El pidió que se le ahorrara este sufrimiento. No se le concedió ningún signo de poder. La lógica de los acontecimientos políticos y jurídicos siguió su curso. Jesús entró en el rodaje de la historia. El objeto de su predicación, el anuncio del reino de Dios, ya no tiene ningún porvenir. «Aquel que pasó haciendo el bien» se ha mostrado incapaz de llevarlo a término. «El mundo viejo», por utilizar el vocabulario paulino, ha quedado triunfante. No son los pobres los que imprimen su sello a este mundo, ni los mansos, ni los que tienen sed de justicia, ni los limpios de corazón. Está muy lejos aquello que se les había prometido a los que siguieran la palabra. La agonía de Jesús es, por una parte, la percepción de la injusticia que se comete contra los pobres y los débiles, contra los que esperan el reino. Los discípulos de Emaús representan a ese pueblo ávido de justicia y de paz, deseosos de quebrantar el destino que los tiene encadenados,

11. *Ibid.*, 223, nota 1.

12. K. Barth, *Dogmatique*, 297 s.

política y personalmente. El mesianismo que se había predicado no ofrece ningún resultado tangible.

El repaso de los evangelios después de los sucesos pascuales no nos permite valorar debidamente este fracaso. La misma teología lo ha dejado con frecuencia en la penumbra. La predicación de Jesús, opina la teología, abre un porvenir, pero este porvenir no es de este mundo. En la predicación de Jesús, el reino habría significado ya exclusivamente un «más allá». El hecho de que Jesús es el hijo de Dios, que vive ya en la visión de Dios, situaría el fracaso de la predicación en un momento necesario de la redención. Esta forma de interpretar las cosas no hace justicia al anuncio mesiánico, a la temporalidad de Jesús, a su condición humana. Jesús vive el fracaso de su anuncio, pero no como si se tratara de su orgullo herido: Jesús no tiene pecado. Lo vive como dolor por los pobres, por los pequeños. Conoce muy bien cómo es su condición miserable, cuál es ese horizonte chato que se les ha impuesto, hasta dónde llega la explotación de los poderosos; Jesús comprende la rebeldía de los zelotes. La compasión que sintió por las turbas carentes de pastor no es una compasión lastimera; va inseparablemente unida a la voluntad de transformar esa condición. En la óptica del tentador, el despliegue de poder se basaría ocasionalmente en la compasión, para exaltar a Jesús. Pero no es la exaltación lo que seduce a Jesús, sino el éxito inmediato del reino, la liberación y la superación de las desdichas de los humildes. La tentación proviene del conocimiento de las miserias judías de su época. El cáliz de que habla, el abandono que proclama en su grito, no es en primer lugar su sufrimiento físico, sino la significación que reviste su muerte para todos los que han puesto su confianza en su mesianismo. «Si ha salvado a los otros, que se salve a sí mismo». El no salvarse a sí mismo equivale a no salvar tampoco a los demás. La angustia de Jesús proviene de su justicia. Si muere el justo, muere el pecador.

El fracaso de su tarea plantea la cuestión de la eficacia de la justicia en este mundo. Carra de Vaux escribe acertadamente como conclusión de su estudio escriturístico:

El abandono (en la cruz) nada tiene que ver con una experiencia mística; es la angustia del justo entregado a las persecuciones de sus enemigos, de quien no parece acordarse Dios, puesto que no lo protege¹³

13. B. Carra de Vaux Saint-Cyr, *L'abandon du Christ en croix*, en H. Bouéssé - J. J. Latour, *Problèmes actuels de christologie*, Paris 1965, 305. Von Balthasar califica esta opinión de «imperdonable superficialidad». Este juicio no está justificado ni por la seriedad del artículo ni por la opinión emitida.

Esta fue la angustia que experimentaron muchos de los justos del antiguo testamento. Un salmista escribe:

Son mi lágrimas mi pan,
de día y de noche,
mientras me dicen todo el día:
¿En dónde está tu Dios? (Sal 42-43, 4)

Los justos del antiguo testamento aguardaban de Dios que demostrase su justicia dándoles la razón:

Un absurdo se da en la tierra: hay justos a quienes les sucede cual corresponde a las obras de los malos, y malos a quienes sucede cual corresponde a las obras de los buenos. Digo que éste es otro absurdo (Qo 8, 14).

Los salmos están llenos de gritos que reclaman la justicia de Yahvé y se quejan de su olvido:

¿Por qué, Yahvé, mi alma rechazas,
lejos de mí tu rostro ocultas? (Sal 18. 15).

Miradlos: esos son los impíos,
y, siempre tranquilos, aumentan su riqueza.
¡Así que en vano guardé el corazón puro,
mis manos lavando en la inocencia,
cuando era golpeado todo el día,
y cada mañana sufría mi castigo! (Sal 73, 12-14).

El autor del libro de Job expresa con toda vehemencia el derecho del hombre a la justicia:

El (Dios) me puede matar: no tengo otra esperanza
que defender mi conducta ante su faz.
Y esto mismo será mi salvación,
pues un impío no comparece en su presencia (Job 13, 15-16).

La angustia del justo resulta escandalosa. Para Dios, hacer justicia es colocar al hombre en sus derechos, en virtud de la promesa. La promesa hecha a Abrahán, repetida por boca de los profetas, tarda en adquirir forma en la realidad. El justo es tratado lo mismo que el impío. Dios no atiende a sus derechos. Mucho más que todos los demás justos del antiguo testamento, Jesús experimenta el carácter intolerable del desamparo del justo. Ha pro-

Se deriva de ciertas preferencias «místicas» de von Balthasar. En este caso, von Balthasar tiene que ser el que demuestre la exactitud de su interpretación: *o. c.*, 223, nota 1.

clamado el reino, ha anunciado la realización inminente de la promesa, ha recorrido Galilea y Judea dando signos anticipados de la reconciliación: enfermos curados, posesos liberados, palabras que invitan a la conversión. Los pobres, los mansos, los perseguidos, han reconocido en Jesús a su defensor y sin duda al mesías. He aquí que todas las cosas se iban haciendo nuevas. Por eso ahora la angustia de Jesús no es sólo suya: es la de todos los que esperan en su palabra. No se trata de una desgracia particular, sino que afecta a la promesa colectiva de la que Jesús se había hecho pregonero. El fracaso de su predicación, su condenación y su muerte, son el testimonio de que el justo carece de apoyo, ya que Dios no hace valer sus derechos. El abandono de Jesús por parte de Dios está expresado en el salmo 22, que Mateo y Marcos señalan como las últimas palabras de Jesús.

No es necesario interpretar la angustia de Jesús a partir de una exégesis de este salmo, con el pretexto de que lo recitó Jesús en la cruz. Sin embargo, la elección que Jesús hizo de él tiene su significado. El salmo 22 es un testimonio de esperanza. Lucas no refiere el grito angustioso de Jesús. Por el contrario, su muerte parece más serena. Cita el salmo 31, 6: «En tus manos mi espíritu encomiendo». En el primer caso, sólo se expresa su angustia; en el segundo, Jesús confiesa su esperanza. Los salmos 22 y 31 son plegarias en medio de la prueba. Son gritos de dolor, al mismo tiempo que súplicas llenas de esperanza. Es significativo que Lucas no haya recogido la tradición que está por debajo de los evangelios de Mateo y de Marcos. Quizá es que creyó suficientemente expresado el abandono de Jesús: y entonces prefirió subrayar la esperanza que no dejó de alentarle en la realización de la promesa. La interpretación teológica del abandono tiene que tener en cuenta la divergencia o la complementariedad de las narraciones evangélicas. Si al parecer, en virtud del substrato arameo que suponen, las palabras de Jesús en Mt 27, 46 y en Mc 15, 34, tienen muchas probabilidades de ser auténticas, la verdad es que no faltan las incoherencias. La reacción de los soldados ante estas palabras de Jesús: darle de beber, resulta inesperada. Por otro lado, está en consonancia con las palabras de Jesús en el evangelio de Jn 19, 28. Lucas omite este episodio; lo que hace sencillamente es advertir en 23, 36 que los soldados le dieron de beber vinagre en plan de burla. La serenidad de Jesús en Lucas se llega a traducir incluso en un comportamiento físico.

Los relatos de la pasión no son reportajes históricos o crónicas. Los autores de la antigüedad no tenían reparo, para expresar mejor el sentido de una situación, en crear ciertos sucesos o en

trasponerlos. La finalidad que busca cada uno de los evangelistas es distinta de la de los demás, aunque todos tienen el mismo deseo: atestiguar que Jesús es el hijo de Dios vivo, salvador del mundo. En consecuencia, organizan sus materiales en función de su propia teología. Sería una equivocación empeñarse en querer armonizar los relatos. Sería igualmente un engaño conceder un privilegio absoluto al punto de vista de uno o de dos evangelistas. La teología del abandono de Cristo en la cruz no puede, por tanto, omitir la perspectiva lucana en donde se pone de relieve la esperanza de Jesús en Dios, su Padre.

Esta perspectiva queda olvidada en las teorías «místicas» del abandono de Cristo. Estas teorías nacieron en los ambientes renanos del siglo XIV, y Tauler es su principal representante. En ellas el abandono de Jesús no tiene el sentido de la angustia del justo ante el fracaso. Tauler ve allí un acto positivo de Dios, análogo a las purificaciones que hace padecer a los creyentes que marchan hacia la perfección. El abandono de Jesús por parte de Dios no corresponde ya a su renuncia a una intervención milagrosa que asegure el éxito del mesianismo de Jesús y la instauración del reino; Dios desea hacer que padezca Jesús, con vistas a la redención, las purificaciones que padecen los que han pecado. Urs von Balthasar, que comparte hasta cierto punto la opinión de los místicos renanos, demuestra la oportunidad de su manera de ver las cosas recurriendo a san Ireneo: Cristo no ha podido imponer a sus discípulos unos sufrimientos que él mismo no ha padecido. Efectivamente, san Ireneo replica a los gnósticos que se niegan a reconocer que Jesús soportó realmente la pasión:

Si Jesús no hubiese tenido que padecer personalmente, sino que hubiese eludido su pasión entonces ¿por qué exhortó a sus discípulos a que cargasen con la cruz y le siguieran, si según ellos él no llevaba esa cruz, sino que había abandonado la economía de la pasión?¹⁴.

Tomando como base este principio, el desamparo de Cristo en la cruz se convierte en el modelo o arquetipo del desamparo místico. Sólo los místicos pueden hablar por propia experiencia de lo que fue el abandono de Jesús por parte de Dios. En esta perspectiva, el sermón de Tauler sobre el invierno espiritual adquiere todo su significado:

El evangelio añade que era invierno la época en que se celebraba la Dedicación. Entonces, os pregunto, ¿cuándo es la época del invierno

14. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* III, 18, 5-6.

para un alma? Cuando el frío, la sequedad y la dureza ocupan el corazón, de tal forma que ni la gracia, ni Dios, ni nada de lo divino encuentran un sitio en él...

Hay, sin embargo, otro invierno: el que sufre el hombre espiritual y verdaderamente entregado a Dios a quien busca con todos sus energías, en su intención y en su amor, evitando el pecado: pero al mismo tiempo, se ve abandonado por Dios, en lo que se refiere a toda devoción sensible; permanece en medio de una gran aridez, en una gran oscuridad, en una gran frialdad, sin gustar la menor suavidad ni la menor consolación. Ese invierno lo sufrió el maestro de todos cuando, en su dolorosísima pasión, se vio abandonado de su Padre y de su divinidad. Seguía ciertamente unido a ella; sin embargo, en lo que se refiere a la ayuda que tenía derecho a recibir, estaba desamparado hasta tal punto que, en todas sus angustias y dolores, en todos sus inefables tormentos, su humanidad débil y completamente oprimida por la aflicción no recibió el más pequeño gusto del divino consuelo ni la más mínima ayuda. ¿Qué digo? Jamás hombre alguno se vio tan afligido, tan desolado; jamás hombre alguno se vio tan desamparado de todo socorro. Al considerar a este su maestro tan abandonado todos los amigos privilegiados de Dios tienen que desbordar de gozo y de alegría en el fondo de sus corazones, cuando se sienten capaces de seguir interiormente a ese pastor a quien siguen como ovejas, en su total desamparo y en su humilde resignación. ¡Dichosos, sí, y mil veces dichosos los que hayan podido seguir, con tanta fidelidad, a su pastor y maestro, soportando, sin consuelo de ningún género, el invierno del abandono, el abandono de las criaturas y, más todavía, el abandono de Dios! No cabe duda de que entonces tendrán a Dios presente en sí mismos, de una manera más verdadera y más útil, que en todos los goces y deleites que puedan encontrar y, me atreveré a decirlo, que en todas las primaveras y veranos del alma. Ninguna inteligencia sería capaz de comprender el cúmulo de bienes que se encierra en este duro y auténtico desamparo; así, pues, que tengan la debida paciencia y decisión de ánimo cuando por todas partes se sientan sumergidos, rodeados, poseídos por las tinieblas, los rigores y los fríos del invierno¹⁵.

Pero esta orientación interpretativa del abandono de Cristo encierra sus peligros: hacer del abandono de Cristo un acto de Dios, esto es, concebir este desamparo partiendo del Eterno, y no en función de los conflictos y complicaciones terrenas, es desplazar el centro de interés creado por la originalidad del mesianismo de Jesús. Jesús, más que condenado y crucificado por los hombres, ha sido abandonado por Dios, y este abandono se debe a las «purificaciones» necesarias para poder llegar hasta Dios. «Hecho pecado por nosotros», tiene que soportar ese doloroso camino que desde el pecado conduce hasta Dios. Sin embargo, los místicos renanos evitan hablar de una justicia vindi-

15. Tauler, *Sermón del 2.º domingo después de pascua*, citado en *Problèmes actuels de christologie*, 308-309.

cativa del Padre frente a Cristo. La comparación «mística» se queda en mera comparación: sirve para explicar el desamparo psicológico de Cristo por medio de unos datos recogidos de la experiencia religiosa de las almas privilegiadas. Pero no precisa las razones de ese desamparo.

Esta precisión la encontramos en una doble tradición, la de Calvino y la de los oradores franceses del siglo xvii. El abandono de Cristo, su desamparo, se convierte ahora en reprobación y repulsa por parte de Dios. El silencio de Dios, su no intervención por medio de una muestra de poder para librar a Jesús de los determinismos históricos, su ausencia aparente en medio de las luchas humanas, se convierten en juicio del Padre sobre su hijo encarnado, identificado jurídicamente con todos los pecadores. Jesús padece la cólera de Dios y la pena de la condenación. Es el sujeto de un castigo. La sensibilidad tan delicada de aquella época tñe la muerte solitaria de Cristo con un veredicto de condenación. Es el Padre quien se venga en él. He aquí cómo comenta Calvino, en su *Instrucción de la religión cristiana*, este juicio de Dios. Toma como punto de partida de su reflexión la identidad existente entre Cristo y la humanidad pecadora:

Nuestro Señor Jesús se revistió de la persona de Adán, y tomó su nombre poniéndose en su lugar para obedecer al Padre y presentar ante su justo juicio nuestra carne como satisfacción y sufrir en ella la pena y el castigo que habíamos merecido¹⁶.

En consecuencia, Calvino puede entonces describir cómo la ira de Dios contra el pecado encuentra en Jesús el objeto de su venganza y de su justicia:

La ira y maldición de Dios tienen siempre cercados a los pecadores, hasta que logran su absolución; porque siendo él justo juez, no consiente que su ley sea violada sin el correspondiente castigo¹⁷. Como nos estaba preparada la maldición y nos tenía cercados mientras éramos reos, ante el tribunal de Dios, se nos pone ante los ojos en primer lugar la condenación de Jesucristo por Poncio Pilato, gobernador de Judea, para que comprendamos que la pena a que estábamos obligados nosotros, le ha sido impuesta al inocente. Nosotros no podíamos escapar al espantoso juicio de Dios; para librarnos de él, Jesucristo consintió en ser condenado ante un hombre mortal, incluso malvado...

16. J. Calvino, *Instrucción de la religión cristiana* I, Rijswijk 1968, 343 (según la traducción de Cipriano de Valera).

17. *Ibid.*, 373.

No bastaba para deshacer nuestra condenación que Cristo muriese con una muerte cualquiera, sino que para satisfacer a nuestra redención fue necesario que escogiese un género de muerte mediante el cual, echando sobre sus espaldas nuestra condenación, y tomando por su cuenta nuestra satisfacción, nos librase de ambas cosas. Si unos salteadores le hubieran dado muerte, o hubiera perdido la vida en algún alboroto o sedición popular, en semejante muerte no existiría satisfacción a Dios. Mas al ser presentado como delincuente ante el tribunal de un juez, y al proceder contra él de acuerdo con los trámites de la justicia, acusándolo con testigos y sentenciándolo a muerte por boca del mismo juez, con todo eso comprendemos que en sí mismo representaba a los delincuentes y malhechores...

¿Por qué todo esto? Evidentemente por hacer las veces de pecador, y no de justo e inocente; pues él no moría por la justicia, sino por el pecado...

Vemos, pues, dónde se apoya nuestra absolución; a saber, en que todo cuanto podía sernos imputado para hacer que nuestro proceso fuese criminal ante Dios, todo ha sido puesto a cuenta de Jesucristo, de tal manera que él ha satisfecho por ello¹⁸.

Hecho pecado por nosotros y objeto de la justicia de Dios, Jesús es maldito. Esta maldición llega hasta hacer que sufra la condenación. Así es como interpreta Calvino el artículo del símbolo: «descendió a los infiernos»:

Nada hubiera sucedido si Jesucristo hubiera muerto solamente de muerte corporal. Pero era necesario a la vez que sintiese en su alma el rigor del castigo de Dios, para oponerse a su ira y satisfacer a su justo juicio. Por lo cual convino también que combatiere con las fuerzas del infierno y que luchase a brazo partido con el horror de la muerte eterna...

Salió fiador y se hizo responsable, y se sometió, como un delincuente, a sufrir todas las penas y castigos que los malhechores habían de padecer, para librarlos de ellas. No solamente el cuerpo de Jesucristo fue entregado como precio de nuestra redención, sino que se pagó además otro precio mucho mayor y más excelente, cual fue el padecer y sentir Cristo en su alma los horribles tormentos que están reservados para los condenados y los réprobos...

Con esto, sin embargo, no queremos decir que Dios le fuera adverso en algún momento, o que se mostrase airado con él... Lo que afirmamos es que Cristo sufrió en sí mismo el gran peso de la ira de Dios, porque al ser herido y afligido por la mano de Dios, experimentó todas las señales que Dios muestra cuando está airado y castiga¹⁹.

El abandono de Jesús se ha convertido en un acto de justicia vindicativa ejercida en contra suya. En el grito de Jesús los antiguos habían descubierto, ateniéndose al salmo 22, el grito del

18. *Ibid.*, 377-378.

19. *Ibid.*, 382-383.

justo al que no se le había hecho justicia. Calvino ve más bien en él el grito del pecador rechazado por Dios y el sufrimiento de la condenación experimentado por Jesús, identificado ficticiamente con el pecado. Estas dos interpretaciones del evangelio no son idénticas. En el primer caso, la escena evangélica de la cruz se entendía a partir del sufrimiento de los justos del antiguo testamento. En el segundo, la referencia se establece con la reprobación de los pecadores. La cruz es un juicio. La condenación de Jesús, que tiene a la cruz como consecuencia, es el proceso, no ya de un inocente, sino de un culpable. La culpabilidad solidaria y ficticia de Jesús explica su repulsa.

Los oradores de la época barroca recogen esta interpretación. Es necesario recoger dos textos fundamentales para poder medir a qué ideas tan peregrinas dieron lugar las palabras de la Escritura, sacadas de sus referencias veterotestamentarias.

Dios no se contenta con golpearle; parece como si lo quisiera reprobar, desamparándole y abandonándolo en medio de su suplicio. Este desamparo y este abandono de Dios es en cierto modo la pena de daño, que era preciso que Jesucristo sufriese por todos nosotros, como dice san Pablo. La reprobación de los hombres habría sido demasiado poca cosa para castigar el pecado en toda la amplitud de su malicia: era menester, si me es lícito utilizar esta palabra, pero vosotros comprenderéis su sentido y no creo que sospechéis que la entiendo en el sentido de Calvino, era menester que la reprobación sensible del hombre-Dios llenase la medida de la maldición y del castigo que se le debe al pecado.

Tú has dicho, profeta, que jamás habías visto abandonado al justo: «Non vidi justum derelictum» (Sal 36); pero he aquí un ejemplo memorable que no puedes rechazar: Jesucristo abandonado por su Padre celestial y que, por eso, casi no se atreve a llamarle con el nombre de Padre, y le trata solamente de Dios: «Deus meus, ut quid dereliquisti me?». Pero no os escandalicéis, ya que en este proceder de Dios no hay nada que vaya contra las reglas de la equidad. No, concluye san Agustín, no ha habido jamás una muerte tan justa y tan injusta al propio tiempo como la del Redentor: más injusta, si miramos a los hombres que fueron sus ejecutores; más justa, si nos fijamos en Dios, que pronunció su sentencia.

Imaginaos, mis queridos oyentes, imaginaos que es hoy por privilegio singular y soberano el día predicho por los oráculos de todas las Escrituras, esto es, el día de la venganza del Señor, «dies ultionis Domini» (Is 34). Porque no será en el juicio final donde nuestro Dios, ofendido e irritado, se satisfará como Dios; ni es en el infierno donde se manifiesta con toda autenticidad como Dios de las venganzas; es en el Calvario: «Deus ultionum Dominus» (Sal 93). Allí es donde su justicia vindicativa obra libremente y sin constricciones, ya que no se ve cohibido, como en los otros sitios, por la pequeñez del sujeto ante quien se hace sentir: «Deus ultionum libere egit» (Sal 93). Todo cuanto los condenados sufran no es más que una venganza a medias para él: ese

crujir de dientes, esos gemidos y esas lágrimas, ese fuego inextinguible, todo eso es nada o casi nada en comparación con el sacrificio de Jesucristo en la cruz²⁰.

No menos seguro se siente Bossuet de la venganza divina sobre Jesús. Comentando el texto de san Pablo 2 Cor 5, 21: «Le hizo pecado por nosotros», va refiriendo las maldiciones que tuvo que padecer Jesús, en virtud de esta identificación, y atribuye sus palabras de abandono a estas maldiciones:

La maldición de Dios va penetrando hasta el fondo de su alma: sólo a él le pertenece ir a buscarle hasta su mismo centro... Y para dar la perfección al sacrificio que le debía el divino Jesús a la justicia divina, era menester que cayera sobre él este último golpe. Esto es lo que quiso decir el profeta en aquel pasaje que se le atribuye literalmente: «Dominus voluit contere eum in infirmitate: el Señor ha querido aplastarle en medio de su debilidad».

No esperéis, hermanos, que os vaya a relatar este último suplicio; pensar únicamente que era preciso que el Hijo de Dios sintiera en sí mismo una opresión muy violenta para poder exclamar, como lo hizo: «¿Y por qué me abandonas, Padre mío?». Para eso era menester que la divinidad de Jesucristo se retirase, por así decirlo, de ella misma; o que, dejando sentir su presencia sólo en cierta parte del alma, lo cual no es imposible para un Dios que llega hasta las divisiones más delicadas, «divisionem animae ac spiritus», dejase todo lo demás abandonado a los golpes de la venganza divina; o que, en virtud de algún secreto oculto a los humanos, o por algún milagro, ya que todo es extraordinario en Jesucristo, esta divinidad haya encontrado la manera de combinar al mismo tiempo la unión tan estrecha de Dios y el hombre con esa enorme desolación en la que el hombre Jesucristo se vio sumergido bajo los golpes tremendos y multiplicados de la venganza divina. Pero no les preguntéis a los hombres de qué forma pudo hacerse esto. Lo cierto es que fue precisamente el esfuerzo de una angustia inconcebible el que pudo arrancar del fondo de su corazón aquella extraña queja que le dirige a su Padre: «Quare me dereliquisti?» Tal es el misterio.

Durante este desamparo, Dios iba realizando en Jesucristo la reconciliación del mundo, dejando de imputarle sus pecados: al mismo tiempo que golpeaba, abría sus brazos a los hombres; rechazaba a su Hijo, y nos abría sus brazos; lo miraba con cólera, y ponía sobre nosotros su mirada de misericordia: «pater», para nosotros, «dimitte»; «Deus», para él. Su cólera se apaciguaba al descargarse; golpeaba a su Hijo inocente que luchaba con la cólera de Dios. Esto es lo que se llevaba a cabo en la cruz; hasta el momento en que el Hijo de Dios, leyendo en los ojos del Padre que ya estaba totalmente aplacado, vio finalmente que había llegado la hora de dejar este mundo²¹.

20. L. Bourdaloue, *Sermon pour la passion*, en *Oeuvres* II, Paris 1834, 283-284.

21. J. B. Bossuet, *Sermon pour le vendredi saint*, en *Oeuvres oratoires* III, ed. crítica de J. Lebarq, Paris 1891, 381-383.

La concepción calvinista y barroca del abandono de Jesús dio origen a una teoría de la redención: la sustitución penal. La discutiremos en el capítulo décimo. Por ahora nos contentamos con señalar que esta concepción se basa en una ficción jurídica: Jesús se identifica con los pecadores y se olvida su inocencia. No creemos probable que esta ficción pueda explicar unos sentimientos tan violentos de venganza. El aspecto oratorio, al mismo tiempo que romántico, de esta interpretación del desamparo resulta demasiado claro. Pero no es esto lo más difícil de aceptar en esta manera de ver las cosas. ¿Cómo comprender que Dios pueda alegrarse del asesinato de un inocente? ¿Cómo admitir que Pilato y el sanedrín condenan a Jesús en nombre del Padre? ¿Cómo suponer que Dios pueda cesar ficticiamente de amar a su hijo? Las pruebas escriturísticas de esta teoría están sacadas de dos textos, el de 2 Cor 5, 21 sobre Cristo hecho pecado, y el de Gál 3, 13. La interpretación que se les da a estos textos prescinde de los métodos exegéticos rabínicos y del género literario. Tomados con un carácter absoluto, o como principios metafísicos, se convierten en la última referencia de la interpretación de la muerte de Jesús y de su abandono. Hubiera sido más justo leer estos textos paulinos en la perspectiva de los evangelios, que en ninguna parte insinúan esta venganza del Padre. Puede medirse la diferencia que hay entre la interpretación calvinista, la barroca y la mística. Sin embargo, la corriente que nació en el siglo XVI, al situar el abandono de Cristo en una especie de repulsa del Padre, daba paso a las aberraciones de la concepción penal de la redención. La redención se escapaba de nuestra historia para convertirse en un proceso divino entre el Padre y el Hijo. Más conforme con el pensamiento de la Escritura es reconocer en el abandono de Jesús la consecuencia de la elección implicada en su repulsa del poder. El Padre es fiel a la voluntad de su Hijo, lo mismo que el Hijo es fiel a la voluntad de su Padre de revelar quiénes son ellos y de liberar a los hombres sin violentarlos. Jesús no muere rechazado por Dios; muere apartado por los hombres de una sociedad que no ha podido tolerar sus palabras. Según la concepción antigua, así es como «desciende a los infiernos».

IV. DESCENDIÓ A LOS INFIERNOS

El creyente está acostumbrado a confesar que Jesús descendió a los infiernos. Recita este artículo de fe con la misma convicción que las afirmaciones que lo preceden y que lo siguen: «Padeceió bajo el poder de Poncio Pilato; fue crucificado, muerto y sepultado; descendió a los infiernos y resucitó al tercer día». Naturalmente, el creyente piensa pocas veces en las imágenes que encierra esta representación, y todavía piensa menos en su sentido. Quizás ni siquiera haya sospechado jamás cuál es esa extraña amalgama que constituyen estas afirmaciones: el proceso, la crucifixión y la muerte son datos históricamente comprobables; la bajada a los infiernos, por el contrario, pide un género muy distinto de certeza. Pero importa poco; lo esencial es que Cristo venció a la muerte. El creyente adopta una interpretación global, sin preguntarse por esas minucias con que la confesión de fe relata unos acontecimientos que no provienen del mismo sistema de verdad.

La simple enumeración, en el credo apostólico, de unos acontecimientos «incomparables» nos obliga a que no los interpretemos según las mismas normas: «sufrir un proceso» es algo que se presta a un reportaje histórico, pero no «bajar a los infiernos». Pero «sufrir un proceso» no se convierte en proposición de fe más que en la medida en que ese «proceso» afecta a todo el hombre, siendo por tanto una posibilidad de una nueva inteligencia de su propia vida en el orden de su relación con Dios. Efectivamente, confesar la fe significa normalmente que un acontecimiento o un acto es un signo por el que Dios me interpela. Por tanto, toda afirmación de fe encierra un valor práctico. Confesar que Jesús bajó a los infiernos, no es seguir la odisea de su alma con una curiosidad sobre el más allá, ni es tampoco especular sobre la condición de las almas «muertas», sino referir un acontecimiento salvífico, esto es, un acontecimiento que ilumina, también hoy, la situación del hombre delante de Dios y lo libra de la perdición. Si la representación «simbólica» que supone esta comprensión práctica ha dejado de tener sentido para nosotros, está exigiendo una reinterpretación.

Aparentemente, la bajada a los infiernos ha perdido para nosotros su valor simbólico y práctico. Parece estar más en consonancia con el folklore que con la seriedad de la fe. Sin embargo, no hay que aceptar con demasiada facilidad que ciertas repre-

sentaciones insertas en el «credo» se conviertan en indiferentes. Proclamarlas y aceptarlas sin pedirles que tengan un sentido para nosotros, es dar a entender más pronto o más tarde que los datos dogmáticos son unas superestructuras, venerables en virtud de su antigüedad, pero vacías. Exteriores a la práctica cristiana, justifican esa apelación que muchos sienten la tentación de darles, la de mitos. Dentro de esta perspectiva, desmitizar es lo mismo que tener el coraje de expresar con claridad lo que la mayor parte del pueblo cristiano vive inconscientemente. La afirmación de la bajada de Cristo a los infiernos pertenece ya a esta superestructura. Por tanto, es necesario que la reinterpretemos si creemos que tiene algún significado importante para la fe en el misterio de Jesús ²².

Se trata de una representación oscura. No hay nadie que se imagine un lugar que corresponda a los infiernos. La imagen, en vez de servir de apoyo a la fe y en vez de revelar el misterio de Cristo, constituye un obstáculo. Se necesita un gran esfuerzo cultural para descubrir su significado original. Interpretar es cambiar el registro de imágenes a fin de poner otra vez de relieve la intención primera, que es la única que le importa al creyente. Por tanto, la interpretación exige descubrir el sentido «cristológico» que expresa, por hipótesis, la representación de la bajada a los infiernos. Resulta necesaria una investigación cultural ²³; entonces vemos qué sobrio se mostró el nuevo testamento, y al mismo tiempo qué rico de sentido puede ser este artículo del credo. Antes de expresarlo teológicamente, es oportuno recordar el trabajo de «remitización» que realizó la iglesia de Antioquía. Esta manera de proceder justificará una opinión cada vez más difusa: la «desmitización» está en conformidad con la problemática del nuevo testamento y, permaneciendo fieles al mismo, es como encontraremos el sentido original y por tanto «práctico» de las fórmulas dogmáticas posteriores. Consideremos en primer lugar la «remitización» realizada en la antigua iglesia, para precisar a continuación el significado de la sobriedad del nuevo testamento, y señalar finalmente cuál es el sentido, que sigue regu-

22. J. Calvino, *o. c.*, 380-381.

23. Se puede consultar: H. Urs von Balthasar, *Camino de la cruz*, en *Mysterium salutis* III/2, 195-236; W. Bieder, *Die Vorstellung der Höllenfahrt*. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung des sogenannten «descensus ad inferos»: *ATHANT* 19 (1949); J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits*. A study of Peter 3, 18-4, 6, Roma 1965; J. Galot, *La descente du Christ aux enfers*: *NouvRevTh* 93 (1961) 471-491; *Il est descendu aux enfers*: *LumVie* 17 (1968); W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 334-339.

lando todavía hoy nuestra fe, encerrado en este artículo del credo apostólico.

La inserción de la bajada a los infiernos en el credo apostólico es bastante posterior; se remonta al siglo IV. La confesión de fe menciona la bajada a los infiernos sin darle ninguna interpretación. Esta sobriedad invita a darle a esta representación un sentido bastante neutro, puramente descriptivo. Para los antiguos, los infiernos eran la morada de los muertos. Que Cristo haya ido a los infiernos significa, por tanto, que murió realmente y que, según la opinión más corriente, permaneció entre los muertos. La mención en la confesión de fe de esta bajada puede ser que no quiera decir nada más que la autenticidad de la condición humana de Jesús y, por tanto, la verdad de su muerte ²⁴. Su destino no es diferente del nuestro. Muerto, permaneció en los infiernos, ya que, si el hombre difunto no es más que una sombra, sin embargo habita en una morada indescriptible llamada infierno. Ese lugar es el del desamparo. Quizás allí la sombra sienta todavía deseos de vivir, pero no existe ningún camino de regreso a la vida. Cristo experimenta toda nuestra condición mortal, pero, al volver de los infiernos, abre el camino de la vida y rompe el destino. La confesión de fe es sencilla. Poco importa la representación utilizada; es la que corresponde al ambiente de la cultura popular contemporánea: ya no puede hablarse de lo irremediable de la muerte, ahora está vivo. La bajada a los infiernos en el credo apostólico no está separada de la resurrección, sino que subraya por el contrario la verdad de la vida nueva de Jesús, al subrayar la verdad de su muerte.

Si nuestra interpretación es exacta, la confesión de fe no pretende describir la odisea de Cristo en los infiernos, sino que comprueba la realidad de la muerte y la expresa tomando como base un símbolo corriente. Sin embargo, hay que reconocer que esta lectura tan sobria es moderna y que «desmitiza» y reduce la representación de los infiernos a un dato antropológico: lo irremediable de los infiernos a un dato antropológico: lo irremediable de la muerte. No fue ésta la lectura de la antigüedad cristiana.

24. La primera mención de la «bajada a los infiernos» en la confesión de fe es de finales del siglo IV. Por el contrario, la mención de la «sepultura» pertenece a la fórmula de fe más antigua: 1 Cor 15, 3-4. La «bajada a los infiernos» puede ser que no sea más que una extensión de la confesión antigua, que significa por medio de la sepultura la verdad de la muerte de Jesús y, por tanto, la verdad de su resurrección.

Los cristianos de la antigüedad tomaban aquella representación en serio. Los infiernos eran un lugar, sobre cuya descripción y valor estaban, no obstante, mal informados. La bajada de Jesús a aquel lugar de desamparo no podía ser un acontecimiento sin importancia. Si Jesús baja a los infiernos, baja activamente. Su estancia en los infiernos toma el sentido de una victoria sobre aquella morada donde yacen cautivos los hombres. Por tanto, la bajada a los infiernos no indica tanto la realidad de la muerte de Jesús, como la inauguración de su victoria sobre la propia muerte. No es el desamparo de Jesús lo que se subraya, sino por el contrario su fuerza: la bajada a los infiernos se define a partir de la creencia en la resurrección. Lo que fascina a los antiguos es la bajada de Jesús al abismo en donde yace el hombre y la liberación que es su consecuencia. Las representaciones, las imágenes, los símbolos, son una cosa secundaria en relación con este movimiento de bajada y de subida. Jesús entra como héroe en los infiernos, y sale de allí como vencedor en beneficio de la humanidad. Las representaciones de este movimiento no están de acuerdo entre sí, pero importa poco, ya que todas ellas intentan expresar la bajada a los infiernos como una acción de Cristo. Jesús es ya victorioso cuando entra en la morada de los muertos.

La descripción de esta victoria se cristaliza en torno a tres imágenes principales: una conquista, una liberación, una predicación. Estas diversas imágenes revelan doctrinas poco compatibles entre sí, pero todas ellas atestiguan la misma certeza: ya ha quedado destruido el poder de la muerte, de la que son símbolo los infiernos.

La bajada a los infiernos ha suscitado, desde la antigüedad, una imagen rica en colorido, la de una expedición militar. Cristo ataca la fortaleza de la muerte donde impera su jefe, Satanás; éste manda las filas de legiones de espíritus. El evangelio de Nicodemo refiere el terror que se apodera de los infiernos ante la proximidad de Cristo, y describe la esperanza de los cautivos:

Y resonó la voz del hijo del Padre Altísimo, como el fragor de un gran trueno, que decía: «Levantad. ¡oh príncipes!, vuestras puertas y elevaos. ¡oh puertas eternas!, que va a entrar el rey de la gloria». Entonces Satanás y el infierno se pusieron a gritar de esta manera: «¿Quién es ese rey de la gloria?». Y les respondió la voz del Señor: «El Señor fuerte y poderoso, el Señor fuerte en la batalla...». Entonces el santo David montó en cólera contra Satanás y clamó fuertemente: «Abre, asqueroso, tus puertas para que entre el rey de la gloria...». Y he aquí que el Señor Jesucristo vino rodeado de claridad excelsa, manso, grande y humilde, llevando en sus manos una cadena; con ella ató el cuello de Satanás y, después de ligar de nuevo sus manos por detrás,

le arrojó de espaldas al tártaro... Entonces todos los santos le adoraron y aclamaron diciendo: «¡Bendito el que viene en el nombre del Señor; el Señor Dios nos ha iluminado»²⁵.

En este apócrifo, el infierno es el lugar donde residen todos los hombres, incluso los santos. Están cautivos de Satanás y Satanás intenta también prender a Cristo. Satanás domina en el infierno, pero domina en cierto modo por la violencia. El infierno, por lo demás, presiente que esta soberanía está tocando a su fin. Ante la fanfaronada de Satanás de apresar a Jesús, el infierno personificado le recuerda cómo Jesús arrancó a Lázaro del poder de la muerte. Finalmente vencido Satanás, pierde todo su poder sobre el infierno y queda él mismo definitivamente prisionero en el lugar en donde tenía encadenados a los hombres. La idea que está por debajo de toda esta descripción llena de imágenes es la de un combate dramático entre el poder de Cristo y el de Satanás. La bajada a los infiernos es un episodio de la lucha contra las potencias, esto es, contra los ángeles malos que gobernaban al mundo según las representaciones judías.

Este combate contra las potencias tiene una finalidad: la liberación de los hombres. Esta es la segunda gran representación que domina en la interpretación de la bajada a los infiernos en la antigüedad cristiana. Cristo, como leemos en el texto citado anteriormente, libera a los hombres de la cautividad del infierno. ¿Quiénes son esos hombres? Quizá se trate de los justos del antiguo testamento, pero en la narración del evangelio de Nicodemo no está absolutamente claro. Su autor se muestra demasiado atento a las peripecias del combate para poder determinar con precisión el significado humano de la victoria. En Ignacio de Antioquía, por el contrario, se trata claramente de los justos²⁶. Esta opinión no excluye otras posturas más abiertas: concretamente Melitón de Sardes y Efrén creían que Cristo había liberado a todos los hombres del dominio de Satanás.

Estas dos imágenes, combate y liberación, atestiguan la fluidez de las representaciones sobre el infierno. El primer sentido, al parecer, es el que correspondería mejor al antiguo sentido hebreo:

25. *Actas de Pilato o Evangelio de Nicodemo*, en *Los evangelios apócrifos*, editado por A. de Santos, Madrid 1956, 495-498.

26. Ignacio de Antioquía, *Carta a los magnesios*, en *Cartas camino del martirio*, Madrid 1947, 94: «¿Cómo podremos nosotros vivir fuera de aquel a quien los mismos profetas, discípulos suyos que eran ya en espíritu, le esperaban como a su maestro? Y por eso, el mismo a quien justamente esperaban, los resucitó, en persona, de entre los muertos».

el infierno es el sheol, la morada indistinta de todos los muertos. Pero esta morada está bajo el dominio del maligno y tiende a convertirse en un lugar de castigo mientras que, primitivamente, era solamente el reflejo de la condición fantasmal de los muertos. Nada hay fijo en todo esto, pero esta imagen nos evoca la cautividad injusta de muchos, concretamente la de los justos del antiguo testamento.

La tercera representación, la de una predicación de Jesús en los infiernos, demuestra cuán evanescente era la doctrina y cuánto pesaba sobre la conciencia cristiana la representación mítica de una morada de los muertos. La idea de una predicación de Cristo en los infiernos parece tener algún apoyo en la Escritura: 1 Pe 3, 19. Perrot²⁷ ha demostrado con acierto que este texto tiene otro sentido, pero los teólogos de los primeros siglos lo entendieron de forma muy distinta que los exegetas modernos (y, por cierto, también divididos entre sí): para los primeros, Cristo bajó a los infiernos para hacer una nueva edición de su predicación terrena. Les ofreció a los «espíritus encarcelados», bien sea la ocasión de convertirse si eran pecadores, bien sea el conocimiento del evangelio si eran del antiguo testamento. De hecho, no se muestran unánimes a la hora de definir la cualidad de los oyentes de esta predicación extraterrena. Algunos, como Justino e Ireneo, creen que se trata de los patriarcas y de las personas piadosas del antiguo testamento; otros, sobre todo los círculos origenistas, imaginan que Cristo se dirigió a todos los hombres difuntos. También discrepan cuando hablan de la eficacia de esta predicación. Los más optimistas creen que se convirtieron los grandes pecadores, figurados en la generación pervertida del diluvio; otros, como Hipólito, opinan que solamente los justos, esto es, los que murieron ya convertidos, fueron los que se mostraron atentos a las palabras de Jesús. El occidente aceptó esta última exégesis hasta que Agustín suprimió definitivamente toda predicación en los infiernos²⁸.

27. Ch. Perrot, *La descente du Christ aux enfers dans le nouveau testament*: LumVie 17 (1968) 5-30.

28. Cf. el juicio de Calvino sobre las representaciones que nos dan los padres de la iglesia en *o. c.*, 381: «Otros (padres) lo exponen de otra manera, y afirman que Cristo bajó hasta las almas de los patriarcas muertos antes de su venida para llevarles la nueva de su redención y librarlos de la cárcel en que están encerrados. Para ilustrar esta fantasía retuerquen algunos pasajes de la Escritura, haciéndoles decir lo que ellos quieren; como lo del salmo: «Quebrantó las puertas de bronce, y desmenuzó los cerrojos de hierro» (Sal107, 16). Y de Zacarías: «Yo he sacado tus presos de la cisterna en que no hay agua» (Zac 9, 11).

Resumamos brevemente el sentido de estas representaciones patrísticas. Dos son los temas que polarizan la reflexión de los antiguos teólogos: el de la liberación y el de la predicación. El occidente conservará el primer tema: Cristo liberó a los justos del antiguo testamento. Por tanto, la bajada a los infiernos señala una actividad victoriosa de Cristo: se realiza la salvación para los hombres que vivieron en la antigua alianza. La victoria de Cristo tiene un aspecto universal y cósmico.

Sea cual fuere la belleza de esta doctrina, la verdad es que estas representaciones nos resultan peregrinas. Tanto más peregrinas, por otro lado, cuanto que contrastan con la sobriedad de las fuentes evangélicas o apostólicas. Nos encontramos con un fenómeno de «remitización», fenómeno que corre el riesgo de difuminar bajo la anécdota y lo maravilloso el sentido auténtico de la bajada a los internos. Este fenómeno nos invita a comparar los datos escriturísticos y patrísticos en función de una interpretación «desmitizante». Esta comparación tiene la finalidad de señalar cómo una de las tareas de la teología, en su afán de fidelidad a la Escritura, es la de criticar las representaciones que adopta la fe, a fin de descubrir su sentido práctico. Al actuar de esta forma, la teología no pretende privar al creyente de unas representaciones simbólicas, sino que tiende a evitar que las representaciones sobreañadidas a la Escritura se conviertan en un obstáculo para la buena comprensión de la palabra evangélica. No se trata de sustituir el mito por una racionalización fuera de lugar, sino, por el contrario, de devolverle todo su valor, si es verdad que ciertos datos revelados no pueden expresarse más que por medio de este género literario.

A pesar de ser un proceso de «desmitización», el nuevo testamento no rechaza por ello las representaciones del judaísmo sobre el más allá. Les priva de su realismo y les restituye su alcance simbólico. En tiempos de Cristo, la topografía del más allá era

Mas el salmo relata el modo cómo fueron libertados los que estaba aherrojados en tierras extrañas y lejanas; y Zacarías compara el destierro que el pueblo de Israel padecía en Babilonia a un pozo profundo y seco, o a un abismo, enseñando a la vez con ello que la salvación y libertad de toda la iglesia era como una salida de las profundidades del infierno. No comprendo, pues, cómo posteriormente se llegó a pensar en la existencia de un cierto lugar subterráneo al cual llamaron limbo. Sin embargo, esta fábula, por más que haya contado con el apoyo de grandes autores, y aun hoy en día muchos la tengan por verdad, no pasa de ser una fábula. Porque es cosa pueril querer encerrar en una cárcel las almas de los difuntos. Además, ¿fue necesario que el alma de Jesucristo descendiese allí para darles la libertad?». Podemos advertir cómo Calvino, en este texto, «desmitiza» las representaciones patrísticas.

bastante imprecisa. Sin duda se imaginaban el infierno como un lugar, pero, al ser morada de los muertos, podía corresponder muy bien a lo que nosotros entendemos por paraíso. A pesar de la afirmación bastante corriente de una resurrección de los muertos, estaban poco informados de la suerte de los difuntos. Los evangelios contrastan con la exuberancia de los apocalipsis sobre el más allá. No lo describen. Bultmann dice bien al escribir:

...Jesús no dibuja las penas del infierno, ni se pone a trazar suntuosas descripciones del esplendor celestial. El tono oracular y misterioso está por completo ausente de esas pocas profecías que se refieren al futuro, y que se le pueden atribuir con cierta verosimilitud. De hecho rechaza de una forma absoluta toda representación que la imaginación humana puede forjarse del reino de Dios, cuando afirma: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos» (Mc 12, 25). Esto quiere decir que le está prohibido al hombre forjarse una imagen de la existencia en el más allá. Jesús rechaza de este modo toda la sabiduría de la especulación apocalíptica, lo mismo que rechaza los cálculos sobre el momento final y la búsqueda de todo signo anticipador²⁹.

El más allá no puede compararse con el mundo de acá; es inútil empeñarse en describirlo con términos sacados de la cosmología. Solamente ciertas nociones, como las de proximidad o alejamiento del hombre respecto a Dios, son capaces de evocar ese misterio del más allá. Si es justa esta interpretación, el nuevo testamento no tenía por qué interesarse en la odisea infernal de Jesús. Si se compara la exuberancia de imágenes y representaciones del judaísmo, y más tarde de los padres, en la descripción de las realidades extraterrestres, con la sobriedad del nuevo testamento, nos sentimos impresionados por la diferencia de intereses: el judaísmo y los padres creen ingenuamente en un mundo del más allá, cuya topografía podría trazarse con todo rigor; el nuevo testamento, por el contrario, dirige toda su atención al significado antropológico y, en consecuencia, cristico, de las representaciones que eran originalmente cosmológicas. Toma estas representaciones como símbolos posibles de la situación humana de proximidad o apartamiento de Dios. Al obrar de esta manera, «desmitiza», aunque sin abandonar por ello un lenguaje que habla más a la imaginación que a la razón. «Esta tarde estarás conmigo en el paraíso»: no es el lugar lo que importa, sino la vida en presencia de Cristo, la vida con Dios. La muerte es real; destruye la dimensión histórica y geográfica que le da su apoyo a nuestro lenguaje.

Y el nuevo testamento, a pesar de utilizar ciertas representaciones judías, deja de hablar en realidad del más allá en los términos del mundo de acá. No se niega a hablar del más allá, pero exige que su discurso se dirija al significado humano y actual de ese más allá. Sólo el lenguaje antropológico es el que se adapta a este nuevo estilo; el lenguaje cosmológico que aplicaban a las realidades últimas el judaísmo y la teología patristica resulta ya inútil. En este mundo no existe un lugar sagrado, como no existe en el otro un lugar de perdición. El infierno no es ya un elemento cosmológico, sino una posibilidad del hombre en sus relaciones con Dios, posibilidad que se realiza en el mundo de acá.

El hecho de darle un significado antropológico a las realidades del más allá no tiene por qué obligarnos a adoptar con ellas un lenguaje racional en el sentido científico de la palabra. No hay ningún lenguaje directo que pueda captar esta posibilidad. Siempre estará presente, al mismo tiempo que velada, en nuestra experiencia. Es menester dar un rodeo, ya que esta posibilidad solamente puede ser evocada. Y es evocada en un doble aspecto que nos hace ver la ambigüedad de la palabra «infierno» en la época del nuevo testamento. El infierno es la morada de los muertos, pero también se aprecia la tendencia a considerarlo como el signo de la muerte segunda, la que se deriva de una obstinación en el alejamiento de Dios. Esta ambigüedad no está desprovista de sentido. El hombre no es el señor último de su vida: es un sople que pasa, una hierba de los campos que se marchita, como nos dice el antiguo testamento. Toma vida en el mundo, pero el mundo le arrebató esa vida. Entonces, como sombra, mora en un lugar sin vida, sin gozo, sin sufrimiento. La muerte se acerca al hombre, se lo traga, y la representación de un poder cósmico bajo la imagen de un monstruo devorador traduce perfectamente este aspecto exterior de la muerte: una amenaza imposible de exorcizar. El hombre no es dueño del sheol, de los infiernos, porque no es tampoco el dueño de la vida. Los antiguos héroes que peregrinaron al infierno son héroes de la vida, ya que combatieron contra la muerte cara a cara. La muerte es un poder, y un poder invencible: ninguno de los que bajan al sheol, vuelven de nuevo a la tierra. El hombre es devorado por ese monstruo.

El judío piadoso elevaba a Dios sus gritos para que lo librase del abismo, pero su plegaria quedaba sin respuesta e iba a sumergirse en las sombras. Por eso, no es extraño que se considerase el sheol como una cárcel. Los infiernos violentan al hombre. La condición humana sigue siendo una condición para la muerte y solamente un acto de loca esperanza en el Dios vivo puede

29. R. Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris 1968, 57.

enfrentarse con lo irremediable. Por eso, bajar a los infiernos es experimentar hasta el fondo el abandono del Dios vivo, es saborear, si esta palabra tiene aún algún sentido, la enemistad del universo que fue, sin embargo, el dador de la vida. La representación cosmológica asociaba, en efecto, al mundo a este desamparo del hombre. Y al mismo tiempo lo exorcizaba. Traduciendo en términos cósmicos esta posibilidad de desamparo, llegaba a dominarla en cierto modo, la hacía familiar, ya que era posible describirla. El nuevo testamento, al privar a estas representaciones de su aspecto cosmológico, demuestra que el desamparo de la muerte no puede expresarse. Sólo la experiencia del abandono del justo por parte de Dios, la de Jesús en la cruz, es capaz de sugerir este desamparo. Pero ningún lenguaje racional podrá jamás describir esta experiencia; hay que recurrir a las imágenes, y finalmente al mito.

En lenguaje racional, bajar a los infiernos es morir y, para el creyente, es experimentar que la exterioridad y la amenaza son más fuertes que el amor de Dios. Bajar a los infiernos es esperar *contra toda esperanza que Dios resolverá lo irremediable*. El lenguaje cosmológico ha intentado hacerlo ver, pero se ha convertido para nosotros en un obstáculo.

Esto resulta aún más cierto si pensamos que el infierno es un término ambiguo: es la amenaza, pero también la posibilidad de nuestra libertad; es la exterioridad, pero también la interioridad. Ciertamente, la muerte es humana, ya que la exterioridad como amenaza es inmanente al ser mismo del hombre. Pero esta inmanencia no es una opción en contra de la vida, aunque puede convertirse en ello. La segunda muerte de que nos habla el nuevo testamento es esa posibilidad del hombre: no es el hombre abandonado, sino el hombre que se abandona al dejar de amar la vida. Se trata sin duda de una realidad misteriosa, y los moralistas y teólogos han hablado de ella demasiado a la ligera. El lenguaje cosmológico está equivocado. Se ha descrito al infierno de la segunda muerte como si se tratara de un lugar. Este lenguaje no es adecuado ni para la morada de los muertos ni para la de los condenados. La ambigüedad del infierno denota que la muerte tiene diversos sentidos para el hombre: siempre es aparentemente desamparo, pero este desamparo puede superarse con la esperanza en el Dios vivo; por el contrario, puede ser también signo de lo que nos hace ver, de la ruptura con la vida, de la preferencia por la nada. En el caso concreto de Cristo, el desamparo no es preferencia por la nada. Para él, bajar a los infiernos es enfrentarse con la muerte, con la esperanza divina de vencerla, no sólo para él, sino

para todos. De esta forma, el nuevo testamento realiza una conversión «antropológica» de las representaciones judías. Pero esta conversión era demasiado radical para que pudiera comprenderla totalmente el mundo antiguo. Las representaciones cosmológicas del más allá conservaban todavía demasiado peso, aun cuando los círculos filosóficos las criticasen y redujesen a un significado simbólico, para que no realizasen ellas mismas una reconversión de los datos neotestamentarios. De este modo se llegó a una descripción topográfica del más allá, adquirió preponderancia la exterioridad cosmológica, se interesaron por las potencias y finalmente «remitizaron» la doctrina del evangelio. Pero en este caso la «mitización» no es únicamente la forma poética de decir lo que no puede expresarse en un lenguaje racional. La «mitización» posterior al nuevo testamento es una fabulación: toma como descripción lo que tenía que ser solamente la evocación de un acontecimiento indecible.

Aquí está justificada la definición bultmaniana del «mito»: describir en lenguaje cosmológico, y por tanto en un lenguaje de *aquí abajo, las realidades últimas y divinas*. El «mito» no es solamente la intención poética que dice prácticamente para nosotros lo que se escapa a toda investigación y que, sin embargo, determina nuestro destino; es un reportaje sobre las realidades del más allá. El hombre se convierte en prisionero de su imaginación. Sin duda, era inevitable esta «remitización». Había que expresar la exterioridad de la muerte, su poder, el hecho de que el hombre no es dueño de la vida; había que señalar cómo Cristo se enfrenta con este poder y lo destruye. Viviendo en un mundo de representaciones cosmológicas, no era posible concebir cómo podrían los creyentes expresar lo irremediable de la muerte y la victoria de Cristo, dramatizar este combate, sin exteriorizarlo. La falta de otras imágenes o conceptos explica el interés que pusieron en la odisea cósmica de Jesús. Pero lo que fue para los cristianos de antaño una ayuda para su fe, resulta hoy para nosotros un obstáculo, ya que nadie toma ahora en serio las representaciones subyacentes a la afirmación de la bajada a los infiernos. «Desmitizar» es volver al nuevo testamento, restituirles a unas imágenes vacías para nosotros su sentido original, devolver a la formulación dogmática su valor práctico.

No obstante, no hemos de imaginarnos que la «desmitización» de esas representaciones sea una obra exclusivamente moderna. Ya hemos recordado cómo Calvino despreciaba aquellas representaciones antiguas. En la *Institución de la religión cristiana* se esforzó en traducir en un lenguaje distinto la bajada a los infer-

nos. Expresa así el desamparo de Cristo, la experiencia que tuvo de la «condenación»:

Si alguno me pregunta si Jesucristo descendió a los infiernos cuando oró al Padre, para que lo librase de la muerte, respondo que ello no fue más que el principio. De ahí se puede concluir cuán crueles y horribles tormentos ha debido padecer al comprender que tenía que responder ante el tribunal de Dios, por llevar sobre sus hombros todas nuestras culpas y pecados³⁰.

En este sentido dijo Pedro que Cristo resucitó «suelos los dolores de la muerte, por cuanto era imposible que fuese retenido por ella» (Hech 2, 24). No se nombra meramente la muerte, sino que expresamente se dice que el hijo de Dios fue cercado por los dolores y angustias, que son fruto de la maldición y la ira de Dios, la cual es el principio y el origen de la muerte. Porque, ¿qué mérito hubiera tenido que él se hubiese ofrecido a sufrir la muerte sin experimentar dolor ni padecimiento alguno, sino como se se tratara de un juego? En cambio fue un verdadero testimonio de su misericordia no rehusar la muerte hacia la que sentía tanto horror... Así que Jesucristo, orando con lágrimas y con grande clamor, fue oído a causa de su temor; no para ser eximido de la muerte, sino para no ser ahogado por ella como pecador, puesto que entonces nos representaba a nosotros. Ciertamente no se puede imaginar abismo más espantoso, ni que más miedo deba infundir al hombre, que sentirse dejado y desamparado de Dios, y que, cuando le invoca, no le oye; como si Dios mismo conspirara para destruir a tal hombre. Pues bien, vemos que Jesucristo se vio obligado, en fuerza de la angustia, a gritar diciendo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mt 27, 46; Sal 22, 1)³¹.

El dogma de la bajada a los infiernos es una expresión concreta de la forma onerosa con que se llevó a cabo nuestra redención. Sugiere con su imagen que «Cristo sufrió en sí mismo el gran peso de la ira de Dios»³² en lugar nuestro. Demuestra cuánta es esa lejanía de Dios que produce el pecado, pero al propio tiempo atestigua la esperanza de Jesús que, «abandonado por Dios, no perdió lo más mínimo la confianza en la bondad de Dios»³³.

Esta «desmitización» mediante la ficción jurídica de un Jesús hecho pecado y reprobado por Dios utiliza un lenguaje «racional». Pero no por eso se ve libre de los reproches dirigidos contra

30. J. Calvino, *o. c.*, 385.

31. *Ibid.*, 382. Compárese este texto con las reflexiones de H. Urs von Balthasar, en *Mysterium salutis*, 253-256 sobre la vivencia de la «segunda muerte» (condenación) por parte de Jesús. Creemos que estas expresiones resultan demasiado ambiguas y trazan una teología de la redención de orientación penal.

32. J. Calvino, *o. c.*, 383.

33. *Ibid.*, 385.

las representaciones míticas. La representación que está en el fondo de este lenguaje jurídico ¿no es la de una justicia de Dios muy alejada de la que nos reveló Jesús y no está concebida según el modelo de las justicias de este mundo? El lenguaje de Calvino, aunque no sea cosmológico, no deja de ser «mítico». Sustituye el cosmos por la estructura jurídica de una sociedad y por las representaciones ligadas a un ideal de orden, en el que la «reparación» y la «satisfacción» resultan necesarias, si ha habido una violación.

La interpretación de Calvino prescinde demasiado pronto de las representaciones mitológicas patrísticas. Por encima de esas representaciones inadecuadas, hay que saber vislumbrar su intención. El pensamiento patrístico tenía la tendencia de prescindir del abandono de Cristo: se trata de que lo tomemos en serio. A ello nos invitan la mística renana y la teología de Calvino, a pesar de sus excesos. Pero este desamparo en la muerte es esperanza: por eso han hecho bien los padres en descubrir en la bajada a los infiernos, por el mismo hecho de enfrentarse Jesús con la muerte, la aurora de la resurrección.

La bajada a los infiernos es un tema originalmente mitológico. Evoca lo irremediable de la muerte, aunque deje vislumbrar la esperanza de superarse. La bajada de Cristo a los infiernos que confiesa el credo guarda relación con el tema mitológico, si éste refleja auténticamente la experiencia humana. En efecto, Cristo no estuvo exento de los límites de la condición humana. San Pablo, en la carta a los filipenses (2, 6-11) nos presenta la kénosis como el estilo de su mesianismo. Jesús se «vació» de la gloria que las esperanzas de Israel creían que habría de ser la del mesías. Participa sin escapatoria alguna de nuestro caminar. Entonces, si la experiencia que traduce el tema mitológico pertenece a nuestra historia personal y colectiva, no existe ninguna razón para que la realidad que aquí se evoca, y que no es directamente descriptible, no haya sido vivida por Jesús. Para Jesús, bajar a los infiernos es arrostrar lo irremediable, es abrazar plenamente el destino trágico del hombre, es acompañarlo hasta el punto en que se ve más abandonado. El mito pone su orquestación armoniosa a todo eso que tantas veces sentimos la tentación de olvidar. La bajada a los infiernos evoca la ambigüedad del cosmos y lo trágico de la historia colectiva, vinculándolos a un dato religioso. Esta es, sin duda, una de las razones por las que cualquier transcripción conceptual difumina la experiencia que sirve de fundamento al mito.

La bajada a los infiernos evoca la ambigüedad del cosmos. El judaísmo, recogido en parte por el nuevo testamento, lo ex-

presa de una forma imaginaria: hay unas potencias poco definidas que gobiernan el cosmos. Estas potencias son hostiles al hombre, lo amenazan. Los antiguos veían en la redención de Cristo un acto de liberación de esas potencias. El hombre sometido a su dominio podía tomar finalmente en sus manos su destino, que hasta ahora había sido una imposición para él. El carácter terrible del cosmos no es una fabulación, si nos damos cuenta de que el «cosmos» es el producto de la actividad humana. Las potencias son las hipótesis de la realidades políticas y económicas; definen el destino del hombre y lo encadenan, lo mismo que la «naturaleza» que lo hace vivir o morir. El mundo como producto es todavía más ambiguo que el mundo como naturaleza. Verlo como una amenaza manifiesta que estamos ya bajo su dominio. No le toca al ser humano exorcizar plenamente esta esclavitud paradójica: el producto encadena al productor.

Los antiguos hablaban de destino, pero colocaban la precariedad de nuestra existencia en el seno de la «naturaleza». Pues bien, los infiernos representan «míticamente» la incapacidad del hombre para dominar definitivamente al destino. Sin embargo, confiesa Pablo, «estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8, 38-39). Cristo ha vencido al destino. Pero el hombre se forja a sí mismo un destino. La amenaza no es únicamente «cósmica», es también histórica.

La historia está llena de ruido y de furor. Los pueblos y sus jefes están prisioneros de unas decisiones cuyas consecuencias no habían previsto ni muchos menos. Las guerras se alimentan muchas veces, no tanto de las decisiones tomadas, como de la incapacidad para tomarlas. En nuestro mundo moderno hay mil hechos que demuestran esa aparente incapacidad de los hombres para dominar las consecuencias de los inventos científicos y técnicos. No han sabido prever sus efectos secundarios y se dan cuenta de que son esclavos de su propia creación. Entonces empiezan a hablar de sistema y de lógica. Sin embargo, en Cristo ya no hay destino: los demonios que nos esclavizan son nuestros propios demonios; el poder del destino se debe a la cobardía de nuestras responsabilidades colectivas. Bajar a los infiernos para vencerlo, es demostrar que ya no hay ningún destino que pese sobre el hombre hasta el punto de que éste no lo pueda forzar. La esperanza cristiana es lo que se opone a la sumisión al destino; se apoya en el acto por el que Cristo se enfrentó con la muerte.

El mito asumido en la bajada a los infiernos no evoca únicamente la condición humana, sino que la sitúa además en su relación con Dios. «Todos los días, dice el salmista, oigo decir: ¿dónde está tu Dios?». Los amigos de Job creen que se encuentra en el orden establecido, pero Job, más perspicaz, no quiere admitir esa presencia de Dios. Job está aparentemente abandonado de Dios, lo mismo que más tarde Jesucristo en la cruz. En ambos casos, Dios está callado.

Jesús se enfrenta con ese silencio. Bajar a los infiernos es arrostrar la ausencia de Dios, cuyo signo es la muerte. «No son los muertos los que te alaban», dice el salmista. Jesús conoce mejor que nadie este abandono, pero al morir se pone por completo en las manos de Dios. Espera contra toda esperanza. Vence a los infiernos como ausencia de Dios. Nos concede que podamos permanecer en este silencio sin perder la esperanza.

Pudiera ser que el cristianismo no confesase otra cosa más que la vida resucitada de Jesucristo. Pero a esta confesión le faltaría la expresión de nuestra condición. La vida resucitada de Cristo es la nuestra, en el sentido de que es la prueba de que ese hombre ha forzado el destino. No hay ningún infierno que no sea una creación del hombre; por tanto, no hay ningún infierno que sea irremediable, a no ser que el hombre lo haga irremediable. Es nuestra propia historia la que está simbolizada en la bajada a los infiernos. Por eso, no puede limitarse a ser una fórmula dogmática descriptiva de un acontecimiento que no nos concierne. Proclama que aquello con lo que se enfrentó el hombre Jesús, lo arrostramos también nosotros en su victoria y, por tanto, en la esperanza. El que Jesús bajara a los infiernos, para regresar luego vivo, señala el espacio libre que se le da a la acción del hombre. No hay ninguna potencia que pese sobre su libertad, a no ser la de su propio instinto de la nada. Efectivamente, la confesión de fe proclama la bajada a los infiernos a la luz de la resurrección. La victoria está ya decidida, apenas se ha proclamado este enfrentamiento con el poder de la muerte. Lo irremediable puede ser superado, sencillamente porque lo irremediable no es una cosa exterior a la decisión del hombre. El destino se lo forja el propio hombre. Por tanto, toda lucha contra el destino es una subida de los infiernos. En Jesús, toda la humanidad ha quedado asumida en este movimiento de liberación. Cristo no reemplaza al hombre en la superación del destino. Cristo suscita, abre, entabla el combate. Cuando haya quedado vencido el último enemigo —la muerte—, entonces Jesús entregará el «reino» a su Padre. Pero, mientras tanto, la humanidad no deja de seguir bajando

a los infiernos y, por la gracia de Cristo, de subir de allí. La esperanza cristiana, de la que nos dice Péguy que constituye la admiración de Dios, es la consecuencia práctica de la afirmación de nuestro credo: Cristo ha bajado a los infiernos.

La cruz de Jesús se ha convertido en un símbolo. Olvidándonos de la historia, nos la imaginamos como un elemento cósmico o natural. G. Durand³⁴ la enumera entre sus «estructuras de lo imaginario». es el «árbol de la vida» paradójicamente, como canta el himno de pasión: «Cruz fidelis»³⁵. Los padres de la antigua iglesia construyeron sus sermones con el material de estos símbolos, en donde el madero, el árbol y su forma ofrecían amplias facilidades para organizar no pocas correspondencias. El símbolo tenía una función: señalaba el alcance universal del acontecimiento, insertándolo en unos elementos, no solamente comprensibles, sino incluso imaginariamente reguladores para todos. En la actualidad, más críticos, somos menos sensibles a las correspondencias simbólicas entre el árbol de la vida, plantado en el paraíso, y el árbol de la cruz, levantado en el Calvario. Hay otros símbolos que llaman más nuestra atención: son más antropológicos y menos cósmicos. Pablo habla de la locura de la cruz. Esta «locura» se ha prestado a diversos comentarios. Hay un punto que retiene sobre todo nuestra atención: la dimensión estrictamente teológica que se le reconoce a la cruz, su función reveladora. La locura de la cruz expresa la debilidad de Dios en el mundo. Bonhoeffer ha desarrollado este tema con pasión³⁶. Ha forjado una fórmula que, para muchos, resulta luminosa: «El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona»³⁷. Así pues, Dios se ha

34. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1969, 378-399.

35. «Dolido mi Señor por el fracaso / de Adán, que mordió muerte en la manzana / otro árbol señaló, de flor humana / que reparase el daño paso a paso»: *Nueva semana santa.-Libro de los fieles*, Madrid 1971, 178.

36. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1971.

37. Citamos todo el pasaje: «Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo, *etsi deus non daretur*. Y esto es precisamente lo que reconocemos... ¡ante Dios!; es el mismo Dios el que nos obliga a dicho reconocimiento. Nuestro ser, que se ha hecho adulto, nos lleva a reconocer realmente nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona! (Mc 15, 34). El Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su

dejado clavar en la cruz. Se trata de una locura. Pero esa locura es suprema sabiduría. El abandono en que nos deja es la condición misma de nuestra liberación. La cruz nos indica que Dios se ausenta del mundo, para que viva el mundo. Dios quiere que el hombre sea adulto; por eso deja que quede crucificado su «poder» en el mundo. La cruz sigue siendo un símbolo, pero no un símbolo cósmico, sino un símbolo «teológico»: revela que la ausencia de Dios es la única forma de su presencia en este mundo. Todos sabemos cuáles han sido las consecuencias que ciertos teólogos han sacado de la trascendencia divina. Por tanto, la cruz es la regla que Dios se impone a sí mismo en el mundo³⁸.

Estos pensamientos están evidentemente llenos de profundidad, pero no hacen justicia a lo que fue efectivamente la cruz de Jesús. No es la cruz lo que importa, sino el crucificado. No es aquí el símbolo lo que regula la acción de Dios. La cruz señala un acontecimiento vulgar: Jesús ha muerto condenado. No ha muerto para honrar ciertas correspondencias simbólicas; no ha muerto crucificado para señalar un régimen «providencial», que descarte la trascendencia divina. Ha sido rechazado porque, siendo profeta, sus palabras y sus actitudes han trastornado las estructuras sociales y religiosas. El deseo de profundizar en los hechos resulta un mal consejero si nos obliga a olvidarnos de la historia. La cruz no es exaltada como un símbolo. Sigue todavía siendo lo que fue: un suplicio. El hecho de que el mesías de Dios, Jesús, haya soportado este suplicio, es una auténtica locura. Pero esa locura tiene que juzgarse, no ya a partir de la cruz, sino a partir de su renuncia a un mesianismo de poder que no hubiera guardado los debidos respetos con nuestra condición. Si la cruz nos revela el rostro de Dios, no es por ser cruz, sino por ser el término de la fidelidad al mensaje que Jesús proclamaba. Separar la cruz de la historia, elevarla a la categoría de un símbolo, es cerrar los ojos ante su verdadero sentido y correr el riesgo de no darse cuenta de que la esperanza, si incluye la crucifixión de Jesús como motivo, no lo hace más que a la luz del acontecimiento pascual. El crucificado es, efectivamente, el que vive.

debilidad y sus sufrimientos»: *Resistencia y sumisión*, 209-210. Este texto se presta a diversas interpretaciones. La crítica que hacemos de la cruz-símbolo no va dirigida directamente contra Bonhoeffer, sino contra la manera como, en concreto, se han apropiado sus intuiciones los teólogos seculares.

38. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 21972, 225. Moltmann se niega a hacer de la cruz —como en la teología de la «muerte de Dios»— un momento interno de la vida de Dios. La cruz tiene un significado únicamente histórico, y no metafísico.

Cuando la teología cristiana se ocupa del tema de la resurrección de Jesús, se pregunta en primer lugar sobre el dato primitivo de la iglesia, tanto en su valor histórico como en su sentido efectivo. En una discusión con los corintios, que negaban la resurrección, Pablo forjó una fórmula que se ha hecho clásica: «Si no resucitó Cristo, vana es nuestra predicación, vana también nuestra fe» (1 Cor 15, 14). Esto significa claramente: sin la resurrección de Jesús, no habría iglesia¹.

En otras palabras, la muerte de Cristo en la cruz, sin ser reinterpretada a la luz de la pascua, no habría podido adquirir una significación universal ni dar, por consiguiente, origen a una comunidad.

No obstante, en los creyentes surgen dudas sobre el sentido de la afirmación original. Estas dudas proceden de diversos horizontes y conducen a una nueva evaluación, muchas veces radical, del dato primitivo. La exégesis, el cúmulo de imágenes tradicionales que chocan con nuestras ideas científicas, el carácter prodigioso del acontecimiento y el olvido de su significación práctica, la incapacidad para formular su relación dialéctica con la cruz, todo esto pesa considerablemente sobre la interpretación de la fórmula más antigua de la fe cristiana:

Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí:
que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;
que fue sepultado
y que resucitó al tercer día, según las Escrituras;
que se apareció a Cefas y luego a los doce (1 Cor 15, 3-5).

Son tres los factores que contribuyen a hacer laboriosa la interpretación de la afirmación original: «Resucitó al tercer día, se-

1. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964, 7.

gún las Escrituras». Se trata de las dificultades de la exégesis de los textos neotestamentarios relativos a la resurrección, las imágenes no críticas que suscita o lleva consigo la predicación popular y la oscuridad de la relación existente entre la cruz y la resurrección.

Estos últimos años se han consagrado numerosas obras² a la resurrección en la Escritura. Guy Wagner escribe acertadamente:

No son ya los hechos marginales los que (en la Biblia) parecen más discutibles, sino los puntos esenciales. El lector menos predispuesto es incapaz de leer los relatos de la creación del mundo, del nacimiento de Cristo, de la resurrección o de los fines últimos sin interrogarse. Veamos un ejemplo en la cuestión que nos preocupa. En el evangelio de Juan se dice que Cristo resucitado se apareció a los discípulos en una habitación que tenía las puertas cerradas. A pesar de ello, les muestra sus manos que llevaban todavía las llagas de la crucifixión. Ni siquiera un niño de diez años puede dejar de plantearse la cuestión de si los hechos referidos son reales o imaginarios. El problema no procede de la teología moderna, sino que lo plantea el propio texto. En estas condiciones, ¿tendrá que hacer callar el exegeta las interrogaciones de una forma hábil?...

Estamos convencidos de lo contrario. (El método crítico) no destruye más que esa falsa manera con que muchas veces hemos comprendido el evangelio. Por eso, resulta purificador. Pero estamos todavía demasiado apegados a la imagen que nos hemos forjado del evangelio. Y entonces los iconoclastas nos dan miedo. Es deber del exegeta buscar el mensaje auténtico, ya que el evangelio es un mensaje. No se trata, como creen muchas personas, de hacer que pasen los textos ante el tribunal del pensamiento moderno, para no quedarnos más que con los que nos convienen. Ni se trata de acomodar la fe a los gustos de nuestra época. Se trata de encontrar la verdad del evangelio. Al distinguir entre lo que es historia y lo que es lenguaje, al examinar cómo fueron compuestos los relatos y cuáles eran las intenciones de sus redactores, podremos comprender mejor qué es lo que nos quieren decir. En el mismo momento en que los textos vuelven a ser testimonios de unos hombres en su situación, es cuando la palabra de Dios nos habla en ellos. El dogma de las dos naturalezas de Cristo es también verdad para la Escritura. Cuando reconocemos que ésta es plenamente humana, es cuando Dios se revela en su mensaje³.

2. No mencionaremos a título indicativo más que algunas de las obras más recientes: B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal 1967; K. Lehmann, *Auferweckt am Dritten Tag nach schrift*, Freiburg i. Br. 1968; W. Marxsen, o. c.; Varios, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1967; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974; L. Schenke, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection*. Paris 1970; Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1968; Varios, *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1973.

3. G. Wagner, *La résurrection, signe du monde nouveau*, Paris 1970, 7-9.

Una vez aceptado este método científico en relación con los textos, empiezan a surgir las vacilaciones. Efectivamente, cuanto más simple parece situar la muerte de Jesús en la cruz dentro de un horizonte histórico, tanto más imposible resulta encontrar un punto de referencia para captar el acontecimiento de la resurrección. Los exegetas discuten sobre su valor histórico, nos recuerda Marxsen al comienzo de su estudio sobre la resurrección⁴. Pero discutir sobre el valor histórico no es necesariamente poner en duda la realidad de la resurrección. Los exegetas o los teólogos que rechazan el carácter histórico del acontecimiento de la resurrección lo hacen en virtud del método científico moderno.

La investigación histórica moderna no tiene en cuenta la intervención posible de Dios en el curso de la historia: considera a la historia como un todo ininterrumpido, autónomo en sí mismo⁵.

Por consiguiente, el término *acontecimiento* no encierra el mismo sentido cuando se le aplica a la crucifixión y a la resurrección. En el primer caso, se refiere a un hecho discernible en virtud de unos métodos positivos: la cruz no rompe esa unidad que reina en nuestro mundo experimental. Para que Jesús muera en medio de dos criminales no se necesita que Dios intervenga en el curso de la historia de forma que cambien sus leyes empíricas. Basta con establecer la autenticidad del testimonio que se da sobre este hecho de la crucifixión, para que ésta entre a formar parte de nuestro saber. Sin embargo, es evidente que no es éste el sentido que se le da a la crucifixión cuando se afirma en el credo antiguo: «Cristo murió por nuestros pecados». El acontecimiento vulgar de la muerte de un hombre condenado injustamente adquiere una dimensión que no puede demostrar ninguna referencia intrahistórica: esta dimensión le viene de otro acontecimiento, de la resurrección. Este acontecimiento no puede llamarse histórico en el sentido moderno y científico, más que en virtud de su inserción en la predicación primitiva. En una palabra, es históricamente manifiesto que la primera comunidad cristiana se formó en virtud de la creencia concedida al anuncio, por parte de los apóstoles, de la resurrección de Jesús. La resurrección de Jesús no es un hecho histórico más que en la predicación. Pero la predicación proclama un suceso real: ese suceso no puede

4. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, 7-12.

5. B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 18, nota 28.

medirlo ninguna experiencia humana, sino que es anunciado precisamente como el juicio que nadie puede juzgar, como la irrupción de un mundo nuevo. Aquella afirmación de R. Bultmann: «Cristo, el crucificado y el resucitado, sale a nuestro encuentro en la palabra de la predicación, y nada más que en ella; es precisamente la fe en esta palabra la que está realmente de acuerdo con la fe pascual...»⁶, se comprende solamente después de haber admitido el carácter absoluto del método científico histórico.

La exégesis de los textos del nuevo testamento sobre la resurrección suscita, por tanto, una cuestión previa: ¿a qué comprensión de la historia nos referimos? Esta comprensión de la historia no es una cosa neutra para la inteligencia del acontecimiento pascual. Ni está de acuerdo con la manera con que la entendían los escritores del nuevo testamento. Moltmann ha subrayado vigorosamente este hecho⁷.

Estas consideraciones metodológicas previas no son las únicas dificultades que provienen de la exégesis. Los textos que atestiguan la resurrección de Jesús son ante todo confesiones de fe. Los relatos evangélicos son de una hechura y de un género literario especialmente arduos: presuponen las fórmulas de fe o el kerigma. Es imposible poner de acuerdo entre sí los relatos de los cuatro evangelios. Su interpretación auténtica no tiene que pretender armonizarlos: tiene que tomar como punto de partida sus divergencias. Y esto seguramente planteará serias cuestiones al lector ingenuo.

La noción científica de historia ha orientado a la exégesis y a la teología hacia unas interpretaciones opuestas del fenómeno de la resurrección. Con Bultmann, la exégesis renuncia a toda información sobre el acontecimiento: no conocemos más que el kerigma, pero ignoramos los hechos que dieron origen al kerigma. Pannenberg⁸, por el contrario, cree que la resurrección es un acontecimiento histórico que puede comprobar un historiador profano. Es cierto que este acontecimiento critica la concepción dominante de la historia, según la cual existe una semejanza entre todos los hechos. Introduce la contingencia en el curso del mundo, exige que se admita que ciertos hechos ni pueden deducirse de otros hechos ni pueden reducirse a un modelo universal de verosimilitud, y obliga a introducir de nuevo la noción de ori-

6. *Ibid.*, 70-71.

7. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 226-239.

8. W. Pannenberg, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, en Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965, 98.

ginalidad. Por un lado, Bultmann y los que le siguen construyen una interpretación de la resurrección que hace inútil cualquier esfuerzo por relacionar el kerigma con los hechos: la predicación apostólica se basta a sí misma, manifiesta por su proclamación la presencia de Cristo. Por otro lado, Pannenberg intenta fundamentar la fe, no ya en la predicación, sino en la facticidad del propio acontecimiento, cuya autenticidad podrían mostrar los métodos históricos, en virtud de la seriedad de nuestros textos y de los testigos, si no estuviesen dominados por una ideología científica que rechaza la novedad en la historia.

Está claro que, en el caso de Bultmann, la mención del sepulcro vacío proviene de la leyenda o del deseo apologético de materializar el contenido del kerigma. Para Pannenberg, por el contrario, el sepulcro vacío es la huella empírica del acontecimiento pascual, es un dato que puede considerar como irrecusable la investigación histórica⁹.

La aplicación de la ciencia histórica a los testimonios escriturísticos sobre la resurrección conduce a juicios opuestos: ¿podemos afirmar que estamos en posesión de algunos informes a propósito del acontecimiento pascual? ¿o bien hemos de decir que no podemos alcanzar más que una interpretación de la que es responsable la fe de la comunidad primitiva?¹⁰ Esta doble cuestión no nace de la aplicación de una filosofía a la lectura de la Escritura, sino que la plantean los propios textos.

En efecto, el nuevo testamento nos ofrece dos clases de textos: unos ecos de la predicación apostólica que es posible percibir tanto en las cartas de Pablo como en los Hechos de los apóstoles, y unos relatos evangélicos que nos hablan del sepulcro vacío y de las apariciones de Cristo. En la primera clase de textos, nos encontramos con fórmulas estereotipadas que formaban la osamenta de la confesión de fe. En el segundo, con unos relatos divergentes que anulan todo esfuerzo de armonización. Los problemas que suscitan estos textos son múltiples. Durante siglos los entendieron como reportajes históricos. Una lectura más atenta de los relatos evangélicos, en concreto, establece que no lo son. Por eso, continúan sin cesar las discusiones sobre esos relatos: ¿a quién van dirigidos?, ¿de qué es de lo que quieren hablar?,

9. Cf. sobre este punto B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 23.

10. Cf. B. van Iersel, *La resurrección de Jesús, ¿información o interpretación?*: Concilium 60 (1970) 52-65.

¿qué mensaje intentan transmitir?, ¿cuál es el lugar de su palabra?, ¿cuál era su función en la transmisión de la fe cristiana?

Podemos resumir así las cosas: la problemática teológica contemporánea a propósito de la resurrección proviene, ciertamente, de la influencia de los métodos científicos en la historia. Estos métodos, de hecho, no han desempeñado más papel que el de revelador: las dificultades son inmanentes a nuestras mismas fuentes. ¿Es precisamente eso que atestiguan lo que les impulsa a esta oscuridad? Las dificultades de interpretación que brotan de las representaciones que estos métodos utilizan nos parece que orientan hacia esta hipótesis.

I. LAS REPRESENTACIONES

Los problemas con que tropiezan los creyentes en su fe en la resurrección de Cristo no están todos ellos relacionados con la indecisión en que nos ponen las fuentes, en cuanto a su alcance propio. La predicación de la iglesia, al fundarse en los relatos evangélicos, ha utilizado para expresar su fe una serie de representaciones —concretamente la de la resurrección de entre los muertos, que se confunde frecuentemente con la reanimación de un cadáver—, que con dificultad se inscriben en nuestro universo científico. Los mismos relatos evangélicos, para manifestar que aquel Jesús que había muerto está vivo de nuevo, no tuvieron reparo en recurrir a ciertas pruebas materiales: Jesús se hacía tocar, enseñaba sus llagas de crucificado, comía a fin de convencer a sus discípulos de que no era un fantasma. Se ha hablado a este propósito de una degradación en la afirmación de fe, hasta llegar al materialismo¹¹. Estos relatos evangélicos se entendieron en la tradición teológica medieval como una descripción del cuerpo resucitado. Los teólogos enumeraron los distintos elementos descriptivos de los relatos evangélicos: Jesús se coloca en medio de los apóstoles encerrados en el cenáculo, pasando por entre las paredes; Jesús no es reconocido por sus discípulos (María de Magdala lo confunde con el jardinero, los discípulos de Emaús con un caminante, Pedro con un pescador). Sin embargo, se trata de aquel mismo Jesús que habían conocido durante su vida

11. Cf. B. Klappert, *o. c.*, 13-15. Este autor refiere la opinión de H. Grass, que opone la concepción más espiritual de Pablo a las representaciones materialistas del pensamiento judío.

terrena: su voz les resulta familiar, comparte con ellos el pan... Esos rasgos, a la vez terrenos y suprahumanos, contradictorios, fueron unificados en un sistema de referencias nacido de la metafísica aristotélica. Esta actitud dio origen a la teología de los cuerpos gloriosos: las «apariciones» de Cristo a los apóstoles, en las descripciones que nos ofrecen los evangelistas, se han convertido en el substrato experimental necesario para la construcción de unas representaciones de ese mundo que, por principio, está más allá de toda experiencia posible. Las representaciones, que hasta hace poco presentaban nuestros catecismos con el nombre de cualidades del cuerpo glorioso, han servido así de modelo para concebir la vida resucitada. En realidad, se trata de un pensamiento que se figura el más allá tomando como base el mundo de acá.

