

Iniciación
a la
práctica
de la
Teología

**** Dogmática 1**

INICIACION
A LA
PRACTICA DE LA TEOLOGIA

Publicada bajo la dirección de

BERNARD LAURET
Y
FRANÇOIS REFOULÉ

Tomo II

EDICIONES CRISTIANDAD
MADRID 1984

DOGMATICA 1

Colaboradores

CH. DUQUOC - B. DUPUY
J. SCHMITT - J. DORÉ - B. LAURET
M.-A. CHEVALLIER - Y. CONGAR

Joseph Beaufort



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Publicado por
LES ÉDITIONS DU CERF
París 1982, con el título
Initiation à la pratique de la Théologie

II. DOGMATIQUE 1

* * *

Traducción de
RUFINO GODOY

Acomodación de textos y bibliografías por
Ediciones Cristiandad

Los textos bíblicos han sido tomados de
NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA
traducida por L. Alonso Schökel y J. Mateos,
Ediciones Cristiandad, 3.^a ed. 1984

Derechos para todos los países de lengua española
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1984

ISBN: 84-7057-348-9 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-349-7 (Tomo II)
Depósito legal. M. 12.407.—1984 (II)

Printed in Spain

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7. - MADRID-3

CONTENIDO

PRIMERA PARTE

ALIANZA Y REVELACION: DIOS HABLA

Introducción	19
Cap. I: ALIANZA Y DISCURSO SOBRE DIOS	20
1. <i>Estatuto del discurso sobre Dios y alianza</i>	24
a) Discurso sobre Dios, 25.—b) El nombre propio de Dios, 29.	
2. <i>Discurso cristiano sobre Dios y búsqueda del Absoluto.</i>	35
3. <i>Coherencia y pertinencia</i>	37
a) Coherencia, 38.— b) Pertinencia, 39.	
Cap. II: LA PALABRA DE DIOS	44
1. <i>Lenguaje y habla</i>	47
2. <i>Enunciación cristológica de la palabra de Dios</i>	48
a) Carácter demasiado humano del cristianismo, 51.—	
b) «Concepto» no formal de revelación, 53.—c) Un acontecimiento de lenguaje, 54.—d) Estructura cristológica de la revelación, 57.	
3. <i>La mediación comunitaria</i>	59
Cap. III: EL DON Y LA PROMESA	66
1. <i>El Espíritu y la interpretación</i>	66
2. <i>El don, horizonte de la alianza</i>	69
3. <i>La función del Espíritu</i>	73
Conclusión	79
Bibliografía	84

MESIANISMO Y REDENCION: DIOS SALVA

A) MESIANISMO

EL MESIANISMO [Bernard Dupuy]	89
Introducción	89
Cap. I: ORIGEN DEL TERMINO Y PROBLEMAS DE INTERPRETACION	91
1. <i>La «unción» en el Antiguo Testamento</i>	91
2. <i>Problema de la exégesis de los textos mesiánicos</i>	92
3. <i>Desarrollo de la idea mesiánica</i>	93
Cap. II: LA ESPERA DEL MESIAS EN LA BIBLIA	95
1. <i>La bendición de Judá (Gn 49,8-12)</i>	95
2. <i>Los oráculos de Balaán (Nm 24,3-9.15-19)</i>	97
3. <i>La profecía de Natán (2 Sm 7) y el título de «Mesías, hijo de David»</i>	98
4. <i>Alusiones mesiánicas en los Salmos</i>	100
5. <i>El libro de Emanuel (Is 6,1-9,6)</i>	101
6. <i>El siervo doliente (Is 53) y el mesianismo profético</i>	102
7. <i>El mesianismo sacerdotal</i>	104
Cap. III: RECONOCIMIENTO DE JESUS COMO MESIAS DE ISRAEL POR SUS DISCIPULOS	106
Cap. IV: LA CUESTION DE LA ERA MESIANICA	113
Cap. V: EL MESIANISMO JUDIO	118
1. <i>Relación con la política y cuestión de la muerte del Mesías en el judaísmo: Mesías hijo de David y Mesías hijo de José</i>	118
2. <i>Impaciencia y paciencia mesiánicas en el judaísmo</i>	121
3. <i>Las antinomias de la era mesiánica</i>	123
Cap. VI: LA CONTROVERSIA SOBRE EL MESIANISMO ENTRE JUDIOS Y CRISTIANOS	128
Bibliografía	132

I. GENESIS DE LA CRISTOLOGIA APOSTOLICA [Joseph Schmitt]	137
Introducción	137
1. <i>Las tesis superadas</i>	137
a) <i>La influencia del helenismo, 137.—b) La «conciencia mesiánica» de Jesús, 138.</i>	
2. <i>Formación de la cristología neotestamentaria</i>	138
a) <i>El acontecimiento de Pascua, 139.—b) Fragmentación de la cristología primitiva, 139.</i>	
Sección primera	
FUNDAMENTOS DE LA CRISTOLOGIA APOSTOLICA	141
Cap. I: FUNDAMENTO INMEDIATO: LAS PRIMERAS INTERPRETACIONES PASCUALES	141
1. <i>Dios es el autor de la resurrección</i>	142
2. <i>El tema del justo perseguido</i>	142
3. <i>«Exaltación» y «resurrección»</i>	143
Cap. II: EL MINISTERIO DE JESUS: SUS ASPECTOS CRISTOLOGICOS	145
I. <i>Aspectos probables</i>	146
1. <i>La «exousía» de Jesús, 146.—a) La crítica de la ley, 147.—b) La llamada de los discípulos, 149.—2. La proximidad de Dios, 150.—3. El Padre, Abba, 153.</i>	
II. <i>Datos controvertidos</i>	154
1. <i>«El Hijo», 155.—2. El Cristo-Sabiduría, 156.—3. El «Hijo del hombre», 157.</i>	
Cap. III: EL FUNDAMENTO JUDIO: LECTURA ESCRITURISTICA Y TRADICION MESIANICA	161
1. <i>La tradición mesiánica</i>	161
2. <i>La exégesis «cristológica»</i>	162
Bibliografía	163

10	<i>Contenido</i>
Sección segunda	
EL CRISTO DE LAS PRIMERAS IGLESIAS PALESTINENSES	164
Cap. I: LOS DATOS PREPAULINOS	165
1. «Cristo»	165
2. «Señor»	167
3. «Hijo de Dios»	171
Cap. II: EL MATERIAL PRELUCANO	175
1. El «Justo»	175
2. El «Siervo de Dios»	176
3. «Profeta como Moisés»	178
Bibliografía	180
Conclusión	180
Bibliografía	182
II. CRISTOLOGIAS PATRISTICAS Y CONCILIARES [Joseph Doré]	
185	
Introducción	185
1. El objeto	185
2. La época	185
3. La actitud	186
4. El itinerario	187
Sección primera	
PASO OBLIGADO A UN NUEVO REGIMEN DE AFIRMACION DE LA FE EN JESUCRISTO	189
Cap. I: UN NUEVO PERIODO DEL TESTIMONIO CRISTIANO	189
1. Formación del Nuevo Testamento	189
2. El testimonio	190
3. El discurso posapostólico	191
a) Dirección judeocristiana, 191.—b) Dirección helenocristiana, 192.	
4. La racionalidad filosófica	193
Evolución del testimonio: de mediados del siglo II a fines del VII	194
1. Hasta finales del siglo IV, 194.—2. Hasta mediados del siglo VI, 195.—3. Confrontación de dos discursos, 196.	

	<i>Contenido</i>	11
Sección segunda		
ELABORACION RACIONAL DE LA PROFESION DE FE CRISTOLÓGICA.		197
Cap. II: PRIMER PERIODO: MATIZACIONES DEL TESTIMONIO		197
1. Gnosticismo y docetismo		197
a) El gnosticismo, 198.—b) El docetismo, 199.		
2. Monarquianismo y subordinacionismo		201
a) El monarquianismo, 202.—b) El subordinacionismo, 204.—c) El arrianismo, absolutización del subordinacionismo, y Nicea (325), 205.		
Segundo período: búsqueda de una síntesis		208
1. Los dos grandes esquemas cristológicos, 209.—a) Cristología del tipo <i>Logos-sarx</i> o cristología unitaria, 209.—b) Cristología del tipo <i>ánthropos-Logos</i> o cristología dualista, 212.		
2. Los dos grandes concilios del siglo V y la constitución del dogma cristológico, 213.—a) Nestorio, o la absolutización del esquema «hombre/Verbo», y Efeso (431), 213.—b) Eutiques, o la absolutización del esquema «Verbo/carne», y Calcedonia (451), 217.—3. Tercer concilio cristológico: Constantinopla II (553), 221.—a) Después de Calcedonia, 221.—b) Constantinopla II, 222.		
Tercer período: una nueva época		224
1. Un nuevo modo de afirmar la fe en Jesucristo, 225.—a) La problemática, 225.—b) La modalidad, 226.—c) La motivación, 227.—2. Fin de la época patristica y albores de la escolástica, 229.		
Sección tercera		
CONSTITUCION HISTORICA DEL DISCURSO ECLESIAL SOBRE CRISTO JESUS		232
Cap. III: EL PASO A LA RACIONALIDAD TEOLOGICA.		232
1. Una clara opción		232
2. Un estatuto incómodo		233
3. Una perspectiva soteriológica		234
Discurso cristiano e institución eclesial		235
1. El problema de una regulación de la fe, 235.—2. De las profesiones de fe bautismales al «canon» de la fe, 236.—3. El símbolo de Nicea, 237.—4. Organización de un magisterio, 238.		

<i>Asumir una tradición histórica</i>	239
1. Criterios del discurso cristológico, 239.—2. Relación con la predicación y los dogmas, 239.—3. Lecciones del desarrollo histórico de la cristología, 240.	
Conclusión	241
Bibliografía	245
III. CRISTOLOGIA DOGMATICA [Bernard Lauret]	247
Introducción	247
1. <i>Planteamiento clásico «desde arriba» o «desde el comienzo»</i>	249
a) Modelo cosmológico, 250.—b) Modelo eclesiológico, 251.—c) Una cristología centrada en la encarnación y en la muerte redentora, 253.	
2. <i>Planteamiento «desde abajo» o «desde el fin»</i>	254
3. <i>Planteamiento mesiánico: cumplimiento y «figura»</i>	263
a) Paradoja de la resurrección: cumplimiento inacabado, 264.—b) Papel de las figuras: relato y ley, 265.—c) El mesianismo según el Espíritu, 268.	
4. <i>El mesianismo bíblico: una visión teológica de la historia</i>	269
a) Crítica sociológica del mesianismo y secularización, 270.—b) El mesianismo sublimado e interiorizado, 272. c) Legitimidad del mesianismo según el Espíritu, 274.	
Conclusión	276
Cap. I: LA RESURRECCION DE JESUCRISTO CRUCIFICADO	278
1. <i>Las prácticas litúrgicas hasta el siglo IV</i>	278
2. <i>La resurrección del Crucificado, centro de la Escritura</i>	282
a) El Antiguo Testamento, 283.—b) La Pascua de Jesús, 286.	
Cap. II: LA VIDA MESIANICA DE JESUS	289
1. <i>Una vida enigmática</i>	289
2. <i>La enseñanza</i>	293
a) Las exigencias éticas, 298.—b) Las parábolas, 302.	
3. <i>Exorcismos, curaciones y perdón de los pecados</i>	307
a) Los milagros, 307.—b) La revelación y el perdón de los pecados, 310.	
4. <i>La cuestión de la autoridad</i>	312
a) La conciencia de Jesús, 316.—b) La pretensión mesiánica de Jesús, 320.	

Cap. III: EL ACONTECIMIENTO DE PASCUA Y PENTECOSTES	325
I. <i>Las comidas de Jesús y la comida del Señor</i>	329
1. Una memoria anticipadora, 330.—2. La figura, 334.	
II. <i>La muerte de Jesús en una cruz</i>	338
1. El acontecimiento histórico, 338.—2. La figura, 344. a) Interpretaciones neotestamentarias de la muerte de Jesús, 345.—b) Del cuerpo de Jesús al cuerpo de Cristo, 347.	
III. <i>Resurrección, Ascensión, Pentecostés, parusía</i>	360
1. La resurrección y la historia, 360.—a) La investigación histórico-crítica, 361.—b) Los modelos neotestamentarios, 365.—2. La figura, 369.—a) El cuerpo ausente, 369.—b) Una nueva creación, 371.—c) El cuerpo de Cristo, 374.	
Cap. IV: JESUCRISTO	377
1. <i>La encarnación del Verbo de Dios</i>	378
2. <i>La revelación de Dios en nuestra historia</i>	380
a) El lenguaje del Nuevo Testamento, 383.—b) El lenguaje de las «dos naturalezas», 385.	
3. <i>La resurrección de la humanidad</i>	388
Excurso I: <i>La cristología en el centro del problema cristiano de Dios</i>	390
1. Dios definido en términos de naturaleza, 391.—2. Dios frente a la subjetividad, 393.—3. La vuelta al relato bíblico, 397.	
Excurso II: <i>Nicea (325), primer concilio cristológico y «eclipse» del mesianismo</i>	399
1. Lugar central de la cristología en el credo, 399.—2. Ambigüedad de Nicea: el eclipse del mesianismo, 401.	
Excurso III: <i>¿Qué relato?</i>	406
Bibliografía	408
C) PNEUMATOLOGIA	
I. EL ESPIRITU DE DIOS EN LA ESCRITURA [Max-Alain Chevallier]	417
Cap. I: EL ANTIGUO TESTAMENTO HEBREO	417
1. <i>Contexto histórico</i>	418
2. <i>Rasgos característicos</i>	419

14	Contenido
Cap. II: PERIODO INTERTESTAMENTARIO	420
1. <i>La helenización del judaísmo</i>	420
<i>a) La cultura helenística, 420.—b) El judaísmo de lengua griega, 420.</i>	
2. <i>El judaísmo de cultura semítica</i>	421
3. <i>El judaísmo sectario de Qumrán</i>	421
4. <i>Balance intertestamentario</i>	422
Cap. III: LOS EVANGELIOS SINOPTICOS	423
1. <i>La tradición Mt-Lc sobre el nacimiento de Jesús</i>	423
2. <i>La acción del Mesías según Juan Bautista</i>	424
3. <i>El bautismo de Jesús</i>	425
4. <i>Lo que el mismo Jesús dice del Espíritu</i>	425
5. <i>Menciones del Espíritu propias de Mt o de Lc</i>	426
6. <i>Conclusiones</i>	427
Cap. IV: LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES	428
1. <i>Manifestaciones del Espíritu, prolongación del AT y el tiempo del ministerio de Jesús</i>	428
<i>a) El espíritu profético, 428.—b) El Espíritu que conduce la historia de la salvación, 429.</i>	
2. <i>Manifestaciones nuevas del Espíritu</i>	429
<i>a) La efusión de Pentecostés, 429.—b) La animación del testimonio, 430.—c) El bautismo con agua y Espíritu, 430.—d) Modalidades de la presencia del Espíritu, 431.</i>	
3. <i>Rasgos característicos del Espíritu de Dios según Lucas.</i>	432
Cap. V: EPISTOLAS RECONOCIDAS DE PABLO	433
1. <i>La fe en el Espíritu antes de Pablo</i>	433
2. <i>El Señor y el Espíritu</i>	434
<i>a) El Espíritu de Dios en relación con la resurrección de Cristo, 434.—b) El don del Espíritu a los creyentes, 435. c) El Espíritu de Cristo, 435.—d) Acción de Cristo y acción del Espíritu, 436.—e) «El Señor es el Espíritu», 436.—f) Fórmulas trinitarias, 437.—g) Conclusión, 437.</i>	
3. <i>El Espíritu y la Iglesia</i>	437
<i>a) El don del Espíritu a la Iglesia, 437.—b) La Iglesia y los ministerios, 438.</i>	
4. <i>El Espíritu y el creyente</i>	440
<i>a) La comunión escatológica entre Dios y el hombre, 440.—b) El Espíritu y la vocación cultural del creyente, 441.—c) El Espíritu y el comportamiento escatológico del creyente, 442.</i>	
5. <i>Algunos rasgos de la pneumatología paulina</i>	443

Contenido	15
Cap. VI: LA DOCTRINA DE JUAN	445
I. <i>El cuarto Evangelio</i>	445
1. <i>El Hijo y el Espíritu, 445.—a) Los relatos, 445.—b) Los discursos, 446.—c) Elementos de una reflexión trinitaria, 448.—2. El Espíritu y los creyentes, 449. a) La comunicación del Espíritu a los creyentes, 449. b) La obra del Espíritu, 449.—3. Denominaciones joánicas del Espíritu, 450.</i>	
II. <i>La primera carta de Juan</i>	451
III. <i>El Apocalipsis</i>	452
Cap. VII: EL DEUTEROPAULINISMO	453
Conclusión	455
Bibliografía	457
II. PNEUMATOLOGIA DOGMATICA [Yves Congar] ...	463
Cap. I: EL TESTIMONIO SOBRE EL ESPIRITU SANTO ...	463
1. <i>El Espíritu de comunión</i>	464
2. <i>La experiencia de los fieles</i>	465
3. <i>Profecía, parresía, tradición</i>	466
Cap. II: EL ESPIRITU EN LA ORACION Y EN LA VIDA CRISTIANA PERSONALES	468
1. <i>La salvación y la escatología mesiánica</i>	468
2. <i>Una libertad juzgada por sus frutos</i>	468
3. <i>Los dones del Espíritu</i>	469
Cap. III: UNA PNEUMATOLOGIA ECLESIOLOGICA ...	470
1. <i>La Iglesia, templo del Espíritu Santo</i>	470
2. <i>Una Iglesia que es ante todo comunión</i>	472
3. <i>Una comunión que se organiza en sociedad</i>	477
4. <i>No al pneumatocentrismo</i>	479
Cap. IV: EL ESPIRITU ES EL SOPLO DEL VERBO Y EL ESPIRITU DEL HIJO	480
1. <i>El don del Espíritu realiza la comunicación de Dios</i> ...	480
2. <i>Una cristología pneumatológica</i>	480
3. <i>Las relaciones entre el Espíritu y Cristo</i>	483
Cap. V: EL ESPIRITU, DON ESCATOLOGICO, CONSUMA LA «REDENCION»	488
Bibliografía	492

ABREVIATURAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

Abd	Abdías	3 Jn	3.ª Juan
Ag	Ageo	Jds	Judas
Am	Amós	Jdt	Judit
Ap	Apocalipsis	Jue	Jueces
Bar	Baruc	Lam	Lamentaciones
Cant	Cantar de los Cantares	Lv	Levítico
Col	Colosenses	Lc	Lucas
1 Cor	1.ª Corintios	1 Mac	1.º Macabeos
2 Cor	2.ª Corintios	2 Mac	2.º Macabeos
1 Cr	1.º Crónicas	Mal	Malaquías
2 Cr	2.º Crónicas	Mc	Marcos
Dn	Daniel	Mt	Mateo
Dt	Deuteronomio	Miq	Miqueas
Ecl	Eclesiastés	Nah	Nahún
Eclo	Eclesiástico	Neh	Nehemías
Ef	Efesios	Nm	Números
Esd	Esdras	Os	Oseas
Est	Ester	1 Pe	1.ª Pedro
Ex	Exodo	2 Pe	2.ª Pedro
Ez	Ezequiel	Prov	Proverbios
Fim	Filemón	1 Re	1.º Reyes
Flp	Filipenses	2 Re	2.º Reyes
Gál	Gálatas	Rom	Romanos
Gn	Génesis	Rut	Rut
Hab	Habacuc	Sab	Sabiduría
Heb	Hebreos	Sal	Salmos
Hch	Hechos	1 Sm	1.º Samuel
Is	Isaías	2 Sm	2.º Samuel
Jr	Jeremías	Sant	Santiago
Job	Job	Sof	Sofonías
Jl	Joel	1 Tes	1.ª Tesalonicenses
Jon	Jonás	2 Tes	2.ª Tesalonicenses
Jos	Josué	1 Tim	1.ª Timoteo
Jn	Juan	2 Tim	2.ª Timoteo
1 Jn	1.ª Juan	Tit	Tito
2 Jn	2.ª Juan	Tob	Tobías
		Zac	Zacarías

PRIMERA PARTE

ALIANZA Y REVELACION:

DIOS HABLA

ALIANZA Y REVELACION

[CHRISTIAN DUQUOC]

INTRODUCCION

Lo dicho en el primer volumen sobre «Conocimientos humanos y conocimiento de Dios» nos dispensa de una larga introducción al tema, hoy tan discutido, de la revelación. El título de esta primera parte sitúa en un contexto no sólo creyente, sino también bíblico, el acontecimiento de una comunicación divina. Insinúa, además, que toda teología es «confesante»: un «acontecimiento divino» que se le impone, aparentemente «sin fundamento ni razón». La explicación del título con la expresión «Dios habla» recuerda una verdad elemental: no existe teología cristiana sin la aceptación previa de una comunicación de Dios fundada en su soberana libertad. No son los hombres quienes hacen hablar a Dios; es Dios quien, al hablar, suscita comunidades que confiesan su nombre.

Desde este punto de vista, el teólogo ha de pertenecer a la comunidad confesante, oyente dócil de la palabra de Dios como todos los creyentes. No sigue un camino específico que, por deducción o rodeo, le permita escapar al riesgo de enfrentarse con la iniciativa del Otro, expresada por la palabra profética. La grandeza y actualidad permanentes de la *Dogmática* de K. Barth consisten en recordar que ninguna teología cristiana merece este nombre si no reconoce esa ausencia de «fundamento», esa incapacidad de deducir a partir del horizonte humano la comunicación divina. En términos bíblicos, tal gratuidad es evocada por la imagen de la alianza. Así pues, el tema de la revelación se desarrolla aquí a la luz de esta imagen. Su dinámica se articula en tres capítulos:

- I. Alianza y discurso sobre Dios.
- II. Palabra de Dios.
- III. El don y la promesa.

CAPITULO PRIMERO

ALIANZA
Y DISCURSO SOBRE DIOS

La noción de alianza estudiada aquí es específicamente bíblica¹. Se presenta en cuatro episodios fundamentales: la alianza de Noé (Gn 9,1; 10,32), la alianza de Abrahán (Gn 15,18-19), la alianza de Moisés (Ex 3,7-10; 24,1-9.3-8) y la nueva alianza (Mc 14,24), anunciada esta última por Jeremías (Jr 31,33ss) y Ezequiel (Ez 36, 22-28; 16,60). En cada uno de estos episodios, la alianza está estructurada de un modo similar: Dios es quien la inicia eligiendo un interlocutor y estableciendo con él un contrato que implica un derecho dotado de una promesa. Así, la noción de alianza, en razón de la libertad soberana de Dios, no se puede separar de esta elección (Dt 26,1-11: confesión de fe israelita de la iniciativa divina). La alianza tiene, pues, como componentes formales, orgánicamente ligados, tres factores: elección, contrato y promesa. Su contenido será desarrollado después. Lo que hay que subrayar desde ahora es la originalidad del discurso sobre Dios en este contexto.

La expresión «Dios habla» sirve para esclarecer el título de esta parte de la dogmática. ¿Quién es el que habla, al cual llamamos «Dios»? La palabra «Dios» pertenece al vocabulario común. Los diccionarios proponen una definición de ella: «Principio de explicación de la existencia del mundo, concebido como un ser personal, según modalidades particulares de las creencias, de las religiones», se lee en el *Petit Robert*². Este texto esclarece la concepción del camino seguido de ordinario para reconocer a Dios y la percepción, no menos común, de las religiones como formas particulares en que se concreta un fondo universal. Según la definición propuesta, el reconocimiento de Dios es el fruto de un intento de explicación: al mundo le falta un principio que lo sostenga razonablemente en su existencia, y los hombres coinciden en llamarlo «Dios». Inducen su existencia y su esencia a partir de una percepción al mismo tiempo negativa y positiva del mundo. No hablan

de él a partir de una manifestación personal. Las religiones son variaciones sobre el tema general del reconocimiento del Principio.

Ahora bien: si hay una opción incompatible con la noción de alianza es la de que la comunidad constituida por ella pueda ser una forma, entre otras, de tratar una realidad conocida y expresada de otro modo: en este caso, a partir del mundo. No son los hombres quienes hablan de Dios antes de la alianza, sino que es la alianza la que permite hablar de él. Dios no se propone como parte de un contrato y garante de una promesa en cuanto principio de explicación: entra en comunicación con unos hombres particulares, los hebreos, según su soberana libertad y beneplácito. El mundo necesita, quizá, un principio de explicación; la noción de alianza ni lo afirma ni lo niega. Abre un espacio distinto para hablar de Dios; declara que Dios no es conocido antes de la relación que él establece por medio de la alianza. Así se abren dos caminos, no necesariamente convergentes, al discurso sobre Dios. Uno, atento a las cuestiones planteadas por nuestro mundo, establece la necesidad de un principio de este mundo; el otro, suscitado por la palabra profética, entra en el movimiento de una alianza ofrecida por el Dios que sale al encuentro de los hombres. Uno preside el proceso de búsqueda; el otro pone en relación con una libertad «divina», de la que no se sabe «ni de dónde viene, ni adónde va». Es imposible hablar cristianamente de Dios sin precisar el estatuto diferencial y convergente de estos dos caminos.

Puesto que se trata del camino cristiano, numerosos teólogos, para subrayar su carácter abrupto, paradójico y sin concesiones a otros caminos, se complacen en citar el famoso texto de Pablo: «El mensaje de la Cruz para los que se pierden resulta una locura; en cambio, para los que se salvan, para nosotros, es un portento de Dios, pues dice la Escritura:

“Anularé el saber de los sabios,
descartaré la cordura de los cuerdos”
(Is 29,14).

¡A ver un sabio, a ver un letrado, a ver un estudioso del mundo éste! ¿No ha demostrado Dios que el saber de este mundo es locura? Mirad, cuando Dios mostró su saber, el mundo no reconoció a Dios a través del saber; por eso Dios tuvo a bien salvar a los que creen con esa locura que predicamos. Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios: por-

¹ G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament* I-II (Ginebra 1967) I, 118-123 (trad. española: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Salamanca 1972-1973); P. Beauchamp, *Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del AT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 216-259.

² P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (Paris 1967).

que la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más potente que los hombres» (1 Cor 1,18-26).

Pablo opone, pues, a toda forma de sabiduría que pretenda dominar su propio recorrido, una forma paradójica, en la que Dios entra en comunicación con el hombre mediante aquello que el hombre considera espontáneamente no divino. Lo no divino de Dios para el hombre natural sería así el lugar de la comunicación de Dios. Celso (*ca.* 180), buen representante de la filosofía corriente en el helenismo, rechaza esta sinrazón precisamente en nombre de la dignidad de Dios: «Del solo hecho de que los profetas hayan predicho del gran Dios ... que sería esclavo, estaría enfermo o moriría, ¿se sigue necesariamente que Dios debió padecer la esclavitud, la enfermedad o la muerte, simplemente porque eso había sido predicho? ¿Convenía que justificara su divinidad por medio de su muerte? No: los profetas no podían anunciar nada parecido, porque había sido un mal y una impiedad. No hay que tener, pues, en cuenta si una cosa ha sido predicha o no, sino si es digna de Dios y buena en sí, ya que lo que es malo e indigno de Dios, aun cuando todos los hombres lo hubieran predicho en un arrebatado de locura, no debe creerse acerca de él»³.

¿Quién puede determinar lo que es digno de Dios sino el que está seguro de conocerlo ya? Celso escribe: «No quiero aducir novedad alguna: me atengo a ideas consagradas tiempo ha. Dios es bueno, bello, dichoso; es el bien soberano y la belleza perfecta... Es la razón de todo lo que existe y no puede ir contra la razón sin ir contra sí mismo»⁴.

Escuchemos, por el contrario, a D. Bonhoeffer: «No podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi Deus non daretur* (como si Dios no existiera). Y esto es precisamente lo que reconocemos ante Dios, quien nos obliga a admitirlo. Haciéndonos adultos, somos impulsados a reconocer realmente nuestra situación ante Dios. Dios nos hace ver que hemos de vivir como hombres que llegan a vivir sin Dios... Dios se deja expulsar del mundo y clavar en la cruz. Dios es impotente y débil en el mundo y sólo así está con nosotros y nos ayuda...

»He aquí la diferencia decisiva con todas las otras religiones. La religiosidad del hombre lo remite en su miseria al poder de Dios en el mundo... La Biblia lo remite al sufrimiento y a la debilidad de Dios»⁵.

³ Celso, *Contre les chrétiens*, col. «Libertés», núm. 26 (París 1965) 131-132.

⁴ *Op. cit.*, 78 y 93.

⁵ D. Bonhoeffer, *Résistance et Soumission* (Ginebra 1963) 162-163 (traducción española: *Resistencia y sumisión*, Barcelona 1969).

Es instructivo comparar este texto con los de las tesis 19 y 20 defendidas por Lutero en la disputa de Heidelberg en 1518⁶:

Tesis 19. «No se puede llamar teólogo a quien percibe y comprende la naturaleza invisible de Dios por sus obras. Esto es obvio si nos referimos a los que eran teólogos de este modo y, sin embargo, son llamados insensatos por el Apóstol en Rom 1,22. Por otra parte, la naturaleza invisible de Dios es la fuerza, la divinidad, la sabiduría, la justicia, la bondad, etc. El conocimiento de todas estas cosas no hace sabio ni digno».

Tesis 20. «Pero sí se puede llamar teólogo a quien capta lo que del ser de Dios es visible y patente al mundo, tal como aparece en el sufrimiento y en la cruz. Lo patente al mundo, lo visible del ser de Dios, es lo contrario de lo invisible, su humanidad, su debilidad, su locura... Porque, debido a que los hombres habían abusado del conocimiento de Dios fundado sobre sus obras, Dios quiso ser conocido de nuevo por sus sufrimientos, y reprobó esa sabiduría de las cosas invisibles alcanzada por una sabiduría de las visibles, para que quienes no honraban a Dios tal como se revela en sus obras lo honren como oculto en el sufrimiento (1 Cor 1,21). Así pues, no sirve de nada reconocer a Dios en su gloria y su majestad si no se le reconoce al mismo tiempo en la humillación y la ignominia de su cruz... De este modo, la verdadera teología y el conocimiento de Dios están en Cristo crucificado».

Estos abruptos pasajes indican con vigor lo que está en juego entre las dos formas de conocer a Dios. La ya clásica oposición, fuertemente acentuada en la teología protestante, a todo acercamiento a Dios al margen de la palabra profética encuentra muchos adeptos en la teología católica contemporánea: la crítica de la ontoteología que concibe a Dios como ente supremo y al ser como ente es el reverso de la opción cristiana de hablar de Dios únicamente en el ámbito abierto por la alianza⁷.

Sin embargo, esta orientación suscita algunas dificultades: la tradición católica no ha sido mayoritariamente favorable a una ruptura radical entre la apertura libre de Dios a los hombres, simbolizada por la alianza, y los intentos de pensadores y creyentes de hablar de Dios a partir de su experiencia del mundo. Así lo atestigua el texto votado en el Concilio Vaticano I sobre el cono-

⁶ Están citados por J. Moltmann, *Le Dieu Crucifié* (París 1974) 236-240 (trad. española: *El Dios crucificado*, Salamanca 1977).

⁷ Cf. Cl. Geffré, *Le problème théologique de l'objectivité de Dieu*, en J. Colette y otros, *Procès de l'objectivité de Dieu* (París 1969) 241-262; J. Beaufret y otros, *Heidegger et la Question de Dieu* (París 1980) espec. pp. 125-168.

cimiento racional de Dios⁸. El texto insinúa, al menos, una reticencia a encerrar todo auténtico discurso sobre Dios únicamente en el espacio bíblico; sin embargo, no equipara ambas vías y no impugna en absoluto el aspecto normativo que domina en última instancia el camino bíblico. Este delicado problema será discutido después de tratar de Dios en el marco de la alianza. Comenzaremos por el aspecto descriptivo para pasar luego a la interpretación:

1. Estatuto del discurso sobre Dios en el marco de la alianza.
2. Relación entre el discurso cristiano sobre Dios y la búsqueda humana o religiosa de una trascendencia.

1. Estatuto del discurso sobre Dios y alianza

Tres elementos estructuran la relación de alianza: la elección, el contrato y la promesa. Se habla de Dios en función de la relación orgánica entre estos tres elementos.

El primer elemento de la estructura de la alianza es la *elección*, en la que el interlocutor invisible, sin rostro, toma la iniciativa. Esto aparece con gran fuerza en la vocación de Abrahán y en la conclusión de la alianza en favor de él mismo y de su descendencia (Gn 11,31; 12,7; 13,15ss). No es menos evidente en el caso de la vocación de Moisés (Ex 3,11-12) y de la alianza de la que es mediador (Ex 24,3-8) para el pueblo de Israel. La misma «elección» se afirma en el caso de Jesús (Lc 1,35; 1 Pe 1,20). De este modo, la relación de alianza es inseparable de una elección libre por parte del interlocutor sin rostro, pero no sin palabra. La elección es gratuita: no es Israel quien ha elegido a Dios, sino Dios quien ha elegido a Israel entre todos los pueblos (Dt 7,7ss).