Desgraciadamente, el mundo de acá, al proporcionar toda esa serie de imágenes y de representaciones necesarias para evocar una vida no empírica, la del resucitado, proviene de una cultura precientífica. Por tanto, no se les hará a los evangelistas ninguna injusticia, si se les acusa de haber utilizado un lote de imágenes y de esquemas que pertenecen al lenguaje «mítico». Por el contrario, lo extraño es que una larga tradición teológica haya interpretado esas representaciones en un sentido descriptivo y realista. La vulgarización de la exégesis produce en muchos un poco de desconcierto: habituados a unas representaciones «realistas» de la resurrección, no se atreven a dejar que se les planteen dudas que provienen de las ciencias profanas y algunos se ven afectados por la inseguridad en que les sumerge una interpretación «desmitizante». Como las representaciones y las imágenes formaban un solo cuerpo con su fe, se preguntan si la abolición o la relativización de las representaciones tradicionales no llevará quizás a la supresión del acontecimiento de la resurrección.

Sin embargo, nadie admite ahora, aunque lo admitían los antiguos, la verdad del esquema espacial de bajadas y subidas transformado en el rebajamiento y exaltación. La espacialidad del cosmos no deja ninguna posibilidad para interpretar de forma física el esquema de la bajada y la subida. Sin embargo, no se rechaza su importancia simbólica. Pero el tránsito del realismo al simbolismo, de lo físico a lo imaginario, da lugar a ciertas interpretaciones opuestas. Carrez, resumiendo las tendencias de la teología protestante acerca de la resurrección, escribe unas palabras que iluminan nuestro propósito:

Hay dos corrientes. La primera la forman aquéllos para los que el sentido, gracias al significado que confiere al acontecimiento, lo enriquece y le da hoy realidad; para esta primera corriente, la realidad deriva del sentido: es el sentido lo que importa y lo que hace que un acontecimiento sea acontecimiento; las significaciones reproducen hoy su alcance y le dan una realidad viva que le permite al hecho inicial no ser una cosa muerta. La realidad procede entonces del sentido¹².

Desmitizar un esquema de su soporte realista, es definir la realidad partiendo del sentido. Al chocar con la imposibilidad de captar la realidad más allá de las representaciones, abandonamos los hechos, el acontecimiento «objetivo», para fijarnos solamente en el sentido. Bultmann, cuando afirma que «Cristo ha resucitado en el kerigma», toma en serio esa imposibilidad de pasar de las representaciones a los hechos: reduce aparentemente los hechos al kerigma. La realidad del resucitado es su presencia que nos convierte por medio de la predicación de la iglesia. Ya no es necesario apelar a los símbolos, a las imágenes, a las representaciones, para evocar al resucitado. Este desaparece detrás de su mensaje. La resurrección es el sentido de la cruz. Es inútil que nos pongamos a buscar qué es lo que fue la cruz para Jesús: eso sería encerrarnos en una problemática «física», ya que habría que preguntarse entonces sobre la existencia del crucificado en un mundo no empírico. Entonces, habría que conceder una realidad al lenguaje mítico utilizado para describir la vida de Jesús en la comunidad. Y luego habría que interrogarse de nuevo sobre el modo de una vida corporal que está lejos de nuestra experiencia científica. Entonces, no lograríamos escapar de unas contradicciones insolubles, ya que no podríamos hacer abstracción de lo que nos dice sobre la muerte la ciencia biológica. En una palabra, habría que hipostasiar unos datos imaginados, equivocándonos sobre la función que han desempeñado en el nuevo testamento. La crítica de las representaciones, a partir de nuestro saber científico, coincide con los resultados de una sana exégesis. Los teólogos, sobre todo en el catolicismo, se han detenido en los relatos evangélicos. Se han olvidado de que Lucas y Juan, al escribir para un ambiente griego, tuvieron que subrayar con energía el carácter total de la vida del resucitado y oponerse al dualismo inherente a la mentalidad helenista. La insistencia en la

12. M. Carrez, *L'herméneutique paulinienne de la résurrection*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*. Carrez caracteriza a la segunda corriente por su negativa a separar sentido y acontecimiento, siendo éste inexpressible en nuestro lenguaje espacio-temporal.

corporeidad del resucitado, por consiguiente, se explicará por el carácter polémico de estos escritos. Sería erróneo deducir de allí una física o una ontología. Sería igualmente erróneo oponer la problemática paulina del «cuerpo espiritual» al pretendido materialismo lucano. El olvido en que ha tenido la teología católica medieval la intención de cada texto, su ingenuidad en la coordinación de los rasgos contradictorios que le daban al resucitado los diversos escritores sagrados, la han llevado a absolutizar ciertas representaciones imaginadas. La crítica de la escuela bultmanniana en lo referente a la reificación de los datos neotestamentarios parece estar justificada en este punto.

Acabamos de evocar brevemente, a propósito del obstáculo que presentan las representaciones llamadas «míticas», el intento de Bultmann de transcribir el nuevo testamento a un lenguaje existencial que tenga sentido para nosotros. Este intento traduce de una manera crítica y rigurosa el sentimiento de muchos. Incapaces de creer en las representaciones corrientes de la resurrección, ponen entre paréntesis la cuestión de su «realidad» para no detenerse más que en su sentido provocador. Evely ha expresado con mucha vehemencia el malestar provocado por las representaciones de los relatos evangélicos:

Representar la resurrección de Cristo mediante la imagen de un cadáver que sale de una tumba es evidentemente la tentación inevitable de una catequesis primitiva, pero tropieza con tan graves objeciones históricas, filosóficas y teológicas que nos vemos obligados a expresarla de otro modo si queremos que nos escuchen las personas avisadas¹³.

La crítica de las representaciones no se debe únicamente al prestigio del espíritu científico. El divorcio entre esas representaciones y la práctica cristiana las hace inútiles y les priva de sentido. Así lo sugiere Evely, yuxtaponiendo dos modelos de exteriorización de la resurrección:

¿Cuál es la exteriorización que queréis? ¿La de los ángeles? ¿La de un terremoto? ¿La de una aparición? ¿Cuáles son vuestras exigencias?¹⁴. La exteriorización de la resurrección, para un hombre moderno, consiste en haber experimentado que Cristo actúa en su vida, en haber sido interpelado por esa palabra de quien habla como nunca jamás ha hablado ningún hombre, en haberle visto hacerse vivo y apareciéndose en el último de los suyos¹⁵.

13. L. Evely, *El evangelio sin mitos*, Madrid 1972, 123.

14. *Ibid.*, 125.

15. *Ibid.*, 126.

Y entonces Evely puede concluir:

Sólo a partir del momento en que os sentís responsables, depositarios de la energía resucitante de Cristo, habéis entrado en la verdad de este misterio y arrastráis a él a los demás¹⁶.

El problema que aquí se plantea de manera esquemática obsesiona a la conciencia cristiana: el acontecimiento de la resurrección ¿es un prodigio del pasado, que podemos alcanzar por medio de unas representaciones míticas, o es un fermento dinámico para el presente? En una palabra, la resurrección ¿es una afirmación meramente especulativa o encierra un compromiso práctico?

El fisicismo de las representaciones corrientes de la resurrección, contra el que se ha alzado vigorosamente la escuela bultmaniana, ha tenido serias consecuencias para la práctica cristiana. Concebida al modo de las cosas de este mundo, la resurrección, paradójicamente, no tuvo ya desde entonces ninguna relación con el mundo de acá abajo. Las representaciones evocaban un doble de este mundo, lleno de maravillas, pero sin influjo sobre él. El deseo de traducir el lenguaje mítico al lenguaje existencial proviene, en parte, del malestar causado por el carácter puramente especulativo de una afirmación de fe.

Ese carácter puramente especulativo se manifiesta de dos maneras en la historia de la teología: la resurrección se concibe entonces dentro de la categoría de milagro o prodigio, y no se considera su vinculación con la cruz.

La categoría de milagro coloca a la resurrección de Jesús como si fuera un término: no es ya una promesa de lo que todavía hemos de esperar. En esta categoría, la resurrección deja de tener un significado en nuestra historia, que está esperando su cumplimiento, y se convierte solamente en la conclusión necesaria, pero sin significación alguna real, de la vida de Jesús.

Esto explica que esta categoría haya sido muy utilizada en la apologética católica para hacer inteligible, dentro del misterio cristiano, la resurrección de Jesús. Su sentido se identificaba con la justificación póstuma que Dios otorgaba a las pretensiones mesiánicas de Jesús. La resurrección era, en cierto modo, la confirmación exterior de la razón que asistía a la palabra de Jesús; representaba la comprobación divina de la lealtad de su enviado. El único sentido que tenía era el de poner el sello divino a la ense-

16. *Ibid.*, 128.

ñanza de Jesús. Rubricaba lo que Jesús había dicho y había hecho. La resurrección, en esta perspectiva, es el signo por excelencia, entendido en el sentido de milagro. Es una prueba. Por eso, la apologética católica, bajo la presión del modernismo, se ha esforzado en circunscribir este milagro al campo de la experiencia. Deseaba convertirlo en una prueba casi física para el no creyente. Al obrar de esta manera, no solamente se olvidaba de la diferencia entre los signos realizados por Jesús en Galilea y en Judea y su vida no histórica, sino que cerraba los ojos para no comprender la articulación entre la cruz y la resurrección. Sustituía ese vínculo dialéctico entre la vida histórica de Jesús y su existencia transhistórica por una mera relación de exterioridad. La resurrección no tenía ya un sentido teológico. Esta tendencia explica por qué algunos manuales de cristología creyeron que había que situarla en un epílogo, tratarla en una nota o en un apéndice. El teólogo no tenía nada que decir de la resurrección, una vez se había señalado su importancia apologética.

Esta manera de proceder ha oscurecido la relación entre la cruz y la resurrección y ha pesado hondamente en la teología de la redención, que hasta hace poco estaba íntegramente construida sin relación ninguna con el resucitado. La teología de la redención tomaba como objeto de su reflexión la muerte de Cristo y no tenía nada que hacer con la resurrección. Esta teología tenía, como es lógico, sus consecuencias para el comportamiento cristiano. Al separar la cruz de su vínculo intrínseco con la resurrección, absolutizaba la cruz y le atribuía una función individual y social injustificada. Imprimía a la relación con Dios cierto carácter masoquista que no lograba equilibrar ningún correctivo sobre la bondad de la creación. Sólo la cruz era la que orientaba hacia una práctica. La resurrección, fenómeno de autenticación jurídica de las pretensiones de Jesús, no era capaz de regular ningún comportamiento, abrirlo a un porvenir, ya que era puro prodigio, comprobación física. De esta forma perdía su función necesaria para el equilibrio de la fe cristiana. El positivismo de los exégetas católicos había reducido la resurrección a un puro hecho o a una afirmación especulativa. El malestar actual de muchos cristianos ante las afirmaciones dogmáticas, y en concreto ante la resurrección, proviene no solamente de la oposición entre la mentalidad científica y el lenguaje mítico, sino de la ruptura entre la positividad prodigiosa y la práctica cristiana. La resurrección se había convertido en un acontecimiento del pasado que rubricaba jurídicamente la cruz de Cristo: sólo quedaba la cruz como norma reguladora de la práctica. Sería muy interesante

buscar las razones por las que los cristianos se han reconocido en las teologías de la «debilidad» de Dios, que han nacido de las reflexiones de Bonhoeffer:

Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda...¹⁷.

Th. J. J. Altizer, en su exposición sistemática de la «muerte de Dios», llevará hasta sus últimas consecuencias la ruptura entre la cruz y la resurrección. Esta, según él, no tiene significado liberador: es el medio para reforzar la autoridad opresiva por medio de un recurso a la trascendencia. Sólo la cruz es dinamismo. Escribe:

El cristiano radical rechaza el dogma de la resurrección de Cristo y el de su ascensión a un reino celestial y trascendente, puesto que la fe cristiana radical vuelve a una participación con Cristo plenamente presente entre nosotros. En el lenguaje simbólico tradicional, esto significa que la fe radical traspone la visión de la resurrección a la otra visión, contemporánea, de la bajada a los infiernos: el crucificado no sube a un reino celestial, sino que se hunde todavía más en la oscuridad y en la carne. Esta bajada permanente a la carne corresponde a la actualización histórica de la muerte de Dios y de su manifestación en una forma sin vida y extraña, dentro de nuestra historia. En una palabra, el cadáver de Dios no puede disociarse de ese Cristo que ha bajado a los infiernos¹⁸.

De este modo, la positividad de la resurrección, su no-relación con la cruz, lleva a su expulsión del equilibrio dinámico de la fe en nombre de la misma encarnación. El esquema paulino de humillación-exaltación (Flp 2, 6-11) queda despojado de su función. Sólo resulta significativo el rebajamiento. El cristianismo se define por la cruz. Esta interpretación contemporánea está exigiendo un retorno a las fuentes del nuevo testamento.

17. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, 210.

18. Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966, 120.

II. LAS FUENTES NEOTESTAMENTARIAS

Las discusiones en torno a la resurrección de Cristo han puesto en claro, por un estudio cada vez más exigente de las fuentes neotestamentarias, la gran complejidad de los textos y la polivalencia del sentido del acontecimiento pascual. Bertold Klappert ha reunido en su obra los textos de los principales teólogos o exegetas protestantes sobre este tema. En un largo prólogo, precisa el objeto de estas discusiones. Enumera seis aspectos del acontecimiento de la resurrección: un acontecimiento real en la historia, la realización de la reconciliación, la apertura a un porvenir nuevo, la estructura del kerigma, el fundamento de la fe, su aspecto pluridimensional en los relatos evangélicos¹⁹. Los teólogos citados en la obra acentúan uno u otro de estos aspectos. Van apareciendo considerables oposiciones en la interpretación, que son el mejor testimonio de los principios que andan en juego en la exégesis de los textos. El trasfondo de las diversas lecturas varía mucho en teología. Y más radicalmente todavía, significan la imposibilidad de condensar el acontecimiento de la resurrección y sus consecuencias en un solo concepto. La multiplicidad de interpretaciones conduce a una lectura incesantemente renovada de las fuentes neotestamentarias. Son ellas las que hemos de presentar brevemente antes de entrar en la pluralidad de interpretaciones teológicas y presentar nuestra opinión.

No pretendemos realizar en este párrafo un estudio exegético: no guardaría un interés directo para la finalidad de esta obra. Se trata más simplemente de presentar con brevedad la situación actual de la exégesis, sus resultados y sus cuestiones, a fin de señalar cómo se arraigan en ella las interpretaciones teológicas. Hasta hace poco, en el catolicismo, la teología y la exégesis eran dos cosas extrañas entre sí. Bajo la influencia de la reflexión protestante se ha hecho efectivo el vínculo entre ambas disciplinas y, por una especie de reacción en cadena, las teologías han empezado a influir en la exégesis, al paso que sus propias interpretaciones iban teniendo en cuenta el movimiento de la investigación exegética.

Esto ha hecho que se preste una atención especial a las diferencias entre los testimonios de que disponemos a propósito

19. B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 40-52, especialmente 42-43.

del acontecimiento de la resurrección. Hasta el advenimiento de la exégesis científica, los relatos evangélicos gozaban de un privilegio especial. Una lectura atenta y un mejor conocimiento de la génesis literaria del nuevo testamento ha destruido esta ilusión: los documentos más antiguos están insertos en las epístolas y en los Hechos. Podemos distinguir entonces tres clases de documentos: los formularios de fe, la predicación apostólica y los relatos evangélicos.

1. *Los formularios de fe*

Las fórmulas de fe resumen las líneas generales de la predicación apostólica. El nuevo testamento no refiere como tal el acontecimiento pascual. Ni describe la actividad de Cristo resucitado en medio de los apóstoles. Ante todo y sobre todo, lo que hace es dar testimonio de la significación salvífica de aquel acto por el que Dios libró de la muerte a Jesús de Nazaret. Este acto de Dios es la apertura efectiva del cumplimiento de la promesa, cuyo fin habrá de ser la parusía. El nuevo testamento, por así decirlo, está bajo la fascinación de esa irrupción del «mundo nuevo», de la «nueva creación». Por el acto de Dios que resucita a Jesús, tiene lugar una ruptura en el ciclo sin porvenir del mundo antiguo dominado por la muerte. El nuevo testamento no se interesa por la experiencia de los apóstoles en sí misma, sino que la refiere metamorfoseada en un testimonio público que invita a la conversión. Esta orientación explica por qué las fórmulas de fe, que organizan sobriamente en torno al acontecimiento pascual el testimonio de una experiencia y su importancia universal, son las más antiguas de todas.

Las fórmulas de fe obedecen a ciertas leyes lingüísticas y funcionales: tienen una estructura y un alcance diferente según fueran elaboradas ante las necesidades de la catequesis o dentro del marco de la oración litúrgica. Generalmente se le atribuyen al género catequístico las fórmulas de 1 Cor 15, 3-8; Lc 24, 35 y Rom 1, 3-5²⁰, y al género litúrgico las de Flp 2, 6-11; Ef 5, 14 y 1 Tim 3, 16²¹.

20. Cf. J. Schmitt, *Auferstehung*, en LTK 1, 1.028.

21. Se pueden consultar sobre este punto los siguientes estudios: J. Jeremias, *Zur Gedankenführung in der paulinischen Briefen*, en *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwann*, Haarlem 1953, 146 s.; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971.

La tradición más antigua, al mismo tiempo que la más digna de consideración, es la que nos ofrece 1 Cor 15, 3-8. Efectivamente, Pablo, según todas las probabilidades, predicó el evangelio en Corinto durante los años 50-52. La tradición que recuerda en esta carta evoca tanto su conversión en Damasco hacia el año 36, como su estancia en Jerusalén en el 39 y en Antioquía en el año 43. Poco importa que el apóstol haya tomado esta fórmula de la iglesia de Jerusalén (Gál 1, 18 s), o que la haya conocido cuando su bautismo en Damasco (Hech 9, 17 s; 22, 12-16). El vocabulario y el estilo dan fe de la antigüedad de esta fórmula, aun cuando les parezca difícil a ciertos exegetas aceptar en ella ciertas trazas de arameísmos²². Esta confesión de fe señala el esquema fundamental de la predicación apostólica: la proclamación del acontecimiento de la resurrección, la prueba escriturística y el testimonio de los testigos oculares. En virtud de su gran antigüedad, confirma la unidad de fe en la resurrección de Jesús entre la iglesia judeopalestina y las demás comunidades que nacieron en la gentilidad (1 Cor 15, 11): Pablo no predica más evangelio que el que predicaban los demás apóstoles. Es imposible rebajar la importancia de este texto: resulta decisivo para la apreciación crítica de los textos paralelos²³.

2. *La predicación apostólica*

La predicación apostólica o kerigma se nos ofrece en los discursos de los Hechos. Se articula en torno a una proclamación que es a la vez su fundamento y su sentido: Cristo resucitado (Hech 2, 22-40; 3, 12-16; 4, 8-12; 5, 29-32; 8, 30-35; 10, 34-43; 13, 15-41). Estos textos no son relatos del acontecimiento pascual: proclaman la buena nueva, su acento es teológico y no apologético. Sin embargo se percibe en ellos, sobre todo en los discursos de Pedro en el templo y en el relato de los capítulos 3-5 (exceptuando 4, 32 y 5, 11), los ecos de las primeras discusiones sobre la resurrección entre la comunidad cristiana y los judíos²⁴. La re-

22. J. Jeremias, *Artikkelloses χριστός zur Ursprache von 1 Cor 15, 3-5*; ZNW 57 (1966) 221-215, aludiendo a un sustrato arameo. En sentido opuesto piensa H. Conzelmann, *Théologie du nouveau testament*, Genève 1969, 79.

23. Cf. J. Schmitt, *Auferstehung*, 1.028.

24. La polémica se muestra ampliamente desarrollada en el evangelio de Mt 27, 62-66 y 28, 11-15. Entonces tiene como objeto al sepulcro vacío. Sobre este tema puede verse H. Conzelmann, *Théologie du nouveau testament*, 81; según él, el relato del sepulcro vacío no pertenece al kerigma primitivo. Para

surrección de Jesús se presenta allí como el corazón del designio de Dios. Los judíos no han sabido captar el sentido de la predicación de Jesús de Nazaret; lo han asesinado calumniándolo delante de Pilato. Pero Dios lo ha justificado, arrancándolo de las fauces del infierno y no permitiendo que se corrompiera su cuerpo. La predicación apostólica insiste en la realización de las Escrituras (2, 25-32; 13, 29.34.36): el mesías tenía que vencer a la muerte. Pedro y los apóstoles se consideran testigos del acto de Dios que, al hacer a Jesús Señor y Salvador, les concede a todos en él — mediante la fe — el perdón de los pecados y el don del Espíritu. Estamos ya en los últimos tiempos anunciados por los profetas. Se trata de entrar en el dinamismo indestructible de la nueva creación, cuya iniciación es la glorificación de Jesús.

Conviene señalar cómo este testimonio apostólico menciona muy poco las apariciones pascuales (10, 40-42; 13, 31): la predicación orienta hacia el contenido del mensaje pascual y no hacia la experiencia que le sirve de fundamento. No menciona esta experiencia más que en la medida en que es necesaria para el testimonio: no la describe. En esto se muestra de acuerdo con las fórmulas de fe citadas anteriormente y con los catálogos de las apariciones que nos reseñan los evangelios, que provienen de antiguas tradiciones (Mt 28, 16-20; Jn 20, 19-23; 24, 36-49; Mc 16, 14-18).

3. Los relatos evangélicos

Los relatos evangélicos, a los que ordinariamente se añade el de Hech 1, 3-11, plantean problemas exegéticos que distan mucho de estar ya totalmente resueltos. Tienen un carácter fragmentario, utilizan tradiciones paralelas, presentan una reconstrucción propia de cada uno de los autores, presuponen las fórmulas antiguas de fe y la predicación apostólica para una justa comprensión de su presentación. Sin embargo, aunque estos relatos sean tardíos, recogen tradiciones que son sin duda alguna muy antiguas. Con algunas excepciones, estas tradiciones se han visto manejadas intensamente por los propios evangelistas. Lucas nos presenta una confirmación muy personal de este trabajo de

una discusión detallada de esta cuestión puede leerse B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, 10-24 y J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus: Mc 16, 1-8 dans la tradition évangélique*, en *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, 105-150.

redacción, teniendo ante la vista un fin específico: en su evangelio, reúne aparentemente en una sola jornada la resurrección, las apariciones y la ascensión; en los Hechos, habla de un espacio de cuarenta días entre la resurrección y la ascensión.

Estos relatos evangélicos dejan vislumbrar un esquema arcaico: descubrimiento del sepulcro vacío, cristofanías, ascensión. La verdad es que se discute la antigüedad del relato del sepulcro vacío²⁵; en efecto, resulta dudoso que lo tengan en cuenta las antiguas confesiones de fe y la predicación apostólica²⁶. Para las cristofanías, parece que los evangelistas utilizaron tradiciones paralelas: galileas en Mateo, Marcos y Juan 21; jerosolimitanas en Lucas, Hechos y Juan 20. Pero también en este caso se trata de hipótesis. Lo más seguro es que los evangelistas adaptaran el material de esas tradiciones a las motivaciones teológicas propias para la construcción de sus respectivos evangelios. La arquitectura de los relatos y su estilo están en función del ambiente para el que fueron compuestos: la insistencia de san Lucas en la realidad corporal de Jesús se explica sin duda alguna por sus destinatarios griegos. Para un ambiente judío, habituado a la Biblia, era lógico que no podía haber más que una resurrección corporal. El desarrollo que le consagra san Mateo a la disputa en torno al sepulcro vacío se explica por los motivos apologeticos, en medio de un ambiente judío.

Una vez señalado el carácter general de estos relatos, conviene recordar el interés y el sentido de cada uno de ellos antes de precisar sus consecuencias para la interpretación del acontecimiento pascual.

El evangelio de Marcos acaba con una narración de la visita al sepulcro vacío y con un anuncio profético (16, 1-8). El final del actual evangelio (16, 9-20) no pertenece al evangelio primitivo: es un catálogo de apariciones de origen diverso, que toma algunos episodios de Juan y de Lucas; se trata, pues, de un resumen que no añade nada a los demás relatos evangélicos.

La originalidad de Mc 16, 1-8 proviene del hecho de que es un ángel el que anuncia la resurrección de Jesús: su mensaje prepara las apariciones, pero éstas no se narran. Este anuncio se articula dentro del descubrimiento del sepulcro vacío. En efecto, María

25. H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, 79-81; B. Klappert, *o. c.*, 15-18; L. Schenke, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection*, Paris 1970.

26. H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Cor 15, 3-5: EvTh 25 (1965) 7.*

de Magdala y Salomé quieren unguir el cuerpo de Jesús. Es poco verosímil este embalsamamiento al tercer día de la muerte. En el camino, empiezan a preocuparse por la piedra que cerraba el sepulcro: «¿Quién podrá correrla?». Esta frase nos prepara para la sorpresa: la piedra está ya corrida. Se presenta un mensaje celestial que les proclama el mensaje pascual. Las mujeres se llenan de un temor sagrado. Se ven libres de su inquietud vulgar: embalsamar el cuerpo, correr la piedra. Quedan fuera estas preocupaciones. Se encuentran frente a una irrupción divina que las llena de pavor. El mensaje está claro: «No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado, no está aquí, Ved el lugar donde le pusieron» (Mc 16, 6-7). Se mostrará a los discípulos y a Pedro. Pero, asustadas, las mujeres huyen sin decir nada.

Este relato es una construcción: Marcos no tiene miedo de referir lo que las mujeres se callaron. El relato se organiza en torno a la frase siguiente: «Ved el lugar donde le pusieron». Delorme²⁷ y Bas van Iersel²⁸ fundamentan en esta frase su convicción de que este relato de Marcos fue originariamente una tradición ligada a la visita al sepulcro de Cristo. Se refería entonces el descubrimiento de aquel sepulcro, el estupor ante el suceso divino, a pesar de significar que el sepulcro no tenía importancia: Jesús ha resucitado, no está aquí. El narrador dirigía la atención del peregrino hacia el Cristo vivo.

El relato de *Lucas* 24 está organizado de manera distinta, aunque toma también como punto de partida el descubrimiento del sepulcro vacío. Lucas no indica de qué mujeres se trata. Relaciona su paseo con la sepultura de Jesús: asisten al mismo, pero, al ser sábado, tienen que dejar su intención de embalsamar el cuerpo hasta la mañana del domingo. Entonces descubren el sepulcro vacío y no saben qué pensar. El mensaje del ángel es el que las invita a no preocuparse por el cuerpo de Jesús: «El está vivo». El punto central del relato es evidentemente el mensaje del ángel que es precisamente el mensaje pascual. Este se apoya en lo que ya había dicho Jesús. Lucas resume lo que está luego desarrollado en el relato de Emaús: la muerte y la resurrección de Jesús no son unos fenómenos accidentales, sino que estaban ya prefigurados en su vida de predicador y los había anunciado la Escritura.

27. J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus*, 125 s.

28. B. van Iersel, *La resurrección de Jesús, ¿información o interpretación?*, 59-61.

En contra del relato de Marcos, aquí las mujeres les cuentan a los apóstoles su descubrimiento. Pero éstos no dan crédito a sus palabras (24, 9-12). No obstante, Pedro comprueba que el cuerpo de Cristo ha desaparecido. Permanece entonces en una expectativa entre la incredulidad y la fe. El descubrimiento del sepulcro vacío no provoca la fe: el mensaje orienta hacia Cristo vivo y sus manifestaciones. Lucas refiere dos de ellas: una a los discípulos y otra a los apóstoles.

La primera manifestación, la de los discípulos de Emaús, es un resumen de la experiencia pascual: los discípulos se encuentran abrumados (24, 16). Cuando se encuentra con el caminante desconocido, le comunican su admiración por Jesús de Nazaret, su decepción ante su fracaso final, su incredulidad frente a las habladurías de las mujeres a propósito de su sepulcro, su dolor porque no lo haya visto aún ningún apóstol a pesar de la seguridad de que su cuerpo no estaba ya en el sepulcro. El caminante les interpreta entonces la vida de Jesús y su muerte a partir de las Escrituras. Y entonces comprenden que está vivo. Pasan de la incredulidad a la fe.

El segundo relato, la aparición a los apóstoles, recoge una tradición. Esta vez, Lucas no señala tanto este texto con su propio cuño. Jesús se da a reconocer como vivo (24, 36-44): Lucas insiste en el carácter no fantasmal del resucitado. Los apóstoles no creen más que agobiados por esta presencia masiva y cuasi-material. El relato termina recordando que su muerte y su resurrección se entienden a partir de las Escrituras. Se les concede el poder de perdonar los pecados y empieza la misión de los apóstoles.

Lucas acaba su relato de la aparición a los apóstoles con la ascensión a los cielos (24, 50-53).

El capítulo 24 de Lucas se muestra notablemente arreglado: desde el punto de partida, constituido por el mensaje del ángel, Lucas aparta la atención del sepulcro: no hay que buscar ya entre los muertos a aquel que está vivo. Esta vida no es un prodigio que señale una ruptura con el Jesús terreno y el antiguo testamento, sino que está dentro de la lógica de la misma vida terrena de Jesús y de la Escritura: buen testigo de ellos son las manifestaciones a los discípulos y a los apóstoles. Creer es adherirse a la inteligencia de las Escrituras que atestiguan que Jesús vive. Y Jesús les explica a los discípulos y a los apóstoles este testimonio, por propia iniciativa. El no es un espíritu, sino un ser real, el mismo que había sido crucificado, pero que ahora está libre fuera de todo determinismo espacio-temporal. Y de esta manera Jesús atestigua que está vivo para que los apóstoles sean los testigos

oficiales de ello y anuncien que se ha realizado finalmente la promesa del perdón de los pecados y del don del Espíritu. La vida resucitada de Jesús es la apertura de la transformación de los hombres y del mundo por el Espíritu. Lucas reúne así, en la única jornada del domingo, la totalidad de la experiencia pascual: desánimo e incredulidad de los apóstoles, su fe impuesta en cierto modo por la fuerza de la vida nueva de Cristo, arraigo de la predicación en esta experiencia que interpreta autorizadamente la Escritura, necesidad de la misión: el acontecimiento pascual es el cumplimiento de la promesa, no solamente para Jesús, sino para todo el mundo. Los apóstoles son sus testigos. Las apariciones entran en el marco de una investidura oficial.

El relato de *Mateo* 28 tiene una composición muy distinta del de Marcos y Lucas, a pesar de utilizar materiales comunes. Mateo tiene una finalidad polémica y apologética. La había ido preparando con un episodio de la sepultura, que solamente narra él: los guardianes del sepulcro (27, 62-66). Este elemento está ligado a una discusión entre los judíos y los cristianos a propósito de la desaparición del cuerpo de Jesús y de las interpretaciones divergentes que se habían dado de ella. La guardia del sepulcro sirve para prevenir la objeción: unos discípulos fanáticos han hecho desaparecer el cuerpo para acreditar la resurrección (27, 64). El descubrimiento del sepulcro vacío encierra un aspecto polémico. Además, Mateo lo inserta en medio de una descripción apocalíptica que recuerda la forma con que refiere la muerte de Jesús y los trastornos cósmicos que la acompañaron. La tierra se pone a temblar, un ángel luminoso como el sol aparta la piedra, los guardianes se llenan de pavor. Dejando aparte los elementos apocalípticos y apologéticos, el movimiento del relato es muy parecido al de san Marcos: el anuncio del mensajero celestial es del mismo estilo. Exhorta a las mujeres a que superen su espanto: Jesús ha resucitado, comprobad cómo no está ya aquí, id a anunciárselo a los discípulos, lo veréis en Galilea. Mateo, Marcos y Lucas se refieren a una tradición común del anuncio pascual. Pero sólo san Mateo refiere una aparición de Jesús a las mujeres.

Mateo vuelve entonces a su relato polémico: los guardianes dan testimonio de lo que vieron. Los jefes de los judíos les dan dinero para que cuenten una fábula: los discípulos han robado el cuerpo de Jesús. El que Mateo termine su relato con esta frase: «Se corrió ese rumor entre los judíos, hasta hoy» (28, 15), comprueba el carácter polémico y apologético del ciclo del sepulcro vacío en san Mateo. Este carácter no aparece ni en Marcos, ni en Lucas. Mateo cierra su evangelio con un relato escueto de la aparición

a los once: esa aparición tiene la finalidad de servir de base a la misión de los apóstoles como testigos y doctores.

Mateo utiliza un esquema similar al de Lucas: descubrimiento del sepulcro, apariciones, misión; pero lo trata de una forma apologética y polémica. Marcos describe el terror sagrado que precedió a la fe en Cristo vivo. Lucas reúne en una sola jornada toda la complejidad de la experiencia pascual. Juan reorganiza el descubrimiento del sepulcro en torno a tres figuras: María de Magdala, Pedro y el propio Juan.

El relato de *Juan*, en efecto, si exceptuamos el capítulo 26 que no pertenecía al evangelio primitivo, es original. El esquema es idéntico al que sirve de estructura a los demás relatos evangélicos. Pero la narración es distinta: María Magdalena es la única mujer de que habla Juan; se vuelve como loca al descubrir el sepulcro vacío y no piensa más que en un robo. No se le dirige ningún anuncio. Pero corre a avisar a Pedro. Pedro y Juan, llenos de esperanzas poco explícitas, comprueban lo que ha visto la Magdalena: la tumba está vacía.

El ciclo de las apariciones privadas: a los discípulos en Lucas, a las mujeres en Mateo, se reduce aquí a la aparición de María Magdalena. En cuanto a las apariciones de misión, son muy similares a las que nos refiere Lucas. Se puede comprobar en ellas la misma insistencia en la realidad del cuerpo de Jesús, y la misma finalidad: los apóstoles tienen que atestiguarlo. Las apariciones a los apóstoles son una investidura para su misión. Su predicación se basa en la experiencia que han tenido de Jesús resucitado y en la orden que de él han recibido.

El evangelio de Juan termina con la misión de los discípulos. El capítulo 21 que se le agregó luego no es de la pluma de Juan, pero —por su interés en Simón Pedro y en el discípulo al que amaba Jesús— procede de los círculos joánicos. El relato de esa pesca milagrosa está en estrecho paralelismo con el que nos refiere Lucas (5, 4-11). Ambos relatos narran, en contextos muy diferentes, el mismo episodio. En el capítulo 21 de Juan, sirve para recapitular la experiencia pascual de la misión.

Los discípulos reconocen el poder del Señor resucitado en aquella redada que consiguen desde la barca lejos de la orilla. Cristo resucitado les había dado la orden de aquella misión universal: hay que hacer experimentar su presencia a los que son fieles a esta misión, sean cuales fueren las pruebas a las que se vean sometidos en su caminar tras el Señor²⁹.

29. Y. B. Tremel, *Récits de la passion et de la résurrection (pro manuscrito)*, Centre Saint Dominique, Eveux par l'Arbresle, 13.

Esta presentación tan rápida de los relatos evangélicos ha podido establecer cómo los evangelistas no han querido hacer de historiadores. Es precisamente el carácter original y construido de estos relatos, el que explica las dificultades de su interpretación. Las oposiciones entre los exegetas sobre la autenticidad o no autenticidad histórica del sepulcro vacío, sobre su significado teológico o apoloético, tienen sus raíces en los propios textos neotestamentarios: el sepulcro vacío no se menciona en las fórmulas de fe, y solamente es un motivo apoloético en Mateo. En Marcos, Lucas y Juan encierra un significado complejo. Entonces, no es extraño que a propósito del sepulcro vacío nos encontremos con la doble convicción: es absolutamente necesario para la fe en la resurrección y para la huella histórica de la misma —es una leyenda que pretende, de una forma imaginaria y a veces apoloética, dar a entender que Jesús no está ya entre los muertos.

Si el descubrimiento del sepulcro vacío plantea problemas exegéticos difíciles, lo mismo ocurre con las «apariciones» del resucitado: se ha renunciado ya a concordar los relatos evangélicos en este punto. Resulta imposible determinar los lugares y los tiempos de estas manifestaciones; y tampoco resulta fácil describir la experiencia que señalan estas apariciones. Los relatos evangélicos ofrecen ciertas descripciones que se integran mejor en sus motivos teológicos y en su construcción que en una descripción de una experiencia. Estos datos plantean, por consiguiente, serios problemas sobre el carácter de la experiencia pascual: cuanto más históricamente se basa en las fórmulas de fe más antiguas y en la predicación, tanto menos se describe. Esta imposibilidad de captar la realidad de la vida del resucitado según los testimonios apostólicos orienta a los exegetas y teólogos a interpretaciones muy variadas: R. Bultmann insistirá casi exclusivamente en la predicación, Barth recordará la objetividad del acontecimiento, Pannenberg querrá probar este acontecimiento por medio de la investigación histórica, Marxsen sostendrá que la noción de resurrección es una interpretación para significar que la causa de Jesús no ha acabado con su muerte. También aquí la complejidad del testimonio neotestamentario le ofrece a cada uno sus argumentos. Solamente después de haber expuesto algunas de estas interpretaciones, podremos determinar el sentido de esta complejidad y el objeto del testimonio. Nos vamos a limitar a cinco interpretaciones, las de Bultmann, Barth, Marxsen, Pannenberg y Moltmann.

III. LAS INTERPRETACIONES

El nuevo testamento no describe el acontecimiento de la resurrección ni lo refiere como un puro hecho, sino que lo inscribe en diversos contextos significativos. Para la primera predicación apostólica, el acontecimiento pascual se interpretaba dentro de las categorías apocalípticas de rebajamiento y exaltación del hijo del hombre o según el esquema apocalíptico de la resurrección de los muertos, con sus fases particulares: muerte, sepultura, resurrección, aparición, subida a los cielos³⁰. Esta doble interpretación atestigua que la predicación del resucitado no ha estado nunca separada de la cuestión de su significado. La cuestión de la resurrección no es en primer lugar la del hecho, sino la del sentido, como explica H. G. Geyer³¹. En esta perspectiva, el sentido de la resurrección depende del contexto original de su afirmación.

Las interpretaciones de los teólogos contemporáneos se dividen en función del contexto dentro del cual toma su significado la resurrección. H. G. Geyer³² puede entonces elaborar una tipología de las interpretaciones; enumera tres principales: Bultmann y Barth; Marxsen y Ebeling; Wilckens y Pannenberg.

Para Bultmann y Barth, a pesar de sus oposiciones, el contexto que le da su significado a la resurrección es su relación con la cruz. El acontecimiento salvífico consiste en la relación dialéctica entre el viernes santo y el domingo pascual. Por el contrario, Marxsen y Ebeling presentan como contexto de la resurrección la vida y predicación de Jesús. Según Wilckens y Pannenberg, el contexto que le da sentido al acontecimiento pascual es la espera apocalíptica de la resurrección general de los muertos y la venida del juicio.

Esta tipología pone de relieve el lugar en que se sitúa y se comprende el acontecimiento de la resurrección. No creemos, sin embargo, que sea exhaustiva: en efecto, no parece que la tipología de Moltmann entre en ninguna de estas categorías. La interpretación de la resurrección como promesa realizada y venidera nos abre a una comprensión del acontecimiento pascual muy

30. Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, 146.

31. H. G. Geyer, *Die Auferstehung Jesu Christi*. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie, en *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, 93.

32. *Ibid.*, 93-94.

distinta de la que nos permiten las anteriores tipologías. No las contradice, sino que las supone y las engloba; en una palabra, las relativiza a partir de una categoría bíblica original que no puede agotar ninguna representación y ningún contenido. A pesar de su interés, esta tipología no cubre por completo, más que formalmente, la pluralidad de interpretaciones, ni hace por completo justicia a Barth: la unidad de la cruz y de la resurrección no es el mismo pensamiento en Bultmann y en Barth. Por tanto, habrá que insistir en la diferencia de su interpretación y en su origen. Empezaremos la presentación de las interpretaciones contemporáneas por la de Bultmann, que es la que ha determinado, por aprobación, negación o distanciamiento, todo el movimiento de la teología contemporánea. Por eso expondremos luego rápidamente la teología de Barth, para pasar finalmente a tres teologías de inspiración no bultmaniana, pero muy diferentes entre sí: Marxsen, Pannenberg y Moltmann.

1. *Rudolf Bultmann*

Bultmann es conocido por haber iniciado el movimiento de «desmitización». El nuevo testamento, afirma, está lleno de unas representaciones que no tienen consistencia ni significación alguna para unos espíritus formados en el rigor del pensamiento científico moderno. En efecto, es imposible aceptar como perteneciente a la interpelación evangélica la imagen de ese universo al que se refiere el nuevo testamento. Pero esta imagen puede desmitizarse fácilmente; no supone ningún drama abandonar esa representación del mundo en tres planos: cielo, tierra, infierno. Más difícil resulta renunciar a los esquemas religiosos que están ligados a esa imagen: la venida de un ser celestial para vencer en lugar nuestro a los espíritus perversos. Estos esquemas religiosos han encontrado su organización literaria en unas construcciones míticas que provienen de la apocalíptica judía, o bien de la doctrina gnóstica del salvador. Arraigados en una imagen ya superada del mundo, esos esquemas míticos carecen en la actualidad de significado existencial e interrogativo. Al describir la acción de Dios sobre el mundo de aquí abajo, insertándola en la forma de lo imaginario, constituyen un obstáculo para la predicación. Paradójicamente, el escándalo de la predicación cristiana no proviene ya de la cruz, sino de las representaciones míticas que ocultan su sentido. Por consiguiente, Bultmann le asigna a la teología la tarea de situar en su debida luz el verdadero

escándalo de la predicación cristiana. Esta tarea está exigiendo una purificación del lenguaje neotestamentario, no ya para abolir el mensaje evangélico en virtud de unos caprichos o de unas teorías del hombre contemporáneo, sino para que tenga eficiencia su significado. Esta tarea, designada con el nombre de «demitización», es una hermenéutica: pretende restituirle al nuevo testamento, y por consiguiente a la cruz, su fuerza escandalosa.

Para Bultmann no se trata de medir el mensaje neotestamentario por la ciencia moderna. Ni se trata tampoco de juzgar qué es lo que todavía puede oírse y aceptarse a partir de la crítica contemporánea. Se trata de descubrir en el nuevo testamento un criterio de interpretación que no esté ligado unívocamente a la imagen del mundo en la que vivían y se expresaban los escritores bíblicos. El mensaje evangélico no tiene la finalidad de informarnos sobre el más allá o de interpretarnos los acontecimientos pasados, sino que intenta únicamente interpelarnos en nuestra existencia contemporánea de tal forma que nos decidamos por Dios.

Dentro de este contexto adquiere todo su significado la interpretación bultmaniana de la resurrección. No se trata de negar su realidad, sino de reconocer que esa realidad no se puede captar y de esforzarse en manifestar su sentido presente. Bultmann se niega a convertir la resurrección en un dato o acontecimiento que pueda investigar la ciencia histórica; elimina todas las formas objetivas que pudieran inscribirla en nuestro mundo como un dato más entre los otros datos históricos. Es más bien el sentido de la cruz. La cruz sí que es un acontecimiento histórico; pero el kerigma no predica la anécdota, sino que proclama el sentido. La cruz simboliza que el pecado ha sido condenado, que no tiene ningún porvenir. El kerigma de la cruz supone un polo dialéctico: la condenación del pecado se nos revela en su superación: en el perdón. La resurrección simboliza ese perdón y es por consiguiente un acontecimiento del kerigma. Si se dirige la atención a lo anecdótico, esto es, a las formas ingenuamente objetivas de los relatos, se cierran los ojos a su fuerza de conversión en el kerigma.

La problemática de Bultmann ha dado lugar a no pocas incomprendiones. Se le ha acusado de juzgar la acción de Dios y el contenido de la fe a partir solamente de las posibilidades del hombre moderno. Se le ha acusado además de negar toda resurrección, esto es, toda victoria definitiva sobre la muerte. Malet opina que se trata aquí de un error de interpretación³³. Lo que rechaza Bultmann es la objetividad mundana de la vida nueva en Jesucristo.

33. A. Malet, *La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève 1962, 149-150.

El mito naturaliza la acción divina. El pensamiento mítico, necesario para la presentación del acontecimiento de salvación en la época neotestamentaria, ha realizado una transformación del significado de este acontecimiento: al describirlo de una forma objetiva y mundana, lo separa de la esfera de la acción divina. De esta manera, la resurrección, cuya predicación tenía la finalidad de atestiguar el juicio salvífico de Dios, asumió un carácter milagroso y apologético, se convirtió en un hecho histórico a través de unas descripciones naturalistas o de las leyendas del sepulcro vacío; pero la verdad es que entonces se vio separada de la esfera de la acción divina que sólo alcanza la fe en la palabra. Si Bultmann lucha contra las objetivaciones del acontecimiento pascual que encuentra en el nuevo testamento, es porque teme que este acontecimiento quede reducido a mera prueba del mensaje, en vez de ser el propio mensaje.

Así pues, Bultmann quiere subrayar que la cruz y la resurrección son solamente objetos de fe. Por tanto, sólo la palabra de Dios en el *kerigma* es la que nos atestigua el sentido de este acontecimiento escatológico. Todo esfuerzo por cerciorarse de este acontecimiento por unos medios objetivos, como la ciencia histórica, equivale a negar su carácter «teologal», que no está a disposición del hombre natural. En una palabra, la opinión de Bultmann es similar a la de Lutero a propósito de la justificación. Precisamente cuando el hombre experimenta más intensamente su pecado, es cuando oye la palabra de salvación: Dios justifica en virtud de su bondad, y no en virtud de nuestras obras. Análogamente, la unidad indestructible de la cruz y de la resurrección, al no basarse en una tentativa científica e histórica, corresponde a la justificación por la fe sola. Si las obras son justificantes, queda oculta la justicia salvadora de Dios; si la resurrección es la vuelta a una vida que puede comprobarse en el horizonte de una experiencia mundana, la cruz pierde su carácter salvador; ya no será el objeto de la fe sola, sino la conclusión de una obra apologética. Para nosotros, la cruz no estará ya ligada a la resurrección como a su sentido, sino que la resurrección atestiguará en el milagro la validez de la cruz, sin explicitar su sentido. Al ser milagro, y al anunciarse como milagro apologético, seguirá siendo imposible de captar para el hombre natural. Y entonces dejará de ser la acción salvífica que nos interpela en la predicación. De objeto de fe, se convierte en obra objetiva fuera de la fe y que sirve de apoyo a la fe. El hombre no pondría ya entonces su fe sólo en la palabra de Dios, sino ante todo en los signos naturales o mundanos de esta palabra. Por consiguiente, Bultmann aplica, en un contexto

cultural distinto, a la cruz y a la resurrección, la intuición luterana de la justificación.

Esta problemática explica la insistencia de Bultmann en la no-historicidad, en sentido científico, de la cruz y de la resurrección. Subraya enérgicamente la discontinuidad entre la acción de Dios y el movimiento natural del mundo. El reproche que se le ha hecho de sacralizar la concepción moderna de la historia y de la ciencia es poco afortunado: Bultmann ve en la ciencia moderna, actuación del hombre en el mundo de lo «disponible», la condición que nos permite separar en la presentación neotestamentaria lo que concierne a la fe y lo que corresponde a las obras. Este criterio interpretativo del nuevo testamento es el propio nuevo testamento, pero visto desde un ángulo determinado. El único contenido de la fe que es admisible es aquel que está de acuerdo con el principio hermenéutico de la justificación por medio de la fe. De esta manera, aquellos contenidos de fe que retenía la antigua dogmática luterana y que se proponían al estilo de una historia o de unos hechos, estaban en contradicción con su principio hermenéutico. Esta contradicción solamente apareció cuando la ciencia moderna estableció, al mismo tiempo que el carácter mundano de estos contenidos; su inutilidad para la transformación religiosa de la existencia, la acción de Dios es una acción para nosotros, y en este sentido es justificativa; pero no es una acción «objetivable» en unos datos físicos, naturales o mundanos. Esta objetivación era necesaria, ya que el nuevo testamento no tenía más instrumentos lingüísticos que el mito: ésta era para él la única manera de universalizar un acontecimiento que, referido según nuestra ciencia histórica, hubiera sido anecdótico y no habría tenido, por consiguiente, ningún significado existencial y contemporáneo en la predicación.

La interpretación que da Bultmann de la cruz y de la resurrección en su unidad escatológica no es, por tanto, reductiva. Bultmann no rechaza los datos de la revelación con el pretexto de que le disgusten al hombre moderno. Tiene en cuenta esa repugnancia del hombre moderno ante las representaciones y las imágenes tradicionales, y se sirve de ella para poner mejor de relieve el escándalo de la predicación. Tampoco suprime la cruz de Cristo: desea que el hombre se decida a favor o en contra de esa cruz; pero no quiere que esa decisión se tome frente a unas representaciones pueriles o insólitas, meros revestimientos provisionales de la palabra interrogativa de Dios. Por tanto, Bultmann desea manifestar el sentido del acontecimiento pascual en su eterna juventud, y no reducirlo a la dimensión de nuestro espíritu moderno.

La actuación de este proyecto purificador y no conformista ha suscitado múltiples cuestiones, que no ha logrado apaciguar ninguna explicación de Bultmann. Las reduciremos todas ellas a dos cuestiones que nos parecen fundamentales: ¿es cierto que hay que hacer una ruptura absoluta entre la historia y la fe, para que la fe pueda ser fe?, ¿está conforme con el nuevo testamento esa reducción de la resurrección al polo dialéctico del significado de la cruz?

Bultmann establece esta ruptura entre la fe y la historia en virtud del carácter natural de la ciencia histórica. En consecuencia, sólo la objetividad social y natural cae bajo el dominio de esa ciencia. En la medida en que las necesidades de la representación y de la comunicación nos obligan a recurrir a imágenes naturales, para hablar de la acción justificante de Dios, nace la tendencia apologética a proporcionar ciertos signos experimentales de esa acción. Esos signos pueden ser evidentemente captados por la ciencia histórica. Pero ese beneficio inmediato no es más que aparente. En el mismo momento en que el contenido de la acción divina adopta una forma mundana y se convierte en objeto de un saber neutro, pierde su poder interrelativo y su fuerza de conversión, para convertirse en concepción o imagen del mundo. La fe, que sólo es fe donde no existe ninguna forma natural o racional que la sostenga, queda entonces negada como fe: la resurrección pasa a ser mera reviviscencia. El hecho de que exista una persona viva, que ha vuelto del reino de los muertos, no justifica a nadie.

La crítica de Bultmann es verdadera hasta cierto punto: de nada le serviría a la fe que la resurrección fuera objeto de la ciencia histórica. Si llegase a ser su objeto, es que habría dejado de ser una acción contemporánea y justificante. No sería más que un hecho prodigioso del pasado. Pero plantear el problema en estos términos, ¿no es haberlo resuelto independientemente de los términos reales del propio problema? Bultmann acepta una concepción positivista de la historia y una unidimensionalidad de la realidad. Todo signo de Dios distinto de la palabra predicadora aparece en él desnaturalizado, y por tanto incapaz de designar aquello que pretende señalar. Este positivismo se aprecia sobre todo en la forma con que entiende Bultmann la leyenda del sepulcro vacío y los relatos evangélicos de las apariciones. Rechaza estos relatos como «míticos», esto es, como trasposiciones mundanas e inadecuadas de la fe.

Pues bien, esto no es respetar el carácter y la significación de estos relatos. Bultmann rechaza la historicidad de la tumba va-

cía: no es más que un motivo apologético, una leyenda tardía. La razón de su repulsa no es la ciencia histórica, sino el horizonte de esa ciencia, que sólo tiene como referencia la experiencia natural. Ese sepulcro vacío guarda relación con la experiencia natural: de suyo, no significa la resurrección. Rechazar la historicidad del sepulcro vacío es rechazarla como huella empírica de la acción divina. Esa acción no se inscribe empíricamente en nuestro mundo; entonces, se naturalizaría o se mundanizaría. Si es así, la razón por la que los relatos del sepulcro vacío reciben la calificación de leyenda apologética no proviene tanto de la ciencia histórica como de la intuición teológica: una huella empírica no puede ser signo de Dios. Cuando la Escritura nos habla de eso, se trata de una transcripción mítica de una necesidad de la fe o de una degradación de la fe. Historia y teología se ponen de acuerdo para juzgar como leyenda lo que nos atestiguan los relatos evangélicos. Sin embargo, la historia es secundaria, ya que un sepulcro vacío entra efectivamente en el horizonte de esta ciencia: sólo puede ser descartado por ella, cuando se convierte en motivo teológico.

Este motivo teológico actúa con mayor rigor todavía en relación con los relatos de las apariciones. La transcripción en términos de experiencia cotidiana del acontecimiento pascual atestigua la degradación que ha realizado la concepción mítica del mundo en la experiencia inobjetivable de la fe primitiva. El resucitado aparece allí como un vivo entre otros vivos: Jesús repite en cierto modo su primer mensaje dentro de un ambiente maravilloso. Los evangelistas utilizan todas las representaciones para convencernos de la realidad póstuma de Jesús: describen el más allá al estilo del mundo de acá y occultan el significado de la revelación que se nos revela en el kerigma. La leyenda del sepulcro vacío y los relatos de las apariciones llevan a integrar el acontecimiento pascual dentro del movimiento natural de la historia: unos testigos oculares afirman que el cuerpo de Jesús no está ya en el sepulcro; otros testigos, unos quinientos, de los que nos dice san Pablo que todavía viven algunos, han visto al resucitado. Es suficiente para que podamos fiarnos de su palabra. Sin embargo, opina Bultmann:

Al enumerar los testigos oculares, Pablo no tenía la intención de establecer la credibilidad de la resurrección como un hecho objetivo interesante para el historiador: quería decir sencillamente que él anunciaba a Jesús resucitado de la misma manera que la comunidad primitiva³⁴.

Rudolf Bultmann no puede aceptar esta degradación de la resurrección a la categoría de un hecho objetivo: dejaría de ser el objeto de la fe y la significación de la cruz. El único testimonio que se le puede atribuir es el de la predicación que nos invita a entrar en el dinamismo de la cruz con la esperanza de resucitar con Cristo. La exterioridad del sepulcro vacío, de las apariciones, de los testigos oculares, le quita toda significación para nosotros al acontecimiento pascual.

La alergia que demuestra Bultmann a propósito de la objetividad no proviene únicamente de su cultura científica e histórica. Dimana de su misma actitud religiosa: la resurrección es un acontecimiento para nosotros, y en este hecho es donde realiza su sentido para nosotros. Si Jesús hubiese resucitado en el sentido objetivo de que hubiera vuelto a una vida definida dentro de las categorías de este mundo, habría un viviente más, pero el hombre no habría recibido la invitación a tomar una decisión por ese mismo Dios que hace pasar de la vida a la muerte. Tendríamos un prodigio físico. Bultmann no se pregunta por lo que fue la resurrección para Jesús. Esa pregunta carece de sentido: en efecto, el significado de la resurrección de Jesús se pone de manifiesto en la justificación que lleva a cabo para nosotros. Intentar averiguar lo que fue la resurrección para Jesús, es tomar de nuevo el camino decepcionante de la leyenda del sepulcro vacío y de los relatos evangélicos de las apariciones: la anécdota oculta entonces el sentido.

Es extraño que Bultmann, en su libro sobre Jesús³⁵, haya creído que no tenía nada que decir sobre la resurrección. Si lo pensamos un poco, la extrañeza ya no es tan grande. Bultmann se interesa por la palabra de Jesús: Jesús proclama la exigencia de Dios. Su resurrección no forma parte de su predicación, sino que es el acontecimiento de salvación que actualiza o universaliza su predicación, radicalizándola hasta el punto de que el reino de Dios está ahora presente en donde resuena el anuncio de la cruz y de la resurrección. La resurrección es objeto de la fe en la medida en que es objeto del kerigma. No es lo que le pasa a Jesús lo que proclama el kerigma, sino lo que nos pasa a nosotros, los hombres, en la resurrección anunciada. Detenerse en lo que le pasa a Jesús sería objetivar la acción de Dios y privarla de su fuerza actual de interpelación. Interesarse por Jesús y por su destino naturalizaría su propia predicación, desviándola hacia él,

35. R. Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologie*, Paris 1968 (la obra apareció en alemán en 1926).

siendo así que él no dejó nunca de apartar al hombre de sí mismo para relacionarlo con Dios. La resurrección no recibe ningún significado particular de la vida histórica de Jesús y tampoco toma nada de su existencia póstuma. El «para él» es el «para nosotros»: el kerigma los ha unificado definitivamente. Separarlos es caer en el naturalismo o en la curiosidad metafísica. La historia del resucitado es la historia de la predicación. Esta nos promete la justificación y el perdón de los pecados en virtud de la acción de Dios en la cruz y en la resurrección, pero sin darnos una información de lo que es la resurrección para Jesús. Por tanto, no hay que plantear esta cuestión; es una cuestión privada de significación; lo que importa es el sentido, no el hecho.

El interés que se le concede al sentido explica que R. Bultmann ignore el hecho de la resurrección. El pone de relieve su significación dialéctica en relación con la cruz. Pero ¿no es esto adoptar una visión abstracta del acontecimiento pascual? Esa forma de proceder ¿no lleva a subestimar el comportamiento histórico de Jesús en provecho de una acción divina sin contenido preciso y sin poder efectivo en la historia?

Según Bultmann, solamente el kerigma pone una relación, por otro lado imposible de comprobar, entre la cruz de Cristo y la crucifixión de Jesús. El kerigma universaliza lo que, en sí mismo, sería un hecho particular. El kerigma ve en la crucifixión el hecho por el que Dios juzga al mundo. Este juicio es también la salvación: la cruz no puede separarse de la resurrección. De este modo, la cruz y la resurrección son los signos de la acción de Dios. Y en cuanto signos de esa acción salvífica de Dios, nos alcanza a nosotros. Sin duda, se trata de la cruz y de la resurrección de Jesús, pero Jesús pertenece a la cruz y a la resurrección, actos de Dios, más aún de lo que la cruz y la resurrección le pertenecen a él. De esta forma, la cruz y la resurrección son consideradas en sí mismas, en su dependencia dialéctica, independientemente de la historia real cuyo fin constituyen. La cruz y la resurrección se relacionan con la muerte y con la vida, pero no con tal muerte y tal vida. Desgajadas de la realidad histórica de Jesús, pasan a ser conceptos antropológicos.

La ruptura entre fe e historia que preconiza Bultmann, para conservar la pureza de la fe, lleva a situar la exigencia del reino en una interioridad fuera de la historia. En efecto, la cruz es un signo que señala el juicio de Dios sobre el pecado. La cruz deja de ser el resultado de un combate: Jesús, por su fidelidad a las exigencias del reino, entra en oposición con los que poseen el poder religioso y político, defrauda las esperanzas inmediatas del

pueblo con su repulsa de una acción demagógica sin mañana, destruye la imagen aceptada y corriente de Dios con su predicación. La cruz no es un signo, sino la consecuencia de un proceso: Jesús es echado del mundo, y si la cruz juzga al mundo, es porque el mundo no ha soportado la conducta y la palabra de Jesús. Sólo a partir de esta problemática (la cruz arraigada en la historia de Jesús), la muerte de Jesús deja de ser una muerte cualquiera, para ser la muerte que el kerigma señala como salvífica. Sólo a partir de esta historicidad singular de la cruz, la resurrección no es una vida cualquiera, sino la vida de aquel que fue expulsado del mundo y que Dios ha justificado. Convertir la cruz y la resurrección en unos signos abstractos de la acción de Dios, orienta hacia un pensamiento gnóstico o dualista: la acción de Dios no tiene entonces ninguna realidad histórica.

No se trata de una orientación inocente: determina un campo individual para el ejercicio de la fe. La ruptura entre el mundo y el evangelio es una ruptura ontológica. La denuncia del pensamiento mítico puede llevar a justificar la interioridad religiosa y a rechazar toda relación real entre el mensaje evangélico y el movimiento de la sociedad. La reducción de la resurrección a mero significado de la cruz da nuevos alicios a esta espiritualización del cristianismo. La representación «mítica», la dimensión cósmica que se le atribuye a la resurrección de Jesús, no tenían únicamente la finalidad de revelar la universalidad de este acontecimiento. Atestiguaban igualmente que, al hacer nuevas todas las cosas, Dios en Jesucristo inauguraba a la vez un corazón nuevo, un hombre y un universo inéditos, en continuidad y en ruptura con el movimiento de nuestra historia. La identidad entre el crucificado y el resucitado no es la identidad de un signo, sino la garantía de que la fidelidad histórica de Jesús es ya una victoria sobre la muerte.

Bultmann, con el pretexto de evitar el peso apologético y el naturalismo, le quita densidad histórica al acontecimiento paschal: interpretado en una perspectiva existencialista, queda reducido a una dialéctica de significados. Esta dialéctica prescinde de la historia real de Jesús. Creemos que esta dialéctica seguirá siendo abstracta mientras no logre integrar la realidad en la que se ha desarrollado. No puede separarse el hecho de su sentido: si parece evanescente empeñarse en querer iluminar el hecho buscando una información objetiva independientemente de las interpretaciones que se dieron en la iglesia primitiva o en el nuevo testamento también parece equivocado establecer una ruptura entre el sentido y el hecho con el pretexto de que interpretación no es lo mismo que información. Los relatos evangélicos des-

criben al resucitado como imponiéndose a los apóstoles y a los discípulos. Esta violencia del hecho, sea cual fuere su trasposición literaria, entra dentro de la propia interpretación. La fe de la comunidad primitiva nace de Jesús: se impone por su victoria sobre la muerte. Esta victoria personal es también una victoria para nosotros. De este acontecimiento no puede darse ninguna información neutra: el propio acontecimiento está impregnado de una riqueza inagotable de significados. Las interpretaciones representan el esfuerzo de la comunidad primitiva para articular el sentido y el hecho. Bultmann ha tenido plenamente razón al subrayar que la resurrección carece de sentido si no se propone en la predicación como acto de Dios; pero la oposición irreductible que establece entre la historia y la fe repercute en su concepción dialéctica de la cruz y de la resurrección, hasta llegar a eliminar lo que le da radicalmente su densidad y su sentido, la vida real de Jesús. El reproche que Barth le dirige a Bultmann, de determinar su comprensión de la cruz y de la resurrección partiendo de una concepción positivista de la historia, está justificado hasta cierto punto: en la medida en que esta concepción señala la forma con que él considera la pureza de la fe. Barth, que comparte la convicción de Bultmann sobre la relación dialéctica entre la cruz y la resurrección, se distingue de él por el horizonte cristológico de su dogmática.

2. Karl Barth

Barth trata de la resurrección de Cristo en el tomo cuarto de su *Dogmática*, consagrado a la doctrina de la reconciliación. Después de haber estudiado en el capítulo 13 el objeto y los problemas relativos a la doctrina de la reconciliación, Barth dedica el capítulo 14 al estudio de la mediación de Cristo en la obra reconciliadora de Dios. Cristo es designado allí como señor en cuanto siervo. Por tanto, el tema que allí se trata es el del rebajamiento del Hijo de Dios.

En efecto, para Barth, Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es lo que él hace. Barth no se detiene en el estudio abstracto de las dos naturalezas, sino que ve la filiación divina en el acontecimiento de su muerte. El rebajamiento de Jesús es la acción reveladora por excelencia de su filiación. La reconciliación es la consecuencia de este rebajamiento: más aún, es su misma historia. Jesús, al rebajarse, no deja de ser Dios, sino que demuestra entonces su auténtica divinidad. En la historia de Jesús, y no

mediante una reflexión abstracta, es donde se manifiesta el verdadero Dios. Los caminos del Hijo nos parecen alejados de Dios, ya que se anonada. Esta lejanía es el lugar donde se lleva a cabo la revelación: sin dejar de ser Dios, Dios puede asumir la forma de esclavo. Lejos de estar en contradicción con el ser de Dios, la cruz es la confirmación de su divinidad. El rebajamiento del Hijo revela quién es Dios y nos reconcilia. El Hijo es «el juez juzgado en lugar nuestro», según la fórmula de Barth. Efectivamente, el rebajamiento del Hijo toma una forma concreta: Jesús ocupa el lugar del hombre condenado. Al sustituirnos a nosotros, es cuando se revela como Dios para nosotros. Jesús es para nosotros, ya que ha sufrido, ha sido crucificado y ha muerto en lugar nuestro. Al tomar sobre sí la condenación del pecado, ha reconciliado al hombre con Dios. Esta reconciliación es el cumplimiento de la alianza: revela la voluntad absolutamente original de Dios de establecer una unión con el hombre. La reconciliación no es solamente la reacción de Dios frente al pecado, sino que es la acción de Dios que intenta llevar a cabo lo que estaba significado en la alianza con Israel, símbolo de la alianza con la humanidad entera. Dentro de esta perspectiva es donde se sitúa la resurrección de Jesús, que Barth estudia en la sección titulada «El veredicto del Padre»³⁶.

La problemática se presenta allí muy distinta de la de Bultmann. De acuerdo con la importancia de la historicidad de Jesús, subrayada energicamente en el párrafo anterior, Barth afirma que la reconciliación buscada por Dios se cumple efectivamente en Jesucristo. El problema no consiste para él en pasar de la predicación que anuncia la reconciliación al acontecimiento que le sirve de base, sino en señalar su alcance universal y subjetivo: ¿cómo hoy puede ser efectivo para nosotros lo que Cristo realizó entonces? ¿cómo pasar de la objetividad del acontecimiento Cristo a su universalidad? Para R. Bultmann, la universalidad es lo primero; para Barth, la objetividad del acontecimiento de la reconciliación es el fundamento de la universalidad. El «para Jesucristo» y el «para nosotros» son idénticos: la resurrección de Jesús de entre los muertos establece esa identidad y esa universalidad. En efecto, al resucitar Jesús, Dios proclama su veredicto: le da la razón al crucificado, y al darle la razón reconcilia consigo al mundo. Dentro de esta perspectiva es donde desarrolla Barth su doctrina de la resurrección.

36. K. Barth, *Dogmatique* 17, Genève 1966, 297-377.

Empieza su reflexión con una hipótesis aparentemente desconcertante: Dios nos juzga en su Hijo y nos condena. Por ese hecho, la cruz, como condenación, toma un aspecto de «fin del mundo». Dios podría haberse limitado a ese juicio.

Hay muchos motivos para temer, a primera vista, que el ser y el obrar de Jesucristo por nosotros no significan simplemente el epílogo de toda existencia humana; esto es, la reconciliación del mundo con Dios realizada en Jesucristo no debe comprenderse únicamente como la anulación de su creación, únicamente como su fin. En esa perspectiva, habría quedado liquidada la cuestión de un «tránsito» de Jesucristo a nosotros: habríamos dejado de existir, o mejor dicho, sólo existiríamos en la nada, a la que habríamos sido entregados por lo que sucedió en Jesucristo en lugar nuestro. ¡Que nadie considere demasiado aprisa que es absurda esta posibilidad! Dios habría podido perfectamente cumplir también de esta forma su buena y santa voluntad frente al mundo. Dios no tenía que querer necesariamente que el mundo siguiera en pie, que el hombre siguiera existiendo. La gracia de Dios podría consistir también en un juicio definitivo: el envío de su Hijo único a este mundo podría tener también la finalidad de poner término a la existencia de ese «cuerpo extraño», con su supresión pura y simple; el juicio soportado en lugar de todos los hombres podría también significar el fin de todas las cosas³⁷.

El que esta condenación no haya sido definitiva, no podemos deducirlo de algo que esté más allá del acontecimiento catastrófico de la cruz, derivado de un «postulado humano o resultante de una dialéctica humana»³⁸. Si, por hipótesis, existe algo que esté más allá del juicio realizado en la cruz, sólo puede llevarse a cabo por ese mismo Dios que condena. Tiene que ser una acción realmente distinta de la crucifixión: algo relacionado con ella, aunque independiente de ella. Ese acontecimiento sería una respuesta, mientras que la cruz es un enigma. Sería igualmente, como la crucifixión, un hecho singular en nuestra historia. Afectaría finalmente al mismo sujeto histórico crucificado, a Jesús, y por medio de él a todos los hombres³⁹.

Estos elementos *a priori* se deducen del acontecimiento mencionado en el nuevo testamento, ese más allá auténtico de la cruz, que transforma a esa cruz de condenación en reconciliación.

Se trata del acontecimiento de la resurrección de entre los muertos de Jesucristo, que ha sido crucificado y que ha muerto (realmente muerto, como lo demuestra el hecho de la sepultura, que se resalta con toda

37. *Ibid.*, 309-310.

38. *Ibid.*, 313.

39. *Ibid.*, 314.

evidencia). Se trata, efectivamente, de un más allá superior que, según el testimonio neotestamentario, se encuentra suscitado por este acontecimiento. La resurrección de Jesucristo decide la cuestión del significado y del carácter de la historia que atestigua el nuevo testamento. La resurrección constituye indudablemente el terreno sólido, a partir del cual los testigos neotestamentarios consideran retrospectivamente la crucifixión y la muerte de Cristo, así como también el camino que lo ha llevado y tenía que llevarlo hasta allí, e igualmente todo lo que implicaba ese camino y ese fin para ellos mismos y para todos los hombres: esto es, la catástrofe que nos ha eliminado a todos en Jesucristo. Se puede decir sin temor alguno, y hay que decirlo: todo el nuevo testamento piensa y se expresa a partir de este acontecimiento; y para comprender el nuevo testamento, hay que aceptar de buena o de mala gana que hemos de pensar a partir de aquí⁴⁰.

La doctrina de Barth está dominada por dos factores: su concepción de la cruz y su interpretación de la revelación. La oposición a Bultmann está determinada por estos dos factores. La cruz y la resurrección, según creemos, están tratadas en Barth de tal manera que le confieren a la resurrección un significado que difumina sutilmente su alcance. La dialéctica entre la cruz y la resurrección tiende, a pesar de la importancia que le concede Barth al acontecimiento, a convertirse en un mero juego de conceptos.

La cruz es ciertamente un suceso de la historia documental, pero no es ese carácter de suceso de la historia documental lo que le permite ponerse en relación con la fe, sino su carácter de «juicio de Dios»: «Cristo es el juez juzgado en lugar nuestro». Esta presentación de la cruz introduce un hiato entre la historicidad del acontecimiento y su significación teológica. Toda la dificultad de la teología de la cruz proviene de la oscuridad del vínculo entre el hecho documental y la proclamación de la fe apostólica: «Murió por nuestros pecados». Las teologías de la redención se han esforzado en aclarar este vínculo: el acontecimiento singular de la muerte de un hombre adquiere allí la calidad de un acontecimiento de alcance universal. Desgraciadamente, esas teologías desarraigan muchas veces el hecho documental de su contexto preciso y lo iluminan a base de conceptos teológicos a los que se les da, ocasionalmente, una forma histórica. Karl Barth no evita esta ruptura entre la conceptualización teológica y el hecho documental: su insistencia, continuamente repetida, en la realidad del acontecimiento, no logra borrar el sentimiento de que es arbitrario ese paso entre el hecho documental y su interpretación teológica. En efecto, Barth basa su presentación

40. *Ibid.*, 315.

de la cruz en el concepto de juicio: Cristo es juzgado allí por Dios como sustituto de nuestros pecados. Barth demuestra, por otra parte, la gratuidad de esta concepción con su hipótesis de una entrega de Cristo a la muerte: de esa forma Dios habría exterminado en él al pecado. El que pueda proponerse esta hipótesis para iluminar el sentido de la resurrección revela el carácter abstracto de la dialéctica que se ha establecido entre la cruz y la resurrección. En efecto, esta hipótesis carece de consistencia, a no ser que se separe la cruz de Cristo de su predicación y de su proceso. Nunca Jesús en su predicación, se presenta como «el juez juzgado». El anuncia el reino de Dios, pero no se presenta como sujeto a la cólera de Dios. No vemos qué claridad puede darle al misterio de la cruz, y mucho menos al de la resurrección, la hipótesis de que la «catástrofe» definitiva haya podido tomar cuerpo en la cruz. O mejor dicho, vemos demasiado bien por qué se presenta esa hipótesis como el vínculo necesario entre la cruz y la resurrección.

Efectivamente, esa hipótesis permite deducir la dualidad de los acontecimientos de la cruz y de la resurrección. Barth rechaza la identificación de Bultmann entre la cruz y la resurrección en virtud de su significación dialéctica. Para Bultmann, la cruz como hecho documental no tiene ninguna importancia para la fe: significa la revelación del juicio de Dios sobre el pecado. Es demasiado evidente que la resurrección no es un hecho documental: significa que la cruz como juicio no puede separarse de la cruz como justificación. De este modo, en virtud del kerigma, la cruz y la resurrección proclaman, independientemente del hecho documental, el juicio y el perdón de Dios. Barth se niega a sacrificar la historicidad; no se resigna, por tanto, a reducir la resurrección al significado positivo de la cruz, sino que tiene que ser —como la cruz— un acontecimiento, pero un acontecimiento de la pura revelación o de la pura gratuidad, y no tiene que poder destruirla ni un principio *a priori*, ni el hecho documental de la vida o de la cruz de Jesús, ni siquiera la significación teológica de la cruz: ésta es, en efecto, «condenación», mientras que aquella hubiera podido quedarse en condenación. Por tanto, la resurrección tiene que ser un acontecimiento *sui generis*, distinto absolutamente de la cruz. La hipótesis de que la cruz podría haber sido la última palabra de Dios, justificada por el juicio que habría que pronunciar sobre el pecado, se presenta entonces como necesaria para el significado de la resurrección, si se la considera como el polo dialéctico de la cruz. Por extraño que esto pueda parecer, la concepción que Barth se forja de la cruz exige, no solamente el sig-

nificado de la resurrección, sino su realidad. Sin embargo, lo mismo que Barth no insistía en la cruz como hecho documental, tampoco se detiene ahora en la realidad de la resurrección: es el signo de la revelación.

Así pues, la dialéctica entre cruz y resurrección se define por el concepto de revelación. Efectivamente, la cruz y la resurrección son también el juicio y el perdón de Dios, como en Bultmann, pero un juicio y un perdón que son positividad y autocomunicación de Dios. La cruz, como hecho documental, puede ser captada por los medios humanos de investigación. No es la palabra pura por la que Dios se comunica. La cruz llega a ser revelación mediante el acontecimiento de la resurrección. Esta no tiene más aspecto documental que el que le impone, por pura gratuidad, la palabra de Dios. Y esta gratuidad repercute sobre la cruz. Pura gratuidad, que no es solamente del orden de la significación: el acontecimiento es por sí mismo palabra, positividad, que da testimonio para siempre del señorío absoluto de Dios. Acontecimiento no documental, atestiguado por la sola palabra, simboliza ejemplarmente, y realmente al mismo tiempo, que Dios se presenta como Dios para el hombre, solamente por él. La proclamación de la positividad de la resurrección en Barth proviene, no tanto de una necesidad exegética, como de un imperativo teológico. Pero, paradójicamente, esta positividad de la resurrección parece hacerse tan abstracta como la significación en Bultmann: es una condición de la gratuidad pura de la revelación, pero no la transformación real de nuestra historia. Bultmann y Barth dejan vislumbrar a su manera una dificultad análoga: ¿qué sentido puede reconocerse a una mediación humana e histórica de la revelación de Dios? Bultmann descarta esta cuestión, despojando al cristianismo de su historicidad. Barth llega a una conclusión análoga, al sobreestimar la positividad de la revelación, que sería producto solamente de la palabra divina. La mediación que pertenece al orden de la historia, en cuanto producto humano, tiende a desaparecer en ambos casos. La discusión sobre la cruz y la resurrección de Cristo se desplaza hacia una reflexión sobre la revelación. Y entonces, uno se siente tanto más insatisfecho de esta problemática, cuanto que parece tomar ocasión del misterio pascual para poner de relieve lo que no es más que una consecuencia del mismo (juicio y perdón) y mantener en la oscuridad a aquel que es su sujeto histórico: Jesús. Podríamos concluir con esta frase lapidaria: en Barth, lo mismo que en Bultmann, los títulos que le concede a Jesús la comunidad apostólica, en vez de iluminar el rostro del galileo, lo dejan para siempre en la oscuridad.

Estas tendencias explican las reacciones voluntariamente antidia-lécticas de Marxsen, de Pannenberg y de Moltmann.

3. Willi Marxsen

Willi Marxsen, el 7 de enero de 1964, pronunció en Heidelberg una conferencia sobre el siguiente tema: *La resurrección de Jesús, ¿acontecimiento o interpretación?* Volvió a elaborar esta conferencia para una reunión pastoral en el Berlín occidental en febrero de 1964. Ante el interés suscitado por su tesis en la iglesia, publicó el texto revisado en *La resurrección de Jesús, problema histórico y teológico*⁴¹. Esta conferencia provocó numerosas objeciones en los círculos eclesiásticos protestantes alemanes. El propio Marxsen reconoce que hubiera sido necesaria una demostración más rigurosa de su tesis. Sea lo que fuere, desde su aparición, ha resultado fecunda para todas las investigaciones sobre la resurrección de Jesús. Por tanto, es indispensable que la presentemos objetivamente antes de discutir sus razones.

Marxsen se opone a la teoría bultmaniana de la significación y rechaza la ruptura entre lo teológico y lo histórico. Este es el motivo de que busque cuál es la base primitiva de la experiencia pascual.

Apenas se quiere precisar la validez histórica del acontecimiento pascual, choca uno con la fluidez de sentido que encierra la categoría de «hecho» en el cristianismo primitivo. La convicción de los testigos es un «hecho» atestiguado con evidencia por los textos, pero no es una prueba histórica del acontecimiento pascual. En efecto, es imposible captar inmediatamente —o sea, en el sentido de una comprobación histórica— el acontecimiento de la resurrección, sobre la base de la mera convicción de los discípulos. La única problemática histórica que está justificada es la de manifestar la forma como llegó la comunidad primitiva a compartir esta convicción. Según Marxsen, resulta imposible proporcionar esa prueba histórica que se busca; hay que renunciar a juzgar la resurrección como un acontecimiento: sería real en el kerygma, pero no lo sería históricamente. La inmediatez de que habla Marxsen es una inmediatez de carácter histórico: sólo es accesible a través de unos testigos. Para evitar cualquier malentendido sobre este concepto de inmediatez histórica, Marxsen

41. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964.

acude a un ejemplo sacado del nuevo testamento: el enfrentamiento de Pablo con Pedro en Antioquía (Gál 2, 11 s). El testimonio se refiere a un acontecimiento inmediato, que tiene un carácter histórico comprobable, sea cual sea la interpretación que se le dé. Pero ¿por qué, en ese caso, pasamos del convencimiento de Pablo al carácter histórico del acontecimiento, mientras que en el caso de la resurrección vamos a tener que suspender el juicio? ¿qué diferencia hay entre ambas afirmaciones, si el testigo es el mismo y parece también que es segura su convicción de la realidad en ambos acontecimientos?

Marxsen no admite la solución corriente: la diferencia proviene del objeto de ese enfrentamiento que Pablo atestigua. En el caso de Antioquía, el acontecimiento se produce en la inmanencia. En el caso de la resurrección, entra en juego el orden divino. Sólo el Espíritu santo nos atestigua su realidad: la resurrección supera nuestro poder cognoscitivo. Esta distinción no explica nada, opina Marxsen. Si es verdad que un acontecimiento supera nuestra capacidad cognoscitiva, nunca podrá conocerse. El Espíritu no ofrece ningún fundamento a la historicidad de un suceso, supliendo nuestra falta de conocimiento. Nos da la posibilidad de percibir su significación salvífica. Cuando la vida terrena de Jesús, muchos se encontraron con él y le oyeron anunciar el reino. Ese encuentro le pertenece al conocimiento histórico. Pero reconocer en ese hombre al enviado de Dios es un don del Espíritu. La fe no se ejerce en virtud de un conocimiento histórico ni a pesar de él, sino en él. El historiador puede comprobar con sus métodos propios la historicidad de Jesús: pero carece de los medios necesario para pronunciarse en favor de su mensaje. Sólo el Espíritu nos hace encontrar a Dios en Jesús. Pero el Espíritu no suple la falta de adaptación de nuestros métodos y de nuestras categorías históricas. Un acontecimiento es una categoría histórica: hablar de un acontecimiento del que no podemos decir nada históricamente, es empeñarse en mantener una confusión conceptual. Preguntarse por el carácter de acontecimiento de la resurrección, es preguntarse «históricamente» y, por tanto, obligarse a utilizar unos métodos y unos conceptos históricos. Esto no significa que la historia circunscriba la complejidad del acontecimiento y determine la totalidad de su sentido. Lo único que exige Marxsen es que el historiador no apele a un apoyo exterior a su propio método, la fe, para colmar las lagunas de ese método: la fe tiene una relación original con lo histórico, pero no completa las carencias de la investigación histórica. La diferencia entre el acontecimiento de Antioquía y el acontecimiento de la

resurrección no proviene del nivel heterogéneo de los objetos de la convicción paulina, sino de la relación no idéntica de la convicción de Pablo frente a esos acontecimientos. En efecto, Pablo experimenta por sí mismo, de una forma inmediata, su enfrentamiento con Pedro. Pero no ocurre lo mismo con la resurrección: en ningún sitio pretende haberla experimentado inmediatamente como un acontecimiento. Su experiencia le convence de que la resurrección es un acontecimiento, pero no capta inmediatamente esa resurrección: es una «visión». Pablo dice únicamente que ha visto al resucitado y que éste se le ha aparecido. Por tanto, el acontecimiento de la resurrección es una conclusión, y no el relato de una experiencia inmediata. La tesis de Marxsen se basa en esta distinción entre experiencia inmediata y conclusión. Y se esfuerza en darle un fundamento por medio de la exégesis de los textos neotestamentarios. No nos detendremos en su demostración y ofreceremos solamente sus conclusiones.

Estas son sencillas: para Pablo y la comunidad primitiva, su convicción de que la resurrección es un acontecimiento real no proviene del carácter inmediato de una experiencia: se describe siempre en términos de «visión»; se trata de una conclusión. ¿Es posible explicar históricamente por qué los que gozaron de la visión de Jesús la interpretaron dentro del marco de la resurrección, para llegar a la conclusión de la realidad de ese acontecimiento? ¿Qué vínculo hay entre el acontecimiento que atestiguan los apóstoles, la experiencia de la visión, y su interpretación? Marxsen cree que puede señalarlo en la necesidad de expresar en un lenguaje comprensible, dentro del universo cultural judío, la experiencia que tuvieron. Ese lenguaje era el de la resurrección. ¿Es el único lenguaje posible? ¿Existe un vínculo tan esencial entre la experiencia y su interpretación, que las haga inseparables entre sí? ¿Seguimos estando hoy todavía los creyentes atados a esta interpretación?

Willi Marxsen opina que, históricamente hablando, el vínculo entre la experiencia de los visionarios y su interpretación en términos de resurrección no es tan fundamental que las haga inseparables. La prueba de ello la ve en la pluralidad de lenguajes interpretativos de esa experiencia. Al parecer, originariamente (y, en este sentido, 1 Cor 15, 3-8 ofrece un apoyo considerable a esta idea) la constitución de la comunidad y la organización de funciones dentro de ella estuvieron relacionadas con una visión de Jesús después de su muerte. Por tanto, no fue la resurrección la que sirvió de base a la comunidad y a sus funciones jerárquicas o carismáticas, sino las apariciones. Esta conclusión se ve además

apoyada por 1 Cor 9, 1; Gál 1, 15 s; Mt 28, 16, s: en ellos está ausente la terminología de la resurrección. La visión es la que sirve de fundamento a la «misión». Sólo en un segundo momento estuvo ligado el motivo de la resurrección al de la misión. Lucas (Hech 10, 40-42) es un buen testigo de esta síntesis: restringe a algunos la experiencia de la visión, a aquellos que fueron compañeros de Jesús durante su vida terrena. La razón de esta reelaboración de la tradición anterior, según la cual toda la comunidad primitiva gozó de estas visiones, es evidente: sólo los compañeros de Jesús en Galilea y en Judea podían identificar a aquel que se aparecía después de muerto. Entonces Marxsen saca el siguiente resultado: la experiencia de la visión fue interpretada en un doble lenguaje, el de la memoria y el de la resurrección. Esos dos lenguajes se penetran mutuamente. Esta mezcla ha dado lugar a un orden: resurrección, apariciones, misión. Sin embargo, todavía pueden discernirse ciertas huellas de la autonomía relativa de estos lenguajes, aunque, desde el principio, la experiencia de la visión se expresó en ese doble lenguaje. Dos interpretaciones diferentes, con su orientación propia cada una, relacionan esta visión o experiencia con el período prepascual. Marxsen ve en esta dualidad de interpretaciones la prueba de que realmente no existe un vínculo necesario entre esa experiencia apostólica y la interpretación «resurreccional». Y se esfuerza en demostrarlo analizando cada una de las interpretaciones en su articulación con la experiencia de la visión.

Marxsen concentra su análisis del doble lenguaje interpretativo en torno a dos temas: su orientación y su contenido respectivos. En el caso de la interpretación «resurreccional», hay una orientación hacia el pasado. Se intenta responder a esta pregunta: «¿Cómo se ha llegado a verlo?». La respuesta a esta pregunta no es del orden de la experiencia, sino del de la reflexión. Los apóstoles tenían a su disposición la representación judía de la resurrección de los muertos. El mismo Jesús la había hecho suya (Mc 12, 18-27). Era lógico que, en este contexto cultural, el ver a un muerto vivo se interpretase en términos de resurrección. Lo que se esperaba para el final de los tiempos, le había ocurrido ya a Jesús.

Si nos volvemos ahora a la otra interpretación, la de la misión, el interés es muy distinto. Los apóstoles no miran al pasado: su experiencia da origen a una función, que resulta legítimo designar vulgarmente con el nombre de «predicación». El fundamento de esta función no es el acontecimiento de la resurrección, sino la visión que tuvo lugar después de la muerte. Ambas interpreta-

ciones, reflexión o misión, tienen realmente el mismo origen: la experiencia de una visión; pero, según los lenguajes empleados, la experiencia orienta hacia dos direcciones opuestas. Su contenido es también muy diferente.

Estudemos en primer lugar el caso de la «función». La investigación no es sencilla: los textos no atestiguan más que unas funciones ya ejercidas. Por tanto, resulta difícil señalarles un punto de partida. Admitamos, sin embargo, para mayor claridad, que se identifican formalmente con la «predicación». Si uno se pregunta por su contenido, éste no se confunde ni con la experiencia que le dio origen, ni con las revelaciones inéditas trasmitidas por esta experiencia. La hipótesis más plausible encuentra su fundamento en Jn 20, 21: «Como el Padre me envió, también yo os envío». La experiencia de la visión les da libertad plena para continuar lo que Jesús había hecho durante su vida terrena. «En su función, los apóstoles ocupan ahora el lugar y el sitio de Jesús»⁴². Basan este derecho en la misma visión. En este sentido, Jesús sigue vivo en el kerigma. Su evangelio sigue siendo predicado; la experiencia de la visión, a la que se refieren los apóstoles, atestigua que esta predicación no puede separarse de Jesús: al mismo tiempo que su identidad, asegura su continuidad. Es precisamente Jesús el que hoy viene. La función tiene la finalidad de articular la novedad de hoy con la autenticidad de la palabra de Jesús. Marxsen cree descubrir en las tradiciones utilizadas por los evangelios sinópticos una contraprueba de su interpretación. Efectivamente, éstas no contienen ningún relato pascual: refieren la predicación de Jesús. Esta trasmisión supone, desde luego, implícitamente la experiencia de la visión. E indica claramente que el contenido al que se refería la función de la predicación no era más que las palabras de Jesús terreno.

Si nos volvemos ahora hacia la interpretación «resurreccional», podemos comprobar que hemos de vérnosla con unos contenidos nuevos, sacados de la tradición apocalíptica. La experiencia original es la misma que en el caso anterior: la visión de Jesús después de su muerte. Pero la interpretación de esta experiencia por medio de una representación apocalíptica (la resurrección de los muertos) no orienta hacia la creación de una función, aun cuando, más tarde, la comunidad primitiva le haya atribuido a Jesús resucitado el origen de las funciones. La interpretación «resurreccional» nos aparta del aspecto funcional y nos orienta hacia una calificación personal de Jesús: el que ha sido crucificado recibe

42. *Ibid.*, 15.

ahora el nombre de «resucitado». Esta interpretación, opina Marxsen, es una interpretación cerrada: nos informa de la convicción de los apóstoles, que creyeron que tenían que reflexionar sobre su experiencia de la visión dentro de los esquemas apocalípticos. Esta interpretación no es abierta más que en la medida en que sirve de base a una misión: el resucitado es el que viene hoy con las mismas exigencias que cuando su predicación histórica. Pero, si lo pensamos bien, no es la representación «resurreccional» la que fundamenta esta misión, sino el concepto de «vivo». Sin embargo, ese esquema apocalíptico no es neutro: le daba una garantía a la misión emprendida. Al recurrir la reflexión apostólica a esta representación, tenía una intención fundadora. No tenía más lenguaje para su experiencia que el de la apocalíptica judía, después de la experiencia del viernes santo. No es necesario que esta intención fundadora recurra a la terminología apocalíptica. Los primeros cristianos no fueron conscientes de que se trataba de una reflexión segunda, que les arrastraría a una serie de consecuencias para la elaboración de su cristología. En virtud de esta representación de significado primordialmente personal, la comunidad pasó de un kerigma funcional de Jesús a un kerigma personal de Cristo. Así se perdió de vista el origen funcional del kerigma: de heraldo de la salvación, Jesús se convirtió en objeto de esa salvación. Sin embargo, la confesión de que Jesús es Cristo, esto es, mesías, no puede separarse de la predicación de Jesús. Por tanto, su función sigue siendo decisiva, ya que es la que ha permitido deducir sus cualidades personales.

Estas mismas consideraciones se aplican a la resurrección. Al decir de Jesús que había resucitado, la comunidad reconoca que se había realizado en él lo que para todos los demás constituía una esperanza. En Jesús había irrumpido ya el final de los tiempos. La resurrección de Jesús ocupó el puesto central de la historia de la salvación. Aseguraba un vínculo entre la pascua y la espera apocalíptica de la resurrección general. La verdad es que esta representación no es específicamente cristiana; la comunidad, al fundamentar la resurrección de los cristianos en la de Jesús, inicia una reflexión sobre la condición de los cuerpos resucitados. Aunque toda la esperanza escatológica no sea idéntica a la resurrección de los muertos (como demuestran los debates de Corinto), prácticamente la victoria le corresponde a la representación judía de la resurrección, aunque con algunas modificaciones (sobre todo, la insistencia en la discontinuidad entre el mundo de aquí abajo y el más allá). Pensemos en la interpretación del mensaje cristiano de liberación en la cultura griega, para la que

la salida de este cuerpo era una liberación. ¿No habrían interpretado entonces los apóstoles de muy distinta manera, esto es, sin recurrir a la terminología de la resurrección, la experiencia de su visión? ¿Estará atada necesariamente la fe a una representación, por tener ésta su origen en el nuevo testamento? Si se admite la doble interpretación de la experiencia de la visión, no se pueden eludir las siguientes preguntas: ¿qué relación hay entre el antiguo contenido funcional y la interpretación que parte de las representaciones apocalípticas? O, más exactamente, ¿cuál fue la novedad fundamental de lo que llamamos acontecimiento pascual?

La respuesta a esta doble pregunta depende del lugar que se le conceda a la resurrección de los muertos en la elaboración cristológica. Marxsen estudia dos posibilidades: o bien es la condición para toda comprensión del cristianismo, o bien es una interpretación entre otras varias.

En el primer caso, la representación apocalíptica judía es la que domina en la comprensión de Jesús: él realiza, en efecto, esta representación, y es lógico que, en este horizonte cultural, la visión de aquel que había sido crucificado no toleraba otras interpretaciones. La resurrección de Jesús es el acontecimiento escatológico por excelencia, que conocemos independientemente del viernes santo, ya que se trata de una representación conocida. El cristianismo, por tanto, no es más que una simple modificación de la apocalíptica. Las consecuencias son muy graves: el Jesús terreno, al no ser más que el precursor del resucitado, pierde toda su importancia. Su predicación y su acción no son más que un paréntesis. Sólo importa la resurrección. Su vida terrena es un prelude. Aunque ignoremos cómo comprendió Jesús su muerte, es probable que no la entendiese como un simple presupuesto para su resurrección. Su pretensión mesiánica está ya presente en su vida terrena.

Estos inconvenientes desaparecen cuando la resurrección de los muertos deja de ser la representación a partir de la cual la comunidad adquiere la inteligencia de Jesús. Este ha sido crucificado y luego ha sido visto por los apóstoles. La resurrección no es más que una interpretación. No es el elemento decisivo. El elemento decisivo es Jesús, su palabra y su acción terrena. El ha anticipado el «esjaton» en el tiempo. La venida de Dios, que estaba ligada a su comportamiento histórico, ha quedado eliminada por su muerte. La experiencia de la visión ha abierto de nuevo el camino inaugurado por Jesús. Entonces, la única interpretación ligada necesariamente a la experiencia de la visión es la interpretación funcional. La resurrección no es el elemento central del cristianis-

mo. El fundamento de la iglesia no es ya el acontecimiento de la resurrección, sino Jesús y su actividad. Sin la experiencia de la visión del crucificado, no hubiera habido una continuidad en el «affaire»⁴³ Jesús. Por tanto, esa experiencia es la que constituye históricamente a la iglesia. En ella es donde se realiza ya ahora la anticipación del «esjaton». Ocupa el lugar de Jesús. Anuncia la salvación venidera, aunque no es ella la que realiza esa salvación, sino Jesús vivo en ella. Por tanto, la resurrección no es el acontecimiento fundador. Sin embargo, esta interpretación no es ilegítima, ya que ha permitido la trasposición a Jesús de los títulos salvíficos: mesías, salvador, Hijo de Dios, Dios. No obstante, estas cualificaciones dejarían de estar justificadas si fueran objetivas, o sea, si se separasen de lo que ellas hacen siempre posible: la emergencia de la salvación para nosotros. Son legítimas en la medida en que le dan a Jesús una expresión en el presente. La representación de la resurrección está sometida a este mismo criterio: no tiene que ser objetivada, ya que sólo es legítima si significa que el final ha sido anticipado en Jesús. Marxsen puede concluir entonces: la cuestión de la resurrección no es la de un acontecimiento después del viernes santo, sino la del «Jesús histórico»: ¿cómo ha sido él experimentado realmente después del viernes santo y cómo se convierte hoy para nosotros en una experiencia?

La organización de la demostración de Marxsen es muy clara: reconoce en esos textos del nuevo testamento el testimonio de una experiencia insuperable, y esto lo reconoce como historiador. Esta experiencia insuperable es la base de una doble línea de interpretaciones autónomas, aunque con mutuas interferencias: una de orden funcional, la misión; otra de orden representativo, la resurrección. Esas dos interpretaciones no se relacionan del mismo modo con la experiencia insuperable. Por tanto, tampoco tienen la misma garantía a la hora de presentar a Jesús. Marxsen opina, por su parte, que la representación apocalíptica de la experiencia insuperable inclina al mensaje cristiano hacia una dirección unilateral y perniciosa. Por eso, propugna una vuelta a un criterio funcional de esa representación: en vez de determinar nuestro juicio de fe, se ve ella misma determinada por aquello que está

43. *Ibid.*, 25. Marxsen utiliza la palabra alemana *Sache*, que hemos traducido por *affaire*. Escribe: «En el kerigma no se trata de la resurrección, sino de la presencia de Jesús en la predicación de sus testigos, de la presencia viva de Jesús crucificado. Por tanto, podemos precisar de este modo la función abierta por la experiencia: el *affaire Jesús* sigue adelante ('die *Sache Jesu geht weiter*')».

en cuestión en esta experiencia insuperable: el mensaje de Jesús terreno no se ha hecho inútil por la cruz, sino que es actual.

Esta teología pide tres series de observaciones: una sobre la experiencia, otra sobre la noción de función, y la tercera sobre el sentido de la resurrección.

Estudiemos en primer lugar aquello a lo que se refiere continuamente Marxsen: la experiencia de la visión. Marxsen cree que se puede vislumbrar, a través de los textos neotestamentarios, una experiencia original de los apóstoles. Como historiador, lo que saca de esta experiencia, es la convicción de los apóstoles; pues bien, esta convicción se define únicamente por el título «visión», cuyos múltiples sentidos reconoce Marxsen. Para el historiador, esta manera de hablar le da una certeza propia de un dato cuasi-inmediato. No ocurre lo mismo en el caso de las interpretaciones, como la de la resurrección, que exige un esfuerzo reflexivo, ya que nunca ha dicho nadie que ha sido testigo del paso de la muerte a la «vida». Pannenberg, que se opone a la interpretación de Marxsen, observa:

Marxsen no se interesa lo más mínimo por la realidad misma del hecho de que Jesús esté vivo y, en consecuencia, no siente ninguna necesidad de preguntarse por el origen de ese hecho⁴⁴.

Este juicio de Pannenberg es una corrección añadida a su crítica de Marxsen en un artículo de «*Evangelische Theologie*»⁴⁵, tras las reflexiones de Berten. Según éste. Marxsen «situa la interpretación en la afirmación viva de que Jesús está vivo, y ve en esa afirmación sobre la persona de Jesús una objetivación ilegítima»⁴⁶. Berten plantea entonces, con toda razón, esta pregunta:

¿De qué es objetivación esa representación historizante de la resurrección, incluida en los relatos evangélicos de las apariciones? ¿del significado de la vida de Jesús para nosotros o de la vida de Jesús después de su muerte, esto es, del acontecimiento no histórico de la resurrección?⁴⁷

44. I. Berten, *Histoire, révélation et foi; dialogue avec W. Pannenberg*, Bruxelles 1969, 112, n. 1.

45. W. Pannenberg, *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu: KerygDog* 14 (1968) 111.

46. I. Berten, *o. c.*, 83.

47. *Ibid.*, 84.

Parece que la noción de experiencia de la visión no está exenta de ambigüedad. Esta proviene del método. Marxsen quiere descubrir en los textos del nuevo testamento un testimonio irrefutable. Este testimonio no recae directamente sobre el acontecimiento de la resurrección, ya que la Escritura no presenta ningún testigo del mismo. Descansa en una experiencia definida como «visión». Esta experiencia tiene consecuencias considerables: de allí ha nacido la iglesia. Pero de esa experiencia no podemos decir nada, a no ser, por una parte, la convicción de los apóstoles y, por otra, la «misión» que engendra. Se trata de un dato histórico irrefutable. En cuanto a la interpretación que la comunidad apostólica dio de esta visión, tiene una garantía tanto menor cuanto que nos aparta del mensaje histórico de Jesús.

Esta ruptura entre visión e interpretación ¿está plenamente justificada? ¿no tiene importancia que el que ha sido visto, sea Jesús? ¿que ese Jesús haya sido crucificado? En ninguna parte nos dicen los apóstoles que, después de la experiencia de la muerte de Jesús, ellos vieron la verdad del evangelio o del mensaje histórico. Ellos vieron a Jesús. «Después de su pasión, se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía», escribe Lucas (Hech 1, 3). El testimonio de Festo, a propósito de la convicción de Pablo, es idéntico; le refiere de este modo a Agripa las razones de la oposición de los fariseos a Pablo: «Solamente tenían contra él unas discusiones sobre su propia religión y sobre un tal Jesús, ya muerto, de quien Pablo afirma que vive» (Hech 25, 19).

En realidad, la noción de experiencia utilizada por Marxsen está separada de su contexto: no tiene en cuenta al objeto de esa experiencia. El historiador no tiene que pronunciarse sobre la verdad o falsedad de esta experiencia, pero la experiencia no se da nunca sin un contenido. Se le pueden asignar diferentes orígenes: ilusión, alucinaciones, visión impuesta. Y a esta experiencia no se la puede separar de su carácter impuesto, e impuesto no por cualquiera, sino por el crucificado. Es Jesús el que se hace ver, y no su mensaje que continúa. La convicción de los apóstoles recae, no ya en un «ver», sino en un «ver a Jesús» dentro del contexto de su crucifixión y de la desconfianza de los suyos.

Lo que aquí nos parece insuficiente es el propio método: al aceptar de forma definitiva las coordenadas de la ciencia histórica moderna y al aplicarlas al texto neotestamentario, Marxsen no se ha dado cuenta de que ese método es ya una interpretación que concede cierto privilegio a algunos datos. ¿Con qué derecho se definen éstos como organizadores de la predicación del evangelio, esto es, como instancia crítica? Marxsen le

concede al método histórico el derecho a definir la esencia del cristianismo, ya que este método permite determinar con certeza la experiencia original, independientemente de las interpretaciones que la ocultan. La ruptura que reconoce entre la experiencia original y las interpretaciones proviene del mismo método. Esta ruptura no tendría consecuencias tan importantes, si se tomase en consideración el objeto o el contenido de la visión. Aunque Marxsen reconoce que se trata de la visión de Jesús, no deja sin embargo de quitarle significado a su objeto, al no ocuparse más que del acto de ver, como expresión inmediata de la experiencia. Si esa relación de Pablo con Pedro en el encuentro de Antioquía es distinta de la relación de Pablo con Jesús en la experiencia de Damasco, esa diferencia proviene de la diferencia entre esos dos encuentros. La visión de Jesús no podía significar para Pablo lo mismo que el encuentro con Pedro. En el primer caso, abría a una inteligencia hasta entonces insospechada para la tradición judía y determinaba una existencia radicalmente nueva: en el otro caso, señalaba sólo una rutina. El alcance existencial y humano de ambos encuentros no puede compararse. Y es esa diferencia la que hace incomparables ambas experiencias. La experiencia fundamental no se define por el simple término de «visión», sino por esta descripción de Lucas: «Daba muchas pruebas de que vivía» (Hech 1, 3). Si la visión ha engendrado funciones y representaciones, es que era imposible separar esta visión de la de una violencia: la experiencia «pascual» es precisamente la de una irrupción del crucificado, en contra de todas las esperanzas y de todas las leyes objetivas de la historia. Puede ciertamente el historiador referirse a una interpretación no creyente de la experiencia apostólica. Tendrá que justificar entonces filosóficamente su opción. Pero no parece que esté conforme con la exégesis establecer una ruptura tan señalada entre la experiencia y su contenido. El método histórico de Marxsen es selectivo: favorece lo funcional en detrimento de lo representativo por unas razones ajenas en parte a la historia.

Su método favorece lo funcional: en efecto, la función es la que tiene que determinar la validez de las representaciones. La experiencia de «ver» engendra ciertas funciones dentro de la comunidad cristiana, sobre todo la de la predicación. Justifica que vuelvan a emprender el anuncio del reino en ausencia de Jesús. Prosigue lo que fue efectivamente la tarea del Jesús histórico. El privilegio que se le concede a la función no es, por tanto, más que el reconocimiento evidente del carácter insustituible del Jesús terreno.

Efectivamente, Marxsen le reprocha a la teología dialéctica de Bultmann su carencia de fundamento histórico. Concede sus privilegios al kerigma, pero precisamente en lo que resulta más discutible en él: la predicación del resucitado y del Señor, predicación casi totalmente independiente de la predicación del Jesús terreno. Ese privilegio desplaza el interés del creyente: en efecto, en el caso de la teología dialéctica, la predicación lo aparta del Jesús histórico para recordarle la actualidad de una palabra sin fundamento real, si no lo es la interpretación que le dio la comunidad a la cruz en la resurrección. Este desarraigo de la predicación encierra serios inconvenientes. Sigue utilizando unas representaciones privadas de sentido por la desmitización y disimula el verdadero alcance del mensaje de Jesús. Por tanto, es preciso volver a una perspectiva menos existencial y más histórica. La experiencia de la visión tal como la comprende Marxsen, abre un nuevo camino. Si la liberamos de las interpretaciones que el ambiente cultural obligó a los apóstoles a darle, no queda más que el nacimiento de una función. En cuanto a su contenido, se relaciona con el contenido de la predicación de Jesús, ya que se pretende perpetuar precisamente la palabra de Jesús. Entonces, la experiencia de la visión, en vez de separarnos del Cristo histórico, lo que hace es actualizar incesantemente la palabra circunstancial de Jesús, que recibe, gracias a esta experiencia, el universalismo al que tendía. Pero la experiencia de la visión no justifica en lo más mínimo el paso de una predicación, continuación actual de la del Jesús terreno, a una predicación que sea el anuncio nuevo del resucitado. La teología dialéctica no se ha dado cuenta de que, al conceder sus privilegios al contenido del kerigma, aunque bajo una forma desmitizante, ha privado de todo contenido a la palabra del mismo Jesús.

El intento de Marxsen de reintroducir como fundamento de toda predicación la predicación del Jesús terreno, está plenamente justificado. Sin embargo, ¿era necesario para ello oponer hasta tal punto el kerigma que proviene del Jesús terreno al kerigma sobre el Cristo resucitado? ¿puede comprobarse en el nuevo testamento que el sentido de la experiencia pascual es la continuación del «affaire» Jesús? La validez de la orientación de Marxsen queda disminuida por la oposición que cree descubrir entre función y representación. Las representaciones, sacadas de la cultura judía, ocultan el verdadero sentido de la función, que debe entenderse sencillamente como la continuidad del anuncio, cuyo contenido auténtico, a la par que elaborado en virtud de la actualización necesaria del mensaje, nos presentarán

más tarde los sinópticos, mediante la agrupación diferenciada de las diversas tradiciones orales. Parece que Marxsen no ha querido darse cuenta de que el proceso y la muerte de Jesús han hecho inútil el contenido de ese mensaje. Se olvida de que los apóstoles han caído en el desánimo. Por tanto, deja de tomar en serio la novedad del mensaje pascual. Ciertamente, éste está en continuidad con la predicación de Jesús, y sólo puede interpretarse auténticamente en relación con dicha predicación. Pero esta continuidad está ligada a un drama: el anuncio mesiánico acaba con la repulsa de Jesús por parte de su pueblo. Jesús no fue escuchado ni aceptado, sino que fue condenado por blasfemo. El mensaje apostólico no puede, por tanto, reproducir pura y simplemente la predicación de Jesús, ya que está irrevocablemente marcado por el final de esa predicación. La experiencia de la visión de Jesús señala esta ruptura y su novedad: permite una nueva lectura de su vida terrena a partir de un punto inaccesible en esa vida terrena. Por eso, no creemos justificada esa separación tan radical entre «función» e «interpretación».

La interpretación de que nos habla Marxsen es la de la resurrección entendida en el sentido de la tradición apocalíptica. Marxsen opina que no es necesaria esta interpretación, ya que es una posibilidad entre otras varias. Marxsen propone un ejemplo de esa posible variedad: los griegos habrían interpretado de otra forma la experiencia de la visión. Berten escribe a este propósito:

Creemos con Marxsen que, en efecto, la misma afirmación de que Jesús está personalmente vivo no puede ser más que una interpretación dada por los apóstoles a su experiencia. Esta interpretación se identifica de hecho con la afirmación de la resurrección... Pero, a diferencia de Marxsen, no creemos que esta interpretación sea simplemente una interpretación posible (y en una época determinada) entre otras varias⁴⁸.

Berten advierte que no es ésa la única interpretación posible para el historiador. Efectivamente, el historiador podría pensar en una alucinación o en una ilusión. Pero el creyente, que tiene en cuenta la coherencia de conjunto de la revelación bíblica, no puede considerar que sea facultativa esta interpretación. Marxsen no le concede bastante atención a la originalidad de la tradición bíblica y manifiesta demasiada desenvoltura frente a las representaciones antropológicas. En efecto, la representación de la resurrección de Jesús, además de manifestar un sentido propiamente cristológico (el crucificado ha vencido a la muerte), lleva consigo

48. I. Berten, *o. c.*, 83.

un sentido antropológico (la vida que recupera el crucificado no es una vida cualquiera, ni supone una ruptura total con nuestra historia ni con la totalidad de nuestra persona; sin duda, es una vida distinta, pero no por eso es una vida que reasuma sólo una parte del ser humano, y no la totalidad del mismo). Ese doble significado de la resurrección no produce el efecto que teme Marxsen: la sumisión de Jesús a la apocalíptica desplaza el interés del creyente desde Jesús a las representaciones judías del «esjaton». En realidad, la resurrección de Jesús depende de su propia vida terrena, está en dialéctica con ella. Esto significa que su sentido falla si se separa del comportamiento histórico de Jesús y de su fin desastroso. La resurrección, por tanto, no es una representación, cuyo sentido pueda establecerse independientemente de la historicidad de Jesús. Por eso es un error creer en la identidad conceptual entre la resurrección de Jesús y la apocalíptica judía. La distinción entre ambas (resurrección singular en el caso de Jesús, resurrección general en el otro caso) no es numérica, sino cualitativa. Por ese motivo, sólo la resurrección de Jesús puede darle sentido a la resurrección general, ya que sólo ella sitúa a esta última en una continuidad dialéctica con nuestra propia historia.

En cuanto al significado antropológico de la representación, éste recibe de la tradición judía, especialmente de la creación, su justificación. En su intención, esta doctrina no es una representación accidental en la Biblia, sino que pertenece a la coherencia de la propia doctrina. Este significado antropológico está ahora vinculado al significado antropológico de la resurrección. Es un error plantearse la cuestión de su relación en términos de determinante y determinado. Por el contrario, hay que concebirla en forma dialéctica, de modo que la resurrección cristiana no sea pura y simplemente la repetición de la representación apocalíptica, aunque esté relacionada con ella.

La interpretación de la resurrección de Cristo que nos ofrece Marxsen, nos parece interesante en su intento histórico, pero decepcionante en sus conclusiones. Interesante en su intento histórico: rompe con la teología bultmaniana de la significación pura y le devuelve al Jesús terreno el lugar indispensable para una inteligencia auténtica del cristianismo. Pero decepcionante en sus conclusiones: sin ninguna razón histórica justificable, endurece la experiencia original al quitarle todo contenido inmediato. De esta forma, opone artificialmente función e interpretación. En realidad, la función predicativa no ha existido nunca separada de la función interpretativa. La experiencia de la «visión», aunque

no hubiera sido más que la condición que hace posible la continuación del «affaire» Jesús, habría sido una interpretación, en virtud del desarrollo histórico de este «affaire». La crucifixión de Jesús no es un accidente, sino la consecuencia de su palabra. Continuar esa palabra era necesariamente tomar una postura ante su muerte. Los apóstoles no son simples repetidores del mensaje, ni sus actualizadores, sino sus intérpretes, en función del vínculo establecido por una experiencia original —la visión de Jesús después de su muerte— entre el presente de la comunidad y el pasado de la palabra de Jesús. Ese vínculo, por consiguiente, no es ante todo la continuidad asegurada por medio de los apóstoles, sino la presencia viva de Jesús experimentada por el don del Espíritu. El intento histórico de Marxsen es teológicamente demasiado ambicioso: se olvida de su propio método y se convierte, subrepticamente, de histórico en teológico. Pannenberg se esfuerza en darle un fundamento a lo que, en Marxsen, se queda sin legitimar: el método histórico que resulta determinante para la revelación y para la teología.

4. *Wolfhart Pannenberg*

La obra de Pannenberg *Fundamentos de cristología*⁴⁹ alcanza una importancia considerable en la evolución de la teología alemana. Plantea la cuestión, a la vez fundamental y actual, que está en el trasfondo de su teología: «He querido clarificar una cuestión que se plantea toda la teología presente: ¿en qué nos sigue todavía hoy importando Jesús de Nazaret?»⁵⁰ Esta cuestión se trata dentro de un método nuevo y sistemático: rechaza la distinción entre el hecho y su valor, distinción que se había convertido en primer principio desde Bultmann⁵¹. Pannenberg se esfuerza, por el contrario, en manifestar que el sentido que se le reconoce al kerigma tiene que ser inmanente a la realidad histórica de Jesús; no es algo que haya sido traído desde fuera. El kerigma no proyecta sobre Jesús la convicción y la reflexión de la comunidad, sino que es el anuncio del sentido inmanente en la vida histórica de Jesús. Pannenberg se opone, por consiguiente, a las teologías

49. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974.

50. W. Pannenberg, *Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth*, en *Theologie als Geschichte*, Zürich 1967, 285.

51. W. Pannenberg, *Heiligeschehen und Geschichte: KerygDog 5 (1959) 218-237 y 259-288.*

de la pura significación; rechaza la dicotomía entre el Jesús de la historia, del que no sabríamos casi nada, y el Cristo de la fe. No existe el Cristo de la fe más que por medio del Jesús de la historia. Pannenberg elabora un método que le permite, según cree, superar esas oposiciones catastróficas para el pensamiento teológico y reconciliar finalmente a la teología con la historia.

El abandono por parte de la teología del Jesús histórico tiene raíces muy profundas. Pannenberg las ve en la orientación puramente soteriológica de la cristología. Entiende con ello que la identidad de Jesús ha sido determinada teológicamente por su función para con nosotros. En sus *Fundamentos de cristología*⁵², va enumerando los motivos soteriológicos que, en el curso de la historia cristiana, han ido organizando o dominando la reflexión cristológica. Esos motivos han sido escogidos de una forma antropológica; toman como punto de partida la cuestión de la salvación del hombre y le dan un contenido diferente. El resultado es análogo en todos los casos: el olvido de la singularidad histórica de Jesús. Proseguir por ese camino antropocéntrico es resignarse a convertir a Jesús en un signo o en un símbolo de nuestros deseos. Entonces, es preciso dar la vuelta a la problemática que ha dominado hasta ahora: el significado soteriológico de Jesús, o sea, lo que Jesús es para nosotros, está determinado, no por la constante antropológica, sea cual fuere el contenido que se le reconoce, en donde la cristología sería la variante, sino por lo que fue efectivamente el Jesús de la historia. La interpretación teológica o el sentido teológico está dado por el propio hecho. No se podrá establecer la universalidad de Jesús, recurriendo a una metafísica, a una ontología, a unos métodos trascendentales o existenciales; esa universalidad tiene que buscarse en el mismo Jesús. Ninguna deducción *a priori* permitirá justificar la situación privilegiada que desde hace dos mil años se le ha dado a Jesús, si ese privilegio no se basa en el Jesús de la historia. Si no, Jesús se convierte en un símbolo sin contenido, para designar la función de universalidad a gusto de nuestras filosofías y teologías. El retorno al Jesús de la historia resulta necesario, si es verdad que Jesús de Nazaret tiene que decirnos algo hoy a nosotros.

Sin embargo, no se trata de un retorno cualquiera. El carácter histórico de Jesús no se agota en lo anecdótico; por el contrario, su historicidad llega hasta el punto de ser una actualidad constante en el desarrollo de la historia. Si la muerte de Jesús no es una

52. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 50-60.

muerte particular cualquiera, es porque un acontecimiento le ha conferido un alcance que no tiene por sí misma: ese acontecimiento es la resurrección.

Así pues, la tesis de Pannenberg se basa en la interpretación que le da a la muerte de Jesús y en la necesidad de un apoyo objetivo para efectuar ese paso del afecto prepascual a Jesús a la fe postpascual.

Para el primer punto, la tesis de Pannenberg es muy sencilla: la relación entre la vida terrena y la muerte de Jesús en el contexto histórico judío priva de todo fundamento real a la hermenéutica de la significación. Esta tesis está ligada a la convicción que Pannenberg se esfuerza en comprobar: la cruz no tiene sentido más que a partir de la resurrección, ni puede ser objeto de predicación independientemente de ella, ya que si la resurrección tiene un sentido claro y unívoco en la tradición judía, no ocurre lo mismo con la cruz. La predicación apostólica ha reinterpretado la muerte de Jesús, insertándola en el plan de Dios: Jesús ha soportado en nuestro lugar el castigo merecido por la blasfemia inmanente a nuestra manera de existir. Esta reinterpretación explica la predicación de la pasión y el anuncio de la resurrección por el propio Jesús.

Pablo, según Pannenberg, ha determinado la significación fundamental de la muerte de Jesús en Gál 3, 13: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, pues dice la Escritura: Maldito todo el que está colgado de un madero». La cruz es el fin de la ley. La fuerza acusadora de la ley se agota al caer sobre un inocente (Col 2, 13 s). Pannenberg no cree que sea posible aceptar sin críticas el pensamiento paulino de la maldición de la ley. Si tiene algún sentido, proviene de la manera con que Jesús se opuso a la ley que organizaba a la comunidad judía. Pannenberg intenta demostrar cómo Jesús, en su vida terrena, entra en conflicto con la ley.

El punto de partida de la oposición de Jesús a la ley es su pretensión de autoridad: se enfrenta con la autoridad de Moisés, se identifica entonces con la autoridad de Dios, única que se reconoce como superior. Esta exigencia de autoridad la ejerce prácticamente por el perdón de los pecados y por su libertad frente a la ley, que demuestran algunos incidentes concretos.

Esta actitud es considerada como blasfema. Los fariseos buscan pretextos para perder a Jesús. La acusación de blasfemia no es una mera calumnia. En efecto, si no confirma sus pretensiones, Jesús es verdaderamente un blasfemo. Era preciso que este conflicto con la ley se regulase para que la universalidad del mensaje

de Jesús quedase libre de toda ambigüedad. La reacción judía no proviene únicamente de su malicia, depende también de su fidelidad: Jesús es inaceptable; el judío fiel se negaba a distinguir la autoridad de la ley de Dios. Si se pensaba en la ley, Jesús tenía que ser condenado. En ese sentido, estuvo bajo la maldición de la ley, fue proclamado pecador y murió condenado como un impío, por haber blasfemado contra Dios al despreciar su ley.

Pannenberg se siente autorizado a concluir: según la tradición judía, la muerte de Jesús es la de un impío. No hay ningún camino entre la vida prepascual de Jesús y la fe pascual de los apóstoles, si se toma en serio el contexto judío de la crucifixión. Las hermenéuticas del sentido provienen de una obstinación en contra de la realidad; son ilusorias. La fe carece de fundamento si no hay un apoyo objetivo que justifique ese cambio de sentido de la muerte de Jesús en la predicación apostólica.

Este apoyo objetivo es la resurrección. El segundo punto de la demostración de Pannenberg consiste en establecer su necesidad. Hay que volver a la experiencia de los apóstoles, para captar su razón de ser.

Los testigos apostólicos relacionan el origen de su convicción pascual con las apariciones. El kerigma es el anuncio de que ese Jesús, que ha sido condenado y crucificado, está vivo. El kerigma ofrece ante todo y sobre todo el testimonio de la «resurrección de Jesús» y de sus consecuencias para el perdón de los pecados y el don de Espíritu. Pannenberg pregunta: si G. Ebeling tiene razón al fijar el lugar de la fe en la vida terrena de Jesús solamente, ¿por qué el kerigma sólo se dedica a proclamar la muerte y la resurrección de Jesús?⁵³ Si el kerigma insiste en este punto con el riesgo de olvidar la carrera terrena de Jesús, es porque se trata de un punto decisivo para la interpretación de esa carrera. En efecto, si la muerte de Jesús tiene el sentido que le da la tradición judía, si el kerigma es por consiguiente el anuncio de la interpretación de esa muerte por medio de la resurrección, si los apóstoles se ven obligados a reinterpretar la crucifixión y a buscar en la Escritura ciertos elementos de comprensión, es porque ha pasado algo; ese algo que trastorna todos los elementos lógicos e históricos de la carrera de Jesús, lo designan los apóstoles con el término de «apariciones». Basan su convicción y su certeza de que Jesús está vivo, no en un razonamiento, ni en una inteligencia

53. W. Pannenberg discute la opinión de G. Ebeling en *Fundamentos de cristología*, 137 s.

más profunda de la Escritura, sino en una experiencia que les ha chocado: Jesús se ha impuesto a ellos, y a esta imposición le dan el nombre de «aparición». La certeza pascual no es la conclusión de un camino interior, sino que tiene un apoyo objetivo. Las dos tradiciones, la de las apariciones y la del sepulcro vacío, no quieren significar más que esta objetividad. Y como estas apariciones tienen necesariamente un aspecto psicológico y son el objeto de una comunicación, pueden constituir también el objeto de una investigación histórica. Pannenberg opina que era psicológicamente imposible arrostrar el escándalo de la cruz e integrarlo en una nueva coherencia, sin un apoyo objetivo: sólo ese apoyo podría sacar a los apóstoles del callejón sin salida en donde los había metido la vida y la muerte de Jesús. Aunque no pudiéramos decir nada más de este apoyo, sería preciso sin embargo calificarlo de histórico.

¿Puede decirse algo más? Ese apoyo está interpretado como «resurrección». ¿Es comprobable esta interpretación? En la demostración de Pannenberg, queda claramente señalada la necesidad de un apoyo objetivo. El paso del afecto prepascual de los apóstoles a su fe pascual en Jesús es inexplicable, si se piensa en la ambigüedad de la muerte de Jesús, sin un apoyo objetivo. El que este apoyo objetivo sea Jesús vivo, y que haya por tanto una identidad entre el resucitado y el crucificado, es algo que queda oscuro en la reflexión que propone Pannenberg. La comunicación del «apoyo objetivo» va tomando forma en un lenguaje metafórico⁵⁴ o simbólico, el acontecimiento de la resurrección no es empírico; por tanto, el camino que termina con la identificación del resucitado con el crucificado por medio de la visión no puede comprobarse, según piensa. Pannenberg reconoce que tiene que ser así necesariamente: la anticipación del final en la resurrección no puede comprobarse más que por la irrupción de la fe, que le da su sentido total a la historia. Por tanto, la resurrección es histórica en la proclamación apostólica, pero —en contra de la interpretación bultmaniana— esa proclamación atestigua, no sólo un sentido, sino un acontecimiento que sirve de base al sentido, y la comprobación de ese sentido sigue siendo provisio-

54. En una carta a I. Berten, o. c., 112-113 y 113, n. 2, Pannenberg reconoce que, partiendo del concepto de vida, existe una analogía con el hecho de la resurrección, aunque de manera deficiente. Por eso rechaza la noción de pura metáfora, que no se compagina con la analogía. Sería preciso —pero Pannenberg no lo señala— sustituirla por la noción de símbolo, tal como se define en la filosofía de Ricoeur.

nal hasta que su totalidad quede de manifiesto en la consumación de la historia por parte de Dios.

El pensamiento de Pannenberg está sólidamente estructurado; es complejo en su expresión, pero claro en su intención. Sin embargo, está pidiendo algunas observaciones críticas. Pannenberg tiene en cuenta con toda honradez la falta de adecuación entre los instrumentos de nuestros conocimientos históricos y aquello de lo que tiene que hablar el creyente o el teólogo: la resurrección de Jesús. Esta, por hipótesis creyente, es una realidad no empírica; el mundo no nos ofrece nada semejante. Sin embargo, está bosquejada en nuestra historia empírica: los apóstoles presentan en ella un testimonio que todos entienden. La resurrección, realidad no empírica, ha dejado una huella empírica: el kerigma pascual, ligado irrecusablemente a la convicción de los apóstoles.

La falta de adecuación entre los instrumentos del método histórico y el objeto proclamado por el kerigma apostólico ha dado origen a interpretaciones teológicas casi contradictorias entre sí: Bultmann abandona la historia en manos de la objetividad pura y sólo conserva del mensaje pascual su significado actual y existencial. Marxsen valora tanto esos instrumentos que descarta la resurrección como algo secundario en la predicación apostólica: se trata de una interpretación posible, nacida de la cultura judía, de una experiencia que no la exige necesariamente. Nuestro método histórico nos permite realizar una selección entre la experiencia original y sus interpretaciones mediatas. La única huella «empírica» de la resurrección, la experiencia de la visión apostólica, no es precisamente empírica, sino que es ya una interpretación. Por tanto, resulta abusivo hablar de la resurrección en términos históricos. Pannenberg se opone, no sólo a la devaluación bultmaniana de la historia, sino a su sobreestimación en Marxsen. Se esfuerza en comprender la razón de la inadecuación de nuestros instrumentos y, sin embargo, su irrecusable necesidad a partir de la experiencia apostólica global y del objeto de esa experiencia, el Jesús de la historia, crucificado y predicado como actualmente vivo. La convicción pospascual de los apóstoles exige un apoyo objetivo. La expresión que utilizan para darnoslo a conocer está de acuerdo con el reto lanzado contra la cultura judía por la crucifixión de Jesús. Para Marxsen⁵⁵, la fe pascual es histórica en sus huellas escritas, pero su interpretación más corriente, la resurrección, no lo es. Para Pannenberg, por el

55. Habría que añadir que G. Ebeling comparte en este punto la misma opinión.

contrario, la resurrección no puede separarse de la convicción que demuestran tener los apóstoles, si se toma un poco en serio el esfuerzo de situarla en el contexto histórico judío.

El desacuerdo entre esos teólogos proviene de una actitud distinta frente a los instrumentos utilizados por las ciencias históricas. Marxsen no se pregunta ni por su validez, ni por su oportunidad: se limita a señalar que la verdad histórica tiene un contenido distinto para un hombre de la antigüedad y para nuestros contemporáneos. Pannenberg rechaza esta positividad irreflexiva: los instrumentos elaborados por unas competencias restringidas y que no tienen para nosotros una importancia decisiva, no son criterios últimos y definitivos. No es que intente rechazar esos instrumentos; lo que rechaza es su pretensión de convertirse en última instancia en materia de verdad. La investigación histórica no define *a priori* el campo de lo posible; esto le corresponde a la ideología. Pannenberg amplía el terreno de la investigación histórica y no acepta la separación, clásica en la teología que depende de Bultmann, entre la facticidad y el sentido. La aplicación de esta flexibilidad metódica y crítica de la resurrección de Jesús es realmente ejemplar en todos los sentidos. Su forma de establecer la necesidad de un «apoyo objetivo» para explicar el paso del afecto prepascual de los apóstoles a Jesús a su convicción pascual se muestra tan coherente con los textos y con los acontecimientos que exige nuestro aplauso y reconocimiento.

La superioridad de la demostración histórica de Pannenberg se debe a la presencia efectiva de la historia de Jesús y a su atención al ambiente cultural en su manera de entender la predicación apostólica. Marxsen apoya su tesis en argumentos exegéticos abstractos. La noción de experiencia a la que alude continuamente, sin definirla nunca, está separada de su contexto humano, «puntual». Pannenberg, por el contrario, dirige su atención, siempre renovada, al contexto global de esa experiencia y a su significado en relación con el devenir real de Jesús. Por tanto, la presentación de Pannenberg es completa: nada se vislumbra en ella de aquellos prejuicios de R. Bultmann y de su manera de violentar los textos; nada aparece en ella de la abstracción intelectualista de Marxsen; nada se sacrifica en ella en aras del trascendentalismo de Barth. La tesis de Pannenberg respira un gran equilibrio.

Queda, sin embargo, una duda sobre la exactitud de esta tesis. Parece que no se han tomado bastante en serio dos elementos: la ambigüedad de todo testimonio y el carácter interpelativo —y por tanto existencial— de la predicación apostólica. Estos dos elementos no solamente hacen imposible la comprobación

del testimonio, sino que explican la posibilidad de interpretaciones contradictorias y fundamentan la falta de adecuación de nuestros instrumentos históricos frente a la decisión existencial. No es el hecho, sino su sentido lo que nos plantea una pregunta. El carácter interpelativo del acontecimiento de la resurrección en el kerigma requiere la ambigüedad y la no-comprobación posible de su facticidad. Intentemos precisar la importancia de estos dos elementos para la inteligencia de la resurrección.

Todo testimonio es ambiguo: éste creemos que es uno de los datos que no tiene en cuenta Pannenberg. La buena fe de los apóstoles no puede discutirse, ni tampoco la coherencia de su predicación con los acontecimientos mesiánicos de la vida de Jesús. Sin embargo, la buena fe y la coherencia no bastan para fundamentar un testimonio de una manera unívoca. Este testimonio puede recibir una interpretación «psicológica» y «cultural»: como aquello sobre lo que recae el testimonio es una realidad no empírica, el testimonio no tiene más comprobación que la convicción de los apóstoles y la coherencia de su lenguaje en el interior de una cultura concreta, la tradición bíblica. El testimonio es desde luego histórico, en el sentido de que cae bajo nuestros métodos, pero el objeto de ese testimonio, en virtud de su carácter no empírico, no puede ser objeto de una comprobación histórica, que apele a una confrontación entre los múltiples testimonios de origen diverso. Sin duda, es ésa la razón por la que le dice Pannenberg a Berten que hemos de vérnoslas aquí con una probabilidad muy elevada. Pero nos parece que no ha subrayado suficientemente que el carácter ambiguo del testimonio está necesariamente ligado a su objeto⁵⁶.

El objeto de este testimonio es de orden interpelativo, de un valor existencial; en ese sentido, no es un «hecho positivo», sino una llamada a una decisión. Por tanto, la facticidad de la resurrección no puede separarse de su significado. Pannenberg tiene toda la razón al insistir en el vínculo entre el hecho y su sentido; pero no parece haber subrayado bastante cómo el hecho no puede ser reconocido sin una decisión «existencial» en favor de su sentido. El hecho no es demostrado, sino atestiguado por medio de una convicción personal: inseparable de su sentido, sólo es captado en el acto mismo de la conversión. La probabilidad histórica sigue siendo para el creyente probabilidad histórica; su coherencia no cambia en nada su calidad. Pero la fe integra al creyente

56. Nos referimos aquí al análisis que ofrece W. Pannenberg de la historicidad de la resurrección en su carta a I. Berten, *o. c.*, 110-111.

en esta coherencia; y entonces reviste un significado existencial, que liga en una misma realidad al acontecimiento y a su sentido. La fe borra las distancias, no ya suprimiendo la ambigüedad del testimonio humano, sino viendo en esa misma ambigüedad la llegada necesariamente humana de Dios. La condición de la fe, el juicio que ella produce, no son idénticos a la condición del conocimiento histórico y al juicio que éste produce. Su articulación es más compleja de lo que opina Bultmann en su teoría de la significación: Bultmann rechaza, en efecto, todo vínculo entre ambos conocimientos, a fin de basar la fe en ella misma, y no en una representación humana. Pannenberg simplifica demasiado esa vinculación: al querer demostrar que la fe cristiana no puede existir en la «facticidad» de la resurrección, deja de situar el carácter propiamente original de la fe en su relación con el testimonio y con la coherencia histórica, en virtud de la interpelación existencial que encierra necesariamente el objeto atestiguado. No se trata ya de un paso meramente científico, sino de una decisión que afecta al destino total de la persona. Esta decisión es libre desde el momento en que el testimonio sigue siendo testimonio y no saber «científico». El vínculo entre el objeto de la predicación y la decisión global del sujeto define la condición «cognoscitiva» y «epistemológica» de este objeto. En una palabra, no se puede reducir el camino de la fe a un camino cualquiera de conocimiento: ese camino tiene que ser tan original como su objeto. La dualidad que se le reconoce a la resurrección entre el carácter empírico de su anuncio y su realidad no empírica corresponde a la estructura de la fe. Quizás esa estructura tenga cierta importancia para nuestra inteligencia de la historia: Moltmann hace de esta estructura el punto central de su obra, *Teología de la esperanza*⁵⁷.

5. Jürgen Moltmann

Moltmann no ha escrito ninguna obra sobre la resurrección de Jesús. Pero el lugar que ocupa la resurrección en la arquitectura de su reflexión sobre la esperanza⁵⁸ nos invita a insertar su interpretación entre las teologías contemporáneas que marcan la pauta. Resulta, efectivamente, demasiado original para no confundirse con las demás, y al mismo tiempo suficientemente crí-

57. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 21972.

58. *Ibid.*, capítulo 3, 181-298.

tica para denunciar las insuficiencias de las teologías reinantes y abrir el camino a una nueva comprensión del misterio pascual.

Moltmann defiende una opinión: «La cristología se corrompe cuando no se ve que en ella la dimensión del futuro de Cristo es uno de sus elementos constitutivos»⁵⁹. La resurrección de Jesús ocupa por eso un lugar central en la esperanza cristiana. Sella la promesa bíblica sin dejar de ser ella misma una promesa: no completa la historia, sino que la constituye como historia abriéndole un porvenir insospechado. Moltmann está obsesionado por el contrasentido que cree descubrir en la manera con que muchos cristianos y teólogos interpretan la resurrección: aboliendo la promesa bíblica lo mismo que abolió la ley judía. Se esfuerza en demostrar, por el contrario, que la resurrección confirma la promesa y que no puede concebirse como acontecimiento más que sobre el modo de la promesa. El olvido de esta originalidad de la resurrección se debe, según Moltmann, a la excesiva influencia de las religiones epifánicas griegas⁶⁰. La cristología se ha visto encerrada en un esquema intemporal: aparición en el hombre Jesús de la divinidad ya conocida, para la teología antigua; aparición de la esencia intemporal del hombre en Jesús, para la teología liberal protestante⁶¹. Pero la Biblia nada tiene que ver con esas maneras de pensar. La Biblia orienta hacia el porvenir en virtud de la promesa, ignorando esa obsesión de descubrir lo intemporal en el tiempo. Interpretar la cristología, y en consecuencia el misterio pascual, a partir del esquema epifánico, es necesariamente concebir a ella misma como promesa. Entonces el cristiano, en la conmemoración de la pascua, revive un acontecimiento ya pasado y cuya significación existencial e histórica se realiza culturalmente: la resurrección no abre ya a una esperanza; el acontecimiento pasado, epifanía de lo intemporal, incita a captar la presencia de ese intemporal a través de la mediación sacramental. Cumplimiento de la promesa bíblica, la resurrección, al no concebirse según el modo de la promesa, desplaza a la promesa de su lugar céntrico y a la revelación de su carácter histórico. En realidad, esto equivale a romper con lo que anima la perspectiva veterotestamentaria, asumida por el nuevo testamento como el horizonte dentro del cual puede percibirse la resurrección:

59. *Ibid.*, 182.

60. *Ibid.*, 201-214.

61. Sobre este punto se puede consultar: E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie V / C*, Gütersloh 1954, 491-626; K. Barth, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève 1969.

Al igual que para el judaísmo, también para Pablo es seguro que Dios mantiene sus promesas. Sin embargo, es nueva la justificación de esta confianza: el cumplimiento de la promesa de Dios es posible porque Dios tiene el poder de resucitar a los muertos y de llamar al ser a lo que no existe; el cumplimiento de la promesa de Dios es seguro porque Dios resucitó a Cristo de entre los muertos. Por ello, la falta de confianza y la duda de que Dios tiene voluntad de cumplir su promesa, es un ataque al honor de Dios. La incredulidad es duda de la veracidad de Dios, duda de su omnipotencia y fidelidad (Rom 4, 20). La incredulidad no permite que Dios sea Dios, pues duda de su fiabilidad, que garantiza sus promesas. Pablo ve evidentemente la figura concreta de semejante incredulidad en la teología de la justicia propia de la *thorá*, en la cual la fuerza de la promesa para ser cumplida está ligada al cumplimiento de la ley. Mas si la promesa de Dios está ligada a la ley, entonces la promesa queda desvalorizada: no se apoya ya en la fuerza del Dios que la hace, sino en la fuerza del hombre que obedece⁶². La promesa encuentra en el evangelio su futuro escatológico; en cambio la ley encuentra su final⁶³.

La interpretación epifánica de la resurrección, por consiguiente, resulta peligrosa: traiciona su significado al limitar la resurrección a ser un acontecimiento prodigioso para Jesús, sin ningún vínculo efectivo con nuestra historia, o bien al incitarnos a no ver en ella más que una exigencia existencial y espiritual, independiente de la historicidad del acontecimiento pascual. Moltmann no ve ninguna posibilidad de evitar un malentendido o un contrasentido, si no se rechaza un método que, o bien deduce la figura de Jesús de una idea *a priori* de la divinidad, o bien la deduce de una antropología que define *a priori* lo que es la esencia humana. Moltmann quiere invertir los términos del problema: no se trata de ir de lo «general» a lo «particular», sino de tomar como regla de interpretación la figura histórica, original, de Jesús en su vinculación con la promesa veterotestamentaria. La teología podrá de este modo escaparse de las redes tendidas por las religiones de lo intemporal y las metafísicas: no concebirá la resurrección a partir de lo que la conciencia sabe desde siempre, sino que se interrogará sobre lo que ya cree saber a partir de la novedad siempre inminente de Dios. Concebir la resurrección dentro del marco bíblico es, por tanto, concebirla como promesa. Jesús ha abolido la ley llevándola a su cumplimiento, ha dado una base definitiva a la promesa y de este modo la ha universalizado. La continuidad entre ambos testamentos se debe a la fidelidad de Dios en su promesa. Por consiguiente, en esta cate-

62. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 189.

63. *Ibid.*, 198.

goría y a partir de ella es como aceptaremos el sentido implicado en el acontecimiento pascual.

Moltmann se opone a la interpretación existencial de Bultmann. Lo mismo que la religión epifánica, esta interpretación revela una estructura en cuyo interior no existen más que relaciones de semejanza. Queda sin contenido la historia, como historia de la novedad insospechada: sólo interesa la esencia del hombre.

La oposición a la interpretación existencial la va desarrollando Moltmann a propósito de la cuestión de la historicidad de la resurrección⁶⁴. Esta, en efecto, como ya hemos tenido ocasión de señalar, plantea graves objeciones. Bultmann y sus discípulos no han pretendido nunca que Jesús no estuviese vivo. Consideran sin importancia el acontecimiento de la resurrección, ya que este acontecimiento le concierne a Jesús. Por el contrario, ponen toda su atención en la predicación: sólo en ella es donde la resurrección toma para nosotros un sentido operativo. Por tanto, esto no nos obliga a ligar el significado y el acontecimiento, ya que la significación se nos propone independientemente de todo conocimiento histórico del acontecimiento. La problemática existencial acepta la experiencia moderna de la historia, teorizada en los métodos científicos. Moltmann, para describir el pensamiento moderno sobre la historia, cita un texto importante de E. Troeltsch:

Pues el medio mediante el cual resulta posible en absoluto la crítica, es la aplicación de la *analogía*. La analogía de lo que ocurre ante nuestros ojos... es la llave de la crítica. Ilusiones..., formaciones míticas, engaño, partidismo, que nosotros vemos ante nuestros ojos, son los medios de conocer también cosas similares en lo transmitido. La coincidencia con procesos normales, corrientes, o atestiguados de múltiples modos..., tal como nosotros los conocemos, es el signo de la verosimilitud de procesos que la crítica puede aceptar o admitir como ocurridos realmente. El observar analogías entre procesos homogéneos del pasado hace posible el atribuirles verosimilitud y el explicar lo desconocido de lo uno a base de lo conocido de lo otro. Pero esta omnipotencia de la analogía incluye la homogeneidad básica de todo acontecer científico-histórico, la cual no es ciertamente igualdad..., pero presupone en todo caso un núcleo de homogeneidad común, desde la cual podemos concebir y comprender las diferencias⁶⁵.

La resurrección de Jesús no entra ni en el juego de las correlaciones entre los fenómenos históricos, ni en el de las semejanzas. Moltmann tiene razón al plantear el problema en estos términos:

64. *Ibid.*, 226-239.

65. *Ibid.*, 230.

Por ello, la pregunta científico-histórica por la realidad de la resurrección de Jesús se vuelve también hacia el que hace esa pregunta y pone en cuestión su experiencia básica de la historia, desde la cual plantea él su pregunta científico-histórica. La pregunta científico-histórica por la historicidad científica de la resurrección de Cristo se amplía de este modo e incluye el carácter de pregunta del trato científico-histórico con la historia en cuanto tal. Pues en la pregunta científico-histórica por la resurrección se introduce siempre también, junto con esa pregunta, un modo científico-histórico de entender el mundo, que se amplía a los textos que hablan de la resurrección de Jesús. En el proceso del entender es preciso poner en juego también esto, de igual manera que se pone en juego, por la ciencia histórica, la anunciada resurrección de Jesús⁶⁶.

La interpretación existencial acepta como evidente y científicamente indiscutible la concepción moderna de la historia. Y en consecuencia, pone entre paréntesis la cuestión de la historicidad de la resurrección, firmemente convencida de que con ello no atenta en lo más mínimo contra el sentido del acontecimiento pascual. Pero, en realidad, «privatiza» este acontecimiento, reduciéndolo a ser la ilustración de una dimensión estructural del hombre. La disolución de la relación entre significado y acontecimiento repercute sobre el propio significado. Moltmann ve el signo de esta anomalía en la abstracción en que cae la interpretación de la cruz. La cruz se convierte en un símbolo casi trascendental de la cólera de Dios, dejando de ser el término de la lucha profética, históricamente detallada, de Jesús. Dejar el campo totalmente libre a la concepción moderna de la historia, es aceptar el «substancialismo» del pensamiento griego que había dado origen a la interpretación epifánica de la resurrección. La consecuencia habría sido la misma en ambos casos: prescindir del carácter histórico de la cruz de Jesús. En ambos casos, el olvido del carácter profético de la crucifixión, confiriéndole a la religión una condición privada y abstracta, que admite silenciosamente «la profunda irracionalidad del cosmos racional del mundo moderno, del mundo de la ciencia y de la técnica»⁶⁷. La dialéctica que Moltmann establece entre la cruz y la resurrección no está en conformidad con la de los símbolos intemporales de la cólera y de la justicia de Dios, sino que está dentro de un conflicto histórico superado por la victoria sobre la muerte. Esta victoria es promesa para todos aquellos que imiten a Cristo en su lucha. La carrera de Jesús es profética.

66. *Ibid.*, 229-230.

67. *Ibid.*, 235.

La oposición de Moltmann al pensamiento metafísico de la teología antigua y a la ideología existencial de Bultmann no le lleva a subestimar los problemas planteados por la forma literaria de los relatos pascuales⁶⁸. Pero no cree que esta forma literaria haga inútil la cuestión de la realidad del acontecimiento. Por el contrario, le parece que esta forma de los relatos está de acuerdo con el carácter original del acontecimiento pascual: una promesa que ofrece verdaderamente «una nueva posibilidad del mundo»⁶⁹. Esta nueva posibilidad no es una huida fuera de la historia, ni una saciedad simbólica y cultural del hambre de eternidad, sino que es immanente a la historia profética de Jesús, que se vio sancionada por la cruz. Moltmann no tiene en cuenta la superación de la cruz por parte del acontecimiento pascual: éste se convierte en promesa, mientras que el régimen de la profecía sigue estando crucificado por las contradicciones inherentes a nuestro mundo. Por tanto, la resurrección no ha abolido la cruz, sino que le ha dado una significación «trascendente», ya que garantiza como promesa aquella intención profética que tuvo por término la cruz. El horizonte profético y apocalíptico, dentro del cual toma forma la resurrección de Jesús, no le quita a la cruz su prerrogativa histórica, sino que la sitúa en el centro de nuestra liberación. No ciertamente por medio de una glorificación del sufrimiento, sino por la asunción de la lucha en favor de la justicia en medio de un mundo injusto. «Lo que se vislumbra en las apariciones pascuales, dice Moltmann, es el futuro universal del dominio del Cristo crucificado sobre todas las cosas»⁷⁰. Moltmann ve en la permanencia histórica de la cruz la garantía del carácter, a la vez prometedor y universal, de la resurrección:

Quando Jesús es designado como *la primicia de lo sacado del sueño*, esto rebasa el marco de la apocalíptica en la medida en que con ello se afirma que, en esta única persona se ha realizado ya para todos la resurrección de los muertos, y que esa resurrección no ha tenido lugar en algún fiel a la ley, sino en el crucificado, y que por ello la resurrección futura no hay que esperarla de la obediencia a la ley, sino de la justificación del pecador y de la fe en Cristo. El lugar central que la *thorá* tenía en la apocalíptica del judaísmo otardío lo ocupan ahora la persona y la cruz de Cristo. En lugar de la vida en la ley aparece la comunidad con Cristo en el seguimiento del crucificado. En lugar de la autopreservación del justo ante el mundo aparece la misión o envío del creyente al mundo⁷¹.

68. *Ibid.*, 240.

69. *Ibid.*, 235.

70. *Ibid.*, 253-254.

71. *Ibid.*, 253.

La importancia que le da Moltmann a la categoría de la promesa para concebir la resurrección se explica por la necesidad de establecer una relación directa entre nuestra historia y el señorío de Jesús. En la interpretación antigua (religión epifánica) y en la teología bultmaniana, la resurrección pierde su rigor profético, se ve reducida a una estructura metafísica o antropológica, garantiza entonces el carácter «privado» de la fe, le quita toda influencia sobre la evolución social de nuestro mundo, no anuncia ningún porvenir para la justicia, la vida y la verdad. Moltmann, en virtud del horizonte profético y apocalíptico dentro del cual es preciso concebir la resurrección, tacha de «reaccionarias» todas esas interpretaciones. Suscitan los falsos problemas de las representaciones, del realismo, de la historicidad, ya que no permiten que pueda concebirse la resurrección a partir del único horizonte que la hace posible. Niegan igualmente toda apertura hacia el porvenir, ya que la historia es repetición y los acontecimientos son la ilustración de una esencia ya definida. No puede entonces acontecer nada nuevo. El contenido de la promesa ya nos es conocido. O bien, si se admite que tiene un contenido que no puede adecuarse a nuestra situación, se trata de un contenido «místico», «inconceptualizable», y por tanto sin relación alguna con nuestra historia. De esta forma, la resurrección se convierte en un «dato abstracto». Moltmann reacciona vigorosamente contra este contrasentido: el cristianismo se ve privado de su significación. Su núcleo central, la victoria sobre la muerte, se ve privado de interés. La vuelta al sentido fundamental del testimonio escriturístico le parece más progresiva, e incluso revolucionaria, que la resignación tímida contra unas concepciones del mundo que han salido de nuestros métodos científicos. El acontecimiento pascual pone en discusión la suficiencia de nuestra racionalidad.

El libro de Moltmann nos permite medir hasta qué punto resulta hoy insólita la problemática de Bultmann. La teología de Moltmann parece incluso estar cerca de la de Barth. También Moltmann le niega a la mentalidad el derecho a erigirse en norma definitiva de interpretación del mensaje evangélico. Es verdad que Bultmann se ha defendido siempre de la acusación de hipostasiar el pensamiento moderno. Pero, a pesar de sus intuiciones, no ha tenido más remedio que verse encerrado dentro de las problemáticas definidas por solos los métodos científicos. Moltmann reacciona, sin embargo, de manera distinta que Barth: tiene un sentido más agudo de la historia producida por el ser humano. Y es en esa misma producción donde él ve la irracionalidad de nuestro

mundo. Es intolerable hacer de esa irracionalidad la razón crítica capaz de juzgar al mismo evangelio. Esto es privar al evangelio de su fuerza, reducir la vida de Cristo a una lección de prudencia o de resignación, borrar la promesa veterotestamentaria y hacer anodina la resurrección de Jesús. Moltmann abandona, quizás con demasiada rapidez, los problemas suscitados por Bultmann y no toma bastante en serio las dificultades de la exégesis; sigue adelante en su intento de demostrar cómo la resurrección de Jesús es una promesa y cómo nos abre un porvenir. En este punto tiene toda la razón, pero esta razón, no puede percibirse con toda claridad sin haber pasado por la prueba de la crítica bultmaniana o por el vigor de la fe de un Barth. Tampoco podría haber salido a la luz si algunos exegetas como Marxsen, o algunos teólogos como Pannenberg, no hubieran discutido las razones de la escuela existencial. La intuición de Moltmann tiene mayor fundamento por haber sido propuesta después de esa crítica, aun cuando no parezca hacer mucho caso de ella. Moltmann establece de forma indiscutible que la resurrección de Jesús es inseparable de su dimensión escatológica: la historicidad del acontecimiento pascual no es la de un hecho positivo, encerrado dentro del círculo de la analogía, sino que es la apertura y la condición de toda novedad en la historia y, por consiguiente, de una redefinición del hombre a partir del porvenir que Dios nos ha prometido y asegurado en Jesucristo.

IV. EL SEÑOR

«Se ha presentado él mismo vivo»⁷²: esta frase de los Hechos de los apóstoles puede servir de *leit-motiv* para nuestra conclusión. Las interpretaciones que hemos estudiado vacilan a la hora de establecer la relación entre el sentido y el hecho. Al desear eludir las dificultades planteadas por la confección de los textos y su origen, o al rechazar unas interpretaciones que se consideran mitológicas, el creyente y el teólogo sienten la tentación de suspender su juicio sobre la realidad o no realidad de la «resurrección» para Jesús. No se preguntan ya sobre lo que le pasó a Jesús, sino sobre lo que nos ocurre a nosotros a través de la palabra transmitida y a la que Dios no ha dejado de darle

72. Hech 1, 3: esta traducción literal nos parece más fiel al pensamiento de Lucas que la que propone la Biblia de Jerusalén.

su fuerza. El creyente y el teólogo creen que de esta manera, por medio de esta indiferencia ante la realidad o no realidad del «acontecimiento pascual», pueden conquistar a los modernos adversarios y atraerlos hacia el sentido inmanente de la predicación apostólica. No creemos que esté plenamente justificada esta manera de proceder: la predicación del kerigma pascual no puede separarse, a nuestro juicio, de una ruptura objetiva con las leyes evidentes de nuestra historia. La actualidad de la teología barthiana se basa en la convicción de que el sentido de la pascua se apoya en una acción real de Dios, que no puede reducir o englobar ninguna ley de nuestra historia. La debilidad de esta teología está en que se contenta con esta afirmación, sin llevar adelante el estudio de la correlación entre el sentido y el hecho. Sólo Pannenberg y Moltmann se han adentrado por este camino, mostrándose más atento el primero al origen de esta correlación en el devenir histórico de Jesús y en la predicación y la promesa del futuro que encierra esta correlación. Los debates sobre el lenguaje, las representaciones, las dificultades que brotan de las teologías sumarias, la incapacidad de articular la resurrección y el devenir de nuestra historia, etc., han ocultado, en estos últimos tiempos, lo que es esencial. Es verdad que el nuevo testamento no ha unificado su vocabulario para dar testimonio del acontecimiento pascual. Es verdad que hay diferencias considerables entre los testimonios de las apariciones bajo la forma de confesiones de fe, la predicación apostólica tal como se nos muestra en los Hechos, y los relatos de los evangelios. Sólo estos últimos —si exceptuamos el comienzo de los Hechos— describen algunos de esos encuentros pospascuales o refieren que el sepulcro se encontró vacío. Es extraño que Lucas y Juan insistan tanto en la corporeidad del Cristo pascual, hasta el punto de representarlo comiendo con los discípulos. Se ha sospechado que se trata de representaciones materialistas. En una palabra, las sospechas científicas y las incertidumbres de la exégesis se unen entre sí para reforzar la tesis de Bultmann y de Marxsen. La resurrección es para el primero el poder actual y siempre convincente de la palabra de Dios; para el segundo, es una representación secundaria que es preferible abandonar, si constituye un obstáculo para el sentido auténtico del mensaje de Jesús, cuya actualidad se recibe siempre en la fe.

Estas dudas sobre la correlación entre el sentido y el hecho nos obligan a precisar qué es lo que atestiguan los apóstoles. Se trata esencialmente de esto: aquel que murió crucificado, está ahora vivo. Los relatos evangélicos de las apariciones son relatos

de comunicación. No es posible tener ninguna comunicación con uno que ha muerto: la muerte es la desaparición definitiva de toda relación posible. El muerto puede vivir en el recuerdo; su palabra puede ser fuente de acción; su doctrina puede seguir iluminando las inteligencias. Se dirá que el profeta, el sabio, el ser amado, viven en la memoria de los hombres. Pero éstos no podrán ya escuchar sus palabras; pasarán a ser una posesión del recuerdo. El muerto carece de iniciativa, no puede imponer nada, no puede discutir nada. Está en manos de la buena voluntad, de la honradez, de los cálculos, de las tergiversaciones de quienes lo recuerdan. Jesús está muerto: su palabra sobre el reino sigue estando prisionera de su muerte. Los discípulos la recuerdan en el camino de Emaús, se acuerdan de ella como de una esperanza inaudita, pero también como de una decepción fundamental. La experiencia pascual consiste esencialmente en captar de nuevo la iniciativa de Jesús: «Se ha presentado él mismo vivo» (Hech 1, 3). Si los relatos evangélicos subrayan el carácter cotidiano, material de sus encuentros con los apóstoles, es porque desean manifestar de forma clara y sencilla que no es el recuerdo lo que les hace presente a Jesús, sino Jesús mismo que se impone, que toma la iniciativa, que sigue siendo el dueño de su palabra anterior y, finalmente, el Señor de su muerte, ya que permite interpretarla a partir de su vida. La muerte rompe las relaciones. Jesús se presenta a los apóstoles: ha roto las cadenas de la muerte, es libre para comunicarse con ellos cuando quiera. La experiencia pascual es la comunicación y la relación restituidas en medio de una libertad insospechada. No es ya el recuerdo el que lo determina todo. Jesús no es el prisionero de nuestra memoria, sino el que vive; y, por ser el viviente, es también la promesa hasta que se realice para todos la comunicación, la ruptura con los lazos de la muerte.

Esta experiencia apostólica es la raíz de la fe cristiana: el destino, la no-comunicación impuesta definitivamente por la muerte, ha quedado destruida. No se trata de una supresión de tipo imaginario, sino que ha dejado de existir en realidad: Jesús se presenta él mismo vivo. Este hecho, para los apóstoles, no puede separarse del sentido, del sentido último. En ese hecho toman forma las promesas del antiguo testamento y los deseos más íntimamente humanos del hombre. La «resurrección» no puede anunciarse como un hecho positivo, como un prodigio. No es una información sobre un destino particular. Significa, en su misma realidad, que ha quedado abolido el destino. La muerte, que no tolera más que el solo recuerdo o la anticipación imaginaria

del porvenir, se ve despojada de sus privilegios: ya es posible la comunicación y la relación. El que fue crucificado, es el Señor; ha roto las cárceles del infierno, lugar imaginario de la soledad.

La experiencia pascual consiste, por tanto, en el hecho de que, contra toda esperanza y experiencia, Jesús se impone como una persona viva a los apóstoles, y esto en su historia. La vida terrena y la cruz quedan iluminadas de otra forma: las palabras, los gestos, los milagros, la libertad frente a la ley, la pasión, la crucifixión, se muestran con un significado que hasta ahora no habían visto los discípulos. Leen ahora la Escritura con otros ojos. Jesús había anunciado el reino de Dios, era el profeta. Y he aquí que es el viviente, el señor. Toda la atención converge en él. La ruptura que establece al librarse del destino no es en primer lugar psicológica, sino objetiva. La comunicación, restablecida, la relación realizada de nuevo transforman por completo la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. El acontecimiento y el sentido son inseparables.

La comunidad apostólica ha subrayado ese carácter inseparable del acontecimiento y del sentido, insistiendo por un lado en la realidad de este último mediante el recurso a las tradiciones simbólicas de la tradición judía, e identificando por otro lado a Jesús con el mesías: Dios lo ha hecho «Señor y Cristo» (Hech 2, 36).

La comunidad apostólica insiste en la realidad: los relatos evangélicos, especialmente los de Lucas y los de Juan, encierran las apariciones dentro del esquema del encuentro entre los hombres. Subrayan el hecho de que Jesús está vivo, puesto que los apóstoles lo ven, lo tocan, comen con él. No es un fantasma. La significación de estos relatos es manifiesta: el crucificado está vivo, no es una especie de espíritu «encarcelado», sin fuerza, sin energía, sin porvenir, incapaz de comunicación alguna. El crucificado está ahora libre, viene cuando le place, se aparece donde quiere, da órdenes, recuerda sus enseñanzas, se da a reconocer. Es el mismo, aunque la libertad de que ahora goza lo hace distinto. El mismo, ya que no es su espíritu, sino todo su ser el que está vivo. Distinto, porque no se ve ahora sujeto a todos nuestros condicionamientos: su iniciativa es absoluta. El dominio sobre su propia muerte lo ha libertado de todo lo que nos limita a nosotros.

No era sencillo referir esta experiencia: ¿cómo evitar que se diera la impresión de haber caído en la mitología? ¿cómo no sacrificar los hechos a detalles de mal gusto? ¿cómo hacer creíble lo que no se podía creer? Las narraciones evangélicas se mues-

tran muy sobrias: el episodio de los discípulos de Emaús y la aparición a María Magdalena encierran una gran belleza. Demuestran a la vez gran sencillez y conciencia de lo inaudito. Jesús está presente, pero María Magdalena no se da cuenta. Ella no se imagina que pudiera estar vivo, pero lo busca. Jesús la llama por su nombre: «María». Espontáneamente, ella le responde con el saludo que hasta hace poco le había dirigido: «Rabbouni», y esboza su gesto habitual (Jn 20, 16-17). Jesús está vivo: esa afirmación resuena a través de los relatos como si se tratara del dato más sencillo; el corazón de los discípulos se llena de ardor cuando el forastero peregrino les explica las Escrituras, Padro corre hasta el sepulcro cuando las mujeres le cuentan lo que han visto, María se postra ante Jesús cuando escucha su nombre. Sin embargo, la noticia resulta increíble: los discípulos no reconocen a Jesús, desconfían de las mujeres, Tomás no cree a sus compañeros. La experiencia pascual echa por tierra todas las previsiones; sin embargo, ¿cómo iba Jesús a ser prisionero de la muerte? El sentido y el acontecimiento son absolutamente inseparables. Pero las representaciones utilizadas para significar la realidad — Jesús se ha librado de la muerte— ¿son realmente necesarias? ¿es preciso conservar efectivamente la noción judía de la resurrección para verificar la vida pascual de Jesús?

Una de las razones de las teologías de la significación es la del carácter fisicista, y hasta materialista, de la noción de resurrección. Bultmann no niega que Jesús esté vivo; lo que dice es que esto no tiene importancia para su mensaje y para la fuerza de conversión que encierra su palabra. La resurrección corre el peligro de ser juzgada como un prodigio y finalmente de no transformar en nada nuestra existencia: entonces deja de ser una interpelación. Por lo que se refiere a Marxsen, este autor la considera como un dato cultural, que significa esencialmente, una vez que se han quedado debidamente desmitizadas las representaciones, el valor permanente del mensaje de Jesús. Estas dos interpretaciones se olvidan precisamente del sentido de la representación. No se puede discutir el hecho de que esta representación ha dado origen a una noción «materialista», tal como la reviviscencia del cadáver. Ni puede negarse que ha dado lugar a ciertas especulaciones evanescentes sobre un más allá, concebido en términos de aquí abajo. Pero esos excesos y esas aberraciones ¿significan acaso que la representación materialista de la resurrección ha agotado su sentido? No creemos que sea así. Lo que significa ante todo y sobre todo es que la muerte no es un destino definitivo, puesto que Dios, que ama al hombre, es el señor de la muerte.

Pero esto lo significa desde cierto ángulo, y en esto se diferencia de la noción de inmortalidad. La inmortalidad ha sido concebida muchas veces en términos de «liberación». Marxsen lo recordaba a propósito de las teorías platónicas: el hombre es fundamentalmente espíritu, mientras que el cuerpo es límite y prisión; por eso, la llegada a la vida verdadera se lleva a cabo mediante una liberación del cuerpo. Esa doctrina de liberación tiene como trasfondo una apreciación pesimista del universo, de la materia, del cuerpo⁷³.

Pero la Biblia no comparte este pesimismo. Si pone ante nuestros ojos la idea de liberación, no se trata de una liberación de la materia, ni del cuerpo, ni del universo. La inmortalidad no es un concepto bíblico, a pesar de que los escritores bíblicos conocen una supervivencia, que no merece para ellos el nombre de vida. Esa supervivencia puede describirse por medio de símbolos de encadenamiento. El hombre vivo es libre para comunicarse con los demás, para amar, para alabar a Dios, mientras que las sombras no pueden realizar nada de eso. Entonces, no es extraño que la bajada de Cristo a la morada de los muertos haya sido concebida como un acto de liberación de los mismos. Afirmar que Jesús estaba vivo, era representárselo libre frente a la muerte y, por consiguiente, capaz de comunicarse con los demás hombres, libre frente a la materia, pero no porque la rechazase, sino asumiéndola. Declarar que estaba vivo, era no desgajar de nuestra propia existencia uno de los principios que la constituyen, sino concebir de manera diferente esa totalidad: nosotros somos en la multiplicidad de los vínculos que mantenemos. La noción de resurrección expresa esta plenitud: no quedan abolidas en ella ni la comunicación con los hombres, ni la vinculación con el universo, ni la presencia ante Dios; por el contrario, todo esto se vive hasta el extremo, de una manera que ni siquiera podríamos sospechar. La representación tiene la finalidad de evocar esa continuidad con nuestra totalidad, y esa discontinuidad con nuestro encadenamiento actual. Este encadenamiento no proviene de nuestra condición de hombres, sino de la manera con que nos relacionamos con ella: si Jesús está vivo, no es porque haya querido verse libre de nuestras contingencias o de nuestra condición humana, sino porque en esta contingencia ha vivido la libertad que proviene del amor de Dios. El crucificado es precisa-

73. Estudiamos este problema en el capítulo 11 de esta obra: los esquemas y las representaciones no son indiferentes al sentido del anuncio liberador, Jesús está vivo.

mente el mismo que el resucitado. El sentido de la vida pascual de Jesús no puede separarse de su palabra ni de su comportamiento en la tierra. La desmitización de la representación cae en el error cuando se empeña en reducir la resurrección a un símbolo de la actividad permanente del mensaje de Jesús. La desmitización, por el contrario, es auténtica en la medida en que, al situar la representación en su propio nivel simbólico, permite manifestar su función liberadora y prospectiva. Función liberadora: el vínculo entre la fe pascual y la vida terrena de Jesús tiene la finalidad de darle un contenido a esta liberación. No se trata de una liberación ni de la materia, ni del cuerpo, sino que atañe a la totalidad del ser humano, abriéndolo a otra relación distinta con la materia, con el cuerpo, consigo mismo, con los demás y con Dios. Esa otra relación distinta adquiere todo su poder de libertad a través de la victoria sobre la muerte. Efectivamente, esa otra relación distinta significa que uno llega a ocupar una postura, ante sí mismo y ante los demás, similar a la que Dios ocupa ante sí mismo y ante los demás: esa relación, por consiguiente, es un fruto del Espíritu de Dios, espíritu de libertad, que la muerte es incapaz de someter a su destino. En consecuencia, la representación de la resurrección no intenta reproducir un acontecimiento prodigioso, sin relación alguna con nuestra historia. Por el contrario, lo que pretende es articular simbólicamente lo que tuvo lugar en la libertad de Jesús en función de la libertad que él ha manifestado para con nosotros durante su carrera en la tierra.

La crítica de las representaciones nos lleva, no ya a abandonarlas como si estuvieran superadas, sino más bien a integrarlas en el devenir real de Jesús. La representación de la «resurrección» tomada en sí misma, prescindiendo de la crítica que presenta frente a la condenación y la muerte de Jesús, tiende a cristalizarse en un acontecimiento prodigioso, que no guarda ninguna relación con nuestra existencia y carece, por tanto, de fuerza de conversión. Por el contrario, la representación de la «resurrección» ligada al devenir real de Cristo, a su palabra terrena, a su crucifixión, revela precisamente en qué consiste la liberación del hombre. No consiste en una supervivencia o en una inmortalidad que reniegue de la primera creación de Dios. Sino en una vida que manifiesta y libera todas sus virtualidades y energías. La representación de la resurrección no puede entonces separarse de los datos sobre la creación: éstos tendrán que reinterpretarse en adelante a partir de la vida y de la muerte de Jesús.

En conclusión, el problema no es tanto el de las representaciones y el de su relatividad necesaria, como el de la articulación

que hay que conseguir entre la vida terrena de Jesús, que termina con una condenación a muerte, y la contestación de esta muerte por parte de su vida pascual. Cerraría los ojos ante el sentido de la resurrección de Jesús aquel que, encerrándose dentro de las representaciones y de los símbolos de otra vida distinta, se olvidase de que esta alteridad está ya presente en la lucha que Jesús sostuvo en favor de la justicia⁷⁴ y en la expresión que nos ofreció del amor y del perdón de Dios. Pero también desconocería el sentido de la carrera terrena de Jesús aquel que, atento al mensaje del reino y a su interpelación con vistas a la conversión, separase este mensaje del destino de aquel que lo ha proclamado: Jesús. Efectivamente, la palabra de Jesús no encontró su plenitud más que en el acto por el que Dios, haciéndole Señor y Cristo, es finalmente anunciado como tal: el mensaje de Jesús tiene como objeto a Cristo. En esa vinculación, tematizada por medio del tránsito de los títulos funcionales (profeta, rabbi) a los títulos de gloria (señor y mesías o Cristo), reside para nosotros el sentido de la resurrección. La dificultad que se ha experimentado en el caso de las representaciones surge de la impresión de que la confesión de la resurrección proviene de la información a propósito de Jesús, mientras que, en realidad, lo que hace es proclamar el significado universal de su vida y de su muerte.

No está justificado construir una teología de la cruz o de la debilidad de Dios independientemente del cuestionamiento a que la resurrección ha sometido a la cruz. Tampoco es legítimo edificar una teología de la gloria o de la resurrección, prescindiendo de la lucha real de Jesús, que lo condujo hasta la cruz. El error de las teologías de la significación ha estado en haber abstraído tal o cual símbolo, establecido su valor antropológico, pero prescindiendo del contexto en que está insertado ese símbolo. Ni la cruz ni la resurrección son algo en sí mismas, consideradas independientemente de la vida terrena de Jesús y de su palabra. Pero la vida terrena de Jesús y su palabra no puedan recibir su cumplimiento más que en la dialéctica del viernes santo y del domingo pascual. Esas correlaciones permiten entonces desmitizar todo lo que puede desmitizarse en las representaciones, sin privarlas por ello de su intención: Jesús se impone como un ser vivo, no con una vida fantasmal, sino con una vida que recoge en una síntesis indescriptible los vínculos que hay entre el hombre, los otros, el universo y Dios. No es posible evocar esta sobreabundancia de

74. Esta noción de justicia será estudiada más detalladamente en el capítulo 11.

vida más que en lo que la anticipa en este mundo. No conocemos más que el rostro humano de Jesús, pero el Espíritu nos hace evocar su gloria de ser vivo. Esa gloria nos remite de nuevo a este mundo, ya que no ha sido la «creación de Dios» de la que nos hemos liberado en la resurrección de Cristo, sino de la desviación y del desprecio al que la habíamos sometido. Ese vínculo entre la vida terrena de Jesús que termina en la cruz y su vida pascual nos exige ahora que lo estudiemos en sí mismo, ya que en él reside nuestra redención o nuestra liberación.

IV

JESUS ES EL SEÑOR

Cristo «fue entregado por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). La muerte de Cristo ya no se trasmite como un acontecimiento desgraciado¹, sino que está integrada en los designios de Dios. El texto articula «muerte y resurrección» en torno al proceso de la justificación del pecador. El estudio que hemos consagrado a la condenación, a la muerte y a la resurrección de Jesús ha dejado en suspenso el vínculo entre lo que le pasó a Jesús y las consecuencias que de allí se derivan para nosotros; Pablo lo sugiere, pero sin llegar a explicitarlo. Hay otros pasajes de la Escritura que recuerdan cómo la muerte de Cristo ha sido una muerte por nuestros pecados (1 Cor 15, 3; 1 Pe 3, 18). Efectivamente, es el medio de reinterpretarla en función de la resurrección que, mediante el don del Espíritu, aseguraba el perdón. La muerte de Cristo no tiene su explicación en sí misma, sino en nosotros.

La tradición teológica estudia la relación existente entre el acontecimiento de la muerte-resurrección y nuestra justificación con el término de «redención». Pero si resulta sencillo discernir en la muerte de Jesús un testimonio profético, surge la dificultad a la hora de precisar la relación entre esa muerte y nuestra «redención». En el curso de la historia cristiana se han ido repitiendo los ensayos de explicación. Todos ellos han tenido que chocar con serios problemas: o bien cedían ante el pensamiento mítico —pensemos en las teorías patrísticas sobre los derechos del demonio²—, o bien apelaban a una objetividad jurídica y comer-

1. La inserción de la muerte de Jesús en el credo la integra dentro de un movimiento que va de la encarnación a la resurrección y a la parusía. Sobre la estructura del credo y su génesis, se puede consultar a J. N. D. Kelly, *Early christian creeds*, London 1960. Sobre la interpretación teológica de los credos, cf. la obra reciente de H. de Lubac, *La fe cristiana*, Madrid 1970.