La elección toma forma en una relación, se inscribe en una coexistencia efectiva, es un *contrato* que establece una vida en común. La ley, bajo su forma cultural, ética y civil, define este estilo de existencia exigido por la relación entre Dios y el pueblo. Este elemento no es de menor importancia que la elección en la estructura de la relación de alianza: «la ceremonia de la alianza incluye un compromiso de observar la ley divina» (Ex 19,7ss; 24,7)⁹. La santidad del Dios de la alianza se manifiesta concretamente en unas exigencias éticas cuyo estatuto son las diez palabras (Decálogo, Ex 20,1-17; Dt 5,1-22). No hay conocimiento auténtico de Dios que no sea ético, es decir, práctico. Las amenazas de una vida des-

⁸ J. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona 1967) núm. 1785.

⁹ Cf. art. *Loi*, en *Vocabulaire de théologie biblique* (París 1970) 670 (trad. española: *Vocabulario de teología bíblica*).

graciada o la sanción de la muerte subrayan que el existir y habitar con el Dios vivo se realizan bajo ciertas condiciones: la relación de alianza no convierte a Dios en prisionero de su interlocutor humano.

El tercer elemento, *la promesa*, acentúa la orientación práctica. El contrato de alianza tiene para el futuro unos efectos cuyo contenido varía a lo largo de la historia de Israel: es el resultado de la fidelidad del interlocutor divino a su palabra y de la tenacidad del interlocutor humano para plasmar en la vida cotidiana, social, política, cultural y personal, las exigencias incluidas en el contrato. La predicación profética y la oración de los salmos se apoyan en esta forma «escatológica» de la alianza¹⁰.

a) Discurso sobre Dios.

Israel, en el documento que recuerda su origen y su carácter específico, atribuye a una «alianza con Dios» (que es su iniciador) el dinamismo de su historia y refiere la estructura cultural, socio-política y ética de su existencia colectiva a una ley que expresa el derecho fundado en el contrato. Dentro de este marco habla de su «Dios»: la alianza circunscribe el espacio del discurso. Ahora bien: la alianza expresa una relación que implica un comportamiento social orientado por una promesa hacia un futuro colectivo. La alianza no es, pues, una visión del mundo, un principio de especulación, sino una tarea práctica, puesto que implica la transformación constante de las relaciones sociales en el pueblo hebreo para realizar el derecho incluido en el contrato y dejar así el campo libre a la irrupción de la promesa. El Dios de que se habla en la alianza no es un principio especulativo que responda a una cuestión sobre las deficiencias del mundo; es el término de una relación cuyo contenido es práctico para el pueblo: ser elegido, observar el derecho ligado al contrato, esperar la realización de la promesa. Este aspecto explica que los nombres del interlocutor sin rostro sean de orden histórico o relacional, pero no descriptivos ni conceptuales.

Los nombres son de orden histórico: el Dios de Israel es el Dios de los padres, de Abrahán, de Isaac, de Jacob; es el Dios del éxodo, de Moisés; para el Nuevo Testamento será el Dios y Padre de Jesús.

Los nombres son de orden relacional: el interlocutor «sin rostro», pero no sin palabra, aparece como la otra parte contratante, diferenciada del pueblo. Las cualidades que se le atribuyen (mise-

¹⁰ Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969) caps. I y II.

ricordia, fidelidad, justicia, etc.) y las imágenes que se le aplican (guerrero, roca, etc.) expresan cómo es experimentado en cuanto interlocutor de la alianza. Pero reconocer las cualidades del interlocutor divino en la ejecución del contrato no basta para nombrarlo, es decir, para sacarlo del anonimato: es necesario también llamarlo por su nombre, es decir, identificarlo. Israel disponía de un nombre común «dios» o «dioses», pero entrar en relación con un aliado, iniciador de un contrato de amistad, es aceptar su nombre propio o conferirle uno.

El nombre de Dios tal como aparece en la Biblia supone un doble origen: el de un recuerdo en el que Dios es identificado y nombrado a partir de acciones realizadas en favor de un personaje o del pueblo; el de una experiencia colectiva de la alianza en la que Dios es nombrado a partir de las cualidades o rasgos que ha mostrado como interlocutor.

Es conocida la exclamación de Pascal: «No el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob». Nombrar a Dios, no en función de la reflexión, sino en función de la memoria ligada a unos personajes que modelaron la historia del pueblo hebreo es emplear un «nombre común», Dios, con una finalidad que no es en absoluto común. Nombrar a Dios a partir de la memoria es deslocalizarlo en el sentido geográfico: ningún santuario ni culto permiten ya nombrarlo. Desligado del lugar, Dios es desligado también de la inmediatez del presente, es historicado: en adelante su rostro es evocado a partir de las acciones simbolizadas por los personajes elegidos, Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, Jesús. «Dios» se ha manifestado como aquel que ha separado de su estatus social y político a las grandes figuras que han dado al pueblo hebreo su vocación y su forma de existencia. Así se comprende que la confesión de fe del israelita rememore el destino histórico de este pueblo como efecto de una libertad «divina»: «Mí padre era un arameo errante: bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos a Yahvé, el Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión. Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con terribles portentos, con signos y prodigios, y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel» (Dt 26,5-9).

Nombrar a Dios es confesar las acciones que, en virtud de la elección de los padres, Dios emprendió a favor de Israel y que son liberaciones en orden a conducir al pueblo a la «tierra prometida».

«Dios», aunque sea nombre común, se diferencia en Israel de todos los dioses de los pueblos. Porque está ligado a personajes elegidos y emprende acciones liberadoras, «Dios» deja de pertenecer a la «naturaleza». Este fenómeno tendrá consecuencias considerables en las teologías judía y cristiana.

El nombre de Dios no es sólo de orden histórico, sino que se define por un espacio relacional. La alianza es un contrato que vincula a dos interlocutores en orden a «vivir en común». Se trata de una definición formal, puesto que sus modalidades y contenidos pueden ser diversos. En el caso del interlocutor divino, iniciador de la alianza, el acento se pone siempre en el imperativo: la alianza no es un contrato negociado, aun cuando instaure un «vivir en común» sobre la base de un derecho. Israel experimentó con dureza este aspecto unilateral, a pesar de la garantía de la promesa. El contrato de alianza, aceptado aunque no negociado, establece una relación paradójica que afecta a los nombres de Dios.

Estos se fundan en la práctica de la alianza, en su experiencia. La paradoja de una unilateralidad divina (elección y derecho impuesto) y del objetivo de una comunidad de destino cuyas perspectivas se fundan en la promesa explica dos rasgos aparentemente contradictorios del Dios de Israel: su aspecto demónico o arbitrario; su carácter fiel, cariñoso, justo. Cuando se nombra a Dios, nada parece reflejar un esfuerzo de síntesis entre ambos rasgos.

Carácter «demónico» o arbitrario: la alianza es de orden relacional, no es negociada (Ex 24,9-11; sin embargo, hay que señalar que en Ex 24,3-8 el interlocutor humano queda asociado por medio de un juramento); el interlocutor divino no tiene rostro; su voz es la de sus portavoces. Su comportamiento en el sistema relacional orientado a vivir en común no siempre es comprensible.

Se califica de «demónico» un comportamiento que evoca el de una potencia más o menos personalizada, temible para el hombre. Algunos datos bíblicos apoyan esta calificación. En Ex 4,24-26, apenas acaba Yahvé de confiar a Moisés la misión de salvar a su pueblo, lo ataca de repente y quiere hacerlo morir. Actitud extraña que aparece en otros casos: en Gn 22, la exigencia del sacrificio de Isaac; en Gn 32,25-33, la lucha con Jacob; en Ex 10,20, el endurecimiento del faraón; en 1 Sm 2,25, el camino que lleva a la muerte a los hijos de Elí; en Jue 9,23, el espíritu de discordia enviado por Dios entre Abimelec y los notables de Siquén; en 2 Sm 6,7, Uzá, a pesar de su buena intención, es fulminado por el arca; en 2 Sm 24,1-15 Dios impulsa a David a censurar al pueblo y después lo castiga duramente por ello. Este carácter «demónico» se encuentra en el profetismo (Os 13,7-8; Ez 21,14-22). Está claro que el libro de Job no se habría escrito de no existir la con-

vicción de que Dios actúa de manera temible, ya que algunas de sus acciones no se pueden integrar en una actitud razonable. En razón de este carácter se explican las rebeliones del pueblo (Nm 11,1; 14,1-5; 16,12-15; 20,1-16).

Teólogos e historiadores han tratado de atribuir estos rasgos al arcaísmo de la experiencia religiosa o a la pobreza de la reflexión filosófica: así se explica que Dios envíe un espíritu malo a Saúl (1 Sm 18,10). Tal modo de hablar revela una incapacidad para discernir el juego normal de las causas mundanas y humanas.

Estas observaciones son correctas, pero pueden hacer olvidar que el Dios de Israel es nombrado o designado a partir de una experiencia paradójica que hay que expresar en el mismo lenguaje. Llevadas al límite, tales ideas conducen a la opinión de los amigos de Job. Para ellos todo está claro: si Job es desgraciado, se debe a que es culpable. En efecto, Dios es perfectamente razonable y vela para que el cumplimiento de la ley produzca efectos benéficos y su negación engendre la desgracia. Job no piensa así y mantiene el carácter «demoníaco» de Dios, aun apelando a su justicia. El carácter paradójico de la experiencia de la relación es aquí manifiesto: Job no trata de hacer una síntesis. Vive dolorosamente y se rebela contra este hecho. Dios lo justifica por no haberlo subestimado, como sus amigos: la paradoja es fundamental para hablar del Dios de Israel a partir de la experiencia histórica de la alianza¹¹.

Experiencia histórica que justifica el otro aspecto del nombre: fidelidad, misericordia, amor apasionado del interlocutor divino hacia el pueblo que se ha escogido. Los profetas han expresado con fuerza este aspecto (Os 11,8; Is 54,4-8; Ez 16), que corresponde a la tenacidad y a la fidelidad del interlocutor divino en el mantenimiento de una alianza, cuyo código de vida en común choca constantemente con la explotación social en el seno del pueblo (Am 8,4-9). El interlocutor divino aparece «santo» en su conducta respecto a Israel (Ez 18), y el pueblo de Israel se muestra pecador. La diferente conducta entre las partes implicadas en la alianza no deja de ser subrayada por los profetas, hasta el punto de que el discurso sobre Dios está fuertemente marcado por la actitud negativa de Israel.

El nombre de Dios está ligado no a una búsqueda refleja o filosófica sobre el fundamento del mundo, sino a la experiencia paradójica de un vivir en común con un interlocutor sin rostro, cuya actitud en la relación de alianza fue susceptible de una doble lec-

¹¹ Cf. P. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme* (Neuchâtel-París 1980): el antropomorfismo expresa el nombre paradójico de un viviente libre e imprevisible.

tura, sin posible síntesis o reducción. El hecho de que Dios sea un interlocutor sin rostro (toda representación de Dios está prohibida) y sin voz (tiene portavoces humanos) explica esta vacilación. Cuando desaparecieron los profetas y la ley se convirtió en la palabra por excelencia, se acentuó el carácter «demoníaco» de Dios: su silencio llegó a ser tan incomprensible y temible como lo imprevisto de su comportamiento en el recuerdo que se tenía de él. No es seguro que el Nuevo Testamento aboliera la distancia constatada aquí, a pesar del amor que el Dios de Israel testimonia a su pueblo. Pero antes de estudiar qué efectos produjo sobre el nombre de Dios el reconocimiento de Jesús como Profeta último e Hijo, es necesario considerar la cuestión del nombre propio del Dios de Israel: el de su relación personal en la alianza, Yahvé.

b) El nombre propio de Dios.

Hasta aquí hemos hablado de lo que dice el pueblo hebreo sobre Dios en el marco histórico y relacional de la alianza. Por medio de sus escritores o portavoces, por el espíritu creador de sus profetas y el sentido religioso de los más humildes, el pueblo hebreo designó al Dios que reconocía como su liberador y su roca. Esta designación, que no rehúye las imágenes más concretas (Dios es un guerrero), ni los términos abstractos (Dios es el Justo), no nombra a Dios en sí mismo, sino en sus relaciones. Sin embargo, en un sistema contractual, como la alianza, los interlocutores deben tener un nombre propio. El reconocimiento de la alteridad pasa por la expresión del «nombre». Israel tiene un nombre colectivo. Su Dios carece de «nombre». De hecho, llamarlo a él, el liberador en virtud del éxodo, «Dios de los padres» o «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» refleja un esfuerzo para reconocerlo como un sujeto al que es posible dirigir la palabra, pero eso no es conocer su nombre ni darle nombre, sino designarlo por unas acciones o funciones: entra en el juego de los intercambios sociales por medio de los antepasados del pueblo.

Según la tradición elohista y sacerdotal, el nombre propio del Dios de los padres fue «revelado» a Moisés (Ex 3,12ss). Para una tradición yahvista, el uso cultural de este nombre se remontaría a Enós (Gn 4,26). Esta tradición parece secundaria: el texto insiste en el origen del culto a Dios y no en el del nombre mismo. Se trataría de una proyección al pasado de una tradición posterior en orden a expresar la unidad del designio de Dios.

Partamos del texto del Exodo. Dios encarga a Moisés de ir al faraón y de hacer salir de Egipto a los hijos de Israel. Para garantizar su mandato añade: «Yo estoy contigo...» (Ex 3,12). Moisés

replicó a Dios: «Mira, yo iré a los israelitas y les diré: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntan cómo se llama, ¿qué les respondo?»

Dios dijo a Moisés:

— *Soy el que soy*. Esto dirás a los israelitas: *Yo soy* me envía a vosotros» (Ex 3,13.14).

El nombre indicado aquí tiene dos formas: pronunciado por Dios se conjuga en primera persona: «Yo soy»; pronunciado por Moisés o por el pueblo, se conjuga en tercera persona: «El es», en hebreo «Yahvé». Así, «Yahvé» fue conservado como el nombre propio de Dios, nombre del interlocutor divino del contrato, aquel a quien nos dirigimos en la oración, la invocación o el diálogo.

Para el teólogo es significativo que el nombre propio del Dios que liberó a Israel de la esclavitud de Egipto no fuera conferido por Israel a su Dios —según el recuerdo transmitido— para diferenciarlo de otros dioses, sino que fue «revelado» por Dios a Moisés. Aun cuando una tradición «yahvista» hace remontar a Enós el culto a Dios con este nombre, se impuso a los «padres» como «nombre» revelado. La conciencia de Israel mantuvo que su Dios se había dado a conocer por su nombre en el gran acto de la liberación de Egipto. Ex 3,13-15 asegura, de forma decisiva, que Moisés recibió el nombre propio de «Dios» (Yahvé), que en adelante podía invocarlo bajo un nombre que ningún otro Dios compartía y que ningún otro pueblo conocía. Si el interlocutor divino del contrato de alianza tenía hasta entonces una historia, la de los padres, no tenía aún ni rostro ni nombre. Antes de sostener a Moisés en su acción liberadora, le confía su nombre, como se confía a un amigo. Aunque Dios sigue sin rostro, ya no es «anónimo». Su palabra, por medio de los profetas, remite a un nombre que Israel puede invocar en adelante.

La investigación del origen histórico del nombre no es determinante. No carece de interés, pero en la medida en que no da vida a este nombre, tergiversa el recuerdo de Israel y no esclarece la reflexión teológica. Del mismo modo, apoyarse en etimologías probables o aventuradas para determinar el sentido preciso de este oscuro nombre, como si nos ofrecieran una definición de Dios, no sirve de mucho. La tradición de los LXX es bastante presuntuosa: creyó ver en el nombre confiado a Moisés una confirmación de su ontología¹². Con más modestia, nosotros diríamos:

¹² Cf. F. M. Genuyt, *Le Mystère de Dieu* (Desclée 1963) 30-49. A pesar de los matices introducidos en p. 31, subraya este autor con cierto exceso la continuidad entre el nombre confiado a Moisés y la ontología tomista.

1. El nombre es confiado en el momento decisivo de la gran empresa liberadora de Dios respecto a Israel. Por la «revelación» de su nombre Dios sale fiador: «Yo estoy contigo», dice a Moisés (Ex 3,12).

2. El nombre confiado, al ser un verbo que no lleva consigo representación alguna, subraya la distancia de Dios con respecto a su pueblo en el acto mismo en que, confiándole su nombre, se hace cercano: su nombre pasa a pertenecer al pueblo, pero éste no puede hacerse ninguna representación de él. Es un nombre propio que mantiene en la oscuridad la realidad o la esencia de Dios, aun atestiguando una relación en la que él interviene como «tú».

3. El nombre confiado se da por «revelado»: Dios se arriesga a permitir al pueblo elegido llamarlo por su nombre. Cualquiera que sea el origen de la palabra, la conciencia de Israel de emplear un nombre revelado atestigua la convicción de que el interlocutor divino de la alianza está interesado en no ser extranjero, sino amigo (Ex 33,11-21).

Así, el nombre de «Yahvé», que el recuerdo considera como un nombre propio revelado por Dios a Moisés para atestiguar una elección sin motivo, fuente de alianza, y garantizarle una presencia activa hasta que se cumpla la promesa, justifica, al mismo tiempo, la libertad de la invocación en Israel y su rechazo de toda representación y figuración de su Dios.

En cuanto a la libertad de invocación, el combate entre Jacob y el ángel de Yahvé puede ser significativo (Gn 32,23-33). Poco importa el origen legendario del relato: está inscrito en el libro como testimonio de que la relación entre Israel y su Dios es confictiva. Israel puede pedir cuentas a su asociado. Los salmos recuerdan a Yahvé lo que ha hecho, la elección, y lo que ha prometido: Dios no puede renegar de su alianza. Israel tiene derecho a ser considerado como un asociado efectivo. El libro de Job constituye la cima de esta pretensión: la indiferencia de Dios es tanto más intolerable cuanto que los doctores de la religión tratan de justificarla por la alianza. La invocación puede llegar hasta la rebeldía, porque el que grita a Yahvé sabe por intuición que Yahvé también se ha dejado atrapar por el vínculo pactado.

Con respecto al rechazo de la representación hay que advertir que «Yahvé» no es una definición. Este nombre justifica que el Dios de los padres no tenga rostro para los hombres, que esté prohibida toda imagen tallada; esto indica que su liberación es imprevisible. Así, el espacio de la invocación, en cuanto trazado por la alianza como elección y promesa, que funda el derecho de Israel,

permanece abierto: nadie puede apoderarse de Dios para utilizar en beneficio propio su presunta potencia. La libertad en el seno de la invocación —tanto la de Dios como la del hombre— está garantizada por el vacío de la representación. Israel apelará incesantemente a lo que su nombre propio fue para los padres como garantía de lo que será. La novedad imprevisible de su acción es atestiguada en su nombre: «Yo soy el que seré».

¿No cerró el cristianismo esta libertad de la invocación en virtud del espacio humano en el que sitúa a Dios? El vacío de la representación, que da lugar al sueño y al futuro, ¿no queda colmado por un rostro, el de Jesús, considerado en adelante como el rostro de Dios? El movimiento de la alianza, ¿no se desvía de su fin a causa de una mediación tan particular que excluye la posibilidad de otras? La alianza veterotestamentaria es un contrato fundado sobre el derecho y la libertad de Dios; el cristianismo, al concretar la alianza en una figura, oscila entre la divinidad y la humanidad del contrayente, insistiendo bien en Jesús-hombre, bien en Cristo-Dios, poniendo a Jesús-hombre en el pueblo como profeta o a Cristo-Dios como asociado divino. Esta oscilación o sustitución, ¿no cambian el modo de dar nombre a Dios, haciendo que éste tenga un icono humano? Si comparamos la oposición del Islam y el judaísmo a toda iconografía divina, con la práctica cristiana de dar, mediante la pintura y la escultura, un rostro humano-divino al Cristo glorioso, se puede apreciar la transformación operada por la reinterpretación cristiana de la alianza.

El modo veterotestamentario de dar nombre a Dios —decíamos anteriormente— que engloba el acto de la invocación, se presenta a la vez como «revelado» (Dios confía su nombre) y como producido por el pueblo de la alianza (el Dios de los padres calificado por su actuación como asociado). Dios es captado, pues, como íntimamente cercano: participa en la historia del pueblo. Y también como lejano; su «realidad» permanece inaccesible: «Nadie ha visto nunca a Dios» (cf. Moisés y Elías, Ex 33,18-23; 1 Re 19,11-15), escribe Juan (Jn 1,18), pero Jesús lo ha narrado. Ahora se propone una determinación precisa: a partir de aquel que ha narrado a Dios, se estabiliza el modo de nombrarlo.

No hay que buscar, pues, en los evangelios una doctrina de Dios que completaría la doctrina veterotestamentaria, o la corregiría: Jesús no enseñó nada de esto. No confirió a Dios nombres nuevos. Por medio de su acción y su invocación implicó a Dios en la relación de alianza de manera distinta a como generalmente lo hacía la religión oficial de su tiempo. El amor (*agape*) es una reinterpretación de la alianza.

La transformación radical se produjo bajo la presión de los re-

cuerdos de la predicación de Jesús, reinterpretada a partir de la experiencia pascual, la cual impulsaba a reconocer a Jesús como Cristo, Señor e Hijo. Aun cuando la evolución hacia esta confesión fue más lenta de lo que imaginamos, la introducción de una invocación a Cristo como Señor lo sitúa en una relación con Dios no reductible a la relación de alianza antigua: él funda la alianza nueva. Cristo es mediador, pero no en el mismo sentido que Moisés.

Por ello, los cristianos se consideran justificados para ver en Jesús, declarado Cristo, el rostro de Dios. Pero el rostro de Jesús sigue siendo humano, designa un modo particular de relación con Dios y de presencia en el mundo, es el rostro de alguien cuya historia se puede trazar hasta su condenación a muerte. Esta adquiere en virtud de la Pascua una dimensión singular: el Crucificado es el Resucitado. El destino de este hombre es el destino de Dios. Ya no se puede pretender conocer el rostro de Dios sin aceptar que su destino temporal no sea el de Jesús. El discurso sobre Dios es en lo sucesivo inseparable del movimiento que Jesús imprimió a su vida profética. Hasta la cruz: posteriormente se hablará incluso de la muerte de Dios.

El camino de Jesús califica prácticamente en el cristianismo el discurso sobre Dios. No rechaza el estatuto del discurso integrado en la alianza. Pero tiende a modificar radicalmente el llamado «demonismo» de Yahvé. En éste resalta una doble prerrogativa: el Dios de la alianza no tiene rostro; su acción no está definida por el derecho de la alianza. Ahora bien, con Jesús estos dos elementos parecen caer: Dios toma rostro en Jesús, que ya no es un mero profeta o portavoz. H. Küng lo llamará su «lugarteniente» o sustituto. Por esta localización humana Dios se encuentra implicado de manera distinta a como lo estaba por la mediación de la alianza mosaica. El segundo elemento, la distancia percibida entre el derecho de la alianza y la acción de Dios, generalmente tiende a desaparecer, puesto que Jesús, como enviado sustituto de Dios, manifiesta mediante su acción que la instauración del derecho de la alianza sólo puede ser llevada a cabo superando toda exclusión: los pecadores y los sin esperanza encuentran en él un abogado.

El camino de Jesús, tal como lo recuerda el mensaje, se convierte en el camino de Dios: un camino que conduce a la cruz. Por ello, en el lenguaje cristiano sobre Dios la cruz adquirió un lugar considerable. El contrayente sin rostro de la alianza, cuyo «demonismo» subraya una imprevisibilidad y libertad soberanas, se encuentra ahora en una situación de debilidad radical: su sustituto lo implica en un mundo que lo rechaza hasta conducirlo a la muerte. De este modo, el «demonismo» que se presentaba como

una omnipotencia arbitraria se distancia, por un movimiento paradójico, de lo «razonable» o lo humano de la debilidad de Dios en este mundo, como advirtió con lucidez D. Bonhoeffer. En el seno de la alianza la distancia cambia de signo, ya que ahora lleva el sello del Cristo crucificado.

A nivel descriptivo, la determinación del discurso sobre Dios en función de la práctica de la alianza conduce a esbozar una diversa valoración de la distancia entre el interlocutor divino y el humano, según que la «dominante» proceda del Antiguo o del Nuevo Testamento.

En el Antiguo Testamento, la distancia se indica con el calificativo «demoníaco»: se designa así, como hemos dicho, bien lo que procede de la acción imprevisible de una potencia más o menos personalizada, bien lo que proviene de una libertad inasequible, pero también ilimitada. La alianza constituye un derecho, pero este derecho no agota el discurso sobre un Dios que permanece sin rostro, aunque la tradición profética tratara de hacer prevalecer la ética sobre lo demoníaco.

Con el Nuevo Testamento la distancia parece abolida, puesto que Dios toma *rostro humano* en su Hijo Jesús: ya no carece de rostro. Sin embargo, la distancia es restablecida porque la libertad reaparece sin fundamento, dado que Dios se hace débil en el mundo, a pesar de su omnipotencia. Ya no estamos ante una distancia fundada en la trascendencia de un poder ilimitado y arbitrario, de carácter no ético, sino que reconocemos una distancia fundada en la trascendencia de una relación en la que el respeto a la parte humana llega tan lejos que el comportamiento divino parece debilidad. Es en el orden del perdón, cuyo elemento más llamativo es la inhibición en virtud de la debilidad, donde se manifiesta la distancia en el rostro humano de Dios.

La estructura de la alianza permanece idéntica en su organización: el Nuevo Testamento no quita nada a la elección, al contrato y a la promesa, pero la distancia aparentemente suprimida por la sustitución de Dios por Cristo, por el fenómeno del rostro, es reinstaurada en virtud del camino paradójico de Cristo, designado como camino divino: el «demonismo» divino, su carácter inasequible e imprevisible para la razón, encuentra una expresión nueva en la cruz. Pese a la proximidad de Dios en la humanidad de Jesús, su Hijo, su distancia, lejos de ser abolida, aparece mucho más destacada. El discurso sobre Dios indica el punto en que se inscribe una distancia insuperable en la humanidad particular de Jesús.

El situar ese discurso en el espacio de los dos Testamentos no suaviza los problemas que se plantean al teólogo. Este debe rela-

cionar el proceso de afirmación de Dios, inmanente a la alianza, con la búsqueda refleja o filosófica de un Absoluto.

2. Discurso cristiano sobre Dios y búsqueda del Absoluto

El recurso a la oposición entre el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob y el Dios de los filósofos no puede justificar la negligencia o el menosprecio ante las investigaciones filosóficas o los intentos religiosos de hablar de un principio trascendente. Numerosos teólogos se apoyan en la crítica heideggeriana de la ontoteología para justificar la ruptura entre experiencia creyente y búsqueda humana del Absoluto.

«¿Cómo entra Dios en la filosofía? —pregunta Heidegger—. Dios entra en la filosofía por la conciliación... Esta nos revela el ser como el fondo que aporta y que presenta; y este fondo tiene también necesidad de una fundamentación racional apropiada, a partir de lo que él mismo fundamenta racionalmente: necesita ser causado por lo más original, por lo primordial entendido como *causa sui*. Tal es el nombre que se da a Dios en filosofía. A ese Dios no se puede rezar ni ofrecer sacrificios. Ante la *causa sui*, el hombre no puede caer de rodillas lleno de temor, ni tocar instrumentos, cantar y bailar. De este modo, el pensamiento sin Dios, que se siente obligado a abandonar al Dios de los filósofos, al Dios *causa sui*, está, quizá, más cerca del Dios divino»¹³.

La búsqueda del Absoluto, tomada aquí en el sentido de la filosofía metafísica occidental, no ha dejado a Dios ser Dios, sino que se ha apoderado de él, porque lo que le interesaba no es Dios en sí mismo, en su gratuidad, sino el fundamento y el orden que él aseguraba al mundo. Por ello, el Dios y los dioses se han retirado de nuestro mundo. Es indecente pronunciar el nombre divino donde ha desaparecido el espacio que le confiere sentido. Así ocurre en nuestra cultura.

«El pensamiento que piensa a partir de la cuestión relativa a la verdad del ser pregunta más originalmente de lo que puede hacerlo la metafísica. Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Y sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que debe designar la palabra 'Dios'. Tenemos, ante todo, que prestar atención y entender todas estas palabras si queremos ser capaces en cuanto hombres (...) de experimentar una relación de Dios con

¹³ M. Heidegger, *Questions I* (París 1968) 306.

el hombre. ¿Cómo el hombre de la historia presente puede preguntarse con seriedad y rigor si Dios se acerca o se retira, cuando este hombre elude comprometer su pensamiento en la única dimensión en la que esta pregunta se puede plantear?»¹⁴

El silencio de M. Heidegger sobre la tradición cristiana, su rechazo de todo compromiso entre la fe y la filosofía, su respeto a una teología que se reconoce modestamente interpretación de la experiencia cristiana conducen a disociar los dos caminos, el del creyente y el del pensador. La búsqueda tradicional del Absoluto por medio de la metafísica fue la causa de la huida de Dios. El camino creyente sufre las consecuencias de esta huida, al haberse desvanecido el espacio que daba sentido al discurso sobre «Dios».

Esta problemática austera, atenta al fenómeno de desdivinización de nuestro mundo occidental, subyace a las opciones, a menudo contradictorias, de las teologías contemporáneas. Según E. Jüngel, dos vías conducen a replantear el tema de Dios en la teología actual: una, cuyo principal protagonista sería W. Pannenberg, se orienta hacia una reflexión sobre Dios que proporciona el marco conceptual necesario para la fe cristiana; la otra, por la que confiesa su preferencia, sitúa su punto de partida en la autocomunicación de Dios y muestra su carácter pensable y universal¹⁵. En la primera vía el teólogo precisa las determinaciones antropológicas universales que restituyen a Dios la posibilidad de ser pensado; en la segunda, asigna a la «revelación» la función de hacerse inteligible.

El pudor de Heidegger ante el cristianismo y la desconfianza de E. Jüngel hacia las predeterminaciones antropológicas subrayan la dificultad a que da lugar el cristianismo. Los teólogos se resisten a considerarlo como la coronación de una búsqueda inmanente del Absoluto, pero, en su mayoría, no se deciden a entenderlo como la única verdad sobre Dios y a considerar todo otro planteamiento filosófico o religioso como error o perversión. La relación entre el cristianismo y el pensamiento sigue siendo conflictiva, tanto si se considera el pensamiento como una preparación como si se estima que su capacidad de ser aceptado le viene de sí mismo.

En todo caso, hay una oposición insuperable entre M. Heidegger y E. Jüngel: uno admite la posibilidad de hablar de Dios a partir de lo sagrado; el otro, a partir de la autocomunicación que Dios hace al hombre. Otros teólogos no admiten este dilema, como W. Pannenberg, quien estima que el marco conceptual para hablar

¹⁴ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* (1946); trad. francesa en *Questions III* (París 1966) 133-134.

¹⁵ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tubinga 1977) XII.

sobre Dios no lo proporciona el cristianismo, sino que es anterior a él.

La disputa abierta en torno a la ontoteología es un caso particular de nuestra incapacidad para situar la autocomunicación de Dios (el don revelado de su nombre) en un marco previo, sin reducirla, sin romper su originalidad. ¿En qué fondo humano se enraíza el discurso sobre Dios para que nos invite a entrar en relación con él sin negar nuestra razón ni autonomía? ¿Basta proclamar que la alianza carece de fundamento y de razón, como «la rosa carece de porqué y florece porque florece»?¹⁶ O bien, a consecuencia de esa autocomunicación, ¿se deben explorar las relaciones que ella sostiene, enumerar los efectos que produce en los sistemas de conceptualización de lo divino? En otras palabras: ¿es Dios un término vacío si no se desvela a nuestro lenguaje la esencia de la divinidad? ¿Es Dios una palabra blasfema si no se deduce su sentido de su identidad con el Cristo crucificado? Estas preguntas subyacen al siguiente desarrollo, que se organiza en torno a dos términos clave: coherencia y pertinencia.

3. Coherencia y pertinencia

«Es una falta de cultura no distinguir entre las cosas que necesitan una demostración y las que no la necesitan»¹⁷.

Relaciono este axioma aristotélico con la distinción propuesta por Dan Sperber¹⁸ entre proposiciones simbólicas y proposiciones enciclopédicas. Estas últimas, que corresponden a la situación del mundo tal como la dan a conocer la experiencia y las ciencias, son por hipótesis verificables. Por el contrario, las proposiciones simbólicas son el resultado de una organización de residuos de representaciones conceptuales, y su ámbito no pertenece a lo verificable. No obstante, la estructura simbólica es universal, puesto que todo puede ser materia de simbolización, y ésta es fundamental e irreductible a las relaciones sociales. La validez práctica de la simbolización procede de su coherencia interna, no identificable con el estado actual del mundo conocido por la ciencia ni demostrable por la organización lógica de las categorías. La alianza tiene esa estructura.

En efecto, si admitimos provisionalmente la legitimidad del

¹⁶ G. Morel, *Questions d'homme: l'autre II* (París 1977) 161, en cita de A. Silesio, *Pèlerin chérubinique I*, 189.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica* (Oxford 1957), ed. W. Jaeger, libro Gamma, 1006 a 6-7.

¹⁸ D. Sperber, *Le symbolisme en général* (París 1974).

vocabulario y del análisis de Dan Sperber, admitiremos también que un discurso acerca de Dios sobre la base de la alianza no procede de un saber enciclopédico verificable, sino que se organiza en una estructura simbólica que preside la concepción hebrea del mundo y determina su vida social. Sin el carácter indiscutible de la alianza y el consenso respecto a ella, la vida cotidiana de los hebreos y su historia dejan de ser inteligibles. Aunque la verdad de la estructura simbólica no es demostrable, la eficacia de sus efectos es perceptible hasta el punto de que, sin ella, tales efectos serían ininteligibles. Así pues, la vida hebrea en su totalidad se comprende a partir de la dimensión simbólica de la alianza. Esta dimensión no remite a nada fuera de sí misma: produce un sistema coherente, social e ideológico.

Si se acepta esta perspectiva, es posible hablar de Dios en el contexto simbólico de la alianza. Tal discurso es «verdadero» si responde a una demanda de coherencia inmanente al movimiento de la alianza. Sin embargo, la coherencia dentro de un contexto simbólico no implica universalidad. Por ello es necesario completar la pregunta de la coherencia con la de la pertinencia: ¿es «verdadera» para nosotros la estructura simbólica de la alianza? Esta pregunta ocupará la segunda parte de nuestra reflexión.

a) Coherencia.

La necesidad de coherencia será formal mientras no se examine el contenido de la estructura simbólica de la alianza. Precisamente en función de su simbolismo se habla de Dios en Israel: el discurso debe, en principio, ser coherente con su lógica interna. Esta lógica está determinada por la estructura de la alianza: elección, derecho, promesa. Esta estructura determina el lugar o la función del interlocutor divino y, por tanto, el discurso sobre él. Lugar o función: Dios precede a la estructura como iniciador (elección), se anticipa a ella como garante de la promesa; la funda gratuitamente (elección) y establece su necesidad inmanente (derecho y promesa). Según esto, al hablar del interlocutor divino hay que respetar estas cuatro exigencias: precedencia, anticipación, gratuidad y necesidad. El Dios de la alianza precede: es el Dios de los padres y será confesado como Dios creador del universo. Se anticipa: es el Dios de la promesa, el Dios de los nuevos cielos y la nueva tierra. De este modo, la estructura simbólica de la alianza presupone que, si el interlocutor divino garantiza la alianza, no es prisionero del destino. Israel subraya la libertad de su Dios excluyendo de él todo origen y todo fin. El Dios de la alianza es también el Señor de la vida y de la muerte.

Dios, soberanamente libre, entra en la alianza de modo paradójico: gratuita y necesariamente. Esto exige la gratuidad: la alianza no es destino para Dios, es el efecto de una elección sin motivo. Por ello, Israel discierne en su elección un amor de predilección gratuita. Por otra parte, la alianza crea una estructura que impone una necesidad: su derecho define el espacio en que se inscriben la vida y la muerte. El derecho no es arbitrariedad: «Sed santos, porque yo soy santo». Explicita en una legislación las condiciones del auténtico reconocimiento del interlocutor divino y las de la felicidad del interlocutor humano. Estas se articulan en torno a un eje privilegiado: no se podrá invocar en justicia al Dios de la alianza sin reconocer el derecho del prójimo, sobre todo el derecho del extranjero: E. Lévinas escribe: «El respeto al extranjero y la santificación del nombre del Eterno constituyen una extraña igualdad. Y todo el resto es letra muerta»¹⁹.

La cuestión de la vida y de la muerte no se inscribe, pues, en el espacio abierto por el «demonismo»: el hombre, al no ser dueño de su destino, sufriría la dominación de una potencia arbitraria. La alianza corrige esta posible interpretación situando la relación en un orden ético. La cuestión de la vida y de la muerte está ligada a la implantación del Código de la alianza en la vida cotidiana de Israel. No son el culto o los sacrificios los garantes de Israel, sino la plasmación en la vida social de las exigencias de la relación con Dios. Si el «demonismo» es un elemento vivo en la Biblia, no tiene el lugar de última instancia, sino que está subordinado al orden ético. Pero la alianza no se agota en este orden: la iniciativa y la promesa del interlocutor no se definen sólo por el derecho solamente; incluyen el don.

Resumamos el análisis: el discurso sobre Dios, en el marco de la alianza, se ajusta a su fundamento gratuito y a su estructura, generadora de una necesidad legal. Los interrogantes más fundamentales sobre la existencia humana y su sentido se plantearán en la Biblia bajo el imperativo de esta estructura simbólica, la cual permitió la aparición del profetismo y del mesianismo, fue de una fecundidad práctica considerable y condujo a un discurso coherente sobre Dios. ¿Son todavía hoy pertinentes la estructura simbólica y el discurso sobre Dios?

b) Pertinencia.

La alianza es una estructura simbólica que organiza la vida del pueblo ante su Dios y le permite hablar de él. Los textos reflejan

¹⁹ *Quatre leçons talmudiques* (París 1968) 61.

reinterpretaciones y reajustes en la historia de Israel y muestran la fuerza y coherencia del sistema. Al estructurar legalmente al pueblo, lo alimenta espiritualmente. Pero los textos son lenguajes objetivos. Su actualidad procede de su capacidad de asimilación por una comunidad que reconoce en ellos la expresión de la estructura simbólica que la hace vivir y la organiza. Las Iglesias cristianas, al asumir los textos de la alianza, los hacen suyos, es decir, les dan actualidad; los consideran pertinentes para los contemporáneos. Esta pertinencia presupone su credibilidad. Proclamar que Dios repite en su hijo Jesús las antiguas alianzas, que su iniciativa sigue siendo activa, que fundamenta un derecho y garantiza una promesa cuya anticipación es la resurrección de Jesús, no es una evidencia, ya que el mundo sigue sin verificar el proyecto mesiánico. Por otra parte, actualizar la estructura simbólica de la alianza, ¿no es hacerse ilusiones o arcaizar? Volcar en unos textos antiguos, eficaces en el pasado que los produjo, una experiencia concreta que no pueden garantizar efectivamente, ¿no es quitarles toda credibilidad? La cuestión de la pertinencia es la de la validez universal del acontecimiento veterotestamentario y neotestamentario de la alianza. Los textos que guardan su recuerdo, ¿pueden ser otra cosa que textos? ¿Pueden servir de símbolos de un acontecimiento siempre actual: la verdad de la alianza divina en la comunidad eclesial?

La búsqueda de pertinencia o credibilidad se orienta hacia dos polos: uno ontológico y otro práctico.

Un polo ontológico.

Con esta expresión designo todos los esfuerzos emprendidos en orden a un fundamento filosófico del cristianismo en el marco tradicional de un pensamiento que se pregunta «por qué existe el ser en vez de la nada».

En la Antigüedad cristiana y en la Edad Media este intento tuvo una importancia considerable. El discurso teológico, aun no voluntariamente apoloético, se construía sobre una armonía fundamental: el Creador del universo ha contraído una alianza con los hombres. No puede haber contradicción entre el libro de la naturaleza, obra del Creador, y la Escritura, obra del Dios de la alianza. La razón, si se emplea con rectitud y lee correctamente los signos del mundo, descubre en él anticipaciones y confirmaciones de lo que testimonia la Escritura como relato de la alianza.

La certeza de la convergencia y de la armonía quedó debilitada por el golpe dado a la cosmología tradicional, fundamento parcial de la ontología, por los descubrimientos de Copérnico y Galileo.

El mundo se convirtió en objeto de la matemática y dejó poco a poco de ofrecer un sistema simbólico basado en una ontología que aseguraba la convergencia entre el libro de la naturaleza y el de la revelación. Descartes puso a Dios como fundamento de la certeza subjetiva: el mundo ya no es un libro que hay que interpretar, sino una materia que hay que dominar y explotar. Dios es la condición de la naturaleza, pero ésta no dice nada de él. Pascal, al no descifrar ya el libro del mundo, proclama su angustia: los espacios infinitos lo aterran, ya no tienen sentido divino. Kant saca las conclusiones de tal planteamiento: ningún pensamiento ontológico puede ya asegurar la armonía entre las dos obras de Dios, la creación y la revelación. El esfuerzo del neotomismo y la restauración de un pensamiento ontológico, inspirado con frecuencia en Heidegger, no han modificado la situación.

En el caso del neotomismo²⁰, a pesar de un trabajo tenaz, su incapacidad para llegar a un pensamiento crítico lo privó de toda audiencia extraeclesial, y su esfuerzo filosófico resultó ser una restauración arcaizante. Los defensores del neotomismo no advirtieron que ya no existía el mundo que había permitido la expansión del pensamiento de santo Tomás. Los intentos de descubrir complicidades en el seno del pensamiento filosófico moderno han resultado tan decepcionantes como las tentativas de construir de nuevo una ontología²¹.

La recuperación de un pensamiento del ser como problema se apoya en una doble ruptura: la de la Reforma, que opone sabiduría filosófica y filosofía cristiana, y la de Kant, que fundamenta la inanidad de todo intento ontológico de conciliación entre la razón y la fe. Heidegger escribe sin ambigüedad: «Aquel... para quien la Biblia es revelación divina y verdad divina posee ya, antes incluso de plantear la cuestión de por qué existe el ser en vez de la nada, la respuesta: el ser, si no se trata de Dios mismo, es creado por Dios. Dios mismo, como creador increado, 'es'. Quien se mantiene en el terreno de esta fe puede seguir de algún modo nuestros interrogantes, pero no puede interrogar auténticamente sin renunciar a sí mismo como creyente con todas las consecuencias de tal acto. Puede sólo hacer como si...»²²

²⁰ E. Gilson, *Le Thomisme* (París 1945); íd., *Introduction à la philosophie chrétienne* (París 1960); R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature* (París 1920).

²¹ Cf. Tresmontant, *Essai sur la connaissance de Dieu* (París 1959); Cl. Geffré en J. Colette, *Procès de l'objectivité de Dieu* (París 1969) 241-262; H. Paissac, *Dieu est*, en *Initiation théologique II* (París 1952) 33-142; J.-L. Marion, *L'idole et la distance* (París 1977); Kl. Heinmarle, *Thesen zur einer trinitarischen ontologie* (Einsiedeln 1976).

²² M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (París 1958) 13-14.

Heidegger añade que las palabras de la Biblia: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra», no constituyen una respuesta a la pregunta planteada: «No se trata de saber si esta frase de la Biblia es verdadera o no para la fe; no puede constituir una respuesta a nuestra cuestión, porque no tiene ninguna relación con ella... Lo que aquí se pregunta es para la fe una locura. La filosofía se basa en esta locura. Una 'filosofía cristiana' es un círculo cuadrado y un malentendido»²³.

La ruptura kantiana se ha consumado: la fe no puede reivindicar para sí un apoyo externo a su propia certeza. La ontología no le presta ya ninguna ayuda. Ya no es en la armonía entre la obra del Creador y la apertura del Salvador donde se experimenta la pertinencia actual de la alianza. Por eso los teólogos prefieren avanzar por otro camino: el de la práctica social.

Un polo práctico.

La pertinencia de la estructura simbólica de la alianza es una exigencia actual. La alianza no es un acontecimiento sólo memorizado y recitado. Las Iglesias leen el texto bíblico como algo que tiene un efecto presente: le dan vida, le confieren carácter de acontecimiento. La alianza es hoy palabra dirigida a todos los hombres, promesa que invita a la escucha y a la fidelidad. Es pertinente en la medida en que el texto, vivificado al ser dicho de nuevo, alimenta la práctica de una Iglesia, la acogida de un don (elección) que se hace dinamismo de una práctica social y esperanza de un futuro distinto. La elección se manifiesta en el ejercicio efectivo del derecho de la alianza. La promesa está sustentada por ese ejercicio; su dinamismo presente la libera del riesgo de la ilusión. La práctica social así entendida es una verificación «experimental» del anuncio. H. Küng ha presentado excelentemente este aspecto en su obra *Ser cristiano*²⁴.

Tomando como punto de partida la acción de Jesús en su entorno social y la desestabilización que provocó en el equilibrio de la religión y de la sociedad judías del siglo I, describe lo que debe ser la conducta del discípulo: realizar de forma creativa en un entorno distinto lo que Jesús hizo en el suyo. Jesús es el líder, el que va delante, y Jesús es reconocido como el que ocupa en la tierra el lugar de Dios. Es su lugarteniente. H. Küng desarrolla así un simbolismo de la acción militante y transformadora, que se separa del simbolismo más clásico de la filiación. Este último, marcado más bien por la biología, la afectividad y la interrelación privada, no

promueve la acción militante. Hablar de Jesús como «lugarteniente» o sustituto de Dios obedece a la opción tomada: una eficiencia social de la que es portadora la Iglesia. Ante la incapacidad de una armonía fundada en la ontología y ante la ambigüedad de los esfuerzos de una investigación psicológica, H. Küng orienta hacia la «verdad práctica» la pertinencia de la alianza. Su valoración del discurso clásico sobre Dios obedece a ese cambio de interés²⁵.

Así, la búsqueda de una pertinencia actual del esquema de alianza invita a explorar diversos datos históricos y prácticos de la experiencia humana. Por múltiples razones, el esclarecimiento de lo «creíble» ha dejado de ser el monopolio de la ontología; en adelante es de orden práctico, aun cuando aparecen ciertos intentos psicologizantes²⁶.

Sería prematuro emitir un juicio sobre estas vacilaciones en torno al espacio de lo «creíble». En todo caso, revelan una convicción escriturística: la sabiduría divina es locura para los sabios. Se puede pensar, en efecto, que la pertinencia sólo es captable por quien experimenta la fe, mientras que permanece oscura para quien no ve en la fe un fundamento. En una palabra: la práctica de la alianza, en cuanto fe recibida y dada, fundamenta su espacio de credibilidad ampliándolo, fuera de su espacio inmediato, en la ontología, la psicología y la práctica. Dado que la alianza carece de fundamento y razón, es gratuita, sus anticipaciones hipotéticas —ontológicas, prácticas, psicológicas— no parecen verdaderas sino cuando se ha aceptado como punto de partida de la reflexión su insuperable gratuidad. La alianza es un acontecimiento que no se deduce, un acontecimiento de palabra. Lo que el habla es al lenguaje (sistema objetivo) como gratuidad, lo es la alianza a todos los sistemas que se proponen hacerla creíble. Este aspecto paradigmático se verá con mayor claridad en el capítulo siguiente.

²⁵ H. Küng se cita aquí a título de ejemplo. Haría falta igualmente evocar el esfuerzo de los cristianos que toman opciones políticas de izquierda. Cf. G. Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel* (París 1977).

²⁶ Análisis del deseo bajo la influencia de Lacan: cf. M. Bellet, *Le Dieu pervers* (París 1979); A. Vergote, *Dette et Désir, deux axes chrétiens et la dérive pathologique* (París 1978).

²³ *Op. cit.*, 13-14.

²⁴ H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 649-759.

CAPITULO II

LA PALABRA DE DIOS

La alianza es un intercambio de «palabras»: Dios se compromete en una promesa y manifiesta su nombre; Israel expresa su experiencia original en múltiples formas literarias que constituirán la Biblia. Las Iglesias cristianas reciben este libro como colección de los acontecimientos y de los discursos que dan forma concreta a la alianza. Por ser libro, esa colección es lenguaje objetivado, texto, es decir, un producto separado de sus productores. El lenguaje cristiano lo llama «palabra de Dios» para indicar que el texto no deja de ser hablado, actualizado. No hay, en efecto, «palabra» sin sujeto que hable de hecho: existen sistemas de signos, lenguajes. La Biblia no es una excepción: reconocerla como «palabra de Dios» es confesar la actualidad del locutor en la comunicación presente. Esta convicción explica el considerable uso de esta expresión en las Iglesias: la liturgia, la homilética, la catequesis recurren a ella.

Sin embargo, el contenido conceptual de la expresión no está fijado en absoluto y rara vez se precisa su lugar de origen. Algunos la identifican con la Sagrada Escritura leída en la Iglesia, otros le dan una extensión más amplia: ciertos acontecimientos contemporáneos interpretados en la Iglesia son calificados como «palabras de Dios». La carga afectiva y simbólica de la expresión es tanto más fuerte cuanto que su definición es imprecisa. E. Jünger observa con humor: «Dista mucho de ser evidente que se comprenda lo que llamamos evidente. La teología es, evidentemente, discurso sobre Dios. Pero ¿comprende lo que dice?»²⁷ El uso inflacionista de la expresión «palabra de Dios» está sujeto a la misma crítica. Parece evidente que la Biblia leída en la Iglesia y los acontecimientos interpretados a la luz de la fe son «palabras de Dios», pero ¿se sabe qué es la «palabra de Dios»?

Esta expresión designa simbólicamente una ruptura en la sucesión de las palabras mundanas; impone imperativamente un tope a su suficiencia, implica que un locutor, fuera del círculo que nos es familiar, hace surgir un nuevo horizonte de lenguaje.

Pero la práctica simbólica no soluciona los problemas surgidos de la inconsistencia conceptual de la expresión: las «palabras de Dios» son palabras humanas, procedentes de locutores humanos,

inscritas en un sistema de lenguaje cuyas leyes son científicamente reconocibles. Los lectores de la Biblia y los intérpretes de los acontecimientos se consideran destinatarios de una «palabra divina»: la constituyen como tal mediante el simbolismo que estructura sus comunidades. Pero el texto y el acontecimiento son susceptibles de un tratamiento más objetivo que asegure la distancia entre ellos y las convicciones o los intereses de los lectores. La «palabra de Dios» tiene, en efecto, un lugar de origen: las comunidades que asignan al lenguaje textual o a los acontecimientos históricos un sentido simbólico y práctico del que consideran que ningún locutor humano puede ser responsable último. En la *Historia de las ideologías judías y cristianas*, Pierre Geoltrain y Francis Schmidt describen muy bien el marco de esta problemática: «Habrà que reconocer, ante todo, que el enunciante primero se presenta como la divinidad misma, y que el enunciado (el texto bíblico) está revestido de los atributos del enunciante. La relación detallada entre los atributos de uno y otro, establecida por el mismo texto, es el fundamento de su autoridad y lo que lo convierte en una poderosa incitación a la acción. 'La ideología interpela a los individuos como sujetos', dice Althusser²⁸; la traducción semiótica de este concepto de interpelación es la inscripción del lector en el sistema enunciativo del texto, es decir, el paso del lector en el sistema enunciativo del texto, es decir, el paso del lector a la posición de destinatario del enunciado, al mismo tiempo que el reconocimiento del enunciante por este lector»²⁹.

«Dios habla» presupone que el oyente se considera interpelado por una «palabra», cuyo estatuto divino acepta. En lenguaje tradicional, el paso del estatuto de lector u oyente al de «destinatario» de una palabra que procede de un enunciante (destinante) divino se llama fe. «Dios habla» significa entonces que unos creyentes estiman que ciertas palabras o ciertos textos tienen a Dios por autor. Pero el criterio de selección entre productores humanos y productor divino, ¿es únicamente subjetivo? El canon judío de las Escrituras, o el canon cristiano, los cuales proponen determinados textos de su tradición literaria como investidos de autoridad divina, ¿se fundan en datos objetivos?

Jean-Paul Gabus escribe al comienzo del capítulo III, «Fe y conocimiento», de su obra *Crítica del discurso teológico*³⁰: «Es una idea muy extendida hoy, tanto por la filosofía analítica del lenguaje como por las teologías de la secularización y de la muerte

²⁸ *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, en *Positions* (París 1976) 110.

²⁹ Fr. Châtelet (ed.), *Histoire des idéologies I* (París 1978) 221-222.

³⁰ J.-P. Gabus, *Critique du discours théologique* (Neuchâtel 1977) 34.

²⁷ *Op. cit.*, xi.

de Dios ..., que la fe cristiana expresa un modo de vivir y comprender la realidad humana, una actitud ética, incluso política, fundada en la manera en que Jesús de Nazaret vivió y comprendió su vida de hombre. Pero, también según esta concepción, tanto el concepto 'Dios' como el conjunto de dogmas de la teología tradicional no corresponderían en sí mismos a ningún contenido objetivo. Serían simples símbolos con que el hombre proyecta sus ideales en un espacio imaginario de naturaleza mítica o metafísica. Dios habría dejado de ser una realidad creíble para nuestro tiempo y nuestra cultura. Únicamente la persona, la predicación y los hechos de Cristo deberían ocupar un puesto central en la reflexión teológica, que quedaría, así, reducida a una antropología centrada en el significado del hombre Jesús de Nazaret y de su mensaje liberador...»

En esta perspectiva que se proclama cristiana, la expresión «Dios habla» carece evidentemente de sentido: no existe enunciante divino, sino el hombre Jesús como origen de unos enunciados que nos interpelan en nuestra condición humana. En consecuencia, la «palabra de Dios» carece de sentido. El profeta que se decía portavoz de una experiencia de ella no es eco de Dios.

J.-P. Gabus rechaza vigorosamente esta interpretación. Para él, «la fe no es solamente una manera de vivir y de comprender nuestra existencia humana, sino la percepción de una realidad que se manifiesta como palabra-acontecimiento, la cual no sólo interpela y conmociona la historia y la vida de los hombres, sino que se da a ellos como palabra *de Dios*, es decir, como presencia y automanifestación de un Otro específico e irreductible»³¹.

Esta perspectiva es la única que nos parece hacer justicia a la convicción de la comunidad cristiana, la cual está persuadida de que «Dios habla», y no cree que las «palabras humanas» calificadas de divinas no sean más que el eco de su propio sentimiento. Por ello, la imagen de palabra-acontecimiento expresa muy bien el acto de ruptura en la continuidad de las palabras humanas: se reconoce a un enunciante no humano.

Este enunciante se expresa con palabras humanas insertas en el sistema objetivo del lenguaje. Es, pues, necesario aclarar la relación entre lenguaje y palabra (habla). Este enunciante invisible tiene un portavoz privilegiado, Jesús. Continuaremos luego con la reflexión teológica. Finalmente, este enunciante dice palabras humanas en medio de otras palabras humanas: ¿qué criterio permitirá discernir lo divino de lo humano?

1. Lenguaje y habla

Tomamos de un escrito de P. Ricoeur un esclarecimiento de las relaciones entre «lenguaje y habla» en una perspectiva teológica: «En la línea del habla o performance individual podemos situar la ejecución psicofisiológica del lenguaje y las combinaciones libremente constituidas a partir de un inventario limitado de signos. La capacidad de producir combinaciones ilimitadas de frases a base de un inventario finito de signos elementales es precisamente el habla. En el campo de la lengua situamos el fenómeno que descansa en la institución social, ... en las reglas del juego, en el código. F. de Saussure ... lo explica recurriendo a la comparación del juego de ajedrez; la lengua es el estado del juego en un momento dado; la palabra es la jugada por la que producimos las consideraciones nuevas»³².

A primera vista, la reflexión teológica se sitúa en el ámbito de la palabra-habla: «El sistema de la lengua no tiene relaciones externas... En un diccionario un vocablo remite a otro, nunca a una cosa. Los vocablos remiten unos a otros en un circuito sin fin: los signos sólo remiten a signos en el ámbito cerrado del diccionario»³³.

Así, el universo de los signos lingüísticos es un sistema de relaciones internas: tiene un dentro, pero no un fuera. Es objeto de análisis científico en razón de que se pone entre paréntesis la doble trascendencia inherente a la palabra: la de los sujetos hablantes y la de lo significado.

Ante esta constatación, el teólogo siente la tentación de refugiarse en el carácter trascendental de la «palabra» y de olvidar las leyes científicas del lenguaje. J.-P. Gabus³⁴ cree que K. Barth cedió a esta tentación, llegando a un sobrenaturalismo teológico y epistemológico que explica que, a pesar de su aliento profético, su obra no haya tenido el eco esperado. No se trata de menospreciar los estudios lingüísticos. Se considera ciertamente que la originalidad de la palabra, es decir, su aparente libertad dentro del sistema de la lengua, entronca más directamente con el pensamiento teológico. Pero se reconoce que la trascendencia del sujeto y de lo significado en el acto del habla no dispensan de tener en cuenta las leyes que rigen nuestros sistemas de lenguaje. La exégesis contemporánea integra ya el análisis estructural de los textos. El referente externo, la intención subjetiva no pueden ser pretextos para igno-

³² P. Ricoeur, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage* (Institut d'Études Œcuméniques, París, sin fecha) 8.

³³ P. Ricoeur, *op. cit.*, 9.

³⁴ *Op. cit.*, 48-49.

³¹ *Op. cit.*, 35.

rar el equilibrio interno del texto. Los métodos actuales, que apelan con frecuencia al modelo lingüístico, preservan de la interpretación subjetiva: no hacen inútil una filosofía del lenguaje que integra el fenómeno de la comunicación, cuya doble trascendencia, la del sujeto hablante y la de lo significado, son elementos clave.

Estos elementos son esenciales desde el momento en que se trata de fijar qué criterios justifican dar el calificativo de divinas a unas palabras proferidas por hombres. Este punto requiere la atención del teólogo: le concierne en cuanto creyente, y más afrontado aún en cuanto teólogo, puesto que su disciplina es una reflexión a partir de la palabra de Dios y sobre ella. Y le concierne de forma práctica como miembro de una comunidad eclesial: la palabra de Dios no es empíricamente reconocible, se presenta bajo muchas formas. Es necesario el discernimiento: entre el inmenso número de palabras que los fieles toman como divinas, ¿cuáles son las que la comunidad puede reconocer como tales?

Esta delicada cuestión tiene dos vertientes: la de una teología fundamental que trata de justificar el fundamento de la proposición «Dios habla» y la del discernimiento práctico de las palabras proferidas empíricamente, algunas de las cuales son consideradas divinas. Los métodos para tratar la cuestión radical y para hacer el discernimiento no son idénticos, aun cuando no son extraños el uno al otro. Los teólogos que más insisten en el carácter de que gozaría la palabra de Dios apelan a métodos de discernimiento en el seno de las comunidades eclesiales: no admitirán que una palabra tenga a Dios por autor porque se afirme como tal. De hecho, los evangelios no dicen que Jesús reivindicara perentoriamente el título de Mesías o de Hijo, sino que dan a entender que fueron sus oyentes o sus discípulos los que le dieron tales nombres al verle actuar. El texto señala, de este modo, un doble enunciante: aquel a quien es dada la palabra, Jesús, y aquellos que identifican al que habla. Estos últimos aseguran el paso del texto al habla. Estudiaremos primero las implicaciones inherentes al hecho de que Jesús sustituya al enunciante invisible; luego consideraremos las consecuencias de la identificación del enunciante por los destinatarios de la palabra divina.

2. Enunciación cristológica de la palabra de Dios

El título de nuestra exposición quiere decir que «Dios habla». En el cristianismo, la «Palabra de Dios» es el acto de un locutor privilegiado, Jesús. Es verdad que, como reconocen los cristianos, también los antiguos profetas, los sabios de Israel, los historiogra-

fos, hombres y mujeres creyentes del pueblo elegido, pronunciaron palabras de Dios. Pero ninguno de los que fueron favorecidos por la visita del Espíritu fue jamás identificado con la palabra de Dios. Son portavoces, no la voz. El evangelista Juan afirma con audacia de Jesús que es el Verbo, la Palabra. Tiene un vínculo muy particular con el enunciante invisible. Sin embargo, Juan no arranca a Jesús de la condición humana. Al contrario, subraya que «la Palabra se hizo carne» (Jn 1,14). De este modo, la palabra humana adquiere en Jesús dimensión y cualidades divinas, puesto que el Verbo de Dios se ha hecho humano. La cristología se convierte así en el lugar de toda reflexión sobre la articulación entre palabras humanas y palabra de Dios. Jesús es el mediador que aporta un fundamento contingente, no deducible de ningún principio previo, a la cualificación trascendente de ciertas palabras humanas. En este marco cristológico hay que situar el concepto de revelación empleado en teología, concepto que corresponde en el plano abstracto y formal a la imagen de la palabra-acontecimiento utilizada por J.-P. Gabus.

La noción de revelación define un acto por el cual aquello que supera al hombre le es comunicado por Dios mediante un enviado. La palabra «profeta» designa comúnmente a este portavoz, y los evangelios no temen aplicarla a Jesús. Dios hace así conocer su voluntad de asociar a todos los hombres al destino que se ha manifestado en su elección y su resurrección. Esta voluntad no se deduce de una serie de razones, sino que se impone en el destino mismo de Jesús interpretado por la comunidad primitiva.

Para los cristianos, la definición formal de revelación parte de una serie de acontecimientos: la vida, la muerte y la resurrección de Jesús como profeta de la voluntad de Dios para todos los hombres. La forma cualifica aquí el contenido. Se podría admitir como una hipótesis plausible que Dios se dirige a los hombres y que el mensaje dirigido no puede inscribirse en nuestros referentes comunes; pero esta posibilidad no permitiría la adhesión al contenido del acto revelador en lo que tiene de acontecimiento: Jesús de Nazaret como profeta de Dios.

En consecuencia, se nos plantean dos interrogantes: ¿qué armonía existe entre el mensaje enunciado y el destinatario? ¿Cómo un mensaje de supuesta validez universal puede limitarse al acontecimiento contingente de Jesucristo?

El primer interrogante abarca lo que los teólogos católicos han tratado siempre de justificar: el mensaje es aceptable porque es razonable.

El segundo se refiere más concretamente al aspecto abrupto del mensaje: lo que se anuncia es el acontecimiento Jesucristo en

su singularidad. Este es contingente, gratuito, y parece hacer inútil todo esfuerzo por hacer razonable el mensaje cristiano.

El primer interrogante responde a un intento muchas veces repetido: ajustar el mensaje que se dice revelado al dominio de la razón. Es conocido el éxito de la posición spinozista: los profetas han expresado en imágenes para el pueblo lo que los filósofos enseñan empleando rectamente la razón. Es también conocida la opinión de Kant: la religión cristiana propone práctica y pedagógicamente lo que por otro camino fundamenta la razón cuando se trata de conocer las normas de actuación y los motivos de esperanza. En esta línea han avanzado numerosos teólogos, no para reducir lo que consideran el mensaje revelado a una deducción de la razón, sino para abrir un horizonte común para la tarea de asegurar el dominio razonable del destino humano y para la propuesta divina de asociarla al camino de Jesucristo. La idea central de este intento en sus diversas formas se remonta a una exigencia de continuidad entre la oferta comunicada por el mensaje bíblico y la capacidad del destinatario. Sin duda, la finalidad de estos esfuerzos sigue siendo apologética: se trata de mostrar, ante las reticencias procedentes en su mayoría del pensamiento filosófico, que las creencias cristianas son razonables y que responden radicalmente al deseo inmanente a toda razón práctica. El punto difícil de tales intentos es justificar la elevación de la singularidad de Jesús a un principio universal. Es más fácil dar una validez razonable a la religión en sí, tal como la concebían los deístas del siglo XVIII, que concebir el cristianismo con un esquema racional. De ahí que tales intentos reduzcan la dimensión de acontecimiento propia del cristianismo a una parábola del destino común de los hombres. Nos encontramos, pues, muy cerca de la posición spinozista: las figuras religiosas y proféticas son una anticipación imaginaria de las exigencias aún no esclarecidas de la razón.

El segundo interrogante se opone al primero negándole en principio toda validez normativa. Establece, en efecto, que el acontecimiento Jesucristo es la norma que en ningún caso puede ser juzgada desde fuera o reducida a una necesidad razonable. Los teólogos de la Reforma fueron más sensibles a este carácter abrupto del acontecimiento, creyendo discernir en la complacencia católica por un horizonte más amplio de comprensión, accesible en principio a todo hombre razonable y recto, una tentación de orgullo o, al menos, un rechazo a someterse incondicionalmente a la palabra transmitida por la Biblia. Este temor no es vano: es cierto que colocar a Jesucristo como perspectiva del horizonte razonable de la religión en general quitó con frecuencia al evangelio su carácter original y específico. Pero la desconfianza ante esa voluntad de

conciliación se pagó con una desconfianza ante las posibilidades del lenguaje para expresar el acontecimiento de la relación entre Dios y el hombre, hasta el punto de desembocar en un racionalismo basado en un conformismo cultural. La oposición de K. Barth a la teología liberal alemana, al mismo tiempo que su admiración por ella se explica por la preocupación barthiana de reforzar el lenguaje escriturístico, erosionado por una aculturación intempestiva, si bien de carácter apologético³⁵.

Ni la primera ni la segunda orientación conducen a una expresión satisfactoria del carácter específico de la «revelación» evangélica, es decir, a una apreciación verídica del carácter gratuito del acontecimiento Jesucristo en su necesaria conexión con nuestro destino más personal.

En consecuencia, diríamos que el acontecimiento Jesucristo, en cuanto revelador, no tiene otro fundamento que él mismo, ni otra evidencia que la que él mismo se da. Pero este acontecimiento que nadie puede deducir manifiesta a la razón posibilidades que son suyas y no exteriores: los hombres son tocados por él en su ser. En esta perspectiva de gratuidad plenamente humana y razonable es donde hay que comprender la noción de revelación o su imagen común: la Palabra de Dios.

El hecho de que la revelación sea «infundada» implica que no se deduce de un principio anterior. El fundamento de esta proposición es cristológico: ésta explícita en forma abstracta lo que está implícito en el acontecimiento contingente de Jesús. Pero hay que reconocer que, salvaguardando esta contingencia del origen del cristianismo en un acontecimiento, la proposición sigue siendo ambigua. Por una doble razón: el carácter demasiado humano del cristianismo y el carácter formal del «concepto» de revelación.

a) Carácter demasiado humano del cristianismo.