2. Para esta cuestión remitimos a los estudios de la historia de los dogmas: P. Galtier, *La rédemption et les droits du démons dans saint Irénée*: RechScRel

cial (como la teología de la satisfacción en el *Cur Deus homo?*³), o bien expresaban ciertas concepciones difícilmente tolerables (como las teorías de la sustitución penal), o se olvidaban de la relación dialéctica entre la muerte y la resurrección (como la teología de la satisfacción vicaria⁴), o se imaginaban la redención como si fuera un esquema vitalista de tendencias míticas (como el libro de Aulén⁵).

Los problemas no se derivan únicamente de las teorías, sino que proceden igualmente del vocabulario. La Escritura ha moldeado imágenes, que no siempre pueden conciliarse entre sí: redención, liberación, rescate, expiación, sacrificio, propiciación... Las teologías las han abandonado muchas veces para sustituirlas por otros términos que les parecían más rigurosos: satisfacción, mérito, pena, eficiencia, justicia, amor... Por lo demás, según las diversas épocas y sensibilidades, iban apareciendo unas palabras, mientras desaparecían otras: hoy nos cuesta sensibilizarnos ante las imágenes de rescate, compra, redención; nos sentimos más bien atraídos por las de liberación, libertad, reconciliación. La diversidad de vocabulario en el curso de la historia cristiana atestigua la dificultad que hay en determinar la eficiencia y el sentido de esa «muerte por nosotros».

El vocabulario revela las situaciones sociales y las ideologías. En una mentalidad religiosa, la gente estará más atenta a la reparación de la ofensa: Jesús le ha ofrecido a su Padre el sacrificio que aplaca su cólera, y de esta forma nosotros hemos quedado reconciliados con él. Pero entonces, no se verá con claridad cuál es el sentido que hay que darle a la resurrección: se tratará de un suceso independiente de su muerte, de un acontecimiento apolo-gético. Por el contrario, en una mentalidad más social y profana,

(1911) 1-24; *Les droits du démon et la mort du Christ*: RechScRel (1912) 345-355; *La mort du Christ et la justice envers le démon*: RechScRel (1913) 57-73; L. Richard, *Le mystère de la rédemption*, Tournai 1959, 95-106; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*. Etudes critiques et documents, Louvain 1931, 109-112, 115-119, 121-129; H. Turner, *Jésus le sauveur*, Paris 1965. La teoría de los padres no siempre es fácil de captar. Por ejemplo, el texto de san Ireneo de Lyon, en *Adversus haereses* V, 1, art. 1 (Paris 1969, 19-21), no hace ninguna referencia a un pago que se le haga al demonio, sino que opone la acción de Dios —la persuasión— a la del demonio —la violencia—. Se podría citar otro texto, aunque sea más ambiguo: V, 2, art. 1 (o. c., 261-275). Sobre la justicia de la victoria de Cristo sobre el demonio, léase III, 18, art. 7 (o. c., 325-329).

3. Anselmo de Canterbury, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris 1963.

4. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*. Etude théologique, Paris 1931.

5. G. Aulén, *Christus victor*. La notion chrétienne de rédemption, Paris 1949.

se subrayará el aspecto de «testimonio» de la muerte de Cristo: la resurrección es el símbolo de todas las liberaciones. Este término encierra cierta imprecisión: tiene un valor simbólico, de alcance cultural y político. Deja en la oscuridad qué es eso de lo que somos liberados. La Escritura habla de «pecado». Nosotros preferimos hablar de liberación, sin precisar cuál es el objeto de esa liberación.

I. ENSAYO INTERPRETATIVO

El nuevo testamento no nos proporciona una síntesis teológica del sentido liberador de la muerte y de la resurrección de Jesús. Las perspectivas de los autores apostólicos o de los evangelistas no podrían quedar unificadas dentro de un solo concepto, sin simplificar excesivamente las cosas. Jesús no le concede a su muerte, si nos es lícito diferenciar en la exégesis su pensamiento del de la comunidad primitiva, una significación idéntica en todos sus puntos a la que le reconoce san Pablo. En el nuevo testamento nos encontramos con organizaciones parciales y variadas del pensamiento teológico. En una palabra, nunca llegamos a captar el acontecimiento de la muerte de Cristo en sí mismo, esto es, en la unidad del hecho y del sentido. Este acontecimiento se nos propone de diversas maneras, en el interior de diferentes coherencias⁶. En cada caso es preciso valorar el alcance revelador de la inteligencia que se nos propone, partiendo de las otras coherencias. El nuevo testamento no nos obliga a un único pensamiento sobre la muerte de Jesús. Nos permite rechazar las interpretaciones mágicas y míticas. Pero, por lo demás, deja en suspenso el pensamiento. El sentido de la muerte de Jesús, y el vínculo entre su muerte y su resurrección, no queda plenamente constituido por el relato del acontecimiento, ni plenamente manifestado por los intentos de interpretación esparcidos por el nuevo testamento. Por consiguiente, cuando afirmábamos anteriormente la parcialidad de las teorías penales y de la teología de la satisfacción frente al nuevo testamento, no hacíamos más que comprobar que, al elevar a una categoría de explicación global el tema que aparece en ciertos textos relativo a la sustitución, o al castigo, se inclinaba la interpretación de la Escritura

6. A. Paul, *Interprétations de la mort du Christ dans le nouveau testament*: LumVie 101 (1971) 18-33.

hacia un sentido unívoco, que para nada justificaba esa multiplicación de intentos interpretativos de la muerte de Jesús que se aprecia en el nuevo testamento.

Las teorías que hemos presentado brevemente encierran una ambición de explicación global. Esas teorías, sin exceptuar a la que presenta Pannenberg, sacan sus nociones de ciertos sistemas jurídicos particulares, hondamente marcados por ciertas representaciones necesarias al equilibrio de las sociedades que los han creado. Karl Rahner observa cómo la teoría de la satisfacción traslada al terreno religioso una ley germánica⁷. La explicación del carácter liberador de la muerte de Jesús a partir de semejantes nociones, penitencia, justicia vindicativa, satisfacción, reparación de la ofensa, etc., se ha hecho para nosotros tan oscura como lo que se trata de comprender: el alcance universalmente liberador de la muerte y la resurrección de Jesús.

En la actualidad no sentimos tanto esa tentación de recurrir a los sistemas jurídicos para que nos presten sus nociones. Hay otros sectores de la actividad y del pensamiento que solicitan nuestra atención. La reflexión política adquiere una importancia cada vez más considerable. Por eso no es extraño que se quiera concebir políticamente la muerte de Jesús⁸. Esos intentos de interpretación exacerban la cuestión que muchos se plantean y que no se atreven a confesar: ¿qué diferencia existe entre la muerte de los líderes «políticos», desde Sócrates al «Che» Guevara, y la de Jesús? Las nociones tradicionales pierden su sentido: sacadas del lenguaje profano de una cultura que ha evolucionado, ya no tienen más utilización que en el campo religioso. No pertenecen ya a ningún otro sistema de referencia y pierden por eso su capacidad de hacer inteligible aquello que, de suyo, no entra en el orden de la verificación. Al ser entonces un lenguaje exclusivamente religioso, separan la inteligencia de la fe de la inteligencia del mundo. En una palabra, mantienen artificialmente la inteligencia de la fe y son, por tanto, nociones «nominales». Privan a la fe de su credibilidad transmitiéndola por medio de unas categorías de origen profano, pero que ahora están privadas de toda validez, tras las mutaciones socioculturales que han tenido lugar. Los esfuerzos realizados para expresar de otra forma el sentido de la muerte de Jesús, sobre todo en el interior de una coherencia

7. K. Rahner, *Salvation*, en *Sacramentum mundi*. An Encyclopaedia of theology, ed. por K. Rahner con C. Ernst y K. Smyth, London 1968.

8. G. Crespy, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ*: LumVie 101 (1971) 89-109.

política, responden a esa preocupación de interpretar en un lenguaje profano de hoy, en un lenguaje creador, ese poder liberador del acontecimiento pascual. Esos ensayos no son satisfactorios, a no ser cuando respetan la función que llevaron a cabo aquellos lenguajes que ya han sido superados: jurídicos o rituales. El lenguaje jurídico de expiación, reparación, satisfacción, etc., expresaba de forma inadecuada una exigencia aparentemente immanente a la revelación: El perdón de nuestros pecados se ha conseguido de una forma onerosa. Los creyentes han sabido captar en el vínculo neotestamentario entre la muerte de Jesús y el perdón de los pecados un elemento de justicia: la humanidad, representada por Jesús, ha concurrido ella misma a su propia liberación realizando un acto de justicia para con Dios. Este elemento de justicia ha dado origen a ciertas teorías ingenuas o complicadas. Ha acaaparado todo el campo de la reflexión teológica. Ha quedado oculta o dejada de lado aquella función que deseaban poner de relieve las teologías que se organizaban en torno a ese elemento. Sin embargo, queda en pie su intuición: la «redención» del hombre ha sido llevada a cabo por un hombre. O en otras palabras: Dios no ha «liberado» al hombre sin que el hombre haya participado en su liberación.

Este elemento, cuya función resulta necesaria para la inteligencia del misterio pascual, tiende a desaparecer en las teologías de la «victoria sobre la muerte», elaboradas a partir solamente de la resurrección⁹. Esas teologías no respetan debidamente la densidad histórica de la pasión de Jesús. Presentan un esquema vitalista, aparentemente basado en el evangelio: si el grano no muere, no produce fruto (cf. Jn 12, 24). La muerte de Cristo carece entonces de sentido, al no ser más que un paso para la resurrección. Sólo se revela la actividad de Dios vivo y trascendente, pero desaparece la conciencia necesitada y profética de Jesús. A nuestro juicio, la muerte de Jesús tiene que concebirse dentro de su marco histórico, ya que, si la resurrección manifiesta su alcance universal y trascendente, no lo hace en virtud de un golpe mágico, sino que su sentido es immanente a la muerte de Jesús. Olvidarse de algún modo del carácter concreto e histórico de la muerte de Jesús, prescindir de que no se trata de una muerte cualquiera, omitir que es el resultado de un proceso ante las autoridades religiosa y civil, es hablar en categorías universales de

9. Cf. G. Aulén, *Christus victor*. La notion chrétienne de rédemption, Paris 1949; A. Grillmeier, *La afirmación bíblica sobre el efecto de la acción salvífica de Dios en Cristo*, 346 s.

la muerte y de la vida, sin intentar comprender la muerte de Jesús de Nazaret.

Por consiguiente, nos proponemos en primer lugar precisar el carácter histórico, singular, de la muerte de Jesús; señalaremos luego su sentido en diferentes niveles de inteligencia; a continuación trazaremos un esquema del vínculo entre la muerte y la resurrección; y finalmente reintegraremos de una forma crítica, partiendo de los datos precedentes, las nociones jurídicas, rituales y morales que ha utilizado la teología.

1. *La ambigüedad de la muerte histórica de Jesús*

Los relatos de la pasión no son crónicas neutras. La muerte de Cristo ha dejado de ser un hecho ininteligible para los discípulos. El esfuerzo de la comunidad primitiva se dirigió hacia la inteligibilidad escriturística de esta muerte. En los tres relatos sinópticos de la pasión, la inteligencia de los acontecimientos es a la vez una y distinta¹⁰. Ni Marcos ni Lucas tienen el mismo punto de vista, pero ni para Marcos ni para Lucas la pasión y la muerte de Jesús son acontecimientos accidentales o imprevisibles, que convenga mantener en silencio. Por el contrario, tanto para el uno como para el otro, la seguridad de la resurrección, lejos de apartarlos de esos acontecimientos, les permiten vislumbrar el sentido que los discípulos no supieron descubrir cuando participaban en ellos. El episodio de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13 s) describe muy bien el proceso que condujo a la joven iglesia a integrar dentro de su fe, como un acontecimiento salvífico, el camino humillante de la pasión. Los relatos sinópticos no ocultan el sentido de lo que sucedió, sino que lo ponen de manifiesto, pero de tal manera que nos vemos tentados a olvidarnos de la oscuridad histórica y humana de lo que ocurrió el viernes santo. La muerte de Cristo reviste, en esos relatos, una gloria que es su verdad definitiva, pero que no fue su verdad existencial.

La muerte de Jesús, como consecuencia de un proceso que resulta odioso en el caso de los judíos, y cobarde en el caso de los romanos, nos parece a nosotros un crimen debido a la envidia y perversidad de los jefes del pueblo. Pero la realidad no es tan sencilla. El proceso de Jesús es el resultado natural de un conflicto que se remonta al comienzo de su predicación ambulante. Las palabras y las actitudes de aquel hombre, designado por algunos

10. A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la passion dans les évangiles synoptiques*: *NouvRevTh* 89 (1967) 135-163.

como profeta y del que otros sospechaban que era el mesías resultaban desconcertantes y escandalosas. Desconcertantes, y que ni su palabra ni sus gestos estaban en consonancia con la tradición respetable recibida de los antepasados, mantenida y transmitida por la tradición oficial, por los antiguos y los pensadores. Es escandalosas, porque ciertas actitudes de Jesús vulneraban profundamente el respeto a la ley, cuyo origen se situaba en Moisés, e incluso en el mismo Dios. La libertad con que Jesús hablaba y actuaba, sin referencia legal y sin justificación oficial, condujo a los responsables del pueblo a un drama de conciencia. Sería injusto no ver en ellos más que a hipócritas, rapaces o envidiosos. Al aumentar su malicia y exagerar su hipocresía, nos justificamos a nosotros. Eran hombres limitados, incapaces de imaginarse a un Dios que se mostrase conforme con la opinión reinante y que no aprobase todo lo que hasta entonces se había dicho y se había hecho. Lo que para nosotros sería conservadurismo, para ellos era religión, ya que lo que siempre se había dicho y se había hecho gozaba de una garantía divina: la ley. Pero Jesús no estaba conforme con esa garantía; no la despreció (habría sido considerado entonces como un trasgresor, y su caso no habría resultado peligroso); tampoco la veneró; la utilizó libremente. En él todo tenía un aura de profeta: su palabra, su actitud, sus mismos milagros; sin embargo, en él todo minaba la organización secular de la religión y hacía saltar la imagen, hasta entonces mayoritaria, de Dios. Los jefes del pueblo, especialmente los fariseos —ascetas, pensadores, hombres de gran virtud y elevada moralidad—, no podían aceptar ese desafío sin abandonar lo absoluto de la ley mosaica. El camino que llevaba al hombre hasta Dios, según Jesús, era a sus ojos tan diferente del camino de la Biblia que les parecía inconcebible que ese hombre pudiera ser un verdadero mesías.

El proceso es el resultado de ese drama de conciencia. La ambigüedad de la muerte de Jesús se debe a ese hecho paradójico para nosotros de que Dios no estaba al lado de Jesús de una forma tan evidente. Para un procurador romano que juzgaba con ironía el pensamiento religioso judío, le resultaba fácil declarar inocente a Jesús: Jesús no había conspirado directamente en contra del César. Pero para el judío fiel, la inocencia de Jesús no era tan evidente. Jesús había trastornado los fundamentos ideológicos de la nación. Desde ese punto de vista, nadie podía decir que Jesús era de su partido: ni los zelotes revolucionarios¹¹,

11. O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1972.

que comulgaban con los fariseos en el mismo amor a la ley; ni los saduceos, sacerdotes cultos, menos sectarios, pero a quienes daba vértigo la idea de un cambio; ni los fariseos, moralistas rigurosos, irritados contra el laxismo de Jesús; ni el pueblo, que esperaba la restauración de Israel. Jesús había abierto un camino tan especial que nadie podía identificarse con él. Y de este modo logró que todos estuvieran unidos contra él: incluso a sus discípulos la muerte les parecía que era la señal del fracaso de su predicación. La condenación de Jesús no es la consecuencia de una maquinación sádica: es el fruto legal de su comportamiento.

La escena de la burla al pie de la cruz¹² resulta muy elocuente a este propósito (Mt 27, 39-44; Mc 15, 29-32; Lc 23, 35-37): los jefes comprueban cómo el camino de Jesús no lleva a ninguna parte. Si es el profeta de Dios, Dios se cuidará de él. Pero Dios, al abandonarle, ratifica su juicio. La ley tenía razón: la muerte de Jesús, y no ya su proceso, lo coloca efectivamente entre los blasfemos, ya que aquél, de quien se había presentado como heraldo, no lo justifica. ¿Quiere esto decir que no había ninguna preparación en la ley, capaz de hacer posible la aceptación de las palabras de Jesús? Ciertamente que no; pero la transformación que se les pedía a unos espíritus alimentados de un solo comentario era demasiado radical para que la consiguiese sola su predicación. Las palabras de Jesús fueron escuchadas: correspondían a un deseo latente de la religión judía; muchas de sus sentencias se parecían demasiado a las de los rabinos de entonces y a las frases de la Biblia para que no dejaran de despertar cierto eco. Pero por su correspondencia a este deseo latente, provocaron una reacción de defensa: no había nada que conciliase aquella conducta extraña con las esperanzas nacidas en los tiempos más lejanos de la Biblia. ¿Podía Dios contradecirse hasta ese punto en sus enviados? Se necesitaba mucha libertad para dejarse atacar por la forma inesperada de la palabra milenaria. Y los judíos fieles estaban demasiado ocupados en su religión para gozar de esa libertad. «Los recaudadores y las rameras os preceden en el reino de Dios», les dice Jesús (Mt 21, 31)¹³. Pero entonces, ¿adónde va a parar el bien, si el pecador es tratado mejor que el hombre fiel a la ley? El hombre que así habla es peligroso. Caifás supo expresar sus sentimientos: «Es mejor que muera uno solo por el pueblo» (Jn 11, 50). Las palabras de Jesús minaban las bases de la nación. Dios no libertó a Jesús; su empresa no venía del cielo.

12. Cf. capítulo 8, páginas 295 s.

13. Preferimos la traducción en que se utiliza el término de «recaudador».

A los ojos de sus contemporáneos —y los discípulos tampoco han de quedar exceptuados— la muerte de Jesús parece justificar la opinión que los jefes del pueblo manifestaban sobre su predicación. La relectura que los evangelios nos ofrecen de los acontecimientos de la pasión encierra cierto peligro: hace evidente lo que no se vio por ningún lado. De ese modo caemos en la trampa de una lectura que prescinde del acontecimiento singular y que rinde tributo a ciertas necesidades metafísicas.

Puede chocar que utilicemos la palabra «trampa» al tratar de calificar una relectura hecha a la luz de la resurrección. Pero este calificativo está justificado. En los relatos evangélicos de la pasión, en virtud de su género literario, la muerte de Jesús ha dejado de ser el escándalo brutal que había sido para los discípulos. Marcos que, por más de una razón, parece relatar con mayor realismo algunos episodios, captados en lo más vivo de boca de los testigos, no deja sin embargo de albergar un proyecto teológico: la muerte de Jesús es una necesidad del plan salvador de Dios, es ya una manifestación del Hijo. La escena final (Mc 15, 38-39), en la que el centurión confiesa al Hijo de Dios y se desgarrar el velo del templo para significar la abolición de la antigua alianza y la universalidad de la nueva, es que le da tono al relato. El acontecimiento cruel, al mismo tiempo que vulgar, de la muerte de un predicador ambulante desafortunado ha sido elevado a la categoría de un acontecimiento divino, teológico. Mateo y Lucas, bajo diversas formas y con motivaciones muy diferentes, obedecen a un proyecto doctrinal, centrado uno de ellos en la desaparición de la antigua alianza por culpa del pueblo judío y su continuidad en la comunidad cristiana, y el otro más atento al carácter ejemplar de Jesús, el justo doliente. Juan, por su parte, le da al condenado y al crucificado una majestad y una dignidad que sólo la resurrección podía proyectar retrospectivamente. Esas relecturas están plenamente justificadas: la muerte de Cristo no es un acontecimiento particular, sino una muerte por nosotros, y los evangelistas no son unos cronistas o unos reporteros, sino que ponen de relieve la razón «universal» de esa condenación. Relatan un hecho que más tarde se convirtió en un artículo del credo: «murió por nuestros pecados». Las citas de la Escritura con que Mateo y Juan van esmaltando su texto no tienen más razón de ser que la de apartar la muerte de Jesús de la vulgaridad cotidiana para hacernos ver en ella el acontecimiento inaugural de nuestra liberación.

¿Dónde está entonces la posible trampa? No ciertamente en la lectura retrospectiva a la luz de la resurrección. Esa lectura

está plenamente justificada, ya que la resurrección le quita a la muerte su significación negativa. La trampa está en una tentación de impaciencia: la luz de la resurrección, si es verdad que sitúa a la crucifixión en su verdad, no lo hace más que tras asumir los diferentes niveles del sentido de esa muerte. Los relatos de la pasión no pueden separarse de aquellos cuya consecuencia son ellos mismos. Algunos exegetas y algunos teólogos no han tenido reparo de aislar a la cruz y a la resurrección del contexto histórico y de la vida terrena de Jesús. La insistencia en la ambigüedad de la muerte de Jesús y el vínculo entre el proceso y la actitud anterior de Jesús tiene la finalidad de subrayar hasta qué punto es necesario no separar nunca la muerte de Jesús de sus raíces históricas. No lo hacen nunca los relatos de la pasión, pero, separados del resto del evangelio, su testimonio a propósito de la cualidad liberadora de la muerte de Jesús, se quedaría falto de un fundamento humano. Ese drama se desarrolla entre unos actores «sobrehumanos»: los judíos y los romanos no son más que marionetas. La insistencia en las profecías del siervo de Isaías tiende a identificar esa muerte con un símbolo universal. Las antagonistas son categorías universales, el pecado, la muerte, el amor, la entrega. Jesús es el lugar de ese drama, pero no el actor. En realidad, la pasión de Jesús no puede separarse de su vida terrena, de su palabra. Su vida da sentido a su muerte, por los mismos títulos que su resurrección. Jesús no murió con una muerte cualquiera, sino que fue condenado, no por un malentendido, sino por su actitud real, cotidiana, histórica. La lectura que diera inmediatamente un salto de la particularidad de esa vida y de esa muerte a un conflicto «metafísico» entre el odio y el amor, entre la incredulidad y el Hijo de Dios, dejaría en el olvido la multiplicidad de las mediaciones necesarias para su exacta comprensión.

Este olvido de la historia lleva consigo también consecuencias religiosas. Pongamos un ejemplo: la mediación de la pasión de Jesús no se ha visto siempre libre de cierto dolorismo sospechoso. En vez de invitar a los creyentes a una lucha efectiva contra el mal y contra la muerte, ha producido a veces en algunos cierta fijación malsana en la resignación. De este modo, el sufrimiento y la muerte se han visto glorificados en sí mismos. El himno de la carta a los filipenses (Flp 2, 6-11), compuesto sobre el esquema de la humillación y de la exaltación, si no se sitúa dentro de la carrera efectiva de Jesús, parece glorificar a la humillación en cuanto tal y hacer de ella la condición necesaria para la exaltación. Ese esquema es meramente formal si no es la explicación de la

vida real de Jesús. La humillación de Jesús no es una humillación cualquiera; la condenación y la muerte de Jesús no son una condenación y una muerte cualquiera. Sólo la combinación entre su predicación y los relatos de su pasión nos libra de interpretar a estos últimos fuera de su singularidad histórica.

La muerte de Jesús es el resultado de un conflicto particular y no la ilustración de un drama universal. Jesús es «liberador» en su pasión, ya que la pasión es el resultado de su palabra y de su comportamiento «liberadores». Jesús es «maldición de la ley» (cf. Gál 3, 13), no ya por haber sido un trasgresor de la misma, sino porque, al no haber sido prevista su acción dentro de las categorías de la ley, los mantenedores de la ley se apresuraron a reducirlo dentro del marco definido por ella. La muerte es la conclusión de su camino de libertad, porque la obediencia de Jesús no es la sumisión a un imperativo, sino la acción que está de acuerdo con la voluntad liberadora de Dios. Humanamente, le da de nuevo una consistencia a aquellas gestas divinas, cuya celebración resuena en las páginas de la Biblia. La lectura de la pasión es cristiana, no solamente cuando se ilumina con la claridad de la pascua, sino también cuando se deja interpretar por las palabras y por la actitud de Jesús, que son la fuente efectiva del conflicto. Por algo la oposición en contra de Jesús se manifestó siempre con ocasión de unos hechos muy sencillos: el convite de los recaudadores, la libertad que se tomó con la Magdalena, el perdón de los pecados que concedió al paralítico, una curación en día de sábado. Jesús no escribió ninguna teoría: su conducta, y las palabras que le servían de comentario, bastaron para que todos pudieran darse cuenta de la transformación a que se veían sujetas las antiguas seguridades religiosas. La mezquindad, la necedad, la negligencia, la pasión sectaria, la incapacidad para dejarse desalojar de sí mismo por el porvenir, hicieron más a la hora de procesar a Jesús, que otros crímenes enormes. Fueron los pecados comunes los que no permitieron que ocupase un lugar en nuestro mundo. Es precisamente ese vínculo vulgar entre esa historia y su final dramático —captado ya en la victoria de la resurrección— lo que le da a la pasión de Jesús un significado universal.

2. *Los niveles de interpretación*

Ese significado «universal» se presenta en diferentes niveles, que no pueden sin embargo separarse unos de otros. El nivel que más fácilmente puede apreciarse es el del profeta que muere dando

testimonio; el más oscuro es el del hijo que perdona. Los diferentes niveles contribuyen todos juntos a iluminar el sentido de la resurrección, pero también ellos quedan iluminados por ésta. Cada uno de los niveles tiene sentido en sí mismo y, sin embargo, se integra en los demás niveles. Su relación es dialéctica. Vamos a señalar tres de ellos: nos permitirán comprender mejor las palabras de Pablo: «Fue entregado por nuestros pecados, y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25).

El primer nivel de comprensión de la muerte de Jesús puede investigarse históricamente: Jesús es un profeta que preocupa por su libertad de palabra. Las autoridades religiosas se sienten conmovidas por su actitud y sus propósitos, olfateando en ellos cierto aire de herejía; el pueblo, por el contrario, presente que encierran esperanzas de liberación política. En cuanto a los ocupantes romanos, les viene bien desembarazarse de un visionario que podría convertirse, quizás a su pesar, en un fomentador de disturbios. La negativa de Jesús a ponerse al frente de una aventura política, le priva del favor del pueblo. Al no tener a su disposición ningún medio de defensa, al no querer fiarse tampoco de ninguna otra fuerza que no sea su predicación, se ve difamado, condenado, crucificado. El destino histórico del profeta Jesús es análogo al de otros muchos hombres justos que quisieron cambiar las relaciones sociales por otros caminos distintos de la imposición y de la fuerza. Su muerte, como la muerte de tantos otros, pone de manifiesto el poder del mal, al mismo tiempo que abre los corazones a la esperanza, al suscitar ese mismo esfuerzo libre en otros hombres. La muerte de Jesús es plenamente humana, no está privada de sentido: como tantos otros, Jesús prefiere la «justicia» y el derecho a su propia vida. Por eso, su muerte no difiere de la del hombre «justo». Por eso también, todos los que emprenden el camino de transformar las relaciones entre los hombres, y pierden la vida en ese empeño, comulgan en la muerte de Jesús.

Este primer nivel es la base en donde descansarán los demás: la muerte de Jesús es humana. Esa muerte no obedece a una necesidad exterior, como si fuera impuesta por un decreto divino. La tentación de desgajar la muerte de Jesús de la historia real no es un peligro imaginario: puede apelar al testimonio de la Escritura: «Está escrito que el Cristo padeciera...» (cf. Lc 24, 26). La muerte de Cristo se convierte entonces en un acontecimiento divino-cósmico. El símbolo hace desaparecer la realidad. Su necesidad se deriva de la voluntad del Padre, de su plan, de su designio. Los teólogos de la redención establecerán nuevas equivalen-

cias entre el pecado y su reparación. Anselmo de Canterbury en el *Cur Deus homo?*¹⁴ estableció su lógica intradivina a partir de una categoría concebida jurídicamente: la satisfacción. El acontecimiento de la muerte de Jesús está tan bien planificado que los fariseos, Pilato, el pueblo, no aparecen más que como figuras decorativas. Los verdaderos actores son invisibles. La historia de Jesús queda entonces privada de su sentido aparente en beneficio de una lucha cósmica entre las entidades «espirituales». El retorno a la historia nos preserva de estas consideraciones precipitadas: Jesús ha muerto como testigo. Su muerte nada tiene que ver con un mito cósmico. Es una muerte vulgar: Jesús ha sido condenado sencillamente porque, al igual que tantos otros antes y después de él, no ha tenido miedo de situarse con sus palabras y con su actitud fuera de las evidencias sociales adquiridas. Su muerte es humana, en el pleno sentido de la palabra, porque no es solamente un destino «biológico», sino además la consecuencia de un enfrentamiento. Fue asesinado porque puso por encima de su propia vida aquello que él creyó que era la justicia y la verdad: «Para esto he nacido yo y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz» (Jn 18, 37). Este nivel básico de los demás niveles no le concede, sin embargo, a la muerte de Cristo un privilegio especial hasta el punto de hacerla tan singular, que ninguna de las otras se le pueda comparar en sus efectos. La muerte del justo y de los profetas es un tema familiar para la Biblia. El que Jesús haya soportado esa muerte, lo coloca en una línea, cuyo destino desgraciado plantea graves cuestiones sobre la razón de la promesa bíblica; esto no nos autoriza, por tanto, a colocarla por encima de esa línea, en una originalidad tan destacable que solamente de Jesús haya podido decirse: «Murió por nuestros pecados».

Pero Jesús no es solamente un hombre justo, no es solamente un profeta, sino que es el mesías, esto es, el autor del reino de Dios. Ciertamente, como ha observado atinadamente Bultmann¹⁵, la vida de Jesús no fue mesiánica. No corresponde a esa imagen que, bajo diversas influencias, se forjaban entonces del mesías. Uno de los rasgos fundamentales de esa figura era su poder para

14. Cf. la introducción de R. Roques a la traducción de san Anselmo, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris 1963, sobre todo 165 s. sobre la noción de necesidad.

15. R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen 1948, I Lieferung, § 4, 27.

restablecer a Israel en sus privilegios. La ocupación extranjera había acentuado el carácter nacionalista de las esperanzas que se habían puesto en él. Jesús no sólo no entra dentro de esta concepción, sino que la rechaza expresamente. Sin duda ofreció suficientes signos de «mesianidad», para que el pueblo pudiera percibir oscuramente en él a aquel que tenía que venir. Pero sus esperanzas se han visto fallidas, y esa decepción explica la versatilidad del pueblo en el momento del proceso. La vida «mesiánica» de Jesús había traicionado esa representación popular. Su comportamiento había revestido la forma inversa de las esperanzas populares. Jesús se encontró entre la espada y la pared: entre el poder de las imágenes y de los deseos populares, y la fidelidad a su propia concepción mesiánica. Las esperanzas y las representaciones populares, a las que los fariseos y los zelotes daban crédito con diferentes matices, no eran gratuitas: tenían su fundamento en el antiguo testamento. Los relatos evangélicos de las tentaciones demuestran esa ambigüedad de la esperanza mesiánica.

Si Jesús es mesías, Hijo de Dios, esto es, amado por Dios hasta el punto de disponer de su poder, realizará su misión trastornando esa lentitud física y social que soñaban los profetas. Lentitud física: cambiará las piedras en pan. Lentitud social: vencerá las reticencias de los que dudan o de los que son hostiles por el milagro gratuito o el despliegue del poder político. Jesús le recuerda a Pedro cuál es el poder de que podría gozar si él quisiese: entonces, que Pedro deje sus armas. Superadas esas lentitudes físicas y sociales. Jesús podría hacer desaparecer la penuria y la división que es su consecuencia, y unificar al pueblo para celebrar la fraternidad nuevamente encontrada. El poder es la condición de la comunión. Sólo el poder puede instaurarla. El mesías tiene que convertirse en jefe (*Kyrios*) y como jefe tendrá que ser «siervo». Al vacilar a la hora de instaurar el reino prometido, estropea todas sus posibilidades de transformar el mundo, prefiriendo la debilidad de la predicación al poder del taumaturgo.

Nos cuesta ahora imaginarnos todo el alcance de las tentaciones de Jesús. Acostumbrados a considerarlas como presentación literaria, las juzgamos como algo externo a la vida real de Jesús. Es cierto que su organización es literaria. Los evangelistas asimilan las tentaciones de Jesús a las que sucumbió Israel en otras ocasiones. Pero la construcción no oculta la realidad, sino que la pone de manifiesto. Las tentaciones presentan ciertos modelos de mesianismo, de las que el antiguo testamento nos proporciona

brillantes imágenes. Esos mesianismos no se oponen necesariamente al reino de Dios anunciado por los profetas. Por el contrario, parecen ser fruto de la piedad de Dios. Tartovski, en su película sobre Roublev, lo ha expresado con claridad. La superposición de las pasiones de Jesús y del mujik demuestra que la no-violencia de Jesús puede interpretarse como una huida. Jesús era bueno, tenía el poder del mesías: ¿cómo es que no identificó el poder y la bondad en el mundo por medio de su obra? ¿por qué creyó que podía dejarle al hombre la responsabilidad de transformar las relaciones sociales? ¿no se transforma su utopía en crueldad? Dejar a los débiles en manos de su debilidad, disponiendo del poder, ¿no es dar testimonio de dureza? No obstante, como nos dicen los evangelistas, Jesús tenía piedad de las turbas; eran ovejas sin pastor. Las tentaciones no son exteriores a la historia de Jesús, sino que forman la trama de su debate consigo mismo y con su pueblo. El episodio de la agonía y la escena de los ultrajes al pie de la cruz demuestran cuánto le costó no haber utilizado el «poder»: la esperanza mesiánica parecía derrumbarse, la promesa del antiguo testamento revela su inutilidad. Pero, en compensación, esos episodios indican qué es lo que estaba en juego. Cuando hayamos visto el poder, creemos: «¡Que baje ahora de la cruz y creemos en él!» (Mt 27, 42), dicen los fariseos. Pero Jesús no viene a revelar el poder de Dios. Se niega a mantener unas esperanzas que pedían un salvador capaz de dispensar al hombre de crear su historia y de ser señor de su destino. Se niega a crear un reino poderoso. El «mesianismo» de Jesús no tenía que trastornar en lo más mínimo la condición histórica de los hombres. Precisamente por no haber realizado esa transformación, es por lo que tuvo que sufrir su condenación a muerte. Entre la promesa y la espera se había introducido un malentendido. Jesús ha destruido ese malentendido. No ha actuado como se esperaba de un mesías-salvador. Su muerte transformó el «mesianismo». Y esa transformación es ya una liberación. No nos priva de nuestra responsabilidad en la instauración de las promesas proféticas. Nosotros somos los cooperadores de Dios: Dios no nos regala el reino, esto es, una fraternidad vivida delante de él y en él gracias a una intervención mágica.

La mesianidad de Jesús reviste una forma paradójica: el pueblo judío estaba esperando un jefe que cambiase con su poder las condiciones desastrosas de su existencia. Jesús rechaza ese papel y su estilo de mesianidad no se distingue del de sus predecesores profetas. Su misma muerte confirma el destino que ha cabido en suerte a los profetas. Por eso no está desprovista de

sentido, e incluso de esperanza. Lo mismo que el testimonio dado por otros profetas y otros hombres justos, su testimonio suscitará a través de la historia a hombres libres que sostendrán una lucha por la justicia y por su realización, que será más importante que su propia vida. La muerte de ese hombre no es vulgar: nadie puede arrebatarse la vida, la de él mismo. Su muerte no es ni un accidente biológico, ni el efecto de un malentendido político o religioso: es aceptada y querida en la medida en que el riesgo asumido por la «justicia» o por el reino incluía ya esa muerte. Y en este sentido, su muerte es un acto de esperanza, y no sujeción al destino. No es un castigo: es el acto por el que el profeta considera las relaciones justas y verdaderas entre sus hermanos como infinitamente más importantes que la salvaguardia de su propia vida. Al obrar de esta manera, Jesús revela, como todo hombre inocente condenado, o como todo profeta asesinado, la medida del mal en nuestra historia. Con ello no realiza sino lo que cualquier hombre justo o cualquier profeta que sufre o que muere por la justicia. Los dos niveles que acabamos de analizar son necesarios para la verdad humana de Jesús: pero no son suficientes para acreditar el carácter único y original de su muerte. Desde luego, Jesús fue condenado por causa del mal o del pecado inmanente a nuestra historia; desde luego, él dio su vida, como lo hubiera hecho cualquier hombre justo o cualquier profeta, con la esperanza de obligar a capitular a ese mal o a ese pecado. Pero morir por causa de los pecados de los hombres, no es lo mismo que morir por el perdón de los pecados. De todas formas cuando uno prefiere la «justicia» a su propia vida, está manifestando la posibilidad de morir por los demás. El hombre justo o el profeta, el «mesías», aprecian a los que les condenan lo bastante para esperar que, al anteponer la justicia a su propia vida, les llevará a examinar de nuevo sus acciones y a reformar su juicio. Creer que su fidelidad a la palabra o a los actos que los han llevado al juicio será más eficaz a la larga para la transformación de las relaciones entre los hombres, que cualquiera otra demostración.

En el caso de Jesús-mesías, su condenación injusta, provocada por su palabra y su actividad, y puesta en relación con el mensaje del reino venidero, le interroga a cada uno: más que cualquier manifestación de poder, su muerte es un principio de renovación y una brecha en la autosuficiencia del ser humano. Sin embargo, la Escritura, si le reconoce a la oración, al sufrimiento y a la muerte del justo una eficacia real para la conversión de los pecadores, nunca jamás le atribuye lo que le atribuye a Cristo: «Fue entre-

gado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). La muerte de Jesús por nosotros no puede separarse de la resurrección, si se quiere manifestar su carácter único. La resurrección lo constituye Señor e Hijo de Dios en poder (cf. Hech 2, 36; Rom 1, 4). Por tanto, aquel que no temió arrostrar la muerte por la justicia con la esperanza de que esa muerte no sería inútil para los hombres que le rechazaban de su sociedad, es justificado por el mismo Dios: Dios le da la razón a su esperanza, le da la razón a la manera con que se enfrentó con la muerte. «Si eres el *hijo de Dios...*» quería saber el tentador. Pues bien, ahora ha sido constituido Hijo de Dios en poder por medio de la resurrección. El tentador se imaginaba un hijo de Dios semejante a él, ávido de poder, ansioso de su propia exaltación, autosuficiente. Jesús no estaba hecho a la imagen de ese hijo, sino que concebía su tarea dentro del marco definido por aquel siervo, de quien Isaías había trazado los rasgos. Jesús no estaba ansioso de una función mesiánica que le concediera en este mundo ciertos privilegios divinos y lo separase de la condición de los hombres. Jesús no proclamó por sí mismo su igualdad con Dios (Flp 2, 6). Profeta y mesías, no intenta escaparse con sus milagros de la condición pecaminosa y conflictiva de nuestra sociedad. Padeció por una condenación oficial aquello a lo que ha conducido la lógica del pecado: la destrucción de los otros. En el evangelio de Juan, Jesús caracteriza de esta manera al pecado: «Vuestro padre es el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este fue homicida desde el principio» (Jn 8, 44).

Jesús no muere con una muerte natural, sino que es asesinado. Su muerte es la consecuencia de algo que mina todas las relaciones humanas. Reviste una significación simbólica. Nos revela hasta dónde lleva el pecado, tal como se presenta en la Biblia. Su muerte es el efecto del odio, no ya de un odio excepcional, sino de la conjugación de intereses, que van desde la indiferencia ante Jesús hasta la envidia y el deseo de su destrucción. No hay ninguna moral que pueda impedir ese movimiento del odio que conduce hasta la muerte de aquel que es objeto de ese odio. El odio puede matar, pero no puede definir el sentido que da a su muerte aquel que muere. Enfrentarse con la muerte por la libertad y el amor a la justicia, es algo que se escapa del poder destructor del odio, lo mismo que se escapa del poder destructor de no entrar dentro de su lógica. Jesús, profeta y mesías, no renuncia en lo más mínimo a su mensaje y a su fidelidad al estilo de su mesianismo ante las amenazas: arrostra los odios que le infligen la muerte, pero, siendo dueño de su propia muerte por el hecho

de haber dispuesto de su vida por la justicia, perdona a aquellos mismos que le condenan.

El odio puede matar el cuerpo, pero nada puede contra el perdón que concede Jesús. El amor a los enemigos, que Jesús propone como signo distintivo del cristiano, traduce ese movimiento del amor de Dios: no se trata de crear barreras para proteger sus derechos y exaltarse hasta la destrucción de los demás, sino de hacer saltar todas las barreras. Al perdonar en el acto de la muerte que se le inflige, Jesús espera definitivamente el perdón de Dios para aquellos que le matan y la reversión, en la propia muerte, del movimiento de degradación de la humanidad. El Dios que revela Jesús no es un poder arbitrario, sino el amor mismo, y en esto es fuente de vida para los hombres. Jesús está ya vivo al perdonar, esto es, al no entrar en el movimiento del odio que le inflige la muerte. Su amor trastorna todas las relaciones. Amar a sus enemigos, es haber vencido ya a la enemistad. Pero, en la muerte, Jesús sólo es victorioso en esperanza. La resurrección acredita la esperanza de Jesús, absorbe a la muerte en su victoria, lleva a su término aquella trasposición de valores que Jesús realizó durante su vida terrena. «Si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana: estáis todavía en vuestros pecados» (1 Cor 15, 17).

Pero no se interpretaría este tercer nivel —el perdón concedido por el mesías al morir, ratificado por Dios que lo resucita—, si se separara de los dos primeros: el justo y el profeta a quien no aparta de la justicia la amenaza de muerte, el mesías que prefiere la debilidad de la predicación al poder y que paga con su vida la transformación que les ha impuesto a las esperanzas mesiánicas. Esos tres niveles están vinculados entre sí: la muerte no es para Jesús una muerte cualquiera, sino que está ya cargada de sentido, precisamente porque Jesús es un hombre justo, un profeta. La transformación que le impone a la idea mesiánica, haciendo suya la debilidad de la muerte del justo y del profeta, y la revelación de ese mal que hay en el mundo a través de su muerte, se deben precisamente al hecho de que Jesús es el mesías de Israel. El acto de esperanza que él suscita, al no forzar el destino con una demostración de «poder» y al perdonar a sus enemigos en vez de aplastarlos, adquiere todo su significado de victoria sobre la muerte, que Dios le ha concedido en la resurrección, precisamente porque Jesús es un hombre justo, un profeta y el mesías. La pascua es el sello de Dios sobre la vida de Jesús. Dios toma bajo su responsabilidad y ratifica lo que ha dicho y ha hecho Jesús. El camino que conduce a hacer vana la muerte es el camino

de Jesús. Al mismo tiempo, la lucha del hombre justo por la justicia y la del profeta por la verdad con riesgo de su propia vida se presenta como el acto de esperanza por excelencia: la confianza en que la «justicia» y el amor serán los que tengan razón en definitiva contra el odio y contra la vulgaridad del mal, si Dios es Dios. Dios no se revela como Dios en la resurrección, constituyendo a Jesús Hijo de Dios en poder, a no ser porque se muestra plenamente humano, con toda la grandeza y la limitación que esto supone en la lucha de Jesús por realizar la promesa de justicia. El sentido inmanente de la resurrección no es, no puede ser otro, más que el sentido inmanente a la vida de Jesús. Está incluido en ese aprecio de la «justicia» por encima de su propia vida. Pero la esperanza amorosa, la libre locura de esa vida, que se salva al mismo tiempo que se pierde, encuentran su ratificación en la victoria sobre la muerte. El vínculo entre la muerte y la resurrección de Jesús no es exterior a la vida histórica de Jesús; está dentro de esa misma vida. Entonces es posible presentarla ya esquemáticamente sin temor a interpretarla de una forma puramente abstracta: ni la muerte ni la resurrección de Jesús son el símbolo o la cifra de unos datos universales. Son unas realidades privadas de sentido si dejan de referirse a la actitud, a la acción y a la palabra de Jesús. Sólo cuando se reconoce la «justicia» de su vida, la razón de su lucha, la profundidad de su renuncia al mesianismo esperado, el núcleo de su proceso, es cuando se evita el peligro de traicionar el misterio pascual mediante un recurso abstracto a las categorías universales de muerte y de vida. Nuestra muerte y nuestra vida reciben de esa historia singular un sentido que no es capaz de crear ninguna reflexión sobre la muerte y la vida en general. Ciertamente, esta historia singular se inscribe dentro de las categorías fundamentales de toda experiencia humana. El amor, la justicia, la vida y la muerte han alimentado la reflexión humana desde la más alta antigüedad. Las concepciones del mundo y las filosofías integran de diversas maneras los datos corrientes y fundamentales de nuestra experiencia. Jesús no propone una concepción del mundo o una filosofía, sino que anuncia la promesa de la instauración del reino de Dios. Y la anuncia de tal manera que es rechazado del mundo: el viernes santo sella aparentemente el carácter ilusorio de la lucha esperanzada del hombre justo y del mesianismo de Jesús; la pascua ratifica y da valor a esta esperanza. El vínculo entre esa muerte de Jesús y su resurrección no es una cosa accidental.

La muerte, en efecto, despliega todo su sentido en la resurrección, y la resurrección adquiere su significado en la muerte. En

último análisis, se trata de un conflicto entre la muerte y la vida, a partir de una vida singular, la vida del justo: allí es donde se revela el verdadero significado de la vida y su esplendor, la gloria.

El Dios de Israel es el Dios vivo. Cristo, el verbo de vida, revela la vida en la condición humana: la posee, efectivamente, de tal forma que la condición histórica del hombre no se ve alterada en lo más mínimo por esa plenitud de vida, que es la suya. Jesús es el siervo. Esa condición histórica es una condición separada del Dios vivo. El signo de esa separación es la muerte. Cristo no rechaza esa condición histórica ni su consecuencia. No hace brillar su poder poniendo entre paréntesis su condición humana. Entonces tendríamos que vérnoslas con un esquema vitalista: al insertarse Dios en la condición humana no podría asumir realmente la condición mortal. Se nos manifestaría el poder de Dios: pero su sentido quedaría fuera de nuestro alcance. En efecto, la vida de Dios y su poder tienen un sentido, y ese sentido es el que nos significa la muerte de Jesús, fruto de su lucha por la «justicia».

Cristo, al vivir en plenitud la vida de Dios, tiene que vivirla humanamente. Esa vida de Dios no es ante todo «poder», sino don. No es un poder cualquiera el que vence el poder de la muerte. La muerte está simbólicamente en manos de aquel que idolatra el poder, la exaltación de sí mismo aun a costa de la destrucción de los demás, de Satanás. El episodio de las tentaciones revela claramente la ambigüedad del poder: en la tercera tentación que nos narra san Mateo, Satanás le propone a Cristo el poder y la gloria, que es su fachada. La condición que pone para ese dominio del mundo, adorarlo, revela la perversión de semejante propuesta. Satanás ofrece el poder «solo». Cristo, por el contrario, no ha venido para exaltar su poder sino para ayudar al hombre. El poder de Dios se revela, no en la dominación, sino en el «amor». El Dios vivo es el «Dios caridad». Si Dios quiere revelar el sentido de su vida en la condición humana, y por medio de un hombre, lo hará por la libertad y el amor, por el *agapè* de ese hombre. Esa libertad y ese amor del hombre Jesús llegarán hasta la manifestación total que requieren los propios acontecimientos: el don total que, en la condición del hombre, es la entrega de la vida.

La libertad y el amor de Dios son vida: esta vida no puede estar sometida al poder de la muerte. Para Cristo, la muerte no es el signo de su separación del Dios vivo, sino el medio para manifestar el amor infinito de Dios. La resurrección significa que el amor es vida. El vínculo entre la muerte y la resurrección es fundamental: se trata de la libertad y del amor de Cristo. Pero la

dualidad muerte-resurrección es esencial para la revelación de la gloria de Dios. Supongamos por hipótesis que sólo existiera el signo de la muerte: el amor se revelaría como don, pero no como vida eterna; la muerte de Cristo sería un testimonio en favor de la «justicia», pero no una victoria sobre la muerte. Por el contrario, si Cristo no hubiese desplegado más que su poder mesiánico, el amor de Dios no habría podido manifestarse en nuestra condición. La muerte-resurrección es, por tanto, la epifanía del misterio de Dios, en la condición humana. Es una revelación, esto es, un lenguaje que se inscribe en la situación de aquel a quien va dirigido: Cristo hombre vive el amor divino en la situación misma del hombre, y a partir de esa situación manifiesta el misterio de Dios. La situación del hombre define el modo de revelación. El amor divino se inserta en esa muerte para triunfar de ella. Dios no cede ante la muerte: no se deja someter por ella. Revela la plenitud de su vida y el sentido de su poder, integrando a la muerte dentro de la revelación de su amor¹⁶.

Ha cambiado entonces el sentido de la muerte: al integrarse en la revelación del amor, es el paso a la vida absoluta. El hombre, de ser-para-la-muerte, pasa a ser un ser-para-la-vida. La gloria de Dios, revelada en la resurrección, es el poder irradiante e indestructible de su bondad, de una bondad que, desde entonces, es la bondad del hombre, puesto que se ha revelado en la debilidad de Jesús de Nazaret.

Resulta entonces posible reinterpretar ciertas nociones utilizadas por las categorías de la redención. Ya habíamos señalado cómo esas nociones se referían a diversos conceptos: el sacrificio es una noción ritual, la satisfacción una noción jurídica, el mérito una noción moral. La aplicación de estas nociones a la muerte de Cristo tenía la finalidad de hacernos inteligible el carácter universal y liberador de esa muerte. Tenían, por consiguiente, una función. Esta función podría calificarse de esta manera: manifes-

16. «Fue el demonio debelado, no por el poder, sino por la justicia de Dios. ¿Qué existe más poderoso que el Omnipotente? ¿Qué virtud creada puede parangonarse a la potencia del Creador? Se hizo el diablo, por el vicio de su perversidad, amador del poder y desertor e impugnador de la justicia, e imitan los hombres su ejemplo al despreciar y odiar la justicia por afán de poder, se alegran con su posesión e inflaman en su deseo; y así plugo a Dios, para arrancar al hombre del poder de Satanás, vencer a Luzbel, no con la potencia de su brazo, sino con su justicia, para que los hombres imitadores de Cristo, traten de superar al diablo con la justicia, no con el poder. No es menester evitar como un mal la potencia, pero es necesario guardar el orden, y el primer puesto lo ocupa la justicia»: San Agustín, *De trinitate* XIII, 13, 7, en *Obras de san Agustín V*, Madrid 1948, 737-739.

tar que la «redención» de la humanidad se ha realizado de una forma onerosa, esto es, sin que Dios haya renunciado a las exigencias de su «justicia». Por tanto, la función de estas nociones consistía en integrar dentro del acto por el que Dios nos libra del pecado aquella parte de «compensación justa» que la humanidad tenía que ofrecer a Dios. Hemos visto, en la teoría penal, sin exceptuar a la de Pannenberg, qué fácil resulta interpretar mal esta función. La intuición exacta de hacer participar al hombre en su liberación, al recurrir a categorías jurídicas, rituales o morales para dar a entender el papel redentor de Cristo, se ha visto perjudicada por esas mismas nociones. Debido al contexto cultural e ideológico de donde se tomaron, han desempeñado efectivamente una función «regresiva» apenas permitieron reemplazar el contexto histórico de la vida de Jesús por la ideología inmanente a la cultura que les había dado origen. La trasposición no crítica de unas nociones rituales, jurídicas o morales, a un contexto diferente ha alterado la inteligencia de ese contexto. Vamos a presentar a continuación una valoración crítica de las tres nociones fundamentales: ritual, jurídica y moral —el sacrificio, la satisfacción y el mérito— sobre la base de nuestra interpretación general del misterio pascual.

II. VALORACIÓN CRÍTICA DE ALGUNAS NOCIONES DE REDENCIÓN

1. Una noción ritual: el sacrificio

La tradición cristiana, siguiendo las huellas de la epístola a los hebreos, ha intentado explicar el carácter original de la muerte de Jesús recurriendo a la imagen ritual del sacrificio. Esta imagen, utilizada constantemente, no ha recibido nunca una definición unívoca. Elevada a la categoría de noción, reviste diferentes sentidos según las estructuras teológicas en que se inserta. Tomaremos como punto de referencia la definición agustiniana.

Para san Agustín, el sacrificio visible es «sacramento (esto es, signo sagrado) del sacrificio invisible»¹⁷. Esta definición hace del sacrificio una expresión de la actitud religiosa del hombre. El sentido del sacrificio visible, por tanto, tiene que descubrirse en la

17. San Agustín, *De civitate Dei* X, 5, en *Obras de san Agustín XVI-XVII*, Madrid 1958, 639; es interesante la exégesis que allí se hace de la tradición profética.

actitud humana cuya intencionalidad recibe el gesto o la acción exterior. El gesto (o acción) sacrificial tiene la finalidad de expresar una conversión hacia Dios: el sacrificador reconoce que pertenece exclusivamente al Señor y que tiene con él unas relaciones de comunión.

Sacrificar, es hacer pasar una realidad del terreno profano al terreno sagrado, como señal, para el que sacrifica, de su vuelta a ese terreno sagrado. En el antiguo testamento, esa trasfencia del terreno profano al terreno sagrado era obra de uno que estaba consagrado y que, en virtud de la unción recibida, ya no pertenecía al terreno profano: el sacerdote. El sacerdocio era ritual y exterior y, en consecuencia, el sacrificio era también ritual y exterior. De esta forma se significa que la oblación ofrecida era una cosa exterior al hombre. Su valor, signo de la actitud del hombre frente al don de Dios, provenía de la conformidad entre la vida efectiva del hombre y el gesto sacrificial. El sacrificio es verdadero en la medida en que es recto el corazón del hombre. El sacrificio exterior es entonces la expresión de un auténtico sacrificio interior.

Dicho esto, se comprende por qué la inmolación no forma parte de la esencia del sacrificio. Es solamente una de las diversas formas posibles para manifestar el paso de lo profano a lo sagrado (en contra de lo que opinan algunos teólogos antiguos)¹⁸. Por otra parte, en el antiguo testamento no es precisamente la inmolación lo que está en el centro del rito sacrificial. El rito de la efusión de sangre es lo principal. Ese rito aparece en el sacrificio de la alianza y en el sacrificio expiatorio. En el sacrificio de la alianza, la inmolación es meramente un rito preparatorio: es a Moisés a quien se le reserva el rito esencial, la efusión de la sangre sobre el

18. Cf. A. Gaudel, *Sacrifice*, en DTC XIV-1, 673. A. Gaudel refuta la teoría de los teólogos que creen que hay que incluir la inmolación en la esencia del sacrificio, refiriéndose al cardenal De Lugo, *De eucharistia*, disp. XIX: «De eucharistia ut est sacrificium», sec. 1: «De sacrificio in communi». Ed. Vivès, t. IV, 81 s. Sin remontar tan arriba, nos encontramos con una idéntica confusión de vocabulario en C. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur*, Tournai 1963, 146. Pueden compararse estas opiniones con las de los modernos sociólogos de las religiones: H. Hubert - M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1899) en M. Mauss, *Oeuvres* 1: *Les fonctions sociales du sacré*, Paris 1968, 193-354, sobre todo la conclusión de 301-307, de la que extractamos esta frase: «Este acto (el sacrificio) consiste en establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano por medio de una víctima, o sea, de una cosa destruida en el curso de una ceremonia» (p. 302). No creemos que esta interpretación dé cuenta de la originalidad del sacrificio cristiano.

altar y la aspersión del pueblo (Ex 3-8)¹⁹. La sangre produce la comunidad psíquica entre los dos contrayentes: comparten una misma vida. En el sacrificio expiatorio (cf. Lev 16, 15-19) —y según Rom 3, 25 el sacrificio de Cristo es un sacrificio expiatorio— la sangre tenía la finalidad de purificar, y esa misión purificadora de la sangre se le atribuye a la vida que ella representa (Lev 17, 11). Como es portadora de la vida, la sangre es eminentemente apta para consagrar a Dios, esto es, para purificar, para separar de lo profano y hacer entrar en la esfera de lo divino. La inmola-ción que precede necesariamente a la efusión de sangre pertenece al sacrificio, no ya por el hecho de señalar una destrucción, sino por significar un paso al mundo de lo divino. El culto sacrificial del antiguo testamento simboliza la vuelta a Dios en medio de una humanidad, cuya condición es la de estar separada de él. El paso de lo «profano» a lo «sagrado» expresa ese alejamiento cotidiano de Dios por causa de nuestro pecado. La finalidad del sacrificio es compartir la misma vida que ese Dios a quien se le ofrece. Esa acción gratuita, inútil, que es el sacrificio, el paso por la muerte como significativo del retorno a Dios, no es algo que resulte fácil de captar, aun cuando el sentido primordial del sacrificio sea la comunión con la vida divina. El hombre se encuentra en una situación de miseria que no está en armonía con la intención creadora de Dios. En efecto, el hombre no ha sido creado para la desgracia, sino para la felicidad. Dios es un Dios de vivos, no de muertos. Por tanto, si es preciso manifestar fuera de la vulgaridad de cada día la gloria de Dios, es porque no irradia ya en nuestra historia. Estamos separados de la vida verdadera. Si es preciso significar por medio de una trasfencia simbólica nuestra pertenencia a Dios, es porque esta pertenencia es discutible. El sacrificio sólo puede comprenderse en una condición pecadora. En una condición inocente (como será la de la Jerusalén celestial), la utilización del mundo estaría referida inmediatamente al hombre, sin necesidad de un gesto gratuito que simbolizase el paso de lo profano a lo sagrado: el gesto sagrado, al ser siempre plenamente humano, y en referencia con Dios, sería entonces el gesto profano.

Si se aplica la imagen del sacrificio a la muerte de Jesús, es preciso descubrir en esa muerte el paso de lo «profano» a lo «sagrado». La muerte en la cruz no es ni un rito ni un sacramento. El sacrificio de Cristo es un «sacrificio» interior: reconocimiento

19. P van Imschoot, *Teología del antiguo testamento*, Madrid 1969, 299-303.

de la gloria de Dios a través del amor y de la obediencia. Esto no significa que sea un sacrificio sin expresión: se manifiesta exteriormente, pero no en un signo distinto de él mismo. Es su propio cuerpo el que Cristo ofrece en sacrificio. Es su materia (cf. Heb 10, 5-8).

El sacrificio es un retorno a Dios, como hemos dicho. Una realidad profana pasa a ser propiedad de Dios. ¿Es posible comprobar en Cristo, que le pertenece ya a Dios por su inocencia y por su lucha en favor de la justicia, ese paso de lo «profano» a lo «sagrado»?

Es en su propio cuerpo donde Cristo ofrece el sacrificio. Acepta voluntariamente la condición carnal, cuya consumación es la muerte. Renuncia a una mesianidad de poder. Asume nuestra condición privada de la gloria de Dios: Pablo escribe que Cristo ha sido hecho pecador por nosotros. Por su muerte voluntaria, Jesús se sustrae a la esfera «carnal»: hace de esa muerte el signo de su entrega y de su vuelta a Dios, como testimonio de su libertad y de su amor a los hombres. Si nos empeñamos en conservar la imagen del sacrificio, diremos que esa imagen simboliza la vuelta de Jesús a Dios, una vuelta realizada en sí mismo. Realmente, lo que Cristo ofrece es a sí mismo, y esto es lo que está significado por su muerte. Esta no tendría ese significado de vuelta a Dios, si no fuese el testimonio y el signo de su amor. En ese caso, este testimonio es el mayor honor que podía tributarle a Dios, ya que es la consecuencia de su fidelidad a la justicia por encima de todo. Lo esencial del sacrificio es, por tanto, la obediencia y el amor de Cristo. Lo que honra a Dios, no es la muerte de Cristo, sino la caridad con que la ofrece por los hombres.

La conservación de esta imagen, el paso de lo «profano» a lo «sagrado», esta justificado en la medida en que lo «profano» designa, convencionalmente, la condición humana en el estado de separación de Dios asumido por Cristo. Ese paso no se realiza figuradamente, como en los sacrificios del antiguo testamento; se realiza en el propio Cristo, y si el sentido del sacrificio consiste en ser una asimilación perfecta a la vida de Dios, su consumación es la resurrección. Al pasar enteramente a la esfera de la santidad de Dios, Cristo se convierte en santificador para nosotros. Esta santificación es la consecuencia de la caridad con que se ofreció a Dios en su muerte. Desde entonces es para todos fuente de vida, principio de conversión, por estar él totalmente vivo.

De esta forma, la noción de sacrificio nos lleva a un vínculo esencial entre la muerte y la resurrección. Esta noción no puede entenderse más que a partir de ese vínculo. El carácter ritual queda

superado en provecho de una perspectiva global, de la que sólo puede dar cuenta la intencionalidad de la vida de Jesús manifestada en su lucha por la justicia hasta la pérdida de su vida terrena. La imagen del sacrificio no puede iluminar la muerte de Jesús, a no ser si se deja criticar por lo que fueron las palabras y la actitud de Jesús. Por tanto, se trata de una imagen relativa y es preferible abandonarla si no cumple con la función que le había asignado la epístola a los hebreos: justificar la inutilidad de la liturgia sacrificial de la antigua alianza para la remisión de los pecados. Jesús ha abolido el antiguo testamento, al realizarlo. La imagen del sacrificio corre el peligro de hacernos olvidar la abolición de los sacrificios. El lugar del encuentro con Dios es la vida humana «profana», y no el rito.

2. Una noción jurídica: la satisfacción

El término de satisfacción no se encuentra en la Escritura. Lo ignora también la antigua teología griega. *Satisfacere* fue introducido por Tertuliano en el lenguaje teológico²⁰. Se trata de un término jurídico. La verdad es que Tertuliano consideraba como jurista las relaciones entre el hombre y Dios. En su *De poenitentia* presenta a Dios como autor de la ley y como juez que la hace aplicar. El pecado es una infracción a esa ley y, como tal, es una ofensa contra Dios. Hacer el bien es vivir según la ley y darle a Dios una satisfacción. En el caso del pecador, la satisfacción será una penitencia voluntaria por las faltas personales. «Satisfacer» significa en este caso expiar voluntariamente una falta. Este es el sentido que se le da en la patristica latina. Ambrosio y Agustín lo aplican a la muerte de Cristo: Cristo satisfizo la pena debida al pecado. Esto quiere decir que nuestra redención ha sido onerosa. San Anselmo, sobre el trasfondo cultural del derecho germánico, construye una teología de la satisfacción supererogatoria de Cristo²¹. Nosotros nos sentimos demasiado alérgicos a ese juego de compensaciones, supererogatorias o no. Más aún, nos resulta difícil comprender el equilibrio que ha vuelto a res-

20. Tertuliano introduce el término *satisfactio* sacado del derecho romano: designa los actos penosos que tiene que llevar a cabo el pecador para alcanzar de Dios el perdón de su culpa y la remisión de su pena: cf. *De poenitentia* VII, 14; VIII, 9; IX, 2.

21. Sobre este punto cf. la introducción de R. Roqués a la obra citada de san Anselmo, 161 s.

tablecer la pena, después de una infracción de la ley. ¿Hemos de concluir entonces que la función ejercida por la introducción de la satisfacción en la teología está ya privada de significado? No parece que sea así, si se adopta una perspectiva dinámica. El destino humano es historia: se desarrolla la humanidad, y no sólo cada una de las personas. El devenir de la humanidad se va creando mediante la acción humana. La historia humana, tanto si es personal como colectiva, se construye en la conciencia de los hombres. En su memoria. Los actos humanos no se hunden en la nada de un puro pasado. No son pura objetividad. Siempre conservan cierta adherencia más o menos fuerte en el sujeto que fue su autor o su responsable. Han sido actos suyos. Se inscriben en la trama continua que vamos tejiendo y que permanece en nuestra conciencia, y en la conciencia de todos los autores de nuestra historia. Así es como, elemento tras elemento, se va formando la historia total que, a su vez, está inscrita en la memoria de Dios.

La revelación no se muestra silenciosa ante la historia. Si hacemos caso de la Escritura, la historia es el lugar de la gloria de Dios. La humanidad fue llamada por Dios para dar testimonio de esa gloria, para reflejar en el tiempo el amor divino. El pecado desfigura en el tiempo ese reflejo. Se inscribe en un lugar preciso de la trama, y se inscribe en ella como desorden, como un fracaso de la gloria de Dios. Y esto queda ya para siempre en esa trama. Es verdad que el acto ha pasado, pero en la memoria colectiva o individual, en la conciencia de Dios, en la historia, sigue siendo verdad que en un momento del tiempo el amor de Dios fracasó. La construcción que va haciendo de sí misma la humanidad llevará consigo para siempre aquel fracaso.

El acto del pecado es indestructible. El acontecimiento es irreversible. Para siempre, en tal momento, tal hombre o tal colectividad fueron criminales o mentirosos. Pero ese momento no señala el final de la historia. La humanidad no deja de construirse o de destruirse y, gracias a la libertad amorosa de Dios, puede renegar de ese mismo acontecimiento e incluso, en ese acto pasado, cambiar su sentido por medio de la historia siguiente e integrarlo dentro de la gloria de Dios. Tal es el sentido de la satisfacción: reintegrar en el amor divino ciertos actos que constituyeron un fracaso para la gloria de Dios.

En el caso de Cristo, no se trata de su historia personal. En efecto, por su inocencia y por su lucha en favor de la justicia, no se puede descubrir en su vida ningún fracaso para la gloria de Dios. Por eso no le gusta a la iglesia que se hable de Cristo penitente. Se trata de la historia humana. Esa historia debería ser, en el pen-

samiento de Dios, el lugar de su gloria. Pero, desde su origen, el pecado la ha hecho fracasar, introduciendo el odio en ella. La historia se ha convertido, por consiguiente, en el lugar de la miseria y de la muerte, y no en el de la gloria amorosa de Dios.

Si la muerte es consecuencia del pecado, puede calificarse como pena o como castigo. Pero una vez que se ha convertido en testimonio del amor a la justicia, ya no puede ser definida de ese modo. Seguirá siendo todavía consecuencia del pecado: la muerte no existiría sin él. Pero ha cambiado de significado. La condición humana, que es actualmente una condición «penal», ha sido transformada por Cristo, gracias a su lucha por la justicia y a su amor a Dios, de tal forma que el hombre puede volver a escribir en ella su historia. Cristo ha cambiado el significado de los acontecimientos irreversibles del pecado, tomando como material para su vuelta a Dios las condiciones mismas creadas por el pecado. Donde la historia es miseria y muerte, Cristo abre la posibilidad de testimoniar el amor de Dios. Esta recuperación es dolorosa. No se trata de poner entre paréntesis a la historia humana. Cristo la toma como el hombre la ha forjado. De esta forma Cristo trasfigura la condición humana que asumió por medio de su kénosis. Ha hecho de ella la «materia» de su libertad y de su amor. A ese proceso se le da el nombre de «satisfacción», ya que esa «materia» es consecuencia del pecado. Pero esta condición pecadora no se convierte en expresión posible de una vuelta a Dios, a no ser cuando aquel que la asume vive del amor de Dios significado en la lucha por la justicia. Solamente aquel hombre que nunca tuvo pecado podía realizar hasta ese extremo semejante transmutación. La ratificación de esa transformación que ha realizado Cristo es la resurrección.

La resurrección es una consecuencia del amor divino que se revela en Cristo. Asocia al hombre a la reescritura de su historia que, de esta forma, queda de nuevo integrada en la historia de la salvación y puede convertirse, para cada uno, en el lugar donde puede descubrir la gloria divina. Dios toma al hombre tan en serio que el mal que éste ha hecho, lo convierte en el punto de partida de su liberación.

Las teologías occidentales de la redención han subrayado enérgicamente la importancia de la «justicia» en el proceso de nuestra liberación. Con frecuencia han representado míticamente este proceso: ¡pensemos en la teoría de los derechos del demonio! La introducción de la noción penitencial de satisfacción ha ofrecido la posibilidad de desmitizar ciertas representaciones de la muerte de Jesús. Esta noción integraba en el movimiento humano

de recuperación penitencial de un pasado pecador, por amor a Dios, el sufrimiento y la muerte de Jesús. Jesús no asumió para sí mismo ese movimiento de penitencia, sino para la humanidad. Al integrar dentro de la proclamación del reino de Dios la consecuencia más radical del pecado, la muerte, cambiaba el sentido de esa muerte asignándole la significación que corresponde al don de sí. Era todo el pasado humano el que quedaba asumido en su efecto más riguroso, para establecer a partir de aquel pasado de odio un nuevo punto de partida, el del don. Quedaba cumplida la justicia al aceptar voluntariamente la consecuencia del odio, y al convertir esa consecuencia en el símbolo penitencial de la conversión y del don. Esta noción, a pesar de su oscuridad, ha tenido sin embargo una función importante: evitar que la «salvación» del hombre dejara de integrar realmente su pasado o su historia. Desgraciadamente, esta noción ha quedado oscurecida por las teorías jurídicas. La idea de compensación que había que ofrecer a Dios ha suplantado a la de integración del pasado pecador en su propia renovación. La justicia de Dios no consiste en «quedar satisfecho» con una compensación, o en exigirla, sino en no regalarle al hombre su libertad desde fuera. Consiste, por tanto, en hacer al hombre actor de su liberación, partiendo de su degradación y de las consecuencias de esa degradación. La noción penitencial de satisfacción evocaba todo esto trasplantando a la historia colectiva el proceso de la reconciliación individual: el perdón de Dios no suprime de una manera mágica el pasado y los actos del pecador, sino que hace de ellos la «materia» de su renovación y de su porvenir. La justicia de Dios en la «redención» consiste, no ya en reclamarle a cada uno lo que debe para que repare su ofensa, sino en dejarle al hombre que sea el artífice de su propia «libertad». El mesías no rechaza la muerte por medio de un acto de poder, sino que la asume como don. Lo que es la consecuencia del odio se convierte entonces en símbolo del don. De este modo, la actitud de Jesús resulta fundamental para comprender debidamente su sentido: los teólogos han utilizado la noción de mérito para expresarlo. Esta noción les permitía establecer una relación entre la vida terrena de Jesús y nuestra «redención».

3. Una noción moral: el mérito

La noción de satisfacción había tenido la finalidad de poner de relieve la parte activa del hombre Jesús en nuestra redención. Esta noción subraya el carácter penitencial de esta participación. Se trata de una noción parcial: incluye en efecto la consecuencia del pecado, que es la muerte, pero deja entre sombras la relación que hay entre esa muerte y la vida de Jesús. Por eso, requiere una inserción del reino de Dios. La noción de mérito sirve para calificar esta actividad.

Efectivamente, el vínculo entre la muerte y la resurrección no es vínculo vitalista, sino personal. Está en función de una libertad. La noción de mérito integra esta actividad libre en el seno de un orden, uno de cuyos elementos necesarios es precisamente la justicia.

El *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*²² presenta la siguiente definición:

Merecer una cosa (salario, felicidad, éxito, recompensa; o viceversa, fracaso, reproche, castigo, etc.) es haber actuado de tal manera que la obtención de la cosa merecida es considerada como justa.

El diccionario señala a continuación un segundo sentido (sentido B, sobre todo teológico, como se indica):

Lo que va más allá del deber estricto, y constituye una especie de garantía moral, considerada a veces como transportable de una persona a otra: la vida moral se considera en este caso como si hiciera variar la balanza de forma que todo aumento en el haber es un mérito y toda disminución un demérito.

Por tanto, el mérito es cierta cosa supererogatoria y, en consecuencia, hay que definirlo así:

Mérito, valor moral, en cuanto que va acompañado de un esfuerzo por superar los obstáculos que se oponen a la moralidad; en este sentido se distingue de la virtud considerada como una perfección moral que puede ser natural y sin esfuerzo.

Hemos de tener en cuenta el sentido popular: el mérito está en función del esfuerzo. En cuanto a la noción de «capital»,

22. A. Lalande, *Mérite*, en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962.

que se ha mencionado anteriormente, resulta inútil decir hasta qué punto se presenta como poco teológica, aun cuando esté muy extendida esta concepción.

La noción de mérito, tal como se utiliza en teología moral, tiene la finalidad de señalar que el hombre participa en su propia «salvación». No se trata de una salvación regalada de una forma mágica. En efecto, el mérito supone una alteridad: si «merecer» es «hacer que una cosa se le deba a alguien *en justicia*», la relación de mérito exige necesariamente la presencia de una segunda persona, por lo menos. Aquel que merece es distinto de aquel que reconoce justamente el mérito. La acción de aquél a quien se le concede algo en justicia consiste en obrar de manera que esa justicia se le tenga en cuenta.

El mérito supone, por tanto, una dependencia: aquel que merece no tiene poder para darse a sí mismo lo que le pertenece en justicia. Apela a otra persona que tenga ese poder. Pero la apelación no es una llamada a su misericordia. El que merece está exigiendo el reconocimiento de un derecho que posee.

Todo esto se verifica de igual manera en la relación del hombre con el reino de Dios. La bienaventuranza del hombre, esto es, su realización total, es Dios contemplado y amado en sí mismo, fuente de todo otro amor y adoración. Este fin no está en manos del hombre: el hombre no puede procurárselo a sí mismo, sino que tiene que esperarlo de Dios. Pero no se trata de una espera pasiva. El hombre actúa en función de ese fin y por ese fin. El mérito se sitúa entre la acción y el fin que no puede alcanzar sin la intervención de Dios. Ese fin llega a ser nuestro por nuestra propia acción; sin embargo, nosotros no tenemos la capacidad de realizarlo como nuestro. Existe a título de derecho. La obtención real del fin será la actualización y el reconocimiento de ese derecho.

Existe, pues, una relación entre el fin obtenido y nuestros actos sobre la tierra. Esta relación se basa en la vida de Dios que desde ahora es ya nuestra vida y que los teólogos designan con el nombre de «gracia» o de «caridad». La gracia nos sitúa en el mismo orden, en el mismo mundo, que Dios, pero esa situación es fruto de un don primero que sirve de fundamento a una posible relación de justicia entre la comunión eterna con Dios y los que le aman, expansión de la gracia y de nuestros actos realizados bajo el movimiento de esa gracia.

Efectivamente, no se trata de que Dios nos regale pura y simplemente su vida divina, sino de una vida divina que es una realidad nuestra, esto es, una vida que tiene relación real con nues-

tra actividad. Si esa actividad no tiene como principio el amor de Dios, deja de ser meritoria, ya que, al cambiar de orden, o de mundo, destruye la relación que hay entre nuestra actividad y el fin último, relación basada en una participación ya realizada de la vida de Dios: la gracia, término con que se designa a ese elemento misterioso que no es más que la capacidad de comulgar con él, lo mismo que el amor es la capacidad de comulgar con los demás.

Entonces, el fundamento del mérito es la caridad, no el contenido objetivo del acto. El derecho creado por el mérito no existe ya que es el fruto del amor de Dios. Dios quiere hacer de nosotros sus amigos. Es lo que quería decir san Agustín con aquella frase suya tan conocida: «Cuando corona nuestros méritos, Dios está recompensando sus propios dones». El mérito es el medio para reconocer que el hombre toma parte en la construcción de su destino eterno. Por parte de Dios, se trata de un mayor amor al hombre, puesto que estima al hombre lo suficiente para dejar que sea su cooperador.

Jesús hombre fue el perfecto cooperador de Dios. Nuestra «redención» es el fruto de su actividad. En el himno del Siervo se habla de un trabajo que recibe una recompensa. Ese mismo pensamiento aparece también en la oración sacerdotal de Jesús (Jn 17, 1-6) y en el himno de Flp 2, 6-11. En virtud de la caridad con que se entregó a la muerte, Jesús ha merecido para sí mismo la resurrección, y para todos los hombres la salvación.

«Más vale tener una cosa de sí mismo, que recibirla de otro», dice santo Tomás. El hombre se construye por medio de sus propios actos, y son esos actos los que hacen que su glorificación sea verdaderamente suya. Cristo, ciertamente, no mereció la filiación divina, ya que era Hijo desde su origen; pero mereció para sí mismo su resurrección y exaltación, y para nosotros nuestra «liberación».

De esta manera, el mérito entra dentro del esquema trazado anteriormente. En efecto, el poder o el señorío de Jesús tiene que presentarse como la consecuencia del amor por el que revela lo que es el señorío de Dios. Así pues, si Jesús no hubiese renunciado a la gloria que poseía con todo derecho, ese señorío, en un mundo pecador, no habría aparecido directamente como la consecuencia de su amor vivido humanamente. Además, el hecho de que Jesús adquiriera con su actividad la gloria del señorío, demuestra que la resurrección —que es su signo— es la consecuencia de su vida terrena y de su pasión. Si Jesús no hubiese renunciado a la gloria mesiánica, si no hubiese adquirido esa gloria con su actividad humana, nosotros no habríamos sido liberados por un hombre.

Que un hombre haya liberado al hombre: eso es lo que manifiesta una mayor misericordia por parte de Dios.

Establecimos anteriormente una relación entre las exigencias de la revelación del amor de Dios y la actividad humana de Jesús en la realización de nuestra salvación; de allí sacamos la conclusión de que el amor de Dios se revela precisamente en la exaltación del hombre. La cooperación del hombre en la obra redentora, lejos de disminuir en lo más mínimo la iniciativa divina y la gratuidad del don, revela por el contrario su inefable trascendencia.

El interés de la noción de «mérito» consiste no solamente en que establece un vínculo entre la muerte y la resurrección de Jesús, partiendo de la cualidad de la actividad humana de Jesús, sino también en que logra integrar la vida terrena de Jesús en la obra de nuestra «liberación». De esta forma sitúa a la pasión y a la muerte de Jesús dentro de la fidelidad constante que él demostró en sus palabras y en sus actos ante el reino venidero.

Las tres nociones que hemos recogido de la tradición teológica han sido reinterpretadas en virtud de lo que hemos considerado fundamental dentro de la relación entre la muerte y la resurrección. La muerte de Jesús no es de orden penal o ritual. Su muerte es el fruto de su fidelidad en un medio que prefiere la exaltación egoísta a la «justicia» y a la comunión. Su muerte, es por tanto, un martirio. Y tampoco es de orden ritual: si se le da el nombre de «sacrificio», es porque sirve de base a la nueva alianza aboliendo los «sacrificios», consuma el sentido que intentaban los sacrificios rituales, la comunión con Dios, aboliendo el orden ritual. Por consiguiente, no es en el rito donde se encuentra Dios, sino en la «justicia» y en la comunión. Esa muerte de Jesús es el fruto de nuestra historia. Ciertamente, Jesús no nos ha reemplazado como víctima; si nos «representa», es porque su muerte está cargada de un sentido universal. En virtud de su vida terrena, de su inocencia, de su lucha, de su condenación, Jesús le da a su muerte un sentido que transforma lo que la muerte significa en nuestra historia. Su satisfacción consiste en convertir nuestra degradación, cambiando el sentido de los productos de nuestros actos. Por tanto, es verdadera la afirmación de que Jesús ha vencido ya a la «muerte» por sus actos y por su actitud terrena. La resurrección es la manifestación de que la muerte sólo puede ser victoriosa cuando es el fruto de nuestra libertad. Aquel que vive por la «justicia», por los demás, no conoce la muerte, porque vive de la vida misma de Dios.

La muerte de Jesús tiene que interpretarse dentro de un doble contexto, el de la historia conflictiva de su predicación profética

y el de la resurrección. El primer contexto nace de aquel hombre que «no hurtó su rostro a los insultos y salvazos» (cf. Is 50, 6), el profeta y el testigo. El segundo contexto asegura que su lucha no ha sido inútil, que la fidelidad con que sostuvo la causa del reino de Dios es en definitiva victoriosa hasta un punto hasta entonces insospechado, ya que destruyó el destino más irrecusable, la muerte. Pero su fidelidad destruyó ese destino, no por medio de una operación mágica o prodigiosa, sino que lo superó destrozando la raíz misma de lo que nos encadena, y cuya consecuencia simbólica es el aislamiento de la muerte.

En su pasión y en su muerte, Jesús es un testigo: es «el varón de dolores», porque la transformación de las relaciones humanas choca con una coalición de intereses tan opuestos, de odios tan reconcentrados, de necedad tan obstinada, que no le cabe más remedio que pagar con su vida su decisión de «no hacerse atrás» (Is 50, 5). Es testigo, no ya por su sufrimiento y por su muerte, sino porque ese sufrimiento y esa muerte son el fruto de una libertad por Dios que nada pudo doblegar: ni el poder «mesiánico» que las tentaciones le presentan como solución para la liberación del pueblo, ni la piedad, ni la demagogia. Jesús es testigo: en ese sentido, muere como mártir. Así es como expresa su amor al reino de Dios y su infinito respeto a los hombres. Jesús no quiso forzar el destino imponiendo desde fuera unas condiciones que hubieran facilitado el triunfo de su mesianismo. Pero su martirio hace ver la mezquindad de los juicios religiosos del sanedrín y la cobardía del poder político. El inocente no tiene derecho a existir: Mateo insiste en el hecho de que un bandido, Barrabás, es preferido a Jesús. Ese bandido estropea menos la marcha cotidiana de los negocios y las ideas vulgares de la gente que aquel profeta, cuyas palabras no tienen en cuenta las ideas recibidas. La pasión y la muerte ponen de relieve el conflicto inherente al ministerio de Jesús.

Sin embargo, la pasión y la muerte adquieren su verdadero alcance en la resurrección. Si Juan nos presenta a un Cristo jerárquico y Lucas a un Jesús sereno, es porque viven de la certidumbre pascual. Aquel de quien se burlan los jefes —«A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Rey de Israel es: que baje ahora de la cruz...» (Mt 27, 42)— es ahora el Señor. Su testimonio es verdadero: «Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hech 2, 36). Ese Jesús había proclamado en las bienaventuranzas: «Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5, 10).

La pasión y la muerte de Jesús no son una glorificación del sufrimiento y de la muerte humana, sino una celebración de la lucha por la «justicia». Los que la aman hasta el punto de preferirla a su propia vida, son los que dan testimonio de la venida del reino de Dios y los que vencen a la injusticia y a la muerte. Dios se revela Dios humanamente en esa lucha. Resulta difícil no captar la permanente actualidad de esa pasión que sólo se enfrenta con la muerte por su amor loco a la vida verdadera.

En el curso de los siglos, no siempre ha sido idéntica la comprensión de la pasión y de la muerte de Jesús, por parte de los creyentes y de los no creyentes. La función que su pasión ejerció socialmente no ha tenido siempre el mismo sentido. El olvido de uno de los elementos de su contexto, la lucha histórica de Jesús o su resurrección, ha inclinado a interpretar la pasión y la muerte de Jesús según diferentes criterios. La situación del auditorio no es extraña a la selección de los diversos elementos que organizaron su sentido. Así, por ejemplo, en el siglo XIV y en el XV la sensibilidad dolorista creó una devoción a la cruz que glorificaba en Jesús al sufrimiento. El cristiano se convertía en un hombre que padecía a imagen de María, madre de los dolores y de toda compasión. Era nuestro sufrimiento el que contemplábamos en él, y al apiadarnos de él estábamos llorando nuestra propia miseria. La imagen del crucificado ocupaba todo el campo de la conciencia cristiana; Jesús no estaba iluminado por la resurrección. Su cruz simbolizaba nuestro destino más que el término de su combate. Eran nuestros dolores los que él llevaba. Y se afligía de aquel modo por compasión para con nosotros.

En el siglo XIX, hablando esquemáticamente, no era precisamente la compasión lo que organizaba la actitud del creyente ante Jesús que sufría y que moría. Jesús era venerado como modelo de obediencia y resignación: se sometía al decreto de su Padre y, en esa sumisión, nos salvaba a nosotros. Nuestro pecado era la rebeldía. Las revoluciones que habían trastornado el viejo orden jerárquico, o las que se anunciaban en el horizonte, le daban a la pasión y a la muerte de Jesús una función «conservadora»: Jesús había aguantado, se había sometido. En el siglo XV la piedad había estado estructurada en torno al «varón de dolores»: en el siglo XIX, en torno al hombre sumiso y obediente. Se había olvidado ya aquel contexto glorioso en el que la comunidad primitiva releía los relatos de la pasión y no se pensaba tampoco en cuál era aquel designio al que obedecía Jesús. La obediencia se concebía formalmente, como sumisión, mientras que la obediencia de Jesús había consistido en su fidelidad en proclamar el reino de

Dios ante todo y contra todo. La función social que se le asignó entonces a la obediencia invertía el sentido que había tenido en la carrera terrena de Jesús.

En la actualidad, ni el dolorismo ni la resignación constituyen una tentación para el cristiano. Han nacido nuevas ideas; en Bonhoeffer se observa cierta relación con algunos pensamientos antiguos. Los cristianos meditan en la debilidad de Dios en el mundo. En vez de ver en ello un motivo para desanimarse, se alegran al ver que aquel mismo Dios que nos abandona, es el que nos ayuda. La ausencia aparente de Dios en nuestra sociedad favorece esa reinterpretación de su pasión y de su muerte. En Cristo, Dios se ha dejado clavar en una cruz, de manera que el campo pueda quedar libre para el hombre. Muere por nosotros, y esa muerte nos convierte en seres adultos: existimos en este mundo como si él, Dios, no existiese. Los que le insultan al pie de la cruz no soportan esa retirada. Jesús es un blasfemo porque ha anunciado esa ausencia. Ellos piden la intervención de Dios. La libertad de Jesús había anticipado nuestra nueva manera de relacionarnos con Dios. Jesús se rebeló contra lo sagrado y llevó su rebeldía hasta dejarse crucificar; de esa forma, nos libera de la trascendencia opresiva. Recordemos lo que escribía proféticamente Nietzsche:

Nosotros, *espíritus libres*, al saber que el *antiguo Dios ha muerto*, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón desborda de agradecimiento, de asombro, de aprensión y de esperanza; por último, el horizonte nos parece libre de nuevo, aun admitiendo que no esté claro, y en fin, nuestros barcos pueden darse a la vela, bogar ante el peligro; todos los acasos del que busca el conocimiento son lícitos de nuevo; el mar, «nuestra» pleamar, se abre de nuevo ante nosotros, y quizá no ha habido nunca una mar tan «plena»²³.

Pero estos pensamientos se están ya alejando de nosotros y se ven sustituidos por otros. La pasión y la muerte son liberación en un sentido muy distinto del que nos sugieren los teólogos seculares. Jesús ha sido un revolucionario; ha muerto por atentar en contra de un orden establecido. Pero la revolución que él esbozó va atravesando los siglos. Su muerte no apagó el fuego de su palabra. Por el contrario, le da alcance universal a su mensaje. Después de veinte siglos no han faltado quienes han vuelto a asumir, en contradicción con todos los órdenes establecidos,

23. Fr. Nietzsche, *El gay saber*, en *Obras completas III*, Buenos Aires 1961, 161-162.

religiosos, políticos, económicos y sociales, su palabra inquietante y liberadora. Su pasión y su muerte son el primer acto de liberación, la lucha contra todos los destinos; lleva hasta sus últimas consecuencias el combate emprendido por él contra los poseedores de la religión tradicional. Jesús se identificó con todos los oprimidos, y esa identificación no dejará de trastornar toda nuestra historia. Porque él proclamó bienaventurados a los pobres, a los perseguidos, a los hambrientos, a los sedientos; porque él derrumbó el antiguo orden: por todo eso, murió. Pero aquel orden no acaba de desaparecer. Cada vez que se debilita, viene el reino de Dios proclamado por Jesús.

De esta forma, la pasión y la muerte de Cristo han ido suscitando, a través de los siglos, interpretaciones contradictorias. Los hombres se han reconocido allí de diferentes maneras. Pero la pasión y la muerte de Cristo no se nos han transmitido para ilustrar nuestros deseos, sino para que nos coloquemos ante ese acontecimiento singular: aquel que había proclamado el perdón y la justicia ha sido condenado y matado, no por la monstruosidad de un crimen que supera toda medida, sino por la vulgaridad cotidiana del mal. Sin embargo, aquel que fue vencido a los ojos de una visión superficial, no ha quedado prisionero de la muerte: ni la glorificación del dolor, ni de la debilidad de Dios, ni siquiera la de la liberación política, se muestran justas con los relatos. Sólo la resurrección gloriosa del crucificado, muerto por la justicia, abre plenamente nuestras miradas al porvenir. El dolorismo nos encierra dentro de nosotros mismos, el abandono de Dios se olvida de que Cristo es vencedor, la liberación política prescinde de ese elemento del mal de que somos cómplices: la vulgaridad. Lo más confortable sería que Cristo muriese asesinado por unos grandes criminales con los que nosotros no tuviéramos ninguna analogía. Pero no fue así; y nadie está exento de la culpa de haber arrojado fuera de nuestra historia al testigo de la justicia y de la bondad de Dios.

La pasión y la muerte de Jesús son liberadoras si se apoyan, por un lado, en la carrera terrena de Jesús y, por otro, en su resurrección. Pero entonces no se le puede dar un significado cualquiera a la palabra «liberación»: su pasión y su muerte desempeñan el papel de una instancia crítica frente a ese término que tiene categoría de slogan.

La «liberación» se aplica actualmente a las luchas del tercer mundo por su independencia política y económica, al combate contra todas las formas de represión en Europa, desde los abusos policíacos a la enseñanza, al esfuerzo por liberarse de todos los

imperativos morales, como la moral sexual tradicional, la abolición de las desigualdades sociales... De esta forma, bajo el término «liberación» se expresa el ideal de una vida sin frustraciones, la utopía de una sensibilidad perfectamente satisfecha, el sueño de una existencia feliz, el deseo de una fraternidad sin violencias, la voluntad de una espontaneidad inocente. La «liberación» tiene todas las cualidades para ser una representación mítica: es fuerza, porque polariza las energías; es producto del deseo, porque revela las frustraciones del hombre contemporáneo; es colectiva, y por ello, tiene poder revolucionario. «Liberar» la vida, es cambiar la vida. Nacen nuevos mesianismos, prometiendo la inmediatez del gozo. El reino prometido está a nuestras puertas.

En estos sentimientos y en estas energías afloran continuamente los temas bíblicos y cristianos. Pero estos temas están separados de sus raíces históricas, y por eso sólo proporcionan imágenes de ensueño. El evangelio no nos promete una dicha inmediata, sino una felicidad que sea fruto de la justicia y del amor. En ninguna parte se puede ver que se trate de unos frutos espontáneos, que los obstáculos sean meramente externos, que queden desterradas las «frustraciones». Por eso, la pasión y la muerte de Cristo, consecuencia de su lucha por la justicia y esperanza de la resurrección, le quitan toda forma ilusoria a la «liberación», anclándola en la dura realidad. El reino de Dios no es la proyección del deseo, sino el fruto de un amor que ha medido sin engaños la profundidad de la oposición colectiva y del mal individual. La promesa del reino, si la situamos en el contexto de la vida de Jesús, no prescinde de los caminos de la renuncia a los deseos inmediatos.

24. En este capítulo no hemos aludido directamente a la intercesión de Jesús (Heb 7, 25). En realidad, esta intercesión está implicada en las nociones de mérito y de satisfacción. Jesús no merece solamente para sí mismo la gloria, sino que la merece para los pecadores. Su perdón es una intercesión. Siendo justo, le pide a Dios que socorra incluso a los que le han maltratado. Y como es justo, es escuchado por Dios. En efecto, el hombre justo es el que atestigua, en nuestra condición, la voluntad amorosa de Dios. La intercesión de Jesús se desarrolla en diversos planos. Su acción, en función de los demás, es la materia de su intercesión. Y si Heb 7, 25 invoca su intercesión celestial, ésta va ligada al recuerdo de su carrera terrena y de su cruz. En la Biblia la idea de que el hombre puede interceder por el pecador es ya antigua (cf. la oración de Abrahán por Sodoma y Gomorra: Gén 18, 16-33). Esta idea manifiesta que la actitud altruista del justo en la realidad cotidiana queda asumida dentro de la providencia de Dios. Lo que nos propone el antiguo testamento a propósito de la intercesión del justo por los malvados vale con mucha mayor razón en el caso del siervo de Yahvé. La intercesión es, por consiguiente, una manera de poner de relieve el carácter universal de todo acto bueno, manifestando de esta forma sus virtualidades divinas.

En este punto es donde la pasión y la muerte de Jesús son efectivamente símbolos de la lucha por la justicia y expresiones del amor de Dios: Jesús renuncia a su propia «liberación» porque le importa más la «liberación» de los demás. Precisamente en esto es donde se presenta como liberado y como liberador. En esto es donde ha vencido a la muerte, y por esto es por lo que Dios lo ha resucitado, haciéndolo Señor y Cristo, donador del Espíritu²⁴.

I. LIBERACIÓN Y PROMESA

El vínculo entre la cruz y la resurrección puede llegar a descifrarse a través del sentido que le dio Jesús a su vida histórica. La hemos calificado de lucha por la justicia. Este último término, sacado de la tradición profética y que la cultura occidental ha teñido de un sentido distinto, no fue utilizado por Jesús: prefiere emplear el de reino de Dios o reino de los cielos¹. El contenido que señalan los dos vocablos es, sin embargo, muy similar por su referencia a un mismo horizonte de pensamiento.

Esta calificación de la vida histórica de Jesús nos parece de suma importancia para determinar su relación con la humanidad. Hemos intentado indicar cómo el vínculo entre la cruz y la resurrección tenía como consecuencia nuestra «redención». Esta palabra carece hoy totalmente de resonancia. Nuestros contemporáneos prefieren otro término, el de «liberación». Poco importa de momento: tanto la redención como la liberación señalan que la muerte y la resurrección de Jesús producen un efecto en nuestro favor. Jesús puede llamarse con toda razón «mesías» (Cristo) porque nos da los bienes mesiánicos, o porque realiza la promesa. Sin embargo, nuestra reflexión sobre el vínculo entre la cruz y la resurrección quizás haya podido parecer formal: Jesús ha resucitado, es vencedor del pecado y de la muerte, pero no llegamos

1. A. Descamps, *Justicia*, en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1967, 405; «Para expresar la gran revelación de la salvación divina realizada por su venida al mundo, no habla Jesús, como lo había hecho el segundo Isaías, como lo hará san Pablo, de una manifestación de la justicia de Dios, sino recurre a la expresión equivalente de reino de los cielos». Para la noción bíblica de «justicia», puede verse el artículo del mismo autor en DBS, Paris 1949 y W. Mann, *Justicia*, en CFT II, Madrid 1966, 463-475.

a percibir cómo la «liberación» inaugurada de ese modo se realiza efectivamente para el hombre. En la conclusión del tercer capítulo decíamos que no se trata de una liberación inmediata. Queríamos decir con esto que la constitución de Jesús como señor y mesías (Cristo), por medio de la resurrección, no transforma el régimen de su mesianismo. Pero no basta con afirmarlo: hay que basar esta convicción y demostrar cómo el vínculo entre la cruz y la resurrección, identificado con su lucha por la justicia, es efectivamente una fuente de liberación en nuestra historia, una promesa.

En primer lugar hay que fundamentar esta convicción. Efectivamente, no es evidente que ese mesianismo del «siervo» de Yahvé, del que habla Isaías, adecuado para comprender la carrera histórica de Cristo, lo sea también a la hora de calificar su acción en la historia después de su resurrección. Podría uno imaginarse, sin tener que manipular con malas mañas los textos del nuevo testamento, que el título de siervo se aplica solamente a la vida histórica de Jesús, y que el título de señor es el indicado para calificar mejor su función después de pascua. Esta distribución no nos parece justificada, y esto por dos razones que hemos de desarrollar: el mesianismo de Jesús resucitado tiene que interpretarse a partir de la ascensión y pentecostés. En contra de lo que se podría pensar espontáneamente, y paradójicamente por otro lado, esos dos datos neotestamentarios inclinan la función crística, que brotó del misterio pascual, en un sentido conforme con el régimen escogido para su mesianismo terreno, y no con las representaciones ligadas a la glorificación o a la exaltación.

En segundo lugar, hay que demostrar que el vínculo entre la cruz y la resurrección, identificado con la lucha de Jesús por la justicia, es efectivamente fuente de liberación en nuestra historia, promesa. Así lo haremos, profundizando en las ideas bíblicas de «justicia» a la luz del esquema de resurrección. Entonces nos será posible establecer cómo el mesianismo del siervo, iluminado por el misterio pascual, abre al hombre hacia el porvenir y permite concebir la religión como relación entre el Señor actualmente vivo y el movimiento de nuestra historia.

De esta reflexión se desprende la organización de este capítulo: en el primer tiempo estudiaremos sucintamente la ascensión y pentecostés; luego estudiaremos la noción en su relación con el esquema de la resurrección; finalmente, tras haber definido el mesianismo de Jesús, señalaremos su aspecto liberador para nuestra historia.

II. ASCENSIÓN Y PENTECOSTÉS

Según Lucas en los Hechos (1, 6-12), cuarenta días después de su resurrección, Cristo subió a los cielos, de donde no volverá en forma visible hasta la parusía. La ascensión ¿significa la exaltación de Cristo a la derecha de Dios? ¿es un motivo teológico que desarrolla el sentido de la resurrección? ¿o simboliza más bien un acontecimiento histórico: el adiós de Cristo a sus apóstoles? La interpretación de los datos de la Escritura no resulta sencilla: trazaremos un estado de la cuestión antes de concretar el significado teológico de la ascensión².

En la tradición primitiva hay tres categorías de datos, que pueden relacionarse con la exaltación de Cristo: algunos no hacen mención explícita de la ascensión, otros la mencionan como un hecho únicamente teológico, y finalmente dos textos de Lucas parecen describirla como un hecho histórico.

Algunos datos no mencionan explícitamente la ascensión. Se trata de textos que, por su afirmación de la exaltación de Cristo a la derecha de Dios, suponen el esquema de la ascensión, pero no dicen nada del hecho. Así ocurre con la mayor parte de los textos paulinos que afirman el carácter celestial de la gloria de Cristo y su exaltación a la derecha del Padre, como Señor, en virtud de la resurrección. Si hablamos aquí de un esquema de la ascensión, es únicamente porque los textos establecen una diferencia entre el hecho de la resurrección y la exaltación, concibiéndose por hipótesis la exaltación como el término de la ascensión. Estos textos toman en consideración las consecuencias de la resurrección para la función mesiánica de Cristo.

Otros datos juzgan como un hecho teológico la traslación de Jesucristo al cielo. El texto más antiguo es el de Ef 4, 10: opone la bajada de Cristo a los infiernos y su elevación a los cielos. Pero aquí el autor se coloca en una perspectiva cósmica y no se refiere a ningún recuerdo de una ascensión desde un punto determinado, en este caso el monte de los Olivos. En 1 Tim 3, 16, el autor menciona una elevación en gloria. El término de la carrera terrena de Cristo es su subida hasta Dios en la situación gloriosa de resucitado. El texto evita toda precisión sobre el modo y el tiempo de esa subida triunfal³.

2. P. Benoit, *L'ascension*: RB 56 (1949) 161-203; H. Grass, *Ostergehehen und Osterberichte*, Göttingen³1964; O. Cullmann, *Christologie du nouveau testament*, Neuchâtel 1958, 192-201.

3. J. T. Sanders. *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge

En Heb 4, 14; 6, 19-20; 9, 24⁴, la ascensión adquiere una dimensión cósmica: se trata de un triunfo de Cristo en su cuerpo, pero nada se dice de una escena histórica. En cuanto a 1 Pe 3, 22, se sigue este mismo punto de vista: la ascensión se opone a la bajada a los infiernos. Esta se afirma como un hecho dogmático. Aquella no cae bajo la experiencia sensible. Los textos de esta categoría hacen de la ascensión, no ya un acontecimiento sensible y posible de describir, sino un acontecimiento transhistórico, que señala el dominio cósmico del Señor resucitado.

Una tercera serie de textos nos presenta a la ascensión como un hecho histórico. Tenemos, por una parte, la descripción del hecho en una manifestación sensible: se trata del texto único de Hech 1, 8 s, texto que señala una fecha para este acontecimiento. Por el contrario, el texto del final de Lucas (24,50-52) esquematiza este acontecimiento, asignándole el mismo lugar, pero sin indicar ninguna fecha. El relato de la resurrección del evangelio de Lucas da a entender que todo se desarrolla el mismo día de pascua. En cuanto al texto de Juan (20, 17), se habla de una exaltación celestial el mismo día de pascua. Si Juan quisiera hablar aquí de una ascensión que hubiera tenido lugar cuarenta días más tarde, no sería comprensible por qué Jesús le confía a María Magdalena la misión de informar de la resurrección a los discípulos, siendo así que Jesús se les apareció aquella misma tarde. Este texto, por consiguiente, no puede ser considerado como testimonio a propósito de la ascensión⁵.

Los distintos elementos de la tradición neotestamentaria indican por sí mismos cuál es la interpretación que hay que darle al único texto que nos describe la ascensión bajo el género literario de un relato histórico. Efectivamente, la tradición se muestra unánime en afirmar el triunfo celestial de Cristo después de su resurrección. Los más antiguos documentos atestiguan esta convicción de los creyentes, sin explicar en ningún sitio el cómo de esta ascensión, que confunden con la exaltación. La tradición en ese caso se interesa por la función de Jesús como señor y mesías, pero no por la descripción de su partida de este «mundo».

Sólo hay un documento (Hech 1) que asigne una fecha al acontecimiento de la ascensión: cuarenta días después de la resurrección.

1971, 15 y 94; H. Conzelmann, *Théologie du nouveau testament*, Genève 1969, 95.

4. J. Héring, *L'épître aux hébreux*, Neuchâtel 1954, 48.64.89; A. Vanhoye, *Situation du Christ*, Paris 1969, 184-220.

5. H. Conzelmann, *Théologie du nouveau testament*, 333.

ción. Los escritores siguientes adoptan cada vez con más insistencia este dato cronológico. Sin embargo, no le conceden un valor tan exclusivo que les obligue a no hablar nunca de la entrada de Cristo en el cielo inmediatamente después de su resurrección. El triunfo celestial, pero invisible, de Jesús en el día de pascua, y su partida comprobada sensiblemente después de un periodo de apariciones, se entrecruzan en los escritos de los antiguos teólogos como dos elementos que se concilian perfectamente entre sí. Pero, ¿es necesaria esta conciliación? ¿es indispensable ver en el texto de los Hechos un relato histórico de la ascensión? ¿no se tratará de una interpretación literaria del carácter último de las «apariciones» y la forma de señalarle a la iglesia la necesidad de la ausencia de toda gloria visible de Jesús? La interpretación literaria de la exaltación, en el marco de la ascensión, tendría entonces una finalidad pedagógica.

En efecto, la mayor parte de los documentos presentan la resurrección y la exaltación como acontecimientos transhistóricos simultáneos. Es cierto que se trata de dos aspectos complementarios de la glorificación de Cristo. Es lo que nos sugiere el relato de Juan: hasta que Jesús no subió al lado del Padre, no gozó del ejercicio pleno de su gloria y de su irradiación espiritual. El Espíritu nos lo dará de junto al Padre. Cristo culmina la economía de su misión, volviendo al Padre de donde salió. Esta es ciertamente la interpretación pedagógica del pasaje en que san Juan nos habla de la conversación entre María Magdalena y Jesucristo. De suyo no hay por qué pensar en cierto desnivel entre la resurrección y la ascensión: serían dos caras de un único misterio.

El texto de los Hechos no se opone a esta interpretación. Los cuarenta días son un esquema literario. Tienen la finalidad de manifestar simbólicamente la plenitud de la experiencia pascual. La ascensión da testimonio del carácter provisional de las «apariciones». Jesús ya ha sido exaltado, y es ese hombre glorificado el que se les aparece a los apóstoles. Sin embargo, el efecto de su exaltación sólo estará en conformidad con su carrera terrena cuando su señorío se ejerza mediante la actuación de sus testigos. El relato de la ascensión es un relato de misión⁶.

Las cristofanías no tienen directamente un significado cristológico: se requieren para que los apóstoles puedan captar la significación del misterio de la resurrección, y la ascensión es la

6. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, 57; F. Hahn, *Christologie Hoheitstitel*, Göttingen 1966, 112 s. Cf. la opinión contraria en H. Conzelmann, *Théologie du nouveau testament*, 81.

última cristofanía. No indica la exaltación a la derecha de Dios, aunque quizás la simbolice. Por tanto, la ascensión significa solamente el término de toda economía visible desde el punto de vista cristológico. No se refiere directamente al señorío de Cristo, adquirido como poder el día de la pascua. En la ascensión se abre la época en la que el único testimonio en favor del resucitado será la palabra y los actos de los apóstoles y de sus sucesores. El señorío de Cristo no se despliega en la exterioridad y en la visibilidad, sino en el poder del Espíritu. Sigue ejerciéndose, de una manera nueva, en el marco del mesianismo del siervo.

El esquema de la ascensión oculta lo que significa el relato de los Hechos (1, 6-12). La representación nos orienta hacia una imagen de altura y de dominio. Nos invita a que nos pongamos a contemplar la gloria de Cristo. Es precisamente esa la tentación contra la que nos quieren precaver las palabras de Cristo y las de los dos hombres vestidos de blanco (Hech 1, 10). Cristo se niega a responder a la cuestión planteada por los apóstoles sobre la restauración del reino de Israel: «No os toca a vosotros conocer el tiempo y el momento..., recibiréis la fuerza del Espíritu... y seréis mis testigos» (Hech 1, 7-8). Es el mismo lenguaje que utilizan los dos hombres al dirigirse a los apóstoles fascinados por el más allá: «Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?» (Hech 1, 11). Esta narración tiene la finalidad de invitarnos a pensar conjuntamente en la ausencia de Cristo glorificado y en la «misión» confiada a los apóstoles. Esta misión no se llevará a cabo según el poder del resucitado, sino según el del Siervo: se les entregará el Espíritu, no para sucumbir a las tentaciones mesiánicas, sino para testimoniar en el tiempo, y según la condición compartida con el mesías, la promesa garantizada por la exaltación de Jesús. El relato de la ascensión, paradójicamente, al insistir en la ausencia o no-visibilidad de Cristo glorificado, nos orienta hacia el Jesús histórico. Si ha sido glorificado, ha sido por haber anunciado, en medio de las condiciones en que se desarrolló su vida histórica, a través de sus palabras y de sus actos, la llegada de la justicia. El Espíritu se les da a los apóstoles, no para que se sitúen por encima de su maestro, sino para que emprendan su misma lucha, asegurada por la misma promesa.

El libro de los Hechos nos narra en forma de relato el don del Espíritu a los apóstoles, y nos trasmite el discurso de Pedro, que distingue en este acontecimiento la realización de las promesas

mesiánicas y el cumplimiento de la profecía de Joel⁷. Este acontecimiento lo sitúa Lucas a los cincuenta días después de pascua: el día de pentecostés. Esta palabra está sacada del vocabulario litúrgico judío. Pentecostés era el final de las fiestas pascales.

Antiguamente, la fiesta litúrgica judía de pentecostés había sido una fiesta de la primicias o de la siega (cf. Lev 23). Quizás era un fiesta de inspiración pagana, lo mismo que la pascua, que fue una fiesta de la primavera. La religión de Israel, enemiga de todo culto naturalista, cambió su sentido y, para conseguir su propósito, le asignó un objeto histórico. De esta forma, la pascua y pentecostés se convirtieron en fiestas de los acontecimientos de la historia del pueblo y dejaron en parte de ser una celebración de las constantes de la naturaleza. Con la pascua se relacionó el recuerdo del éxodo y luego, bastante más tarde, se quiso ver en pentecostés la entrega de la ley en el Sinaí, entrega que, si creemos a los rabinos poco escrupulosos en las fechas, habría tenido lugar cincuenta días después del éxodo. Esta es, en resumen, la interpretación que se le daba a esta fiesta en tiempos de Cristo. En la liturgia sinagoga se leían los pasajes referentes a la promulgación de la ley. Lucas, en los Hechos, no relaciona explícitamente la significación judía de la fiesta de pentecostés con el don del Espíritu. Sin embargo, podemos pensar que esta relación no es extraña al contenido cristiano de esta fiesta y que esta relación le ha dado un sello especial a la misma.

La ley, para el pueblo judío, representaba la transcripción jurídico-normal de las exigencias de la alianza. No tenía más finalidad que la de indicar al hombre la manera como tenía que comportarse, si quería seguir siendo fiel a la intención de la alianza y ser heredero de las promesas. Pues bien, la historia del pueblo escogido demuestra que el hombre se confiesa incapaz de cumplir íntegramente con las exigencias de la alianza. Algunos profetas tan perspicaces como Jeremías (31, 35 s) y Ezequiel (36, 26) habían denunciado ese mal; luego, reflexionando en las condiciones humanas de la alianza, en los repetidos fracasos, habían llegado a la conclusión de que, para poder ser realmente vivida, la alianza no tenía que consistir solamente en el conocimiento de una norma exterior. Se necesitaba otra carta para que la alianza se convirtiese en una realidad concreta dentro de la historia. Los profetas anunciaron la entrega de una ley nueva: esa ley sí que correspondería en su expresión a las exigencias de la alianza. El mediador de esa

7. E. Lohse, *Pentecoste*, en TWNT VI (1959) 44-53; H. Mühlen, *El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu santo*, en *Mysterium salutis*, 529-560.

nueva alianza sería el mesías, no un mesías cualquiera, sino el mesías portador del Espíritu santificante de Dios. Ese mesías transmitiría el Espíritu, y éste por su poder y por su santidad convertiría el corazón de los hombres, no ya dictando nuevas leyes, sino inscribiendo vitalmente la intención de la ley en el corazón humano, esto es, liberando al hombre.

Esta idea tan atrevida se fue abriendo camino, y el profeta Joel (3, 1-5) anunció como realización mesiánica el don del Espíritu de Dios sobre toda carne. Pedro (Hech 2, 14-17) reconoce que, en el acontecimiento de pentecostés, lo que se lleva a cabo es precisamente el don escatológico y mesiánico del Espíritu y que, desde entonces, la nueva alianza queda inscrita concretamente en la historia: ha nacido la iglesia, en cuanto comunidad de creyentes, animada por el Espíritu. Esa comunidad es el nuevo pueblo de Dios, destinado a realizar la unidad rota por el pecado, de la que fue símbolo la división de lenguas de Babel. El don de lenguas en pentecostés hace finalmente posible lo que no había sido hasta entonces más que un deseo vano: la unidad. Esta es el fruto del Espíritu, don mesiánico por excelencia. Hace gozar anticipadamente de la libertad (2 Cor 3, 17) del Señor resucitado: su Espíritu es en realidad lo que él nos envía de junto a su Padre. El Espíritu se nos da, no ya como cumplimiento, sino a título de «arras». El régimen del don del Espíritu es el mismo que el de la resurrección: abre a un porvenir, sin llegar a ser aún el reino que ha llegado, ni la justicia realizada. En este sentido, el don del Espíritu es escatológico. Escatológico, en primer lugar, porque representa una anticipación de la realidad venidera en la libertad y en el dinamismo que confiere; escatológico, además, porque nos orienta hacia el cumplimiento del misterio de Cristo, y por tanto hacia el porvenir. El don del Espíritu bajo el modo de la promesa está de acuerdo con la ausencia visible del Cristo glorificado: Jesús está ahora presente como promesa, puesto que está presente por medio de su Espíritu y ahonda de este modo en la humanidad el deseo del Dios que viene. Pentecostés había sido la fiesta del don de la ley: ahora significa que el Espíritu ha sustituido a la ley. La ley no abría a ningún porvenir, porque no liberaba. Encerraba al hombre dentro de su propia «justicia». El Espíritu no sustituye a la ley, en el sentido de que ésta sea meramente exterior, y aquél interior: libera de la ley para que, en adelante, ni la promesa ni la justicia sean medidas por ella. El Espíritu hace entrar en el movimiento que anima a la vida histórica de Jesús y cuya rúbrica fue la resurrección.

De esta forma la ascensión y pentecostés inclinan la resurrección de Jesús en el sentido de una promesa. La victoria sobre la muerte, que recibió su sello en el acontecimiento pascual podía ser interpretada como la instauración definitiva del reino. Por otra parte, da la impresión de que los cristianos entendieron entonces de esta forma la resurrección. El anuncio de Juan Bautista y el de Jesús: «El reino de Dios está cerca», se había realizado finalmente. Los discípulos, en el relato que san Lucas hace de la ascensión, comparten este mismo convencimiento: esperan del Señor resucitado la instauración del reino de Israel, identificado con el de Dios (Hech 1, 6). La pascua, entendida de este modo, es la promesa realizada, y ya no queda nada que esperar.

En realidad, el misterio pascual, presentado por el nuevo testamento, se despliega de diversas maneras: victoria sobre la muerte atestiguada en las apariciones, ausencia del resucitado simbolizada en la ascensión, don del Espíritu, arras de las promesas, significado en pentecostés. Esta diversificación del misterio pascual señala su relación con nuestra historia: la resurrección de Jesús no hace inútil al tiempo. Por el contrario, es lo que le da consistencia. La proximidad del reino no existe, por otra parte, más que donde el resucitado está «ausente» y donde se ha dado el Espíritu. Marxsen⁸ insiste en la «motivación misional» de los relatos de las apariciones. Es cierto: la ascensión y pentecostés ponen las condiciones objetivas de esta motivación en la resurrección de Jesús.

La ascensión, en efecto, no es la descripción imaginada de la exaltación de Jesús. Es indudable, como hemos indicado anteriormente, que este tema está presente en el esquema de la subida al lado del Padre. Pero el tema de la exaltación del siervo puede separarse del esquema imaginario: así ocurre en el nuevo testamento, independientemente del relato de Lucas. El vínculo que Lucas establece entre el tema de la exaltación y el esquema imaginario, representado sensiblemente en una partida, no carece de significación teológica. En efecto, la partida del resucitado se presenta bajo la forma de un relato de «misión»: los apóstoles son enviados. No tienen que preocuparse por el «cielo» (Hech 1, 11), no tienen que refugiarse en la melancolía nostálgica del tiempo de Jesús terreno, tienen que evitar preguntarse por la restauración del reino de Israel. La exaltación de Jesús, lejos de privar a los discípulos de sus responsabilidades terrenas e históricas, les in-

8. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1967, 26 s.

vita a tomar en serio el tiempo que se les ha concedido. Por eso, la exaltación de Jesús toma la forma de una «partida»; los discípulos solamente la perciben bajo el modo de la promesa. Jesús ha sido exaltado, y los discípulos han sido testigos de ello, pero esa exaltación está oculta: el régimen del anuncio del resucitado no es dintinto de aquel al que se sometió Jesús en la tierra para proclamar la proximidad del reino de Dios. No es la exaltación de Jesús la que le da forma al envío de los apóstoles, sino su modo de existencia terrena. La gloria del resucitado permanece oculta. Esa gloria es objeto de esperanza.

La ascensión, por tanto, es una interpretación del misterio pascual: significa simbólicamente que la resurrección de Jesús no es el final de la historia. Es esperanza: el último enemigo, la muerte, será vencido; no es aún esa victoria; garantiza esa nueva posibilidad. El reino anunciado sigue estando cerca; no ha llegado todavía. La ausencia del resucitado, significada imaginativamente por medio de su partida, atestigua que nosotros estamos en el tiempo de la promesa. La economía del antiguo testamento no ha quedado abolida. Sólo la ley ha perdido su situación central: se ha visto derribada de sus pretensiones a regir las relaciones entre el hombre y Dios. Sólo sigue en pie la promesa, aseguradora por la resurrección de Jesús, signo de la fidelidad de Dios. Pentecostés confirma este significado de la ascensión. El Espíritu, prometido por los profetas, se nos ha dado ya, y por eso estamos en los últimos tiempos. Pero el Espíritu se ha dado como «arras»; se ha dado bajo el modo de la promesa. El don del Espíritu está en función de la ausencia del resucitado. Por consiguiente, el Espíritu no ha sido derramado de suerte que los creyentes estén dispensados de aquel régimen de existencia que aceptó Jesús en la tierra. Por el contrario, ha sido enviado a ellos por el resucitado para que asuman, en su propia historia, aquel modo de existencia que él asumió. Jesús, después del bautismo, fue llevado al desierto por el Espíritu. Este no le ahorró la humillación propia de la condición de «siervo». El Espíritu «derramado en nuestros corazones» es el de Jesús. Por tanto, no puede tener un lenguaje distinto del de Jesús. No incita a ninguna otra «economía» o forma de la manifestación de Dios. El que este Espíritu haya sido concebido en la ausencia del resucitado confirma el hecho de que esta «economía» siga siendo la de la promesa, y no la del cumplimiento.

Así pues, la ascensión y pentecostés nos llevan a considerar la exaltación de Cristo bajo una forma particular: la de la ausencia. El resucitado envía a sus discípulos, no les sustituye. El resucitado

da su Espíritu, no para sellar la forma definitiva del reino, sino para abrir a los creyentes a las exigencias inmanentes a su mesianismo. Por tanto, el modo de la ausencia es el revés de la continuidad de la promesa. La resurrección no suprime la historia en su verdadera dimensión: apertura a un porvenir siempre nuevo, único lugar de la responsabilidad delante de Dios. La exaltación de Jesús, su señorío, no hacen pasar de moda la forma terrena de su mesianidad: es ella —y únicamente ella, ya que el misterio pascual tiene que ser pensado a partir de ella— la que define el modo de la comunidad cristiana. La ausencia del resucitado es la condición de posibilidad para que los creyentes vivan según el ideal del «siervo». Dentro de esta posibilidad, y solamente dentro de ella, es como la resurrección es promesa.

El que la resurrección sea seguridad y promesa es lo que establece la diferencia entre la condición terrena de Jesús y la nuestra. Jesús se ha enfrentado con la muerte en medio de la soledad y el abandono: esperó en Dios ante todo y contra todo. Fue hecho Señor en el seno de este abandono. Cristo estableció, por su victoria sobre la muerte, que su «lucha por la justicia», su «aprecio de la vida», su «captación de la verdad» eran el modo de ser de Dios en el mundo⁹. Al perder su vida, la salvó. Al convertirse en Señor, no instituye el reino anunciado por medio de una manifestación de poder, sino que da su Espíritu para que, por la lucha por la justicia, el auténtico aprecio de la vida, la justa captación de la verdad, Dios venga al mundo por medio del hombre. La ascensión y pentecostés delimitan la relación del resucitado a los confines de nuestra historia: paradójicamente, la ascensión —por la exaltación que toma la forma de ausencia para nosotros— y pentecostés —por el don del Espíritu—, nos invitan a comprender la resurrección de Jesús a partir de su carrera terrena. Lejos de hacer inútil esa carrera, el misterio pascual la convierte en norma: no existe ningún señorío independientemente de lo que fue la relación terrena de Jesús con «la justicia, la vida y la verdad». La promesa, asumida por la victoria pascual, en vez de obligarle al creyente a que se desentienda de la historia, lo envía hacia ella. El reino tiene que venir, aquí y ahora, a través de la lucha por la justicia, a través de la relación con la vida y a través de la captación de la verdad. El Señor nos libera aquí y ahora. La promesa ha de vivirse también bajo el modo de promesa aquí

9. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 21970, 265-298. Puede verse la larga recensión de esta obra por R. Marlé, en *Etudes* (1971) 281-300.

y ahora. Nos queda ahora la tarea de concretarlo, partiendo de las consecuencias que se derivan del vínculo dialéctico entre la carrera terrena de Jesús y su exaltación en su relación con nuestra historia: lo haremos, estudiando la noción de justicia en su relación con el esquema de la resurrección.

III. JUSTICIA Y RESURRECCIÓN

En el capítulo anterior, consagrado a la relación entre la cruz y la resurrección en su efecto de «redención», hemos palpado en varias ocasiones la importancia de la «vida profética» de Jesús para comprender el punto clave de nuestra «salvación». Le hemos dedicado especial atención a este aspecto, precisamente porque solían dejarlo de lado las teologías de la «sustitución penal» y las de la «satisfacción vicaria». Jesús no sufrió una muerte cualquiera: su muerte fue la consecuencia de una condenación oficial, que sancionó una lucha efectiva en el seno de su pueblo. La «mesianidad» de Jesús no puede separarse de la forma de combate que emprendió, combate que lo llevó a la muerte. La vida profética de Jesús ha quedado calificada como «lucha por la justicia»: nos toca ahora justificar este apelativo¹⁰. Esto nos permitirá además establecer un vínculo entre el carácter proleptico, vivido bajo el modo de la promesa, de la resurrección de Jesús, y la finalidad del don del Espíritu en pentecostés.

Es necesario librarse de la ambigüedad de la palabra «justicia»¹¹, para poder comprender en todo su alcance la definición

10. Hemos escogido este apelativo, en vez del de reino de Dios, porque, a pesar de su amplitud de sentido, que no carece de ambigüedad, tiene la ventaja de unificar un deseo que ha brotado del mundo profano con la promesa profética. El apelativo de «reino de Dios» exige una referencia a la «justicia» de la tradición profética, y ésta guarda una relación con el deseo que se manifiesta en las luchas históricas por una sociedad menos inhumana. Sobre los problemas planteados por esta categoría de «justicia» en teología, cf. C. Bruaire, *Justice et eschatologie*, en *La théologie de l'histoire; herméneutique et eschatologie*, Paris 1971, 247-255.

11. Puede consultarse: A. Lalande, *Justice*, en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962; R. Charvin, *Justice politique*, en *Encyclopaedia universalis*, Paris 1971. Es interesante comprobar cómo esta enciclopedia le dedica dos artículos a la palabra «justicia»: uno describe la organización del «poder judicial», mientras que el otro se refiere a la «justicia política». Este término «justicia» se usa con frecuencia en el concilio Vaticano II. Parece incluso que la noción de «justicia social» no es un término muy empleado fuera de la literatura social cristiana. Puede compararse el índice de

de la vida profética de Jesús como «lucha por la justicia». Este término encierra significaciones muy diversas, y a veces contradictorias, según los sistemas de referencia que se escojan. La justicia no evoca el mismo cortejo de imágenes y de esperanzas para el judío que se alimenta de la tradición profética que para el griego de la antigüedad; está impregnada de una fuerza de acción en el mundo posmarxista de la que sería difícil encontrar algo equivalente en el siglo XVII. Decir que la vida profética de Jesús fue una lucha por la justicia, es correr el peligro de imaginarse a Jesús según nuestros deseos, nuestros ideales, nuestra sensibilidad o nuestras nostalgias. Si el vínculo entre la cruz y la resurrección se basa en parte en esa lucha efectiva de Jesús, resulta necesario precisar el sistema de referencia al que pertenece entonces la noción de justicia. El punto fijo en este caso es evidentemente la tradición del antiguo testamento. Jesús no rechaza la Biblia, sino que hace suya la predicación profética. Por consiguiente, sea cual fuere la novedad del evangelio, tendremos que determinar lo que hay que entender por «justicia», dentro de este círculo cultural.

La noción de justicia evoca actualmente para nosotros una doble perspectiva: una más bien legal y estática, otra más dinámica y revolucionaria. En el primer caso, la justicia define el acto por el que se reconoce efectivamente al otro en sus derechos, tal como están definidos por las reglas del juego social. Según esta forma de ver las cosas, el patrón habrá realizado un acto de justicia con su obrero al atenerse al contrato debidamente firmado con él, que expresa sus derechos y señala, *grosso modo*, cómo hay que reconocer ese derecho del otro¹².

Concile oecuménique Vatican II, Paris 1967, en la palabra «justice», con el índice de la obra de presentación del marxismo de J. Guichard, *Le marxisme*. Chronique Sociale de France, Lyon 1970, donde no figura la palabra «justice». También resulta interesante la lectura del índice de K. Marx, *Oeuvres II*, Paris 1968, donde es anodino el empleo de la palabra «justice», y donde las relaciones jurídicas son denunciadas como caretas ideológicas. Por el contrario, la noción de «justicia» tuvo una función decisiva en la antigüedad, en la organización social. Cf. H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, Paris 1967, 13-35: el índice de este libro no menciona esta noción en la obra de P.-J. Proudhon; sigue siendo un mito popular, y no un concepto científico.

12. K. Marx denuncia la mistificación de un orden social que determina la justicia como equidad natural: «“Que el que pida dinero prestado para obtener una ganancia le dé parte de la misma al que se lo prestó, es un principio evidente de equidad natural” (Gilbart, *The history and principles of banking*, 1834, 163). Hablar aquí de equidad natural es absurdo. Las transacciones entre los agentes de la producción son equitativas si son el resultado natural de las relaciones de producción. Las formas jurídicas en que aparecen estas

En el segundo caso, la noción de justicia se define estrictamente, no ya por medio de un derecho que exprese las reglas del juego social, sino más bien por lo que intenta el derecho, sin llegar nunca a conceptualizarlo de una forma adecuada. La justicia evoca entonces un ideal de relaciones humanas, que ninguna ley es capaz de expresar debidamente. La justicia es un concepto crítico: no es fácil darle un contenido integralmente positivo y, por consiguiente, legal, ya que el derecho es juzgado por ella y, por tanto, éste no puede delimitarla. La justicia que mencionan los profetas bíblicos está emparentada con esta perspectiva¹³.

La justicia promovida por la tradición profética, con la que se relaciona la vida de Jesús, evoca una noción abierta y dinámica; no puede identificarse con el acto por el que se reconoce al otro solamente en función de sus derechos legales. Es indudable que la justicia profética no desprecia la necesidad inherente a la vida social de definir los derechos y hacer que se respete esa definición legal. Pero los profetas sospechan que esa devoción para con la «ley» puede muy bien ser una excusa. El sistema de referencia en la tradición profética no es la «ley», expresión oficial del derecho y de la «justicia», sino la alianza. Esta tuvo que concretarse a través de los siglos en un aparato legal, que sirviera para precisar al mismo tiempo la conducta moral y la social. Pero para los profetas ese aparato legal no tenía sentido en sí mismo, sino en su fuente, la alianza. Por consiguiente, siempre era susceptible de revisiones y de reajustes en función de la intención inmanente a la alianza mosaica. Entonces, cumplir con la justicia no era solamente seguir la ley, sino obrar de manera que cada uno recibiese su derecho. La alianza constituía a Israel en un solo pueblo, del que Yahvé era el compañero y amigo. Por tanto, pertenecer al pueblo de la alianza era gozar de un derecho inherente a esa alianza. Ninguno de los miembros del pueblo estaba privado de

transacciones económicas como actos deliberados entre las dos partes, como expresiones de su voluntad común y como contratos que tienen fuerza legal para los contratantes individuales no pueden, como tales, determinar su propio contenido. No hacen más que expresarlo. Ese contenido es equitativo cuando corresponde adecuadamente al modo de producción. Pero es injusto si contrasta con ese modo. Sobre la base de la producción capitalista, la esclavitud es injusta; lo mismo pasa con el fraude sobre la calidad de la mercancía» (K. Marx, *o. c.*, 1.107, nota b). La justicia, en cuanto concepto idealista, es un elemento ideológico. El recurso a una dialéctica materialista evita en principio el papel justificante del concepto ideológico.

13. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I, Salamanca 21972, 463 s.; II, Salamanca 1972, 190 s., 479 s. La justicia no puede separarse del cumplimiento de la promesa.

ese derecho, ni siquiera el más pobre. El estribillo que continuamente volvía a aparecer en la predicación profética: «Haced justicia al huérfano y a la viuda», significa, de una forma realista y simbólica a la vez, que el desamparado, aquél que no posee ningún poder social, es también miembro del pueblo de la alianza y tiene derecho a ser reconocido como tal. En efecto, la alianza pierde todo su sentido si las promesas que le asegura a Israel quedan privadas de eficacia en la vida cotidiana y social de ese pueblo. La alianza no era un código, sino una intención, un estilo. Exigía que se dictasen leyes para no quedarse en letra muerta; pero exigía mucho más todavía, que esas leyes no reemplazasen a su intención. Los profetas no dejaron de recordar, sobre todo en el plano sacrificial y litúrgico, la inutilidad de los esfuerzos por encerrar la intención de la alianza dentro de un intercambio legal. Se negaron a relegarla a la condición de monumento legal, establecido de una vez para siempre. La justicia de la alianza no era de ese orden. En ese sentido, se trata de un concepto crítico, de orden escatológico¹⁴.

En la «justicia legal» la referencia es el derecho dictado por una sociedad determinada. Entonces, la sociedad es aceptada como regla. Hacer justicia a los demás, es reconocerlos dentro de los límites del derecho legal. Cuando los escribas y los fariseos le preguntan a Jesús a propósito de la «mujer adúltera», le invitan a que le aplique el derecho legal, y por consiguiente a que la condene. Ciertamente, si le plantean esa cuestión, es porque sospechan que él no aceptará como regla de su conducta el derecho legal. Desde los primeros actos de Jesús, se han dado cuenta de que sus sistema de referencia es distinto del de ellos. La «justicia» no consiste para él en idolatrar la ley. Su actitud y su palabra denuncian la contradicción que hay entre la identificación práctica de la alianza con la ley y la intención de la alianza. Esa identificación, en vez de asegurar el reino de la justicia, precipita más todavía al mundo en la injusticia. Si Jesús no tiene miedo de las paradojas cuando habla de las prostitutas o de los recaudadores, es porque éstas son el único medio de sugerir hasta qué punto la justicia legal se opone a la tradición profética de la justicia.

La lucha de Jesús por la justicia durante su carrera terrena se relaciona, por tanto, con el combate profético. Jesús, lo mismo que sus predecesores, no rechazaba la alianza mosaica; lo que hacía era negarse a reducirla a su interpretación «sacerdotal».

14. G. von Rad, *o. c.*, I, 247-261; II, 291 s.

Se puede caracterizar la interpretación «sacerdotal» de la alianza por una acentuación del carácter cultural y legal de la «justicia». Todo ocurre como si se tratase de reconocer el «derecho» de Dios dentro de los límites definidos: hacer «justicia» a Dios y al prójimo es lo mismo que cumplir la ley. Y entonces, la ley deja de ser mediación y camino para convertirse en el objeto mismo de esa relación. Ya sabemos cómo Pablo, en sus cartas a los gálatas y a los romanos, critica esta interpretación de la ley: la ley no puede sustituir al objeto de la relación, sin suprimir el sentido de esa relación. Pretender que se hace «justicia» a Dios hipostasiando a la ley, es en definitiva reemplazar con la propia «justicia» la justicia que tiene a Dios como autor. En términos más sencillos, Pablo defiende la concepción profética de la justicia contra la desviación sacerdotal, que identificaba la justicia con el cumplimiento de la ley. Pero hay algo todavía más serio que esa confusión entre la justicia y la ley: la separación del honor de Dios y del reconocimiento del prójimo. Contra lo que Jesús se rebeló con su actitud y con sus palabras, fue contra esa ruptura establecida entre el amor de Dios y la justicia con los hombres. El episodio que antes mencionábamos demuestra la voluntad de Jesús de no determinar solamente por la legalidad su relación con los semejantes, de no separar su relación con Dios de su actitud para con los hombres. Si Jesús cura en día de sábado, no es por afán de escándalo o de provocación; es para subrayar concretamente cómo la justicia no reside en el cumplimiento de la ley. «El sábado está hecho para el hombre»: la interpretación «sacerdotal» de la justicia invierte la problemática, conduce a idolatrar al sistema legal, barre todo porvenir, sitúa a cada uno en un sitio fijo dentro de una sociedad inmutable. La justicia tiene que aplicarse, pero no inventarse. Dios tiene un terreno propio, en donde hay que reconocer sus derechos: el culto; en lo que se refiere al hombre, sus derechos están definidos por la sociedad. El primer derecho es superior al segundo: no hay interferencias. O bien, si se aceptan estas interferencias, se quedan en algo abstracto, ya que son legalizadas y definidas inmediatamente. Quizás por eso mismo los saduceos rechazan la escatología y los fariseos invocaban un mesianismo nacionalista. Los primeros se quedaban tan satisfechos con un sistema legal que confirmaba sus privilegios sociales; los segundos se indignaban en contra de la situación mediocre de Israel. Tanto en un caso como en otro quedaba en el olvido la dimensión profética de la justicia, ligada a la universalidad de la alianza como promesa. Si Jesús denuncia, como los profetas, la repulsa de los «pobres» dentro del sistema legal, es porque esta

situación que se les imponía revelaba la contradicción del sistema, al apelar a la alianza mosaica y al basar su autoridad en ella, a pesar de ser incapaz de honrar en sus derechos a los beneficiarios de esa alianza. «Sed como vuestro Padre celestial...»: él no hace acepción de personas. Un fariseo, queriendo probar a Jesús, hará su elogio (Mt 22, 16): Jesús juzga sin hacer acepción de personas. Jesús toma como regla de su actitud a la justicia prometida por la alianza, a la justicia que viene de un Dios que escoge, no en virtud de los «méritos» o de la «condición social», sino en virtud de su amor. La justicia para con Dios no puede separarse, por consiguiente, de la actitud con aquellos que gozan de su alianza. Esa justicia no se define por la legalidad o por las reglas de juego de la sociedad, sino que es ella la que juzga a esa legalidad y a esas reglas. En este sentido, podemos decir que es «escatológica», que es profética.

Así pues, la noción de justicia profética está muy lejos de lo que «jurídica y legalmente» incluiríamos en ese concepto. Sin embargo, creemos que es necesario detallar más todavía su contenido dinámico, a fin de distinguir con mayor claridad lo que fue la lucha de Jesús.

La oposición entre la justicia profética y la «justicia» sacerdotal podría ser juzgada como meramente formal. Efectivamente, resulta tentador identificar a la justicia profética con una contestación irresponsable en contra de la sociedad. Los profetas soñaban con una ciudad humana que no se viera afligida por la opresión del pobre o del desventurado. Pero los profetas no señalaban los medios para llegar a un equilibrio que no engendrara parias ni marginados. La justicia no representaba para ellos la aplicación de la legalidad, o la buena marcha de los imperativos sociales y económicos. Ellos veían que el «sistema legal» no protegía a los que estaban aislados, a los pobres, a los indefensos. Para ellos, el malestar causado por el devenir social o por las leyes reconocidas era un síntoma de que la justicia todavía no había encontrado lugar en este mundo. La tradición profética resulta constructiva, no por haber proporcionado unas soluciones capaces de reabsorber las contradicciones sociales, causa de una serie de desgracias humanas, sino por haberse negado a llamar «justicia» a lo que no era más que su caricatura o su negación¹⁵. La alianza estaba ligada a una promesa: una

15. La reacción de algunos escritores rusos resulta característica, no por su oposición a un socialismo científico, sino por su negativa a garantizar, con

tierra, un pueblo, la abundancia para todos. Los profetas no se contentan con la mediocridad en que se complacía Israel: la ley de la que se gloria el pueblo y se ufanan los sacerdotes no es el contenido de la promesa. La promesa se refería a la justicia. Y esto significaba algo muy sencillo: si todos son miembros del pueblo escogido, todos tienen que ser herederos de las promesas hechas a ese pueblo. Pero la explotación de los indefensos denunciaba una contradicción; el pueblo no puede estar de acuerdo con la intención de la alianza si el indefenso se queda sin protección y si los privilegios sociales tienen un origen que está en oposición con la finalidad de la alianza¹⁶. Los profetas no son unos reformadores en el sentido de que sean ellos los que proponen una teoría social; son unos videntes: la promesa no se ha realizado mediante la ley, ya que las relaciones entre los hombres no pueden apelar a lo que pretendía la alianza. La justicia que celebran los profetas, es la justicia misma de Dios en su relación con los hombres.

También Jesús rechaza la justicia que viene de la ley. La rechaza, pero no por afán contestatario, sino porque esa justicia está al margen de la promesa. La alianza no tiene la función de crear barreras dentro del pueblo que apela a Moisés. La promesa no tiene la finalidad de instaurar privilegios, ni siquiera privilegios para un pueblo. Jesús se dirige a los pobres, cura a los enfermos, come con los pecadores, no desprecia a las prostitutas, perdona a la mujer adúltera, recibe a Magdalena y a Mateo entre sus discípulos. Esta actitud y estos hechos son fieles a la promesa. Nadie es preferido a los demás, ya que Dios se niega a admitir privilegios en su reino. Jesús les anuncia la buena nueva

pretextos ideológicos, lo que les parece inhumano. Cf. los artículos reunidos en *Espirit* (1971) 5-58.

16. Los profetas, en contra de los sabios de Israel, no se preguntan por la justicia que asiste a la acción divina, pero denuncian la persuasión supersticiosa del pueblo que apela a la protección de una alianza, sin realizar sus efectos sociales. La estructura equitativa de la alianza sólo tiene sentido en esa realización. La alianza no es un concepto idealista, sino que es necesariamente una práctica. Israel se ufana y se escuda en su alianza con Dios, sin preocuparse por transformar prácticamente lo que esa alianza implica en sus exigencias. Los profetas ponen de relieve con vehemencia esta contradicción y denuncian la excusa del culto, que mantiene las ilusiones de una relación con Dios, vacía de su significado real por la práctica social. No es la teoría de la alianza lo que ocupa la atención de los profetas, sino el hecho de no practicar esa alianza, unido a la celebración de su superioridad y de su poder salvífico. Si hubiera que utilizar un concepto marxista, diríamos que denuncian la alianza como ideología.

a los pobres porque la justicia, que él viene a instaurar, supera todo sistema legal y se basa en una «promesa», cuya única garantía es el mismo Dios. En este sentido, Jesús se muestra de acuerdo con el pensamiento profético: tampoco él propone una doctrina social que sirva para resolver las contradicciones. Jesús denuncia el sistema de la ley, porque se identifica con la justicia prometida. Ese sistema reduce a la justicia a ser solamente un derecho dentro de los usos de una sociedad. Jesús no admite esa «justicia», ya que entonces se ven defraudadas las esperanzas de los pobres: su sola presencia demuestra que la justicia no ha llegado todavía y que la ley es un engaño, cuando se empeña en identificarse con el contenido de la promesa. La opción de Jesús es escatológica. Podría considerársela como poco realista. Pero sería un error. La opción escatológica de Jesús no ha sido para él una excusa para escaparse de una lucha por la justicia dentro de las contradicciones de su época y de su pueblo. Por el contrario, fue la motivación de su actitud. La justicia es escatológica; no puede ser abstracta.

La justicia por la que lucha Jesús no es abstracta: lo demuestra su actitud de repulsa frente al mesianismo de poder. Las tentaciones, como ya hemos subrayado en varias ocasiones, forman un episodio literario de primera categoría para la comprensión de la actitud concreta de Jesús y para apreciar su idea de la «mesianidad». La imagen que Jesús ofrece del «mesías» no puede separarse de su idea de justicia. En efecto, el «mesías» viene a cumplir toda justicia. Desde el profeta Natán (2 Sam 7, 1-17), fue anunciado como el personaje que debería realizar la intención de la alianza y hacer efectiva la promesa. El mesías, por tanto, es aquél por quien se instaura la justicia prometida. Los deseos, las frustraciones y las nostalgias del pueblo se basan en esta noción. El pueblo quiere un rey: aclama a Jesús en Jerusalén. Los zelotes esperan un jefe que se ponga a la cabeza de un ejército contra el ocupante. Los fariseos desean la grandeza de Israel: la ley será finalmente respetada y regirá los más pequeños actos del pueblo. El mesías es el reflejo de los deseos ancestrales que la promesa suscita sin cesar. Las tentaciones se articulan en este contexto: la justicia mesiánica es la abundancia inmediata y la glorificación del pueblo por el poder que Dios le regala, en virtud de la elección y de la promesa. Así pues, se espera de Jesús que tome una actitud clara: Jesús proclama la proximidad del reino de Dios, realiza gestos proféticos de poder, es el profeta esperado, es el mesías. Finalmente, va a realizar los deseos que albergaba Israel desde hacía siglos: ante todo, hacerle justicia

ante los invasores, sometiéndolos a su poder; luego, convirtiendo a Jerusalén en el sitio donde todas las naciones encuentran su razón de ser y su unidad. Hoy nos resulta muy difícil imaginarnos toda la fuerza de las imágenes mesiánicas. La justicia a la que Jesús se refería no era abstracta: se distinguía de los deseos más vivos que animaban la vida de un pueblo. En esa oposición se percibe con toda claridad, a la vez, la fidelidad de Jesús a la inspiración profética y su originalidad.

La fidelidad a la inspiración profética: Jesús no orienta a sus oyentes hacia una justicia última totalmente desligada de este mundo. Aquí y ahora es donde inaugura sus efectos la justicia última, objeto de la promesa. Aquí y ahora es donde Jesús denuncia al sistema legal, que idolatran los escribas y fariseos, como un obstáculo para la realidad anticipada de la justicia última. Aquí y ahora, en el contexto de su sociedad, y no en un sueño, es donde Jesús, por sus parábolas, sus actos simbólicos y la paradoja de su libertad, manifiesta lo que es la justicia última. Obra como habían obrado los profetas de Israel. Su palabra es una espada de doble filo (Ap 1, 16). No ha venido a traer la paz, sino la guerra (Mt 10, 34). Jesús no divide, pero su palabra pone de relieve las divisiones existentes. Su palabra quita todas las caretas.

Pero también, su originalidad: Jesús es el mesías, y todos esperan de él la instauración de la justicia última. Cuando su predicación en Nazaret (Lc 4, 16-36), Lucas nos refiere que el texto de Isaías, en labios de Jesús, adquirió una actualidad extraña, a pesar de haberse repetido mil veces en la sinagoga. Todos se dieron cuenta de que vacilaban las certezas fáciles y los arreglos cómodos. Irrumpía una nueva realidad: tomaba forma el anuncio mesiánico. Pero Jesús les decepcionó: no hizo el menor despliegue de aquel aparato de poder que se imaginaban. Jesús rechazó la inmediatez de la transformación brutal de la sociedad. Jesús proponía algo que nada tenía que ver con la fuerza. No esperaba del poder el reino de justicia. Aquel «hijo del hombre» no era más que un hombre débil, un predicador ambulante, que economizaba los gestos de poder.

La lucha concreta de Jesús por la justicia consiste en primer lugar en destruir la imagen del mesías. Adopta, por consiguiente, una actitud paradójica y poco confortable: anunciarles a los pobres y a los oprimidos su liberación, y al mismo tiempo rechazar la utilización de unos medios que todos se imaginaban —incluso los mismos pobres— que serían los del mesías. ¿Cuál es entonces esa justicia que no es ni el sistema legal, en el que cada uno recibe lo que se le debe según la jerarquía social y en función de los im-

perativos del devenir social, ni la instauración brusca e inmediata de un paraíso por la fuerza de Dios? Esa es precisamente la justicia que no ha dejado de ser el objeto de la promesa veterotestamentaria. Pero la promesa no especifica cuál es el acto por el que Dios, con su poder, barre a sus enemigos para crear una sociedad en la que coexistan, sin privilegios ni conflictos, la abundancia de bienes y el reconocimiento de los demás. La justicia es, desde luego, el objeto de la promesa, pero no es su efecto inmediato. No es promesa más que en la medida en que se realiza en las condiciones de nuestra historia: el mesías se ausenta porque carece de sentido regalar la justicia prometida. La justicia última irá, desde luego, más allá de toda justicia, pero no será nada más que la manifestación de la justicia buscada aquí abajo sin cesar, dentro de los límites de las situaciones históricas. Jesús no propone una organización social o legal; no define materialmente la justicia. Nos abre una perspectiva, cuyo dinamismo es un motor para la renovación de la sociedad. Al considerar «imperfecta»¹⁷ a la sociedad salida de la alianza, nos abre un nuevo porvenir. La oposición en contra de Jesús brotó del sentimiento de que pensar en la insuficiencia de la justicia partiendo de los excluidos, era introducir en la sociedad un germen de destrucción. Efectivamente, las «bienaventuranzas» son la proclamación de una inversión de las situaciones. Jesús denuncia de esta forma la inutilidad de la ley: el reino, esto es, la justicia, será verdad cuando deje de ser útil proclamar bienaventurados a los pobres, a los oprimidos, y maldecir a los ricos. La justicia no ha llegado todavía, puesto que aquellos que gozan solamente del derecho conferido por la alianza mosaica, aquellos que no tienen más garantía que el amor universal de Dios, no ocupan en la sociedad un lugar que sea digno de un miembro del pueblo escogido. El hecho de que no haya llegado aún esa justicia juzga a la sociedad que apela a la ley mosaica: es una sociedad que ha sustituido por la veneración a la ley el amor hacia aquéllos por los que había sido promulgada, los miembros de la alianza; es una sociedad que no ha dejado lugar para la verdadera justicia. Jesús le devuelve a la justicia su significado escatológico. Cuando son rechazados los pobres, los misericordiosos, los pacíficos, esa repulsa está pronunciando su juicio sobre el mundo.

17. Este calificativo está sacado del título de la obra de M. Djilas, *Une société imparfaite*, Paris 1969. Nos parece sumamente adecuado para poner de manifiesto el carácter definitivamente cruel de toda sociedad, religiosa o profana, que se olvida de su condición histórica y pretende ser perfecta.

Las perspectivas de Jesús en su lucha por la justicia son muy sencillas. Su referencia sigue siendo la promesa profética. La sociedad de su época, sus pretensiones legales, la situación miserable en que se encuentra la mayor parte de los miembros de la alianza, demuestran que la promesa no se ha realizado. Como mesías, Jesús rechaza el poder: el poder es incapaz de transformar las relaciones entre los hombres. Jesús no presenta un programa social. Con la tradición profética sigue manteniendo que la justicia es fruto del Espíritu, que es escatológica. Pero tampoco admite la tentación de huir del mundo: la justicia escatológica tiene que producir sus frutos aquí y ahora. No será justicia última mientras no haya sido anticipada en este mundo. Jesús, dentro de los límites de su vocación, ha emprendido esa lucha concreta: ha muerto en el combate, pero por su misma muerte y por su resurrección, dando testimonio de la justicia prometida, nos abre a una nueva apreciación de la vida.

La verdad de la lucha de Jesús por la justicia ha quedado sellada por la resurrección. Al comienzo del segundo capítulo referimos las objeciones que suscita en la actualidad esta afirmación neotestamentaria. Aparte de otras dificultades que provienen de las ciencias históricas, la más seria de todas ellas nos parece que es la que propone Marxsen¹⁸: La resurrección es una interpretación cuya responsabilidad cae sobre la cultura judía. Si los apóstoles hubieran tenido que predicar el acontecimiento pascual partiendo de la cultura griega, se habrían imaginado de una manera muy distinta la «liberación» que ha alcanzado Jesús. La resurrección es un esquema relativo, no garantizado por la palabra de Dios, que se basa en la concepción judía de la vida, y que no puede, por consiguiente, pretender una validez universal. Muchos de nuestros contemporáneos se sienten afectados por esta argumentación: *a priori*, las representaciones demasiado realistas de la resurrección les apartan de un dogma que les parece situado demasiado históricamente. El esquema de la resurrección no evoca un dinamismo liberador. Nada le dice a su concepción de la vida. Prefieren afirmar simplemente que Jesús está vivo, sin atreverse a concretar nada más en este término. Esta actitud o esta interpretación no nos parece justificada. La lucha de Jesús por la justicia no puede separarse de una nueva concepción de la vida, y esta concepción no puede estar de acuerdo con una nostalgia cualquiera de liberación. La noción profética

18. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesus als historisches und als theologisches Problem*, 29 s.

tica de justicia, a la que se refiere Jesús, está impuesta por la promesa, en virtud de la alianza. Esta promesa no se refiere a una liberación «espiritual»: si está sólidamente enraizada en unas imágenes terrenas, no es únicamente por necesidades del lenguaje, sino en virtud de su relación con el mundo humano y con el universo que nos garantiza la alianza. Para afirmar legítimamente la relatividad del esquema de la resurrección, sería menester que no existiese ningún vínculo necesario entre la lucha de Jesús por la justicia y la nueva concepción de la vida significada por la resurrección. Pero creemos, por el contrario, que existe un vínculo positivo entre esa lucha y la nueva concepción de la vida que se refleja en el esquema de la resurrección. Por consiguiente, este esquema no creemos que sea meramente facultativo en la interpretación del misterio pascual: la justicia y la liberación que se nos han prometido están ligadas a una concepción particular de la vida, que tenemos atestiguada en la tradición bíblica.

La resurrección da autenticidad a la lucha de Jesús: ha sido condenado y ha muerto, Dios lo ha justificado y lo ha declarado señor y mesías. Su autenticación es su victoria sobre la muerte; para hacerlo ver, se apela al esquema ya conocido en el mundo judío y en la Biblia, la resurrección corporal. Lucas y Juan, en sus respectivos evangelios, subrayan este aspecto corporal: se dirigen a unos oyentes de tradición griega, para los que resultaba extraña esta manera de concebir el dominio sobre la muerte. La resurrección de Jesús es una promesa: no es el término de la historia, sino que garantiza la escatología profética. Siendo promesa, realiza el contenido de la promesa al anticipar en uno solo lo que sucederá en todos los demás. La promesa se ha expresado en un lenguaje judío, por el que ha sido modelada. O al revés, la cultura judía ha sido sellada por la promesa. La Biblia está toda ella atravesada por una certeza; y el libro de la Sabiduría se atreve a decir: Dios no ha hecho la «muerte» (Sab 2, 23-24). Esta convicción será la que demuestre luego Pablo en la carta a los romanos (5, 15). Estos datos pueden parecer míticos: pero de hecho, están llenos de significado y de audacia. Dios ha creado el universo para el hombre y no reniega de nada de lo que ha hecho. El esquema de la resurrección no puede ser apreciado debidamente a no ser en función de esta convicción y de su validez. Por eso hay que oponerle a la concepción platónica de la liberación.

La oposición entre la cultura griega y la tradición bíblica se ha exagerado a veces hasta llegar a la caricatura¹⁹. Los esquema-

19. Esta oposición es una de las ideas centrales de la obra de O. Cullmann,

tismos ofrecen, sin embargo, algunos puntos de verdad, especialmente en la oposición que establecen entre la concepción platónica del cuerpo y la imagen bíblica del hombre. Esta oposición encierra serias consecuencias: define el contenido de la liberación. En el caso de Platón, el alma tiende, a través del conocimiento, a liberarse de la materia y a convertirse de nuevo en aquello que fue primordialmente. Trabajar por liberarse es esforzarse por salir de una «prisión», de la que el cuerpo es a la vez símbolo y realidad. Este objetivo señala un estilo de vida, una ascesis, una sociedad y una política que tienen como estructura unas normas que favorecen esa liberación de la materia. El «mundo» humano y el «cosmos» son destino: alcanzar la libertad por medio del conocimiento, es necesariamente huir de este mundo y del cosmos para refugiarse en aquello que, en nosotros mismos, es de suyo inmortal. El sabio intentará llegar a la claridad, a la solidez del espíritu, fuera de la materia corporal y cósmica inestable. Lo que se vislumbra sobre todo en la vida terrena, al mismo tiempo que su precariedad, es su inestabilidad, su fugacidad, su falta de valor. La vida, tal como se presenta inmediatamente, y a pesar de la presión que ejerce sobre nosotros, es apariencia y vacío. No es la vida verdadera: esa vida auténtica se encuentra en otro sitio, y la «muerte» puede entonces ser liberación. La muerte es la puerta de la libertad. Por consiguiente, ser liberado es lo mismo que romper ese destino que se nos ha impuesto a través de nuestra adherencia material, el cuerpo. El platonismo, cuya estructura hemos trazado aquí a grandes rasgos, es un camino de liberación. En este aspecto es muy diferente del aristotelismo, más positivo y —aunque con algunas ráfagas fulgurantes en sus apreciaciones de la libertad del sabio— menos «prometedor». No es extraño que el platonismo, en su forma cuasi-mística, haya ejercido una influencia considerable: le daba un sentido a la moral, proponía un objetivo a la vida y, en el corazón de la historia dramática de la antigüedad, les ofrecía a muchos la posibilidad de soñar en un mundo menos sometido a la crueldad de las pasiones y a la indiferencia del destino. Pero esa esperanza de libertad había que pagarla con una depreciación de la vida terrena²⁰.

Cristo y el tiempo, Barcelona 1968, y de la de C. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962.

20. No es lo mismo depreciación que desprecio. Creemos justificada la observación de H. Denis a este propósito: «Entre el mundo de los cuerpos materiales y el de las ideas inmateriales hay una comunicación por el hecho de la existencia del hombre, que pertenece a ambos mundos. El hombre está hecho de un cuerpo perecedero y de un alma inmaterial y eterna. El alma viene

Este aspecto rompe con la concepción bíblica de la «liberación». La muerte no se presenta nunca en la Biblia como una liberación: los justos la temen, no solamente porque están apegados a este «mundo», sino porque no pueden imaginarse que sea posible ninguna relación con Dios donde la vida carece de fuerza y de interés. El sheol, en la tradición bíblica, simboliza al lugar en donde la vida se ve privada de todo encanto, de toda grandeza, de toda hermosura. El aprecio positivo de la creación, de este «mundo», es el que, de rechazo, subraya el carácter nocturno y macabro del otro mundo. Dios no puede recibir allí ninguna alabanza, porque Dios es el autor de la vida, y no de la muerte. Una mera apariencia de vida no puede proporcionar materia suficiente para la alabanza de Dios.

De este modo, en la concepción de otro mundo en donde no hay sitio para la alabanza de Dios, se impone una concepción positiva de la vida terrena: el «mundo» es la creación de Dios, el lugar donde el hombre puede alabarlo. Israel no se acostumbró nunca al sufrimiento del justo, no dejó de proclamar su escándalo ante la injusticia cometida contra el inocente. Pero Israel no creyó que pudiera aplacarse su escándalo con la idea de que hubiera otro mundo opuesto a este mundo, en donde se reconociera la inocencia y se le hiciera justicia al inocente. La tradición profética no colocó más allá de la muerte un mundo sin contradicciones ni conflictos, sino que proyectó en un porvenir temporal la eficacia de la alianza y de la promesa. Esto significaba que la liberación no habría de esperarse de una separación de la materia, y por tanto del cuerpo. El cuerpo no es una cárcel: el hombre entero ha sido creado a imagen de Dios, amoroso y libre. Los profetas no hacen a la materia, al cuerpo o al «mundo» responsables de nuestra falta de justicia y de libertad. El mal está en otra parte, y no es precisamente la liberación de nuestro cuerpo o de la materia lo que pueda acabar con él. El mal está en la ausencia de la justicia. Los profetas no dicen nada que pueda invitar a comprender su doctrina en un sentido platónico. Esto es verdad

del mundo sobrenatural y cae en un cuerpo. Si el ser humano que así se ha formado vive bien, el alma queda libre después de la disolución del cuerpo y mora en un lugar de felicidad. Si el ser humano vive mal, el alma, después de haber soportado un castigo, tiene que reencarnarse en otro cuerpo. Platón no desprecia el cuerpo, no lo condena, como lo harían luego sus sucesores. Afirma únicamente que no es más que un lugar de tránsito y que el verdadero fin del hombre está en el más allá» (*Histoire de la pensée économique*, 16). Se puede consultar igualmente a F. Refoulé, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*: RevHistRel 163 (1963) 11-52.

hasta el punto de que, cuando Israel no logre soportar las injusticias cometidas contra los testigos de Dios, se imaginará una liberación de la muerte, pero no pensará en la muerte como liberación: la muerte seguirá conservando todo su horror. Si Dios le hace justicia al inocente, a sus testigos, no la hace liberándolos de la materia, del cuerpo o del mundo, sino arrancándolos de la muerte: el esquema de la resurrección que va tomando cuerpo en Ezequiel y que culmina en Daniel y en el libro de los Macabeos (Ez 37, 1-14; Dan 12, 2 s; 2 Mac 7, 9, 11; 14, 46), está de acuerdo con el aprecio bíblico de la vida. No es posible imaginar que Dios pueda ser alabado en la muerte: Dios, por su poder, vencerá a la muerte. Entre la concepción platónica y la concepción bíblica existe una oposición radical: su diferente postura ante la vida exige no solamente unas escatologías «contradictorias», sino también una idea radicalmente opuesta sobre la relación entre esas escatologías y nuestra historia. La relación entre la justicia y el aprecio de la vida es tan fundamental para Israel que ha creado el esquema de la resurrección. Sería, efectivamente, demasiado simplista atribuirlo a una imaginación materialista.

Las dificultades que habíamos señalado en el capítulo 9²¹ procederían, por una parte, de la incapacidad en que estamos para aceptar la reviviscencia de un cadáver: parece, pues, que la solución bíblica del problema de la injusticia cometida contra los inocentes es demasiado imaginativa y no tiene más que un valor consolatorio. No se resiste a un examen racional. Además, hacer consistir la «liberación» en el disfrute renovado de una vida material indefinida es algo que también resulta criticable: surgen entonces múltiples cuestiones, y los teólogos de la edad media, que no vacilaban ante ningún problema, se esforzaron en responder a ellas de una forma que hoy nos parece ingenua e infantil.

En realidad, la crítica del materialismo de la escatología se basa en un contrasentido. No es posible dudar de que las representaciones de la resurrección han dado lugar a un malentendido; pero también nos parece que es fruto de un contrasentido el que el esquema de la resurrección sea tachado de «materialismo». En efecto, lo que ese esquema intenta salvaguardar, no es la forma de vida terrena que experimentamos, sino el vínculo entre el hombre, el mundo y los demás, que estructura esa forma. Para la tradición bíblica, el hombre no ha sido creado «espíritu» en el sentido que encerró más tarde esta palabra en la tradición occidental, bajo el influjo concretamente de la filosofía platónica.

21. Cf. páginas 333 s.

El hombre está hecho a imagen de Dios, no como una realidad espiritual que lleve durante algún tiempo, y casi accidentalmente, un modo de vida corporal. El hombre es imagen de Dios en su totalidad. No se trata de que la tradición bíblica haya querido significar con esto que Dios sea un modelo figurativo. Señala que la situación del hombre en el «cosmos» y ante los demás puede compararse con la de Dios. El haber sido creado a imagen de Dios no excluye, por consiguiente, que sea carnal: Dios los creó hombre y mujer. Ser creado a imagen de Dios enuncia una función y una dignidad, que se ejercen en el «cosmos» y ante los demás. Por tanto, dentro de estos vínculos que forman el ser del hombre es como el hombre glorifica a Dios. Pretender que la libertad o la liberación consiste en verse desatado de estos vínculos, equivale a decir que la función y la dignidad de imagen de Dios no pueden ejercerse en este mundo. Este mundo estaría entonces solamente en manos del destino: el hombre no podría alcanzar la libertad, de la que por hipótesis goza ese Dios a cuya imagen está hecho, a no ser fuera del mundo y por medio de la «muerte». Dios no se arrepiente de su obra: si el hombre es imagen del Dios vivo y libre, es que esa vida y esa libertad tienen que expresarse dentro de las coordenadas que son las suyas. El esquema bíblico de la resurrección no impone más que esta afirmación: Dios con su poder hace que el ser humano acceda a una nueva relación con el «cosmos» y con los demás, de tal manera que la primera forma de existencia no quede negada, sino sublimada. Así pues, ese esquema sería incomprensible y resultaría infantil si se le separase de los datos bíblicos sobre la creación. La victoria bíblica sobre la «muerte» no evoca una liberación del «cosmos» ni del cuerpo, sino la posibilidad que se le concede finalmente, a aquel que ha sido fiel a la imagen de Dios, de vivir toda la intensidad de comunicación, de alegría y de belleza que esta imagen incluye.

Estas breves observaciones sobre la tradición bíblica nos invitan a pensar que la adopción que ha hecho el nuevo testamento del esquema de la resurrección para significar el misterio pascual y la promesa no es accidental. No se trata solamente de una aventura cultural. El esquema de la resurrección está articulado con la forma de anunciarse en la predicación profética la justicia en función de la concepción bíblica de la vida. La promesa de «liberación» que se nos ha asegurado en Jesús, por su muerte y su resurrección, no puede separarse de este esquema. No es de este mundo, del cuerpo, de lo que nos vemos libres, sino de las cadenas en que nos retiene nuestra injusticia. La gloria de Dios, que es el

esplendor visible de su bondad y de su justicia, no consiste en dejar que perezca una parte de su creación y en abandonar a aquel que, por su función y su dignidad, es su imagen en el «cosmos». Consiste, por el contrario, en hacer que esa imagen realice su propia vocación, en hacerla capaz de ejercer sus funciones. Destruir el vínculo del hombre con el «cosmos», abolir la mediación «cós mica» o «material» de su comunicación, sería crear otra creación distinta, y no ya transformar la antigua. La oposición entre la concepción platónica y la concepción bíblica de la vida no se basa únicamente en la distinción entre «materialismo» e «idealismo». Proviene en primer lugar de su manera de considerar la relación del hombre con el mundo, su función y su dignidad. Si éstas reposan solamente en la asimilación, por medio del conocimiento, a una realidad extramundana, la «libertad» y la «liberación» tendrán un contenido muy distinto del contenido que les dan los profetas bíblicos y el mismo Jesús. Las consecuencias de esta oposición son considerables: nos gustaría señalarlas a propósito del tema que nos ocupa, la justicia.

Las diferencias en la concepción de la vida entre el platonismo y la tradición bíblica afectan a la manera con que se piensa en la lucha por la justicia. En el caso del platonismo, la tensión hacia una liberación en el más allá se mide por una ascesis de desapego frente a las realidades de este mundo: la organización de la ciudad, si tiene que favorecer nuestra ascensión al más allá, tendrá que basarse en una virtud ascética. El comunismo de la *República* de Platón es de orden monástico. La concepción de la justicia que la anima se deriva de una concepción de la virtud que considera como un obstáculo todo lo que, por otra parte, es agrado de vivir. Muchos se han burlado de la expulsión de los poetas de la ciudad platónica: está en armonía, no sólo con el ideal de la verdad (los poetas, en efecto, se identifican entonces con los que transmitían las tradiciones inmorales a propósito de lo divino), sino también con la percepción del mundo. Este mundo no es la evocación positiva del más allá, sino el obstáculo para llegar al verdadero bien. La concepción platónica no tiene nada que ver con el liberalismo burgués, ni con el ideal de la vida privada. Es un esfuerzo para conducir colectivamente a la única liberación posible por medio de la virtud. Sería falso oponer el platonismo a la tradición bíblica, en el sentido de que se quisiese señalar con ello, por un lado, a la filosofía ideológica de la vida privada, y por otro, a la religión de una colectividad mesiánica. El platonismo y la tradición bíblica no se distinguen como la apología de la vida privada y la acentuación de la esperanza colectiva; el uno y la

otra, bajo las influencias económicas, pueden convertirse en ideologías de la vida privada; pero eso sería una traición a su intencionalidad. La distinción consiste en su diferente concepción del mundo y de la vida, y por tanto en su ideal de felicidad, de virtud y de justicia.

Para la tradición bíblica, la justicia no se define, como ya lo hemos indicado, partiendo de un ideal basado en la liberación de la materia, sino que está «atestiguada» por el lugar de los «desamparados» en el interior de una sociedad. En Platón, por el contrario, la «justicia» corresponde a una determinación conceptual que permita trazar un retrato de la ciudad ideal y elaborar una utopía política suficientemente precisa para intentar transcribirla a nuestro mundo. En la tradición bíblica la justicia no corresponde a ninguna figura ideal, sujeta a una definición conceptual y creadora de una utopía precisa: se revela en la situación efectiva de aquellos que, a pesar de ser los beneficiarios de la promesa de la felicidad y de la dignidad, no tienen ningún sitio en la sociedad y no son reconocidos. Por consiguiente, la justicia no es en primer lugar la virtud que nos asimila a un modelo ideal, sino aquello que, partiendo de la promesa, está continuamente condenando la desgracia y la indignidad de nuestras sociedades. Es, por tanto, utópica en cuanto promesa, pero no en cuanto modelo: la promesa evoca, pero no construye un modelo; interroga a la sociedad que dicta los derechos dentro de un sistema que priva de derecho y de dignidad a una parte de sus miembros: a los más desamparados, a los indefensos. En la tradición profética, Dios es aquel que no puede tolerar que se diga que se ha realizado la promesa, mientras haya seres humanos que estén «fuera», por culpa de la acción de otros seres humanos. Por eso la tradición profética insiste con tanta energía en el lugar privilegiado del «pobre» para juzgar a la sociedad. Jesús proclama bienaventurada a la pobreza, porque es reveladora de la actualidad o de la ausencia de la promesa.

Esta manera de proceder, en la tradición bíblica, significa que no puede admitirse la ficción «ideológica»: no es la elaboración de una estructura lo que justifica a una sociedad, sino su movimiento concreto. Sería un error creer que una estructura —la del comunismo platónico— basta para realizar la «justicia». En efecto, sólo la efectividad de la justicia, esto es, la felicidad y la dignidad de todos, es capaz de comprobar la validez de la teoría. Los profetas no proponen teorías, no se empeñan en defender soluciones ideales. No es ése su papel. Señalan lo que hay. Si hubiera que aplicar esto mismo a nuestra sociedad moderna, el

profeta no se levantaría contra el comunismo soviético en nombre del principio de la apropiación de los bienes privados, sino que se pondría a ver si la explotación había sido barrida de esta sociedad y si el hombre tiene honor y dignidad en ella²². Si no es así, la justicia no ha llegado todavía, y la obstinación en la teoría hasta la aberración del crimen sería la señal de que no es precisamente la «justicia» lo que se busca por encima de todo. Sin duda, es ésta una de las dificultades de la tradición bíblica para una mentalidad moderna: estamos convencidos de que un modelo pensado racionalmente —y es esa indudablemente la cualidad del marxismo— va a instaurar la «justicia». Quizás ayude a que llegue, pero no la instaurará. Sólo podría asegurarse esto después de que hubiera llegado, o sea, después de que la felicidad y la justicia sean compartidas por todos. Cuando Pablo afirma en la carta a los gálatas (3, 28): «... Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer...», no hace más que recoger la tradición profética y el mensaje de Jesús. No pretende que el anuncio cristiano haya anulado las diferencias, como por medio de magia, sino que afirma que esas diferencias, si se convierten en hostilidades, demuestran que no somos todavía herederos de la promesa. Pablo no subestima las hostilidades y los conflictos de este mundo, por el hecho de que sólo cuenta el más allá. Por el contrario, predica que no habrá un más allá, si desde ahora no nos enfrentamos con los conflictos; conoce el carácter utópico de su superación definitiva; no propone ningún modelo social y político que sea capaz de hacer inmediata la justicia. Mientras que esas diferencias sigan siendo hostilidades, fuente de indignidad y desventura, la promesa no se habrá realizado ni habrá llegado la justicia.

La diferencia entre el platonismo y el cristianismo proviene esencialmente del lugar que se les concede a los demás: en la primera doctrina, se trata de esforzarse, aunque sea colectivamente, en el conocimiento de sí mismo, para asimilarse al bien; en la tradición profética, se trata de desapropiarse de sí, no por el desprecio de sí mismo, sino por amor a sí mismo, para reconocer a los demás en su dignidad y en su derecho a la felicidad y a la libertad. En el platonismo, el símbolo de la llegada de la justicia será el amor a los enemigos, que será el signo del verdadero amor a sí mismo. El enemigo es símbolo: la promesa no puede realizarse donde perdura todavía la hostilidad y la enemistad. Amar

22 Hemos señalado anteriormente (nota 15) la actitud de los escritores soviéticos, que nos parece análoga.

al enemigo será, por consiguiente, trabajar por la conclusión de lo inactual en toda sociedad. El amor a los enemigos no se presenta nunca como una negación de sí, sino como una realización del que los ama. Donde se continúa la enemistad, el hombre no puede realizarse en justicia.

La idea de justicia, ligada a la de una nueva concepción de la vida, se convierte en acusadora. Habría que señalar aquí una vez más²³ hasta qué punto Jesús encarnó este estilo por medio de su propia libertad. Fue esta actitud suya la que suscitó las oposiciones obstinadas de los defensores de la «justicia» de la ley, los fariseos, y las de los mantenedores del conservadurismo social, los saduceos. La libertad de Jesús define concretamente a la utopía cristiana: utopía no en el sentido de una construcción teórica, sino en el sentido de una exigencia que se va percibiendo cada vez más en las contradicciones sociales. Los fariseos buscan la «justicia» de la ley: Jesús denuncia las fechorías concretas de su pasión legal. Ellos se indignan, efectivamente, de que cure a un hombre en día de sábado. La «justicia» farisaica promueve la injusticia y la infelicidad: el sistema no deja ningún lugar para el «desamparado», para el «pobre», para el «pecador». Jesús es libre, y es justo, porque la «justicia» en sí no le interesa: lo que le interesa es el «desamparado», el «pobre», el «pecador». Si Jesús luchó tanto contra los fariseos, es que ellos obraban por virtud y, por eso mismo, creían que era su obligación imponer sus ideas a los demás y aplastar fácilmente bajo el nombre de «justicia», sanción por la falta, a toda desgracia. Su idolatría de la «justicia» legal, al no partir de una justa concepción de la vida y del amor a los más desamparados, sacrificaba al ser humano en aras del sistema.