Una constante de la crítica moderna de la religión cristiana consiste en acusarla de conformidad con los intereses de una clase dominante (K. Marx), con las exigencias del resentimiento (F. Nietzsche) o con la megalomanía del deseo (S. Freud). El cristianismo, que en su conciencia común se considera efecto histórico de la iniciativa divina, desmentiría este origen por su carácter demasiado humano: se deriva no de los imperativos de la razón, sino de los procesos inconscientes que tratan de ocultar las contradicciones surgidas de la dominación de clase, de la culpabilidad o de la frustración. En una palabra: el cristianismo estaría demasiado inmerso

³⁵ K. Barth, *La théologie protestante au XIX^e siècle* (Ginebra 1969).

en las relaciones sociales conflictivas y en lo imaginario patológico para acreditar seriamente su pretensión de ser efecto de una revelación divina. Sería una construcción humana, no en el sentido noble del término, puesto que no es razonable, sino en el sentido de un producto que ignora los mecanismos de su génesis. Admitamos que estas críticas desconocen datos originales del cristianismo. Sin embargo, llaman la atención sobre un fenómeno descuidado por los apologetas: la inserción en la red humana de producciones no actúa de suyo como argumento favorable al cristianismo. Sería demasiado humano para ser divino.

Señalemos, sin embargo, el alcance de tales críticas, sus límites y, al mismo tiempo, su poder para erosionar unas certezas demasiado ingenuas. Ante todo, los límites: no se trata de criticar la inserción humana del cristianismo. Sería un error sobre la naturaleza del debate creer escapar a la cuestión aumentando de nuevo la distancia entre lo humano y lo divino, construyendo una nueva teología de la trascendencia divina³⁶. La fuerza del ataque se refiere, pues, al modo de ser humano del cristianismo: su modo de inserción lo condena a no ser divino, si las críticas más clásicas, como las de Marx, Nietzsche o Freud, tienen razón. Por eso, es preciso esclarecer el carácter propio de la revelación para levantar acta de las exigencias de una apologética de la inmanencia. Por este motivo insistimos en el carácter específicamente cristológico de la revelación. No se deduce de principios anteriores: esto significa, al menos, que ni la dominación de clase, ni el resentimiento, ni la megalomanía del deseo dan cuenta del acontecimiento contingente de Jesús. El hecho de que la lógica inmanente a este acontecimiento, en relación con la historia universal³⁷, sería razonable no hace que el cristianismo escape a la crítica. Lo que da originalidad a la palabra-acontecimiento es que Jesús se rebela contra la dominación de los pobres por los poderosos, contra la imagen de un Dios que intensifica la culpabilidad, contra la pretensión humana de vivir fuera de su condición. Esta cualidad de la revelación no ha de buscarse en un sentido transracional o en la extraordinaria calidad moral del cristianismo. Hay que reconocer que el sistema cristiano histórico construido se queda atrás con respecto a la práctica de aquel de quien dan testimonio las Iglesias: Jesús. El hecho de no poder deducir la revelación de principios anteriores se funda

³⁶ Cf. G. Morel, *Questions d'homme: Jésus dans la théorie chrétienne* (París 1977).

³⁷ C. W. Pannenberg, en colaboración con R. y T. Rendtorff y U. Wilckens, *Offenbarung als Geschichte* (Gotinga 1965; trad. española: *La revelación como historia*, Salamanca 1977); J. Berten, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg* (Bruselas 1969).

en la singularidad de Jesús, profeta doliente, que anuncia a Dios en su vida humana. En Jesús, cada hombre puede aprender su asociación a Dios no según un modelo preestablecido, sino según lo que fue su vida contingente.

b) «Concepto» no formal de revelación.

Si esta interpretación está justificada, el «concepto» de revelación deja de ser formal y pasa al orden del acontecimiento. Tiene carne y sangre. En esta perspectiva no incluye la comunicación de informaciones inaccesibles a los hombres, como si se nos transmitieran ideas o saberes desde otro mundo. Este «concepto» no formal de revelación implica situar todas las relaciones de los hombres con lo divino a partir de una relación singular: la de Jesús con Dios. Sólo en este sentido, la revelación no tiene otro fundamento que su acto; se da a sí misma su propia evidencia. Pero se la da de forma histórica, es decir, no formal.

Para evitar malentendidos, precisemos el sentido de la afirmación: la revelación no tiene otro fundamento que ella misma. Este enunciado abrupto no significa que la revelación forme un conjunto de proposiciones teóricas o postulados indemostrables, aunque necesarios, para la comprensión de los hombres por ellos mismos e indispensables para una acción moral coherente o recta. Pascal, al sostener que el hombre es más incomprensible a sí mismo sin el dogma del pecado original que con el elemento informativo de este dogma sobre su condición primera, atribuye al dogma una capacidad de iluminación teórica de nuestra condición que no tiene de suyo. No es en este orden teórico en el que situamos el carácter infundado de la revelación.

Decir que la revelación es «infundada» significa que Jesús, mensajero a la vez que mensaje, no aduce nunca otra razón de su verdad que la coherencia de lo que dice con lo que hace. El que tiene ojos para ver, ve. Nada fundamenta exteriormente la acción y la palabra de Jesús: se sostienen en sí mismas sin recurrir a nada fuera de sí mismas. Algunos objetarán quizá que es legítimo apelar a Dios. Con ocasión de la condena de Jesús, los maestros de Israel lo creyeron así: «¡Ha salvado a otros y él no se puede salvar! ¡El Mesías, el rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos!» (Mc 15,31-32).

Esta acusación se apoya en una convicción que refleja Mateo: «¡Había puesto en Dios su confianza! ¡Si de verdad lo quiere Dios, que lo libre...!» (27,43).

La paradoja de este razonamiento de los acusadores de Jesús es que coincide con la risa burlona y cruel de los impíos, descrita

en el libro de la Sabiduría: «El justo se gloria de tener por padre a Dios. Vamos a ver si es verdad lo que dice, comprobando cómo es su muerte; si el justo ése es hijo de Dios, él lo auxiliará y lo arrancará de las manos de sus enemigos. Lo someteremos a tormentos despiadados, para apreciar su paciencia y comprobar su temple; lo condenaremos a muerte ignominiosa, pues dice que hay quien mira por él» (Sab 2,16-20).

Los maestros de Israel, como los impíos según la Sabiduría, reclaman una confirmación exterior de Dios. La acción justa se basta a sí misma: no necesita pruebas externas. Dios no interviene para rubricar la acción de Jesús. La resurrección no es una confirmación externa, puesto que no se desarrolla en el mismo espacio que el proceso. En este sentido, la resurrección no verifica ni fundamenta la validez de la acción y de la palabra de Jesús, sino que despliega su dinámica inmanente. Este carácter no fundado y, en definitiva, no fundable mediante una mirada lanzada desde el exterior sobre esta acción y esta palabra, constituye lo específico de la revelación.

La revelación, que se funda en sí misma, es evidente en sí misma. Ser evidente es imponerse por sí mismo, como la luz a nuestros ojos, sin recurrir a otra cosa. Esta proposición puede parecer escandalosa; sin embargo, afirma una cosa simple. Sólo excluye que, para entender la revelación como palabra de Dios, haya que recurrir a un término exterior, a un horizonte común que trascienda la revelación y la no revelación. Lejos de eso, la revelación define su propio espacio.

c) Un acontecimiento de lenguaje.

Sería desconocer el sentido de los dos calificativos atribuidos a la revelación deducir que la «palabra-acontecimiento» carece de ambigüedad: el acontecimiento revelador es un acontecimiento de lenguaje. El lenguaje está sujeto a interpretación en virtud de su capacidad polisémica. El sujeto que habla no puede anular esta polisemia que penetra toda comunicación. Sostener que el acontecimiento de la revelación es su propio fundamento y produce su propia evidencia es reconocer que el acontecimiento de la «palabra» no tiene su razón en el sistema del lenguaje, sistema objetivo de capacidad múltiple, sino en la libertad de un sujeto que se abre a otro sujeto. Nadie puede deducir de la objetividad del sistema lingüístico francés los poemas de Mallarmé y, menos aún, su interpretación actual en la dicción, es decir, su recuperación en el habla. Su inserción en el juego social de la comunicación es en este sentido un acontecimiento que nadie puede deducir.

Guardando todas las proporciones, lo mismo ocurre con el acontecimiento cristiano de la revelación. Esta, en cuanto «palabra-acontecimiento», no es intuición, sino acontecimiento histórico: Jesús predica a las multitudes. Se trata, pues, de un acontecimiento de lenguaje. En este sentido, la imagen de la «palabra» determina el espacio en el que interviene la revelación: la comunicación interhumana. Y el lenguaje es el mediador de esta comunicación. Confesar, como lo hacen los cristianos, que «Jesucristo es el revelador» es reconocer que el acontecimiento de la revelación es perceptible en la palabra escrita o proferida que interpreta el sentido de su acción. La palabra fue proferida para los contemporáneos de Jesús, fue escrita en forma selectiva en el seno de la comunidad para ser material de una reactualización constante. Así, el acontecimiento de la revelación, por el hecho de entrar en la red humana de la comunicación, reviste la ambigüedad de todo lenguaje humano: todo acto de habla está situado en un juego complejo de relaciones, de deseos y de finalidades que le confiere una polisemia irreductible. Donde los discípulos ven el dedo de Dios en los actos taumatúrgicos de Jesús, los adversarios perciben la actividad de Beelcebul. La polisemia da lugar a un proceso. Así, el hecho de que el acontecimiento de la revelación no pueda deducirse de una ontología, de una teoría general de las religiones o de una ética; el hecho de que sea, en definitiva, su propio fundamento no le quita forma plenamente humana. Este es el segundo aspecto de la hipótesis de interpretación propuesta anteriormente.

Por este carácter plenamente humano, la revelación excluye la idea mítica de un lenguaje específico. No existen imágenes ni símbolos que nos vengan de la alteridad de Dios. Si su lenguaje propone una visión original, ésta se debe no a un material específico, sino a una combinación específica, o a un estilo *sui generis*. Los teólogos modernos, más que los antiguos, han sido sensibles a la variedad cultural de los lenguajes y, por tanto, a la relatividad de nuestras expresiones. En la Iglesia católica ha habido resistencias muy fuertes a toda relativización de las expresiones tradicionales; la Iglesia pensaba que ello conduciría a un desmantelamiento de los símbolos de la fe. Con demasiada frecuencia todo transcurrió como si el dogma definido en un concilio se identificara con la formulación lingüística y con el simbolismo utilizados. Una apreciación más justa de la fluidez de todo lenguaje ha conducido a relativizar no la revelación, cuyo sujeto creador no es el hombre, sino la expresión de lo «revelado», cuyo sujeto responsable es el mismo hombre. La imagen de la palabra, con su ambigüedad afectiva y simbólica, expresa bien ese juego entre el destinante y el destinatario. La inadecuación de la «palabra de Dios» como imagen

que sustituye el vocablo «revelación» para designar el modo de comunicación procede de su transferencia a una realidad de la que no se tiene experiencia: la de Dios. El acontecimiento de la revelación remite, para todo creyente, a un sujeto creador: Dios. Pero este acontecimiento no nos es accesible sino por mediaciones, de las que la más importante es la «palabra» del profeta. Cuando el profeta dice «palabra de Dios», designa su propia palabra como el lugar del acontecimiento revelador, pero su palabra es indiscutiblemente humana. Si Dios tiene una palabra, ésta no entra en nuestro lenguaje. Es un acto determinado por el entorno del profeta, sus luchas, el carácter de los oyentes. En síntesis: si el concepto formal de revelación no incluye de suyo la historicidad, la imagen de la «palabra» la implica. La «palabra» del profeta atribuida a Dios sigue siendo palabra humana y, por tanto, histórica. La ausencia de fundamento, es decir, de razón, en la revelación, su evidencia, desaparecen al mismo tiempo, porque toda «palabra» histórica remite a otras palabras históricas. Así se ensambla el proceso de asignación a las causalidades de todas las palabras que las comunidades tienen por divinas.

El juego establecido aquí entre el concepto de revelación y la imagen de la palabra, ¿no conduce a una dicotomía insuperable entre el referente divino (la sinrazón del acontecimiento revelador) y la expresión humana (el horizonte indefectiblemente histórico de toda palabra)? Querer salvaguardar el carácter inapelable del acontecimiento revelador y suscribir al mismo tiempo el carácter histórico de todo lenguaje, ¿no es hacer un acto de fe ciega en una referencia trascendente del lenguaje sobre la base de su historicidad? El acontecimiento revelador, en efecto, no es captado jamás fuera de sus mediaciones. Según esto, parecería incompatible decir, por una parte, que el acontecimiento revelador carece de razón, de un fundamento distinto de sí mismo, y, por otra, afirmar que sólo nos es accesible en una palabra impulsora, histórica, polisémica, en cuya construcción toma parte el oyente.

La objeción tiene gran fuerza, y aquellos que sólo emplean la imagen «palabra de Dios» no pueden escapar a ella sin desconocer su carácter necesariamente ambiguo. Por ello es oportuno enlazar dialécticamente esta imagen con el concepto de revelación. Este concepto es construido: su objetivo es expresar que el lenguaje considerado «revelador», «comunicación venida del Otro llamado Dios», sólo puede ser tal si está incesantemente habitado por el acto que no puede ser deducido y lleva en sí mismo su evidencia.

d) Estructura cristológica de la revelación.

Esta proposición será más clara referida a lo que la fundamenta, la cristología. Al comienzo de su predicación, Jesús, según los recuerdos conservados por la comunidad, proclama: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1,15). Los oyentes referían las palabras de Jesús a su entorno cultural, a su creencia, pero las escuchaban en el nuevo contexto inaugurado por la acción de Jesús. Esta no respondía a la del Juez esperado por todos y todavía anunciado por Juan Bautista, porque Jesús se acercaba a todos los pecadores o excluidos que habían perdido la esperanza. La proximidad del reino anunciado y la conversión exigida tomaban forma concreta, parabólica, en la acción de Jesús. Ateniéndose a las normas habituales, se podía rechazar el vínculo existencial establecido por él entre su acción y su anuncio: algunos oyentes pensaban que Dios no se revelaba en las palabras y las acciones de Jesús; y esto lo expresaban acusándolo de obrar por orden del diablo (Mc 3,22). Otros atribuían este anuncio y estos hechos a Dios: reconocían su autoridad, lo «llamaban profeta» (Mt 21,46). La confesión de que Dios actuaba en las palabras y en los hechos de Jesús no tenía otra razón que la decisión divina. Pero no es menos cierto que todas las palabras y las acciones de Jesús podían ser referidas a otros horizontes. Algunos se jactaban así de demostrar la contradicción entre el anuncio supuestamente revelado y la acción de Jesús, fundamento de la acusación de blasfemia lanzada contra él. Para el que no ve, la ambigüedad persiste. El acto de Dios es, por definición, invisible, no admite recurso a un fundamento deducible por el hombre, sino que se halla en las palabras y acciones de Jesús.

El concepto de revelación, por el hecho de distinguirse de la imagen de la palabra, se construye para designar lo mismo que el creyente confiesa sin otra razón que la soberana libertad de Dios en las mediaciones históricas que le son propuestas por los profetas y por Jesús. Este concepto de revelación es, pues, una elaboración secundaria: expresa que para tal comunidad, en las palabras, los hechos, los acontecimientos se trata de un punto definitivo identificable con Dios. Lo primero, perceptible por todos, es el plano del lenguaje; por eso, toda escritura mediadora del acto revelador es susceptible de estudios científicos. Todos, creyentes e incrédulos, pueden ver que algunas comunidades afirman tales acontecimientos, insertos en la red del lenguaje, como reveladores. Para el incrédulo, la comunidad es la única responsable de su juicio; para el creyente, su capacidad de escuchar y de ver es un don del sujeto que revela. Así, la imagen de la palabra, en cuanto que abre

un espacio identificable y remite a un locutor invisible, concuerda con la estructura cristológica de la revelación: un hombre, Jesús, reconocido como profeta, es decir, portavoz de Dios, a partir de acciones identificables, es confesado en virtud de la resurrección el sujeto actual e invisible de toda la Escritura y de todo acontecimiento revelador. En este sentido es palabra de Dios.

La noción de revelación, entendida como comunicación libre de Dios a los hombres, tiene en adelante como norma a Jesucristo, confesado como «Palabra de Dios». Esta imagen ha tenido una considerable fortuna en teología. El prólogo del Evangelio de Juan la emplea para llevar a cabo una doble operación: unificar en Jesús todas las palabras divinas bíblicas y extrabíblicas e insertar la perspectiva cristiana en la cultura griega, identificando con Jesús el *logos* (razón, palabra) reconocido por ellos como estructura del mundo. Valiéndose de este primer esbozo, los teólogos, sobre todo Agustín³⁸, no dudarán en construir una teoría trinitaria, cuya piedra angular es la noción de *logos*. De este modo, creían justificar sin escándalo que Dios tenga una expresión perfecta de sí mismo —el lenguaje común la llama «Hijo»— y que esta expresión fundamentalmente la comunicación que él hace de sí mismo a los hombres. Así, Jesús, en cuanto Hijo como Verbo o Palabra, pone sólo en él el momento interno de la expresión divina y la expansión externa de este movimiento hacia los hombres. Se comprende entonces que sea considerado en su unidad humano-divina, que integra su acción y su palabra terrestres, como el criterio y la norma de todas las otras palabras confesadas como divinas por los hombres³⁹.

La normatividad de Cristo Jesús identificado con la Palabra de Dios no excluye, pues, su acción terrestre. Sería un burdo error de interpretación pensar que la identificación de Jesucristo con el Verbo de Dios conduce a eliminar la forma terrestre de su vida. El Verbo de Dios, expresión perfecta del Padre, no nos es conocido sino por la acción del hombre Jesús. Si otras palabras, procedentes o no de la tradición bíblica, se opusieran al camino abierto por Jesús, no podrían considerarse divinas. La identificación de la Palabra de Dios con el Hijo eterno, por el hecho de ser éste humano, lejos de conducir a un fundamentalismo de la Escritura, hace de ésta el punto central de la revelación, dado que culmina

³⁸ *De Trinitate*, t. 2, 1. XV. «Bibliothèque augustinienne», t. 16 (París 1955) 420-566.

³⁹ Cf. K. Rahner/W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegetico*, trad. de M. Gesteira (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 245-251; Ch. Duquoc, *Dieu différent* (París 1977); G. Kittel y otros, art. *Lego, Logos*: TWNT (Stuttgart 1942) 69-140; R. J. Tournay y otros, art. *Logos*: DBS (París 1955) 425-487.

en Jesús, pero no el punto único. Como Verbo de Dios, el sujeto que habla no es contingente: no cesa nunca de hablar. La imagen de la Palabra y la noción de Verbo tenían por objeto convertir en universalidad la particularidad de Jesús. La Escritura (sobre todo el Nuevo Testamento) sigue siendo privilegiada, puesto que narra los hechos y gestas de los profetas y, luego, del Hijo Jesús. Su estructura narrativa la sitúa como testimonio único de acontecimientos históricos no reiterables. La aceptación comunitaria de estos relatos en una situación única atestigua su universalidad: el sujeto que la fundamenta es el Verbo de Dios. En esta perspectiva es posible asegurar una relación positiva entre la Escritura, los acontecimientos actuales y las otras tradiciones religiosas. El acto de la revelación, por ser acto del Verbo de Dios y acto de Jesús, el Resucitado, no se agota en la Escritura como texto, sino que, para ser «palabra actualizada», exige otra mediación: la de las comunidades eclesiales. De este modo, la normatividad cristológica no es de tipo positivista⁴⁰.

3. La mediación comunitaria

Jesucristo es la Palabra de Dios, la norma de toda interpretación. Pero Jesús, actor de una historia perdida para siempre, nos es accesible en un texto cuya distancia cultural es evidente. Cristo, que ya vive de la gloria de Dios Padre, está ausente de este mundo, como atestigua la misma Escritura en el relato de la ascensión. Por tanto, la norma cristológica se agota en el texto, o bien se desvanece en el don carismático presente, huella de la acción del resucitado ausente. Pero esta disociación parece eliminar de la norma cristológica toda capacidad concreta de interpretación, es decir, de actualización.

El modo de producción de la Escritura puede orientarnos hacia una solución de este dilema. Actualmente hay consenso en reconocer la función considerable ejercida por la comunidad primitiva en la elaboración del texto evangélico. J. Jeremias no ha vacilado en señalar ciertas aportaciones de las comunidades a la redacción final de las parábolas⁴¹.

Las comunidades consideraron que estaba dentro de su derecho y misión insertar en la predicación de Jesús adiciones y correcciones exigidas por la situación de los nuevos oyentes. El procedi-

⁴⁰ Cf. P. Beauchamp, *Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del AT* (Madrid 1977); P.-M. Beaudé, *L'accomplissement des Écritures* (París 1980).

⁴¹ J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1981).

miento de poner en labios de Jesús palabras que no pronunció efectiva o literalmente puede chocar a una mentalidad positivista, pero está lleno de enseñanzas. Las primeras comunidades actuaron así, porque estaban convencidas de que, en su presente, Jesús, que ya vivía del Espíritu, se dirigía a cristianos implicados en situaciones no comparables con las de los oyentes de Palestina. La modificación o la creación de textos cuyo contenido se atribuye a Jesús se explica por la percepción del desfase entre la historicidad o la particularidad de su palabra y la universalidad de su mensaje. Este, bien entendido, incluye en su estructura la nueva situación del oyente. La modificación no atenta contra la memoria de Jesús, puesto que, una vez desaparecido, vive en su Iglesia por el don del Espíritu: atribuirle palabras que no pronunció históricamente no traiciona su mensaje, si se adaptan a la actualidad incesantemente renovada del acontecimiento pascual. La norma cristológica no consiste, pues, en la concordancia literal de una frase unívoca transmitida por el texto escriturístico, ni hay que identificarla con el carisma de un portavoz del Resucitado, sino que se ha de buscar en el testimonio ofrecido por las comunidades a la actualidad de la palabra bíblica. Las comunidades se presentan así como el lugar de actualización de un mensaje cuyo texto de referencia es la Escritura: convierten el escrito en palabra gracias a la dialéctica que existe entre el acontecimiento pascual y el relato bíblico del mismo. Así, en virtud del modo de producción de la Escritura se plantea la cuestión de la mediación eclesial, que resuelve aparentemente el problema suscitado por la distancia del escrito como testigo de Jesús de Nazaret y como actualidad del Cristo vivo. Y lo resuelve de una forma original, manifestando que aquel de quien da testimonio la Escritura no fue jamás para la Iglesia el hombre histórico de Nazaret, más acá de su muerte, sino que fue siempre el Cristo resucitado que daba testimonio de la verdad de la acción y de la universalidad de la palabra del profeta Jesús.

Resolver la distancia entre la palabra actual de Cristo y la palabra pasada de Jesús —distancia que pone en peligro la validez de la norma cristológica— es una importante tarea para la Iglesia: dar vida al recuerdo. La presencia activa de la Iglesia en situaciones variables, sin analogía con aquellas en que Jesús predicó en Palestina, ha permitido a su palabra no ser olvidada o perderse en el vacío. El modo de producción de la Escritura ilustra la función y mediación de la Iglesia en la actualización de la palabra.

Sin embargo, la argumentación no debe forzarse. Algunos apologetas católicos han señalado el papel activo de las comunidades primitivas en la producción de los textos evangélicos para apoyar su tesis sobre la autoridad y, a veces, la infalibilidad de la Iglesia

en la actualización de la palabra. Se percibe la utilidad de tal argumentación en favor de las tesis de la eclesiología católica sobre la mediación del ministerio episcopal o papal, como garantía de la fe objetiva, en medio de la constante variación de las situaciones y problemas. En una palabra: la jerarquía católica, papa y obispos, en su responsabilidad pastoral, tendrían en el anuncio actual y verídico de la palabra un papel análogo al ejercido por las comunidades primitivas en la redacción de los recuerdos sobre Jesús.

Esta argumentación olvida una diferencia considerable: la Iglesia actual no produce ya los evangelios. Como reconoce la misma Iglesia católica, el testimonio de la Escritura sobre el acontecimiento crístico es tan singular como su objeto; no puede repetirse. Esto explica la idea comúnmente admitida de que la revelación se cerró con la muerte del último testigo del Jesús muerto y resucitado. Consecuentemente, la Iglesia contemporánea, en virtud de su situación cronológica, de su distancia histórica con respecto a los acontecimientos fundantes, no puede pretender una mediación idéntica a la de las comunidades primitivas en la actualización de la palabra.

¿No es esto un círculo vicioso? Por una parte, la norma cristológica es demasiado abstracta para tener eficacia en el proceso de actualización; por otra, la relación de la Iglesia actual con la Escritura no es idéntica a la relación que con ella tenían las comunidades primitivas: no es una relación de producción. ¿Cómo definir entonces la función de la Iglesia en la actualización de una norma demasiado alejada históricamente o demasiado trascendente para ejercer una regulación concreta y eficaz? Como es sabido, una norma universal separada del sistema de sus mediaciones queda sin efecto social, ético o religioso. La relación inmediata del creyente con Cristo no puede prescindir de mediaciones sociales: la función de la comunidad eclesial consiste en paliar la distancia insuperable entre la norma universal y su eficacia concreta o contemporánea. Así, a pesar de una diferencia cualitativa considerable, la economía de la Iglesia primitiva y la de la Iglesia contemporánea en el orden de la actualización de la Palabra tienen un punto común: su función mediadora.

La necesidad mediadora de la Iglesia primitiva se manifiesta en el modo de producción de la Escritura. No es éste el caso de la Iglesia contemporánea, que se refiere a la Escritura para atestiguar la eficacia de la palabra en el presente, pero no la produce. El modo de actualización de la palabra en la Iglesia primitiva tiene un valor referencial expresado por el estatuto original de la Escritura neotestamentaria. El modo de actualización en la Iglesia contemporánea se mueve en el espacio escriturístico. La definición de

esta relación es delicada. Se podrá apreciar a partir de una cita de M. Lutero y del comentario que hace de ella J.-P. Gabus: «Cristo es el Señor de la Escritura y de todas las obras... Por ello no me preocupo en absoluto de los textos escriturísticos, aunque me encuentres seiscientos a favor de las obras y contra la justicia de la fe... Ese esclavo te lo dejo. Yo se aferro al Señor, que es el Rey de la Escritura... Lo que no enseña Cristo no es apostólico, aunque sean Pedro o Pablo los que enseñan»⁴².

«Es un hecho —comenta J.-P. Gabus— que no podemos tener acceso a la revelación bíblica y nacer a la fe en esa revelación fuera de su tradición escrita o predicada. Pero la distinción entre la palabra revelada y su expresión oral o escrita es la única que permite a la fe superar sus propias barreras... (La teología contemporánea) tiene demasiada tendencia a pensar que, por medio de procedimientos exegéticos o hermenéuticos rigurosos, es posible separar el hecho cristiano de sus distorsiones culturales, reencontrar la esencia del kerigma originario...

»En realidad, no disponemos de ningún criterio objetivo o metodológico que pueda permitirnos separar ... la esencia de la fe de sus expresiones culturales...

»Calvino, siguiendo a Lutero, vio certeramente que, frente a la revelación divina, el hombre no dispone de ningún criterio externo o de certeza objetiva para captarla o juzgarla. Sólo 'el testimonio interior del Espíritu Santo', dice Calvino, nos convence de que, cuando leemos la Escritura, es Dios mismo quien nos habla. A la inversa, nadie puede decirse iluminado por el Espíritu Santo si no se atiene a lo que dice la Escritura».

Y J.-P. Gabus concluye: «La revelación de Dios en Jesucristo no es sólo un hecho del pasado. Por la efusión del Espíritu y la proclamación del evangelio, Dios no cesa de decir su palabra. No podemos limitar la revelación divina al espacio de la Escritura ni a los tiempos bíblicos»⁴³.

La actualización de la Escritura como palabra requiere el acto contemporáneo del Espíritu. Este recurso al Espíritu como factor de actualización y de universalización del hecho bíblico, por más fundamental que sea, no satisface plenamente: deja en la oscuridad la función de la Iglesia. A mi juicio, no es lo mismo el reconocimiento creyente de la Escritura como palabra de Dios, cuyo agente es el Espíritu, que la actualización social del acontecimiento crístico

⁴² Esta cita plantea también el problema del «canon en el canon», expuesto en otro lugar (t. I, P. Gisel). M. Luther, *Opera*, ed. Weimar, 40/1, 458-459 y 7/385, citado por J.-P. Gabus, *op. cit.*, 98.

⁴³ J. P. Gabus, *op. cit.*, 99-100.

en una situación no comparable con la que subyace a la producción del Nuevo Testamento. Aquí interviene la mediación comunitaria, que es un elemento esencial de la interpretación de la Escritura, al ser el lugar primero en el que se actualiza la palabra.

En la perspectiva abierta por J.-P. Gabus, un operador trascendente, el Espíritu, pone en relación dos factores, el creyente y la Escritura. Se pasa por alto la función de la Iglesia, tan evidente en la producción de la Escritura. J.-P. Gabus, sin embargo, había señalado (*op. cit.*, 99) que nadie tiene acceso a la revelación fuera de una tradición predicada, es decir, fuera de la comunidad eclesial. El recurso al Espíritu elimina con demasiada rapidez este aspecto y elude el delicado problema de la mediación eclesial.

La Iglesia primitiva puso por escrito sus recuerdos de Jesús, porque, al ser único, el acontecimiento pascual no puede ser reproducido: el relato escrito testimonia su particularidad, su contingencia. Establece así un referente insuperable: el acontecimiento pascual no es la imagen simbólica de una condición humana universal. Es un acontecimiento confiado a la estructura narrativa de la Escritura: ella permite recordarlo.

La Iglesia considera esta memoria como transformadora de su presente y anunciadora de un futuro. El acontecimiento único, por su carácter contingente, reviste una dimensión universal en el acto de la predicación, es decir, cuando entra en dialéctica con la situación de la comunidad o de los paganos llamados a entrar en la Iglesia. Ahí es donde se sitúa la mediación de la Iglesia.

No es obvia la relación entre el acontecimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesús, relatado en el Nuevo Testamento, y la situación siempre cambiante de los hombres. Es posible limitarse a la interioridad y afirmar que sólo el testimonio del Espíritu en el alma de cada uno efectúa esta relación. Pero el relato escriturístico orienta hacia una interpretación menos intimista: el acontecimiento Jesucristo no toca a los hombres sólo en su interioridad, sino en su totalidad, es decir, en sus relaciones sociales. La Iglesia no es solamente la asamblea de los que creen en su fuero interno; es un cuerpo social identificable, cuyas decisiones y omisiones afectan a la actualización del acontecimiento Jesucristo. Hay una historia de la Iglesia o de las Iglesias que tiene algo que ver con la eficacia del relato escriturístico. En este sentido, la mediación eclesial es necesaria, contingente y responsable.

Es necesaria, porque la relación entre el relato del acontecimiento Jesucristo y la situación no está incluida en la Escritura ni es inmanente a la fe del cristiano, sino resultado de una negociación. Hombres y mujeres reunidos como Iglesia, con responsabilidades diversas, para confesar al Cristo viviente en referencia al

relato evangélico, tratan de establecer una relación transformadora entre su situación y el interrogante surgido del acontecimiento. El establecimiento de esta relación es laborioso: ninguna situación es tan transparente que la relación positiva, creadora, con el acontecimiento pascual sea evidente. El máximo de claridad lo consigue en la negación o la exclusión. Se podrá proclamar que la explotación económica no es evangélica. Las dificultades comienzan cuando se trata de proponer soluciones que no conduzcan a nuevas contradicciones. A lo largo de la historia de la Iglesia han sido múltiples las soluciones dadas a contradicciones insoportables (y esto en el mismo ámbito eclesiástico), que se han demostrado destructoras. El funcionamiento práctico del dogma de la infalibilidad ha contribuido al refuerzo de una burocracia central y a la desvitalización doctrinal de las comunidades locales. La relación entre situación y acontecimiento pascual es el resultado, siempre transitorio, de una negociación eclesial. Esta negociación representa la mediación necesaria para la actualidad de la palabra.

Necesaria y, sin embargo, contingente: el resultado de la negociación no está nunca libre de ambigüedad. Así, ciertas decisiones conciliares o papales en materia doctrinal, aunque consideradas infalibles, no tienen sólo efectos beneficiosos. El dogma de la infalibilidad, definido en el Vaticano I, tenía por objeto asegurar la transmisión fiel del relato evangélico en medio de las variaciones culturales. En principio, significa que la Iglesia no puede dar testimonio de otro Cristo. Desgraciadamente, el dogma ha sido desviado de su finalidad doctrinal al servicio de una ideología política: el centralismo romano. Este no tenía necesidad de la infalibilidad para su ejercicio: era consecuencia de factores sociales y políticos, pero necesitaba una justificación para mantenerse y reforzarse. El dogma ha reforzado el culto a la personalidad de los papas de la época moderna⁴⁴. La negociación entre el relato y la situación conduce, pues, a efectos contingentes. No hay ninguna oposición doctrinal a que el dogma de la infalibilidad funcione socialmente de manera distinta. La actualización de la palabra es selectiva, deja en la sombra otras palabras posibles. Una selección distinta, surgida de la presión de otra situación, relativizará este dogma, es decir, corregirá el exceso de su funcionamiento. La mediación eclesial está aquí asegurada, pero sus productos siguen siendo contingentes y reformables.

La mediación, necesaria y contingente, es responsable. La comunidad eclesial no es el instrumento inerte de un monarca divino, ni el vehículo intemporal de una verdad inmutable, ni el reflejo

de un sistema intangible. Atestigua una acción histórica de Dios en Jesucristo, cuyo relato son los evangelios. En cuanto Iglesia contemporánea, acoge este relato en su distancia histórica y en su actual fuerza interpelante. Es responsable a la vez del mantenimiento de la distancia y de la fuerza interpelante. Mantiene la distancia manifestando la lejanía del relato con respecto a nuestra situación. Y puede no hacerlo como cuando se pretende fundar el rechazo del ministerio sacerdotal de las mujeres en el relato escriturístico, olvidando la distancia histórica. El problema no se había planteado en los términos actuales. Por ello, las razones dadas como escriturísticas no son en realidad las verdaderas razones.

La fuerza interpelante presupone la percepción de la distancia. Sin ella, el evangelio deja de ser relato y se convierte en receta. Ya no interpela, sino que es un libro de soluciones. Así, manteniendo la distancia histórica, tratando el relato como tal, y no como obra doctrinal, la Iglesia libera la fuerza interpelante del acontecimiento crístico. Facilita también el poder creador y responsable de las comunidades cristianas, puesto que el relato evangélico lo postula por su particularidad histórica.

La actualización de la palabra de Dios es, pues, un fenómeno complejo que se mueve entre el acontecimiento Jesucristo, cuya universalidad atestigua la Iglesia primitiva produciendo su relato, y las situaciones nuevas en las que las Iglesias sucesivas manifiestan su fuerza interpelante. Los resultados de ese proceso, cuya mediadora es la Iglesia, son los signos siempre contingentes de una palabra que ellos actualizan. El riesgo de la actualidad del acontecimiento Jesucristo se justifica por la referencia a un don siempre contemporáneo: el Espíritu, el cual, en la relatividad de las formas de actualización, asegura la fuerza siempre interpelante del acontecimiento pascual y mantiene en nuestra noche la firmeza de la promesa.

⁴⁴ Cf. J.-M. Tillard, *L'évêque de Rome* (París 1982) 32s.

CAPITULO III

EL DON Y LA PROMESA

La «revelación» va unida a la promesa: Israel dio nombre a Dios a partir de su implicación en un movimiento histórico que conducía a liberar al pueblo. Acuciado por las palabras mosaicas y proféticas, Israel percibió que su historia tenía un sentido distinto de la de los pueblos vecinos: aceptó, no sin reticencia, que ésta no lo llevara a una hegemonía política; comprendió que tal renuncia garantizaba a su historia la universalidad. Su Dios lo había elegido para que fuera su testigo ante los otros pueblos: era el Dios de todos, aunque la alianza había sido pactada con Moisés. Las promesas más antiguas lo afirmaban claramente: «En ti, dijo Dios a Abrahán, serán benditos todos los pueblos del mundo» (Gn 12,3).

La «revelación» y la promesa no se reparan. Describir los procesos del discurso sobre Dios partiendo de la convicción de que los profetas hablan en nombre de Dios, no es suficiente para garantizar al «acto revelador» su potencia transformadora si no se tiene en cuenta lo que mantiene la historia abierta a un futuro: la promesa. Ella orienta la «revelación» hacia un horizonte que da espacio y sentido a los acontecimientos de la historia bíblica y a sus interpretaciones. Ella brilla en nuestra noche y su luz unifica la diversidad de nuestra historia cristiana, muchas veces inquietante por su disgregación o fragmentación. La actualización del relato escriturístico exige su presencia incandescente. Sin ella, el texto venerable quedaría reducido a un montón de cenizas. Por ello, nuestro estudio de la promesa comenzará con algunas precisiones sobre la interpretación del texto original, continuará con algunas puntualizaciones sobre su relación con el don y concluirá con la función atribuida al Espíritu.

1. *El Espíritu y la interpretación*

La imagen de la «palabra» nos ha conducido a la actualización del relato bíblico. Por hipótesis, éste relata hechos y palabras cuya fuerza sigue activa. La liberación de Egipto o la predicación de Jesús tuvieron lugar en unos tiempos de los que nadie puede volver a ser contemporáneo. La ilusión positivista ha muerto: la historia no trata sino de objetos perdidos para siempre. Es, pues,

necesario actualizarla. Recibir un texto antiguo como la inscripción y la expresión de una dinámica histórica de la que Dios es iniciador es creer que el texto sigue activo. La imagen de la «palabra» expresa esta convicción: la comunidad creyente habla el texto escrito, dándole así fuerza actual. Por eso, la imagen de la «palabra» va acompañada por la imagen del Espíritu: él representa la energía que inspiró en el pasado a los profetas y que hoy, viviendo en cada creyente, lo habilita para ser testigo de la acción transformadora y siempre actual de Dios. Apelar al Espíritu para explicar la actualización del relato bíblico subraya que ésta no se debe sólo a los sujetos humanos o a la comunidad eclesial: es una fuerza presente en la Escritura.

Interpretar un relato antiguo, es decir, recibirlo como significativo para nosotros en una situación no comparable con la de su tiempo y su lugar de producción, es, sin duda, algo que se debe al sujeto individual o comunitario: en este sentido, la interpretación es análoga a un acto de creación. Lo mismo ocurre en la interpretación musical: el intérprete de un *concerto* de Mozart no es un reproductor automático del texto musical. La música no existe sino en su ejecución; el texto musical es la condición de posibilidad del acto de creación interpretativa. Sin el texto de Mozart no habría *concerto*. Recíprocamente, sin intérpretes creadores, el texto quedaría sin efecto. El *concerto* no es una «magnitud», un «en sí» abstracto, sino el efecto combinado del texto mozartiano y de la ejecución de los intérpretes. El *concerto* de Mozart no es nada fuera de sus interpretaciones, fuera de lo que nos lo hace actual. El *concerto* no tiene otra existencia que la histórica, llamada sin cesar de la nada del texto a un nuevo ser por la ejecución sucesiva de los intérpretes.

Manteniendo todas las distancias, esta reflexión puede aplicarse al relato bíblico. Fuera de la comunidad que lo proclama, fuera de los creyentes que viven sus exigencias o de los expertos que lo estudian, no es nada. No existe un «en sí» bíblico, cuyo sentido se impondría como evidente en cualquier situación. Para el texto bíblico, la contemporaneidad es fruto de una creación.

Sería erróneo, sin embargo, sacar de aquí una conclusión apresurada que parece imponerse: el acto creador que actualiza el texto sería fruto de la subjetividad del grupo o individuo que lo interpreta. Las interpretaciones del *concerto* de Mozart no existirían si éste no se prestara a ellas: él es, potencialmente, la condición de estas interpretaciones. La Biblia no podría ser actualizada si no fuera, potencialmente, la condición de las formas presentes de interpretación. Estas no son únicamente producto de la subjetividad, sino una exigencia objetiva del texto. Karl Marx subrayó este

aspecto en una observación que atenúa la teoría del «reflejo»: «¿Sería posible Aquiles en la era de la pólvora y las balas, o la *Iliada*, en su conjunto, en la era de la imprenta y de la linotipia? Los cantos, las leyendas, las musas, ¿no desaparecen necesariamente ante el impresor? ¿Y no se desvanecen las condiciones necesarias para la poesía épica?»

»Pero la dificultad no está en comprender que el arte griego y la epopeya están ligados a ciertas formas de desarrollo social. La dificultad es ésta: todavía nos ofrecen un gozo artístico y, en cierto sentido, sirven de norma, son para nosotros un modelo inaccesible»⁴⁵.

La condición de la actualización, es decir, la posibilidad de universalización, es immanente a la obra, no es fruto de una subjetividad subsiguiente. El relato bíblico es fuente de una interpelación que renace sin cesar no en virtud de la subjetividad de los creyentes, sino en virtud de la estructura del relato. Esto no carece de analogía con el gozo que nos procura la tragedia griega. Las organizaciones sociales que favorecieron la eclosión de este arte no lo aprisionaron en su espacio restringido y en su tiempo limitado, puesto que, desaparecidas para siempre estas organizaciones, subsiste la potencialidad de la tragedia griega, para suscitar nuestro deleite. La experiencia de representación de viejos textos en teatros modernos demuestra *per absurdum* la necesidad de una energía immanente a la escritura. Interpretar es liberar esta energía por un acto de creación: exige intérpretes tanto más audaces y libres cuanto que el texto sobrepasa las organizaciones sociales en que nació.

Las teologías de la palabra, como la de K. Barth, han acentuado la función del Espíritu. Al hacerlo creían evitar un doble escollo: el subjetivismo de la interpretación y el positivismo fundamentalista de la Escritura. El esquema es simple: la palabra de Dios, objetivamente inscrita en la Escritura, requiere una legitimación subjetiva: el Espíritu. Este garantiza la actualidad de la Escritura y la capacidad de entenderla. Es el aspecto subjetivo de la palabra.

En este esquema, el Espíritu no está únicamente en el área del oyente, ni la palabra sólo en el área de la Escritura. El Espíritu es la potencialidad de la Escritura para sobrepasar sus condiciones de producción; la palabra es la objetividad de la Escritura proclamada actualmente. El Espíritu realiza el paso de la Escritura a la palabra. El habló por los profetas, pero el texto de sus predica-

⁴⁵ K. Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), en K. Marx, *Œuvres. Économie I* (La Pléiade, París 1963) 266.

ciones es ceniza fría si no es verificado de nuevo por el Espíritu. La fuerza del Espíritu habita el texto a la espera de un intérprete suscitado por él. Esta inhabitación en la Escritura es la que hemos de precisar ante todo: ella determina el modo de comprender la actualización del relato bíblico y la función del Espíritu en la comunidad eclesial.

2. El don, horizonte de la alianza

La alianza, en cuyo interior Dios fue nombrado por Israel, se refiere a un don: el acto de Dios manifestado en un contrato para establecer un futuro común entre él y el pueblo. Este acto carece de razón y de necesidad. Tiene su origen en la generosidad divina, como lo subraya el término «elección».

La elección expresa el don en su origen y comporta un sentido menos global que la palabra «don», que incluye el origen y el resultado. La alianza es un don no solamente en su origen, sino también en los dones que ofrece. Sería entender mal el contrato de alianza deducir de la posterioridad lógica de la promesa el condicionamiento del don. La alianza indica que el don está ya presente, puesto que Dios está presente en el pacto, y que esta presencia está rubricada por los bienes que aseguran la existencia de Israel en el desierto, como el maná y el agua. El pueblo murmuró allí contra su Dios, del que temía un ardid: haberlo conducido a lugares desérticos para exterminarlo. Por ello se atrevió a poner a prueba a aquel cuya fuerza había experimentado durante la salida de Egipto. El don es la rúbrica de la alianza y de su gratuidad: atestigua su anterioridad con respecto al contrato y a la fe.

La ley, inherente al contrato de la alianza, introduce una distancia en el seno mismo del don: el don de los bienes mantiene en la infancia si no es un llamamiento a un don recíproco. La instalación en la tierra prometida, bajo el gobierno de la ley, es sancionada por la desaparición de los bienes concedidos por Dios en el desierto: el agua y el pan (maná) ya no son efectos de un milagro, sino el producto del trabajo de los hombres. La ley establece su destino común, pero no asegura su distribución. Expresa también su origen trascendente y exige su reconocimiento ante Dios por un intercambio entre los hombres que consagra la verdad de la ofrenda presentada en el santuario.

El don no es el resultado de un contrato, sino que lo precede. Por eso sería erróneo inscribirlo en el sistema lineal: elección, alianza, obediencia, don. El don es anterior o simultáneo, no es una recompensa. El carácter mecánico de la retribución, presentado

con frecuencia como la clave de lectura de las historiografías hebreas, traiciona el verdadero sentido de la alianza e ignora la economía del don. El don precede a la alianza como elección, es la alianza como ley y como presencia de Dios y la sigue como promesa. El don es simultáneo al conjunto del proceso. Si la historia de Israel está marcada por el fracaso y la desgracia, no es por sanción exterior, sino en virtud de la lógica inmanente a la transgresión de la ley: el acaparamiento por parte de algunos de los bienes dados a todos da testimonio de una historia fuera de la alianza cuyo régimen es el del don recíproco. La ley traza esta lógica, tiene por objeto llevar al intercambio, a la reciprocidad del don. Por medio de la palabra, puesto que no hay sino ley comunicada, señala la imposibilidad de la dicha inmediata, expresa la distancia y la ausencia de Dios, es la condición de la comunicación.

La palabra vive del don y el don arriga en la palabra. Israel recibe en el desierto la alianza, acoge los dones que aseguran la vida. La ley no impone todavía la distancia necesaria para una gestión responsable de su existencia y de su futuro. Por eso, el pueblo reclama la presencia activa de Dios, hasta el extremo de suprimir toda acción humana para la supervivencia. Si sólo existiera el don sin la palabra, el pueblo no tendría personalidad, no sería constituido sujeto de una comunicación. La palabra, imponiendo la distancia, constituye a Israel como sujeto; ella es el primer don verdadero de Dios a su pueblo: éste se convierte en colaborador, deja de ser esclavo. La palabra es, de este modo, la condición de posibilidad de la verdad del don que llama a la respuesta, pero lo es por el retroceso del donante. El deseo del hombre con respecto a lo divino, como aparece en ciertas conductas (y la Biblia ofrece buenos ejemplos de ello), se orienta a la inmediatez del don. Los hombres sueñan con un paraíso. La inmediatez del don es una forma bastarda de la identificación preconizada por la serpiente: «Seréis como dioses» (Gn 3,5). El acto liberador de Dios en el éxodo y su cuidado maternal en el desierto son ambiguos: contribuyen a la abolición de la distancia. La alianza como palabra y como contrato descarta la identificación y transforma el tiempo del desierto en prueba: Dios no es Dios como lo quiere el deseo, aunque ceda muchas veces al deseo. Sólo con la instalación en la tierra prometida el régimen de la ley establece, efectivamente, la distancia, postulando la no identificación con lo divino como condición de la comunicación. El tiempo ilusorio y necesario de la infancia ha cesado. Israel escucha una palabra que viene de Otro inasequible. Dios se retira de la inmediatez; puede entonces ser encontrado como Otro, puesto que la ley del intercambio social se transforma en reflejo del intercambio divino: Dios da la ley y

su presencia a los hombres para que los hombres puedan darse a sí mismos a Dios.

El don es primero y último: es el horizonte de la palabra de la alianza. Le imprime un estatuto específico: el de ser una comunicación orientada a establecer una comunión.

La palabra es el acto imprevisible de un sujeto en un sistema de lenguaje. Es el acto de un sujeto que no se agota en la objetividad de una enunciación. Si el sujeto se desvanece en el acto del habla a favor de lo enunciado, estamos ante una información. Según esto, se puede entender de dos maneras el relato bíblico de la creación (relato del código sacerdotal). Como una información explicativa de la génesis del mundo, como las cosmologías «científicas». En este caso, el sujeto de la enunciación, «Dios», está allí para autorizar el contenido informativo o explicativo, y desaparece en la medida en que los hombres, por medio de su investigación científica, se ponen en su lugar. Ya no hay necesidad de una garantía divina representada por el sujeto de la enunciación. Por otra parte, el relato puede ser considerado como la parábola del acto originario de donación del mundo a los hombres por Dios. Lo que cuenta entonces es el intercambio entre el donante y aquel a quien se otorga el don; el contenido informativo o explicativo pierde su importancia. Este puede transformarse, pero el intercambio permanece, ya que el sujeto de la enunciación, como donante, es el primero en actuar y llama a otro sujeto a aceptar el lenguaje parabólico como invitación a una respuesta.

La primera interpretación reduce la Biblia a un libro supletorio de las deficiencias del saber: el don de Dios se limitaría a ofrecer las informaciones necesarias u oportunas para la vida humana. El sujeto divino no estaría presente en su palabra como sujeto. Y si los hombres asumen su autonomía en el orden de los conocimientos teóricos o prácticos, desapareciendo así el movimiento de información, el vínculo con el sujeto divino quedaría privado de fundamento. No se habría establecido ninguna condición de reciprocidad.

No ocurre lo mismo en la segunda interpretación: la información es secundaria, puede desaparecer. La palabra permanece como comunicación, puesto que sólo se trataba de ella. La desaparición del donante, igualmente necesaria, no es su abolición, sino su ausencia o su retroceso como condición de la diferencia, de la distancia y de la comunión, es decir, como condición de un don de respuesta que reclama la autonomía del interlocutor o del oyente. La ruptura de la inmediatez del don significa el fin del estado de infancia: los hombres no tienen una relación con Dios comparable a la del niño con respecto a sus padres. En el distanciamiento del

donante, los hombres lo reconocen por lo que da: el espacio para actuar con autonomía. En este espacio, los hombres pueden aceptar que su producción no sea creación, que se articule, como su propia existencia, a un don primero. La ley es la condición de este intercambio. Esta anterioridad del don, lo mismo que su carácter simultáneo, establecen su superioridad sobre todos los bienes dados. En esta perspectiva se inscribe la promesa.

La promesa está vinculada a la alianza, contrato firmado en orden a vivir un futuro en común. Su comprensión depende del modo de entender el don. En la Biblia éste tiende a situarse no en los bienes distribuidos, sino en el acto del don. Pero el acto del don no puede separarse de los bienes recibidos o esperados: la promesa ahonda aparentemente la distancia entre el acto del don y los bienes concretos que le siguen. El bien no es ya el pan o el agua del desierto, ni la tierra, ni tampoco la ciudad de Sión. En la concepción bíblica, el acto del don distancia históricamente de los bienes sustanciales y orienta hacia un sistema relacional inducido por términos más abstractos: la paz, la justicia, la convivencia con Dios y, en la última época del Antiguo Testamento, la vida con Dios, que nada podría destruir, simbolizada por la resurrección en el corazón de una tierra nueva y unos cielos nuevos. Así, la promesa aleja el deseo de apropiación de los bienes sustanciales a favor de un simbolismo de la relación. Este movimiento se realiza en el Nuevo Testamento ⁴⁶.

La comunidad primitiva, en su memoria del Nazareno basada en la experiencia pascual, lo confesó Mesías. Este término estaba enriquecido por una antigua tradición y transmitía esperanzas concretas: este Mesías, don de Dios a su pueblo, representaba el personaje o la colectividad que llevaban a cabo la instauración del reino de Yahvé. La promesa adquiría forma concreta en este nombre, y la venida del Mesías inauguraba el fin de los tiempos, provocando así una ruptura en el seno de la historia.

Confesar a Jesús de Nazaret como Mesías, reconocer en él al revelador de la promesa, mientras que el curso de los tiempos se mantenía inalterable —Jesús había sido asesinado y la historia del sufrimiento y la opresión no dejaba de exacerbarse—, significaba introducir en su concepto una diferencia radical. La comunidad confesó Mesías a aquel que en su vida terrestre había rehusado este título ambiguo para mostrar su cumplimiento en el Espíritu. Lo confesó como tal porque Dios respondió a su grito en la cruz, arrancándolo del dominio de la muerte: está vivo no porque superprimió milagrosamente la historia del sufrimiento, sino porque dio

⁴⁶ Cf. P. Beauchamp, *Ley-Profetas-Sabios*, cit., 40-128.

el Espíritu. El Mesías no asegura la propiedad de los bienes, sino que da el Espíritu, es decir, el don que asegura la relación justa de todos los bienes. Precisemos esta relación.

3. La función del Espíritu

El don, al situar los bienes sustanciales en su autonomía, orienta la promesa hacia un sentido inesperado: abrir el espacio de tal manera que nada pueda llenarlo. El movimiento concreto de esta dialéctica se afirma en la calificación de Jesús como Mesías sobre el fondo de su rechazo a asumir las esperanzas ligadas a un cierto mesianismo político-religioso que constituyó una verdadera tentación mesiánica. La promesa no se refiere ya a los bienes, es decir, a un fin de la historia, a un milenarismo, sino a su mantenimiento en la contingencia, mantenimiento que es el reverso del don por excelencia: el Espíritu.

El don y la promesa sitúan los bienes en su orden, porque no se refieren a un bien particular. Los sitúan en su orden: esto significa que también ellos son efecto de un don primero. Pero no son el objeto de una promesa para el individuo o la colectividad. Yahvé no promete alejar las amenazas naturales que se manifiestan en las catástrofes terrestres, las enfermedades y la muerte. No hay promesa alguna que asegure el buen funcionamiento de las relaciones sociales, es decir, que elimine las diversas formas de explotación. Si esto es así, la promesa no es de orden milenarista: es inútil esperar en nuestra historia un Mesías, una Iglesia o un Estado que garanticen eficazmente contra los males naturales y que susciten una organización social al margen de toda explotación posible. El don y la promesa actúan, pues, negativamente: no es posible un futuro humano si el don no preside los intercambios sociales o si se espera de ellos la satisfacción absoluta del deseo. El don y la promesa imprimen una fisura en nuestra historia. Dar gracias a Dios por los bienes de que disponemos significa reconocer que él es distinto de este bien y que la acción de gracias, es decir, el don de respuesta es tan necesario a los hombres como los mismos bienes. El movimiento de reciprocidad sitúa positivamente los efectos frustrantes, en el orden del mesianismo, del don y la promesa.

Los bienes son situados en su orden, son no divinos. No son, pues, el objeto inmediato de la alianza que se apoya en la promesa. La promesa se refiere a un futuro en común. Los bienes, en cuanto objetos, no suplantán el estar juntos promovido por la relación de alianza. El bien producido por la alianza es el estar juntos, Dios

con nosotros. Los términos «comunidad» o «reconocimiento» explicitan el objeto de la alianza. La promesa se refiere al futuro de esta comunidad.

La historia de Israel y la historia de Jesús atestiguan el deslizamiento permanente de la comunidad a los bienes: el estar juntos para la obtención de bienes suplanta el bien de estar en comunidad. Se busca una satisfacción del deseo que no proporciona el estar juntos. El movimiento de retroceso con respecto a la concesión de los bienes en la historia profética de Israel, a favor de la búsqueda de Dios, significa que el estar juntos constituye su propio fin. No hay que esperar ninguna otra cosa fuera de esta comunidad, el resto se da por añadidura.

El deseo o el movimiento mesiánico tiende a desplazar hacia el fruto del estar juntos el bien de la comunidad. Se espera con impaciencia algo que en realidad es muy distinto: el fin de las amenazas naturales, la liberación nacional, la satisfacción del hambre, el fin de la injusticia, etc. Se aplaza así para un futuro imprevisible lo que se da aquí y ahora: el reino de Dios.

Confesar a Jesús como Mesías sobre la base de su rechazo a entrar en el movimiento mesiánico es reconocer la primacía de la comunidad sobre los bienes que se esperan de ella. Jesús, que vive por el Espíritu, no da los bienes mesiánicos por anticipado; el milenarismo, uno de cuyos principales protagonistas fue san Ireneo de Lyon, tratará de mantener en el marco de nuestra historia el don de estos bienes. Jesús da el Espíritu aquí y ahora. El Espíritu da la posibilidad de vivir la alianza, no en el desprecio de los bienes, sino en su ordenación relativa.

Ordenación relativa: los bienes particulares, sustanciales y deseables, son fruto de los intercambios sociales en el marco de la finitud humana y no producto de una intervención mesiánica. No hay que esperar de la Iglesia que la promesa que anuncia le confiera la competencia necesaria para la producción de los bienes y para su distribución. El don del Espíritu que testimonia la Iglesia impulsa a los hombres a ser creadores y responsables a partir del don primero. Por eso, el Espíritu abre a una comunidad que ningún bien puede colmar, aunque la evoque. El don y la promesa no tienen medidas humanas, son divinos y su nombre es el Espíritu. El profeta Joel anuncia esta transformación y el apóstol Pedro la ve realizada en Pentecostés (Hch 2,14-22 y Joel 3,1-5).

El carácter inconmensurable de la promesa y del don con respecto a los bienes ha sido interpretado en una conceptualización que hoy suscita muchas objeciones. Los teólogos de la Iglesia griega hablaron en otro tiempo de «divinización». El Hijo de Dios se habría hecho hombre para que el hombre se hiciera Dios. Algu-

nos teólogos modernos, como H. Küng⁴⁷ y J. Pohier⁴⁸ ven en esta interpretación una pretensión intolerable.

Para H. Küng, ser divinizado significa abandonar el orden de la creación, su personalidad contingente y su valor humano a favor de una metamorfosis no deseable en la actualidad. Según este autor, el Hijo de Dios se hace humano no para que el hombre se haga Dios, sino para que se haga simplemente humano. En la revelación bíblica no se trata en absoluto de arrancar al hombre de su condición, sino de humanizarlo y de hacerlo colaborador efectivo de Dios en este mundo⁴⁹.

J. Pohier es más radical: descubre en la conceptualización griega la expresión del deseo inconsciente del ser humano, ser como Dios; pero esta fórmula significa la voluntad de escapar de la finitud marcada por la sexualidad, la culpabilidad y la muerte. Esta voluntad recoge el anhelo míticamente expresado por Adán y Eva en el relato parabólico del primer pecado. El Hijo de Dios se hace hombre no para confirmarnos en este anhelo, sino para salvarnos de su carácter mortal. Dios está con nosotros como socio de la alianza, con tal que nosotros aceptemos ser humanos. Querer ser como un dios es eliminar al verdadero Dios y sumergirse en una ilusión destructora⁵⁰.

Estas objeciones y críticas son serias: expresan, en otro lenguaje, el efecto reconocido al don del Espíritu, mantener la apertura o la fisura. Nada podría hacer que lo humano no fuera humano y nada podría hacer que el deseo pueda ser satisfecho sino de manera fantasmagórica. Si existe un don del Espíritu, si el rechazo mesiánico está confirmado, no es para hacer caer a los hombres en la ilusión de escapar de su condición. Si el don y la promesa no se refieren a la satisfacción del deseo, es precisamente porque no hay encuentro ni comunicación posibles por este camino.

El esquema de la divinización, ¿tenía, efectivamente, el anhelo, aunque fuera secreto, de suplantar a Dios, hasta el extremo de sustituirlo por una exaltación insensata de lo humano? ¿Pretendía inconscientemente arrancar al hombre de su condición?

Es inútil ocultar que este esquema comporta graves ambigüedades. Se refiere a una cultura según la cual la más alta realización espiritual es la ascensión a la incorruptibilidad, que significa que el alma humana ya no está alienada por los bienes contingentes, transitorios y sensibles, sino atraída por lo divino. Llegar a la incorruptibilidad es entrar en el orden divino, el único que corres-

⁴⁷ *Ser cristiano* (Madrid 1981).

⁴⁸ *Quand je dis Dieu* (París 1977).

⁴⁹ H. Küng, *op. cit.*, 403-433.

⁵⁰ *Op. cit.*, 97-128.

ponde a la aspiración estructural del espíritu y a su ser auténtico. El don de la incorruptibilidad es divino: sólo Dios lo confiere por medio de su Hijo. La incorruptibilidad no es una conquista, sino, a lo sumo, una demanda, pero —hay que señalarlo— lleva en sí un juicio según el cual el orden del espíritu tiende a convertirse en el orden del bien, y el de la materia, en el lugar del mal.

Estas ambigüedades no impregnan el esquema hasta el punto de quitarle todo su valor y sentido.

En efecto, ser divinizado no se ha pensado principalmente según el esquema del poder o de la potencia. Ser divinizado no significa que el hombre sea Dios, hasta el extremo de disponer a su arbitrio de una potencia superior a su fuerza natural, como pretende la magia. Los teólogos griegos tenían un sentido muy agudo del carácter inefable e inaccesible de Dios para que se les pueda atribuir una sustitución de potencia. La divinización es de orden relacional: en el Espíritu entramos en relación con el Padre como hijos y, en consecuencia, podemos actuar aquí y ahora filialmente. La experiencia del grito de Jesús en la oración consignada en la Escritura: «Abba, Padre», domina la idea de la divinización. Podemos dirigirnos a Dios no sólo como a un maestro, sino también como a un padre y a un amigo. El calificativo de la amistad corrige lo que subsiste de exigencia de poder de autoritarismo o de interdicción en la imagen de la paternidad. Así, pues, la divinización no indica un anhelo secreto de eliminar a Dios en provecho nuestro, según la doctrina expuesta por E. Bloch con respecto al Hijo del hombre⁵¹, sino que describe el movimiento de la filiación comunicada por el don del Espíritu.

Las ambigüedades del esquema proceden, en definitiva, del modo en que entonces se expresaba lo divino: el interés se centra en los frutos anticipados y no en la comunión. El deslizamiento del don hacia los dones esperados y la desaparición del don en favor de estos bienes explican el deseo de adquirir una situación divina: ya no es el Dios con nosotros quien determina la imagen de la divinización, sino el Dios a nuestro servicio. Esta desviación del sentido no debe hacer olvidar que el esquema de la divinización tuvo por objeto manifestar el carácter inconmensurable del don y de la promesa respecto de todos los otros bienes que no son Dios. El don del Espíritu como realización de la promesa revela este abismo. No hace falta discutir si este don hace más humano, ya que el objeto del decálogo, es decir, de la ley de la alianza, es prioritariamente la relación con el otro hombre: es, pues, la práctica la que ha de verificar el alcance de la exigencia inscrita en la

⁵¹ E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo* (Madrid 1983) 121-151.

alianza. El sentido del esquema de la divinización es que Dios esté con nosotros; el don del Espíritu libera del deseo secreto, que renace sin cesar, de ser dios. Este don nos introduce en un movimiento en el que Dios nos respeta como a interlocutores autónomos, asegurándonos su comunión y su amistad. Este don nos da la posibilidad de ser hijos como lo fue humanamente Jesús, que no hizo de su situación divina un privilegio que le permitiera escapar de los límites de la condición humana.

Por el don del Espíritu la alianza perfecciona su sentido: es una estructura que realiza la comunicación. Dios habla, pero su palabra no es entendida e interpretada sino en el don que introduce en el proceso de los intercambios, expresado por la imagen de la alianza.

El don del Espíritu y sus efectos traen a la memoria las cuestiones que se nos habían planteado al comienzo de este estudio: la palabra de Dios, ¿se apoya en una reflexión humana, que sería como su anticipación, o bien se afirma en la ruptura?

Estas cuestiones nos parecieron entonces pertinentes en la medida en que permitían evocar corrientes teológicas que han vacilado en sus afirmaciones debido a la crítica actual a toda ontoteología. Sin embargo, su pretendida oposición nos parece exagerada: el reconocimiento del don del Espíritu como capacidad de introducir en el ámbito de la alianza abre a una interpretación distinta.

«Dios viene de Dios»: éste es el postulado básico al que invita el hecho de que el don de Dios es gratuito y no una demanda o exigencia. Este postulado sigue siendo el principio de todas las teologías de la ruptura. Dios no viene del mundo, viene de él mismo. Si decide abrirse a nosotros, esto no es posible sino a partir de él mismo. El simbolismo trinitario no afirma, en primera instancia, nada más que este postulado: la palabra de Dios dirigida a nosotros es su Verbo, y el don hecho a nosotros es su Espíritu. Sin embargo, el hecho de que Dios venga de él mismo hacia nosotros no descarta la necesidad de que no pueda ser evocado sino a partir de nuestra situación o de nuestro mundo. El mundo puede ser pensado sin Dios; esto se verifica en las metodologías científicas; el mundo puede ser vivido sin Dios, y esto se verifica en la vida moral y artística de nuestro tiempo; pero no sería posible imaginar al Dios de la Biblia sin el mundo, porque no cesa de abrirse a él por su palabra, Jesús, y por el don del Espíritu. Los términos de ruptura o de continuidad fallan aquí: la revelación se inscribe en lo que es considerado paradójico y cuyo símbolo es la cruz. Dios viene de sí mismo a nuestro mundo (no a un mundo ideal), hasta el punto de no poder ser reconocido ni pensado sin éste. Sin embargo, este mundo, por ser finito, contingente, no-dios,

es pensado en su orden sin necesidad de apelar a Dios. El Hijo Jesús se dejó clavar en la cruz: el mundo no tiene necesidad alguna de él para comprenderse en su violencia y su sufrimiento. Que Jesús sufra una muerte violenta es históricamente explicable, no es necesario apelar a potencias trascendentes. Es distinto el caso de Dios, que no podría ser pensado y, sobre todo, reconocido sin el Crucificado. Dios, en el acto de su reconocimiento, no es separable de un mundo que debe pensarse sin él, so pena de caer en la idolatría. El don del Espíritu circunscribe el lugar de la revelación: la dependencia del Dios bíblico con respecto a nuestro mundo, dependencia que proviene de él y que el mundo no le impone; tal dependencia se destaca sobre el horizonte de una independencia respecto a él. Sería, pues, insuficiente anunciar que Jesús viene para humanizar: sería calumniar nuestro mundo y sobreestimar el cristianismo histórico. Jesús viene para dar el Espíritu e introducirnos en una comunicación con Dios que la alianza estructura, pero que el mundo, tal como se presenta históricamente, no exige en modo alguno. Sólo con esta condición el don es verdadero.