La concepción bíblica de la vida, en efecto, no es la del orden y de la virtud, sino la de la felicidad: hay que ser «felices» para alabar a Dios. Ningún muerto es capaz de alabarlo. Jesús anuncia una buena nueva. Esta afirmación puede parecer banal. Pero se trata de uno de los datos bíblicos más difíciles de admitir. El reconocimiento de Dios no puede llevarse a cabo en el desprecio de la alegría humana, de la felicidad, de la hermosura, de todo lo bueno que hay en el mundo. El contenido de la tentación está en oponer a Dios a la alegría humana. Pero la alegría humana no se construye sobre la exaltación de nosotros mismos a costa de los demás, sino que está en función del amor a aquel que es nuestro «enemigo». La apreciación bíblica del mundo no es una ingenui-

23. Cf. *supra*, 108-125.

dad romántica; tampoco tiene nada que ver con ese empeño en cerrar los ojos ante los conflictos y sus causas. Es realista: sabe que el mundo humano está sujeto a las hostilidades más graves y destructoras. La apreciación bíblica del mundo está ligada a una promesa, no ya de liberación de este mundo o de su destrucción, sino de su transformación, de su nueva creación. Nada queda despreciado, rechazado, abandonado. Dios no es celoso, no elimina el sentido que el hombre sabe encontrar en el amor humano, en la lucha política, en la investigación científica, en la admiración estética. Todo esto es bueno y hermoso, con una condición: que no sirva de ocasión para explotar al «desemparado», al «pobre». La dicha y la felicidad no pueden ser exclusivas: son inclusivas. Dios ha creado al hombre a su imagen, no para que haga de esa imagen un botín, sino para que la viva como aquel que lo ha creado, y que no considera la felicidad, la dicha y la libertad de los demás como una disminución suya, sino más bien como su exaltación. «La gloria de Dios, es el hombre vivo», decía Ireneo ²⁴.

Sobre esta base podemos examinar el esquema de la resurrección, que tomaron los cristianos de la tradición bíblica. Habíamos partido de la objeción suscitada por Marxsen ²⁵: el misterio pascual podría haber sido enunciado en un estilo platónico, esto es, partiendo del esquema de la inmortalidad del alma, si los apóstoles hubieran pertenecido a la cultura griega y no a la cultura judía. Si es justa esta objeción, esto significa que el esquema de la resurrección resulta indiferente para la predicación de la vida actual de Jesús, y por tanto para su triunfo sobre la muerte.

No creemos que sea así: el esquema de la resurrección y el esquema de la inmortalidad están inscritos en unas concepciones

24. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* IV, 20, 7; citamos íntegramente el contexto que enmarca a esta frase: «El Verbo se ha hecho dispensador de la gracia del Padre en provecho de los hombres, para los cuales ha realizado tan grandes 'economías', mostrando a Dios a los hombres y presentando al hombre a Dios, salvaguardando la invisibilidad del Padre para que el hombre no llegara a despreciar a Dios y tuviera siempre hacia donde progresar, y al propio tiempo haciendo a Dios visible ante los hombres a través de múltiples 'economías', no sea que el hombre, privado totalmente de Dios, llegase a perder la existencia. Porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios: si la revelación de Dios por medio de la creación da la vida a todos los seres que viven en la tierra, ¡cuánto más la manifestación del Padre por el Verbo le dará la vida a los que ven a Dios!». La precisión de san Ireneo sobre la vida del hombre no le quita nada a la fuerza de su afirmación. Ya ha señalado cómo Dios no tiene necesidad de nada y que su gozo es, por tanto, el gozo del hombre (IV, 13, 4 y IV, 14, 1).

25. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, 26 s.

del mundo que tienen su importancia a la hora de definir la noción de «liberación». Ya lo hemos indicado a propósito del ejemplo platónico: la inmortalidad del alma evoca la liberación de la materia y del cosmos, supone una concepción de la vida que define un estilo de lucha por la «justicia» muy alejado del pensamiento bíblico. El esquema de la resurrección, por el contrario, va ligado a una concepción positiva de la materia y del cosmos: el más allá no es la contradicción de este mundo, su negativo, sino su cumplimiento. Por tanto, si Dios es fiel a su promesa, si es fiel a su alianza, la nueva creación no puede ser el negativo de la primera creación, sino su intensidad positiva. El esquema de la resurrección unifica el carácter positivo de la vida terrena y la victoria sobre la muerte, obliga a no concebir esta victoria como la negación de la primera creación. Es todo el hombre, por entero, el que entra en la justicia, el que goza de los beneficios de la promesa; y, por medio de él, también el «cosmos» entra en la realización definitiva de los planes de Dios.

Las objeciones contemporáneas se refieren a la vez al «cómo» y al «objetivo». Sin embargo, creemos que la objeción sobre el «cómo» oculta una especie de alergia fundamental ante el objetivo que propone el esquema bíblico. La verdad es que la objeción sobre el «cómo» no se refiere al esquema en sí, sino a las explicaciones que de él se dieron, tanto en la predicación corriente, como en las explicaciones de los teólogos. La propia Escritura no dice nada sobre el «cómo»: Pablo, en el capítulo 15 de la carta a los corintios, propone unos ejemplos y unos símbolos, pero sin dar ninguna explicación. Los teólogos no siempre han tenido los mismos escrúpulos: han ido detallando las cualidades de los cuerpos glorificados, partiendo de una noción de la «materia» y de la «corporeidad», que está ya pasada de moda. Sin embargo, para ser justos con ellos, habría que distinguir entre su exégesis y su explicación. Ellos creyeron, efectivamente, que había que sacar de los textos de la Escritura, reunidos arbitrariamente y asemejados a unas descripciones, las cualidades de los «cuerpos resucitados»: partieron entonces de la experiencia de los testigos, que nos refieren los relatos evangélicos. Su exégesis no se puede admitir en la actualidad. Los evangelistas no quisieron describir el cuerpo resucitado de Cristo. Lo que quisieron fue manifestar la libertad de Jesús por medio de la iniciativa absoluta que tuvo desde entonces y por su poder de comunicación. Jesús es vencedor de la muerte precisamente porque actúa en este mundo como quiere: «Está presente él mismo vivo» (Hech 1, 3) y trata con quien quiere. Los muertos no pueden actuar ni tratar con los demás: están

prisioneros. Jesús es libre. No se trata, por consiguiente, de describir su cuerpo, sino su nueva condición. Los teólogos antiguos no se preocuparon bastante de esta diferencia²⁶. En cuanto a sus explicaciones, dependen de la situación de sus conocimientos científicos y de la teoría aristotélica de la materia. Sería idolatrar la tradición el concederle un valor distinto del mero interés histórico por los esfuerzos del espíritu humano para resolver racionalmente algo de lo que no puede haber ninguna experiencia.

Pero también sería equivocado, según creemos, construir nuevas explicaciones, partiendo de nuestros conocimientos científicos modernos. Este proyecto nos parece contradictorio, ya que, por hipótesis, no puede verificarse. La resurrección no es objeto de experiencia, ya que la muerte es el límite de nuestra experiencia, y no puede por tanto ser objeto de una experiencia científica. Esto no significa que la resurrección sea absurda o inconcebible. La Biblia no nos ofrece una explicación; nos presenta un sentido en esa victoria sobre la muerte, a partir del vínculo entre el hombre y el mundo en la creación. El que este sentido no pueda ser objeto de experiencia, cuando ha sido realizado por la resurrección, nada le quita al carácter «no absurdo» del esquema. La Biblia procede por medio de símbolos, partiendo de lo que se siente aquí y ahora, en virtud de una promesa que se nos asegura en la victoria de Jesús. Lo que se siente aquí y ahora, es el vínculo del hombre con el mundo y con los demás en medio de la libertad y la alegría, y no bajo la opresión de un destino. En función de eso que se siente puede evocarse, sin que sea posible ninguna explicación científica, cómo la totalidad del hombre logra vencer a la muerte, que es privación de libertad y de comunicación, y sumisión radical al destino.

El esquema de la resurrección tiene también su influencia en la concepción de la justicia, gracias al acento que pone en el contenido de la liberación. Clasificar el esquema de la resurrección entre las representaciones culturales neutras, sería algo más que purificar una idea de sus representaciones anacrónicas: quedaría restringido todo el alcance de la promesa. La promesa tiene como objeto al hombre, no ya en su interioridad, sino en su contorno y en su obra. El esquema de la resurrección integra dentro de la liberación del hombre su obra y los instrumentos de esa obra.

26. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* IV, 79-97. Compárese la interpretación medieval con una interpretación contemporánea: P. Tillich, *Systematic Theology* III Chicago 1967, 412 s. Tillich se esfuerza en mantener el significado, aunque critica sus representaciones.

Nuestra ignorancia del cómo de esa integración y de su forma de realizarse, no nos autoriza a identificar la liberación del hombre por Jesucristo con una liberación interior: la liberación del hombre tiene que realizarse con todo su haz de relaciones, esto es, donde se lleva a cabo su alienación. La distinción entre interioridad y exterioridad es falsa si reserva sus favores para uno de los dos términos: ambos se implican mutuamente. El hombre se muestra libre o alienado en las relaciones, tanto humanas como cósmicas, que lo constituyen. El esquema de la resurrección, al contraponerse a la muerte, concebida como la destrucción de ese haz de relaciones humanas, intenta devolver a la relación con Dios la positividad de las relaciones humanas y cósmicas sin las cuales el hombre no puede llevar a cabo su propia función dentro de la creación: ser la imagen de Dios. La anticipación en la historia de la justicia última toma la forma de una liberación, no ya en la interioridad, sino dentro del haz de relaciones humanas y cósmicas que, en vez de ser destinos alienantes, se convierten en condición y expresión de libertad. Cristo nos invita a la libertad, pero no quiere ni el desprecio de los demás, ni el olvido de la creación ni el menosprecio de la historia o de la obra de la humanidad. No le corresponde a una obra de cristología sacar las consecuencias actuales y escatológicas de la relación dialéctica, dentro de la noción de liberación, entre la justicia y el esquema de la resurrección. La cristología establece una orientación: su desarrollo concreto exige la intervención de otras disciplinas, en conformidad con el postulado cristológico de la necesidad de las mediaciones²⁷. La cristología no permite construir una teología política,

27. Cf. J. B. Metz, *Presencia de la iglesia en la sociedad: Concilium* 60 (1970) 247-258. J. B. Metz subraya acertadamente esta necesidad de las mediaciones. Esta noción de la mediación es muy compleja. Remitimos para ilustrarla a J. - Y. Jolif, *Comprender al hombre*, Salamanca 1969, 103-104, 166-168, 220-221. Los teólogos se olvidan con frecuencia de esta noción: un buen ejemplo de ello lo tenemos en el concepto de historia de la salvación. H. Gouhier advierte justamente a este propósito: «De hecho, la teología de la historia es completamente independiente de los progresos del conocimiento histórico. Se dice con agrado 'historia de la salvación'; pero la salvación cristiana no depende de ninguna forma de cultura. La teología de la historia puede y debe enseñarse a los más ignorantes. Precisamente por eso no le afecta tampoco el error histórico, incluso cuando se desliza en la historia sagrada. El que el historiador tenga que eliminar del calendario ciertos nombres, esto afecta a la historia sagrada en cuanto historia, pero no en cuanto sagrada; más exactamente, en nuestro conocimiento histórico de la iglesia se ha llevado a cabo una rectificación sin comprometer la santidad o, mejor dicho, la santificación de la historia-realidad, que es el crecimiento de la iglesia en la comunión de los santos. En estas condiciones, ¿por qué complacerse

pero no por eso carece de implicaciones políticas: la liberación concebida dentro de la dialéctica entre justicia y resurrección es un buen testimonio de ello. Sin embargo, sería una equivocación buscar un modelo en esta perspectiva; es otro su papel. Procuraremos indicarlo a continuación, al estudiar el mesianismo de Cristo en su relación con nuestra historia.

IV. EL MESIANISMO DE JESÚS Y LA HISTORIA

En varias ocasiones hemos aludido ya a la mesianidad de Jesús. El episodio de las tentaciones y el proceso de Jesús definen el marco dentro del que es preciso interpretar la mesianidad de Jesús. Sin embargo, la constitución de Jesús como mesías, por medio de la resurrección, nos invita a reconsiderar el ejercicio terreno de su mesianidad. Al comienzo de este capítulo señalábamos cómo la ascensión y pentecostés, paradójicamente, nos llevaban a considerar la presencia de Cristo resucitado bajo el modo de la ausencia, y dábamos como razón de este régimen del señorío de Jesús a su oficio de siervo. Si tiene fundamento nuestra hipótesis, el ejercicio actual de la mesianidad de Jesús se mueve dentro del sistema de referencias de su mesianismo histórico. La constitución de Jesús como mesías por medio de la resurrección no ha abolido la forma escogida históricamente: la ha confirmado. La relación del Señor con nuestra historia tiene que descubrirse, por consiguiente, en la palabra y en la actitud del Jesús terreno. Se trata de una conclusión que podría ser tachada de apresurada y timorata. Nos hemos preguntado por los signos de los tiempos. Queremos descubrir en ellos las señales de la acción de Jesús. Tenemos razón para preocuparnos de los signos,

en la utilización de unas fórmulas que abusan del equívoco? 'La historia de la verdadera redención, esto es, la *historia sin más*', 'el Espíritu santo es el que crea la *verdadera historia*', 'la *verdadera historia*, la que tiene un sentido...', pase, pero leamos la última cita hasta el final de la frase: '...no se realiza en el espacio-tiempo empíricamente observable'. Una pregunta nada más: ¿por qué se juega así con las palabras?»: *Herméneutique et éschatologie*, Paris 1971, 26. H. Gouhier critica especialmente las teologías de J. Daniélou, *El misterio de la historia*, San Sebastián 1963, y de H. urs von Balthasar, *De l'intégration*, Paris 1970. El pensamiento de O. Cullmann está muy cerca del de estos ensayos: cf. O. Cullmann. *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel 1966. Creemos que este olvido de la noción de mediación en estas teologías de la historia les obliga a no poner ninguna relación entre lo empírico y lo real, y a optar finalmente por una concepción idealista en el mal sentido de la palabra.

pero estamos equivocados al imaginarnos un modelo de relación entre este tiempo y el Señor, distinto de la relación entre Jesús y su tiempo. La ausencia del resucitado significa que no hay que esperar más mesianismo que el que vivió Jesús durante su carrera en este mundo.

El mesianismo tiene su origen en las promesas del antiguo testamento. En el estado actual de los estudios sobre el mesianismo²⁸, no parece que esta tensión hacia el porvenir partiendo de un líder religioso se haya desarrollado fuera del área de influencia bíblica. Los estudios sobre los mesianismos del tercer mundo²⁹ muestran hasta qué punto la promesa bíblica logra reactivar a las religiones, representaciones y culturas indígenas, revistiéndolas de una inquietud que suscita una sed de inmediatez y de paraíso. Este fenómeno de la espera y la esperanza, ligado a la cultura bíblica, y que fecunda a las culturas extrañas, está lleno de significados. Sería una tentación ver en esas fiebres e inquietudes un signo auténtico de la vitalidad de la promesa. Pero hay que reconocer que esos movimientos no son nuevos y que han suscitado también un deseo en el seno del mundo occidental. Cohn³⁰ ha escrito su historia en lo referente al norte de Europa. Esos movimientos son el testimonio de una esperanza, que nunca se ha apagado, de ver instaurado finalmente el reino de Dios. Su continuo renacer en el curso de la historia ¿nos permitirá vislumbrar un régimen nuevo del señorío de Jesús? ¿o habrá que abandonar, para definir la relación de Cristo con la historia, una noción tan llena de fervor y de fiebre apocalíptica?

El mesianismo está ligado a un jefe o a un profeta que habrá de instaurar la edad de oro. La noción de justicia, de la que hablamos anteriormente, reviste una forma utópica: responde a los deseos de inmediatez, de transparencia y de paz, al mismo tiempo que de poder, que obsesionan a nuestra imaginación. Pero esa justicia surge aquí en medio de la locura de una fiesta, gracias a la

28. H. Desroches: «Precisamente en las áreas culturales en que el cristianismo se convirtió en religión dominante, es donde el hecho mesiánico tiene una riqueza especial o, por lo menos, mejor conocida»: *Messianisme*, en *Encyclopaedia universalis*, 847 (amplia bibliografía). H. Desroches no saca ninguna consecuencia de este vínculo masivo entre área cristiana y mesianismo. El estado de las investigaciones no nos permite conclusiones demasiado apresuradas.

29. M. I. Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris 1968; W. E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris 1968.

30. N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris 1962.

magia de los profetas. La esperanza surge a partir de la historia menesterosa. Anhela el paraíso, pero no como un fruto de su esfuerzo y de su libertad, sino como el regalo de un privilegio. El mesianismo descrito con estas características es un síntoma de la explotación intolerable o de la dureza de la vida. Surge el profeta que habrá de poner término a la miseria. No es inútil la ilusión y el deseo del paraíso. Y a través de los siglos, no han faltado pícaros y espirituales, explotados o aventureros, que se han puesto a seguir a los soñadores de paraísos. Desroches ha registrado en un diccionario³¹ a todos los líderes que se han presentado como mesías o profetas. Son una verdadera legión los que han anunciado la edad de oro; algunos de ellos han querido forzar al destino. Cuando leemos tantos anuncios fallidos, fácilmente empezamos a dudar de que la palabra «mesianismo» sirva para calificar la originalidad de Jesús. Desroches ha creído que no tenía que clasificar a Jesús entre esos mesías. La iglesia, por su lado, se ha mostrado poco favorable a estas efervescencias. En la actualidad, vuelve a renacer ese gusto por el paraíso, y las iglesias les parecen a muchos demasiado racionales. Un grano de fervor apocalíptico les quitaría su rigidez y su seriedad. Esa fiebre, que renace sin cesar, ¿es capaz de entrar en los signos de los tiempos? ¿no será, por el contrario, una mera analogía de aquel mesianismo que rechazó antes Jesús?

Hablábamos de fiebre o de efervescencia: los mesianismos se distinguen, según creemos, de los movimientos revolucionarios por su desconfianza frente a la razón. Son el fruto del deseo en una situación vivida como inhumana. Pero ese deseo no es criticado: se abandona en manos de su propia lógica y aguarda de la acción de un hombre carismático la era de la justicia. No existe ninguna medida en común entre el antes y el después. El reino de la justicia llega con la celeridad del relámpago. Sólo los videntes son capaces de discernir sus signos en la suerte reservada a los explotados. El mesianismo es, por consiguiente, una esperanza de liberación, que va creando una espera intensa, que va suscitando gestos proféticos, que va produciendo acciones rituales sin relación alguna con la felicidad que viene. Pensemos, por ejemplo, en el culto del cargo en Oceanía³².

31. H. Desroches, *Dieux d'hommes*. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne, Paris - La Haye 1969.

32. W. H. Mühlmann, *Messianisme révolutionnaires du tiers monde*, 119-147; J. Guiart - P. Worsley, *La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie*. ArchSocRel 5 (1968) 38-46. Los «Cargo Cults» son movimientos

Los movimientos revolucionarios comparten ciertamente esa misma esperanza de ver cómo se establece la justicia, pero no la esperan de una coyuntura divina ni del carisma de un líder, sino que la suscitan transformando la sociedad con el deseo de separarla de su irracionalidad presente. El marxismo señala típicamente esta dualidad: considera intolerable la explotación capitalista, busca las causas de esta explotación y la encuentra en la apropiación privada de los medios de producción. La jungla social se produce por el acaparamiento privado de los bienes. Resulta fácil señalar la irracionalidad de este motor económico y manifestar la racionalidad de una relación no privada y, por tanto, privilegiada, con los medios de producción. Los medios de acción racionales para establecer una sociedad estarán entonces determinados por la situación socio-económica y por la finalidad revolucionaria: están en manos del hombre. Hablar de mesianismo en este caso sería un abuso. En efecto, si es cierto que los movimientos mesiánicos y los revolucionarios juzgan intolerable la situación, esos movimientos le asignan a esa situación causas tan diferentes que la razón, en el primer caso, desempeña un papel muy poco importante, mientras que en el segundo realiza una función crítica y motriz insustituible. El mesianismo, en efecto, hace a las causas «sobrenaturales» responsables de la falta de humanidad de nuestro mundo; los movimientos revolucionarios, por el contrario, creen que es indispensable reducir a causalidades sociales y económicas la inhumanidad presente, si se quiere efectivamente actuar en el movimiento de las sociedades. Indudablemente, el deseo tiene un papel considerable en los movimientos revolucionarios. No siempre se ha definido con acierto este papel. Pero el deseo, para ser efectivo, tiene que estar entonces mediatizado por la razón. Los movimientos revolucionarios miden el alcance de la lucha y apelan a unas conciencias militantes y necesitadas. Los movimientos mesiánicos, por el contrario, subestiman el poder de los obstáculos y sueñan con la inmediatez de la felicidad.

Este resumen esquemático puede iluminar nuestro problema: la relación entre Cristo y nuestra historia. La promesa, expresada en un conjunto de símbolos, se refiere al carácter absoluto de la felicidad, consecuencia de la justicia. Existe un parentesco evidente entre esa promesa y el fervor mesiánico. La promesa no es

mesiánicos populares nacidos últimamente en Oceanía. Los navíos (cargos) serían enviados por los antepasados, pero su cargamento es dispersado en gran parte por los blancos. Con estos datos, y bajo la influencia de líderes religiosos, ha nacido la espera de los «cargos» destinados al pueblo.

extraña a la dialéctica inherente al deseo, aun cuando, culturalmente hablando, parezca que es una de las causas de la expresión mesiánica de ese deseo. La categoría de la esperanza y la de la espera son resultados de la promesa. No cabe duda de que es inútil empeñarse en establecer prioridades cronológicas: la promesa y la esperanza se corresponden mutuamente. Pero, al parecer, las modalidades históricas que han asumido la esperanza y la espera provienen de la promesa. Quizás sirva esto para explicar por qué los movimientos mesiánicos han surgido donde ha habido algún contacto con la Biblia. Se trata de una hipótesis no confirmada: la situación actual de los estudios no permite asegurar su validez. Sea lo que fuere, en occidente sí que existe una relación entre esos movimientos y la promesa bíblica.

Esta comprobación debería normalmente orientarnos hacia una teología de los mesianismos. Serían la efervescencia mantenida en el curso de la historia por la promesa bíblica. Son los testigos activos de la esperanza, y su anhelo de un reino inmediato denuncia la mediocridad de las aspiraciones comunes dentro o fuera de las iglesias. Tendrían, por consiguiente, una enorme importancia para aclarar la relación entre el mesianismo de Jesús y el movimiento de nuestra historia. Serían, en efecto, la fiebre necesaria para que el hambre no se apague con los alimentos presentes ni surgiera la desesperación en el seno de la inhumanidad actual. Entonces, los movimientos de liberación que surgen por doquier con una aureola mesiánica son brotes nuevos de aquella misma pasión que animó a los profetas y que hizo a Jesús proclamar la proximidad del reino. Hemos señalado anteriormente³³ cómo el empleo absoluto de la palabra «liberación» para designar la actividad de Cristo frente a la humanidad favorecía, por la ambigüedad y el poder efectivo que este término encierra actualmente, cierto predominio de los elementos de inmediatez en la valoración del mesianismo de Jesús. Cristo es el «liberador»: es el líder carismático por cuya acción se instaura el reino de justicia, de paz y de felicidad. Creemos que las dificultades que experimentan las teologías de la «liberación»³⁴ y las de la «revolución»³⁵ provienen precisamente de la ignorancia de ese aspecto carismático, que corre el peligro de ser la negación del com-

33. Capítulo 10, páginas 411 s.

34. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1973.

35. E. Feil - R. Weth, *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Mainz 1969; *Christianisme et révolution*, Coloquio del 23 al 24 de marzo de 1968, suplemento a *La Lettre* 119 (1968).

bate revolucionario, para el que es fundamental la instancia de la razón crítica.

La función del cristianismo resulta difícil de definir precisamente por encontrarse en medio de dos ataques contradictorios: por una parte, los movimientos revolucionarios, con su estrategia racional, que le reprochan su carácter mistificador; por otra parte, los movimientos mesiánicos que le acusan de racionalista. En realidad, estos ataques están justificados en la medida en que el cristianismo mantiene los deseos y los pone al día. Mantiene los deseos, porque es una promesa de felicidad absoluta. Y pone al día su satisfacción, ya que esa felicidad absoluta no tiene cumplimiento en nuestra historia. Las críticas revolucionarias y mesiánicas convergen en este caso y, lejos de ser contradictorias, se complementan: para los revolucionarios, el cristianismo le concede demasiado al deseo y muy poco a la racionalidad, y por consiguiente carece de eficacia sociopolítica. Las contradicciones que denuncia son, sin duda, aparentemente insolubles por los medios racionales. Para los mesianismos, el cristianismo es demasiado racional, ya que pone al día la satisfacción y deja lejos al reino. La situación del cristianismo en relación con nuestra historia resulta entonces muy difícil de definir: en la problemática revolucionaria se presenta como soñador, mientras que en la mentalidad mesiánica es juzgado como racional. No hay duda de que estas oposiciones esquemáticas deberían matizarse más: però sirva lo dicho para explicar el atractivo que ejercen sobre los cristianos ciertos movimientos que hablan de una fraternidad inmediata, y la dificultad que experimentan para entrar en la dialéctica racional de la resolución de los conflictos. Por otra parte, todo esto confirma la reticencia de las iglesias ante los movimientos mesiánicos y su preocupación por las conmociones de carácter escatológico. Estas observaciones indican hasta qué punto hay que matizar las ideas si queremos utilizar la noción de «mesianismo» para caracterizar la obra de Jesús. Se impone también aquí una vuelta a los datos neotestamentarios.

Jesús no llevó una vida mesiánica, no respondió a las ilusiones y esperanzas; ni siquiera por su resurrección transformó, mediante un acto de poder, las condiciones de nuestra existencia: sigue estando aparentemente ausente. Por tanto, se puede decir que, si Dios obra en Jesús, esa acción se caracteriza por una renuncia a toda utilización del poder para transformar la sociedad. En este sentido, el régimen de la vida histórica de Jesús sigue siendo norma de su acción propia de Señor resucitado. El Señor les pide a los apóstoles y a los discípulos que sean testigos y no líderes caris-

máticos que, por arte de magia, creen una satisfacción inmediata en una sociedad abundante y fraternal. Si hemos de seguir utilizando la palabra «mesianismo» para calificar a la obra de Jesús, tenemos que purificarla de tal modo que no diga nada más que la promesa. El cristianismo ha abolido, efectivamente, al líder carismático. Lo mismo que no había que esperar de Jesús que invirtiese las condiciones sociales por medio de un acto carismático, tampoco hay que exigirles a los discípulos lo que su maestro rechazó. El mesianismo, por su derivación de la promesa hacia un liderato carismático, se hace culpable de la crítica formulada por Jesús contra las representaciones judías. Para Jesús, el carisma no pretende incitar a los demás a que renuncien a su libertad y a su responsabilidad, sino que tiene la función de conducir a los hombres a que tomen en sus manos su porvenir. En este sentido, Jesús no es mesías. Sin embargo, Jesús no rechaza la promesa del antiguo testamento: la asegura y, al mismo tiempo, la sitúa. La promesa última es inmanente como sentido a la libertad, al amor y a la justicia cumplidos en este mundo. Es la novedad divina, pero no el fruto de un milagro o de un prodigio. En este sentido la promesa exige la razón en la historia, pero no se opone al combate revolucionario, con tal que éste inserte a la razón en su proceso. La objeción según la cual la promesa bíblica aparta de la lucha política por el hecho de que la escatología no tiene en cuenta a este mundo, no nos parece decisiva. La promesa establece un vínculo entre el presente y el porvenir, sin relativizar el presente hasta el punto de hacerlo anodino. En este sentido, el mesianismo de Jesús es original y no puede reducirse a ningún otro.

La instancia crítica del mesianismo sigue siendo la palabra y la actitud de Jesús. Queremos decir con ello que no hay que comprender a Jesús en su acción y en su misión a partir de unos conceptos importados. Esos conceptos, incluso los de la escatología y la apocalíptica, tienen que someterse a la crítica del complejo que forman las palabras, la actitud, la muerte y la resurrección de Jesús. Jesús se negó a ser un jefe carismático que instaurase por arte de magia la felicidad última. No rehusó esta pretensión solamente para él, sino que la rechazó para sus discípulos y para su iglesia. Los líderes carismáticos que pretenden apresurar la venida del reino con su acción mágica son anticristos, falsos mesías, en el concepto que Jesús tiene del mesianismo. Esta repulsa del «hombre salvador» y creador del reino no supone por parte de Jesús un escatologismo sin mediación, que sería una forma invertida del desprecio del mundo. Por el contrario, es precisa-

mente el líder carismático el que se convierte en un falso mediador: prescinde de la responsabilidad menesterosa y militante para hacer que baje del cielo la fraternidad dichosa. La reconciliación no es la consecuencia de un proceso paciente: es un regalo. Para Jesús, la reconciliación es el término de un proceso, no es un don hecho de antemano, lo mismo que la fraternidad, que no puede surgir al final si no es anteriormente un motor de la historia. La promesa de reconciliación, de fraternidad o de felicidad es una exigencia histórica: como promesa, subraya que todavía no ha logrado estructurarse la reconciliación; como exigencia, requiere la verdad de su proceso histórico. Por prescindir de todo mediador carismático, está pidiendo una obra colectiva. Jesús no es salvador en el sentido de que nos libre y nos reconcilie independientemente del movimiento real e histórico, sino que lo es porque, al dar su Espíritu, abre al hombre a que emprenda y prosiga efectivamente este proceso. Libera abriéndonos por el Espíritu al porvenir implicado en un proceso realmente duro de reconciliación. Por tanto, podemos afirmar que el mesianismo de Jesús, si lo referimos a una repulsa del «carisma» mágico, a su muerte, consecuencia de su lucha por la justicia, y a la exigencia inmanente de la promesa en favor del presente, no es apocalíptico, en el sentido de que sea una invitación a que abandonemos la historia a su destino. Y una vez dicho esto, podemos precisar la relación de Cristo con nuestra historia.

El vínculo entre la cruz y la historia lo percibieron con claridad las épocas anteriores al nacimiento del individualismo moderno a partir del renacimiento: el arte románico, por ejemplo, no puede comprenderse sin el trasfondo de una certeza: Cristo es el Señor de nuestra historia. Esta percepción, más intuitiva que refleja, se vio fuertemente quebrantada por la transformación de la cultura occidental. El acceso a los métodos positivos, especialmente en la historia, tiende a considerar míticas las representaciones antiguas. La acción de Cristo no se presenta entonces con tanta claridad y evidencia. El siglo xvii, sobre todo en su último tercio, será decisivo. Bajo la presión de las ciencias, autónomas en relación con la fe, la fe se encierra en un terreno inatacable, adaptado por otra parte a las transformaciones sociopolíticas que se anuncian: la interioridad. Todavía no es individualismo el que sella fuertemente al cristianismo de la clase burguesa del siglo xix: ese individualismo fue entonces un producto económico y la consecuencia ideológica de los ideales de la revolución francesa³⁶. La

36. Cf. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin 1971.

iglesia, fuertemente apegada a sus vínculos tradicionales con la esfera política, no se dio cuenta de la transformación cultural: con el pretexto del valor comunitario del cristianismo, se mantuvo dentro de la nostalgia de los tiempos medievales, idealizados por otra parte, y no percibió la fuerza creadora de los ideales revolucionarios. Luchó por una relación ya caducada del cristianismo con la historia, sin darse cuenta de que esta lucha anacrónica colocaba al cristianismo precisamente en lo que más se le opone: el individualismo; en el mismo momento en que nacían los primeros ataques contra las consecuencias desventuradas de la revolución francesa en materia social, sobre todo por parte de K. Marx, la iglesia se olvidaba prácticamente de la importancia de la promesa y de la escatología colectiva en el equilibrio de la fe. Cristo ya no guardaba ninguna relación con la historia colectiva, a no ser la que evocaba la fiesta de Cristo rey, instituida en 1926, o sea, la de confirmar a la vida política dentro de un orden moral. Esto era correr el riesgo de justificar el orden establecido sobre la base de un elemento trascendente, sin percibir la ambigüedad de esa relación imaginaria entre Cristo y la colectividad humana. La mediación política que aquí se propone se fundaba en la identidad entre el gobierno o el estado con la realidad política. El anacronismo de esta visión —que en nada correspondía a la situación cultural, social y política— no tuvo más resultado que el de hacer antipática a la iglesia ante las clases trabajadoras, frecuentemente explotadas. Tuvo también la consecuencia de echar por tierra cualquier intento de estudiar sobre bases nuevas las relaciones entre Cristo y la historia. Pero seguía siendo verdad que el carácter exclusivamente individual e interior del cristianismo vivido, por una parte, y el esfuerzo eclesiástico por participar en el poder político, por otra, producían en el cristianismo un malestar insostenible. Nacieron algunos ensayos —y no hablamos aquí de movimientos prácticos, sino intelectuales— para reducir el escándalo de este malestar, basado en el doble error del carácter privado de la fe y de la necesidad de un poder «político» en la organización eclesiástica. Entre estos ensayos hemos de mencionar los trabajos de Teilhard de Chardin y de Moltmann: creemos que han realizado una importante transformación teológica.

Teilhard de Chardin era un científico y un poeta. Por ser creyente, no podía aceptar una ruptura absoluta entre la esperanza anunciada por el cristianismo y lo que leía en el universo. Existe, pensaba él, una continuidad real entre la evolución biológica e histórica y la escatología cristiana, basada en la resurrección

de Jesús. Teilhard de Chardin ha querido darle un contenido no meramente simbólico a las celebraciones escatológicas de las cartas a los colosenses y a los efesios. Entonces vertió el contenido de la promesa escatológica en una conceptualización muy cercana a las teorías evolucionistas y biológicas. De esta forma, la promesa escatológica adquiriría una forma experimental: el cuerpo de Cristo forma la trama del cosmos en evolución a partir de aquello a lo que tiende. Es el Cristo místico y cósmico lo que se va constituyendo en el curso de la evolución, y esto no sólo por la intención moral, sino incluso en el contenido más material, lo mismo que en el valor espiritual. Estructuralmente el cosmos se define por su fin: el reino. El reino no es su negación, sino su maduración. Entonces es posible pensar que Cristo es todo en todos y que recapitula todas las cosas. Teilhard de Chardin desea dar nueva vida a ciertos pensamientos antiguos, separar al cristianismo de la pura interioridad y del individualismo mezquino, abrirlo a la belleza del mundo y a la grandeza del proyecto divino, cuya intención se vislumbra en la tensión evolutiva. Cristo es el alfa y la omega: sólo el que cierre los ojos para no ver puede ignorar lo que constantemente se muestra en el fenómeno cósmico y humano. La relación entre Cristo y la historia tiene, por tanto, un fundamento estructural. El método de Teilhard de Chardin incluye en esta relación al vínculo entre el hombre y el cosmos³⁷.

Esta somera presentación basta para poner de relieve la originalidad del pensamiento de Teilhard de Chardin. Se le ha tachado de hereje. Actualmente, las pasiones se han ido apaciguando a este propósito. Hoy es posible hablar de su obra sin fanatismos a favor o en contra. Pueden formularse algunas críticas objetivas: la obra de Teilhard de Chardin pertenece ya a nuestra cultura teológica, sin ser ni una Biblia ni una tentación demoníaca. El apaciguamiento de las pasiones ha tenido como resultado la indiferencia por su obra. Se han señalado sus puntos débiles. Fue más un acto de fervor que una obra científica. Pero estos sentimientos son injustos: Teilhard de Chardin es sin duda un exaltado y un poeta visionario; pero no por eso dejó de querer fundamentar «racionalmente», esto es, partiendo de métodos experimentales, las razones de la esperanza crística. El término de su visión toma fuerza en su fe, pero la estructura de esta visión está determinada por la ciencia que él practicó. Paleontólogo, tenía el sentido de la inmensidad de los períodos biológicos. Concibió

37. P. Schellenbaum, *Le Christ dans l'énergétique teilhardienne*, Paris 1971.

la historia a partir de la biología; traspuso al terreno de la actividad humana lo que él creía haber descubierto en la evolución biológica.

La validez de la teología depende del rigor de su método. ¿Estaba justificada la trasposición que pretendía? ¿Puede ser pensada la historia humana a partir de los conceptos de la evolución biológica? ¿No estarán éstos demasiados lejos de lo que hay que pensar, para que puedan producir algo más que un cuadro abstracto? ¿O quizás no estarán falseados esos conceptos en su significación, debido a una aportación personalista que saca todo su vigor de la esperanza cristiana? Ese vínculo entre los conceptos biológicos y el personalismo ¿es evidente o es objeto de fe?

El abandono en que ha caído actualmente el pensamiento teilhardiano proviene quizás de su carácter formal. Resulta ser un pensamiento estético para los que contemplan a las grandes masas. Separa al hombre de la historia que se va construyendo, para que contemple el edificio ya acabado. La presión de la fe es tan grande en el pensamiento teilhardiano que la historia humana adquiere en él la forma de un departamento sin importancia. Este exceso de grandeza produce el curioso efecto de presentar un pensamiento de tipo platónico bajo un vocabulario evolutivo. Lo que piensa Teilhard de Chardin, lo piensa sobre todo a partir de la ciencia biológica y de una intuición personalista, la relación de Cristo con el cosmos, relación que se concibe por otro lado en su consumación, más todavía que en su historia laboriosa. El interés de las ciencias humanas por el carácter original del comportamiento humano, su negativa a tomar como norma de sus métodos a las ciencias de la naturaleza, el descuartizamiento de la biología entre esas ciencias humanas nuevas y el ideal de las ciencias naturales, obligan a tratar como sospechoso de extrapolación al procedimiento utilizado por Teilhard de Chardin. La descripción del paso de la biosfera a la noosfera no ofrece más que una inteligencia muy lejana de nuestros conflictos y de su superación. El intento de Teilhard de Chardin ha resultado tener más importancia para despertarnos a la dimensión colectiva y cósmica del misterio de Cristo que para hacer inteligibles las contradicciones inherentes a nuestra historia y sus supuestas relaciones con el obrar de Cristo. Moltmann sitúa la relación entre Cristo y la historia en una perspectiva muy distinta³⁸.

38. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 299-392.

La originalidad de Moltmann consiste en mostrarles a las ciencias históricas cómo ellas niegan el sentido de su objeto. En efecto, a pesar de que esas ciencias escudriñan lo contingente y lo que, por hipótesis, no se repite y no puede en ningún caso comprobarse en el sentido de las ciencias físicas, sin embargo no dejan de inspirar sus métodos en el ideal de estas ciencias, y se imaginan a la historia como una sustancia estructurada por las leyes de similitud y analogía. Lo nuevo queda en ellas excluido por hipótesis, puesto que no puede entrar en esta continuidad. La historia es repetición. El porvenir es el retorno de lo «mismo». En esta perspectiva, la novedad escatológica no tiene ningún puesto. Aceptarla sería lo mismo que tener por sospechosos los principios en que se basa la investigación histórica: la semejanza y la analogía. La investigación científica, en historia, no parece tener validez más que si se pueden descubrir en ella las leyes de recurrencia. La historia, por consiguiente, no forma más que una misma e idéntica sustancia, cuya expresión está constituida por los diversos acontecimientos. El historiador domestica el futuro partiendo del pasado, cuyos acontecimientos reciben la calificación de históricos en la medida en que no se escapan de la ley de semejanza. Moltmann descubre en esta tentativa una consecuencia del racionalismo metafísico griego. El porvenir queda entonces barrido como porvenir. El mundo humano, lo mismo que el universo, es una cosa cerrada. La promesa bíblica rompe su enclaustramiento, al exigir que percibamos el presente, no ya a partir del pasado y de las leyes racionales, sino a partir de lo que no ha llegado todavía y que, por su carácter insospechable, no puede ser la repetición de lo que ya fue. La promesa, por tanto, es la condición de la esperanza y de la apertura al porvenir; es lo que le permite a la libertad ser libertad, esto es, superar el destino.

El interés del estudio de Moltmann proviene de la sobriedad de sus afirmaciones: no propone una ley cristiana de la historia, que nos permita en cada momento del tiempo percibir nuestro paso hacia el reino y calcular experimentalmente el desarrollo del plan de Dios. Moltmann no ve en los métodos científicos modernos la ocasión para definir el funcionamiento escatológico de nuestro mundo. En este sentido, no detalla las mediaciones estructurales de la presencia actual de la escatología. Por eso, su ensayo es muy distinto del de Teilhard de Chardin. En ambos casos, se trata desde luego de quebrantar el convencimiento de que no hay ninguna relación con Cristo, más que la individual e interior; se trata igualmente de señalar cómo el señorío de Cristo no existe colectivamente sin la mediación del porvenir en el

presente. Pero los caminos para establecer esta mediación son muy diferentes: en el caso de Teilhard de Chardin, es casi experimental, ya que Teilhard de Chardin nos invita a ver el fenómeno en su totalidad (el final, o el punto omega está allí presente como su estructura, y esta estructura se puede descubrir por unos métodos que provienen de la misma ciencia); para Moltmann, este fin no puede captarse experimentalmente, sino que se nos presenta como instancia crítica basada en la promesa bíblica (la mediación del fin en el presente es la propia promesa; no hay nada que pueda medirla, sino que, por el contrario, es la promesa la que revela la relatividad de nuestras razones, al mismo tiempo que señala su necesidad para nuestras libertades). En estas dos teologías, para las que el porvenir es lo que nos permite captar el presente, no es idéntica la función del porvenir: para la construcción teilhardiana, el porvenir está en el presente como su sentido ya discernible; para Moltmann, el porvenir está en el presente como una promesa insospechada, abriendo a lo desconocido y suscitando la libertad. En el primer caso, la mediación primera es el conocimiento, sea cual fuere por otro lado la voluntad personal de Teilhard de Chardin; en el segundo caso, la mediación es la acción que suscita la libertad, y que tiene a la promesa como garantía.

Estos dos ensayos demuestran los límites de toda reflexión sobre las relaciones de Cristo con la historia. Las mediaciones utilizadas por estos dos autores indican la dificultad de la empresa y sus posibles trampas. En efecto, pensar en definir la relación entre Cristo y la historia, es intentar descubrir, o en la experiencia o en la propia Biblia, las leyes de esa relación. Se trata, en realidad, de detallar las mediaciones que permiten señalar la densidad escatológica de nuestro presente. Entonces, hay que buscar modelos conceptuales que puedan asegurarnos que sigue teniendo validez nuestro lenguaje sobre esta relación.

El modelo más utilizado es el de «signos de los tiempos»³⁹, que ha quedado insertado en la *Gaudium et spes* (n. 11) y se ha convertido en uno de los polos directores de muchos movimientos cristianos. Presupone que el obrar de Dios se da a conocer en unos signos. Desgraciadamente, no toca la cuestión del crite-

39. P. Valadier, *Signes des temps, signes de Dieu?*: Etudes (1971) 271-279. Hacemos nuestras las observaciones críticas de este autor. En el mismo sentido puede verse: H. Gouhier, *Quelques présupposés critiques d'une théologie de l'histoire*, 21-29; C. Geffré, *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique*, 45-61.

rio de los «signos». Esas dos tentativas que hemos evocado rápidamente dan base para una exégesis de los signos: Teilhard de Chardin recurre a una noción científica de evolución. Moltmann le reconoce a la promesa un poder crítico sobre el presente. Sin embargo, es preciso reconocer que, en la teología de Teilhard de Chardin, la mediación está demasiado alejada de la acción presente para que pueda convertirse en un criterio práctico de los signos; en el pensamiento de Moltmann, el criterio es más práctico, pero presupone una mediación racional. El capítulo que Moltmann dedica a la importancia de la comunidad en éxodo⁴⁰ revela el carácter abstracto de su perspectiva: la promesa no dice nada de los conflictos actuales, y la reconciliación propuesta sigue siendo, por tanto, un mero deseo. Por eso, estas dos teologías no nos sirven para establecer una interpretación de los «signos de los tiempos»: no hacen más que darnos algunas orientaciones.

Sus esfuerzos, sin embargo, no han sido inútiles. Han denunciado indirectamente la superficialidad de las teologías de los «signos de los tiempos». Su búsqueda de una mediación que haga «ver» el porvenir en el presente y los límites de esta búsqueda subrayan el carácter ficticio de la teología de los «signos», que descansa aparentemente en un don de doble visión y que ignora la necesidad de las mediaciones. No basta con confesar el señorío de Cristo, con creer que Dios actúa en la historia, con afirmar que Cristo recapitula en sí todas las cosas, para que podamos captar la relación entre nuestro presente y el porvenir a la luz de su relación con Cristo. La teología de los «signos» corre el peligro de ser una «mistificación»: como no intenta criticar las mediaciones utilizadas para afirmar como «signos» tales acontecimientos, no hace más que excitar la subjetividad y el deseo, sin llegar a convertir. Se transforma entonces en la sacralización de nuestras acciones.

La percepción de estas deficiencias suscita el deseo de abrir nuevos caminos: el concepto de utopía se ha puesto de actualidad, tanto en la reflexión sobre los movimientos políticos y sociales como en teología⁴¹. La promesa escatológica toma la forma de

40. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 393-436.

41. La utopía es un concepto muy elástico, que toma diversos significados según los sistemas de referencia. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, París 1956 opone utopía a ideología, ya que ésta es regresiva mientras que aquélla es progresiva. E. Bloch defiende una posición análoga: *Der Geist der Utopie*, Frankfurt 1962. Los sociólogos se muestran más reticentes a esta división entre ideología y utopía. Para J. Séguéy «la utopía es una ideología (en el sen-

una utopía: regula y critica nuestra acción histórica. Pero se distingue de la utopía, que es en su origen una trasposición invertida de la situación presente y que se define, en consecuencia, por la situación contestada. Es una utopía que no puede definir ninguna inversión de la situación; pero, sin embargo, desempeña esa función al asegurar la crítica de nuestro presente, confirmando su superación ineludible.

Podríamos preguntarnos si este concepto de utopía es adecuado para definir la relación de Cristo con la historia. Ciertamente, es fácil de ver cómo la promesa de reconciliación y de felicidad absoluta no puede realizarse en unas condiciones como las nuestras: exige, por tanto, una transformación radical, característica del concepto de utopía. También se comprende fácilmente hasta qué punto es crítica la promesa cristiana: en este sentido puede muy bien ejercer la función de utopía. Pero lo que no resulta tan evidente es la identidad entre el contenido de la utopía y el de la promesa. En efecto, la utopía es crítica a partir de un contenido definido en función de los errores y de las aberraciones del presente: es una trasposición con un contenido preciso, y es, por tanto, un modelo y un programa. La *República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro son modelos sociopolíticos críticos, porque nos proporcionan un contenido preciso. La utopía propone un modelo concreto de las relaciones sociales por medio de la negación de la sociedad que actualmente existe. Por consiguiente, define la justicia dentro de un modelo que puede aplicarse en principio. Pero no ocurre lo mismo con la promesa bíblica: la promesa no proporciona ningún modelo. Su propósito es tan absoluto que no cabe pensar entonces en ninguna topología política y social. En este sentido, señala una distancia superior a la de la utopía. Por otra parte, la promesa no es trasposición invertida del presente: Jesús vivió históricamente el contenido de la promesa, lo vivió en su condición humana. Por tanto, nuestras relaciones no son el revés o el negativo de la promesa, hasta el punto de que no pueda significarse nada de esa promesa en el presente. Se llega entonces a esta paradoja: el concepto de utopía, por su

tido sociológico estructurado de antemano por las representaciones propias de un grupo) y también una práctica, de carácter indeterminado de suyo»: J. Ségué, *Des sociétés imaginées*: Annales 26 (1971) 328-354. Sobre esta cuestión puede verse R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris 1950; R. Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, Paris 1960; G. Duveau, *Sociologie de l'utopie et autres essais*, Paris 1961. Resulta muy interesante la contribución crítica de M. Demaison, *Les sentiers de l'utopie chrétienne*: LumVie 18 (1969) 87-110, que describe muy bien el uso ambiguo de esta noción en teología.

precisión de contenido, no indica suficientemente la distancia de su objeto con nuestro presente, para que podamos calificar de ese modo a la promesa bíblica; por otra parte, subraya demasiado el carácter negativo de la relación entre el presente y el porvenir para que pueda significarse con ella la actualidad ya vivida de la promesa. Se le podría reprochar al intento de Teilhard de Chardin que, por la mediación que ha escogido, orientó demasiado a la promesa hacia un contenido definible y que, por eso mismo, le confirió en este sentido la función de la utopía; por el contrario, se le podría exigir a Moltmann que precisase más la actualidad de la promesa: Moltmann ha acentuado su carácter negativo y ha puesto de relieve cómo la promesa puede desempeñar perfectamente el papel crítico de la función utópica, pero no ha sido capaz de señalar cómo puede llevar a cabo un papel constructor. No cabe duda de que vale más abandonar este concepto: no logra iluminar la función ejercida por la promesa ante la historia y, si no ilumina esta función, tampoco logra precisar la relación de Cristo con nuestra historia.

Volvamos, pues, a lo que nos parece más seguro: la relación entre Cristo y nuestra historia recibe su mejor definición a través de la categoría de promesa. Pero esta promesa no puede ser considerada independientemente del régimen que Jesús ha impuesto a su mesianidad: Jesús es el siervo. Su relación con nuestra historia está mediatizada por este título y, en consecuencia, por su vida histórica. Todo esto supone la renuncia al «poder»: Cristo Señor se presenta como ausente. Esa forma original de la presencia no es la negación de la acción reveladora de Dios: Dios estaba presente en Jesucristo, reconciliando al mundo consigo en su actividad humana. Esa forma nos obliga a no buscar «signos» distintos de los que son análogos a la condición de siervo. Esto exige que el «signo» sea siempre humano: es su autenticidad humana, y no su valor trascendente lo que garantiza su capacidad de revelación. Mateo, en la parábola del juicio final (25, 3-46) es esto precisamente lo que dice: ni los elegidos ni los reprobos han percibido a Cristo con claridad. Le dieron de beber, le dieron de comer; no quisieron visitar a los enfermos, se negaron a atender a los prisioneros. Realizaron gestos humanos de indiferencia, de odio, de justicia o de libertad. Y esos gestos son los que resultan ser «divinos» o no. No exceden en nada a la condición histórica del hombre. Sin embargo, tienen en su estructura humana un alcance insospechado. La promesa sirve para expresar el carácter inconcebible, absolutamente nuevo, de lo que ocurre cuando brota otra vez, en el presente, la relación de Jesús con su

contorno, con los demás y con Dios. Esta relación no es nunca evidente, ya que no excede a nuestra condición; pero está, sin embargo, presente, pues sólo el porvenir absolutamente nuevo responde de él, lo mismo que sólo la resurrección respondió de la lucha de Jesús por la justicia y de su amor a los demás por encima del amor a su propia vida.

Entonces creo que es posible valorar esta relación. Exige un doble polo: la escatología, cuyo contenido es insospechable por tratarse de una promesa de felicidad absoluta, y la mediación racional y práctica, forma humana necesaria de la anticipación de la promesa.

El contenido de la promesa es insospechable; en este sentido, se trata de un porvenir radicalmente nuevo. Libertad frente al mal y la muerte, comunión universal, integración del cosmos, felicidad absoluta; se trata de unos elementos para los que no tenemos ninguna capacidad de descripción, y de los que no podemos presentar ningún contenido. Únicamente es posible evocarlos de una forma directa, a partir de lo que se anuncia como libertad, como comunión o como felicidad. Pero no existe ninguna medida en común entre el punto de partida de la evocación y lo que evocamos: sería preciso experimentar la felicidad de Dios para que pudiéramos darle un contenido preciso a la promesa. Aumenta la sed, no la apaga. Nos empuja hacia adelante, no nos deja descansar. Rechaza lo inmediato.

Pero la promesa no sólo es radicalmente nueva: es el fruto de algo que va inscrito en la historia. La resurrección no carece de relación con su vida histórica: Dios lo ha resucitado precisamente porque luchó por la justicia, porque puso la libertad por Dios y por los demás por encima de su propia vida, porque no tuvo miedo de arrostrar la muerte a causa de su fidelidad. Ya lo hemos dicho: la resurrección manifiesta el sentido de su muerte. La victoria sobre la muerte no se llevó a cabo de una manera cualquiera, sino que es el fruto de lo que la palabra de Dios nos dice prácticamente que no es mortal. Si la promesa no está presente en la acción histórica, no es nada. Por tanto exige, a pesar del carácter insospechable que tiene su contenido de felicidad, ciertas mediaciones que anticipen históricamente su sentido. Si el Señor resucitado se ausenta y rechaza el mesianismo de poder, es para que la promesa que nos aseguró en su resurrección no constituya un obstáculo para su anticipación en nuestra historia, sino que en su escatología sea la manifestación de nuestra propia libertad y responsabilidad. El contenido de la promesa no es un modelo, la vida histórica de Jesús no puede reproducirse mate-

rialmente; por tanto, la promesa exige ciertas mediaciones, de las que nosotros somos responsables. La relación de Cristo con nuestra historia se sitúa, por consiguiente, en el nivel de las mediaciones. Creemos que Teilhard de Chardin las concibió dentro de un orden estructural, científicamente comprobable; Moltmann nos invita a concebirlas de una manera crítica, partiendo del porvenir como apertura. La primera interpretación creemos que no acaba de explicar suficientemente cómo la promesa sigue siendo promesa, y no estructura; la segunda es profética y crítica, pero no tiene en cuenta el mecanismo socio-histórico de las alienaciones y corre el peligro de convertir al cristianismo en una simple moral contestataria. La dialéctica entre la promesa y las mediaciones racionales y prácticas nos parece que es el camino más indicado para poder comprender la relación entre Cristo y la historia. La promesa constituye a la historia en su historicidad propia, ya que esa historia sigue estando radicalmente marcada por la finitud y la muerte, pero al mismo tiempo requiere toda la razón y la práctica del hombre para hacer que retroceda el mal y la muerte, en medio de situaciones siempre diversas, y conseguir que surja la libertad. El hombre, por consiguiente, está invitado a la creación: la promesa no le quita ninguna responsabilidad, sino que abre a la libertad, basando la esperanza en la libertad de Jesús frente a la muerte; al mismo tiempo, exige nuestra capacidad inventiva, ya que ningún líder carismático podrá sustituir en la historia a la razón y a la práctica de la humanidad. Si Jesús da su Espíritu, es para que el hombre asuma su propia libertad. Al asumirla, vence en su vida lo que está simbolizado en la Biblia por la muerte: la privación de la libertad, la sumisión al destino, la ruptura de comunión. Cuando el hombre anticipa efectivamente todo esto, es cuando adquiere contenido histórico la esperanza cristiana.

Nietzsche escribió a propósito de la «muerte de Dios»: «...El mar, 'nuestra' pleamar, se abre de nuevo ante nosotros, y quizá no ha habido nunca una mar tan 'plena'»⁴². La afirmación de que Jesús ha vencido a la muerte no está en contradicción con esta apertura, sino que la constituye realmente, rompiendo el destino. Cristo no nos sustituye a nosotros, para ser él quien forje nuestra historia; Cristo no impone ningún proyecto, sino que nos revela cómo la muerte ha sido ya vencida en esperanza donde el hombre se hace libre para los demás, esto es, para sí mismo. Ya ha quedado abolido todo destino, y se nos ha dado el Espí-

42. F. Nietzsche, *El gay saber*, 162.

ritu para llevar a término esta liberación. La relación entre Cristo y la historia está significada por el don del Espíritu en nuestra historia; su debilidad aparente es la condición de nuestra libertad hasta el momento en que la esperanza inmanente a nuestra creación se revele plenamente el día de su vuelta, el día de la parusía.

V

EL RETORNO DEL SEÑOR

Las comunidades cristianas confiesan que Cristo «volverá a juzgar a los vivos y a los muertos». La liturgia de adviento celebra en la espera su última llegada. El arte cristiano ha representado la gloria o la majestad en la escena del juicio que tendrá lugar cuando su última venida. El término «parusía» designa a esa venida gloriosa, manifestación y comprobación para todos del señorío de Cristo. Estas afirmaciones que se remontan al nuevo testamento suscitan tremendas cuestiones.

En el mundo protestante, sometido a la teología liberal y orientado hacia la interioridad de la experiencia religiosa, la parusía no desempeñaba hasta hace poco ningún papel: J. Weiss y A. Schweitzer¹ han llamado la atención sobre la importancia de la escatología en la época neotestamentaria. Entre los católicos, la escatología colectiva y la parusía tuvieron, hasta una época muy reciente, una función muy borrosa. No fueron objeto ni de negación, ni de afirmación, sino que carecieron (y todavía siguen careciendo muchas veces) de un peso real en la existencia cotidiana. Las nuevas teorías de orientación política o revolucionaria, de honda densidad mesiánica, motivarán quizás un nuevo interés por la parusía y la convertirán en objeto de la esperanza cristiana. Pero todavía no ha llegado esa hora. Esa indiferencia pasada, y con frecuencia todavía actual, de las comunidades cristianas está en contradicción con el papel aparentemente fundamental que desempeñó la escatología y la parusía en el nuevo testamento. El interés que se le ha dado a este papel y la incapacidad de integrarlo dentro de nuestros sistemas de referencias ha im-

1. J. Weiss, *Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes*, Göttingen 21906; A. Schweitzer, *The mystery of the kingdom of God*, London 1925; Id., *The Quest of historical Jesus*, London 1910.

pulsado a los teólogos a interpretar de diversas maneras el nuevo testamento en este punto. Para Schweitzer, Jesús no predicó la proximidad de la parusía más que por fidelidad a la apocalíptica judía de su época, pero añade que se trata de una esperanza particular y accidental que no pertenece al pensamiento cristiano como tal. Por tanto, la escatología tiene que ser interpretada, y no abandonada, como dijo la teología liberal. Seguir aceptando actualmente el marco apocalíptico sería traicionar su significado. Dodd² se aproxima mucho a esta manera de pensar: la escatología se ha realizado ya con la venida de Cristo y el don del Espíritu. La espera de la parusía no proviene del *kerigma* cristiano, sino de su marco cultural. En cuanto a Bultmann³, su principio hermenéutico, la antropología existencial, lo invitaba a juzgar míticas las representaciones vinculadas con la parusía y la propia parusía.

Así pues, estos autores han llegado, de muy diversas maneras, a resultados muy similares: la escatología es una dimensión de la existencia cristiana. Es verdad que la palabra «dimensión» tiene en cada uno de ellos un sentido muy diferente, ya que no es idéntica su filosofía de la existencia, pero todos están de acuerdo en reconocer que hoy no se puede aceptar, no ya la afirmación, sino incluso las representaciones tradicionales de una vuelta de Cristo a este mundo. En una palabra, creen que no es indispensable para la apertura escatológica de la existencia humana la mediación de una vuelta real de Cristo con poder. La parusía sería una representación «simbólica» ligada a la apocalíptica, pero no un acontecimiento fundamental que ponga término a la historia.

La verdad es que volvemos a encontrarnos en estas interpretaciones con las cuestiones ya debatidas a propósito de la resurrección de Jesús. La tendencia a separar el hecho y el sentido, que ya percibimos al estudiar la hermenéutica de la resurrección, produce el mismo efecto a propósito de la parusía. La parusía no es indispensable para el equilibrio de la fe cristiana: su sentido es independiente del acontecimiento futuro. Dodd y Bultmann se esfuerzan por justificar su juicio en el mismo nuevo testamento y en las contradicciones que presenta en su concepción de la parusía; se imaginan que de esta forma puede ponerse de relieve lo que oculta la representación. En este capítulo vamos a presentar someramente las razones de sus afirmaciones y vamos a valorarlas a partir del nuevo testamento, para pasar a continuación a

señalar la importancia del vínculo que hay entre el hecho y el sentido para comprender la relación entre Cristo y el término de nuestra historia, significado tradicionalmente como juicio.

I. LAS INTERPRETACIONES Y SU EVALUACIÓN

La manifestación del alcance escatológico del cristianismo exige un estudio crítico. Las formulaciones tradicionales, sacadas de los antiguos formularios de fe, están demasiado alejadas de nuestra cultura, son demasiado ingenuas y están elaboradas de una forma muy poco racional, para que puedan aceptarse sin sospechas. Las sospechas no tuvieron ocasión de manifestarse hasta que la escatología no empezó a plantear cuestiones; hasta entonces reinaba la mayor indiferencia. Schweitzer se dio cuenta de que la presentación moralizante de Jesús en la teología liberal del siglo XIX traicionaba su verdadera personalidad. Estaba convencido de que la escatología había desempeñado en su conciencia y en su predicación un papel primordial. Al querer basar en la exégesis su convicción, llegó a trazar un retrato de Jesús que dista mucho del que los teólogos liberales habían trazado del rabí. Jesús, según Schweitzer, fue un ferviente visionario⁴. En efecto, tuvo conciencia de ser el mesías profetizado: adquirió esta persuasión en el bautismo, cuando se cercioró de que el reino de Dios estaba cerca y de que no podría tardar su propia glorificación mesiánica. Fiel a la tradición profética, al mismo tiempo que entusiasta del pensamiento apocalíptico, Jesús no se imaginaba que la instauración del reino pudiera hacerse sin una llamada a la penitencia y sin una preparación por medio de algunos actos de poder. El envío de los doce a las aldeas de Galilea fue su último esfuerzo por la venida del reino. Pero aquello fue un fracaso. Jesús comprendió entonces que el reino y su glorificación mesiánica serían la consecuencia de su muerte. Por eso la arrojó con la esperanza de una parusía inmediata: pensaba en volver como mesías con su poder. El fervor apocalíptico engañó a Jesús. Pablo vio ciertamente en su muerte la inauguración de la era mesiánica; recurriendo a la actividad de las potencias explicó la permanencia del «mundo viejo», y esperó también como inminente la irrupción del reino. El retraso de la parusía produjo

2. C. H. Dodd, *La prédication apostolique*, Paris 1964.

3. R. Bultmann, *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel 1959.

4. A. Schweitzer, *o. c.*, 18 s. y 254 s. Se puede consultar sobre este tema la obra de A. L. Moore, *The parousia in the New Testament*, Leiden 1966.

una crisis: la escatología apocalíptica, bajo la influencia del helenismo, quedó privada de sus prerrogativas en provecho de un vínculo místico con Cristo. La tensión hacia la escatología, tan característica del pensamiento de Jesús y de Pablo, desapareció del cristianismo. La estructura actual de la fe individualista y moralizante habría brotado, por consiguiente, de la decepción de las primeras comunidades cristianas. La helenización está tan equivocada como el fervor apocalíptico: borra lo que es esencial en el pensamiento cristiano, la escatología. Sin embargo, no es posible pensar en reasumir las modalidades apocalípticas del pensamiento de Jesús. El error de Jesús sobre la proximidad de la parusía obliga a un replanteamiento general. La tesis de Schweitzer ha proporcionado un trabajo enorme a la hermenéutica, si es cierto que hay que definir a ésta como «el deseo de superar las diferencias entre el pasado y el presente sin anularlas»⁵.

En realidad, no creemos que esta actitud abra el camino a la interpretación en las mejores condiciones: Schweitzer y sus discípulos reducen de una manera demasiado sistemática la escatología de Jesús al fervor apocalíptico. Los textos del nuevo testamento no apoyan este juicio, y su teoría se derrumba: el retraso de la parusía no ha podido crear el estado de crisis que describe, como si el objeto de la esperanza cristiana fuese la inmediatez del reino. No está probado que fuera ésa la esperanza única de Jesús: la concepción que se forjó de su función no se muestra muy de acuerdo con el retrato de un visionario apocalíptico. La espera de la parusía, descrita de esa forma, da lugar justamente a no pocas sospechas. Y las consecuencias son graves: si Jesús fue ese visionario, se equivocó en la apreciación de las relaciones entre la historia y el reino.

Dodd rechaza esta conclusión: el reino ha venido ya; no es posible esperarlo bajo la modalidad apocalíptica⁶. Jesús, lejos de haber aceptado la corriente apocalíptica, lo que hizo fue oponerse a ella. El reino ha llegado en el ministerio de Jesús. Indudablemente, él mide la importancia del futuro por su misión: prevé su muerte, anuncia el final inminente de la religión judía, profetiza su supervivencia y la epifanía del reino de Dios en su

5. C. Geffré, *La théologie de l'histoire comme problème herméneutique*, en *Herméneutique et eschatologie*, 46.

6. Además de la obra ya citada, puede verse: C. H. Dodd, *The parables of the Kingdom*, London 1936; Id., *History and the gospel*, London 1938; Id., *The coming of Christ*, Cambridge 1952; y para un comentario autorizado, A. L. Moore, *The parousia in the New Testament*, 49-67.

persona, pero no promete que volverá. El kerigma hace suyo este pensamiento de Jesús: la parusía simboliza su presencia actual, en virtud de su muerte, de su resurrección y de su exaltación. No es un acontecimiento que pueda separarse de ese único proceso. Más tarde, bajo ciertas influencias difíciles de determinar, quizás ciertas imágenes heredadas del antiguo testamento y algunas representaciones apocalípticas, la comunidad primitiva rompió la unidad del proceso e identificó la parusía con el último acontecimiento de una serie cronológica. De esta forma traicionaba el pensamiento de Jesús para adoptar la visión apocalíptica. El mismo Pablo se vio muy influido también por la tradición apocalíptica. Las cartas a los tesalonicenses señalan que fue éste al principio el marco espontáneo de su pensamiento. Según Dodd, Pablo fue evolucionando y separándose poco a poco de la apocalíptica. Dodd va estudiando las huellas de este cambio teológico. Ya en su primera carta a los corintios, Pablo, que hasta hace poco (1 Tes) había estado seguro de que la mayor parte de los cristianos estarían vivos cuando la parusía, se ve obligado a combatir el pesimismo: anima a sus lectores, haciéndoles esperar que algunos acogerán a Cristo cuando regrese, todavía vivos: él mismo cree que será de ese número. La excepción se convirtió en regla. Por otra parte, la inminencia de la parusía va desapareciendo poco a poco de sus preocupaciones: Pablo insiste en la actualidad de la vida eterna por la comunión con Cristo. Deja de mostrarse desconfiado o indiferente ante las realidades de este mundo, y empieza a subrayar su valor positivo. De este modo, según Dodd, Pablo abandona el marco de la apocalíptica para definir la relación del creyente con Cristo. Juan le da a esta orientación su justificación: rechazando por completo la escatología popular, se vuelve a juntar de nuevo con el pensamiento de Jesús. Jesús, en efecto, utilizó el lenguaje apocalíptico con el fin de expresar verdades eternas. Juan le da sentido presente a lo que había sido proyectado en un futuro cronológico⁷.

La «escatología realizada» es una forma de desmitización. Sin embargo, sus partidarios no se han puesto nunca a justificar metodológicamente su opción: sólo la escuela de Bultmann es la que ha dado base a la necesidad de la desmitización. Si los resultados son análogos en el juicio que hay que dar sobre el valor de acontecimiento de la parusía, los puntos de partida son diversos en cada caso. Dodd rechaza toda esa imaginería apocalíptica que acompaña necesariamente a la parusía y cree que de esta forma

7. A. L. Moore, *o. c.*, 50-51.

salva el pensamiento auténtico de Jesús. Bultmann, por el contrario, ve en Jesús a un visionario apocalíptico, pero que en esto se muestra prisionero de las esperanzas judías y de las formas ingenuas que expresan la escatología. El sentido del nuevo testamento quedará traicionado por la fidelidad a ese substrato cultural; habrá que reintegrar entonces la escatología a la antropología, sin dejarla bajo el dominio de la cosmología. Estos autores suscitan el problema de las relaciones entre el acontecimiento y el sentido y lo resuelven separándolos de una forma radical. Este problema ya hemos visto que era fundamental en la interpretación de la resurrección: se planteará de nuevo ahora a propósito de la parusía.

La interpretación de la resurrección y de la parusía creemos que obedece a los mismos criterios. La resurrección, en virtud de su doble evocación a partir de la ascensión (tema de la ausencia) y de pentecostés (presencia del Espíritu de Cristo como arras), es una promesa: está pidiendo, por consiguiente, una comprobación. Esta comprobación no ha sido dada por ahora, a no ser en la anticipación del fin de la historia, la resurrección de Jesús. El sentido y el hecho no pueden separarse en la interpretación de la resurrección; ¿serán quizás separables en la parusía? La dimensión escatológica, que reconocen teólogos tan distintos como Schweitzer, Dodd y Bultmann, queda separada —al menos para los dos últimos— de su traducción apocalíptica, que se considera inaceptable. Esta operación quirúrgica destruye el vínculo entre la parusía y el acontecimiento. La parusía había sido concebida tradicionalmente bajo la forma de acontecimiento: esa interpretación, prisionera de nuestra imaginación, materializaba a la escatología. Esta simboliza, por el contrario, un elemento estructural de la humanidad y de la revelación: sería un error ingenuo ver en la parusía algo más que una representación imaginaria, necesaria para la comprensión de unas verdades antropológicas. Esta interpretación reductiva proviene de diferentes motivos: Dodd piensa que la iglesia primitiva dejó de ser fiel al pensamiento antiapocalíptico de Jesús; para Bultmann, el nuevo testamento propone una escatología en forma de apocalipsis, pero con un sentido no apocalíptico. El método de desmitización tiene la finalidad de hacer que brille este sentido para nosotros. ¿Habrá que aceptar como definitivas estas interpretaciones reductivas? ¿Habrá que negarle a la parusía todo carácter de acontecimiento? ¿Será verdad que la relación entre el señorío de Cristo y la historia ya ha sido realizada hasta tal punto que resulta inútil esperar una manifestación clara de ella?

Antes de responder a estas cuestiones, creemos que es importante precisar qué es lo que se entiende por «inminencia de la parusía», y proponer un estudio somero de los signos de la vuelta de Cristo, tal como los señala el nuevo testamento. Entonces será la ocasión de juzgar las exigencias de su retraso y de determinar la condición de acontecimiento o no de la parusía: de esta forma podremos establecer su sentido, en función de la cualidad de su vínculo con la resurrección-promesa, y valorar el alcance de la afirmación tradicional: la parusía es el juicio definitivo sobre la historia.

II. INMINENCIA DE LA PARUSÍA Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS: LA ESCRITURA

Las cuestiones planteadas por los teólogos y los exegetas a propósito de la parusía no han brotado todas ellas de los obstáculos suscitados por el pensamiento o la sensibilidad moderna ante las afirmaciones neotestamentarias. Si Schweitzer cree que Jesús se equivocó al esperar una parusía inminente, es porque tenía ciertas razones exegéticas para formular en Jesús esta inminencia. Efectivamente, no parece que sea fácil de conciliar la doble afirmación del discurso escatológico de Mc 13, 30-31 y Mc 13, 32. Kümmel confiesa que no logra captar el vínculo entre esos dos versículos aparentemente contradictorios⁸. En lo que se refiere a Moore, el capítulo que le dedica a esta cuestión y a los diversos intentos de solución establece la casi imposibilidad de concordar las aserciones contradictorias del discurso escatológico⁹. Las dificultades, por consiguiente, son internas a los propios textos. Sin embargo, las soluciones radicales propuestas por Schweitzer o, en otro sentido, por Bultmann, no resuelven nada, ya que, a pesar de partir de un problema que nace de los textos, ofrecen unas soluciones extrañas a esos textos. Schweitzer construye entonces una teoría del retraso de la parusía; Bultmann, una interpretación antropológica de la parusía. Por tanto, ¿es necesario examinar de nuevo si hay lugar para hablar del retraso de la parusía, preguntarse en relación con qué se dio ese retraso: si fue en relación con el pensamiento formal de Jesús, o con la sensibilidad de la comunidad primitiva? El sentido que

8. W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*, London 1957, 149 s.

9. A. L. Moore, *o. c.*, 92 s.

hay que reconocerle a la parusía depende del significado que se le dé a ese retraso respecto a una inminencia anunciada o imaginariamente vivida. En efecto, la predicación de Jesús gira en torno al tema de la venida inminente del reino.

Jesús, nos asegura Marcos, se dirige a Galilea después del encarcelamiento de Juan Bautista e inaugura su predicación. «Y proclamabá la buena nueva de Dios: El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1, 14-15). Es evidente el sabor escatológico de la predicación de Jesús. Pero sigue siendo oscura la noción de «reino de Dios»: no reviste un sentido unívoco según el sistema de referencia a partir del cual se entienda. Si Jesús es un visionario apocalíptico, el reino de Dios evoca los símbolos y las imágenes que describen la venida de Dios con poder para restablecer a Israel en las prerrogativas y en los derechos a los que le daba derecho la alianza. El llamado «discurso escatológico» de Jesús (Mc 13, 1-37; Mt 24, 1-51; Lc 21, 5-36) está marcado en su estilo y en sus imágenes, si no en su contenido, por la visión apocalíptica. Estas palabras, que generalmente se relacionan con la destrucción de Jerusalén en el año 70, han dado lugar a exégesis contradictorias. El texto parece, a primera vista, identificar aquella catástrofe judía con el día del Señor: en efecto, la llegada del hijo del hombre viene después de las tribulaciones descritas (Mc 13, 24-27). Los discípulos, tras la predicción de Jesús de que no quedaría del templo piedra sobre piedra, le preguntaron cuándo se produciría aquella destrucción (Mc 13, 4). La respuesta es oscura: por una parte, parece afirmar que las tribulaciones descritas y la llegada del Hijo del hombre tendrían lugar durante aquella generación (Mc 13, 30); mas por otra parte, dice que nadie sabe la fecha, ni la hora, ni siquiera el Hijo (Mc 13, 32). Por eso no es extraño que el discurso escatológico acabe con una exhortación a la vigilancia: «Velad, por tanto, ya que no sabéis cuándo regresará el dueño de la casa, si al atardecer, o a media noche, o al cantar del gallo, o de madrugada. No sea que llegue de improviso y os encuentre dormidos. Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: ¡Velad!» (Mc 13, 35-37).

De este discurso se desprende una gran imprecisión¹⁰ sobre las relaciones cronológicas, establecidas por Jesús o por la comunidad primitiva entre la tribulación de Jesús y las tribulaciones apocalípticas anunciadoras de la llegada del hijo del hombre.

10. Puede leerse sobre este asunto: A. L. Moore, *o. c.*, 175 s. Recoge las diversas opiniones sobre este punto tan difícil.

Esta imprecisión se refuerza más todavía con la aparente contradicción entre la afirmación de que estos acontecimientos tendrán lugar antes de que desaparezca aquella generación (Mc 13, 30) y la negativa a proporcionar ninguna fecha, ya que sólo el Padre la conocía (Mc 13, 32). Esta imprecisión y esta doble afirmación, fijando la una un término antes del cual tendrán lugar los acontecimientos y rehusando la otra dar una fecha concreta, dejaban amplio margen para las especulaciones apocalípticas, a pesar de la invitación final, no ya a un cálculo del tiempo, sino a la vigilancia ante las exigencias actuales del reino.

Dentro de este contexto hay que situar la espera de la parusía en la comunidad primitiva. Los textos apostólicos atestiguan la certeza de esta comunidad de haber entrado en la «plenitud de los tiempos». Basta hojear esos escritos para convencerse de ello. En efecto, el vocabulario del nuevo testamento señala con una exuberancia de términos la novedad de la última fase del plan de Dios. Habla del día de la visita (1 Pe 2, 12), del día de la cólera (Rom 2, 5), del juicio (2 Pe 2, 9), del día del Señor (1 Tes 5, 2; 2 Tes 2, 2), de la revelación apocalíptica (2 Tes 1, 7; 1 Pe 1, 7.13), de la epifanía (1 Tim 6, 14), de la parusía (Mt 24, 3.27; 1 Tes 2, 19; 2 Tes 2, 1; 1 Cor 15, 23; 1 Jn 2, 28). Subraya de este modo el carácter único de la predicación, de la muerte y de la resurrección de Jesús. El término «parusía», utilizado para designar la presencia activa de Jesús, está sacado del vocabulario helenista: significaba la entrada oficial y festiva de un rey en una ciudad. Pero su sentido se ha visto fuertemente influido por la apocalíptica judía: se trata del día último. Parece ser que Jesús identificó ese día del final de los tiempos con el día del hijo del hombre (Lc 17, 24). Para describir esa llegada, Jesús hizo suya la simbólica apocalíptica. No tenía reparo en utilizar sus imágenes. Sacó de allí los elementos guerreros (Mt 24, 6 s), las perturbaciones cósmicas (24, 7 s), el esfuerzo de los impíos por conseguir la victoria (24, 15), el juicio (24, 37-43), la imprevisibilidad de la última llegada (24, 44)¹¹. Esta manera de proceder, evocar la parusía partiendo de las descripciones oscuras de los apocalipsis, no ha facilitado

11. Los autores del nuevo testamento se aprovechan de las imágenes de la apocalíptica judía: la trompeta y el arcángel (1 Tes 4, 16; 1 Cor 15, 52), la imagen de la llegada del Señor como un ladrón (Mt 24, 43-44), la evocación de dolores terribles comparables a los del parto (1 Tes 5, 3), la victoria sobre todos los impíos (1 Cor 15, 24-28), la venida del hijo del hombre en la gloria, coincidiendo con la resurrección de los muertos (Mt 25, 31 s. y 1 Tes 4, 16). Juan, en el Apocalipsis, utiliza este mismo material de imágenes (guerra, cólera, juicio, conmociones cósmicas...).

la interpretación que se puede dar a las alusiones sobre la fecha de este acontecimiento. En efecto, las imágenes que recogen los autores apostólicos son tradicionales en la apocalíptica; tenían la finalidad de atraer la atención sobre la extrañeza de esta venida de Dios y su poder. Nadie puede escaparse de ella: los signos cósmicos señalan, efectivamente, la necesidad a la que los hombres no tienen más remedio que ceder. La simbólica apocalíptica es consoladora para el creyente: le asegura del poder de aquel que sale en su defensa. Resulta sólo aterradora para los enemigos del pueblo de Dios. Ya no serán unos hombres débiles los que combatan, sino el poder de Dios al que obedece necesariamente el «cosmos». El discurso apocalíptico no es original en el plano del símbolo. Quizás ese material se ha buscado con la única intención de excitar a la vigilancia (Mt 24, 42 s).

Jesús, en efecto, para expresar el carácter imprevisible de su retorno, al mismo tiempo que su inminencia o su proximidad, utiliza toda clase de imágenes: la del ladrón nocturno (Mt 24, 43 s), la del amo que regresa sin haber avisado de antemano a sus servidores (Mt 24, 50 s). El Apocalipsis (3, 20) nos dice que ya está llamando a la puerta. Esta inminencia provoca un estado de alerta. La imprecisión que se le atribuye a la doble afirmación de Jesús en Mc 13, 30 (estos acontecimientos tendrán lugar antes de la desaparición de esta generación) y en Mc 13, 32 (nadie sabe la fecha) ha podido crear la idea de una proximidad cronológica: así nacieron, en las primeras comunidades cristianas, ciertos excesos fáciles de explicar por esta proximidad. En Tesalónica lamentaban que algunos cristianos hubieran muerto antes del regreso del Señor (1 Tes 4, 13) y dejaban de trabajar: la inminencia de la venida hacía inútil toda ocupación (1 Tes 4, 11). Parece ser que algunos creyeron que la parusía ya había tenido lugar. Pablo les recuerda que queda todavía un obstáculo para la vuelta del Señor. Se ha discutido mucho para saber de qué clase era este obstáculo; nada sabemos.

El mismo Pablo comparte el sentimiento de la proximidad cronológica. Cuando vuelva el Señor, él estará vivo (1 Tes 4, 17); pero la verdad es que la hora es incierta (1 Tes 5, 2). Las primeras comunidades cristianas creyeron sin duda alguna en una inminencia cronológica. El tiempo se prolongaba, Cristo tardaba. Parece ser que el sentimiento de la inminencia no estaba basado únicamente en las palabras de Jesús: Jesús había exhortado a la vigilancia, había evocado la proximidad del reino. A pesar de algunas de sus palabras (Mc 13, 30), que se podían haber comprendido en un sentido de inminencia material, había dejado la fecha

sin señalar, desviando a sus oyentes de los cálculos cronológicos contrarios al espíritu de su predicación. Parece cierto que la joven comunidad no captó bien el sentido de las palabras de Cristo; este malentendido es comprensible: la resurrección de Jesús rubricaba la verdad de su mesianismo. Como luego veremos, fue muy seria la tentación de olvidarse de la cruz. La cruz era un fracaso provisional, pero no empañaba el sentido mesiánico tradicional. Por lo visto, sólo el retraso de la parusía, que se creía inminente, le devolvió a la cruz su valor frente a la resurrección: era imposible pensar en el mesianismo de Jesús independientemente del viernes santo. La pascua era la consecuencia de la muerte de Jesús, pero no borraba el hecho de un fracaso accidental. La joven comunidad fue entrando lentamente en una nueva inteligencia del mesianismo de Jesús. Seguía estando culturalmente apegada a la concepción apocalíptica. Ante el retraso imprevisto de la parusía, era menester actuar cuanto antes para que los creyentes no se sumergieran en la decepción. Los escritos apostólicos demuestran el esfuerzo realizado para resolver esta grave cuestión. La «plenitud de los tiempos» había llegado ya, pero seguía existiendo el mundo antiguo: el mesías no acababa de llegar a restablecer todas las cosas en su pureza original. El lapso de este tiempo vacío tenía que tener un sentido. Es verdad que podían consolarse, como Pedro, recordando con humor que mil años son delante de Dios como un solo día (2 Pe 3, 8). Pero esto no es una respuesta; lo único que con esto se hace es reconocer la paciencia que Dios demuestra. Pablo prefiere, más acertadamente, orientarnos hacia la idea de conversión: el tiempo vacío de ahora lo quiere Dios para que los hombres se salven (2 Cor 6, 2). Esta idea se irá abriendo camino. En efecto, parece ser que el concepto que permitió efectivamente interpretar el retraso de la parusía fue el de «misión».

El tiempo de la misión es el tiempo de la iglesia. La plenitud de los tiempos ha llegado realmente, pero Dios no ha venido en Jesús para juzgar al mundo, sino para salvarlo. El tiempo de la iglesia permite decantar las imágenes apocalípticas. Continúa aún el siglo viejo: está ahí, pero no para ser destruido, ya que Dios no quiere la muerte del pecador, sino su conversión. Se ha dejado cierto tiempo para que vaya madurando el tiempo nuevo inserto en el mundo viejo: es ahora el tiempo favorable, el tiempo de la salvación.

Este tiempo nos lo ha dejado la misericordia de Dios, y Rom 9-11 establece su dialéctica: Israel ha sido rechazado para que los paganos puedan oír la palabra (Lc 21, 24; Rom 11, 25) y,

una vez convertidas las naciones al evangelio, le tocará el tiempo a Israel (Rom 11, 25-26). Así se realizará plenamente la reconciliación de los judíos y de los paganos que Pablo presenta en Ef 2, 11-13 como la llegada de la paz mesiánica. Entonces no habrá más que un solo cuerpo (Ef 2, 16), un solo templo santo (Ef 2, 21). Pablo es el ministro de esta reconciliación, cuyo fundador fue Jesús en su cuerpo (Col 1, 22).