CONCLUSION

La afirmación «Dios habla» constituye la hipótesis de trabajo que hemos tratado de clarificar. La palabra —lo hemos constatado— es una imagen ambigua: en el rumor de este mundo no oímos ni escuchamos sino palabras humanas. En este tumulto, sólo los creyentes discernen palabras divinas cuyo responsable sería Dios. La comunicación y el nombre de Dios califican las palabras de los profetas, de Jesús, de los testigos bíblicos y del pueblo creyente. Hombres y mujeres afirman, en virtud de una experiencia específica, que no es arbitrario reconocer en algunas palabras humanas una apertura de Dios a la humanidad. Parece, pues, justificado emplear esta imagen, pero sin sobreestimar su alcance: la invocación dirigida a Dios por los creyentes tiene su origen en la iniciativa de este Dios que instaura el diálogo. Los términos bíblicos de elección y alianza expresan este primer don y su estatuto permanente.

La imagen de la palabra se articula en la noción de «revelación». Este término abstracto destaca que no existe comunicación con Dios si Dios mismo no la inicia. Una conmovedora oración incaica ilustra la diferencia entre el grito a Dios y la comunicación de Dios:

Creador
del mundo de arriba
del mundo de abajo,
del vasto océano,
vencedor de todo...
¿Quién eres? ¿Dónde estás?
¿Qué piensas?
¡Habla!⁵²

Dios ha hablado, Dios no cesa de hablar, dicen los cristianos. Su convicción no es ingenua: saben que no pueden demostrar que Dios es el iniciador de palabras humanas revestidas de su autoridad. Sin embargo, estos cristianos consideran oportuno asignar a un acto de Dios una organización simbólica, la de la alianza, fundada en la memoria de liberaciones y que tiene efectos sociales y culturales permanentes. Los cristianos creen que el nombre de su

⁵² Transcripción de Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui, *Relación de las antigüedades deste reyno del Pirú*, hacia 1613 (Madrid 1879), citado en R. Magni y E. Guidoni, *Inca* (París 1977) 32.

Dios les fue anunciado proféticamente y que su rostro se les hizo accesible en aquel a quien confiesan como su Hijo, por impulso del Espíritu.

Es cierto que algunos han explicado esta opción reduciendo la «revelación» a una anticipación imaginativa de un poder efectivo de la razón: ésta fue la interpretación spinozista, reeditada con frecuencia desde entonces. Otros, por el contrario, sostienen una ruptura radical entre los caminos de la razón y las vías de la comunicación divina: es el caso de los intentos fideístas, para los cuales la ruptura exige inscribir la fe en el absurdo: *credo quia absurdum*. Se pueden preferir métodos o salidas menos radicales: se plantean interrogantes científicos sobre el alcance de las palabras consideradas como reveladoras y sobre su modo de crear sentido. A este respecto se suspende el juicio y la convicción. Se puede pensar, finalmente, que el espacio abierto por la fe bíblica y cristiana repercute en la reflexión sobre nuestra condición y nuestra historia, aunque uno se vea obligado, por honradez intelectual, a dejar sin apoyo científico y filosófico la opción por la verdad o la ilusión de la comunicación divina.

En lo que llamamos revelación se trata, en efecto, de la verdad de la comunicación divina. Pero es necesario determinar esta verdad. Dios no nos informa de la marcha del mundo ni de las leyes de su devenir, aunque muchos cristianos lo hayan creído durante largo tiempo. Dios no nos descifra el sentido de las relaciones de fuerza que actúan en nuestra historia; no convierte a los creyentes en lectores seguros del porvenir, aunque algunos sean propensos a la tentación de pensarlo. La comunicación abre un espacio distinto, el de la autonomía del mundo y el de la no divinidad de nuestra historia. Si Dios confía su nombre o si los creyentes lo nombran a partir de una experiencia específica es para diferenciarlo de los efectos en vano aguardados o esperados de él. La implicación más radical de Dios en nuestra historia, en su Hijo Jesús, no libra a esta historia de su oscuridad y opacidad, porque Dios sigue estando a distancia en virtud del nombre que evoca su alteridad. Así, su implicación en Jesús, su Hijo, no explica ni el cosmos ni la historia, los deja a su contingencia, no los diviniza en el sentido ilusorio del término. La debilidad de Dios que, en Jesús, muere en la cruz garantiza nuestro espacio de creación. Por eso, este Dios es invocado en verdad a partir del nombre confiado como la comunicación más frágil y más preciada.

La más frágil: entre el considerable número de nombres que designan lo divino, los cristianos creen deber invocar un nombre ligado a la tradición mosaica. Frente al cúmulo de imágenes que

pretenden visibilizar lo divino, ellos optan por rechazarlas todas. Y no añaden ninguna nueva representación a los muchos que tratan de definir lo divino. Ellos se remiten a la Escritura, pero ésta sería una momia sin su testimonio actual. Evocan un rostro, el de Jesús, pero saben que ha desaparecido para siempre. Así, en medio de un desorden que renace sin cesar y de la constante variación de las demandas respecto de lo divino y de sus representaciones, los cristianos invocan un nombre oscuro y, sin embargo, cargado de promesa: «yo soy el que seré». No disocian este nombre de un rostro, el de Jesús, y saben que esta invocación recibe su fuerza de un don, el del Espíritu. Todo el movimiento de la palabra bíblica afluye hacia este simbolismo triádico en cuya dinámica está inserto el creyente. Así, en medio de un océano de posibilidades desorganizadas surge lo improbable: una palabra que ordena la relación con Dios en la invocación. Sin embargo, domina el caos: leyes férreas del cosmos y del azar, caos de la historia en el ruido y el fragor de las relaciones humanas, fascinación mortífera de los dioses. Lo probable es el caos; nada asegura que lo real sea lo racional, y también el mundo divino fue el lugar de lo arbitrario. Irrumpe una palabra, la del profeta o la de Jesús; ella fundamenta una invocación, notifica un mandamiento en el que la causa de Dios y la del hombre se revelan idénticas, abre una esperanza. Lo improbable, lo raro, aunque sólo sea todavía un clamor, aparece.

La más preciada: el nombre inscrito en el libro del Exodo abre posibilidades insospechadas. «Yo soy el que seré»: el presente de la afirmación se proyecta a un futuro. Todo está abierto. Sin duda, el nombre ha sido confiado, pero no es ni un poder ni una clave: nada le circunscribe a un espacio ni a un tiempo y, sin embargo, se muestra eficaz en un lugar (la liberación de Egipto) y en un instante. Pero este nombre ya no puede ser disociado de un hombre concreto, un judío del siglo I, Jesús. El da rostro al nombre, pero no cierra ninguna de sus posibilidades: Hijo o Verbo, designa a Otro distinto de él. Por eso, el destino de Jesús es desaparecer: la ascensión es el símbolo de esta desaparición. Pero queda una huella indestructible: la Escritura habitada por el Espíritu. El nombre sin representación no se separa del rostro de Jesús, que le da densidad histórica, particularidad, y lo marca con una herida que prohíbe toda conceptualización de Dios y toda sistemática. Por ello, ninguna imagen nos parece más apropiada para designar la originalidad, la precisión, el retroceso de la comunicación divina, así mediatizada, que la de la huella: Jesús es la huella del Dios inasequible que nos ha descubierto su nombre y nos ha dado su Hijo y su Espíritu.

La huella es una imagen cargada de modestia. No se encierra en una definición, sino que indica una relación... Las pisadas en la nieve o en la arena son huellas: atestiguan con certeza el paso de un ser concreto. En la gruta de los Eyzies está impresa en el calcáreo la huella de un pie de mujer, acompañada de la de un pie de niño. Estas marcas se remontan a treinta mil años. Las huellas son precisas, rigurosas, son las de una mujer y un niño, pero estas huellas son signos abiertos: los rostros de esta mujer y este niño se han perdido para siempre. Precisión, modestia, apertura; éstas son las connotaciones de la imagen de la huella.

Jesús es la huella del Dios inasequible. La huella es precisa, rigurosa: se trata del Dios implicado en la acción y la palabra de un ser humano, cuyo recuerdo reinterpretado por los creyentes no encubre, sin embargo, las opciones ni el comportamiento.

Está abierta: designa la acción de Dios y a Dios mismo sin encerrarlos, indica una dirección, no define. Estimula a soñar, a orar y a actuar.

Es modesta: a partir de su signo indica a Dios como el inasequible, como el sin rostro.

Así, la comunicación de Dios está ligada a un rostro, pero éste no nos es accesible: queda una huella, la Escritura, como recuerdo y llamada que el Espíritu actualiza. Esta huella es precisa, limitada, frágil, ambigua: a partir de ella, en la comunidad que la discierne y la interpreta, el Nombre sobre todo nombre es evocado e invocado.

Dios habla, no informa: hace surgir un nombre que se articula a una oración. El grito de los hombres en el sufrimiento y la agonía, en la alegría o el asombro, se dirige a este nombre. Este grito no se produjo ni se produce sin dejar también una huella. En respuesta al nombre confiado, marca el movimiento de la Escritura, revela las esperanzas de un pueblo para el que el Nombre era activo. Atestigua en la Iglesia que la esperanza en la venida del reino no se ha extinguido aún y que el Nombre sigue siendo activo.

El Nuevo Testamento ha desdoblado el Nombre sin destruirlo, ha asegurado el grito sin hacerlo inútil.

Ha desdoblado el Nombre: la invocación lo atribuye a tres instancias que orientan la actitud del creyente: el Padre, el Hijo y el Espíritu. El desdoblamiento no es abolición de la unidad, es otra forma de entenderla: lo que domina es el intercambio y la comunión. El creyente está llamado a entrar en esta perspectiva.

No hace el grito inútil: el sufrimiento y la muerte no cesan de actuar, pero un nombre, un rostro y una huella aseguran al creyente, en una duda superada por el Espíritu que concede el gusto de la vida, que la fascinación de la muerte y el vértigo de la nada no

son las últimas palabras de la sabiduría. El Espíritu anticipa esta certeza: atestigua a Dios como éxtasis sin caída, amor sin retorno, don sin retroceso, movimiento sin fatiga, intercambio sin conflicto, gozo sin hastío, vida sin amenaza. Atestigua que el viviente cuyo nombre se invoca nos abre su comunión, manifestada por las imágenes del Padre, del Hijo y del Espíritu. Dios habla, no informa; hace alianza invitando al gusto de una vida distinta de la marcada por el odio, la mezquindad y la muerte. Esta llamada no es reposo, ya que el camino de conversión es un camino de noche. «La idea que brota desde lo más profundo del corazón de que no sólo existe el amor imperecedero, sino que incluso no podía no existir, puede conducir a un individuo más cerca aún del abismo sin angustias y crear en él increíbles conmociones. Allá abajo, la hoguera rojoscuro seguirá ardiendo en silencio en la espesura de la noche: arde desde siempre, sin consumirse jamás, por su libre necesidad»⁵³.

⁵³ G. Morel, *Questions d'homme: l'Autre* (París 1977) 199.

BIBLIOGRAFIA

Ninguna obra se impone de modo absoluto en el terreno de la «revelación» y la «palabra de Dios». Las indicadas aquí remiten a lo que me parece útil conocer, al menos a título de información, si se quiere estudiar más a fondo estas cuestiones.

Vaticano II, constitución dogmática *Dei Verbum* [cf. L. Alonso Schökel (ed.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación*, Madrid 1969].

K. Barth, *Dogmatique*, I: *La doctrine de la parole de Dieu* (Ginebra 1953-1954). La lectura de este primer volumen es indispensable, ya que la doctrina de K. Barth ha tenido una influencia considerable en la problemática de la teología católica, aun cuando esta influencia se ha difuminado un poco durante el último decenio.

P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament. Essai de lecture* (París 1976; trad. española: *Ley-Profetas-Sabios. Lectura sincrónica del AT*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977). Obra que hay que leer, aunque resulta difícil; ensayo original de interpretación estructural de la relación entre los dos Testamentos, que conduce a una comprensión considerable del proceso de la revelación bíblica. Libro en extremo recomendable.

I. Berten, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg* (Bruselas 1969). Los que no pueden leer las obras de W. Pannenberg encontrarán aquí una presentación correcta de sus opiniones y una discusión detenida de sus consecuencias.

R. Bultmann, *Foi et compréhension*, t. 1: *L'historicité de l'homme et la révélation*, trad. por A. Malet (París 1970). Todos los artículos reunidos en esta obra tienen un interés considerable para la historia de la teología contemporánea en el campo de la hermenéutica.

E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (México 1943). Un estudio de la interpretación de la revelación cristiana en la Modernidad recibirá una gran ayuda de este libro, inteligente y claro.

E. Cornélis, E. Lévinas, E. Haulotte, Cl. Geffré, P. Ricœur, *La révélation* (Bruselas 1977). Discusión amplia, en el doble marco de la hermenéutica y de las nuevas ciencias del lenguaje, del problema de la revelación.

A. Dumas, *Nommer Dieu* (París 1980).

G. Ebeling, *Théologie et proclamation* (París 1972); íd., *Dogmatik des christlichen Glaubens* (Tubinga 1979) t. I, 1-157. Estas dos obras permiten un buen conocimiento de una teología cuyo eje es la imagen de la palabra y cuya organización interna está determinada por el simbolismo trinitario.

P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher theologie* (Munich 1977). La teología nueva como crítica de la Ilustración y del ateísmo.

B.-D. Dupuy, art. *Révélation*, en *Encyclopædia Universalis*, t. XIV (París 1968) 194-196.

F. Ferré, *Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi* (París 1970).

P. Gisel, *Vérité et histoire, la théologie dans la modernité*, E. Käsemann (París 1977). Nunca se recomendaría demasiado la lectura de esta obra erudita y clara. Establece las posturas de la fe cristiana en el movimiento nacido de la Ilustración y replantea las cuestiones del lenguaje teológico en cuanto reinterpretación de la revelación bíblica en un momento cultural para el que la libertad es el concepto clave.

K. Jaspers, *La foi philosophique face à la révélation* (París 1973).

R. Latourelle, *Teología de la revelación* (Salamanca 1982). Esta obra es honesta y clara. Informa sobre el estado de la cuestión.

Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, I: A. Darlap y H. Fries, *Fundamentos de la teología como historia de la salvación* (1. «La historia de la salvación»; 2. «La revelación»); P. Lengersfeld, H. Haag, G. Hasenhüttel, 3. «Presencia de la revelación en la Escritura y la Tradición»; H. U. von Balthasar, J. Feiner, K. Lehmann, M. Löhrer, K. Rahner, A. Stenzel, B. Studer, *La presencia de la revelación por medio de la Iglesia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974). En este volumen se encontrará un buen planteamiento de los problemas y una interesante información.

A. Neher, *La esencia del profetismo* (Salamanca 1975).

W. Pannenberg, R. Rendtorff y otros, *Offenbarung als Geschichte* (Gotinga 1970); trad. española: *La revelación como historia* (Salamanca 1977). Estudio fundamental para la cuestión de la revelación en el marco moderno de un pensamiento sobre la historia.

G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1972-1973). Esta obra es indispensable para un estudio genético del marco que organiza la revelación bíblica.

A. Vergote, *Interprétation du langage religieux* (París 1974). Un libro que estudia, sobre un trasfondo de psicoanálisis, conceptos y símbolos de uso común en la transmisión de la revelación.

A esta lista, ya larga, añadiría de buen grado algunas obras relativas a los métodos y a las hermenéuticas:

J.-P. Gabus, *Critique du discours théologique* (Neuchâtel 1977). A mi juicio, una de las mejores exposiciones sobre los problemas fronterizos a la construcción del lenguaje teológico y, por consiguiente, a los que tienen relación con la palabra de Dios.

- H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca 1977). Las interpretaciones de este autor han tenido grandes repercusiones en la teología moderna y le han permitido afirmarse en el ámbito general del saber, a pesar de su carácter profundamente especializado.
- P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (París 1969); íd., *La métaphore vive* (París 1975); trad. española: *La metáfora viva* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980). Estas dos obras, de estructura y naturaleza diferentes, tratan de forma original las cuestiones del lenguaje, tan importantes en el estudio de la «palabra de Dios». No debe olvidarse el espléndido estudio del mismo Ricoeur *Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la palabra*, publicado en X. Léon-Dufour (ed.), *Exégesis y Hermenéutica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1976) 237-253.
- C. Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984). Un buen libro sobre la realidad actual de la teología como hermenéutica o *reinterpretación creadora* del mensaje cristiano, a tenor del contexto cultural y social de cada circunstancia histórica.

SEGUNDA PARTE

MESIANISMO
Y
REDENCION:

DIOS SALVA

A) MESIANISMO

EL MESIANISMO

[BERNARD DUPUY]

INTRODUCCION

Para caracterizar lo que distingue la revelación judeo-cristiana de las filosofías y de otras religiones, los más grandes pensadores —baste citar aquí a Pascal, Kierkegaard y Rosenzweig— ponen unánimemente de relieve su sentido del tiempo y su relación con la historia. La metafísica, a través de la física, supone una relación con la percepción del espacio. La revelación, en cuanto que es la huella en el pensamiento de un acontecimiento absolutamente original e irreductible, distinto de los acontecimientos ordinarios, implica un sentido del tiempo. Por eso se ha podido decir con razón que el judaísmo y el cristianismo no entran en la categoría de las religiones, que siempre reconocen tener cierta vinculación con las filosofías y definen una relación general y permanente del hombre con Dios. La revelación judeo-cristiana es una novedad: está ligada a un acontecimiento específico y a una interpretación particular de la historia. Pero —y ésta es la paradoja— es al mismo tiempo lo que hay de más universal. Porque este acontecimiento abarca todo lo real desde la creación misma, sitúa al hombre en un designio de Dios con respecto al mundo y ofrece una nueva visión de la existencia humana en su devenir.

La Biblia está penetrada, desde el primero al último versículo, por una esperanza que estructura el tiempo. Sus tres momentos fundamentales son: creación, revelación y redención. El origen, en efecto, *se rememora* en forma narrativa; el presente *se revela* a través de una palabra que designa el acontecimiento en forma indicativa, y el futuro *se anuncia* en forma profética¹.

Una de las constantes más llamativas de la ciencia comparada de las religiones es que en los pueblos más diversos, tanto los más primitivos como los más avanzados, y en todos los tiempos se encuentra una esperanza similar. Pero, en la Biblia, esta esperanza no se mueve en lo desconocido o lo indefinido. No es reductible

¹ Cf. F.-W. Schelling, *Les âges du monde*, Introducción: «El pasado se conoce, el presente se constata, el futuro se presiente. Lo conocido se cuenta, lo constatado se expone, el futuro se profetiza».

a un sentimiento vago o a una creencia indecisa. No es el reflejo de una peripecia política cualquiera. Atraviesa la historia de todo un pueblo y debe quedar sellada en la manifestación, en la epifanía de un miembro de este pueblo. Esta esperanza tiene un *nombre*: expectación mesiánica.

CAPITULO PRIMERO

ORIGEN DEL TERMINO Y PROBLEMAS DE INTERPRETACION

1. La «unción» en el Antiguo Testamento

a) La palabra *mašiah* significa en hebreo «ungido». Al principio no son ungidos los hombres, sino únicamente los objetos, que se convierten así en expresiones de lo sagrado: el lugar santo no es sagrado en sí, sino sólo en cuanto que evoca un acontecimiento cuyo recuerdo mantiene perenne. Así, Jacob erige en Betel la piedra sobre la que ha visto en sueños subir y bajar a los ángeles; la unge con aceite y la transforma en estela sagrada.

A la unción de la piedra Jacob asocia un voto: «Si el Señor guarda mi descendencia en sus caminos, si me concede volver sano y salvo del exilio..., esta estela será una morada de Dios» (Gn 28, 10-22). El lugar que indica el encuentro se convertirá en centro de peregrinación para todos los hijos de Jacob.

b) En la legislación sacerdotal lo que se unge es el arca de la alianza y, al mismo tiempo, al sumo sacerdote (Ex 30,26-33), excluyendo a toda otra persona. Esta prescripción indica que el pueblo se remite en adelante no sólo a los patriarcas, sino también al acontecimiento de la salida de Egipto. El objeto que se pone aparte, ahora es móvil, es el arca, el sacramental prescrito por Dios a Moisés del «lugar fijado para mis encuentros contigo»; el sacerdocio ejerce aquí una función propia como testigo de estos encuentros (Ex 30,36).

c) Cuando el arca quedó fijada en Jerusalén, lugar donde por medio de David «Dios ha hecho habitar su nombre» (Dt 12,5) y donde Israel tuvo un rey, éste se convirtió a su vez en «el ungido (mesías) del Señor». Aplicado a David y a su dinastía, esta palabra, que hasta entonces no era más que un adjetivo calificativo, adquiere ya valor de sustantivo. Pero sirve para designar el ideal del rey, al rey en cuanto que es fiel a la vocación que debe realizar, es decir, más que al rey presente, al rey futuro que realizará en plenitud la función confiada a David. Desde el principio, la palabra «mesías» introduce una tensión entre un significado inmediato, histórico, político (un «ya»: David es también un ungido y puede ser llamado mesías) y un sentido lejano, misterioso, metapolítico

(un «todavía no»: David fundamenta una espera y esboza la figura de un Mesías escatológico). David no es ungido sólo para sí mismo. Está investido de una función que lo sobrepasa. Su historia personal lo lleva más allá de sí mismo: introduce en una metahistoria. Sólo es rey en Israel quien cumple esta condición de responder al proyecto divino que reposa sobre él. En vez de rey (*melek*), quien preside los destinos de Israel suele ser llamado de otras maneras². La función del Mesías en cuanto hombre remite a la parusía de la mesianidad que está llamado a manifestar.

2. Problema de la exégesis de los textos mesiánicos

Este hecho lingüístico —el paso de atributo a sujeto de atribución— que tiene lugar desde el principio debe ser destacado, porque es la clave del problema suscitado por la exégesis de los «pasajes mesiánicos» de la Biblia. ¿Cuándo se debe considerar que un texto tiene un alcance formalmente mesiánico? El uso del término *mašiah* no basta por sí solo para dar a una perícopa bíblica un sentido mesiánico. Así, cuando se califica a Ciro de «mesías» (Is 45,1), está claro que la palabra es un adjetivo; significa que Ciro ha actuado como instrumento de los designios de Dios, pero no que Ciro es el rey esperado por Israel. A la inversa, numerosos textos en los que no figura la palabra han podido ser considerados con razón por el midrás como portadores de un sentido mesiánico.

En último término, toda la Biblia se puede leer mesiánicamente. La determinación de los «pasajes mesiánicos» de la Escritura no es, pues, posible en sí sólo desde el punto de vista literal. No actúa en forma absoluta, sino que depende de una cuestión hermenéutica.

Se debe decir incluso, a la inversa, que precisamente esta posibilidad, ofrecida por la Biblia, de la interpretación de la Escritura en su conjunto como espera del acontecimiento mesiánico es la que suscita al mismo tiempo la cuestión del carácter específico de la Biblia como escritura y la cuestión hermenéutica del método de interpretación de los textos.

Se consideran, pues, aquí como «textos mesiánicos» los pasajes

² En Ez 7,27; 34,24, etc., el descendiente de David esperado recibe el nombre de *našî* («príncipe»). En Ez 34,23-24 y 37,24-25 es llamado *‘ebed* («siervo»). En Is 4,2; Jr 23,5; 33,15; Zac 6,12 se le llama *šemah* («germen»). En Is 11,1 se le da el nombre de *nēšer* («retoño»). Asimismo es llamado *šar* («príncipe»), palabra que significa también «principio» y que se encuentra en el nombre mismo de Israel. El término *mašiah* reaparecerá en Dn 9,25, después de todas estas metamorfosis.

que, según el midrás, tienen un alcance mesiánico en sentido profundo y que, además, contienen la afirmación expresa y directa de la espera del Mesías³. Pero es claro que la verdadera comprensión del mesianismo en la Escritura no puede basarse únicamente en estos pasajes.

3. Desarrollo de la idea mesiánica

No se puede abordar la cuestión del mesianismo en la Biblia suponiendo que la idea mesiánica sería una noción clara en sí misma y definida de antemano. Por eso, en un primer paso hay que seguir un proceso genético, trazado por la misma Biblia. Se puede señalar que la espera mesiánica se precisó, a lo largo de la historia del pueblo de Israel, en tres tiempos.

a) Ante todo, son designados como «ungidos» ciertos hombres, a quienes Dios ha separado para una tarea particular: hoy diríamos que estos hombres eran «carismáticos» y que fueron reconocidos como fieles a la vocación que habían recibido. De ahí la unción de los reyes, de algunos profetas y de los sumos sacerdotes, unción que consagra su elección y manifiesta que su función no emana del poder salido del pueblo. Sin embargo, el gesto de la unción no es sino indicativo de una misión a la que debe remitirse el elegido; pero no garantiza que sus acciones serán en todo conformes a ella. Al contrario, la distancia que subsiste entre éstas, aunque sean justas, y su verdadera realización en la persona del Mesías esperado profundiza la dimensión de esta espera y fortalece la esperanza en la venida de este ungido, cuya fidelidad será garantía y sello de la autenticidad de la misión de Israel.

b) Por ello, en un segundo tiempo, sobre todo en los profetas, se perfila la afirmación de que la historia de Israel estará jalónada por momentos decisivos («en aquel día...»), que pueden relacionarse con los grandes acontecimientos de la historia universal. Así, se establece una relación entre la venida del Mesías esperado y la historia de las naciones. Los tiempos aparecen abiertos en conexión con la historia, con el pueblo y con la tierra de Israel. De ahí la espera de un «día del Señor» y de una «era mesiánica» que estará ligada a la venida del Rey-Mesías.

³ Para comprender la relación entre el sentido literal y el midrás, cf. R. Bloch, *Écriture et tradition dans le judaïsme: aperçu sur l'origine du midrash*: «Cahiers Sioniens» 8 (1954) 1-34; R. Le Déaut, *À propos d'une définition du midrash*: «Biblica» 50 (1969) 395-413; art. *Midrash*, en DBS V, 1263-1281 (por Renée Bloch).

Finalmente, a partir del siglo II antes de la era cristiana, esta espera, todavía confusa, se va precisando. Unas veces, por una atención más viva al «fin de los tiempos» (esta primera perspectiva aparece en los apocalipsis, que, aunque en su mayoría no son canónicos, tienen un fundamento bíblico), se espera una especie de ruptura de la historia y de renovación completa vinculadas a acontecimientos históricos. Otras, por la convicción de que el Mesías esperado vendrá «en la consumación de los días» (*b^eʿaḥarit hayyamim*) a instaurar la paz y la justicia, a restablecer la realeza de Israel y a conducir las naciones al reconocimiento de su elección (esta segunda perspectiva aparece en la corriente farisea y rabínica), se espera más bien una renovación de la humanidad y, en concurrencia con ella, una renovación interior del pueblo judío, adquiriendo la alianza de Dios con Israel la dimensión de una «nueva creación».

CAPITULO II

LA ESPERA DEL MESIAS
EN LA BIBLIA

Una comprensión total del mesianismo supondría la posibilidad de mostrar los diferentes niveles de sentido de cada uno de los versículos de la Escritura. Sólo así se podría adquirir una visión profunda de la espera mesiánica en la Biblia.

La finalidad propuesta en las páginas que siguen es más clásica y más modesta. Consiste en analizar la terminología mesiánica de la Biblia en los lugares más importantes en que la tradición ha reconocido su presencia.

1. La bendición de Judá (Gn 49,8-12)

Las últimas palabras del patriarca Jacob han sido consideradas siempre como portadoras de un sentido escatológico: apuntan a la «consumación de los días», es decir, al tiempo futuro (Gn 49,1: *ʿaḥarit hayyamim*)⁴. Jacob anuncia a sus hijos la preeminencia que la tribu de Judá ejercerá sobre las otras tribus e incluso su autoridad más allá de Israel, sobre todos los pueblos. El versículo 10 declara que esta autoridad durará hasta la venida de un personaje (*ʿad ki yavoʾ šiloh*) que será reconocido hasta por las naciones. El término *šiloh* no puede interpretarse, como se ha sugerido a veces, en relación a la ciudad de Silo, donde se había depositado el arca de la alianza. El término *šiloh* (aquel a quien) implica una designación indeterminada, pero individual⁵. Hay que traducir siguiendo

⁴ La expresión *ʿaḥarit hayyamim*, empleada por vez primera en Gn 49,1, significa literalmente «consecución de los días». Evoca más la *apertura* del tiempo que el *fin* del tiempo. Lo uno no excluye lo otro, pero es importante insistir en esa tonalidad bíblica fundamental, cuyo alcance existencial debe subrayarse.

⁵ Algunos autores de tendencia crítica (S. Zeitlin, Z. Werblowsky) suponen a veces que en todo el Antiguo Testamento no se alude a un Mesías escatológico individualizado. Su presencia en los rabinos se debería a que quisieron oponerse al vigor de la interpretación cristiana. De este modo habrían hecho una importante concesión al cristianismo. Siempre es posible aducir esa objeción. Es cierto, por ejemplo, que la expresión *hammašiah* («el Mesías», con artículo) no aparece en la Biblia. También es cierto que en Ez 21,32 se trata literalmente del rey de Babilonia. Pero si la interpretación tradicional, judía o cristiana, lo ha visto de otra manera, es que lee la

la interpretación claramente indicada en Ez 21,32: «hasta que llegue aquel a quien está destinado el cetro» (M.-J. Lagrange, R. de Vaux). El sentido es entonces el siguiente:

El cetro no se alejará de Judá
ni la vara de mando de sus pies
hasta la venida de aquel a quien está destinado
y a quien obedecerán los pueblos (Gn 49,10).

Las versiones atestiguan unánime y claramente esta lectura mesiánica (LXX: *Kai autos prosdilia ethnôn*; Vulgata: *Et ipse erit expectatio gentium*), y lo mismo los targumes (Ps-Jonatán, Onkelos) y los documentos de Qumrán (4Q, col. 1)⁶. La tradición cristiana y la judía concuerdan, pues, en este punto.

Si el Talmud es testigo de la exégesis dominante, es decir, la interpretación individual⁷ (*Siloh* será incluso interpretado en general como uno de los nombres del Mesías), hay que señalar, sin embargo, que ésta no excluye otra tradición exegética muy antigua, representada por el Targum Neofiti y atestiguada por los frescos de Dura Europos⁸, que extiende la soberanía escatológica de que aquí se trata, más allá del poder real, a los maestros encargados de la interpretación de la Torá: «Los reyes no faltarán en la casa de Judá, ni los escribas doctores de la ley entre los hijos de sus hijos hasta que venga el rey-mesías a quien pertenece la realeza y a quien obedecerán los pueblos» (Targum Neofiti). Aquí se ve la huella de un mesianismo, ya entonces en marcha y de ámbito colectivo. Un mesianismo profético se asocia ahora al mesianismo real. Sobre la base de este pasaje, los autores judíos medievales presentarán la fidelidad a la Torá como un rasgo esencial de los tiempos mesiánicos.

Biblia poniendo de relieve su coherencia global; desde este punto de vista, tal opinión es insostenible.

⁶ Cf. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (París 1960) 328.

⁷ La interpretación mesiánica de *šiloh yaboʿ* está apoyada también por la gematría: el valor numérico de la palabra *mašiah* (358) es el mismo que el de las palabras *ʿad ki yaboʿ šiloh*.

⁸ Cf. C. H. Kraeling, *The Synagogue (Excavations at Dura-Europos), Final Report*, Parte I (New Haven 1956) 220, 352; R. Wischnitzer, *The Messianic Theme in the Painting of the Dura Synagogue* (Chicago 1948).

2. Los oráculos de Balaán (Nm 24,3-9.15-19)

Este segundo pasaje es estrechamente paralelo al primero. Anuncia la realeza de Israel a la que Balaán ha hecho ya una alusión en Nm 24,7b, bajo los símbolos de la estrella y del cetro:

Lo veo, pero no es ahora;
lo contemplo, pero no será pronto.
Avanza la estrella de Jacob
y sube el cetro de Israel.
Triturará la frente de Moab
y el cráneo de los hijos de Set (Nm 24,17).

La ascensión de David al trono dará a este oráculo su actualidad. Pero su alcance escatológico le da también un valor que se extiende, más allá de la persona de David, al Mesías futuro⁹.

Al interpretar la estrella por «un hombre» (*anthrôpos*) y los hijos de Set por «todo el género humano», la versión de los Setenta parece haber sido el testigo fiel de la interpretación de su tiempo. Al subrayar el sentido universalista del texto, indica también su carácter mesiánico.

En Qumrán, el oráculo de Balaán adquiere una especie de urgencia. Se interpreta como relativo a la victoria de Israel sobre el Imperio romano (debido a la mención, en el v. 18, de Edom, que, a través del personaje del rey Herodes, encarna al mundo romano)¹⁰ y como anuncio explícito de la «comunidad de Damasco»: «La estrella es el escrutador de la Torá que ha venido a Damasco. El cetro es el príncipe de la congregación y, a su llegada, abatirá a todos los hijos de Set» (*Documento de Damasco* 7,18-21). Como en el caso de Gn 49,8, la dimensión profética del mesianismo está asociada a la dimensión real. La espera de un personaje profético, intérprete genuino de la Torá, duplica o anticipa aquí la del personaje real¹¹.