El tiempo de la iglesia nace de la distancia necesaria entre las dos llegadas. Comprueba aquí abajo el sentido de lo que ha sucedido en Jesús hasta la manifestación gloriosa. Sigue en pie la tensión dramática de la historia, entre el siglo viejo dominado por el pecado y que corre a su ruina y el siglo nuevo que actúa como la levadura en la masa; pero las imágenes guerreras de esta tensión le dejan el sitio a un misterio de reconciliación y de paz. El apocalipsis judío queda cristianizado. Sería un error tomarlo al pie de la letra. Ahora es el Espíritu de paz el que lleva al mundo hacia la gloria: estamos en el tiempo de la paciencia misericordiosa. Esta interpretación del retraso nos obliga a estudiar el sentido de los signos de la parusía que nos presenta el nuevo testamento. De esta forma quedará descrito con mayor precisión qué es lo que significa su inminencia. En realidad chocamos, por lo visto, con una contradicción: por una parte la parusía es anunciada como inminente, mas por otra parte: tarda en llegar y Pablo ve en este retraso un signo de la condescendencia de Dios.

Si es justa esta interpretación paulina del retraso, la inminencia y la proximidad no tienen que entenderse de una forma cronológica. Sirven para designar una cualidad de la acción divina: su libertad. Sólo el Padre es quien señala el tiempo y los momentos (Hech 1, 7). La irrupción de la gloria del Hijo del hombre en este mundo no está condicionada por el mundo, sino solamente por la libertad de Dios. La proximidad de Dios se deriva de su señoría: se encuentra en su propia casa, y nadie puede prohibirle que sea soberano.

Una vez afirmada esta libertad de Dios y de su Cristo, parece inútil hablar de los signos de la llegada gloriosa. Pero, sin embargo, el evangelio nos invita a hacerlo. Hay ciertos signos discernibles en este mundo: «Mirad la higuera y todos los árboles. Cuando ya echan brotes, al verlos, caéis en cuenta de que el verano está ya cerca. Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto (o sea, lo que ha dicho en el discurso escatológico que acaba de pronunciar), caed en cuenta de que el reino de Dios está cerca» (Lc 21, 29-31). Los signos de que se trata en este lugar se refieren, al parecer, a la destrucción de Jerusalén en el año 70: «Yo os ase-

guro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda» (Lc 21, 32). La destrucción de Jerusalén se inscribe en un conjunto apocalíptico (Lc 21; Mt 24 y Mc 13): se convierte de este modo en el símbolo del juicio definitivo. Si hay signos anticipadores del primer juicio, no hay ninguna razón para negar que los haya en el segundo juicio. Ya que reconocer que existen signos del juicio sería afirmar que se puede vislumbrar en nuestra historia la proximidad del juicio de Dios, lo cual está en contradicción con la afirmación: «Nadie sabe el día ni la hora, ni siquiera el Hijo».

La solución de esta contradicción reside en las características de los propios signos; la mayor parte de ellos están sacados de los apocalipsis: perturbaciones cósmicas, guerras, persecuciones... Describen el paroxismo del combate entre Satanás y Cristo. Los apocalipsis presentan este combate como si se continuara a través del tiempo hasta llegar a un punto en que ya no queda lugar para que prosiga la historia: el juicio está maduro; las fuerzas del mal han desplegado todas sus astucias para acabar con el pueblo de Dios. Habrían tenido éxito en su empresa si no se hubiese recordado el tiempo de la prueba escatológica.

Los signos cósmicos y sociales tienen que entenderse según el género literario de los apocalipsis. Es serio el peligro de caer en error: san Cipriano reconoció en su tiempo ciertos signos visibles del fin del mundo¹²; Gregorio Magno creyó que estaba ya cerca el fin, al ver los desórdenes de su época. Los errores del año mil tuvieron también estas mismas causas. Joaquín de Fiore, en el siglo XII, y a partir de entonces otras muchas sectas hasta nuestros días, han visto los «signos de los tiempos»¹³. En la iglesia católica, durante la última guerra, muchos espíritus quedaron impresionados al ver ciertas coincidencias entre el discurso escatológico y los últimos acontecimientos. Las predicciones de Fátima encontraron un ambiente favorable. Por tanto, conviene situar exactamente la validez de los signos: son ciertas imágenes que evocan la proximidad de lo inaudito, pero no intentan establecer una situación histórica o cronológica; dramatizan la his-

12. San Cipriano, *De mortalitate* 6; PL 4, 586; San Gregorio Magno, *Moralia ad Job*, XVII, 9, 11; PL 76, 17. San Agustín, por el contrario, defiende una posición muy matizada: cf. G. Coulée, nota a la «Carta a Hesiquio» en *La cité de Dieu*, libr. 19-22, en *Oeuvres de saint Augustin*, Paris 1960, 763-765.

13. M.-D. Chenu, *La fin des temps dans la spiritualité médiévale*: LumVie 11 (1953); N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris 1962, 101 s.; Y.-M. Congar, *Pneumatologie et théologie de l'histoire*, en *Herméneutique et eschatologie*, 68 s.; E. Mangenot, *Fin du monde*, en DTC V, Paris 1913, 2.504-2.552.

toria, señalando que se ha entablado ya el combate escatológico. Puede haber sin duda un paroxismo; pero como la venida de Cristo es siempre posible, ese paroxismo siempre es inminente. Están presentes todas las condiciones para que pueda estallar.

Los signos no nos remiten a una lectura cronológica, que nos permita calcular el día del juicio. Indican de una forma imaginaria e insólita una estructura real de nuestra historia: siempre está presente en ella el drama final. El apocalipsis describe como una maduración cronológica del mal algo que es un elemento permanente en nuestro mundo: el tiempo viejo coexiste con el universo nuevo, que ha introducido la resurrección de Cristo y el don del Espíritu. Por tanto, sería un error interpretativo calcular el desarrollo del tiempo hasta la parusía, partiendo de los signos cósmicos y sociales enumerados en el nuevo testamento. Sirven para denunciar la tensión dramática de nuestra historia hasta la llegada del reino, pero no establecen un calendario que permita delimitar la zona del tiempo en que hemos entrado. Si la parusía es inminente, es porque no puede ponerse ninguna condición a la libertad soberana de Dios.

El nuevo testamento añade a los signos cósmicos y sociales ciertos datos que califican directamente la condición de la fe en el transcurso de la historia. Estos signos puede ser que hayan sido sacados de los apocalipsis, por ejemplo, el del anticristo, o no: la dialéctica entre la conversión de las naciones paganas y la llegada del hijo del hombre. Vamos a señalar y a estudiar cuatro de estos signos: el enfriamiento de la fe en los últimos tiempos, la aparición del anticristo, la conversión de las naciones paganas y la conversión de Israel.

El primer signo es la disminución de la fe. El evangelio de Lucas alude a ello en un versículo difícil de interpretar: «Cuando el hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (Lc 18, 8). El logion está al final de una parábola: la del juez inícuo y la viuda. La mujer se muestra tan importuna con el juez inmoral, que éste termina por hacerle justicia. Con mucha más razón Dios, que es bueno, si perseveran en la oración, les hará justicia a los escogidos. Pero, ¿acaso perseverarán en la oración hasta el final? El logion: «¿encontrará la fe sobre la tierra?» significa que los justos, al ver cómo se retrasa la justicia y Dios se calla, se cansarán de orar. Desesperarán de la justicia. Se trata de una parénesis bajo la forma de una advertencia, y no de una descripción profética de los últimos tiempos. Lo confirma la forma interrogativa. En el curso de la historia, y no solamente al final, parece como si se retrasase la justicia de Dios para el hombre.

Cuanto más se alarga este retraso, más sufre la fe. El juicio queda situado aquí en un tiempo lejano, por la hipótesis misma de la parábola: si uno se desespera al ver que la oración no es escuchada en un breve plazo, ¿qué ocurrirá con un período muy largo? Se impone la conclusión: hay que estar siempre importunando a Dios en la oración, sea cual fuere el retraso. De este logion no se puede deducir nada sobre la situación de la fe en los últimos tiempos.

El segundo signo es el del anticristo. Pablo lo menciona en 2 Tes 2, 1 s. Esta figura enigmática tiene antecedentes en el antiguo testamento: en conformidad con las mitologías circundantes, pero rechazando su dualismo, la Biblia describe la creación como un combate contra bestias monstruosas que personifican el poder del caos o del mar (Is 51, 9 s; Sal 74, 13 s). Esta personificación de un poder maléfico que se opone a Dios queda historizada: los enemigos del pueblo de Dios, como Babilonia, Asiria o Egipto, son bestias inmundas, dotadas de un gran poder. Las fuerzas maléficas están simbolizadas en los reyes que luchan contra Dios mismo empujados por su orgullo (Is 24-27; Ez 38-39). Los profetas dramatizan: viven las guerras de su época como pródromos del combate escatológico; pero el pueblo de Dios vence a los poderes del mal. En su apocalipsis, Daniel, que escribe en tiempos del perseguidor Antioco Epifanes, reconoce en él al Impío por excelencia, que ocupa el lugar de Dios y a quien Dios destruirá en el combate que habrá de preceder a la inauguración de su reino (Dan 11, 36; 9, 27). Estos datos dramáticos están en la base de la representación neotestamentaria. Los discursos apocalípticos de Jesús sacan de allí la idea de la seducción por los falsos cristos, y la de la instalación en el templo de la abominación de la desolación (Mc 13, 5 s).

Pablo, en 2 Tes 2, 3-12, recoge de Daniel la descripción del ser perdido. Sin embargo, según él, no se ha manifestado todavía, aunque está ya actuando.

En cuanto al Apocalipsis de Juan, vuelve a hablar del combate contra las bestias, símbolos al parecer de un poder político y de una aberración religiosa (Ap 13, 1-10 y 11, 18). Pero está claro que la evocación que aquí se hace del combate final es una dramatización de la situación del cristiano en el imperio romano. Esto explica quizás que, en las cartas de Juan, la escatología sea actual y que no se proyecte a los últimos tiempos. Es ahora cuando seduce el anticristo (1 Jn 2, 18; 2 Jn 7). Por consiguiente, esta figura no parece que sea nada más que una personificación simbólica de las fuerzas que se oponen a Dios y que actúan cons-

tanamente en la historia. Por otra parte, es fácil de explicar esta «personificación»: recordemos que la Biblia, deseando evitar el dualismo, hace que la responsabilidad del mal recaiga sobre una criatura sobrehumana, Satanás. Los anticristos no serían entonces más que las fuerzas o los seres que concurren a la hora de concretar históricamente la oposición radical de ese ser sobrehumano en contra de Dios.

Así pues, el anticristo es un elemento «estructural» de la historia humana, en la medida en que esa historia es el lugar del reconocimiento o de la repulsa de Dios y de Cristo. Los «últimos tiempos» evocan el aspecto radical y definitivo de esta oposición inapelable. Sería una equivocación referir la aparición del anticristo a una cronología concreta. La presencia de una oposición radical entre el reino de Dios que llega y las fuerzas que conducen nuestra historia significa que hemos entrado decididamente en los últimos tiempos, en el sentido evangélico, y no que la parusía sea cronológicamente inminente.

Los dos últimos signos mencionados no parecen tan estructurales, sino más en consonancia con la historia: la conversión de las naciones paganas y la del pueblo judío se refieren a unos acontecimientos precisos, y no puede decirse que sean verdaderas constantes en cada momento de la historia.

La Escritura establece una «dialéctica» entre las «naciones» e Israel. Las «naciones» representan no solamente a las potencias políticas, sino a una realidad religiosa: el paganismo. La Biblia presupone que hubo una unidad original y que se rompió. La unidad escatológica supera la ruptura introducida en la historia, de la que es signo la división entre Israel y las naciones. Unidad originalidad ante todo: una sola pareja en el punto de partida¹⁴, lo cual no se opone al hecho de que la diversidad de raza y de naciones sea conforme con la voluntad de Dios (Gén 10; Dt 32, 8 s); esa diversidad no es consecuencia de un pecado, tal como podría dar a entender una interpretación errónea del episodio de la torre de Babel. El pecado de orgullo, que tiene como consecuencia la voluntad de tratar a los demás como enemigos, ha exacerbado esa diversidad elevándola al orden de hostilidad: pero ese pecado no ha creado la diversidad. La leyenda de la torre de Babel a propósito de la diversidad de lenguas no nos proporciona una comprobación científica de sus orígenes, sino que nos da un

14. Se trata de la descripción que hace la Biblia desde un punto de vista mítico. Es evidente que no compromete directamente a la revelación.

juicio religioso: la diversidad de las lenguas se convierte en signo de la ruptura espiritual en la humanidad (Gén 11, 7 s).

El propósito de Pablo en Gál 3, 28 («No hay ni judío ni griego...») sugiere cuál es el sentido en que hay que entender la unidad original. El hombre y la mujer son criaturas de Dios: no son consecuencia del pecado. Lo mismo pasa con las naciones. El pecado está en que cada nación particular reivindica para ella sola la humanidad. Sea lo que fuere, la hostilidad se establece en la historia y la guerra se convierte en el signo de una ruptura en el seno de la humanidad. Las naciones se entregan a la idolatría. Dios suscita entonces a un pueblo en la historia: Israel. Israel será su testigo y tendrá la misión de volver a crear la unidad original. De esta forma, la elección y la alianza, al darle a Israel una misión universalista, instituyen una dialéctica histórica, la de Israel y las naciones. A pesar de esa misión, Israel se ha mostrado muy poco universalista en su historia concreta; por el contrario, en el plano de los valores, no cabe ninguna duda de que Israel pretende la reconciliación universal.

Jesús recoge en principio el impulso profético de Israel, pero su actitud no es tan sencilla. Limita su predicación a Israel; no sale del ámbito del judaísmo (Mt 15, 24). Tiene incluso palabras poco amables para la sirofenicia: «No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos» (Mc 7, 27). Sin embargo, Jesús no tiene reparos en alabar a los paganos (Mt 8, 10): ellos serán los primeros en el festín mesiánico que rechazan los hijos de Israel (Lc 13, 28; Mt 21, 43). Pero Jesús no emprende la misión a los paganos. Sólo después de la resurrección, es cuando los discípulos son enviados a todas las naciones (Mt 28, 19; Hech 1, 8), llamadas efectivamente a la salvación. No existe ninguna discriminación. Pero sigue siendo verdad que la salvación viene de los judíos: son ellos los portadores de la promesa. Por eso los Hechos muestran cómo el evangelio se va extendiendo, a partir de Jerusalén, hasta los últimos confines de la tierra.

El universalismo concreto, impuesto a la iglesia y significado en pentecostés con las lenguas de fuego, tropezó con dificultades. La comunidad judeo-cristiana aceptó de mala gana la entrada de los paganos, y se necesitaron varias intervenciones milagrosas —además de la violencia de Pablo— para que se llegase a una igualdad real entre judíos y gentiles. Pablo podrá entonces saltar por encima de la dialéctica entre judíos y paganos en su carta a los fieles de Roma: todos están bajo la cólera de Dios (Rom 1, 18), porque todos son pecadores: las naciones sin la ley, los judíos en contra de la ley. Pero Dios ha decidido ser misericordioso

con todos. La caída de los judíos, esto es, su repulsa de Cristo, ha sido la ocasión para que se realice la verdadera universalidad. Cuando el nuevo testamento haya sido anunciado a todas las naciones, entonces Israel, siempre amado por Dios, reconocerá también a Jesucristo (Rom 11, 11). Este acontecimiento será tan considerable que Pablo no encuentra, para expresar su importante singularidad, más comparación que la de la resurrección de los muertos. La vuelta de Israel forma parte de la historia de la salvación. Sería imprudente precisar su forma y señalar una continuidad cronológica entre esta vuelta y la vuelta de Cristo. La comparación quiere sencillamente manifestar lo inaudito de esta conversión.

Por tanto, la unidad original vuelve a encontrarse al final: ya no hay más que un solo pueblo, un solo cuerpo. Ha quedado destruida la barrera del odio y se ha realizado la reconciliación anunciada. De este modo, la dialéctica entre Israel y las naciones acaba con la salvación de todos (Rom 15, 7-12). Pablo no indica si esta unidad es histórica o transhistórica. El Apocalipsis (21, 24 s), siguiendo su género literario, sitúa la salvación fuera de la historia.

Del estudio de los signos cósmicos, sociales o eclesiales, propuestos para significar la inminencia de la parusía, se sigue que no hay nada que nos obligue a entenderlos cronológicamente. Por el contrario, la exhortación a la vigilancia que acompaña a los discursos escatológicos, la indeterminación de la fecha, incitan a pensar que el nuevo testamento no nos orienta hacia una cronología, sino hacia una cualificación del tiempo a partir de la promesa. Esta cualificación procede de una doble preocupación: la de manifestar la soberana libertad de Dios ante el devenir histórico, y la de subrayar al mismo tiempo su misericordia, ya que la humanidad no se ha quedado sin signos de su venida. Esta interpretación estructural de los signos podría orientarnos hacia una negación del carácter de acontecimiento de la parusía. En efecto, si es verdad que los signos de la inminencia de la parusía no tienen ningún carácter sucesivo, sino que son más bien elementos permanentes de nuestra existencia delante de Dios que nos invita a la conversión, entonces nos está permitido preguntarnos por la condición de aquello que indican. Al ser estructurales, los signos son elementos antropológicos. La simbolización cósmica pertenece al género literario apocalíptico: dramatiza el tiempo reservado a la conversión. No se trata ya de una inminencia cronológica, de tal forma que sea legítimo fijar las etapas sucesivas de la historia de la salvación. En efecto, es aquí y ahora donde

los signos cósmicos se dejan ver en el cielo, donde explotan las guerras, donde amenaza el hambre, donde el hermano traiciona a su hermano y lo entrega a los tribunales, donde las «naciones» escuchan la palabra, donde el pueblo elegido rechaza a Cristo y lo acepta. Sin embargo, este último rasgo, ligado a la extensión del evangelio, se acomoda mejor a una interpretación cronológica que a una exégesis estructural.

Sea lo que fuere, como hemos dicho más arriba, el carácter de acontecimiento de la conversión de Israel no permite medir la inminencia o el retraso cronológico de la parusía. Si los signos son unas cualidades permanentes de la existencia creyente en medio de un mundo dividido sobre la mesianidad de Jesús, es posible poner en duda el carácter de acontecimiento de la parusía. La venida del Señor es un elemento permanente de nuestra existencia; no se trata de una venida inesperada o triunfante al final de la historia y en este mundo. La interpretación estructural de los signos parece que le da la razón a las intuiciones de Dodd y que justifica el pensamiento de Bultmann: Jesús se expresó por medio de categorías apocalípticas, pero su mensaje no tiene nada que ver con un apocalipsis. Jesús invita a una decisión, ya que Dios no deja de venir como aquel que juzga y perdona. Referir esta cualidad de nuestra existencia a un acontecimiento final, es caer en una cosificación sin significado alguno. Por tanto, los signos tienen una importancia vital: la tienen, pero solamente en la interpretación desmitizante es cuando dejan de jalonar una historia de la salvación que no nos atañe, y denotan, por su contemporaneidad, que estamos efectivamente en el tiempo de la última decisión y que no hay que tomar a la ligera la invitación a la vigilancia. Con todo rigor podemos decir que las dificultades planteadas por los textos de Mc 13, 30 y 13, 32, su aparente contradicción, reciben aquí una solución honorable. El hijo del hombre viene para esta generación, porque viene para todas las generaciones. La inminencia de su venida es la universalidad de su venida, pero esta venida está oculta al mundo: sólo la conoce el Padre, porque sólo él es el que la decide. Indeterminación e inminencia no se oponen, si Dios es soberano en su juicio. Así pues, la parusía tendría que entenderse como una categoría de la existencia cristiana, traducida a un lenguaje apocalíptico. No se trata de un acontecimiento que le corresponda a Jesucristo, sino que es el acontecimiento permanente de la venida de Dios.

Si nos quedamos encerrados en la problemática de la inminencia de la parusía y de sus signos, creemos que es imposible no dar la razón a las críticas de Dodd, e incluso a las de Bultmann.

Si realmente —y parece ser que hay que interpretarlos así— los signos son elementos permanentes de nuestra existencia, es inútil que le reconozcamos a la parusía una condición diferente: será un lenguaje simbólico, como opina Dodd, una verdad eterna, esto es, una cualidad de la existencia creyente, y no una irrupción triunfal de Cristo en este mundo. El carácter de acontecimiento que le atribuyen a la parusía las teologías tradicionales es el resultado de una confusión. Se ha leído cronológicamente lo que tiene que entenderse, o antropológicamente, o existencialmente. La escatología no es un cálculo de fechas, o la espera de un acontecimiento. Es una exigencia actual de conversión. La llamada a la vigilancia sería ingenua en la hipótesis contraria.

Entonces, ¿no habrá que confesar que la expresión «retraso de la parusía», utilizada para definir las esperanzas fallidas de la comunidad primitiva, está justificada en la medida en que quizás los discursos escatológicos de Jesús, y ciertamente la proclamación de su resurrección y de su mesianidad, fueron comprendidos como un anuncio cronológico y como el último acontecimiento histórico? La ambigüedad de los discursos escatológicos de Jesús sólo se percibió más tarde. Los discursos y la resurrección fueron recibidos por una sensibilidad apocalíptica e interpretados dentro de un horizonte que no era quizás el de Jesús, si se le hace caso a Dodd, o que desgraciadamente lo era demasiado, si tiene razón Schweitzer. Por eso, la parusía concebida como acontecimiento histórico, esto es, como triunfo del mesías glorioso en este mundo, no fue para la comunidad primitiva una apertura al universalismo, sino una tentación de sectarismo. Sin embargo, hay que reconocer que esta tentación quedó superada. Así pues, creemos que no puede darse ninguna solución adecuada al problema suscitado por la condición de la parusía, si ésta se considera únicamente dentro del marco de los discursos escatológicos de género literario apocalíptico. Lo que está en cuestión es el carácter específico del mesianismo de Jesús.

En efecto, las interpretaciones que exageran el carácter apocalíptico del pensamiento de Jesús, las que consideran mítica a la parusía, no son justas con el mesianismo original de Jesús. P.-J. Proudhon había visto en Jesús al antimésias porque, según él, se había opuesto a los sueños nacionalistas y apocalípticos de sus contemporáneos. Jesús rompe con una forma de mesianismo para la que el tiempo de su retraso no podía ser más que un tiempo vacío de sentido. Si el mesianismo no manifiesta su sentido más que en el poder con que aplasta a sus enemigos, no puede darle sentido al retraso de su instauración. Si Jesús fue el soñador apocalíptico

que nos pinta Schweitzer, Jesús no solamente se equivocó en la fecha de la parusía, sino que erró en la noción misma del mesianismo y en su propia función. La discusión sobre la falibilidad o el acierto de los juicios dados por Jesús nos abre a un camino sin salida. Supone que está ya demostrado que Jesús fue el anunciador de una parusía inminente: pero la experiencia se encargó de desvirtuar esta profecía. Pues bien, es precisamente éste el punto que está en discusión: afirmar que Jesús fue un visionario no está de acuerdo con su predicación global y con su repulsa de un mesianismo de poder. Dentro de la perspectiva de un error de Jesús, el retraso se ve privado de sentido en el mismo anuncio de Jesús: sólo la comunidad primitiva, al ver la vacuidad de la profecía, sería la que integró en el plan salvador de Dios el carácter inesperado del retraso y el tiempo intermedio hasta la parusía.

Por el contrario, si estamos de acuerdo con Dodd y con su escuela en quitarle toda verosimilitud al carácter de acontecimiento de la parusía, habrá que excluir toda posibilidad de darle un significado positivo al retraso, ya que, por hipótesis, éste ha quedado suprimido. De hecho, en la escatología realizada, hay también un plazo, pero en un orden individual: la manifestación plena del reino no está ligada a un acontecimiento al final de la historia, sino que está incluida en el propio devenir cristiano. La parusía no fue más que un medio de dramatizar colectivamente lo que tiene lugar para cada uno: el encuentro con Dios al final de la vida. Por tanto existe un plazo, pero con un significado estrictamente individual. Es indudable que la comunidad eclesial, por sus sacramentos, es testigo de ese tiempo que se reserva para la conversión individual, pero es más todavía un símbolo presente del reino. En definitiva, la escatología realizada, al individualizar el plazo y al minimizarlo —dado que la manifestación ya ha tenido lugar—, suprime la historia y tiende hacia una gnosis o un docetismo. No creemos que sea éste un pensamiento que esté de acuerdo con la orientación del mesianismo de Jesús. Es verdad que subraya ciertos aspectos, que no son ajenos al nuevo testamento: mediante el don del Espíritu, el reino llega a nosotros. Pero deja en la penumbra la tensión escatológica inherente al pensamiento de Jesús. La realización de la escatología, en el sentido de Dodd, la priva de su valor colectivo. No es posible entonces asignarle un sentido a ese plazo, ya que, a pesar de todo, el reino no ha llegado aún, a no ser en símbolos y en signos.

La interpretación de Bultmann tampoco se libra de estas dificultades: considera que fue un error la espera primitiva y ajusta la escatología a la historicidad humana. Priva a la escatología de

todo significado colectivo, metiéndola dentro de los límites de la decisión interior. También aquí creemos que la contemporaneidad de la revelación de la cólera y del perdón de Dios, contemporaneidad que se hace continuamente actual por medio de la predicación, no basta para dar razón del valor colectivo de la escatología neotestamentaria. La desmitización ha tenido que pagar un precio demasiado caro: al suprimir el acontecimiento, priva al tiempo pospascual de su significado colectivo positivo. Y es este significado el que hemos de tener en cuenta.

Este significado está en función de una doble relación de la parusía, con la resurrección y con el juicio. Efectivamente, el plazo es un tiempo vacío para la historia de la salvación si no es el memorial activo de la resurrección y la preparación positiva del juicio. Ya hemos visto cómo el mesianismo de Jesús no provenía del impulso y del poder apocalíptico; por el contrario, por su aparente ausencia de dominio sobre el mundo, Jesús cuidaba de la maduración humana con vistas al final de la historia. El juicio no está fuera de la historia, sino que es inmanente a su desarrollo. Juan tiene toda la razón al considerarlo así, y la verdad de la escatología reside en el acento que se pone en la actualidad de ese juicio: es ahora cuando se lleva a cabo; el final de la historia como sanción, consecuencia o recompensa, no es una cosa extraña al movimiento real de la historia. No existe una historia secreta que sólo el teólogo esté capacitado para revelar. La historia no es distinta para Dios y para nosotros: no está hecha de una materia distinta para él. Pero Dios capta todas las conexiones y responsabilidades. La repulsa de un mesianismo apocalíptico evita que le quitemos su consistencia al plazo que Dios nos da: el tiempo actual es donde se va forjando el futuro. La noción de plazo o de retraso queda entonces vacía de contenido. Es en el marco del mesianismo apocalíptico donde reviste un sentido y donde se le puede atribuir una función. Fuera de ese marco, es una noción meramente formal. En efecto, si el mesianismo de Jesús es el que hemos definido por medio de la renuncia a una intervención con poder y por medio del don del Espíritu que nos abre a la libertad, el tiempo después de pascua no puede ser un plazo que se nos da o un retraso incomprensible, sino la consecuencia necesaria de una resurrección que no se impone como el reino que ha llegado, sino como la garantía de la promesa para todos los que llevan a cabo una lucha terrena análoga a la de Jesús. La noción de plazo o de retraso revela una falta de comprensión del mesianismo de Jesús. Esa noción está justificada precisamente donde domina la espera de la vuelta inminente de

Jesús. Si esa vuelta se hace esperar, habrá que explicar por qué se va retrasando de día en día y de año en año.

La comunidad primitiva, como dijimos anteriormente, parece ser que esperaba una parusía próxima. Se vio desconcertada por su retraso. Intentó diversas explicaciones para justificar su decepción. Poco a poco se fue dando cuenta de que esa espera impaciente no les convenía a los discípulos de Jesús. Los evangelios, escritos después de bastante número de cartas, absorben esta impaciencia: los rasgos apocalípticos que contienen quedan liberados de su carácter de exigencia de una intervención inmediata de Dios con poder. Se han convertido en imágenes para evocar la soberana libertad de Dios sobre la historia y el mundo. En la medida en que la duración de este mundo resultaba incomprensible dentro del marco apocalíptico, en esa misma medida se hace inteligible al ponerse en función del mesianismo de Jesús. En el primer caso, la resurrección entroniza a Jesús mesías en su poder; según las representaciones tradicionales, Jesús obligará a los enemigos de Israel a apearse de sus pretensiones. La restauración del reino no podría tardar; la pregunta que le dirigen a Cristo los apóstoles poco antes de su ascensión se inserta en este contexto. La resurrección no había logrado transformar la idea que ellos se forjaban del mesianismo. La cruz había quedado borrada por la gloria de la resurrección. Jesús es mesías, llevará a cabo incesantemente la función de mesías a la que renunció durante su existencia histórica. Volverá, por tanto, a imponer su reino. Cuanto más se alarga el plazo, menos puede ir acomodándose a este marco. La resurrección no puede concebirse en el interior del mesianismo apocalíptico: el retraso de la parusía, esto es, el dejar para más tarde la instauración del reino con poder y la consiguiente confusión definitiva de los enemigos, promueve un nuevo examen de los motivos que impulsaban a creer en su inminencia. A. Schweitzer opina que el retraso de la parusía abrió una crisis muy seria en la comunidad primitiva y que provocó la helenización del cristianismo. Los creyentes se refugiaron en la unión mística con Cristo, abandonando así la originalidad de la escatología judía.

La opinión de Schweitzer sólo se impone si se acepta su tesis sobre Jesús visionario. Por el contrario, si se rechaza, el retraso de la parusía forma uno de los elementos que condujeron a la joven comunidad a criticar sus representaciones a la luz de las palabras del Señor. Los primeros cristianos se separaron de la apocalíptica, no para renegar de la escatología, sino para pensar en ella de una forma más acorde con el mesianismo de Jesús.

La resurrección no había abolido la actitud que Jesús había tomado durante su vida terrena. Al ser entronizado como mesías con poder por medio de la resurrección, Jesús no dejaría de regular sus relaciones con los hombres y con la historia en función de su antimesianismo político. La resurrección garantizaba la autenticidad de este camino, no lo abolía. Por consiguiente, el retraso de la parusía favoreció en la iglesia la inteligencia de las relaciones entre la resurrección y la cruz. Esta no se reduciría al acontecimiento histórico de la crucifixión en el Calvario, sino que englobaría toda su humilde carrera de mesías. La relación actual entre el Señor y nuestra historia no es el fruto de la resurrección solamente, sino que está marcada por lo que fue su condición: aquel antimesianismo suyo que lo condujo a la cruz. La iglesia no está dispensada de seguir ese mismo camino después de la entronización del mesías con poder por medio de la resurrección. El retraso solamente ha existido en la subjetividad de los creyentes apegados obstinadamente a las representaciones apocalípticas. Por tanto, el retraso no es un dato objetivo del proceso cristológico: éste no plantea ninguna restricción a la duración de la historia en virtud de la resurrección, sino que es solamente una promesa al mismo tiempo que una seguridad prometida de que el reino llegará para la humanidad lo mismo que llegó para Jesús, con tal que aquélla siga el camino que éste le trazó. En este sentido, la cruz marca a la historia incluso en su mismo término. Pero además se trata de una seguridad: Jesús ha vencido a la muerte, no por una especie de magia, sino porque, al obrar en este mundo según la voluntad de Dios, recogió sus energías vitales en la resurrección, que es la revelación del sentido de su lucha, de su actitud, de su amor a Dios y a sus hermanos. Así pues, el retraso de la parusía no reside en un elemento objetivo del plan de Dios, sino que obedece a la dictadura de las representaciones apocalípticas de la época neotestamentaria. El que la comunidad primitiva haya logrado superar esta tentación sectaria, tiene que considerarse como una de las primeras victorias de la fe cristiana sobre la judaización virtual de aquella comunidad. Las demás razones alegadas para justificar el retraso: la paciencia de Dios, el tiempo reservado para la conversión, la necesidad de la predicación en todas las naciones, son ciertamente verdaderas, pero su verdad tiene que situarse en un horizonte más amplio: el significado de la mesianidad de Jesús. En la opción antimesiánica de Jesús es donde está la razón de ese intermedio entre la resurrección y la parusía. Existe una duración pospascual precisamente porque Jesús, al quedar entronizado como mesías en la resu-

resurrección, no cambia el sentido ni el ejercicio de su mesianidad. El término «retraso» o el de «plazo» descubren lo que está en cuestión: o sea, que no ha habido ningún retraso porque el mesianismo de Jesús no pedía la necesidad inmediata de la parusía. En cuanto a la noción de «plazo», sólo puede ser utilizada debidamente con el sentido de «lapso de tiempo»: la historia no ha acabado con la resurrección, sino que continúa hasta que Cristo vuelva; su sentido está en función de las relaciones entre resurrección y parusía, entre parusía y juicio.

III. RESURRECCIÓN Y PARUSÍA

El análisis de los signos de la parusía nos ha llevado a la conclusión de que no hay que calificar de «retraso» al lapso de tiempo después de la resurrección. La forma con que Jesús consideró su mesianismo obliga a reconocerle a ese lapso de tiempo una función positiva, consecuencia no accidental de la dialéctica entre la cruz y la resurrección. La interpretación de Dodd, y a fortiori la de Bultmann, llevan a una individualización de la escatología cristiana, que pierde, bajo su interrogación desmitizante, su hondura original: ser el horizonte a partir del cual tiene que iluminarse el devenir colectivo. El mesianismo es una esperanza colectiva. Si es justo calificar el mesianismo de Jesús de antimesianismo, en virtud de su oposición a la tradición apocalíptica, sería erróneo, por el contrario, tachar de individualismo al mensaje de Jesús hasta el punto de quitarle todo valor fuera de la interioridad. La simbolización de la escatología bajo la forma de parusía acentúa el aspecto colectivo de la dimensión «esperanza». La «escatología realizada» de Dodd se aviene muy mal con esa dimensión colectiva. Reducir la escatología a la imagen del futuro necesario a la existencia cristiana, es limitarla a ser una mera parábola del juicio individual ante Dios. El olvido del juicio final en la tradición reciente de las iglesias y el interés que el catolicismo le ha dado al juicio «particular» subrayan hasta qué punto la indiferencia ante la parusía quebranta el equilibrio de la fe: deja de ser una promesa universal para convertirse en un consuelo individual. Por tanto, no se puede eliminar del campo de la reflexión teológica, con el pretexto de la desmitización o de la actualización, la importancia colectiva de la parusía. Tampoco se puede, a fortiori, rechazar la cuestión de la salvación propia: si nos negamos a reducirla a una imagen dramatizante del porvenir individual ante el Dios-juez, ¿seguirá siendo un aconteci-

miento, o tendrá que ser interpretada como un símbolo del señorío de Dios sobre la historia? Creemos que no es posible darle una respuesta a esta cuestión a no ser dentro del marco de la relación exacta entre la resurrección y la parusía.

Hemos creído indispensable mantener el carácter objetivo de la resurrección. La designación de su realidad por medio de unos términos de contenido empírico constituía un problema, ya que, si es cierto que la resurrección es histórica en cuanto que está históricamente atestiguada en el kerigma, su realidad va más allá de esta terminología, ya que no entra dentro de un marco de referencia empírica. Por eso, la designación de la victoria de Jesús sobre la muerte en el día de pascua con el calificativo de «acontecimiento» resultaba bastante ambigua. La resurrección no fue un acontecimiento para los apóstoles: lo único que ellos atestiguan es que Jesús murió y que ahora está vivo y se les da a ver. La resurrección es real en cuanto que es victoria sobre la muerte; es objetiva para Jesús; no es solamente un acontecimiento de la predicación; pero no es un acontecimiento para este mundo, a no ser tras la interpretación de la predicación y del testimonio. La visión del resucitado, lo mismo que la resurrección, no procede de la empiría: sólo el kerigma y sus consecuencias pueden comprobarse históricamente. Es inútil querer remontarse a un acontecimiento más allá del testimonio apostólico. La realidad de la vida del resucitado no se convierte en acontecimiento para nosotros más que en su testimonio. Por tanto, la resurrección no comprueba dentro del marco de la empiría aquella promesa que estaba incluida en el amor a los demás y en el deseo de justicia por encima de la propia vida. Sigue siendo también ella promesa, ya que deja subsistir el marco empírico de este mundo y, por consiguiente, el sistema antiguo de referencia. Sólo da testimonio de sí misma, como promesa, a través de la fe. La historia empírica sigue siendo historia de la lucha contra la muerte, pero en definitiva no tenemos ningún medio para afirmar que la muerte no tendrá la última palabra, independientemente del testimonio de la victoria de Jesús que nos dan los apóstoles. La anticipación del fin de la historia en la resurrección de Jesús sigue estando oculta: sólo se ha proclamado como promesa. Entonces, esperar que la muerte no tendrá la última palabra es un acto de fe, en el sentido de que la promesa no nos puede proporcionar ninguna comprobación experimental y ninguna prueba racional de ello. La decisión de poner a los demás o a la justicia por encima de la propia vida terrena no se basa, por consiguiente, en una comprobación científica: no es el fruto de un cálculo, sino el fruto de un amor gratuito hacia

una cosa que es juzgada como incondicional. Precisamente por ser juzgada como incondicional, es por lo que la promesa la abraza. Jesús no muere por amor a la resurrección, esto es, con vistas a una recompensa, sino por amor a sus hermanos, a la justicia y a la vida, esperando que este amor tendrá la última palabra contra la muerte. La resurrección es el fruto de esta gratuidad, pero no un botín calculado. Y sigue en pie la verdad de que la resurrección no comprueba ni mucho menos en este mundo aquello de lo que es fruto, sino que seguirá siendo promesa para todos los que amen gratuitamente.

Por otra parte, la promesa no se refiere a la resurrección como tal, sino a su porvenir para nosotros. La resurrección es objeto de la fe; el testimonio de los apóstoles es verídico: Jesús ha vencido a la muerte. Lo que sigue siendo objeto de promesa es la consecuencia de esta victoria: Jesús volverá a vencer a la muerte para nosotros. Esa vuelta es la parusía. Por tanto, la parusía es objeto de esperanza: realizará para todos aquello que se llevó a cabo para el mesías, primogénito de entre los muertos. La resurrección no es de este mundo, no tiene una comprobación empírica; así es como sirve de garantía a la promesa, que toma la forma de una vuelta del mesías para instaurar el reino. La realización de la promesa no será ya del orden del testimonio, que no es verificable empíricamente, sino que será evidente para todos. Por tanto, la resurrección es promesa en virtud de la dialéctica que sostiene con su comprobación futura, la parusía. Si la resurrección es un dato objetivo, aunque no tenga carácter de acontecimiento (a no ser en el testimonio a favor del resucitado), la parusía, que es su comprobación última, tiene que ser un dato objetivo, con el carácter de un acontecimiento. Efectivamente, si la parusía es objeto de fe, no podrá ser el cumplimiento de la promesa, sino una segunda garantía de que se realizará la promesa de vencer a la muerte. Pues bien, por hipótesis, la parusía es la comprobación de la promesa, incluida en la resurrección y en el don del Espíritu: por tanto, su condición no puede ser menos objetiva, menos real, que la de la resurrección, aunque sea diferente su relación con la empiría. La resurrección, en efecto, no está vinculada con la empiría más que por el testimonio y la predicación, pero no se impone. Por tanto, no puede establecer para todos la razón que apoya al amor de los demás y a la lucha por la justicia, que condujeron a Jesús a su condenación y a su muerte. La resurrección deja en suspenso el porvenir, ya que no lo garantiza más que para aquellos que le conceden crédito al testimonio de los discípulos. Su sentido no aparece entonces más que en la

ruptura con la evidencia inmediata: la victoria de la muerte. Por eso mismo exige una comprobación universal que tenga un carácter de acontecimiento distinto del de la predicación. El amor a los hermanos y a la justicia tiene que mostrarse victorioso a los ojos de todos, y no solamente para aquellos que, en ese tiempo que estuvo en suspenso, prefirieron absolutamente el amor y la justicia a la inmediatez de su conservación. La objetividad de la parusía, si se la relaciona dialécticamente con la resurrección, tiene que ser distinta: exige frente a la empiría y, por tanto, frente a nuestro mundo, una relación que no estuvo de manifiesto en la resurrección.

Esta relación original de la parusía con nuestro mundo suscita un problema muy serio, que no planteaba la resurrección. Esta, como decíamos más arriba, se relaciona con la empiría, esto es, con nuestro sistema de referencia, a través del testimonio y de la predicación. Se nos escapa la vida del resucitado: sólo nos la atestiguan aquellos a los que se mostró él mismo vivo. La relación entre la empiría, historia y acontecimiento, es entonces bastante fácil de clasificar, si tenemos en cuenta el significado que les da la ciencia actual a estas dos palabras. La resurrección es histórica en el kerigma, pero no en sí misma, aunque sea una realidad objetiva, y no una proyección de nuestros deseos. Por tanto, no se le puede reconocer un carácter de acontecimiento en sí misma, si es cierto que todo acontecimiento tiene un horizonte intramundano, como condición de todas las experiencias posibles¹⁵. Presentar por hipótesis la parusía como comprobación de la promesa que está incluida en la resurrección, y presentarla como comprobación para todos, es reconocer que el resucitado se impone a este mundo como mundo, y no simplemente en el marco de la fe nacida del testimonio. La venida con poder señala entonces la ruptura con la economía que hasta entonces existía: la de la debilidad aparente de Dios. La promesa de la resurrección se comprueba por medio de la transformación de las relaciones entre la vida del resucitado y este mundo. Estas relaciones originales son las que nos invitan a desmitizar las representaciones de la parusía. Acordémonos de que Bultmann desmitiza las imágenes por miedo a que materialicen o mundanicen la palabra de Dios. La crítica del carácter de acontecimiento de la

15. M. Nédoncelle detalla con todo rigor el concepto de acontecimiento y sus ambigüedades en lenguaje religioso: cf. *Les équivoques des notions d'événement et de temps dans le langage religieux*, en *Herméneutique et eschatologie*, 28 s.

parusía procede de este mismo escrúpulo. Comprobar la promesa en este mundo sería comprobarla «mundanamente», esto es, dentro de las categorías del mundo viejo, del que nos libra la acción de Dios.

Son fáciles de comprender las vacilaciones de Dodd y Bultmann. Pero su repulsa de toda comprobación universal de la promesa incluida en la resurrección de Jesús corre el peligro de suprimir el alcance colectivo de la escatología o de hacer abstracta la revelación de la cólera y del perdón de Dios. La diferencia de la relación con el mundo entre la resurrección y la parusía proviene de que la parusía pone fin a la autonomía del mundo que rechaza el sentido de la cruz. Esta consumación no tiene por qué cargar con la ambigüedad de una catástrofe natural. Tiene que ser significada como consumación por medio de la victoria sobre la muerte en este mundo. Estos pensamientos ¿se deben acaso a la imaginación mítica, o al deseo de comprobar históricamente la razón que asiste al testimonio apostólico?

A pesar de la fuerza de las objeciones de Dodd y de Bultmann, la dialéctica entre la resurrección y la promesa parece exigir precisamente una relación original de su cumplimiento con nuestro mundo. Esta relación no puede estar mediatizada por el testimonio al que responde la fe, como en el caso de la resurrección: esta «economía» respondía a la mesianidad del siervo y no a la manifestación de su señorío. Tendrá que ser ahora una economía inmediata, esto es, que se imponga por su evidencia. Tendrá, por consiguiente, una cualidad distinta, ya que la evidencia exige que cada uno pueda darse cuenta por sí mismo y en comunicación con todos los demás de la solidez de las razones de la promesa anticipada en la resurrección. El cumplimiento de la promesa tomará entonces la forma de juicio.

IV. PARUSÍA Y JUICIO¹⁶

«La condenación está, escribe Juan (3, 19), en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz,

16. M. E. Boismard, *Le retour du Christ*: LumVie 11 (1953); F. Büchsel, *Der Gerichtsgedanke im Neuen Testament*, en art. κρίνω: TWNT III, 936 s.; J. Burnier, *Juicio*, en J.-J. von Allmen, *Vocabulario bíblico*, Madrid 1968, 170-172; H. Conzelmann - P. Althaus, *Gericht Gottes*, en RGG II, Tübingen 31958, 1419-1423; J. Corbon - P. Grelot, *Juicio*, en X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1967, 395-400; D. Mollat, *Jugement dans le nouveau testament*, en DBS IV, Paris 1949, 1.344-1.394.

porque sus obras eran malas». La doctrina de Juan actualiza el juicio: aquí y ahora es donde tiene lugar la decisión a favor o en contra de la palabra de Cristo. Por tanto, parece que está en contra del pensamiento de Juan toda colocación del juicio al final de la historia; es en la historia donde se lleva a cabo. Si es verdad que se identifican el juicio y la parusía, san Juan apoya la opinión de aquellos que lo convierten en una categoría permanente de la existencia. Pero la dialéctica entre la resurrección y la parusía no permite que se suprima todo su carácter de acontecimiento. La parusía significa la evidencia para todos del señorío del crucificado. La resurrección pertenece al orden del testimonio, y este testimonio no puede comprobarse mientras no haya sido universalmente despojada de todos sus privilegios la muerte, calificada por Pablo como el último de los enemigos (1 Cor 15, 26). Pues bien, esta victoria sólo podrá ser tal por la evidencia de la vida del resucitado. El cumplimiento de la parusía se lleva a cabo por el paso de la fe a la experiencia: la vida del resucitado se impone como la única vida. El juicio consiste en la revelación de la solidez de la esperanza implicada en la preferencia del amor a los demás y a la justicia por encima de la propia existencia terrena, encerrada en su egoísmo. Este juicio es actual, ya que obtiene su veredicto en la decisión histórica por «la luz o las tinieblas», según el símbolo de Juan. El que escoge la luz, no es juzgado: se salva. La parusía revela la solidez de su esperanza. El que opta por las tinieblas, ya está juzgado: la parusía manifiesta con evidencia las consecuencias «mortales» de esta opción. El juicio revela el carácter absurdo de esa elección, al mismo tiempo que significa su privación de esperanza. El porvenir sólo les pertenece a aquellos que aman la luz. La parusía rubrica la validez de esta elección. La parusía es la evidencia del juicio, que está ya inscrito en las acciones de los hombres. No hay juicio para los justos.

La identidad entre la parusía y el juicio se basa, al parecer, en dos elementos: la parusía es la comprobación de la esperanza implicada en el testimonio de la resurrección; es también la manifestación de la unidad entre la relación con los demás y la actitud frente al mesías y, por tanto, frente a Dios.

El primer elemento ha quedado ya bastante definido en el párrafo anterior, dedicado a la relación entre la resurrección y la parusía. La resurrección, proclamada en la predicación, es una llamada a la fe: exige, para que sea esperanza vital, que se le dé crédito al testimonio. La parusía es la realización de la promesa: es cumplimiento para todos los que han dado fe a la palabra de Dios en la oscuridad de la historia, y es confusión para los que han

convertido el presente en una presa, repudiando el porvenir. En este sentido, la parusía es juicio: hace que brille en el gran día el tremendo error que supone despreñar a los demás, rechazar la justicia y el porvenir. Ya no es una invitación a la fe, sino que es la salvación o la perdición. Ya no queda ninguna oscuridad que nos permita negar la evidencia. La comprobación de la esperanza es lo mismo que el juicio.

Pero ese juicio no se pronuncia desde fuera, sino que es inmanente a la historia. La parusía manifiesta la identidad entre la causa histórica de la justicia, del amor a los demás, y la causa de Dios. La parábola del juicio final en Mt 25, 31-46 es el lugar clásico en donde vemos afirmada esta identidad: allí se describe el juicio. Este recae esencialmente sobre la relación con los demás. La parábola ilustra el principio asentado en el evangelio de que el mandamiento de amor a Dios y el de amor a los hombres son semejantes. Pone de relieve cómo la actitud para con los demás revela la actitud para con Dios. El juicio revela lo que la ausencia del resucitado no permitía comprobar: la identidad práctica entre él y los hombres. El hombre justo ha practicado esta identidad con su acción: se ha hecho prójimo de los demás y, al hacerse prójimo de los demás, se ha hecho Cristo. Ha obrado lo mismo que el Padre celestial, de quien nos habla Mateo (5, 45-48). Esa identidad practicada en la acción era objeto de fe: la parusía la hace ahora evidente, y al mismo tiempo hace que brille el juicio. El contenido del juicio es, por tanto, el mismo que el de la historia real, ya que es en esta historia empírica donde se desarrolla la relación con el resucitado y, en consecuencia, con Dios. El veredicto del juicio no es arbitrario, ni es imprevisto: está conforme con la mesianidad del siervo: Jesús ha vivido la vida de Dios en nuestra condición.

La parábola del juicio se ha convertido en la actualidad en un lugar capital de la teología. Se cita continuamente. Los cristianos «politizados» ven en ella una justificación evangélica de sus compromisos políticos. Otros oponen esta parábola a la preponderancia de las actividades culturales en la iglesia católica. Algunos se apoyan en este texto para justificar la secularización y basar su oposición entre fe y religión. En una palabra, la parábola del juicio ha adquirido categoría de slogan.

Esta utilización intempestiva no tiene que hacernos perder de vista su importancia en el equilibrio de la fe cristiana. Sería arrogante sostener que sólo el cristianismo ha establecido una relación estrecha entre el reconocimiento de Dios y el amor al prójimo. Otras religiones parece que han hecho algo más que sospechar

la contradicción que hay entre honrar a Dios y oprimir a los demás. La originalidad del cristianismo está más bien en este punto: identifica prácticamente a Dios con los demás, y hace de la revelación de esta identificación el eje del juicio y el término de la historia. Confiesa que esta identidad está oculta en la historia, hasta el punto de que la identidad llega a su cima al realizarse entre Dios y el más miserable de los hombres. Si Dios no ha sido reconocido en su debilidad histórica, tampoco puede ser acogido en su poder. El juicio revelador está de acuerdo con la inversión de las situaciones que nos manifiestan las bienaventuranzas de Lucas. De esta forma la parusía, al mismo tiempo que comprueba la identidad de Dios con cualquier hombre, pone de relieve la verdad del mesianismo del siervo. Si el más miserable es amado por Dios y, por tanto, se identifica prácticamente con él, es que el siervo fue ese miserable. En la parusía Dios justifica a su siervo no ya resucitándolo, sino acreditándolo como señor ante todos los hombres al final de la historia. El crucificado es el mesías. La oración de los justos que, siguiendo las huellas de Job, le piden a Dios que el mundo no sea una jungla para los débiles, que los inocentes no sean un rebaño llevado al matadero, que cese la explotación vergonzosa de los que carecen de bienes y de títulos, ha sido finalmente escuchada. Job tenía razón en su rebeldía, y su razón provenía de la esperanza de ver triunfar la justicia en este mundo. La parusía es la acogida de esta oración: el porvenir pertenece sólo a la justicia. El objeto del juicio es la historia real, ya que es en esta historia real donde Job, el antiguo testamento y el mismo Jesús, en definitiva, reclaman la justicia. La articulación entre el mesianismo del siervo, avalado por la resurrección como promesa, y la evidencia del señorío de Jesús en la parusía, resulta muy delicada: la parusía no es la negación de la economía del siervo, ni es tampoco la inversión de las condiciones contra las que se rebelaba Job, ni la supresión de la historia empírica, sino la comprobación de la esperanza activa en esta historia real. El juicio no recae más que sobre aquel que se ha acomodado a esas situaciones, que se escuda en la fatalidad, que se aprovecha de ellas para explotar a los demás y pisotear la justicia. El juicio revela el carácter absurdo de los cálculos de quienes justifican como «necesidad natural» esa realidad opresiva, producto de nuestras oposiciones colectivas.

El juicio es, por tanto, el producto de la historia. El olvido de la escatología en el pensamiento cristiano ha orientado al catolicismo a considerar solamente el juicio de un modo individual. Los manuales de teología llaman «particular» a este juicio. Ya

en la edad media, Tomás de Aquino¹⁷ se interrogaba sobre las razones de una repetición del juicio particular al final de la historia. No es útil, decían los objetores, comenzar de nuevo lo que ya se ha hecho: el juicio particular es infalible. No hay que esperar de este juicio, calificado como «último», que corrija el primer juicio. Entonces, ¿no habrá que ver en ese juicio una dramatización imaginaria?

El error de la objeción consiste en interpretar el juicio final a partir del juicio particular, como si fuera éste su norma. En realidad, proceder de esta manera es oscurecer lo que precisamente quiere poner de relieve la parábola del juicio final: la identidad entre la causa de los hombres y la de Dios. No es el juicio manifestado individualmente el que establece esta identidad. Este juicio sigue estando oculto, y la identidad está pidiendo una comprobación. Sólo un juicio universal, por su condición de evidencia y de comprobación, es capaz de pronunciar la identidad entre la causa del hombre y la de Dios. Bajo este punto de vista, el juicio final es de una naturaleza distinta del juicio individual: interesa a la historia total, ya que manifiesta a los ojos de todos que la historia real del hombre, en su positividad o en su negatividad, era la historia del mesías, y por tanto la de Dios. El olvido en la tradición reciente del significado teológico del juicio final creemos que se debe a la importancia que ha adquirido el individualismo en los siglos anteriores, desde el renacimiento. El arrinconamiento del juicio final, el interés concedido a su función, condujeron a una moralidad individual, que no tenía en cuenta las dimensiones sociopolíticas del ser humano. El interés que hoy se les concede a las realidades políticas va acompañado en mucho cristianos de una nueva lectura de la parábola del juicio de Mateo. Si la parusía es juicio, decíamos anteriormente, es porque revela la identidad de la doble causa del hombre y de Jesús, y por tanto de Dios. Esta identidad está pidiendo una moral colectiva y no individualista; exige que la historia no sea solamente la yuxtaposición de acciones individuales; postula que su desarrollo colectivo afecte a cada uno de los hombres y esté determinado por la situación y la acción de todos ellos. Esta relación dialéctica rechaza la yuxtaposición que justificaría solamente un juicio particular. Las acciones de los hombres tienen consecuencias colectivas, determinan la historia, y los hombres son determinados por ellas. Esta confusión de responsabilidades y de determinismos que forma la trama de las relaciones sociales y que es la materia privilegiada

17. STh 3, q. 59, a. 5.

de la actitud moral es también el lugar de la relación con Dios. La parusía es, por hipótesis, la manifestación de la identidad oculta entre la relación con los hombres y la relación con Dios a través de la relación con sus mesías.

La calificación de la parusía como juicio nos autoriza, según creemos, a definir su condición. Las teologías desmitizantes la reducen a una categoría de la existencia. Rechazan la posibilidad de todo carácter de acontecimiento: no es posible esperar una vuelta de Cristo a este mundo. La desmitización no afecta a la comunión con Cristo de que gozarán los justos. Ataca a la representación religiosa y experimental de un término de la historia. En resumen, es la vuelta «a este mundo» lo que no les va: esto procede, según ellos, de una imaginación infantil. La historia puede acabarse, puede dejar de ser por culpa de un cataclismo natural o por un suicidio colectivo. La experiencia de este fin, si es posible hablar así, no podría ser provocada por una vuelta de Cristo a este mundo, una vuelta evidente a los ojos de todos, creyentes y no creyentes. La desmitización de la parusía recae sobre su carácter «mundano»: lo mismo que la resurrección no fue un acontecimiento fuera de su anuncio, tampoco la parusía será una evidencia mundana.

Anteriormente señalamos lo arriesgado que era negarle a la parusía su evidencia: ésta, por el contrario, parece exigida por la promesa incluida en la resurrección. La relación entre juicio y parusía reclama esta misma consecuencia. El juicio no existe más que para aquel que ha rechazado en lo inmediato el sentido del porvenir, poniendo a la justicia, y por tanto al amor de los demás, por encima de un egoísmo personal. Las acciones que le han impedido a la sociedad alcanzar la justicia forman la trama de la historia real. Por tanto, tiene que hacerse evidente que esas acciones no llevaban a nada, sino que llevaban a la muerte. Sólo el amor y la justicia conducen a la vida. Si no se manifiesta esta consecuencia en la historia real, nunca será revelado lo que permanece oculto: la identidad entre la causa de los hombres y la causa de Dios. Las representaciones de la parusía han subrayado la vuelta de Cristo «a este mundo»: no con la finalidad de conseguir la revancha de los oprimidos, o de recurrir a un mesianismo de poder, sino para hacernos ver que la materia del reino eterno es precisamente la realidad de este mundo. La parusía no es otro mundo, milagrosamente yuxtapuesto a éste. El que la modalidad de este final de la historia esté totalmente fuera de nuestro alcance, el que la forma con que se llevará a cabo el paso del testimonio a la comprobación no pueda describirse, todo esto no debe hacernos re-

chazar el carácter de acontecimiento y, por tanto, la naturaleza experimental para todos del señorío de Cristo manifestado en su poder. Los presupuestos de la historia científica, denunciados por Moltmann, no admiten como posible esta eventualidad: la historia cerrada sobre sí misma. La confesión del señorío de Jesús destruye esta convicción, si de veras excluye otra concepción de la historia, esto es, una historia abierta al libre señorío de Dios. Dios, al final de los tiempos, justificará a su mesías y a los justos, no a partir de otro mundo, sino en la historia real de éste. La reducción de la parusía a una categoría de la existencia le quita todo su sentido a esta justificación y suprime la noción de recuperación total de la historia en una manifestación que es juicio. La justificación del mesías Jesús ha sido asegurada en la resurrección, pero de una forma anticipada¹⁸. Esta justificación anticipada está aguardando su comprobación universal, si es cierto que Jesús es aquél en quien todo hombre es salvo. El mismo mesías, en virtud de su misión universal, no será justificado ante los hombres hasta el final de los tiempos: Jesucristo está aguardando todavía en la humanidad, que padece bajo el peso de la injusticia y del destino, a que se realice su justificación por medio de la liberación de aquellos que han trabajado en las avanzadillas de la libertad en la historia empírica. Si la parusía ha estado tradicionalmente ligada a la resurrección universal, es porque constituye el último acto de la victoria de Cristo sobre la muerte y, en consecuencia, el cumplimiento de la liberación.

Estas consideraciones nos hacen pensar que las críticas de la teología desmitizante, si son acertadas respecto a las representaciones infantiles, han subestimado la importancia del carácter de acontecimiento de la parusía. La parusía no es una categoría de la existencia, sino el acto por el que el mesías manifiesta con toda evidencia su señorío, demostrando ante los ojos de todos la identidad de la causa del hombre y la de Dios y llevando a cabo la liberación definitiva de la muerte, símbolo de todo lo que significa destino y fatalidad. Sólo en este final de la historia, producto de la historia —y ése es el motivo de que sea calificada como juicio—, es donde ha de llegar el reino. Nadie conoce el día ni la hora; nadie puede, partiendo de unos signos estructurales de la venida siempre libre de Dios, calcular su cronología. Pero es cierto que la separación entre el acontecimiento de la parusía, sea cual fuere su modalidad, desconocida para nosotros, y su sentido, sería un atentado contra el valor colectivo e histórico del mesia-

18. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 67 s y 453 s.

nismo de Jesús. La reducción de los elementos de acontecimiento del cristianismo a categorías de la existencia lleva a dejarlo reducido a una religión privada, sin ningún interés para el curso real de la historia. La llamada de muchos teólogos¹¹ a una historia distinta de la historia empírica, a otra historia que se califica entonces como «verdadera victoria», revela la incapacidad en que estamos de concebir articuladamente el final de la historia como juicio y el desarrollo de nuestra historia. El carácter de acontecimiento de la parusía, su identificación con el juicio, acreditan otra posibilidad de interpretación. Al ser promesa cumplida, la parusía revela lo que todavía está oculto en la historia: el vínculo absoluto entre la victoria de Cristo sobre la muerte y el amor a los demás y la defensa de la justicia. Esto está ahora oculto, porque nuestra historia no es solamente la de la justicia, sino también la de la opresión. El opresor cuenta con su poder y su seguridad: aparentemente es él el que tiene las riendas del porvenir. Pero el porvenir está solamente en la libertad de Dios en Cristo: el grito de los oprimidos es, efectivamente, el mismo que el de Jesús. Tiene en su favor la promesa de que será definitivamente escuchado. La parusía revela a los ojos de todos que la inversión de las situaciones evocadas en las bienaventuranzas es la ley de la historia, ya que expresa la identidad entre la causa del hombre y la del mesías de Dios. Jesús, por su conciencia filial, es aquél en quien se ha llevado a cabo esta revelación. Nos queda por señalar cómo esa revelación no es solamente una apertura para el porvenir y conocimiento del hombre, sino también manifestación del mismo Dios.

19. Cf. J. Daniélou, *El misterio de la historia*, San Sebastián 31963; O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel 1966; H. Urs von Balthasar, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris 1970.

I. TRASCENDENCIA Y OPRESIÓN

La parusía rubricará la promesa incluida en la resurrección de Jesús y manifestará la identidad entre la causa del hombre y la causa de Dios. Como la promesa fue anticipada en la resurrección, así también la identidad práctica de Dios y del hombre se manifestó de una manera incoativa en el hombre Jesús, declarado Hijo de Dios. La parusía hará evidente la verdad de este modo de alianza entre Dios y la humanidad. Así la parusía, constitución y manifestación del sentido de la historia en su cumplimiento, será revelación de Dios. No queremos ni mucho menos significar con esto que haya que identificar la revelación con la parusía: la revelación fue la obra de Jesús. Queremos insistir en el hecho de que la revelación sigue estando oscura todavía. Sólo en la parusía se hará evidente que el mesianismo escogido por Jesús, su actitud filial para con Dios, eran inseparablemente la condición y el contenido de la manifestación de la vida de Dios para nosotros. La revelación es, por consiguiente, promesa y garantía por la conciencia filial de Jesús, rubricada en su resurrección, atestiguada por el don del Espíritu y proclamada por la palabra de los apóstoles.

La revelación de la identidad práctica entre el hombre y Dios, realizada en Jesús bajo el modo de la promesa, pero garantizada por su conciencia filial, se hace entonces sospechosa de dejar al hombre alienado. Los teólogos de la «muerte de Dios» han elaborado una teoría de la liberación del hombre frente a la trascendencia divina, basándola en la oposición entre Jesús y Dios. No ha liberado a los hombres por haber sido reconocido como hijo, sino por haberse constituido en hermano suyo. La repulsa de la trascendencia es indispensable para la constitución de la rela-

ción fraternal. Así pues, estos teólogos entienden de una forma inédita la redención, viendo en el retroceso contemporáneo de la fe en un Dios trascendente el signo de su muerte y la seguridad de la liberación humana. La trascendencia es factor de opresión, de explotación, de esclavitud. Le niega al hombre toda posibilidad de creación. Jesús ha venido a vivir y a anunciar la libertad. No es de nuestro pecado de lo que nos libera, sino de aquello que constituye su fuente: la trascendencia absoluta.

Esta forma de entender la redención parece muy alejada de los pensamientos tradicionales. Sin embargo, hay ciertas señales que demuestran que la alienación por la trascendencia no resulta totalmente desconocida en ciertas doctrinas que han explicado nuestra liberación por la muerte de Jesús. Anteriormente referimos las doctrinas de Calvino, de Bossuet y de Bourdaloue¹; también evocamos las teorías de la sustitución penal². Estas doctrinas afirman que el Hijo inocente es castigado por el Padre. Se trata sin duda de una ficción jurídica, que tiene la finalidad de establecer la identidad de destino entre Jesús y la humanidad pecadora. La ficción acepta, sin embargo, como natural que la justicia trascendente de Dios pueda exigir la muerte del inocente. La trascendencia descrita de esta forma condena al hombre, o bien a una obediencia ciega, o bien a una culpabilidad estéril. Entre estas doctrinas y la teología de la redención presentada como liberación frente a la trascendencia, la distancia no es tan grande como se imagina. En efecto, el Hijo, al acatar las exigencias jurídicas de Dios, libra al hombre de su deuda. Lo libra entonces de la justicia trascendente, le abre las puertas de la libertad, puesto que, siendo antes esclavo de la culpa y de la deuda que había que pagar por ella, ahora se ve libre de su pena. Por tanto, la muerte de Cristo ha reducido a la nada la exigencia de la justicia trascendente; al someterse a ella, la ha abolido; Dios ha muerto al mismo tiempo que Jesús, puesto que su justicia ya no puede exigir nada de nosotros: ha sido pagada la deuda. Dios se ha hecho insignificante gracias a la satisfacción concedida a su justicia. La muerte de Jesús toma la forma de una revancha. La oposición entre él y Dios resulta entonces evidente: Jesús paga la deuda por amor gratuito a la humanidad y aplaca de este modo, tal como lo describen los antiguos autores, la cólera de Dios. Dios no tiene reparo en reclamarle al inocente el pago de esa deuda, mostrándose más atento a la compensación de su honor insultado que a las

1. Cf. capítulo 8, páginas 310 s.

2. Cf. capítulo 9, páginas 365 s.

prisas del perdón. En su muerte, Jesús se opone a Dios: aceptando sus exigencias, nos libra de él. La trascendencia ya no tiene ninguna prerrogativa sobre nosotros ni nos aliena.

Pero ese Dios no es el Dios de Jesús. La trascendencia de la que Jesús nos libra según los teólogos de la «muerte de Dios» no es la que Jesús le reconoce a su Dios. Ya hemos señalado cuán peligrosa puede ser la separación entre la muerte de Jesús y la actividad y la acción que le condujo a ella. La voluntad de Dios no es que muera Jesús, sino que Jesús dé testimonio en este mundo de la justicia no legal, de la libertad y del amor. Las contradicciones sociales suscitadas por sus palabras y sus acciones le obligaron a escoger entre la condenación y la negación de lo que él fue. La verdad de su condición humana no le permitía exigir de Dios una demostración de poder en su favor. Dios llevó a cabo esta demostración en la resurrección, pero esto era más bien una respuesta a la fe de los discípulos que al odio de los que condenaron a Jesús. Por tanto, el Dios de Jesús no manifiesta su poder más que en donde no puede ser opresivo. La resurrección es una obra oculta, de tal forma que sólo aquellos que no idolatran el poder pueden concederle crédito a la palabra de los apóstoles. Jesús no se opone a Dios, Dios no exige de Jesús el pago de una deuda; Jesús nos libra de una trascendencia obsesiva, imaginaria, la que le niega al hombre la responsabilidad, la libertad y la creación, abriéndonos a la verdad de Dios. Si Dios muere en el mundo, es que esa muerte nos libra de nuestros fantasmas de lo divino. Los teólogos de la muerte de Dios han hecho una obra de purificación. Sin embargo, han cedido a la facilidad estableciendo una oposición entre Jesús y el Dios de la revelación bíblica. El Dios trascendente del que nos habla Altizer³ no es el de la Biblia, sino el que forja nuestra imaginación, en el transcurso de muchas de nuestras expresiones religiosas y de no pocas de nuestras elaboraciones teológicas. Jesús nos libera de esa trascendencia, revelándonos el rostro de Dios, aquel cuya actitud y cuyos sentimientos evoca en las parábolas de la misericordia (Lc 15) y a quien designa con el nombre de Padre.

Es verdad que este nombre suscita también no pocos problemas, que tienen cierto parentesco con los que han evocado los teólogos de la muerte de Dios en su lucha contra la trascendencia alienante. Según ellos, este nombre tiene una función social: al absolutizar las leyes y las normas recibidas, sirve para consolidar el poder establecido, para sacralizar la autoridad, para culpar a

3. Th. J. J. Altizer, *The Gospel of christian Atheism*, Philadelphia 1966.

la libertad, para privar al hombre de su libertad y hacerlo esclavo. El cambio de nombre para designar la trascendencia, sustituyendo al amo o al señor por el padre, no transforma necesariamente su función. Por el contrario, al asumir un lenguaje afectivo, la trascendencia refuerza sutilmente su poder: los símbolos de la paternidad y de la filiación no son tan inocentes. Los fantasmas evocados por este símbolo son demasiado ambiguos para realizar un cambio efectivo de las funciones sociales de la trascendencia. La trascendencia de la paternidad es tan alienante, si no más, que la trascendencia del señorío. Sólo la fraternidad es liberadora. La denominación de Jesús Señor, primero de los hermanos, fue una forma apañada para restaurar la trascendencia en su función social opresiva.

Estas objeciones e indicaciones tienen también una fuerza. En su favor militan no pocas razones históricas. Sin embargo, se trata de Jesús, y no de lo que ha forjado nuestra imaginación o de la forma con que han utilizado esta denominación los intereses de la clase dominante. Jesús ha hablado de Dios y su palabra es decisiva. No insistió en el poder de Dios, en su eternidad, en su inmutabilidad. Habló de Dios en parábolas y con un fin práctico. Si Jesús exige a sus discípulos la perfección, les propone como modelo la bondad tolerante de Dios, y no su poder: no son sólo los buenos y los justos los que se benefician de la bondad de Dios, sino los malos. El amor a los enemigos tiene su origen en esta bondad paradójica de Dios (Mt 5, 43-48). Su bondad es universal, no tiene límites. Las parábolas de la misericordia, sobre todo la del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), quieren describir la actitud de Dios: es aquel que obra como el padre que nos retrata Jesús. No es como el hijo mayor, que cree que es indigno festejar la vuelta del descarriado. Pero las parábolas serían inútiles si no ilustrasen la actitud de Jesús: el Dios de quien habla no tiene un comportamiento distinto del suyo propio. Jesús trata con los sospechosos, las prostitutas, los ladrones; no tiene reparos en perder su reputación saltando por encima de las conveniencias y de las leyes establecidas. El Dios de quien habla obra lo mismo que Jesús. La acción de Jesús es una evocación o una parábola viva de la acción de Dios. Por tanto, Dios no es el que garantiza la justicia legal, ya que se inclina por los pobres o los explotados y comprende la rebeldía de los pecadores. Si Jesús proclama la buena nueva de la liberación, es en nombre de Dios. Entonces, la trascendencia no desempeña una función opresiva, sino que se manifiesta en el acto de la liberación de los desamparados, de los explotados, de los pecadores; juzga a los que acaparan bienes, a los

que se aferran al poder y a la virtud para hacer de ellos su presa. La conciencia filial de Jesús, su invocación a Dios Padre, no pueden separarse de su palabra profética.

Jesús, en efecto, proclama la liberación y la inversión de las situaciones en nombre del mismo Dios. Justifica este recurso a la autoridad divina, organizando los símbolos que evocan a Dios, de tal manera que quedan sin valor ninguno las imágenes instintivas de la trascendencia divina. Jesús no acude a conceptos para hablar de Dios. Lo evoca partiendo de los actos simbólicos realizados por su enviado. Entonces, Dios no consagra el poder o el dinero, ni sacraliza los privilegios, sino que trastorna las situaciones, defiende la causa de los oprimidos, es el abogado del pecador. Por tanto, Dios es aquel que no tiene ni poder ni fuerza. Está cerca de aquellos que se imaginan estar lejos, como el publicano. Paradójicamente, Jesús nos invita a rechazar las certidumbres ancestrales y las imágenes demasiado espontáneas. Si Jesús llama Padre a Dios, no se refiere a una imagen paternal cualquiera. El símbolo se ve afectado por una señal: la acción profética de Jesús. El que ve a Jesús, ve al Padre (Jn 14, 9). La actitud humana de Jesús reinterpreta la trascendencia. El nombre de Padre no reviste un sentido original más que en el campo de la conciencia filial y de la acción profética de Jesús. El sentido de la trascendencia está mediatizado por Jesús. Existe una relación dialéctica entre la humanidad de Jesús, su conciencia filial y la trascendencia de Dios evocada por el símbolo de la paternidad.

Esta mediación de Jesús en la reinterpretación de la trascendencia no puede separarse de la manera con que consideró y vivió su mesianismo. Ya hemos señalado cómo Jesús no aceptó las representaciones mesiánicas corrientes de su época. Se presentó más bien como el antimesías. Al rechazar toda intervención de poder para la instauración del reino de Dios, rechazó el mesianismo apocalíptico. Negarse a entrar en el movimiento de la espera mesiánica, romper con la esperanza puesta en un enviado de Dios que combatiese por su pueblo y le regalase el dominio con su poder, era reinterpretar la trascendencia. Dios no pone su poder al servicio de los privilegiados, ni lo pone tampoco al servicio de los oprimidos, ya que su enviado no desempeñó con ellos el papel del mesías apocalíptico. Los pobres tienen que ser sus propios libertadores: que no esperen ninguna intervención exterior. La trascendencia implicada en la repulsa del mesianismo abre a un porvenir, invita a la libertad, llama a la responsabilidad. Pero Jesús no es un idealista: sabe que la invitación no es todavía libertad, sino la posibilidad de que los oprimidos se hagan dueños

de su propia vida. En este sentido, el mesianismo original de Jesús es la inauguración de la libertad posible frente al destino. Todavía no hemos escapado de sus garras, pero estamos llamados a hacerlo. La trascendencia divina revela su sentido en este movimiento de liberación. Esta invitación a la libertad se articula con la designación de Dios como Padre y con la conciencia filial de Jesús.

Jesús, como los profetas bíblicos, al anunciar la liberación de los esclavos y la libertad de los oprimidos, los invita a que tomen en sus manos las riendas de su destino, ya que se niega a erigirse en líder mesiánico. Esta proclamación, junto con su repulsa, es palabra de Dios: significa que Dios es aquel que convida a la libertad. Si Jesús lucha contra el legalismo farisaico, contra el desprecio a los pecadores y a las clases oprimidas, no lo hace solamente por razones humanitarias, sino porque ve en esa lucha la revelación de la voluntad liberadora de Dios. Las parábolas y las actitudes de Jesús que anteriormente citábamos⁴ orientan en esta misma dirección. Jesús invoca a Dios como Padre, no por reconocimiento de una trascendencia que inmovilizaría a la historia, sino porque está convencido de que la libertad y el amor primero de Dios nos invitan a liberarnos. Dios es Padre para aquel que cumple su voluntad, esto es, para aquel que actúa de tal modo que, haciéndose libre, recibe de él la libertad. La invocación de Dios como Padre define el contenido mismo de la conciencia filial.

Sería equivocado definir el contenido de esta conciencia independientemente de la acción histórica de su sujeto. En efecto, aquel que invoca verdaderamente a Dios como Padre, es aquel que cumple su voluntad. Esta formulación no significa que nos tengamos que conformar con una ley o con un modelo preestablecido, sino que exige que nuestra acción esté en conformidad con la trascendencia liberadora evocada por la buena nueva y por las parábolas de la misericordia. Es hijo aquel que, libre, hace libres, porque la voluntad del Padre es esa libertad. Es hijo aquel que ama a su hermano y lucha por la justicia, ya que la voluntad del Padre es ese amor y esa justicia. Si Jesús invoca a Dios como Padre, es en virtud del contenido liberador que le confiere a la paternidad de Dios y de su acción liberadora. La actitud de Jesús es la transcripción humana de la actitud de Dios. Jesús es Hijo, porque su acción y su actitud son la imagen de la acción y de la actitud de Dios. La conciencia filial de Jesús le confiere a la trascendencia y al símbolo de la paternidad un sentido liberador. El que me ve, ve al Padre, le dice a Felipe (Jn 14, 9):

4. Cf. páginas 545 s.

no hay que esperar más revelación de la vida divina, que la que está incluida en la actitud histórica de Jesús. Su gloria está aún oculta, pero la gloria no es más que la irradiación de la bondad. Jesús es esa gloria del Padre: es la irradiación de su bondad. Sin embargo, la identidad entre la actitud de Jesús y la vida de Dios, a quien nadie ha visto y que habita en una luz inaccesible, es objeto de testimonio y, por tanto, de fe. Todavía está esperando su plena manifestación. La parusía hará evidente que la trascendencia de Dios es la irradiación de su bondad, anticipada en la actitud histórica de Jesús y garantizada para el porvenir en su resurrección.

Estas observaciones indican hasta qué punto estaría fuera de lugar definir *a priori* el contenido de la conciencia filial de Jesús. La conocemos por su palabra y por su acción. Dios es padre en la medida en que el hombre Jesús lo llama así, y lo llama así solamente en función de su actitud y de su acción traspuestas simbólicamente a las parábolas y atribuidas a Dios. Jesús nombra a Dios partiendo de sí mismo por la mediación del símbolo. Sólo el Hijo conoce al Padre, porque sólo el Hijo obra como el Padre. Esta acción no está oculta; la podemos percibir. Por eso, el que obra la verdad, viene a la luz y reconoce en las obras de Jesús la gloria del Padre. La unidad existencial y práctica entre el anuncio del Padre por medio de Jesús y su actitud personal ha incitado a la comunidad primitiva a confesar que hay entre el Padre y el Hijo una identidad de ser, y no solamente de función. Este proceso está esbozado en el nuevo testamento, sin que nunca, ni siquiera en san Juan, esté desligado de su origen: la conciencia filial de Jesús inmanente a su actitud histórica y a su palabra profética. Sería un grave peligro actuar *a priori*, esto es, separar los símbolos de la paternidad y de la filiación de la historia de su revelación. No siempre se ha evitado este peligro. Lo podemos vislumbrar en un doble nivel: el olvido de la reinterpretación de la trascendencia por medio de Jesús y el imperialismo del fantasma paternal sustituyendo a los símbolos neotestamentarios.

En el primer caso, el reconocimiento de la filiación divina de Jesús deja en la sombra la dialéctica bíblica entre el siervo y el Señor: la resurrección ha abolido el significado de su antimesianismo. Su trascendencia se define independientemente de su revelación histórica. Corre el grave peligro de convertirse en opresiva y de asumir una función social regresiva. La buena nueva toma entonces una forma abstracta; la voluntad de Dios deja de ser una invitación a la libertad. En el segundo caso, el fantasma que está vinculado a la ambigüedad de la figura paternal domina y

subyuga al símbolo: la filiación deja de ser el signo de la libertad amorosa y liberadora de Dios y pasa a justificar una sumisión sin porvenir.

Este riesgo nos demuestra que, para eliminar las objeciones suscitadas por el mal y la injusticia a propósito de la trascendencia divina, no basta con apelar a la manera con que Jesús designa a Dios en el nuevo testamento: Padre. La importancia que adquiere en la vida afectiva el fantasma de la figura paterna y la ambigüedad de este fantasma han quedado de relieve en el psicoanálisis. Por tanto, sería prematuro creer que no tiene importancia considerar la trascendencia en su función social o individual, integrándola en el orden de la afectividad y del amor por medio de los símbolos de la paternidad y de la filiación. La tradición teológica se ha preocupado muy poco de la investigación de estos símbolos. Los nombres de padre y de hijo han sido objetos de reflexión en la doctrina trinitaria. Su trasposición suscitó numerosas dificultades: fueron sobre todo las nociones de origen y de generación las que entretuvieron la reflexión de los teólogos. Tenían miedo de introducir en la divinidad conceptos que la negasen. Sus preocupaciones eran metafísicas; les bastaba, para darle razón al nuevo testamento, con identificar la paternidad y la filiación con las relaciones, sin preguntarse por el alcance simbólico y el poder afectivo de estos nombres. Por otro lado, en la tradición occidental, el nombre de hijo cedió el paso al de Verbo. Parece ser que Tomás de Aquino procuró identificar al Verbo con una relación de expresión o de origen⁵: entonces la filiación fue pensada dentro de un orden que arrinconaba el dato fantasmal de la figura paterna. El Verbo, en efecto, pertenece al orden de la comunicación, abre el camino a una teología de la revelación, no permite situar existencialmente la actitud del cristiano ante Dios: somos hijos adoptivos en Jesucristo, y no verbos. Ser revelador, no es necesariamente ser padre. La teología trinitaria se orientó entonces de tal manera que no tomó en consideración la ambigüedad de la figura paterna. No tenemos por qué echárselo en cara. Carecía de los instrumentos que le hubieran permitido una reflexión fructuosa en este sentido. Por tanto, la crítica teológica no pudo actuar ante las imágenes utilizadas por la Escritura y la liturgia: quedaron en manos de la regulación afectiva espontánea. Esta situación tuvo consecuencias lastimosas: los fantasmas ejercieron en parte la función de elementos simbólicos para expresar la relación entre el hombre y Dios. La inter-

5. STh 1, q. 27, a. 2.

pretación ontológica corre el peligro de ocultar el núcleo verdadero del nombre paterna de Dios y el de la actitud filial de Jesús. La crítica psicoanalítica de la religión, al llamar la atención sobre la importancia del fantasma paterna en la evolución del individuo y de la sociedad, obliga a estudiar de nuevo, antes de cualquier investigación ontológica, el alcance de la designación paterna y filial de las relaciones entre el hombre y Dios, de las que la actitud de Jesús es la fuente y el modelo en el cristianismo. Por este motivo, tras un breve resumen de la crítica freudiana de la religión, señalaremos, inspirándonos en las reflexiones de Ricoeur, la ambigüedad y al mismo tiempo la necesidad de esta designación para la finalidad del cristianismo: revelar la identidad práctica entre el hombre y Dios por medio de la institución de la fraternidad entre el hijo de Dios y la humanidad.

II. LA CRÍTICA FREUDIANA DE LA RELIGIÓN Y LA REVELACIÓN DEL PADRE EN JESÚS, EL HIJO

No vamos a exponer la crítica freudiana de la religión de una forma exhaustiva: nos interesa solamente en cuanto que acusa a los símbolos bíblicos de la paternidad y de la filiación de revestir un significado distinto del que señala el lenguaje consciente. No podríamos prescindir de esta crítica: atenta, efectivamente, contra algo que atañe a la estructura de la revelación en Cristo. La relación de Jesús con Dios. La relación de Jesús con Dios se designa con el título de «hijo», título que —por designar la identidad de Jesús— establece el modelo de nuestra relación con Dios. Pohier escribe atinadamente:

El Hijo, Cristo, es el hijo por excelencia porque nos remite, mejor que nadie, al Padre que lo envió más que a otro cualquiera; el cristiano será hijo del Padre, criatura de Dios; toda oración se hará en nombre del Padre, y la iglesia será enviada a bautizar a las naciones en nombre del Padre. Si los cristianos rompieron dramáticamente con los judíos, es porque no tuvieron miedo de nombrar a ese Padre, con un nombre que ellos pretendían descifrar como en filigrana sobre el rostro y el nombre mismo del Hijo, palabra viva del Padre en un doble sentido, por ser la palabra que dice el Padre sobre sí mismo y sobre el mundo, y también por ser la palabra que el mundo dice sobre el Padre y sobre sí mismo⁶.

6. J. M. Pohier, *Au nom du Père...*: Esprit 3 (1966) 487.

Así pues, la crítica freudiana no se refiere a un elemento marginal del cristianismo, sino que afecta a los símbolos que expresan la relación original entre el hombre y Dios en virtud de la mediación de Jesús. La explicación del carácter neurótico de la actitud religiosa colectiva se desarrolla en varias etapas. La motivación manifiesta de la creencia⁷ es la necesidad de protección y de consuelo, causada por la miseria del hombre en medio de una naturaleza hostil. Esta motivación manifiesta sirve para disimular una motivación más profunda: la ambivalencia de la relación con la figura paterna. De esta forma, Freud introduce así a la religión en el campo de Edipo: es un intento original para aplacar la angustia que ha brotado de la crisis edipiana. Freud se ha dado cuenta, por el análisis de los actos obsesivos, que el rito o el ceremonial de las religiones se deriva del proceso por el que las neurosis satisfacen un deseo prohibido por medio de la sustitución del objeto. Esos actos son una protección en contra de la angustia. La religión aparece como el esfuerzo colectivo e incesantemente repetido por prevenirse contra la angustia de culpabilidad. Esta angustia es la forma más aguda de la miseria humana: Freud cree que se explica por la permanencia de la crisis edipiana. La crítica psicoanalítica de la religión consiste, por tanto, en manifestar cómo, bajo su doble función aparente de aplacar la angustia de culpabilidad y de consolar, se disimula una relación malsana con la figura paterna. Situemos esta doble función antes de descifrar su sentido latente.

La religión protege contra la angustia de culpabilidad. El que dice culpabilidad, dice prohibición. La moral y la religión parecen tener una génesis idéntica, puesto que ambas se basan en prohibiciones. Pero Freud las distingue: la religión se refiere al ser, mientras que la moral plantea un imperativo. La moral se encierra en la inmanencia, mientras que la religión instaura una trascendencia. La moral enuncia una legalidad, mientras que la religión evoca una realidad personal, a Dios Padre. Es verdad que en ambos casos se trata de una estrategia del deseo, que disimula su verdadera motivación; pero en la génesis de la moral el deseo no se impone como un absoluto, mientras que en la génesis de la religión se plantea como tal: en esto consiste su originalidad, en que el deseo se proyecta en un absoluto real. En la religión, el deseo se desprende de sí mismo en provecho de una realidad trascendente. La religión realiza entonces una transferencia de la omnipotencia original del deseo.

7. S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *Psicología de las masas*, Madrid 1969, 161 s.

Esta transferencia es un intento por aplacar la angustia de culpabilidad. Pero este intento revela una ambivalencia significativa. Freud, en *Totem y tabú*, ha procurado probar con materiales etnológicos discutibles cómo el banquete totémico manifestaba a la vez una voluntad de reconciliación con el padre ya suprimido, cuyo poder dependía de la culpabilidad colectiva creada por su asesinato, y una victoria apenas disimulada sobre aquél con quien intentaba reconciliarse. En efecto, si la finalidad de la religión es precisamente la de reconciliarse, mediante una obediencia tardía, con el padre ya anteriormente matado, es al mismo tiempo, con sus ritos de conmemoración, la celebración disimulada de la victoria conseguida originalmente por el hijo con su asesinato. Se descubre así en la religión aquella ambivalencia de sentimientos ante el padre que experimentó el hijo en su crisis edipiana. Sabido es cómo Freud creyó que tenía que defender la realidad histórica del asesinato del padre en la horda primitiva. La conmemoración ritual se referiría, pues, a un recuerdo histórico. Hoy nadie piensa en sostener esta interpretación freudiana. Los estudios de la historia de las religiones y de la etnología no confirman las afirmaciones de Freud. Pero este error no cambia en nada la interpretación psicoanalítica. El Edipo es, por lo visto, una estructura universal y no es necesario que tome una forma histórica para que marque colectivamente la génesis y el sentido de la religión. Freud, a pesar de la debilidad de sus informaciones, traza una estructura que es fundamental en la religión. El cristianismo, afirma Pohier, no parece que sea una excepción:

Cristo ha ofrecido su cuerpo al Padre para el perdón de los pecados; el cuerpo de Cristo se le ofrece a los cristianos a la vez para el perdón de sus pecados y para significar la comensalidad del cristiano y de su Dios. La eucaristía es la mesa de los pecadores, según la antigua expresión; es también el banquete por el que Dios se hace presente..., y por el que los fieles se hacen presentes a Dios. O más exactamente, Cristo es el que está realmente presente y con quien se comulga: pero Cristo es Dios, aun siendo hijo y hombre. Hay allí una bivalencia que no se le ha escapado a Freud y que suscita una cuestión muy importante partiendo del banquete totémico, hay que observar que toda religión no es solamente expiación, sino conmemoración disfrazada del triunfo sobre el padre, que revela la tendencia del hijo a ocupar el lugar de Dios padre. «entre todas las religiones del hijo, escribe Freud, hay evidentemente que elegir ésta, Cristo es el hijo que, sacrificando su propia vida, libra a todos sus hermanos del pecado original»⁸.

8. J. M. Pohier, *art. cit.*, 489

La religión, como intento de protección contra la angustia de culpabilidad, revela por sus ritos y por las expresiones que dan forma concreta a su objetivo cuál es la razón de la angustia donde ha brotado: la culpabilidad por un asesinato cuya repetición simbólica es la expiación. Fracasa, pues, en su intento de eliminar la angustia. Se muestra prisionera de la crisis edipiana. Pero al obrar así, hace recaer sobre los símbolos fundamentales del cristianismo la sospecha de decir en lenguaje claro algo muy distinto de su verdadero significado. Entonces, en vez de ser liberadora, la fe cristiana mantiene a los creyentes en la actitud infantil e impide la satisfacción de un deseo prohibido por medio de un sustitutivo. Esta estructura neurótica toma raíces en el complejo paterno. La otra función de la religión, el consuelo, nos lleva a esa misma pobreza y a esa misma solución ilusoria.

El consuelo es una de las funciones de la religión: responde a la miseria humana ante el destino. Freud descubre en esta función una motivación latente, de la que sólo puede dar cuenta el complejo paterno. Expone esta tesis en *El porvenir de una ilusión*⁹.

La religión es una de las formas de la cultura. De ella afirma Freud que su «principal tarea, su verdadera razón de ser, es protegernos en contra de la naturaleza»¹⁰. La cultura, por consiguiente, tiene la finalidad de disminuir la carga de los sacrificios que les impone a los hombres la duración de su vida. Intenta reconciliar a los individuos con aquellas renunciaciones que son inevitables, ofrecerles compensaciones satisfactorias por los sacrificios necesarios. El hombre no puede alcanzar la felicidad ni realizar la tarea cultural necesaria para que desaparezca su agresividad. La sustitución del principio del placer por el principio de realidad no se realiza sin ocasionar un profundo descontento, que explica hasta qué punto tiene el hombre sed de consuelo. La religión proporciona una respuesta original a los problemas con que choca el esfuerzo cultural. Sólo aparentemente renuncia al principio del placer: hipostasia la omnipotencia del deseo en una omnipotencia separada, que satisfará los deseos doblegando la realidad a esos deseos. Si la religión es una ilusión, es porque sueña en la realidad según sus propios deseos, sin criticar sus deseos en función de la razón. El recurso a una omnipotencia trascendente que

9. *Ibid.*, 43 s. También conviene consultar: S. Freud, *Totem y tabú*, Madrid 1967; *Id.*, *El malestar en la cultura*, Madrid 1970.

10. Citado por P. Ricoeur, *De l'interprétation*. Essai sur Freud, Paris 1965, 244, n. 39.

cuide del hombre es la respuesta original de la religión a la miseria humana provocada por la duración de la vida: la religión es el fruto del miedo. Tiene su origen en la situación del niño: la figura paterna del dios es la trasposición de lo que en otras ocasiones experimentó el niño cuando, al verse amenazado, recurrió a la protección de su padre. Las situaciones de dependencia y de impotencia repiten la situación de la miseria infantil. La necesidad de consuelo recurre a esa misma figura, a la del padre.

Tanto si es protección contra la angustia de culpabilidad, como si es intento de consuelo, la religión se ve perseguida por una figura, la del padre. Es una ilusión del deseo que se alimenta con la permanencia de un fantasma o de una nostalgia. La crítica de Freud se dirige, por tanto, contra la estructura fantasmal de la religión, viendo en ella una repetición colectiva de lo que le ha enseñado el análisis. La religión es una neurosis provocada por la proyección de lo que se ha vivido en la crisis edipiana. La ambivalencia de la actitud religiosa, expiación de la ofensa contra el padre y revancha sobre él, demuestra su carácter nocivo. La religión es la más sutil estrategia del deseo en su repulsa de la realidad, ya que satisface por sustitución la megalomanía de ese deseo. En vez de ser una terapia del deseo, es su exaltación inconsciente. Las sospechas que Freud tiene de la religión provienen del hecho de que descubre en la confesión del padre omnipotente la realización mítica y neurótica del deseo humano de omnipotencia. La analogía que subraya entre las figuras fundamentales de la religión y los fantasmas del narcisismo infantil le arrebató a la religión su función cultural, ya que, en vez de encauzarnos hacia la realidad, constituye un obstáculo para la conversión a lo finito, encerrándonos en la dialéctica interna al deseo. La ilusión que provoca la religión no se debe a la utilización del símbolo paterno, sino a la función de ese símbolo en virtud de los fantasmas que lo gobiernan. Freud denuncia, por tanto, el maleficio de la religión porque le evita al hombre enfrentarse con la realidad y llegar así a la edad adulta, que es razón y no deseo de lo imposible. Precisamente por haber querido lo imposible en el Edipo (ser el padre, en vez de matarlo), es por lo que el deseo ha quedado mutilado y engañado¹¹. El camino de la realidad es, por consiguiente, una serie de renunciaciones. El hombre tiene que aprender su dura ley. La religión, que le ahorra este aprendizaje y satisface

11. J. M. Pohier, *art. cit.*, 498. Desarrolla más ampliamente su pensamiento en el artículo *La paternité de Dieu: L'Inconscient* 5 (1968).

sustitutivamente el deseo de omnipotencia, condena al hombre al infantilismo.

III. FANTASMA Y SÍMBOLO ENSAYO CRÍTICO DE P. RICOEUR

Freud cree que ha demostrado el imperialismo del fantasma paternal en la religión. Esta hegemonía recae también sobre las representaciones fundamentales del cristianismo, cuyo paradigma es la relación de Jesús, el Hijo, con Dios su Padre. Ricoeur tiene en cuenta la crítica freudiana del fantasma paternal, pero se niega a ver en él la idea cristiana de Dios. El fantasma no le quita al símbolo sus prerrogativas. Freud ha cerrado los ojos a esta diferencia y entonces se ha incapacitado para comprender el movimiento real de la fe. Ricoeur justifica su crítica estableciendo, por un lado, la necesidad del símbolo en el conocimiento del origen y del final, y, por otro lado, los errores de interpretación de Freud en materia de religión, que se deben precisamente a su ignorancia de la función simbólica¹².

La crítica filosófica de Ricoeur consiste en manifestar la incapacidad del hombre para afirmar nada de lo que es primero (arqueología) y de lo que es último (teleología). Esta incapacidad del pensamiento racional delimita el espacio en el que se desarrolla el símbolo.

No me gustaría que mis lectores creyeran que afirmo la posibilidad de alcanzar, por un ensanchamiento del pensamiento reflexivo, la originalidad radical del simbolismo...¹³.

El origen radical, llamado el totalmente-otro, no es objeto posible de crítica filosófica o psicoanalítica más que en el campo de su manifestación. Se ha hecho logos humano, aunque dejando vislumbrar su alteridad. El símbolo anuncia esta alteridad. El pensamiento reflexivo no es capaz de tomarla como tema. El origen y el final, evocados en el símbolo, forman el horizonte no ob-

12. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 476 s.; Id., *La paternité: du fantasme au symbole*, en *L'analyse du langage théologique*. Le nom de Dieu, Paris 1969, 221 s. En esa misma obra tiene un artículo interesante A. Vergote *Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique*.

13. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 504. Recordamos brevemente las ideas del libro III, c. IV, art. 4, *Foi et religion: l'ambiguïté du sacré*.

jetivable de todo pensamiento, si es verdad que «el horizonte es la metáfora de algo a lo que nos acercamos sin que llegue a ser nunca un objeto poseído»¹⁴. Ciertamente, el pensamiento reflexivo busca el saber absoluto, pero las formas de lo sagrado y la invitación kerigmática demuestran la inutilidad de esta pretensión. El pensamiento reflexivo, sin embargo, puede descubrir la razón de sus fallos: el mal. Los símbolos del mal, presentes en todas las culturas, manifiestan la incapacidad del pensamiento racional para adueñarse de él. El mal es lo injustificable. Objeto de un discurso mítico, invita a una reflexión sobre el origen y el fin que tenga en cuenta la alteridad¹⁵. El discurso filosófico no concluye; el pensamiento humano tiene que recurrir a los mitos para expresar lo que es radical. Ricoeur cree que la ambivalencia de la simbólica del mal demuestra esta función del mito: la simbólica del mal refiere los mitos de origen bajo el modo de la escatología; es, por tanto, una simbólica de reconciliación y de esperanza¹⁶. Las categorías de esta simbólica no pueden ser objeto de un saber reflexivo: rechazan la pretensión del pensamiento reflexivo a bastarse a sí mismo. Dentro del campo definido en estos términos, resulta fructuoso confrontar la fe con su reducción psicoanalítica.

Hay que tener en cuenta que la fe tiene la capacidad de criticarse. Es indudable que el fin último, que tiene la función de horizonte en la inmanencia, tiende a degradarse a la categoría de objeto. Esta traducción de la trascendencia al lenguaje de la inmanencia es la fuente de la religión¹⁷. Por tanto, la ilusión es inherente a la religión en la medida en que los signos de lo sagrado son vividos como posesión de la alteridad divina. La reducción queda justificada, lo sagrado se convierte en ídolo. La coincidencia material entre la estructura de lo incondicionado y el terreno en que se arraiga el ídolo origina la muerte del pensamien-

14. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 505.

15. El propósito de P. Ricoeur es muy similar al de E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haye 1971.

16. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 506-508. La justificación y el desarrollo de estas ideas puede verse en su obra *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969, libro II: «La simbólica del mal».

17. La diferencia establecida por Ricoeur entre fe y religión es poco satisfactoria. Sin embargo, en el contexto, la definición de religión es lo bastante precisa para que su realidad no pueda identificarse con una religión empírica. Se trata, en el corazón de toda creencia, del movimiento por el que el hombre tiende a desprenderse de lo absoluto. La religión es el proceso inverso de la entrega incondicional de sí mismo a Dios. En esta perspectiva, la religión es un concepto dialéctico necesario en la comprensión de la fe, y no pura y simplemente un dato empírico e histórico.

to religioso. Esa muerte hace posible la emergencia del símbolo. El psicoanálisis es uno de los caminos de esa muerte. En efecto, es preciso que la religión muera para que el pensamiento de lo incondicionado sea un pensamiento verdadero¹⁸. La religión, por consiguiente, es un fenómeno cultural indispensable, que tiene su influencia en el acercamiento a la verdad del kerigma¹⁹. La hermenéutica cristiana no puede ignorarlo, aunque tenga que criticar rigurosamente su aplicación a las representaciones propuestas por las religiones.

Esta diferencia que se establece entre fantasma y símbolo abre el camino a una crítica constructiva de la acusación freudiana contra el imperialismo del complejo paterno en la religión cristiana. Nos vamos a detener en dos puntos de la acusación freudiana: la religión es una neurosis colectiva, está estructurada en torno a un fantasma paterno regresivo.

Freud opina que la religión es una neurosis colectiva: es la reviviscencia de un recuerdo traumatizante, el asesinato del padre primitivo. La etnología y la historia de las religiones no han confirmado la hipótesis freudiana. Si existe alguna analogía entre la neurosis individual y la religión, es una analogía indeterminada y podría no significar nada más que una vulgaridad: el hombre es capaz de religión, lo mismo que de neurosis. Por tanto, el psicoanálisis no sabe nada del origen de esta analogía; su método le permite describir la génesis de un ídolo, pero no puede decir honradamente si la verdad de la religión se identifica con esta génesis de carácter neurótico.

Si la religión es una neurosis, es una regresión. Esta afirmación está pidiendo una comprobación, una comprobación que tiene que buscarse en algún sitio. Pues bien, el dinamismo de la fe se muestra capaz de salir de la neurosis en donde normalmente la deberían encerrar las representaciones fundamentales de la cultura religiosa. Si esto es verdad, el fantasma original descubierto por el psicoanálisis no es el que fundamenta en última instancia la actitud religiosa; y entonces queda sin comprobación la hipótesis de la neurosis colectiva. Freud se ha dejado engañar por la

18. Si la religión es precisamente lo que hemos definido antes, el psicoanálisis ha criticado el aspecto empíricamente religioso de toda religión histórica sin percibir la dialéctica inmanente a toda fe religiosa, que Ricoeur detalla en la diferencia entre fe y religión. Aun cuando juzguemos un tanto forzado el empleo que hace Ricoeur del concepto de religión, su proceso nos parece legítimo, ya que señala el espacio en donde se despliega la fe.

19. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, 509-510.

analogía entre los ritos obsesivos de los neuróticos y ciertos caracteres repetitivos y regresivos provocados por las imágenes religiosas. Freud se apegó especialmente a este aspecto de las representaciones religiosas en el estudio del banquete totémico, que repite un hecho primitivo bajo un modo mítico y sustitutivo. Siempre expresa el mismo contenido: no se manifiesta en él ninguna nueva intencionalidad, ningún alcance trascendente. De hecho, Freud se queda prisionero de su intuición: su análisis tiene solamente un valor parcial. En efecto, al interpretar la religión como repetición, según el modo del rito obsesivo, Freud no toma en consideración la verdadera conversión del deseo. La repetición de lo que está en el origen no reviste, para él, ningún sentido simbólico.

Este desconocimiento resulta sorprendente: Freud se ha dado cuenta de que la religión tiene unas raíces afectivas distintas del complejo paterno, unas raíces preedipianas. El mismo confiesa que no sabe dónde tiene que colocar a las divinidades femeninas en la génesis de la ilusión religiosa. No tiene, pues, en cuenta la complejidad de la religión.

Además, en *Totem y tabú*, Freud relaciona el origen de la ilusión religiosa con el parricidio reconocido bajo unas formas mitológicas y repetido por sustitución en el banquete totémico. Pero no se fija en lo que está allí incluido marginalmente: el pacto entre los hermanos o su reconciliación. Freud no tiene en cuenta para nada este hecho primordial. Atribuye solamente al complejo de Edipo el nacimiento de la ilusión religiosa, exaltando la representación sustitutiva del parricidio en el banquete totémico. Ignora que este banquete significa también la reconciliación entre los hermanos y la repulsa de un nuevo parricidio. Esto hace que la interpretación de Freud sea unilateral: nunca profundizó en el mito de Eros, desde un punto de vista religioso. No llega a sospechar que la religión puede tener también una relación con el poder de amar. La religión quedará relegada a la situación de una neurosis obsesiva: expresará la miseria del niño y la función consoladora del padre.

Ricoeur concluye diciendo que el kerigma del Dios del amor no queda afectado por la crítica de Freud. Sin embargo, la raíz de una ilusión religiosa siempre posible, el campo del Edipo en que se expresa la misma religión, no se libra de esa crítica. Pero el campo del Edipo no circunscribe a la religión. Freud ha ignorado, al menos en el caso del cristianismo, el dinamismo afectivo que encierra la reconciliación entre los hermanos y el Eros; el kerigma es su instauración bajo la forma de la predicación del Dios

de amor. Freud ha reducido la religión a su núcleo paternal. Si es así, la aceptación de la crítica de Freud encierra un gran interés para la teología; ayuda a eliminar la cristología penal y al Dios moral. Pero el kerigma queda en pie ante esa crítica, puesto que se refiere al pacto entre los hermanos o al mito de Eros, pero no a la función consoladora del padre.

Estas observaciones nos llevan al estudio del segundo punto: no hay que confundir al fantasma con el símbolo. Recordábamos anteriormente que el factor esencial que explica la génesis de la religión era el asesinato del padre. Esto habría tenido una realidad histórica en el seno de la horda primitiva. Perpetúa su efecto indirectamente en el nivel sentimental del temor y del amor, de la angustia y del consuelo. Freud parece que está convencido de que el complejo individual de Edipo no basta para engendrar a los dioses. Por tanto, el asesinato histórico sería esencial para la interpretación psicoanalítica de la religión. La religión es repetición porque, en su origen, existe un elemento histórico. La religión queda entonces privada de historia y de dinamismo.

Ricoeur considera inútil esta necesidad de un recuerdo histórico en la génesis de la religión. Si Freud la defiende, es porque ha ignorado la función del mito. Esto resulta más extraño por el hecho de que en otras ocasiones le reconoce a lo imaginario un papel creador. Pero se lo niega en el caso de lo imaginario religioso. No existe, sin embargo, ninguna razón que nos obligue a negarle lo que, por otra parte, reconoce él mismo en el caso de la producción artística. La religión es, en efecto, un complejo mítico-poético. El hombre crea símbolos religiosos en la medida en que piensa en su origen. Estos símbolos no repiten un recuerdo: son medios indirectos para expresar el origen. Los símbolos reciben de los fantasmas, que son medios ambiguos. En efecto, los fantasmas se orientan en dos direcciones: una regresiva, vuelta hacia el pasado, y otra progresiva y creadora, dominada por el porvenir. El pasado traumático y traumatizante queda allí superado y eliminado. Esta segunda dirección es la que siguen los símbolos religiosos. Si es cierto que la figura del padre es central en el cristianismo, conviene examinar si esa figura procede del fantasma regresivo o del símbolo progresivo.

La hipótesis que propone Ricoeur es la siguiente: la figura no cultural del padre proviene del fantasma regresivo y anida en varias actitudes religiosas. Puede discernirse por la degradación que produce: el horizonte de la creencia se transforma en objeto poseído. Por el contrario, si esa misma figura procede de un conjunto simbólico, puede desempeñar una función progresiva y

creadora. No es, por tanto, la presencia de la figura paternal la que degrada la actitud religiosa o le confiere un carácter neurótico, sino la función que desempeña esa figura. La religión es la nostalgia del padre, decía Freud. Esta afirmación carece de sentido si el fantasma se integra en una perspectiva mítico-poética. La supresión del recuerdo-imagen abre el vacío necesario para que nazca la interpretación. El fantasma, por consiguiente, no determina el sentido de la fe. El valor cultural de la figura paternal se basa precisamente en el vacío del recuerdo. Ese vacío permite injertar allí una nueva intencionalidad:

La figura del padre, ¿no estará *superada y desechada*, en vez de *repetida*? ¿Qué es lo que yo he comprendido, cuando he descubierto —adivinado— la figura del padre en la representación del Dios? ¿Comprendo entonces mejor al uno y al otro? Pero no sé lo que significa el padre. El fantasma de la escena primitiva me remite a un padre irreal, a un padre que le falta a nuestra historia individual y colectiva; sobre ese fantasma es donde yo imagino a Dios como mi padre²⁰.

El valor cultural no queda circunscrito al fantasma. Por el contrario, es en el vacío del fantasma donde toma origen la grandeza cultural²¹. Entonces es cuando se hace posible precisar en qué sentido exige la fe que renunciemos al padre. Esta será nuestra conclusión.

El análisis freudiano ha señalado cómo la divinidad puede ser el sustituto de la omnipotencia del deseo. Este sustituto reviste la figura del padre, ya que el deseo no desecha el fantasma original por incapacidad para desecharse a sí mismo. Esta doctrina no quebranta la fe, sino que ataca a su forma regresiva. Para el cristianismo el padre no es el sustituto de la omnipotencia del deseo, si es cierto que la fe renuncia al fantasma. La figura del padre es entonces un elemento cultural. Designa a aquel que nos interpela en el kerigma. No tiene, por tanto, su origen en lo imaginario, aun cuando, después de la crítica cultural, recoja de nuevo, purificado y sublimado, al fantasma primitivo. Los símbolos de orden cultural, al relativizar y superar el determinismo afectivo y repetitivo del fantasma paternal, lo asumen sobredeterminándolo al nivel del lenguaje²². El fantasma desechado y superado

20. *Ibid.*, 520.

21. Sobre el carácter vacío del deseo pueden leerse los dos artículos de J. M. Pohier ya citados, y el de S. Leclair, *La réalité du désir*: Cahiers Laënnec 3 (1965) 69 s.

22. La dicotomía entre imagen y lenguaje ha sido severamente criticada por M. Tort, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*: Les Temps

corre el riesgo de volver a hacerse determinante: entonces asistimos al «retorno de lo reprimido». La renuncia al padre tiene, pues, un significado preciso: «renunciar a convertir a Dios en el padre que necesita el deseo del hombre, esto es, renunciar al objeto del deseo»²³. La transformación del fantasma en símbolo no conduce a negar que el padre sea padre, sino que nos libera de la cárcel del deseo.

En efecto, el deseo le presta su megalomanía al fantasma paternal. De este modo, el deseo de asesinar al padre, evocado en el mito de Edipo, revela su tendencia: ser él mismo el padre, y satisfacer así su omnipotencia. El deseo proyecta en el fantasma paternal la repulsa de su propio vacío. Esta proyección mítica es el fruto del cumplimiento imposible de su megalomanía. La normalización del padre se realiza, por consiguiente, en el reconocimiento de la propia finitud, mediatizada por el principio de realidad. Este reconocimiento exige renuncia y abandono²⁴.

El objeto del deseo no es la realidad, sino lo correlativo a su megalomanía. La renuncia se dirigirá contra este correlativo. El «yo» se constituye por el abandono de los objetos creados por el deseo megalómano. Es el resultado de un «trabajo de poda».

El deseo se crea un objeto para colmar y disimular su vacío²⁵. Su estrategia consiste en suscitar objetos que oculten su estupidez y le permitan vivir su megalomanía. Nos parece que es en este punto donde la crítica freudiana del fantasma paternal en la estructura de la religión es más constructiva. Nos permite precisar dentro de la hermenéutica cristiana el significado de la renuncia a la figura paternal y su necesidad. Renunciar al padre, es renunciar a ese objeto que se forja el deseo para colmar ilusoriamente su vacío²⁶. Renunciar a Dios tiene un sentido legítimo si Dios designa al objeto creado por el deseo. Puesto que la fe plantea la cuestión del origen real y la simboliza en unas representa-

Modernes 237 (1966) 1.481 s. Estas críticas no parecen justificadas si nos atenemos a lo que dice P. Ricoeur, *La paternité: du fantasme au symbole*, en *L'analyse du langage théologique*. P. Ricoeur sitúa rigurosamente los niveles de interpretación y sus interferencias.

23. J. M. Pohier, *art. cit.*, Esprit, 498. El artículo de Ricoeur citado en la nota 22 es más claro en este punto que el 1. III, cap. 4, art. 4 de su obra. El artículo hace desaparecer toda ambigüedad sobre el sentido de la renuncia al padre. Por eso, la fórmula de J. M. Pohier no nos parece que exprese debidamente el pensamiento de P. Ricoeur.

24. Además de los dos artículos de J. M. Pohier ya citados, puede verse el hermoso libro de D. Vasse, *Le temps du désir*, Paris 1969.

25. Cf. J. M. Pohier, *art. cit.*, 498.

26. *Ibid.*

ciones que provienen del campo del Edipo, está justificando que sometamos a prueba la forma con que la plantea: podría ser un sustituto de la megalomanía infantil del deseo. Llamar a Dios padre podría ser una astucia del deseo y una operación que tuviera la finalidad de rehusar la realidad. La crítica freudiana de la religión exige de la fe, en la medida en que acepta representaciones ligadas a los fantasmas edipianos, que no se deje circunscribir ni definir por la dialéctica inmanente al deseo. La designación de Dios como padre requiere, como una necesidad de su verdad, la conversión a lo finito: Dios no podría ser padre más que de uno que es realmente hombre.

La crítica freudiana, por consiguiente, no nos obliga a que renunciemos a llamar padre a Dios: señala la ambigüedad de esta denominación. La fe se vive necesariamente en el campo de Edipo; la ascensión del fantasma a una arquitectura más compleja de orden cultural no elimina la ambigüedad primitiva. Todas nuestras representaciones están ligadas a nuestra imaginación; todas ellas están selladas por el deseo. La creencia quedaría apresada por el fantasma si no poseyese en la dialéctica de sus representaciones una capacidad crítica frente al imperialismo de cada una de ellas. La crítica freudiana nos hace más lúcidos frente al carácter de una de las imágenes fundamentales del cristianismo: la filiación de Jesús, paradigma de toda actitud cristiana.

IV. EL ANTIMESIANISMO DE JESÚS Y SU FILIACIÓN

Jesús ha sido declarado Hijo de Dios en virtud de su resurrección. Esta declaración de filiación no constituye una novedad absoluta: fue hijo en su existencia terrena. La escena del bautismo y la de la anunciación tuvieron la finalidad de justificar cómo, ya en su existencia terrena, Jesús era hijo. La condición de siervo no se oponía a la conciencia filial. La filiación de Jesús, por consiguiente, no saca su contenido de la resurrección, sino de la manera con que en su vida terrena invocó al Padre y cumplió su voluntad. Su conciencia filial, según creemos, no es extraña a la repulsa del masianismo apocalíptico. Sin embargo, hemos de prestar atención a la ambigüedad del antimesianismo de Jesús. Podría, rigurosamente hablando, significar que el Padre no le deja lugar alguno a la existencia del Hijo, ya que el Hijo no desea más vida que la que le impone el Padre. La humillación del Hijo y su correlación, al antimesianismo, estarían dominadas por el fantasma paternal que Freud ha denunciado como la estructura

infantil y neurótica de la religión. Creemos que es equivocada esta interpretación: no hace justicia a la forma con que Jesús asumió su humanidad.

En efecto, Jesús revela su filiación, no yuxtaponiéndola a una humanidad insignificante, sino dentro de esa humanidad. Jesús no es Hijo a pesar de su condición terrena, sino que es auténticamente Hijo por no haber rechazado la finitud de nuestra existencia. La cualidad mesiánica y divina de su filiación incitaría aparentemente a encerrarse en la dialéctica inmanente al deseo, sin referencia alguna a la realidad. Pero, de hecho, no es así. La diferencia de relación entre él y Dios, que sugiere la distinción entre *su* Padre y *nuestro* Padre, no nos orienta hacia una negación del principio de realidad. Subraya que la paternidad de Dios no evoca solamente su origen radical, creativo, sino que califica de una forma nueva la preocupación que Dios siente por los hombres y que nos revela Jesús con su actitud filial.

Esta cualificación no se aplica inmediatamente a la situación ontológica del Padre y del Hijo, entendida en el sentido del concilio de Nicea. La estrategia del deseo no tiene allí ningún lugar, ya que, por hipótesis, el Hijo no es de una realidad distinta del Padre: esto es lo que quería significar el término *omoousios*. La comunión del Padre y del Hijo no tiene lugar al término de una historia, sino que se da de antemano, no por la absorción del Hijo en el Padre, sino por el hecho de que el uno y el otro son la misma realidad, sin que quede abolida su diferencia. Esta idéntica realidad, a pesar de nuestra incapacidad para concebirla, exige la identidad concreta de voluntad y de libertad, sin que quede suprimida su diferencia de Padre y de Hijo. En consecuencia, el Hijo no está afectado por el deseo de ser el Padre, ya que el Padre y el Hijo son uno. Afirmar que el Padre tiene una voluntad distinta del hijo, equivale a introducir de nuevo la dramática del deseo. La estrategia del deseo no tiene aquí ningún espacio para realizarse. El Hijo no desea una sumisión, en la que se disimule un deseo de dominar, ya que la libertad del Hijo es numéricamente idéntica a la del Padre. Esta unidad no suprime la diferencia: el Hijo no es el Padre. La condición divina está fuera de nuestros alcances; el significado de esta proposición tiene necesidad de la actitud humana del Hijo para que tengamos acceso a ella. Es en el nivel de su manifestación donde se desarrolla el juego de la religión filial: regresiva o liberadora.

Jesús es hombre: el Padre es mayor que él. Jesús es el siervo. En lenguaje moderno, podríamos decir que Jesús está vuelto a lo finito. Jesús hombre acepta la finitud del hombre y se niega a

utilizar la omnipotencia del Padre para forzar la realidad de las cosas. El no desea esta omnipotencia, ni la busca en sus oraciones. Esta repulsa lo hace «humano» y pone la condición de la revelación auténtica, tanto del Hijo como del Padre. Las parábolas en las que Jesús habla de su Padre adquieren todo su sentido dentro de este contexto.

Dios es solicitud para con el mundo: lo mira con bondad. Esa bondad no se impone, no establece discriminaciones: Dios hace salir el sol sobre los buenos y sobre los malos. El hombre Jesús anuncia el reino de Dios: no fuerza a la realidad, lucha, y muere finalmente por la justicia. No sucumbe a la tentación de movilizar la omnipotencia del Padre para realizar su tarea. No tiene la finalidad de revelar su cualidad divina mediante la proclamación de su omnipotencia: pone de relieve su diferencia filial. Siendo hombre, vive la condición humana, para la que la omnipotencia no puede ser más que una ilusión del deseo y una autoafirmación. Jesús hombre se convierte a lo finito. Esa conversión es ejemplar: el cristiano se hace hijo de Dios según el modo con que Jesús hombre vivió su filiación. No es la omnipotencia de la divinidad, basada en la unidad ontológica entre Jesús y Dios, la que regula nuestra filiación, sino la manera con que el hombre Jesús la vivió históricamente. La divinización sin mediación crítica corre el peligro de ser un sustituto del deseo: pone entre paréntesis la contingencia del hombre. La mediación del hombre Jesús en nuestra relación con el Padre significa que esta relación no es liberadora más que en la medida en que se vive dentro de la perspectiva de resolución del complejo de Edipo. Renunciar a ser imaginariamente el padre, es reconocerlo y aceptar la existencia para los hermanos.

El cristiano, en virtud de la ejemplaridad de Jesús, no niega su finitud. La solicitud con que Dios le mira en cuanto Padre no es nunca el sustituto del deseo: esa solicitud no suprime la realidad. Por el contrario, es purificación del deseo, ya que uno no puede llegarse hasta Dios sino reconociendo la realidad. La aceptación de nuestra muerte es la condición de nuestra filiación. La autosuficiencia y la autoafirmación no son más que ilusiones del deseo.

Ser perfecto como el Padre es perfecto no es reivindicar la omnipotencia del Padre, sino obrar para con los hombres de la misma manera como obra Dios. En este sentido, la paternidad de Dios es la que sirve de base a la fraternidad entre los hombres. La filiación respecto al Padre se manifiesta en la verdad de la encarnación. Jesús es hombre para los demás por ser Hijo. El título

de Siervo no puede separarse del de Hijo. Ambos se complementan para revelarnos lo que es Dios. El Hijo es siervo porque, al ser Hijo, fundamenta la fraternidad universal. De esta forma nos da a conocer quién es el Padre, con quien está en comunión. Esta revelación está mediatizada por la historicidad de Jesús. A nuestro juicio, sería un error muy grave deducir de la filiación ontológica las modalidades del mesianismo, que son precisamente las del antimesianismo.

Efectivamente, para el Hijo, en su ser divino, la conversión a lo finito estaría entonces, por hipótesis, privada de sentido: Jesús es Dios, idéntico a la divinidad concreta del Padre. Creer que la relación de dependencia del Hijo con el Padre se revela en la modalidad humillada de la encarnación, incluso hasta la muerte, es olvidarse de la mediación de la humanidad histórica. Es el hombre el que está sujeto al deseo megalómano, no el Hijo. Así pues, si el Hijo toma la condición humana, la vivirá humanamente, no porque se trate para él de manifestar su dependencia eterna, sino porque no puede vivir filialmente en nuestra humanidad, más que aceptando nuestra condición y los conflictos históricos en ella implicados.

Explicar la kénosis por medio de las relaciones intratrinitarias equivale a proyectar en la inmanencia divina una dialéctica que proviene de la finitud del hombre. Se corre el peligro, con unos pretextos edificantes, de darle un sentido falso a la filiación y a la paternidad de Dios; entonces, la humillación del Hijo encarnado podría muy bien interpretarse como la forma inversa del resentimiento o de la autosuficiencia. Es únicamente en el ser humano donde se arraiga la dialéctica del deseo. El hecho de que, en la encarnación, la comunión con el Padre se viva en la oscuridad de la cruz, manifiesta hasta qué punto se niega el Hijo a rechazar nuestra condición real. Su obediencia no es un homenaje a la omnipotencia paternal, sino la fidelidad a la voluntad concretamente significada por la encarnación en tal particularidad histórica. La voluntad del Padre no es un imperativo que pretenda subrayar su autoridad, sino la misión confiada al Hijo de revelar en la condición humana su libertad de Hijo y, en consecuencia, su auténtico vínculo con el Padre.

Esta libertad del Hijo está significada en el nuevo testamento por el don del Espíritu. La economía de la revelación se consume en pentecostés: el Espíritu del Padre, del que dispone el Hijo encarnado en virtud de la resurrección, se les da a los creyentes. La relación con el Padre, que es filiación en Jesucristo, se realiza en el Espíritu.

Esta relación original pasa inadvertida y suscita menos problemas que las figuras del Padre y del Hijo. Pero no carece de importancia para entender debidamente la filiación de Jesús el que la comprendamos en su relación con el Espíritu. En la revelación del Espíritu no es secundaria: se integra dentro de las relaciones del Padre y del Hijo en la medida en que esas figuras son las que regulan la vida creyente. La conversión del hombre a lo finito exige una liberación del deseo: es obra del Espíritu.

En efecto, la Escritura no define al Espíritu en sí mismo. Enumera sus cualidades y actividades, hablando de su eficacia. En el creyente, el Espíritu es la fuente de la libertad. Pablo lo pone en oposición con la ley. El Espíritu es el dinamismo inmanente a una obra libre. Esto encierra gran importancia para nuestra inteligencia de las figuras que regulan la actitud creyente: el Padre y el Hijo.

El sujeto humano, en efecto, no es capaz de una relación filial adulta más que en la medida en que es libre frente a la megalomanía del deseo. La libertad queda oculta por el imperativo legal siempre que el deseo permanece encerrado dentro de sí mismo. El Espíritu, concebido como libertad, normaliza al deseo liberándolo de su autosuficiencia. Lo conduce a la realidad, uno de cuyos elementos es la ley. El reconocimiento de la ley, forma objetiva de la libertad, requiere la conversión a lo finito, condición de la aceptación del padre como padre, distinto del fantasma paternal, creación del deseo. El reconocimiento de la ley es artificial y opresivo, si el deseo queda prisionero de su megalomanía. Entonces la ley, o bien se percibe como agresión, o bien se vive como alienación. La dialéctica paulina de la ley del Espíritu nos introduce en un justo aprecio del papel de la ley y demuestra que el hombre no puede vivir filialmente como Jesús, más que cuando es libre. El Espíritu que nos da Cristo es ese Espíritu de libertad. Las denominaciones de don y de amor que se le atribuyen están ligadas dialécticamente con la noción de libertad, que es su espacio indispensable.

Tiene su importancia el hecho de que la solicitud paternal de Dios para con el hombre toma forma en el don del Espíritu, que es libertad. El que podamos vivir la actitud filial de Jesús solamente en ese Espíritu de libertad, es un hecho lleno de significado para la manera con que el nuevo testamento considera la relación entre el Padre y el Hijo. La libertad manifiesta la vacuidad del deseo; por eso, la invocación al Padre no es ya la proyección de nuestra megalomanía, sino el reconocimiento concreto de que el hombre no puede ser el Padre, por ser finito. Es al mismo tiempo la con-

fesión de que aquel que es el Padre no está hecho a la imagen de nuestro deseo: da la libertad al establecer esa diferencia. Su gloria consiste en permitirnos llegar a la libertad. De este modo, la paternidad de Dios, en relación con las demás imágenes de Dios, puede asumir la figura humana del padre sin ser necesariamente el fantasma de nuestro deseo infantil. Sin embargo, la exigencia de que esta figura quede purificada efectivamente de toda ambigüedad sería empeñarse en trascender el lenguaje humano. Será ambigua en la medida en que puede ser también relación con otro. El lenguaje, para significar la relación con Dios, es necesariamente profano. Asume este riesgo, pero propone también los correctivos necesarios: el Hijo vive su filiación en una auténtica condición humana, se encuentra bajo el movimiento del Espíritu de libertad.

La reciprocidad entre el Hijo y el Padre no es la de un niño, sino la de un hombre responsable, a quien nadie puede sustituir. Dios no priva al hombre de su responsabilidad, sino que le da su fundamento por medio del Espíritu. Remite al hombre a sí mismo, convirtiéndolo a lo finito, ya que el Espíritu es el que purifica la omnipotencia del deseo y permite llegar a la lucidez.

Las figuras del padre y del hijo y las relaciones que estas figuras establecen están muy arraigadas en nuestra imaginación. Renunciar a ellas sería lo mismo que destruir el terreno humano de la fe. Al tener que vivirse en el campo de Edipo, tiene que soportar analógicamente la transformación de sentido que soporta la relación parental o la relación de educación. La tradición cristiana no requiere como símbolo de la relación con Dios la figura original, o sea, el padre como objeto de la omnipotencia del deseo, sino la relación auténtica entre el hombre y sus educadores, especialmente sus padres. Los otros nombres de Dios en la Escritura sitúan el alcance relativo de la simbólica paternal. El cristianismo no reniega de la figura paternal, sino que la asume en la medida en que significa que el ser humano alcanza la libertad partiendo de otro. No existe separación alguna entre lo imaginario y el símbolo, ya que éste toma su fuente en lo imaginario, aun cuando el símbolo —por su inserción cultural— purifique el fantasma. El símbolo introduce en la simbólica del deseo el principio de realidad.

La crítica psicoanalítica no designa este principio de realidad, a no ser dentro del empirismo de la relación con los demás. Es que no puede arrogarse el derecho a definir el universo como «necesidad» o como destino. Tampoco puede afirmarlo como el objeto de una solicitud divina. La increencia, lo mismo que la

creencia, es incapaz de librarse de la ambigüedad del deseo. La renuncia al padre en la increencia puede ser una forma de convertirse a lo finito, pero no lo es necesariamente. Pudiera ser que se tratase de un resentimiento. La negación de Dios puede ser un sustitutivo de la omnipotencia del deseo. Nadie puede pretender que es verdaderamente humano por haber renegado de Dios. La negación de Dios puede también disimular en su interior una afirmación infantil de Dios.

La revelación no es abstracta, sino que busca las imágenes que están más cargadas de afectividad y de ambigüedad; asume plenamente la evolución de la imaginación humana; exige para la autenticidad de sus símbolos el «trabajo de poda», la renuncia al deseo infantil. Nuestra relación con el Padre y con el Hijo no está únicamente determinada por los datos dogmáticos. Está condicionada por nuestra imaginación y nuestros deseos. Sin embargo, ser hijo de Dios supone para el hombre la exigencia de seguir el camino de Cristo: aceptar la condición humana, renunciar a establecer la ilusión del deseo infantil. De este modo, el reconocimiento auténtico del Padre pasa necesariamente por la mediación humana del Hijo y por el don del Espíritu, que libera al deseo de su narcisismo. El antimesianismo de Jesús adquiere entonces su significado más pleno. Su aceptación de las tentaciones mesiánicas habría tenido la consecuencia de aliviar a la humanidad del peso de su libertad y de su responsabilidad: la omnipotencia paternal habría mirado por nuestra subsistencia y habría protegido nuestra tranquilidad, descartando así todos los conflictos. Las tentaciones mesiánicas, por su desprecio de la realidad y por su promesa de alivio inmediato, evocan de una forma importuna la megalomanía del deseo: le proponían a Jesús que renunciase al duro aprendizaje de la libertad, condición de la conversión del deseo. La libertad, como hemos dicho anteriormente, es el fruto del Espíritu, es la condición de la actitud filial: sólo ese Espíritu es el que nos concede la posibilidad de llamar y de invocar al Padre. Entrar en el juego de las tentaciones mesiánicas significaba para Jesús hacer imposible la revelación de un Padre, dador de libertad, de un Hijo que acepta la dureza de nuestra existencia humana y que reconoce en el Espíritu al Padre como único Padre, el que convierte de este modo a todos los hombres en hermanos, por el hecho de ser todos ellos hijos del único Padre. La comunión divina, simbolizada en el dogma trinitario y mediatizada para nosotros en la conciencia filial de Jesús y en el don del Espíritu, no hubiera podido revelárenos en esa hipótesis. En efecto, el Espíritu que condujo a Jesús al desierto y le

hizo realizar signos para rubricar su palabra profética, no se nos hubiera dado a conocer más que por su poder, habría transformado las condiciones dramáticas de nuestra historia independientemente de la mediación de nuestra libertad, y no se nos habría revelado como libertad, ni en definitiva como amor. El y el mesías habrían sido la realización de nuestro deseo, definidos por nuestros fantasmas y no por lo que ellos son. El alivio inmediato de nuestro deseo, si es que tiene algún sentido, es la negación de la libertad. Jesús, al querer seguir siendo uno de nosotros, al rechazar el mesianismo de poder, rechazó nuestros fantasmas de lo divino, fruto de nuestro deseo: nos ha hecho libres. Y al hacernos libres, nos revela al Padre, a sí mismo y al Espíritu que nos da.

La resurrección de Jesús no corrige el camino que escogió históricamente. La resurrección no es un prodigio, sino la manifestación del sentido ya incluido en la lucha y en la actitud terrena de Jesús. La resurrección no vuelve a introducir sutilmente el mesianismo abandonado durante su vida terrena, sino que hace permanente y victoriosa la significación de la vida histórica de Jesús. No es proyección del deseo, sino sentido divino de la libertad. El hecho de que aquel que fue crucificado por la justicia sea el resucitado indica que no existe ninguna vida digna que no sea liberación, en el sentido en que la libertad es su constitutivo. El antimesianismo de Jesús no ha quedado abolido por la resurrección: el Señor nos envía el Espíritu de libertad, pero no nos regala el reino soñado, reflejo de la megalomanía del deseo; el Señor nos invita a conformarnos con él en su renuncia. Ese anti-mesianismo sigue siendo la mediación de la revelación de Dios.

Jesús no ha fundado ni un reino apocalíptico, ni una iglesia sin conflictos, ni una comunidad maternal; no se dejó encerrar dentro de la dialéctica del deseo, sino que envió a sus discípulos al mundo sin ocultarles la dureza de lo real. Les pidió que fueran los hermanos de todos, lo mismo que él se había hecho nuestro hermano. Y en esto serán hijos, lo mismo que él es hijo del Padre. La revelación de Dios se lleva a cabo en esta dialéctica entre la fraternidad humana de Jesús y su filiación divina. Como estas dos cualidades no se contradicen, Jesús es aquél en quien se identifican concretamente, sin suprimir las diferencias, el hombre y Dios. En efecto, si ser hombre es acercarse a la realidad por el reconocimiento libre de que no somos el Padre, ser hijo no es más que aceptar al Padre como a aquel que nos concede ser libremente hombres. La actitud filial de Jesús, en vez de destruir la verdad de su condición humana, la establece. Jesús es el primogénito de una multitud de hermanos, precisamente porque sólo él ha si-

do realmente hijo. Jesús nos libera del fantasma paternal, precisamente porque fue el siervo y el antimesías. La revelación de Dios no puede entonces separarse ya de la humanidad de Jesús. La resurrección no ha abolido la historicidad ni la particularidad de Jesús: las manifiesta como realidades universales y atestigua que Jesús es el único mediador.

CONCLUSION

LA SINGULARIDAD DE JESUS

«Resulta esencial tener los pies sólidamente anclados en la tierra para observar el vuelo por los aires», dice el pintor Joan Miró. La idea que anima esta obra de cristología es análoga: la particularidad histórica de Jesús, su pertenencia a un pueblo y a la cultura bíblica, su humanidad concreta y no ideal, son esenciales para la revelación de Dios. Esta particularidad plantea actualmente un tremendo problema al cristianismo: su universalidad deja de ser tan evidente como antes, desde el momento en que occidente deja de ser el mundo.

Se han emprendido diversos intentos para manifestar la universalidad del cristianismo. Paradójicamente, la teología americana de la «muerte de Dios» ha sido una de ellas. Sus autores se han quedado impresionados por el avance de la indiferencia religiosa en occidente. Han creído que el Dios predicado por las iglesias se había convertido en un obstáculo para la credibilidad del cristianismo. Había perdido su significación universal por estar demasiado ligado a una mentalidad que ha desaparecido. Entonces ellos propusieron una política de angustia. Construyeron una cristología que, suplantando a Dios, da razón de su desaparición actual. Por el contrario, subestimaron la singularidad de los privilegios que se le reconocieron a un judío del siglo I. Afirmar que Jesús es cualquier hombre no basta para romper el vínculo con el hombre que fue Jesús.

Contra el ensayo de estos teólogos se van esbozando diversas reacciones. Zahrnt opina que el problema con el que tienen que enfrentarse los cristianos es el de la existencia de Dios, que las cristologías sin Dios son, no solamente ilógicas, sino análisis equivocados del mundo contemporáneo¹. Esta protesta está jus-

1. H. Zahrnt, *Dios no puede morir*, Bilbao 1971, 167 s.

tificada: Jesús no puede separarse de su testimonio sobre Dios. Pero el problema no puede, sin embargo, reducirse solamente a la existencia de Dios. El cristianismo es original, no por reconocer a Dios, sino por establecer un vínculo irreductible entre Jesús y Dios. Este vínculo es el eje de la revelación cristiana. Sea cual fuere la manera de entenderlo, todo creyente cristiano acepta este vínculo. Los concilios de Nicea y de Calcedonia han delimitado de manera precisa su contenido: Jesús es el Hijo de Dios, creyendo que de este modo quedaba establecida la universalidad de su acción redentora. Él es el único mediador, y no hay nadie que nos salve fuera de él. Estas afirmaciones no destruyen los obstáculos continuamente planteados en el transcurso de la historia por la particularidad de ese mediador. En la actualidad estos obstáculos son más evidentes que nunca. Se podría cerrar los ojos ante ellos olvidándose de la historicidad de Jesús: su humanidad quedaría absorbida por su señorío. También se los podría evitar desmitizando el nuevo testamento hasta el punto de reducir los acontecimientos a meros símbolos de la acción universal de Dios y conservar del mensaje solamente aquello que está de acuerdo con los imperativos de la conciencia contemporánea. También sería posible subestimarlos, orientando la reflexión solamente hacia el problema del teísmo. Pero esas soluciones no serían más que unas escapatorias: disimulan lo que sigue siendo un escándalo, el vínculo irreductible entre Dios y ese hombre particular. La misma resurrección no llega a destruir esa particularidad. El que está vivo es el hombre Jesús, el siervo, crucificado bajo Poncio Pilato, nacido de María.

Esta particularidad es un hecho que no se puede pasar por alto: sella para siempre la doctrina cristiana sobre Dios. No podemos elaborar nuestra reflexión sobre Dios independientemente de la cristología. Sin embargo, en nuestra época de mundialización, de interferencia entre las culturas más diversas, nos es posible captar mejor la singularidad de esta particularidad y las consecuencias, muchas veces dramáticas, a que ha dado ocasión: la identificación del cristianismo con occidente de una manera concreta. El cristianismo no es una esencia intemporal: su particularidad no dejará de ser escandalosa hasta que el misterio de Jesús no quede plenamente revelado el día de su manifestación en la parusía. Pero esta particularidad es la que constituye precisamente la fuerza del cristianismo.

Hemos insistido mucho en el antimesianismo de Jesús: tiene su origen en su oposición a superar su particularidad. Confesar que Jesús es el Hijo de Dios vivo, sin renunciar para nada a su

particularidad histórica, es negar que exista una esencia humana, un modelo que imitar, del que no tendríamos más que repetir los gestos en el transcurso de la historia, adoptando sus palabras y sus actitudes. El Hijo, por su encarnación, no ha fijado nuestra historia, ni la ha detenido con su resurrección. El vínculo que le une a Dios no absolutiza su época ni plantea leyes o estructuras eternas, sino que abre al porvenir. La resurrección deja que la historia siga siendo nuestra historia, fruto de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. El señorío del resucitado toma su modelo en la humildad del siervo. Su victoria no ha absolutizado su modo de vivir, no lo ha canonizado como una esencia intemporal, sino que manifiesta cómo el hombre no llega a alcanzar su cumplimiento más que en el riesgo inherente a la particularidad histórica. Lejos de constituir un obstáculo para nuestra responsabilidad, la particularidad de Jesús nos provoca a la creación y a la libertad. Sin duda alguna, es éste el sentido de su antimesianismo y de su oposición al valor absoluto de la ley. El Hijo de Dios, manifestado humanamente, establece el carácter provisional y relativo de nuestra historia, condición de una creación de la que somos responsables.

Este antimesianismo de Jesús ha sido un escándalo y lo seguirá siendo. Todas las épocas intentan librarse de las consecuencias de aquello que llevó a Cristo hasta la cruz. Nos gustaría que él correspondiese a la figura que deseamos para él. Los judíos de su época esperaban un libertador que colmase sus deseos: él frustró sus esperanzas, y le condenaron. Muchos sueñan actualmente con un líder político. La política les parece la mediación más concreta para instaurar la universalidad que pretende el cristianismo. Esta concepción de Jesús es una nueva manera de rehusar su antimesianismo. La política no es una utopía, no es el lugar de lo absoluto, sino la razón de lo provisional. Si el Hijo de Dios fuera un líder político, absolutizaría la política particular: nos quitaría la responsabilidad de crearla en la novedad de las relaciones sociales suscitadas por el estado de las técnicas, de las ciencias y de las producciones. Jesús no es un líder ni un politólogo: su reserva no es una huida, sino nuestra salvaguardia. Antimesias, él no nos sustituye en nada: ni en el orden del conocimiento, ni en el orden de la práctica, ni en el orden de la política. Esa reserva es nuestra grandeza. Bajo este aspecto es más Dios que en su señorío político. Esto no quiere decir que su reserva no tenga un significado político. El vínculo de Jesús con Dios no absolutiza en lo más mínimo el tiempo en que él vivió humanamente. El hecho de haberlo vivido de ese modo, en lo provisional y bajo la amenaza

de la muerte, es lo que lo convierte en hermano nuestro y en nuestro libertador. Esa particularidad, nunca absolutizada, es la que lo convierte en revelador. Es la que, finalmente, establece la originalidad de su universalidad. Es la promesa de un porvenir, del que en definitiva somos nosotros los creadores. Dios nos ha amado tanto que no ha querido para nosotros ninguna otra cosa más que nuestra libertad.

Esta bibliografía no es exhaustiva. Presenta las obras que hemos creído más importantes en la actualidad para un estudio más profundo de los temas que tratamos en nuestra obra. No citamos artículos de revistas.

EL PROBLEMA HISTÓRICO DE JESÚS

- G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1974.
 R. Bultmann, *Jésus*, Paris 1968 Tübingen ¹1926).
 L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition*, Tournai 1968.
 C. H. Dodd, *Le fondateur du christianisme*, Paris 1972.
 D. Flusser, *Jésus*, Paris 1970.
 E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen ²1960.
 M. Goguel, *Jésus*, Paris ²1950.
 J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris 1971.
 X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona ²1967.
 J. M. Robinson, *Le kerygme de l'église et le Jésus de l'histoire*, Genève 1961.
 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München-Hamburg 1966.
 E. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel 1971.

TEOLOGÍA BÍBLICA

- H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen-Vluyn 1967.
 R. Bultmann, *Theologie des neuen Testaments*, Tübingen 1948-1953.
 H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des neuen Testaments*, München 1968.
 O. Cullmann, *La christologie du nouveau testament*, Neuchâtel-Paris 1958.
 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel: ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1966.
 J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, I: *La predicación de Jesús*, Salamanca 1974.
 E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I-II*, Göttingen ⁵1967.
 G. von Rad, *Teología del antiguo testamento*, Salamanca I ²1972, II ²1973.
 V. Taylor, *La personne du Christ dans le nouveau testament*, Paris 1969.

MUERTE Y RESURRECCIÓN

- J. Blinzler, *Le procès de Jésus*, Tours 1962.
 B. Klappert (ed.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal 1968.
 K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg i. Br. 1968.
 X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Salamanca 1973.
 L. Marin, *Sémiotique de la passion*, Paris 1971.
 W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964; *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968.
 B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973.
 P. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1968.

TEOLOGÍA HISTÓRICA Y TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

- Th. J. J. Altizer, *The Gospel of christian Atheism*, Philadelphia 1966.
 K. Barth, *Dogmatique*, Genève 1970.
 S. Boulgakof, *Du Verbe incarné: Agnus Dei*, Paris 1943.
 P. M. van Buren, *El significado secular del evangelio*, Barcelona 1968.
 J.-P. Jossua, *La salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968.
 H. Küng, *Incarnation de Dieu*. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future, Paris 1973.
 G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969.
 J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, London 1966, 246-313.
 G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972.
 J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 2^a 1972.
 W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974.
 J. M. Pohier, *Au nom du Père*, Paris 1972.
 A. Rizzi, *Cristo, verità dell'uomo*, Roma 1972.
 E. Schillebeeckx, *L'approccio a Gesù di Nazaret*, Brescia 1972.
 P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972.
 M. Seckler, *La salut et l'histoire: la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967.
 D. Sölle, *La représentation: un essai de théologie après la mort de Dieu*, Paris 1969.
 P. Tillich, *Teología sistemática II: La existencia y Cristo*, Barcelona 1973.
 H. Urs von Balthasar, *Le mystère pascal*, en *Mysterium salutis* I/2, Paris 1973; *De l'intégration: aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris 1970; *La gloire et la croix* I-III, Paris 1965-1972.
 H. Zahnt, *A vueltas con Dios*. La teología protestante en el siglo xx, Zaragoza 1972; *Dios no puede morir*, Bilbao 1971.

INDICE DE NOMBRES

- Agustín: 39, 64, 186, 189 s., 202, 320, 431 s., 436, 442, 519.
 Allmen, J. J. von: 535.
 Althaus, P.: 99, 151, 535.
 Altizer, Th. J. J.: 151 s., 273 s., 344, 545.
 Ambrosio: 436.
 Anselmo de Canterbury: 400, 412, 423, 436.
 Apolinar: 257 s.
 Aristóteles: 196.
 Aron, R.: 45.
 Arrio: 256 s.
 Artemón: 252.
 Atanasio: 193, 256.
 Audet, P.: 30.
 Aulen, G.: 412, 415.
 Bacht, H.: 197, 255.
 Bavel, T. J. van: 189.
 Barth, K.: 11, 40, 213, 295, 302, 304, 354 s., 365 s., 390, 394, 399 s.
 Benoit, P.: 32, 73, 79, 453.
 Berten, I.: 379, 383, 389, 392.
 Bieder, W.: 316.
 Blaeser, P.: 75.
 Blinzler, J.: 289.
 Bloch, E.: 499.
 Bloch, R.: 36.
 Blondel, M.: 206.
 Boecio: 270.
 Boismard, M. E.: 51, 73, 535.
 Bonhoeffer, D.: 122, 209, 274, 277, 330 s., 344, 446.
 Boodin, J. E.: 206.
 Bornkamm, G.: 78.
 Bossuet, J. B.: 303, 313, 544.
 Bouéssé, H.: 305.
 Bougaud: 231.
 Bourdaloue, L.: 313, 544.
 Bousset, W.: 170, 246.
 Brehier, E.: 222.
 Bruaire, C.: 462.
 Büchsel, F.: 535.
 Bultmann, R.: 13, 17 s., 39, 77 s., 99, 101 s., 156 s., 160 s., 171, 207 s., 210, 222, 225, 240, 250, 265, 295, 322, 325, 336 s., 340 s., 354 s., 356 s., 366 s., 382, 385, 390 s., 393, 396, 399 s., 404, 423, 508, 511 s., 525, 527, 531, 534 s.
 Buren, P. M. van: 99, 103, 152, 208, 267, 274, 285.
 Burnier, J.: 535.
 Calvino, J.: 310 s., 316, 320 s., 325 s., 544.
 Campenhausen, H. von: 40.
 Carra de Vaux, B.: 305.
 Carrez, M.: 399 s.
 Cayetano: 240.
 Cazelles, H.: 35.
 Cerfaux, L.: 79, 89.
 Charvin, R.: 462.
 Chauvin, Ch.: 233.
 Chenu, M.-D.: 519.
 Chollet, J.: 240.
 Chopin, P.: 433.
 Cipriano: 253, 519.
 Cirilo de Alejandría: 258, 260 s., 263 s.
 Clemente de Alejandría: 251.
 Cohn, N.: 487, 519.
 Congar, Y.-M.: 79, 245, 265, 519.
 Conzelmann, H.: 162, 347, 349, 454 s., 535.

- Corbon, J.: 535.
 Coulée: 519.
 Cox, H.: 279.
 Crespy, G.: 289, 414.
 Cullmann, O.: 26, 49, 53, 60, 119, 133 s., 140 s., 156, 161 s., 170, 175 s., 182, 202, 207 s., 210, 220, 222, 289, 417, 453, 473, 486, 542.
- Dahl, N. A.: 25.
 Dalton, J.: 316.
 Danielou, J.: 486, 542.
 Deiss, L.: 79.
 Delorme, J.: 348, 350.
 Demaison, M.: 500.
 Denis, H.: 463, 474.
 Descamps, A.: 51, 451.
 Desroches, H.: 487 s.
 Didier, R.: 87.
 Diodoro de Tarso: 259, 261.
 Djilas, M.: 294, 471.
 Dodd, C. H.: 80, 222, 508, 510, 525 s., 531, 535.
 Duméry, H.: 217.
 Durand, G.: 330.
 Duveau, G.: 500.
 Ebeling: 355, 388, 390.
 Efrén: 219.
 Ernst, C.: 414.
- Eusebio: 253.
 Eustaquio de Antioquía: 252.
 Eutiques: 261, 264.
 Evely, L.: 341 s.
- Feil, E.: 490.
 Feiner, J.: 303.
 Feuillet, A.: 51, 54, 109.
 Filón: 170, 222.
 Fraine, J. de: 141.
 Freud, S.: 551 s., 558 s.
- Gaïth, J.: 186 s.
 Galot, J.: 266, 316.
 Galtier, P.: 411.
 Gaudel, A.: 433.
 Gayrand, A.: 233.
 Geffré, C.: 498, 510.
 Geiselmann, J. R.: 76, 227.
 Gelin, A.: 61, 172.
 George, A.: 54.
 Geyer, H. G.: 355.
 Gilbert: 463.
 Gils, F.: 79 s., 135.
- Gogarten, Fr.: 99.
 Gouhier, H.: 485 s., 498.
 Grant, R. M.: 251.
 Grass, H.: 338, 453.
 Gregorio de Nisa: 184, 186 s., 202 s.
 Gregorio Magno: 235, 519.
 Grelot, P.: 535.
 Grillmaier, A.: 197, 251, 255, 415.
 Gros, J.: 187.
 Guiart, J.: 488.
 Guichard, J.: 463.
 Guillet, J.: 172.
 Gutiérrez, G.: 490.
 Gutwenger, E.: 228 s., 237.
- Habermas, J.: 493.
 Hahn, F.: 140, 455.
 Hanck, F.: 80.
 Harnack, A.: 98, 139.
 Hase, K. A.: 97.
 Henri, P.: 152.
 Heráclidas de Damasco: 265.
 Hipólito: 320.
 Hirsch, E.: 394.
 Houssiau, A.: 252.
 Hubert, H.: 433.
- Iersel, B. van: 337, 350.
 Ignacio de Antioquía: 39, 251 s., 319.
 Imschoot, P. van: 434.
 Ireneo de Lyon: 44, 251 s., 208, 320, 412, 482.
- Jansenio: 303.
 Jeremias, J.: 13, 74, 79 s., 100, 110, 140, 346.
 Joaquín de Fiore: 519.
 Johnson, A. R.: 141.
 Jolif, J.-Y.: 485.
 Jouassard: 303.
 Jourjon, M.: 58.
 Juan Damasceno: 192.
 Juan de Antioquía: 264.
 Justino: 159, 320.
- Käsemann, E.: 13.
 Kelly, J. M. D.: 251.
 Kittel: 162, 219.
 Klappert, B.: 334 s., 337 s., 345, 348 s.
 Koppen, K. P.: 55.
 Kuhn, J. Ev. von: 227 s.
 Kümmel, W. G.: 513.

- Labauche, L.: 234.
 Lacan, J.: 205.
 Lagrange: 231 s.
 Lalande, A.: 206, 440, 462.
 Lamarche, P.: 290.
 Latour, J. J.: 305.
 Laurentin, R.: 32.
 Lebarq, J.: 313.
 Lebreton, J.: 234.
 Leclaire, S.: 561.
 Lehmann, K.: 334.
 León, I.: 261.
 Léon-Dufour, X.: 76, 91, 289, 334, 451, 535.
 Lepicier, : 239.
 Lepin, M.: 234.
 Lessing: 97.
 Levinas, E.: 212, 555.
 Liebaert, J.-L.: 251, 411.
 Löhrer, M.: 303.
 Lohse, E.: 457.
 Loisy, M.: 217 s., 231 s.
 Lonergan, B.: 266.
 Lubac, H. de: 411.
 Lugo, C. de: 433.
 Lutero, M.: 265, 358.
 Lyonnet, S.: 284.
- Malet, A.: 357.
 Malévez, L.: 188.
 Malmberg, F.: 267.
 Malquion: 253 s.
 Mangenot, E.: 519.
 Mann, W.: 451.
 Mannheim, K.: 499.
 Marx, K.: 204, 463.
 Marxsen, W.: 17, 333 s., 354, 371 s., 390 s., 400 s., 404 s., 455, 459, 472, 482.
 Mauss, M.: 433.
 Marlé, R.: 461.
 Melitón de Sardes: 319.
 Michel, A.: 109.
 Mollat, D.: 535.
 Moltmann, J.: 18, 331, 336, 354 s., 371, 393 s., 401, 461, 494, 496 s., 500 s., 541.
 Moore, A. L.: 509 s., 513 s.
 Moore, J. F.: 169.
 Moro, T.: 500.
 Mowinckel, S.: 168 s.
 Mucchielli, R.: 500.
 Mühlen, H.: 457.
 Mühlmann, W. E.: 487 s.
- Nedoncelle, N.: 570, 534.
 Nestorio: 235, 253, 260 s.
 Nietzsche, Fr.: 213, 279, 446, 503.
 Nisin, A.: 14.
 North, C. R.: 141.
- Oepke, A.: 54.
 Ogden, M.: 101, 104.
 Origenes: 253, 303.
- Pablo de Samosata: 253 s.
 Pannenberg, W.: 14, 17, 302, 316, 334, 336 s., 354 s., 371, 379, 385 s., 400 s., 414, 541.
 Pascal, B.: 79, 81, 206.
 Patfoort, A.: 216.
 Paul, A.: 413.
 Pedersen, J.: 141.
 Pègues: 232.
 Péguy, Ch.: 230.
 Pereira de Queiroz, M. I.: 487.
 Perrot, Ch.: 320.
 Pío x: 235.
 Pío xii: 237.
 Platón: 475, 478, 500.
 Poulat, E.: 56, 231, 233.
 Preiss, Th.: 170, 176.
 Pohier, J. M.: 551, 553 s., 561 s.
 Poulain, C.: 208, 211, 274.
 Proudhon, P. J.: 463, 526.
- Quasten, J.: 251, 258.
- Rad, G. von: 464 s.
 Rahner, K.: 105, 232, 235, 242, 266, 414.
 Refoulé, F.: 475.
 Reimarus: 97.
 Reitzenstein, R.: 170.
 Richard, L.: 412.
 Ricoeur, P.: 551, 554, 556s., 562, 389.
 Riedmatten, H. de: 253.
 Rivière, J.: 234, 412.
 Robert, A.: 109.
 Robinson, J. A. T.: 209, 274.
 Roqués, R.: 423, 436.
 Roustang, F.: 279.
 Ruyer, R.: 500.
- Saidensticker, Ph.: 334, 355.
 Sanders, J. P.: 346, 453.
 Santos, A. de: 319.
 Sartre, J.-P.: 214 s., 279.
 Scheeben: 230.

24	521	54	63	7	165 s.
25, 6-8	85	55, 10	223	7, 9	165
26, 19	73	56, 7	85	7, 13 s.	84, 92,
27	521	60	64		165
29, 18-19	73	61, 1-2	73	9, 27	521
34	312	62, 4	50	11, 36	521
35, 5-6	73	64, 1	49	12, 2 s.	476
40, 5	84	65, 9	168		
42, 1	50, 92	65, 25	59		
42, 1-4	140			<i>Oseas</i>	
42, 6	84			11, 1	36
43, 20	168	<i>Jeremias</i>			
44, 2	50	2, 2	75		
44, 28	168	2, 5	75	<i>Joel</i>	
45, 1-4	168	31, 35 s.	457	3, 1 s.	132
45, 4	168			3, 1-5.	458
45, 20-22	84	<i>Baruc</i>			
48, 12	168	13, 1 s.	133		
48, 13	221			<i>Miqueas</i>	
49, 1-7	140	<i>Ezequiel</i>		5, 1	37
49, 3	141	34, 23 s.	164		
50, 4-11	140	36, 26	457	<i>Zacarías</i>	
50, 6	444	37, 1-4	476	4	64
51, 9-10	49, 521	38	521	9, 11	320
52	43, 141	39	521		
52, 1	168	<i>Daniel</i>			
52, 13-53	140	2	165	<i>Malaquías</i>	
53	43, 63,	2, 19 s.	135	3, 23	133
	133, 140 s.			4, 5	133
53, 12	84				

NUEVO TESTAMENTO

<i>Mateo</i>		3, 2	48	5, 43-48.	546
1, 1-17	29	3, 6	48	5, 45-48.	537
1, 18-24.	29	3, 7	47	6, 32	247
1, 25	29	3, 10	47	7, 11	247
1, 18-25.	35	3, 13	51	7, 12	111
2, 1-12	29, 36,	3, 14	47 s., 51	7, 21	113
	42	3, 15	51	8, 10	523
2, 2	42	3, 16	87	8, 11 s.	84 s.
2, 3-8.	42	4, 1	55	8, 17	330
2, 7	36, 42	4, 1-11	60	8, 20	160
2, 9	42	5	75	10, 5 s.	83
2, 10 s.	134	5, 10	444	10, 32	161
2, 13-18.	29, 36	5, 11	161	10, 34	470
2, 14	43	5, 21-48.	75, 177	11, 1 s.	134
2, 15-23.	31	5, 23-25.	113	11, 2-6	73
2, 19-23.	29	5, 37-38.	79	11, 6	76

11, 8 s.	134	27, 34	299	7, 27	523
11, 16-19	119	27, 39-44	418	8, 27 s.	131 s., 238
11, 19	160	27, 42-43	63, 300,	8, 27-30.	91, 158
11, 20-24	84		425, 444	8, 28	75, 131
11, 25	85, 114	27, 46	114, 299,	8, 29	92
11, 25-27	135		301, 307,	8, 31-33.	91, 160
11, 27	136, 247 s.		326	8, 34-38.	91
12, 1-8	110	27, 49	301	8, 38	159 s.
12, 2-6	73	27, 51	300	9, 1	91
12, 7	111	27, 62-66	347, 352	9, 2-8.	158
12, 9-14.	110	28	352 s.	9, 9	161
12, 11	111	28, 10-20	83	9, 31	142, 160 s.
12, 22-28	87	28, 11-15	347	10, 33	160
12, 32.	160	28, 16-20	348, 354	10, 38	142
12, 41 s.	84	28, 19	523	10, 45	142, 160
12, 46-50	117	28, 20	175	12, 6	241
13, 10-15.	79			12, 18-27	374
13, 13	79	<i>Marcos</i>		12, 25	322
13, 15	83	1, 1	75	12, 28	76
13, 39.	79	1, 5	48	12, 28-34	111
13, 57	135	1, 7-8.	57	12, 35	177
15, 24	82 s., 523	1, 9-11	49 s.,	13, 1-37	514 s., 51
16, 13-20.	121		57, 158	13, 5 s.	521
16, 14	133	1, 11	92	13, 22	226
16, 21	161	1, 12-13	57 s., 158	13, 24-27.	514
17, 10 s.	134	1, 14	57	13, 26	160
18, 20	175	1, 14-15.	58, 514	13, 30-31	513 s., 516
20, 22	142	1, 15	73		525
21, 10 s.	134	1, 22	75, 177	13, 32	247, 513,
21, 11	75	1, 27	177		516, 523
21, 31	418	1, 35	114	13, 35-37.	514
21, 33-43	76	1, 35-45.	59	13, 37	76
21, 43	523	1, 41	111	14, 21	160
21, 46	75	2, 10	172	14, 41	160
22, 1-14.	76	2, 10-11.	94	14, 58	171
22, 16	120, 467	2, 10-28.	160	14, 62	160
22, 37-40	111	2, 19	74	15, 29	302
22, 44	159 s.	2, 21	74	15, 29-32	418
23, 37 s.	137	2, 22	74	15, 32	300
24, 1-51	514 s., 519,	2, 27-28.	111, 113	15, 34	114, 299
24, 3	515	3, 5	111		301, 307
24, 24	88	3, 21	109, 117		330
24, 27	159, 515	3, 31	117	15, 39	299, 411
24, 37	159 s.	4, 10-12	78, 81	16, 1-8	349
24, 42-44	515 s.	4, 41	94	16, 6-7.	350
24, 44.	159 s.	5, 1-20	87	16, 9-20.	349
24, 50 s.	516	5, 41	111	16, 14-18	348
25	182, 201	6, 3	109		
25, 3-46.	501	6, 14	134	<i>Lucas</i>	
25, 31	84, 170,	6, 15	131 s.	1, 5-25	29 s., 3
	515	6, 31	59	1, 26-38.	29, 3
25, 31-46	537	6, 46	114	1, 32-33.	38
25, 40	175	7, 2	110	1, 39-56.	29
27, 18	292	7, 9-14	110	1, 52	43

1, 66	38	22, 31-40	114
1, 80	31	22, 44	299
2, 1-14	29	22, 45	299
2, 11	38	22, 76-70	171
2, 15-20	29	23, 8	293
2, 21	29	23, 12	293
2, 22-38	29	23, 15-16	293
2, 34	41	23, 24	114
2, 39-40	29, 31	23, 26	307
2, 40	41	23, 31	297
2, 41-52	29, 117	23, 34	298
2, 52	226	23, 35	300 s.
3, 4-5	47	23, 35-37	418
3, 19-20	53	23, 36	307
3, 21-22	52 s., 113	23, 39-44	298
3, 23-38	33	23, 42	299
4, 16-36	470	23, 42	299, 302 s.
4, 16-30	43, 73	24	350 s.
5, 4-11	353	24, 13 s.	416
6, 12	114	24, 19	38
6, 22	161	24, 26	422
7, 14	111	24, 35	346
7, 16	38, 131	24, 36-44	351
7, 18-23	73	24, 49	247
7, 36	118	24, 50-52	454
8, 1-4	119	24, 50-53	351
8, 5-15	76		
8, 19-21	117	<i>Juan</i>	
9, 8	131	1, 18	243
9, 18-20	38, 114	1, 19-29	134
9, 29	114	1, 21	132
9, 55	84	1, 29-34	48
10, 38 s.	119	2, 17	109
11, 1	114	2, 19	177
11, 37	118	3, 19	535
12, 8	159, 161	4, 19	132
12, 49-50	53	4, 20-24	113
13, 2	292	4, 48	87 s.
13, 6-9	84	5, 9	110
13, 10-17	110	5, 17	89
13, 28	523	5, 19-21	89
13, 31-34	119	6, 26	88
13, 33	135	7, 5	109
14, 1	131	7, 37-39	177
15	545	8, 44	427
15, 11-32	546	8, 46	54
16, 26	84	8, 48	88
17, 24	515	8, 54	302
18, 8	520	8, 58	248, 312
21, 5-36	514, 519	9, 17	131
21, 24	517	9, 39-40	89
21, 29-31	518	10, 17-18	144
21, 32	519	11, 1-44	119
22, 29	247	11, 27	88
		11, 41-42	114 s.
		11, 50	290-418
		11, 52	85
		12, 24	415
		12, 27-28	91
		12, 32	144
		12, 40	79
		14, 9	547 s.
		14, 26	53
		14, 30	147
		15, 15	136
		17	114
		17, 1-6	442
		17, 19	177
		17, 24	115
		18, 14	301
		18, 20	120, 290
		18, 37	423
		19, 1-3	297
		19, 7	301
		19, 11	294
		19, 28	307
		20, 16-17	404, 454
		20, 19-23	348
		20, 21	375
		21	353
		24, 36-49	348
		<i>Hechos de los apóstoles</i>	
		1	454
		1, 3	380 s., 400, 402, 483
		1, 3-11	348
		1, 6	459
		1, 6-12	453 s., 456
		1, 7	518
		1, 8	523
		1, 11	456 s.
		1, 14	52, 109
		1, 22	31
		2, 1	52
		2, 14-17	458
		2, 22-40	347 s.
		2, 24	326
		2, 36	158, 403, 427, 444
		2, 46	113
		3, 12-16	347
		3, 13-26	142
		3, 22	92
		4, 8-12	347
		4, 25-30	142
		4, 31	52
		5, 29-32	347

8, 26 s.	142	2 Corintios	2, 2	515	
8, 30-35	347	3, 17	458	2, 3-12	521
9, 17 s.	347	5, 21	147, 303, 313 s.	<i>1 Timoteo</i>	
10, 34-43	347 s.	6, 2	517	2, 5	165
10, 36-37	31	8, 9	144	3, 16	346, 453
10, 38	86			6, 14	515
10, 40-42	374	<i>Gálatas</i>			
13, 15-41	347 s.	1, 15 s.	374	<i>Hebreos</i>	
22, 12-16	347	1, 18 s.	347	2, 9	241
25, 19	380	2, 11 s.	372	4, 14	114, 454
28, 25-27	80	3 13	301, 314, 387, 421	4, 15	179, 245
28, 26	79	3 28	480, 523	5, 1	178
		4, 4	39	5, 7-8	66, 114, 179
<i>Romanos</i>				5, 9	244
1, 1 s.	259	<i>Efesios</i>		6, 19-20	454
1, 3	39	1, 13	219	7, 24	179
1, 3-5	346	2, 11-13	518	7, 25	448
1, 4	158, 427	2, 16	518	7, 26	147
1, 18	523	2, 21	518	9, 12	174
2, 5	515	2, 20	518	9, 24	454
4, 20	395	4, 10	453	9, 26	179
4, 25	284, 411, 422, 427	5, 14	346	10, 5-8	435
5, 12 s.	142	<i>Filipenses</i>		10, 10	179
5, 15	473	2, 6	294	10, 14	179
6	53	2, 6-7	139, 427	<i>1 Pedro</i>	
8, 38-39	328	2, 6-11	142, 144, 158, 259, 293, 327, 344, 346, 420, 442	1, 7	515
9, 5	259			1, 13	515
9, 11	517			2, 12	515
11, 11	524			3, 18	411
11, 25 s.	517 s.			3, 19	320
15, 7-12	524	<i>Colosenses</i>		3, 22	454
				<i>2 Pedro</i>	
<i>1 Corintios</i>		1, 5	219	1, 16-18	91 s.
1, 18	219	1, 15	225	2, 9	515
9, 1	374	1, 22	518	3, 8	517
11, 24	142	2, 13 s.	387	<i>1 Juan</i>	
15	483	3, 16	219	2, 18	521
15, 3-5	142, 317, 333, 347, 349, 411	<i>1 Tesalonicenses</i>		2, 28	515
15, 3-8	346 s., 373	2, 19	515	4, 2-3	251
15, 11	347	4, 11	516	<i>2 Juan</i>	
15, 14	333	4, 13	516	7	521
15, 17	428	4, 16	515	<i>Apocalipsis</i>	
15, 23	515	4, 17	516	1, 16	470
15, 24-28	515	5, 2	515 s.	3, 20	516
15, 26	536	5, 3	515	11, 18	521
15, 52	515	<i>2 Tesalonicenses</i>		13, 1-10	521
		1, 7	515	21, 24 s.	524
		2, 1	515, 521		

INDICE GENERAL

<i>Introducción</i>	11
---------------------------	----

I

LOS MISTERIOS DE LA VIDA DE CRISTO

1. LA INFANCIA DE CRISTO	29
I. <i>El género literario</i>	30
II. <i>Las genealogías</i>	33
III. <i>Las perspectivas de Mateo</i>	35
IV. <i>Las perspectivas de Lucas</i>	37
1. Los anuncios	37
2. Los cánticos	40
3. La infancia	41
V. <i>La oscuridad de la infancia de Cristo y la vida «oculta»</i>	42
VI. <i>Significado teológico de los años oscuros</i>	44
2. EL TIEMPO DE LA PREDICACIÓN	47
I. <i>Los acontecimientos</i>	47
1. El bautismo de Jesús	48
a) Lectura de Marcos 1, 9-11	49
b) Las precisiones de Mateo y de Lucas ..	51
c) Significado teológico	54

2. La tentación mesiánica	55
a) La narración de Marcos (1, 12-13)....	57
b) El relato de Mateo (4, 1-11).....	60
c) Alcance teológico	64
3. La predicación	73
a) Necesidad y modo de la predicación de Jesús.....	74
b) Carácter escatológico del mensaje de Jesús.....	77
c) Oscuridad de la predicación de Jesús..	78
d) Los destinatarios de la predicación de Jesús.....	82
4. Los milagros de Cristo.....	86
5. La transfiguración	91
II. <i>Las actitudes de Jesús</i>	96
1. El Jesús de la fe y el Jesús de la historia....	97
2. Los modos de parecer de Jesús.....	108
a) Jesús y la religión	109
b) Jesús y su contorno.....	117
c) El modo de vivir de Jesús	120
d) Existencia y palabra	124

II

LOS TITULOS DE CRISTO
Y SU CONDICION TERRENA HUMANO-DIVINA

3. CRISTO, PROFETA	131
4. CRISTO, SIERVO.....	139
I. <i>Los datos escriturísticos</i>	140
II. <i>La interpretación teológica: la kénosis</i>	145

5. CRISTO, MEDIADOR: HIJO DEL HOMBRE Y SUMO SACERDOTE	155
I. <i>Jesús, hijo del hombre</i>	156
1. La conciencia mesiánica de Jesús y el título de hijo del hombre	157
a) La opinión de Bultmann	157
b) Observaciones sobre esta opinión	161
2. Sentido pre-cristico del título «hijo del hombre»	163
3. Sentido evangélico del hijo del hombre....	171
II. <i>El sacerdocio de Cristo</i>	176
III. <i>Teología de la mediación de Cristo</i>	180
1. Cristo, hombre universal	181
a) Gregorio de Nisa	186
b) San Agustín	189
c) Santo Tomás	193
1) Los principios del cuerpo místico..	194
2) El complejo «naturaleza-gracia-persona» y la universalidad de Cristo-hombre	196
2. Reflexiones críticas	201
6. CRISTO, VERBO DE DIOS	217
I. <i>El sentido bíblico</i>	218
II. <i>El oficio de revelador</i>	224
III. <i>Problemas de la ciencia y de la conciencia de Jesús.</i>	226
7. CRISTO, HIJO DE DIOS.....	245
I. <i>La Escritura: Jesús, el Hijo</i>	246
II. <i>La interpretación eclesial de la filiación de Cristo hasta el concilio de Calcedonia</i>	250
1. Los errores cristológicos del siglo II.....	251
2. La cristología en el siglo III: Pablo de Samosata	253

3.	Dos tipos de cristología en el siglo IV.....	255
	a) La teología del tipo «Verbo-Carne»...	256
	b) La teología del tipo «Verbo-Hombre ..	259
4.	La crisis del siglo V y el concilio de Calcedonia	260
	a) La teología de Nestorio	261
	b) La teología de Cirilo	263
III.	<i>La unidad personal de Cristo</i>	266
	CONCLUSIÓN	273

III

MUERTE Y EXALTACION

8.	LA PASIÓN	283
	I. <i>El condenado</i>	284
	II. <i>El crucificado</i>	295
	III. <i>El abandonado</i>	303
	IV. <i>Descendió a los infiernos</i>	315
9.	EXALTACIÓN	333
	I. <i>Las representaciones</i>	338
	II. <i>Las fuentes neotestamentarias</i>	345
	1. Los formularios de la fe	346
	2. La predicación apostólica	347
	3. Los relatos evangélicos	348
	III. <i>Las interpretaciones</i>	355
	1. Rudolf Bultmann	356
	2. Karl Barth	365
	3. Willi Marxsen	371
	4. Wolfhart Pannenberg	385
	5. Jürgen Moltmann	393
	IV. <i>El Señor</i>	400

IV

JESUS ES EL SEÑOR

10.	REDENCIÓN	411
	I. <i>Ensayo interpretativo</i>	413
	1. La ambigüedad de la muerte histórica de Jesús	416
	2. Los niveles de interpretación	421
	II. <i>Valoración crítica de algunas nociones de redención</i>	432
	1. Una noción ritual: el sacrificio	432
	2. Una noción jurídica: La satisfacción	436
	3. Una noción moral: el mérito	440
11.	MESIANISMO	451
	I. <i>Liberación y promesa</i>	451
	II. <i>Ascensión y pentecostés</i>	453
	III. <i>Justicia y resurrección</i>	462
	IV. <i>El mesianismo de Jesús y la historia</i>	486

V

EL RETORNO DEL SEÑOR

12.	PARUSÍA	507
	I. <i>Las interpretaciones y su evaluación</i>	509
	II. <i>Inminencia de la parusía y signos de los tiempos: la Escritura</i>	513
	III. <i>Resurrección y parusía</i>	531
	IV. <i>Parusía y juicio</i>	535

13. REVELACIÓN	543
I. <i>Trascendencia y opresión</i>	543
II. <i>La crítica freudiana de la religión y la revelación del Padre en Jesús, el Hijo</i>	551
III. <i>Fantasma y símbolo. Ensayo crítico de P. Ricoeur.</i>	556
IV. <i>El antimesianismo de Jesús y su filiación</i>	563
CONCLUSIÓN:	573
<i>Bibliografía general</i>	577
<i>Indice de nombres</i>	579
<i>Indice de citas bíblicas</i>	583
<i>Indice general</i>	589