⁹ Interpretación confirmada por los futuros empleados en Jr 30,9, «David, su rey, a quien yo colocaré a su cabeza», y Ez 37,25, «David, mi siervo, será su príncipe para siempre». Sobre la exégesis de estos textos, cf. E. Lévinas, *Difficile liberté* (París 1963) 123-124.

¹⁰ Cf. A. Dupont-Sommer, *Le chef des rois de Yâwan dans l'écrit de Damas: «Semitica»* 5 (1955) 41-57. Se trataría de Pompeyo, que se apoderó de Jerusalén en el 63.

¹¹ En la secta de Qumrán, Elías estaba considerado como el sumo sacerdote escatológico (cf. Testamento de Rubén, 6; de Simeón, 7; de Leví, 2, 8, 18). A él correspondería designar y ungir al Mesías, hijo de David (cf. Kittel, TWNT II, 936, nota 50). Esta tradición podría explicar la indicación «viniendo a Damasco» (*Doc. de Damasco* VII, 19) como sugerida por 1 Re

Este oráculo tuvo un destino extraordinario. El Nuevo Testamento evoca su alcance mesiánico (Mt 2,2). Un poco más tarde, durante la rebelión judía contra Adriano en los años 131-135, cuando algunos comenzaron a atribuir al movimiento un alcance mesiánico, el jefe de la insurrección, Simeón ben Kosebá, cambió su nombre por el de «hijo de la estrella» (*bar Kokbá*)¹².

3. La profecía de Natán (2 Sm 7)

y

el título de «Mesías, hijo de David»

Cuando se instauró la realeza con Saúl (2 Sm 11,12-15), fue considerada como una concesión al pueblo (1 Sm 10,17-27). La monarquía, en efecto, será frágil y discutible, si no es más que una realidad carismática. Unicamente tiene sentido en Israel si es expresión de una vocación mesiánica. Su legitimidad supone que el pueblo acepta ser conducido por su rey según la Torá (Dt 17,14-20). El rey de Israel debe, pues, ser distinto de los otros reyes: no sólo será elegido, sino también ungido (*mašiah*). Esta disposición institucional, inaugurada en la unción de David por Samuel (1 Sm 16,1-13), confirió al mesianismo hebreo la terminología apropiada que hasta entonces no había tenido.

No se podría expresar más claramente que la monarquía está al servicio de la alianza y no a la inversa. La unción es la señal de que la realeza es más una responsabilidad que una prerrogativa. El primer personaje ungido había sido el sumo sacerdote Aarón. Las comparaciones que pueden hacerse entre la monarquía de Israel y las otras monarquías del Próximo Oriente, aunque sean innegables, serían superficiales si no se tiene en cuenta este elemento que convierte el poder en servicio, a semejanza de la función sacerdotal. En este sentido, Israel no podría considerarse como «una nación como las otras», aunque éste sea un deseo natural permanente del pueblo (1 Sm 8,5; 20).

La profecía de Natán (2 Sm 7,12-16), que, después del estable-

19,15, donde se invita a Elías a dirigirse al país de Damasco para ungir a Jehú. El «Mesías de Aarón» de Qumrán sería la expresión de esta espera del Elías *redivivus*, sumo sacerdote escatológico.

¹² Es probable que la tradición, según la cual el mismo Rabí Akiba saludó en Bar Kokbá al Mesías esperado por Israel, sea una adición tardía. Pero es cierto que los motivos de la revuelta de este último fueron principalmente de orden religioso y tuvieron aspectos mesiánicos. Cf. P. Schäfer, *The Causes of the Bar Kokhba Revolt*, en *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann* (J. Petuchowski y E. Fleischer, eds.; Jerusalén 1981) 74-94.

cimiento del arca en Jerusalén, extiende lo que se dice del rey David a su descendencia, es así el estatuto del mesianismo: «Y cuando hayas llegado al término de tu vida y descanses con tus antepasados, estableceré después de ti a una descendencia tuya, nacida de tus entrañas, y consolidaré tu reino. El edificará un templo en mi honor y yo consolidaré su trono real para siempre. Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo... Tu casa y tu reino durarán por siempre en mi presencia; tu trono permanecerá por siempre». La profecía se basa en el doble sentido de la palabra *báyit*, casa-templo y casa-dinastía, y considera la casa edificada por David para el arca santa como el acta de fundación de una dinastía que no perecerá. En razón de la alianza que David está llamado a servir, se puede afirmar que no es David el que construye un *báyit* (templo) para Dios, sino Dios el que construye un *báyit* (dinastía) para David. Aquí hay, sin duda, un recuerdo del nomadismo fundamental de Israel, que subsiste a pesar de toda la sedentarización. Esto significa que el lugar al que se vincula la presencia divina mantendrá siempre el carácter de morada transitoria. Pero está sobre todo la afirmación de que el lugar edificado, el edificio de piedra, no será el indicador de la presencia: lo será la descendencia. Por ello, como subrayarán los Salmos (89,30-38; 132,11-12), habrá en adelante entre Dios y el pueblo una relación de exigencia y fidelidad. Los profetas recordarán, por su parte, que ésta es una relación de padre a hijo (Ex 4,22; Os 11,1), en la que el padre habrá de ejercer una función educativa respecto a su hijo y castigarlo en caso de pecado. En virtud de este vínculo, cada eslabón de la dinastía deberá acordarse de la tarea que le incumbe.

Es extraño que algunos exegetas modernos (en particular, Gressmann), sorprendidos por el silencio del targum (¿acusado de transmitir esperanzas de restauración política?) o por el hecho de que la Biblia no designe nunca al Mesías con el título «hijo de David», hayan querido descartar la interpretación mesiánica de la profecía de Natán. Sin embargo, la comunidad de Qumrán relaciona expresamente el texto con Gn 49,10, interpretándolo con ayuda de Jr 23,5 (4QFlor 1,10-13). El título de «Mesías, hijo de David» está bien atestiguado en este pasaje de Qumrán, así como en la oración del templo (*Salmos de Salomón* 17,5.23; 18,8) y en la decimoquinta bendición de la Amidá¹³, antes de estar en los evangelios. Así pues, la profecía de Natán sirvió indiscutiblemente de soporte a la espera del Mesías futuro. Pero es un hecho que,

¹³ Que data ciertamente del siglo I de la era cristiana. Cf. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Frankfort 1931; reed. Hildesheim 1967) 27-41; G. Vermès, *Jésus le juif* (Desclée, París 1978) 176 (trad. española: *Jesús el judío*, Barcelona 1979).

si la espera mesiánica tuvo un acentuado carácter real en Jeremías (33,15) y Ezequiel (17,22-24 y, sobre todo, 21,32) y en la aplicación del término «germen» a Zorobabel, descendiente de David (Zac 6,12), lo que realmente se esperaba no era tanto el retorno mismo de la realeza a Israel cuanto la llegada de un descendiente de David que sería fiel a su misión (2 Re 8,19; Sal 18,1; 89,4.21). En Ez 34,23-24; 37,24-25 se califica a este descendiente legítimo simplemente de «servidor» (*'ébed*) y no aparece el término «ungido» (*mašiah*). El criterio esencial es que «realizará el derecho y la justicia» (Jr 23,5). De este modo, la tradición sadoquita, ya tan legitimista (*Regla de Qumrán* 2,24.26) y que apelaba a Ezequiel, pudo en un momento dejar al margen el título de rey en la calificación del Mesías davídico.

En esta perspectiva se comprende que entre los fariseos pudiera surgir un debate para saber si el «Mesías hijo de David» esperado debía ser un descendiente de David en el sentido estricto y legitimista de la palabra o si lo sería sobre todo en el sentido moral, en cuanto príncipe revestido de este título, porque verificará sus cualidades propias. Esta es la cuestión sobre la que Jesús interrogó a los maestros saduceos en el templo (Mc 12,35-37a). El significado de la expresión fue entonces interpretado por Jesús en un sentido que era probablemente el de los fariseos, apelando a Sal 110, al que Pedro remitirá de nuevo en Hch 2,34-35: el Mesías es llamado «hijo de David», porque David ha considerado al Mesías su «maestro» (*'adón*). Esto no impedirá que el Nuevo Testamento, siguiendo a Pedro (Hch 2,30) y a Pablo (Rom 1,2-4: «según la carne», es decir, probablemente, por María), presente una doble genealogía davídica de Jesús (por José, Mt 1,16 y Lc 3,23).

4. Alusiones mesiánicas en los Salmos

Las alusiones mesiánicas son numerosas en los Salmos. Nos atenderemos a las dos principales, las que han sido más discutidas.

Sal 2 se refiere directamente a David. En este sentido, no es estrictamente mesiánico. Pero la interpretación cristiana ha reconocido un sentido mesiánico a los versículos 7 y 12¹⁴. La expresión del versículo 12, *našqu bar*, ha hecho correr mucha tinta y suscitado innumerables interpretaciones. Para la palabra *bar*, frecuente en arameo, parece inaceptable el sentido «hijo». La traducción: «dedicados a lo que es puro» (sostenida ya por san Jerónimo) pa-

¹⁴ Hay que señalar, sin embargo, que Lc 3,22 invoca Sal 2,7 no en el contexto del nacimiento, sino en el del bautismo de Jesús.

rece la más probable. Pone en primer plano el aspecto ético, tanto más rico de sentido cuanto que la raíz *bor* (cercana a la de *bará*, «crear») evoca precisamente la inocencia, la integridad de la creación en su concepción primera. En este sentido, se puede reconocer a este versículo una alusión mesiánica.

El versículo 1 del Sal 110 es referido por el targum a David y no al Mesías (*šeb liminí* se traduce por «siéntate», es decir, «presta atención» al benjaminita, «a Saúl»: interpretación restrictiva y confusa, impuesta probablemente para evitar la interpretación cristiana). T. B. Sanh 108b y Rasí lo relacionan con Abrahán («siéntate a mi derecha», porque Abrahán ha sido llamado a ejercer de intercesor). Parece, sin embargo, que conviene relacionar este salmo con la promesa hecha a David por medio de Natán y que la tradición cristiana ha conservado el sentido primero del texto, comprendiéndolo así: «Oráculo del Señor a mi señor (es decir, a David): siéntate a mi derecha (es decir, 'sobre el trono de la realeza de Dios en Israel'; cf. 1 Cr 28,5: sobre el que has sido invitado a sentarte en virtud de la unción real)». El rey ungido será así el beneficiario personal de la estabilidad y de la perennidad del trono de David. No hay, pues, impedimento para dar a este versículo un alcance mesiánico, aun cuando éste no se impone por razón del sentido literal. El Mesías es como el «hijo adoptivo» de Dios. Su investidura no es terrestre, sino celeste, como la de Melquisedec. Se sabe que este versículo tuvo una importancia considerable en la calificación mesiánica de Jesús en el Nuevo Testamento (cf. Mt 22,44; 27,11; 28,18; Hch 2,34.35; Ap 19,11-16).

5. El libro de Emanuel (Is 6,1-9,6)

En estos capítulos del profeta Isaías, relativos al nacimiento del hijo de Acáz, el futuro rey Ezequías, no habría nada específicamente mesiánico si al final no se hiciera una alusión al «trono de David» (Is 9,6). Este oráculo profético no es, pues, mesiánico en sentido estricto, puesto que se trata simplemente del nacimiento del hijo del rey. Pero la perspectiva de un nacimiento real está revestida en sí misma de un aspecto mesiánico, como lo ha reconocido la interpretación tradicional judía y después la cristiana, porque la esperanza de Israel está supeditada a la venida de un monarca que sea fiel a las exigencias que recaen sobre él.

La traducción de la palabra hebrea *'almab* (Is 7,14) por *parthenos* en los LXX acentuó el carácter mesiánico del texto. La palabra griega es más precisa que el término empleado en la Biblia. La palabra *'almab* significa «muchacha núbil en edad de dar a luz».

Designa también a una «muchacha de origen principesco o real», y éste es, sin duda, el primer sentido del término en el rollo de Isaías. Si aquí no connota la virginidad, puesto que se trata directamente del nacimiento de Ezequías, la palabra *'almab* evoca la fecundidad, el secreto que se disimula en todo engendramiento (cf. Gn 24,43; Ex 2,8; Prov 30,19). Indica, pues, una intervención divina en el nacimiento, la parte que escapa al hombre. Por otra parte, el nombre dado al niño, Emanuel, tiene un carácter simbólico: manifiesta que Isaías ve en este nacimiento, más allá de la simple continuidad dinástica, una obra de Dios en orden al reino mesiánico evocado también en Is 3,1-6 y 11,1-9. No hay que olvidar tampoco que la señal indicada es principalmente de orden ético. Si el profeta anuncia la continuación de la dinastía, anuncia también la inminencia de las catástrofes que amenazan a los agresores del reino de Judá, porque el rey Acáz había sacrificado su hijo primogénito a Moloc. Isaías establece así una oposición entre el significado que el rey da a la vida de su hijo primogénito y la vida del menor. Al igual que en toda la corriente profética, se recuerda la promesa dinástica hecha por Natán a David como el signo y la garantía de la fidelidad a la alianza. Este es también el sentido que hay que dar a los títulos mesiánicos enumerados en Is 11.

6. El siervo doliente (Is 53)

y el mesianismo profético

Es evidente que los oráculos del «siervo doliente» de Isaías no pueden leerse en la línea de la mesianidad davídica. Si fueron recibidos como mesiánicos es porque existe otro linaje de ungidos, el de los profetas. Pero se trata de una unción de carácter diferente, porque ésta ya no tiende a designar ni a establecer una función. Jamás un profeta tuvo la tentación de atribuirse, y menos de acaparar, el título de mesías. El profeta es más bien el garante del Mesías; lo anuncia y lo precede. Por otra parte, es juez con respecto al rey, como es libre con respecto al sacerdote. La calificación mesiánica de «siervo doliente» de Isaías se ha de vincular, pues, directamente a la imagen del profeta y no (como han pretendido erróneamente Egnell y Burrows) a la del rey.

¿Hay razón para hablar de un «mesianismo profético»? Se trata de un dato diferente. El sufrimiento forma parte de la experiencia personal de los profetas del verdadero Dios. La interpretación judía tradicional considera ante todo que la descripción de los sufrimientos de este «siervo» es la de un individuo, aunque éste

sea difícil de determinar: se trataría del mismo Isaías (cf. Is 50,6), o de Jeremías (Saadia Gaón) o más bien de Moisés, el primero de los profetas (cf. Is 53,12), cuyo trágico destino en su función de intercesor es conocido. Pero el cap. 53 de Isaías parece estar al mismo tiempo proyectado hacia el futuro y tener un alcance lejano¹⁵. En el Nuevo Testamento, el eunuco de la reina Candace pregunta a Felipe: «¿De quién dice esto el profeta? ¿De sí mismo o de otro?» (Hch 8,34). El targum de Isaías ve también en este texto un anuncio profético:

He aquí que mi siervo el Mesías prosperará;
será exaltado, crecerá, llegará a ser muy poderoso.
Lo mismo que la casa de Israel ha esperado en él
durante muchos días,
porque su aspecto era miserable entre las naciones
y su apariencia diferente de la de los hijos de hombre,
así él dispersará a naciones numerosas.
A causa de él enmudecerán reyes,
se tapanán la boca con sus manos,
porque habrán visto lo que no fue contado
y habrán comprendido lo que no habían escuchado (52,33)¹⁶.

Así pues, aunque la imagen del Mesías davídico no sea la de un «Mesías doliente», la interpretación judía confirió una dimensión mesiánica al sufrimiento del profeta¹⁷. Esta calificación, a primera vista sorprendente, fue posible porque a la espera de un personaje real se añadía la de un profeta; espera que aparece dos veces en la Biblia: a) en Dt 18,15-18, que evoca la venida de un profeta como Moisés¹⁸; b) al final del último libro profético, en Mal 3, 23-24, que evoca el «retorno de Elías»¹⁹. La espera de un «verdadero profeta» está atestiguada muy genéricamente, sobre todo

¹⁵ Cf. P. Grelot, *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l'hémenéutique* (París 1981) 26-29.

¹⁶ Traducción en P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (París 1978; trad. española: *La esperanza judía en tiempos de Jesús*, Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 219.

¹⁷ La idea de un sufrimiento del mismo Mesías, aunque no está atestiguada antes de la época del Nuevo Testamento, se encuentra en el Talmud (cf. T. B. Sanhedrin: «¿Cómo se llama el Mesías? - El leproso de la escuela de Rabbí, según Is 53,4»). Pero este aspecto quedará vinculado, sobre todo, a la figura del «Mesías hijo de José» para salvaguardar la imagen tradicional del «Mesías hijo de David». Cf. *infra*, cap. V.

¹⁸ Cf. H. M. Teeple, *The Mosaic Eschatological Prophet* (Society of Biblical Literature 1957).

¹⁹ Sobre este tema del «retorno de Elías», cf. M. J. Stiassny, *Le prophète Elie dans le judaïsme, en Elie le prophète II* (París 1956) 199-255, espec. «Le rôle du prophète Elie aux jours du Messie», pp. 241-250.

entre los samaritanos²⁰, en Qumrán, en el Nuevo Testamento²¹ y en los escritos judeocristianos²².

Existe otra interpretación frecuente y bien acreditada, que lee Is 53 como una descripción de los sufrimientos padecidos por el justo (Sab 2,10; 3; 4,7-19). El «siervo» sería entonces, en el espíritu del profeta, la imagen del pueblo judío perseguido por las naciones (cf. Is 41,8-9; 44,21; 45,4; 49,3). Se comprende que el término pudiera ser interpretado en un sentido colectivo²³. Mientras en el caso del mesianismo real la espera mesiánica está basada principalmente en la venida del «hijo de David», la espera mesiánica nacida de una reflexión sobre el destino de los profetas no se limita a la espera de un personaje único. En consecuencia, la interpretación se desarrolló en una línea tanto personal como colectiva.

7. El mesianismo sacerdotal

No es extraño que a la espera de un «verdadero rey» y a la de un «verdadero profeta» se añadiera la de un «verdadero sumo sacerdote», máxime siendo el sumo sacerdote el primero de todos los ungidos. Cuando el templo de Jerusalén fue destruido en el 587, la función del sacerdote, que había consistido durante mucho tiempo

²⁰ Como atestigua aún el *Memar Marqab* (hacia el 400 d. C.), los samaritanos esperaban la venida del Mesías según una concepción inspirada en la imagen ideal del Moisés, que pudo existir antiguamente también en el judaísmo bíblico, la de un «restaurador» (*ta'eb*) que debía llamar a la conversión y restablecer todas las cosas en su orden primitivo: cf. A. Merx, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 17; Giessen 1909); M. Gaster, *The Samaritan Oral Law and Ancient Tradition*, I: *Eschatologie* (Londres 1932).

²¹ Esta espera se describe en Lc 1,16-17 a partir de Mal 3,23-24 en términos que se ajustan a los de la tradición judía (cf. Eclo 48,10; T. B. Eduyot 8,7; textos paralelos en Strack-Billerbeck, IV, 793c). Elías, cuando viniera, debería realizar tres tareas: 1) conducir los corazones de los padres hacia sus hijos; 2) poner fin a las controversias, de modo que los rebeldes volvieran a pensar correctamente; 3) preparar al pueblo para el tiempo del Mesías, llamándolo a la pureza interior.

²² Sobre todo, en las Pseudo-Clementinas: *Hom. Clem.* III, 17,1-2; 20,2; 21,1-2; 26,1-6; XI, 19,1-3.

²³ Rasí traduce «*abdi*» en Is 52,13 por «mi siervo Jacob», y en el nombre del patriarca incluye a todo el pueblo. En 53,4 Rasí comenta: «Israel ha sufrido para que el perdón pueda llegar a las otras naciones. Fue tras pasado por nuestras transgresiones y aplastado por nuestros pecados. El castigo que nos amenazaba se ha abatido sobre nosotros, e Israel ha sido castigado para que el mundo entero pueda tener la paz». En otros textos clásicos, la figura de este patriarca doliente, arrojado en medio de las naciones, ya no es Jacob, sino José. La referencia tipológica se modifica —y así se forma la imagen, atestiguada desde el siglo II d. C., del «Mesías hijo de David»—, pero el significado constante de esta interpretación es inscribir el sentido del sufrimiento en la línea de la espera mesiánica.

po en formular oráculos y ofrecer sacrificios, cesó, y después del retorno de Babilonia se modificó. El sacerdote Esdras adquiere celebridad en virtud de su título de «escriba»: es el guardián e intérprete de la Torá. El sumo sacerdote Josué ben Sadoc asume una función de suplencia en el gobierno de la ciudad. De este modo, es considerado ya como portador de prerrogativas mesiánicas (Zac 6,11). Pero, sobre todo cuando los sumos sacerdotes asmeoneos abusen de su función sacerdotal, se verá nacer un verdadero mesianismo sacerdotal²⁴. Los escritos de Qumrán, donde el Mesías es designado como «hijo de Judá y de Aarón», son un poderoso testigo de esta corriente.

Precisamente en la época de los reyes seléucidas y luego en la época romana es cuando, debido a los acontecimientos políticos que golpean de lleno la historia del pueblo judío, la espera de un Mesías, que había estado un poco adormecida en la época persa y bajo el reinado de los reyes lágidas, adquiere nuevo vigor (véase 1 Mac 14,4-15). Por eso los principales testimonios escritos de la espera mesiánica datan de esta época y son escritos pseudoepígrafos. La expresión «Mesías, hijo de David» aparece por vez primera en los Salmos de Salomón²⁵.

En cambio, en las corrientes conservadoras, representadas por los Testamentos de los Doce Patriarcas (*Testamento de Leví* 18, 2-7; *Testamento de Judá* 24,2-5), y en la secta de los esenios la espera mesiánica se concentra en la perspectiva de la restauración previa del sacerdocio²⁶. Finalmente, impregna las revueltas zelotas; y la gravedad de los conflictos políticos y religiosos entre el pueblo judío y el Imperio romano da a la espera mesiánica un carácter de inminencia. En las proximidades de la era cristiana, este sentimiento estaba muy ampliamente difundido en el pueblo, hasta el punto de inquietar al rey Herodes (Mt 2,1-3.16-18). En la dinámica de arrepentimiento predicado por Juan Bautista a orillas del Jordán, esta intensa convicción adquiere una dimensión metapolítica y escatológica²⁷.

²⁴ En Qumrán, bajo el influjo de la lectura del profeta Ezequiel, la espera de un sumo sacerdote futuro adquirió un matiz profético y la esperanza de un retorno de Elías llegó a cristalizarse en su persona (cf. nota 11). De ahí procede sin duda la identificación de Elías con Fineés, al considerarse la alianza con Fineés como la reanudación de la alianza con Aarón (cf. Nm 25, 12-13). Cf. A. N. van der Woude, *Le Maître de Justice et les Deux Messies de la communauté de Qumrán*, en *La secte de Qumrán et les origines du christianisme* (Recherches Bibliques IV) 121-134. Cf. Jn 1,21.

²⁵ Cf. P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, 94-101. Probablemente, estos salmos se utilizaron en el templo de Jerusalén.

²⁶ *Ibid.*, cap. II, § VII: «Le messianisme des esséniens», pp. 85-87.

²⁷ Cf. John P. Maier, *John the Baptist in Matthew's Gospel*: JBL 99 (1980) 383-405.

CAPITULO III

RECONOCIMIENTO DE JESUS
COMO MESIAS DE ISRAEL POR SUS DISCIPULOS

Recogiendo la predicación de Juan Bautista, Jesús anunciaba el «reino inminente»²⁸. Al oírlo, sus discípulos se interrogaron sobre él e interpretaron sus palabras afirmando que había llegado el momento anunciado para la venida del Mesías²⁹.

Jesús, al acercarse su fin o en la perspectiva de éste, no rechazó tal título, pero nunca se proclamó Mesías. Sin llegar a decir, como algunos lo hacen a veces hoy, que el cristianismo es una religión que confiesa a Jesús como Mesías cuando él mismo rechazó este título, hay que explicar el hecho de que él mismo, cuando se le aplicó esta palabra en público, se mantuviera a distancia y de que sean sus discípulos quienes lo designan con este nombre.

Ahora bien, cuando los discípulos confiesan a Jesús como Mesías están convencidos, en el contexto de la espera mesiánica de Israel, de la «proximidad del fin» (Mc 1,15). Este término, de importancia decisiva y bien atestiguado en la tradición judía (*hitalta di ge'ulá*), no significa que el tiempo haya llegado a su fin (Mc 13,32), sino que el tiempo presente debe ser interpretado en relación con los acontecimientos del fin³⁰. En este sentido lo confesaron no como *un* mesías —cosa que las autoridades del pueblo judío habrían podido admitir sin dificultad—, sino como *el* Me-

²⁸ En *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963) 185-201 y *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Nueva York 1976), Norman Perrin tiende a interpretar las parábolas del reino en un sentido más existencial que escatológico. Manifestan, más netamente aún, la misma tendencia ética E. Fuchs y E. Jüngel. En este sentido, la noción de reino de Dios en los evangelios estaría más cerca de la farisea que de la apocalíptica.

²⁹ Cf. Lc 17,20-21. R. J. Sneed, *The Kingdom of God is Within You*: CBQ 24 (1962) 363-382, muestra que en esta declaración de Jesús el reino de Dios tiene una dimensión interior e inmediata. El autor distingue cuidadosamente diversos niveles en el *Sitz im Leben* de un mismo texto. La frase puede tener cuatro sentidos diferentes: en boca de Jesús, hablando en su tiempo; en la vida de la Iglesia primitiva; en el evangelio, es decir, según la intención del evangelista al citarla; en la vida de la Iglesia antigua.

³⁰ Frente a T. W. Manson (*The Teaching of Jesus* [Cambridge 1935] 244-284) y a W. G. Kümmel (*Verheissung und Erfüllung* [1956]), que sostienen que Jesús y sus discípulos creyeron que el fin del tiempo era inminente y se equivocaron, A. Vögler (en *Gott in Welt*. Hom. a Karl Rahner I [Friburgo 1964] 608-667) ha demostrado de forma convincente que Jesús no estableció nunca un plazo en la llegada del fin, como lo prueba, sobre todo, Mc 13,32.

sías³¹. Y en el mismo sentido consideraron los tiempos fijados por Dios como «cumplidos»³² (Mc 1,15) y aparecen en el Nuevo Testamento los tres títulos mesiánicos clásicos, cuyo origen hay que buscar en la Biblia, pero que adquirieron todo su sentido en conexión con la declaración de la mesianidad de Jesús. Si Jesús es el nombre que recibió al nacer en la tierra, «Mesías» se convirtió en el nombre de su misión y de su nacimiento celeste. Pero corresponde a los hombres pronunciar este nombre, y sólo Dios conoce «la hora» de tal manifestación: no incumbía a Jesús el revelarla.

La expresión «hijo de David» es la más frecuente y está bien atestiguada, aunque es tardía. La primera discusión sobre la calificación mesiánica de Jesús se refirió a este título (Mc 12,35.37). Si Jesús no lo reivindicó³³ fue quizá a causa de la fatal ambigüedad de un título que evocaba una cuestión dinástica y tenía en el pueblo resonancias políticas. Pero, como hemos dicho, la cuestión mesiánica tiene necesariamente una dimensión popular y un aspecto político. Al parecer, la dificultad consistió sobre todo en que el título «Mesías, hijo de David» iba unido a la idea del Mesías final que debía restablecer la realeza de Israel en un tiempo de gran cataclismo histórico e instaurar en el mundo una era de paz y de justicia. Reconocer que este tiempo había llegado era declarar que los signos escatológicos podían considerarse ya como realizados (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23), sin que hubiera adquirido el aspecto de un «signo venido del cielo» (Mc 8,11-13; Mt 12,38-39; cf. Is 7,10-14), mientras que la coronación mesiánica se seguiría esperando para el día del juicio, al final de la historia (Mc 13,5-7.10.14-23). Por eso la atribución a Jesús del título «hijo de David» adquirió un carácter de rumor en la muchedumbre o bien de secreto para los discípulos (Mc 8,31-32). Sin embargo, el reconocimiento mesiánico por parte de los astros (Mt 2,3) no podría deberse al rumor (cf. Mc 6,14), ni al cómputo, ni al plebiscito (cf. Mt 21,1-11), sino a la profecía³⁴.

³¹ Parece, sin embargo, que, en el caso de Bar Kokba —y más tarde con ocasión de ciertos «falsos mesías», como Sabbatay Zebí en el siglo XVI—, una parte del pueblo judío creyó reconocer al «Mesías del fin».

³² El término «cumplido» no significa, por consiguiente, que estos tiempos son los últimos en el sentido terminal de la palabra, ni que el tiempo del pueblo judío o el de las naciones hayan caducado. Significa que ha llegado un tiempo nuevo que ya estaba anunciado.

³³ Parece, en efecto, que en los *logia* de Jesús (y en la «fuente Q» que los recoge, en la medida en que se puede reconstruir) él no emplea jamás este término.

³⁴ J. Fitzmyer, *La tradición sobre el hijo de David en Mt 22,41-46 y paralelos*: «Concilium» 20 (1966) 434-448, muestra que, en definitiva, es el criterio de los fariseos (Sal 110,1, citado en Mc 12,36 y Hch 2,34) el que, después de la resurrección, sirvió de referencia en la confesión mesiánica.

La expresión «hijo de Dios» aplicada a Jesús presenta, a primera vista, menos dificultad. No sólo porque todo hombre puede ser llamado «hijo de Dios» por su nacimiento, por ser creado «a imagen de Dios», sino porque todo israelita es un «primogénito de Dios» (cf. Ex 4,22-23; Dt 32,5-6; 18-19; Os 11,1; Jr 31,20)³⁵. Pero, sobre todo, este título, dado que evoca la venida particular de un enviado, «hijo adoptivo», ungido por Dios para guiar a su pueblo (en el sentido de Sal 2,7), constituye la expresión más precisa de la espera mesiánica³⁶. Se trata de aquel que Dios tuvo presente desde antes de la creación para que fuera su cima y por medio del cual manifiesta su bondad y su misericordia hacia su pueblo³⁷. Jesús habría abierto el camino a la confesión mesiánica por su modo —normal y accesible a todo judío— de dirigirse al Padre. La confesión mesiánica de los evangelistas, al hablar de Jesús como «Hijo de Dios» (*ben 'elohim*), procede aquí menos de una interpretación de los acontecimientos históricos y del testimonio directo que de una comprensión interior de sus palabras³⁸. Pero

³⁵ En la tradición judía: *Pirqé Abot* 3,14.

³⁶ Cf. 1 Cr 17,11-14.

³⁷ Según M. Hengel, *Le fils de Dieu* (París 1979), los primeros cristianos se vieron «en cierto modo forzados», desde el momento en que interpretaban las palabras de Jesús en el marco del judaísmo, a llegar a la idea de su preexistencia (pp. 116-119) y a dar al término bíblico «hijo de Dios» un sentido nuevo que expresaba su relación única con el Padre e implicaba así la inminencia de la salvación. Este término, lejos de ser una concesión al espíritu griego, habría tenido el efecto de eliminar toda posibilidad de interpretación mitológica (p. 144). Pero el autor reintroduce así subrepticamente la opinión que ha querido descartar: la interferencia del helenismo en la aparición de este título. Añade además que éste fue, de rechazo, una fuente de escándalo para los judíos, porque significó en seguida la repulsa de su concepción de la ley. No podemos seguir al autor, bien informado en el plano positivo, en esta serie de conclusiones frágiles y sumarias, construidas a partir de la idea de unas interferencias culturales. El verdadero escándalo es para todo hombre el escándalo de la cruz, y la controversia entre judíos y cristianos gira en torno al hecho del «Mesías crucificado» (cf. Justino, *Diálogo con Trifón*, 90,1). Fue muy distinta la posición gnóstica que, basada en «engendramientos divinos» sucesivos, condujo a un eclipse total de la idea mesiánica. Cf. una crítica similar a la nuestra de las conclusiones de Hengel en P. van Buren, *Discerning the Way* (Nueva York 1980) 82-83.

³⁸ Aquí es donde se sitúa la cuestión clave del mesianismo cristiano. Según C. K. Barret, tampoco el kerigma primitivo presentó ante todo a Jesús como «Hijo de Dios». Habría sido Pablo quien impulsó la evolución ulterior basada en el término *huios theou*, subrayando la filiación adoptiva que incluso los paganos han recibido por Jesús. Nada justifica el atribuir sólo a Pablo una fe que compartió toda la Iglesia primitiva y de la que dan testimonio los evangelios. Sin embargo, no se podría rechazar como herejes a los judeo-cristianos por el hecho de haberse vinculado a los valores éticos y espirituales ligados a la idea, tan bíblica y llena de sentido, de adopción.

esta expresión ha de entenderse según la lectura que hicieron los evangelistas de Sal 2. No significa que Jesús fuera engendrado por el Padre, en el sentido humano del término (no se conoce la expresión *bar 'adonay*); esto queda excluido en todo caso (aunque el empleo del mismo término «engendrado» por el símbolo de Nicea-Constantinopla para evocar esa concepción celeste fuera luego objeto de polémicas por parte de los judíos y, sobre todo, de los musulmanes). De ello se puede concluir que el acceso a la confesión de Jesús como «Mesías, hijo de Dios» no se debió solamente a los acontecimientos exteriores en los que Jesús se manifestó, fue juzgado, murió y resucitó, sino que también fue el resultado de una escucha de la palabra, de la que los discípulos fueron testigos, entendida a la luz de la Escritura. Esta interpretación está confirmada por el hecho de que Jesús no reivindicó jamás tal título ni lo utilizó como un título público o jurídico, a no ser quizá en una sola circunstancia: en su respuesta a la pregunta del único hombre que, por su función, estaba cualificado para hacerla: el sumo sacerdote; pero Jesús le respondió hablándole del «hijo del hombre» (Mt 26,64).

Esta última expresión es la única empleada por Jesús para designarse a sí mismo. Algunos exegetas han querido reducir su sentido simplemente al de hombre³⁹. Sería una circunlocución usual, frecuente en arameo, que permitía hablar de sí con humildad, considerándose en la propia finitud igual a los otros hombres. Según esto, Jesús sólo hablaba de sí mismo situándose en medio de los hombres, en su condición de criatura. Ese es, sin duda, un sentido irrenunciable para la comprensión del término, que ilustra bien el modo que Jesús tenía de hablar y de presentarse ante otros. Pero es también una expresión profética (*ben 'adam*: Ez 2,1, etcétera; Sal 8,5-6) con la que el profeta se designa en cuanto intérprete de la palabra de Dios para hacer a los hombres atentos a los signos. También aquí la expresión evoca menos un título mesiánico individualizado que un modo de hablar del destino humano ante Dios. Y esta expresión tenía también un sentido oculto, individualizado y mesiánico, que se encuentra en Dn 7,9-13 (y aparecerá en arameo bajo la forma de *bar naša* en una sección probablemente tardía del libro de Henoc: 46,2-4; 48,2-3.7; 61,4; 62,3.11-14; y en el Apocalipsis de Esdras, cap. 13): este «hijo de hombre» es un ser preexistente, doble celeste del pueblo judío, que

Cf. G. Strecker, *On the Problem of Jewish Christianity*, en W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (ed. por R. Kraft y G. Krodel; Filadelfia 1971) 241-285.

³⁹ Cf. G. Vermès, *Jésus le juif* (París 1978) 211-221.

«viene» sobre las nubes del cielo con vistas a la destrucción final de la bestia, es decir, del último imperio⁴⁰.

La amplitud semántica del título «hijo del hombre» es inmensa. El mismo Jesús la lleva al extremo al hablar del hijo del hombre de una manera que a veces puede no implicarlo a él mismo y a veces lo implica con evidencia. La innovación del cristianismo consiste en haber hecho pasar este término, que en su origen sólo contiene una alusión mesiánica, al primer plano. En el Nuevo Testamento es un término que emplea solamente Jesús⁴¹. Pero nadie se opone a ello —ni siquiera el sumo sacerdote— y, paradójicamente, el término parece ser siempre comprendido (salvo en Jn 12,32-34, donde se hace una pregunta sobre su sentido). La expresión no es ambigua ni provocadora.

Quedan, finalmente, algunos motivos de extrañeza: el término es recogido por los sinópticos, en los que aparece con frecuencia (50 veces); también es frecuente en el evangelio de Juan. Pero no aparece en las cartas de Pablo y sólo excepcionalmente en los Hechos (una vez, en boca de Esteban: 7,56) y en el Apocalipsis (dos casos, inspirados directamente en Dn 7). En este último libro mantiene su sentido escatológico.

Este término, que evoca la situación de la criatura respecto al Creador, es también el que designa al hombre de los últimos tiempos, el nuevo Adán. Pero la expresión había encontrado en el judaísmo gran acogida frente al mundo pagano que lo rodeaba. En el mundo helenístico, concretamente, se celebraba la epifanía e incluso la deificación del soberano como «salvador divino». Al adquirir este término, consagrado por los Seléucidas en las fiestas de entronización real, sentido de nacimiento celeste, indicaba la aparición de un héroe enviado a la humanidad para salvarla. Frente a estas pretensiones imperiales, de coloración sincretista y ecuménica, la esperanza mesiánica judía se había centrado en la espera de ese «hombre de los últimos tiempos», que en su «epifanía» se presentaría con un simple rostro humano.

⁴⁰ En el Talmud es llamado *bar naftle* (*huioi nephelón*, «hijo de las nubes», expresión tomada de Dn 7,13: «entonces vino con las nubes del cielo un hijo de hombre»; cf. Sanh. 96b-97a) y aplicado (por R. Najmán) al Mesías que, cuando llegue el hundimiento, debe venir a levantar a su pueblo. La palabra alude quizá también a los *nefilim* («gigantes», caídos del cielo, pero también, vistos desde arriba, «engendros», de Gn 6,4 y Henoc 6-10, que representaron un gran papel en las mediaciones escatológicas de la secta de Qumrán; cf. *Documento de Damasco* 2,18-21).

⁴¹ H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (1963), mantiene que la expresión tiene en labios de Jesús una resonancia apocalíptica.

Jesús, al presentarse, quiso ser un hombre y, como tal, es el Mesías. La comunidad cristiana en sus orígenes —paradoja suprema— no parece haberse atrevido a emplear la expresión «hijo del hombre» ni tampoco las primitivas confesiones bautismales de fe.

Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, la comunidad cristiana primitiva confesó a Jesús «Señor y Mesías» el día de Pentecostés (cf. Hch 2,29-36). ¿Cuál es la base de esta declaración? El título más político «hijo de David» y el más espiritual «hijo de Dios» tuvieron ciertamente gran importancia en este reconocimiento. De hecho, es indiscutible que Jesús había sido condenado por el poder romano por haber pretendido ser el Mesías, pues Pilato había puesto en la cruz la inscripción «rey de los judíos» (Mc 15,2.26)⁴². Y los evangelistas narran que Caifás había empleado, en los mismos términos de la confesión de Pedro, la expresión «hijo de Dios» (Mc 14,61; Mt 26,63). Jesús no había reivindicado

⁴² Cf. N. Dahl, *The Crucified Messiah* (Mineápolis 1974). Si bien la expresión «Mesías crucificado» está de acuerdo con los evangelios, no se puede admitir sin más precisiones un título como el empleado por J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott* (Munich 1972; trad. española: *El Dios crucificado*, Salamanca 1977). Es cierto que la tesis principal del autor del sufrimiento de Dios en conexión con los sufrimientos del hombre, es bíblicamente exacta. Tiene sus paralelos en la mística judía y en el pensamiento rabínico; cf. P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (Munich 1968). Moltmann responde también con toda razón, en esta obra notable, a los «teólogos de la muerte de Dios». Con gran penetración de pensamiento profundiza la cuestión candente de Auschwitz; cf. E. Wiesel, *Le chant des morts* (París 1966) 202. Auschwitz es, en efecto, una especie de réplica satánica al decálogo, el escarnio sangriento, perpetrado en el alma y en el cuerpo del judío, del Gólgota. Elie Wiesel escribió un día, en un juego de ideas difícilmente casual, que él veía en el sacrificio mudo de los niños muertos en Auschwitz «al mismo Dios colgado en un patíbulo»: «La noche», en *La Nuit, l'Aube, le Jour* (París 1969) 74. El judaísmo habla aún de la «Sekiná bajada al exilio» y del «eclipse del rostro de Dios». Cf. sobre este punto E. Fackenheim, *La présence de Dieu dans l'histoire* (Lagrasse 1980). Con una intención similar, Moltmann vuelve al proyecto de una auténtica *theologia crucis*. Su objetivo es recordar lo indecible, a saber: que también en Auschwitz se podía «rezar el *šemá* y el padrenuestro» (p. 324) y que la esperanza fue viva allí como en la cruz. Pero el título de la obra, tomado de Lutero y que recuerda una tradición que se remonta a Melitón de Sardes, no carece de peligro. En su realismo desmesurado corre el riesgo de resucitar los mitos y los daños engendrados por la pseudoteología del «deicida», o bien, a la inversa, de hacer suponer que el sol de Dios podía brillar en Auschwitz y en la cruz como brillaba en la creación del mundo. En uno y otro caso, las «tinieblas» cubrieron el mundo. La presencia de Dios en Jesucristo y en el mundo no puede ser sino confirmada en la fe; ésta no es jamás una evidencia ontológica, sino una responsabilidad para el hombre. Sólo en la llamada de esta voz divina que resuena en Auschwitz como en la cruz y que prohíbe el mal, y en el esplendor de la resurrección que se vislumbra puede pronunciarse y dejarse oír el nombre de Dios.

estos títulos, pero tampoco los rechazó. Se los aplicó la voz pública que se expresaba por sus representantes oficiales, y los discípulos de Jesús, convirtiendo el veredicto en confesión de fe, atribuyeron a las palabras de éstos un alcance profético. Sin embargo, la expresión «hijo del hombre» tuvo para ellos una importancia decisiva, porque no era un título y tenía un alcance escatológico. Inspirado por el Espíritu, Pedro declara que Jesús ha muerto, ha sido sepultado y ha sido «exaltado por la diestra de Dios» (Hch 2,33; cf. Sal 118,16). La confesión de fe de Pentecostés, operando una verdadera relectura de los textos bíblicos, sella el alcance del encuentro de los tres títulos, dando así un nuevo impulso a la espera mesiánica: el crucificado aparece entonces como el ungido de Dios, la figura del fin de los tiempos, cuya venida había evocado el mismo Jesús (cf. Mt 24,15-31; Mc 12,14-27) y que debe ser reconocida por todos los pueblos (cf. Ef 4,9-10 sobre el fundamento de Sal 68,19).

LA CUESTION DE LA ERA MESIANICA

Una nueva cuestión tenía que venir necesariamente a unirse a la de la confesión de Jesús como Mesías. ¿Podía ser reconocido Jesús como el Mesías de Israel después de su manifestación únicamente en el pueblo judío? ¿O bien no podía serlo sino al final, todavía esperado, de la historia, cuando fuera reconocido por todos y se cumplieran los signos escatológicos de la era mesiánica?

En una palabra: ¿había abierto Jesús la era mesiánica? ¿Había inaugurado el reino, o bien éste se esperaba aún? ¿Lo había instaurado ya y en qué sentido? Si se había abierto un tiempo nuevo, si había comenzado un nuevo «eón», ¿era el tiempo del juicio anunciado por los profetas?

Es cierto que Jesús fue llevado a la muerte por el representante oficial del Imperio. Es cierto que el poder civil, instigado por los sumos sacerdotes saduceos, quiso eliminar a este testigo de la fe de Israel, sin duda porque podía aglutinar en torno a su persona la espera de los esenios, la de los fariseos y la de los zelotas. Pero, en definitiva, en el plano exterior, la victoria estaba de parte de los que detentaban el poder. Nada había cambiado inmediatamente. La liberación de Israel no se había producido y el pueblo judío no había aclamado a Jesús como a su Mesías sino en los breves momentos de su subida a Jerusalén, acto que probablemente había sido el origen de los temores de las autoridades y el motivo de su arresto. Este justo, este testigo de Dios había muerto miserablemente en un patíbulo. En el plano político siguió un silencio momentáneo, pero el mundo no había conocido el advenimiento de la justicia y de la paz, esperado para los días del Mesías. Las diferentes fracciones del pueblo judío iban a seguir divididas sobre qué política debían adoptar frente a la ocupación e incluso desgarradas hasta el «odio sin razón»⁴³.

Esta decepción, esta dilación, constituye en sí un inmenso problema. Al escribir: «Se esperaba el Reino y vino la Iglesia», el exegeta Loisy no tuvo sólo una ocurrencia, sino que suscitó un problema real, muy judío y muy bíblico. En efecto, la cuestión de la venida del Mesías a la historia no deja de suscitar al mismo tiempo la del cumplimiento mesiánico, la del sentido de la historia.

⁴³ Shabbat, 32b.

Esta cuestión produjo entre los cristianos una doble reinterpretación del concepto de «tiempo mesiánico»: con respecto a las concepciones apocalípticas y a las concepciones rabínicas.

Con respecto a las concepciones apocalípticas había que tener en cuenta que el Mesías se había manifestado menos como un rey que como un servidor, menos como testigo del Dios de la justicia que del Dios de la misericordia, menos como Hijo del Todopoderoso que como Hijo del Dios-Padre manifestado por su humildad y su discreción. Los discípulos de Jesús comprendieron que su reino no debía imponerse, como creían los apocalipsis, desde fuera, sino desde dentro. Y ése es el aspecto en que los hombres deben cooperar especialmente a su advenimiento, permaneciendo vigilantes y atentos a los signos de los tiempos.

En segundo lugar, si la función del Mesías es instaurar el «reino de los cielos», como enseñaban los fariseos, hay que comprender el advenimiento de la era mesiánica como un fermento, una levadura que actúa ya secretamente en el corazón del mundo para modificarlo desde el interior. Los tiempos mesiánicos están inaugurados, pero sólo al final de una lenta maduración llegará el reino esperado. Sólo entonces tendrá lugar su advenimiento, de improviso y por medio de una ruptura. Mientras tanto, la espera mesiánica expresa para los cristianos, como para los judíos, la certeza de que el yugo del reino se lleva a través de los actos de la vida cotidiana.

Esta doble reinterpretación permitía desplegar la duración de la era mesiánica en el tiempo, considerarla como inaugurada sin que haya sido sellada, declarar los tiempos «cumplidos» sin que haya llegado todavía el fin mesiánico ⁴⁴.

Pero esto iba a suscitar inevitablemente una doble reacción por parte judía. De un lado, se dio una respuesta desde el punto de vista apocalíptico. Se insistió en que el Mesías no podía haber venido, porque los signos de tal venida, los que la tradición llama dolores de alumbramiento (*heble hammašiab*), no se habían producido. El Mesías, de otro lado, no podría estar dissociado del pue-

⁴⁴ Esta perspectiva de una «parusía», que se sitúa necesariamente en la línea abierta por el mesianismo judío, no se llevó a cabo sin dificultad. De ahí el origen del milenarismo, sostenido aún en el siglo III por corrientes importantes en la Iglesia. Este último tendrá una supervivencia más o menos oculta desde el joaquinismo medieval hasta las escatologías seculares contemporáneas. Cf. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vols. (París 1979 y 1982). Estas esperanzas milenaristas, criticadas por san Ireneo, sólo pudieron desarrollarse en el campo abierto por la carencia de una reflexión sobre el mesianismo en el seno del cristianismo y por la falta de una concepción cristiana del tiempo en los Padres griegos hasta Gregorio de Nisa y Filipón.

blo de Israel: un ungido es elegido siempre en nombre de todos, *pars pro toto*, no para sí mismo. La tradición judía ha subrayado, pues, que la venida del Mesías debía ser un tiempo de agrupación de todo el pueblo en la tierra de Israel (*qibbuš galuyot*) y que estaba de acuerdo con las promesas bíblicas la expectación de un día en que el pueblo todo entero desempeñe en la historia mundial una función mesiánica. Esta interpretación apocalíptica era difícil de invocar en la medida en que aquella época de la historia judía era una época de pruebas y de nueva dispersión y en que los signos esperados por el pueblo de Israel estaban lejos del horizonte visible. Por eso, durante el período talmúdico no fue el eje central de la respuesta judía al cristianismo. Como el cristianismo aseguraba en beneficio propio la sustitución de la apocalíptica reinterpretando los acontecimientos del fin de los tiempos a la luz de la revelación de Jesucristo ⁴⁵, el judaísmo talmúdico tendió a ocultar el elemento apocalíptico ⁴⁶. Sin embargo, no hay que subestimar su valor, porque ha estimulado el fervor de la espera mesiánica en el seno del judaísmo.

En esta defensa del mesianismo judío por parte de la comunidad judía hay que reconocer, sin duda alguna, una gran parte de verdad. Entre judaísmo y cristianismo la discusión se instauró como un debate sobre el sentido de los acontecimientos de la historia y, en forma directa u oculta, ha continuado desde entonces. Mientras los cristianos veían un signo y una predisposición divina a favor de la propagación del evangelio en la unificación previa del Imperio romano, así como en la caída de Jerusalén y del Estado judío, los judíos veían un contrasigno en la transformación de Jerusalén en ciudad pagana por obra de Adriano ⁴⁷: para ellos, la victoria del Imperio idólatra llevaría al cristianismo por el camino

⁴⁵ «El Apocalipsis de Juan —escribe F. Mussner— comprende el retorno del Señor como un acontecimiento netamente 'político', a partir del cual el anticristo, que, según el Apocalipsis, encarna la mayor potencia política y económica del mundo, es aniquilado por el Cristo Mesías que vuelve, mientras que se crean un cielo nuevo y una tierra nueva. De este modo, el mesianismo del Apocalipsis de Juan se mantiene completamente en la tradición del mesianismo bíblico y profético. Los elementos restauradores y utópicos del mesianismo bíblico constituyen también aquí una síntesis acabada. La historia encuentra su fin catastrófico, y el mundo nuevo de Dios, en el que todo será sano, comienza, no producido por la actividad humana, sino únicamente por la acción de Dios y de su Mesías. En consecuencia, el mesianismo bíblico y judío se prolonga también en el mesianismo cristiano. Este último no escapa a este marco»; F. Mussner, *Traité sur les juifs* (París 1981) 138 (trad. española: *Tratado sobre los judíos*, Salamanca 1983).

⁴⁶ Cf. G. Scholem, *Le messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme* (París 1974) 48-52.

⁴⁷ Sobre este punto, cf. E. Fackenheim, *op. cit.*, 62-65.

del compromiso, y el advenimiento de Constantino será considerado mucho más como una victoria del espíritu romano que como una victoria del cristianismo. Tales acontecimientos habían lanzado al judaísmo por caminos que no eran los del proselitismo y de la misión; habían acarreado el exilio de la *šekiná* en el mundo⁴⁸. Desde entonces comenzó también la controversia. Los *testimonia* bíblicos dejaron de tener la función significativa que tenían en el judaísmo⁴⁹ y en el Nuevo Testamento⁵⁰ para ser invocados a título de pruebas externas; tendieron a convertirse en colecciones de pruebas o de contrapruebas utilizadas para probar que cada parte tenía razón. Esta polémica condujo a la apologética cristiana frente a los judíos, en los tratados *Adversus judaeos*, adonde nunca habría debido conducir: a la negación misma, si no de la elección del pueblo judío, al menos de su significado en la historia universal⁵¹. Esto significaba cada vez más, sin que los apologetas fueran conscientes, la negación de la actitud misma de Jesús en cuanto renuncia al poder y el olvido de que su presencia en la historia pasa en adelante por el signo de su cruz. Los judíos respondieron a ello con listas de contrapruebas, negando a su vez que el Mesías esperado pueda conocer el sufrimiento y la muerte. Estas discusiones alimentaron las controversias de la Edad Media⁵².

Por lo que respecta a la ética, los rabinos, inclinados a subrayar el significado permanente de la espera mesiánica para la vida del pueblo de Israel, se dedicaron a recordar la obligación que pesa sobre todo judío de apresurar la venida del Mesías por medio de actos de moralidad y de justicia. Dios, en efecto, no podría ser un

⁴⁸ Mekilta de Rabbí Išmael, I, 114s. Texto citado y traducido en E. Fackenheim, *op. cit.*, 67. Se puede leer en esta línea la impresionante meditación del Maharal de Praga, *Le puits de l'exil* (París 1982).

⁴⁹ Cf., por ejemplo, el florilegio de citas bíblicas de alcance mesiánico, establecido en Qumrán (4Q Florilegium), trad. francesa en J. Carmignac, E. Cothenet y H. Lignée, *Les textes de Qumrán traduits et annotés* II (París 1963) 279-284.

⁵⁰ Aunque esta cuestión haya sido objeto de innumerables trabajos y suscite hoy numerosas investigaciones, no se podría afirmar que haya habido colecciones establecidas, como creía Rendell Harris cuando provocó la renovación de los estudios sobre esta cuestión esencial.

⁵¹ Cf. P. van Buren, *op. cit.*, 138-144.

⁵² Los textos de esta controversia apenas han sido estudiados y son de difícil acceso, incluso en nuestros días. Sin embargo, Blas Pascal, al escribir los *Pensamientos*, se remitía al *Pugio fidei* compuesto por Raimundo Martín poco después de la Disputa de Tortosa (1413-1414). Respecto a los escritos cristianos, se puede remitir a las publicaciones de B. Blumenkranz; respecto a los judíos, a J. D. Eisenstein, *Otzar Vikkubim* (Nueva York 1925, en hebreo). Cf. D. Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Age* (Filadelfia 1979); D. J. Lasker, *Jewish Philosophical. Polemics Against Christianity in the Middle Age* (Nueva York 1977).

mago ni un demiurgo. Los tiempos mesiánicos deben llegar con la colaboración del hombre. Ahora bien, ése es el fundamento de la vocación y de la misión de Israel. Cualesquiera que sean las faltas que el pueblo elegido haya cometido, su elección no podría nunca quedar anulada; permanece, incluso y sobre todo, en el exilio. Aun cuando el exilio debe ser considerado como un castigo, sólo es transitorio y constituye una vía elegida por Dios para conducir a su pueblo por los caminos de la fidelidad⁵³. La era mesiánica, era de justicia y de liberación, no podría sobrevivir como un *deus ex machina* por un golpe de varita mágica. El fin de los tiempos debe ser preparado por obras de justicia o actos de arrepentimiento. El pueblo de Israel ha mantenido siempre esta esperanza que fundamenta su fidelidad a su Dios, a su ley y a su vinculación con la tierra de las promesas y que constituye, desde el tiempo de los fariseos, la esencia de su espera mesiánica.

⁵³ Cf. B. Gross, *Le messianisme juif. «L'éternité d'Israël» du Maharal de Prague, 1512-1609* (París 1969), pone bien de relieve este significado del exilio.

CAPITULO V

EL MESIANISMO JUDIO

1. *Relación con la política y cuestión de la muerte del Mesías en el judaísmo: Mesías hijo de David y Mesías hijo de José*

La cuestión mesiánica, en cuanto cuestión metahistórica y metapolítica, se plantea siempre en relación con los acontecimientos históricos y políticos. El desarrollo moderno de la reflexión política, la idea de la «remesianización de la historia»⁵⁴ y el retorno de los judíos a la escena política han conducido al judaísmo contemporáneo a devolver actualidad a la persona del Mesías hijo de José, junto a la del Mesías hijo de David, cuya imagen ha estado siempre mucho más presente en la mentalidad popular.

La figura del «Mesías hijo de José» es en el judaísmo la de un Mesías que muere en el combate en la lucha final contra Gog y Magog, anunciada por el profeta Ezequiel⁵⁵. El Mesías hijo de José y el Mesías hijo de David no constituyen dos estados o dos aspectos de la misma figura mesiánica. Se trata de un desdoblamiento real, de dos momentos, es decir, en cierto sentido, de dos personajes que deben venir sucesivamente, pero ejerciendo funciones complementarias. El Mesías hijo de José debe abrir el camino al Mesías último, el Mesías hijo de David. El Mesías hijo de José es el Mesías del tiempo presente, el Mesías de la guerra, mientras que el Mesías hijo de David será el Mesías del fin, el Mesías de la paz⁵⁶.

Esta temática se impuso en el judaísmo al comienzo de la era cristiana —no sin cierta relación con el acontecimiento de Jesús— después del fracaso de la sublevación de Bar Kokbá (135 d. C.). El movimiento de insurrección contra los romanos, desencadenado por él, había sido considerado como un movimiento de alcance reli-

⁵⁴ Este tema significa la remesianización de la historia consecutivamente a su secularización. Cf. E. Amado Lévy-Valensi, *La remesianisation de l'histoire*, en las actas del *Quatrième colloque des intellectuels juifs*, titulado *Le messianisme et les fins de l'histoire*, en *La conscience juive. Face à l'histoire: le pardon*, prefacio de A. Néher (París 1965) 73-84.

⁵⁵ Ez 38-39.

⁵⁶ L. Askénazi, *Les conceptions juives du Messie*, en las actas del *Quatrième colloque*, 36-48.

gioso y, al mismo tiempo, político. Aunque no era del linaje de David, Bar Kokbá había sido aclamado por una fracción importante del pueblo y, sin duda, incluso por el ilustre Rabbí Akiba como una figura mesiánica. Pero su muerte en el combate fue un acontecimiento dramático: planteaba la cuestión de la «muerte del Mesías». Había que dar una explicación a esta catástrofe. Los sabios la encontraron recurriendo a una tradición antigua sobre el mesianismo de la «casa de Efraín»⁵⁷. Tras la división del reino de David en reino de Judá y reino de Israel, la espera mesiánica se había dividido en dos tendencias, la del norte y la del sur. En el reino de Judá se pensaba que los efraimitas habían dado pruebas durante el éxodo de una precipitación y de un celo excesivo, que habían originado el fracaso final del reino de Israel. De ahí había nacido la certeza de que la supremacía pertenece a los que son pacientes, es decir, sólo a Judá. El error de los hijos de Efraín se debía, según el midrás, a que se habían separado del resto del pueblo para ser los primeros en lanzarse al ataque contra los filisteos; debido a esta iniciativa prematura, cayeron en el combate. Esto es lo que le sucedió también a Bar Kokbá, verdadera figura mesiánica por haber querido relanzar política y religiosamente la lucha contra el impío, pero queriendo «forzar el fin» antes de que llegara la hora⁵⁸. Su fracaso y su muerte podían considerarse, sin embargo, como la imagen del «Mesías, hijo de José», que debe salir victorioso de la guerra contra Gog y Magog, aun muriendo en el combate.

Un texto talmúdico resume toda esta enseñanza sobre el Mesías hijo de José, Mesías que debe morir, mientras que el Mesías hijo de David es el que debe vivir: «Nuestros maestros han enseñado: el Santo, bendito sea, dirá al Mesías hijo de David (¡ojalá que pueda revelarse pronto en nuestros días!): 'Pídeme lo que quieras y te lo daré', como está escrito: 'Yo publicaré el decreto. El Señor me ha dicho: Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado. Pídeme y te daré las naciones en herencia' (Sal 2,7-8). Pero cuando vea que el Mesías hijo de José ha sucumbido a la muerte, el Mesías hijo de David le dirá: 'Señor del universo, sólo te pido el don de la vida'. 'Por lo que concierne a la vida, le responderá, tu padre David profetizó ya sobre ti como está escrito: Te pidió vida, y le has concedido años que se prolongan sin término' (Sal 21,5)»⁵⁹.

⁵⁷ J. Heinemann, *The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim*: «Harvard Theological Review» 68 (1975) 1-15. Artículo recogido en L. Landman, *Messianism in the Talmudic Era* (Nueva York 1979) 339-353.

⁵⁸ La expresión «forzar el fin» será un tema constante de la reflexión judía sobre la venida del Mesías. Cf. Ketubot, 111a.

⁵⁹ T. B. Sukka, 52a.

De aquí nació un segundo rasgo: el Mesías hijo de José abre el camino al Mesías hijo de David: preside los «pródromos de la redención» en el corazón de la historia mundial, mientras que el Mesías hijo de David debe tener una función distinta. Aunque el primero anuncia al segundo, no hace sino esbozar lo que será este último incluso por oposición entre sus dos figuras, y no se excluye que entre ellos aparezca cierta tensión. Según un midrás de extraordinario interés, cuya redacción es de finales del siglo I, pero cuyas fuentes son indudablemente antiguas, las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón, esta tensión está simbolizada en la relación de Saúl con David⁶⁰.

Para este escrito, Saúl, benjaminita, era también efraimita y fue una figura mesiánica, puesto que es llamado en la Biblia «ungido del Señor». Pero su mesianidad es transitoria. Llamado por Dios de día y revocado a la noche —a la inversa de David, llamado de noche, pero que constatará de día que su hora se aplaza y que su misión debe ser confiada a otra persona—, es un vagabundo sin domicilio, profeta carismático de los combates futuros (1 Sm 10,6) y deseoso de encontrar la morada del profeta de la paz, Samuel. Es un guerrero trágico que experimenta el fracaso en el fondo de sus victorias; pasa toda su vida combatiendo a los filisteos, a los que sólo David logró vencer. La falta de Saúl consistió en haber querido elevar la amplitud de la elección hasta el cargo de la monarquía y en haber ofrecido un sacrificio en el acto de su coronación⁶¹. Samuel, que tuvo la debilidad de acoger a Saúl, reprobó este sacrificio. Saúl no es rechazado, sino denunciado: entonces finaliza su tiempo y aparece el de David⁶²: David, ungido en vida de Saúl, se mantenía en segundo plano, mientras que el primero reinaba aún y proseguía su obra. La figura del «Mesías en la guerra» es necesaria, pero sólo para servir de contraprueba a la del «Mesías de la paz».

El Mesías hijo de José tiene así un papel histórico y político, mientras que el Mesías hijo de David tiene reservada una función netamente metahistórica y metapolítica. Posteriormente, los comentarios vieron en la relación entre los dos hijos de Jacob, José y Judá, y particularmente en su altercado⁶³, el paradigma de las relaciones entre estas dos figuras mesiánicas.

⁶⁰ A. Spiro, *Pseudo-Philo's Saul and the Rabbi's Messiah ben Ephraim: «Proceedings of the American Academy for Jewish Research»* 21 (1952) 119-137.

⁶¹ Falta que repetirá Roboán (2 Cr 12,13).

⁶² Pseudo-Filón, *Ant. bíblicas*, 56,3; 59,1-3.

⁶³ Gn 44,18-19. Cf. Midrash Tanhuma, citado por E. Munk, *La voix de la Thora I* (París 1969) 449-451.

Según la concepción judía, hay que considerar dos etapas efectivas en la liberación mesiánica para poder distinguir sus dos modalidades: una por la que pertenece a la historia y otra por la que escapa a ella. La primera modalidad, la realización política, la constitución nacional del pueblo, la formación política, la constitución nacional del pueblo, la formación del núcleo de Israel en el exilio bajo el signo de una autoridad, es la del Mesías hijo de José. Pero corresponde a un estadio que deberá ser superado para llegar efectivamente a la salvación final. Los comentarios concluyeron de ahí que el Mesías hijo de José, por el hecho de tener que morir, «elimina esta modalidad del modo de ser de Israel»⁶⁴.

El reino de la justicia, el fin de las alienaciones políticas en el mundo y, con este objeto, la existencia y el reconocimiento por las naciones de la función de Israel en el mundo son el aspecto inmediato, pero exterior y público, de la espera mesiánica que procede del Mesías hijo de José. Pero la espera mesiánica no sólo intercepta el tiempo de las naciones, da un sentido al más acá y sella la historia humana; no habla solamente del Mesías que muere. Detrás de estos acontecimientos hay otra dimensión; está el aspecto interior y propio de Israel de la espera mesiánica. Una espera que desemboca en la vida, en el más allá del tiempo y en lo que se podría llamar su apertura última. Una espera que anuncia la venida del Mesías hijo de David, el Mesías de la vida.

2. Impaciencia y paciencia mesiánicas en el judaísmo

Este desdoblamiento en la figura del Mesías⁶⁵ indica cuán difícil es introducir el mesianismo en las categorías del pensamiento. A fin de cuentas, el mesianismo como esperanza no es conceptualizable. Hay que establecer siempre una distancia entre lo que pertenece al orden de la intención y lo que puede pertenecer al orden del pensamiento. La espera mesiánica no se comprende más que en forma dialéctica, entre un Mesías hijo de José, accesible al pensamiento humano, y un Mesías hijo de David, que resulta inaccesible; entre un Mesías que se compromete en el orden de los medios y un Mesías que se mantiene en el orden de la intención o del fin.

Desde este punto de vista, el primero es un Mesías particularista, es el liberador temporal (*goel*) del pueblo judío. Mesías oculto, imagen de sufrimiento, quizá fantasmal («nacido el día de

⁶⁴ Maharal de Praga, *Netsab Israël*, cap. 37, citado por B. Gross, *Le messianisme juif* (París 1969) 250.

⁶⁵ La principal obra sobre este tema es la de S. Hurwitz; cf. bibliografía, *infra*.

la destrucción del templo»; «es el leproso entre los mendigos de Roma», sentado ante el castillo de Sant'Angelo⁶⁶). Actuando en el seno de la humanidad, está en el corazón de toda esperanza humana y expresa el aspecto más tematizable del mesianismo judío. El debe traer el fin del exilio, reunir al pueblo, reconfortarlo en su espera, fortalecerlo en su fidelidad y en su mérito. El es la respuesta a su impaciencia, bien expresada en la frase de un maestro jasídico: «¡Dios, libera a tu pueblo! Si no quieres, ¡libera al menos a las naciones!» (Rabí de Berditchev). Aun subrayando el carácter judío del mesianismo, éste no puede entenderse como si afectara únicamente al pueblo de Israel: una concepción semejante sería la fuente de un ostracismo judío, completamente extraño a la idea mesiánica. La liberación del pueblo judío es, de hecho, solidaria y concomitante a la liberación de los otros pueblos (Am 9,7). Ella lo hace escatológicamente normal y le confiere su identidad. Maimónides, el pensador medieval que trató de dar razón de la esperanza mesiánica y de entenderla en su relación con el exilio, establece una relación intrínseca entre los tiempos mesiánicos y el fin de la opresión de las naciones⁶⁷.

El segundo Mesías, el hijo de David, es una figura universalista y aparece, por oposición, como una pura esperanza: es el salvador o la salvación (*y'šū'ab*) de la humanidad. Menos asequible, este aspecto puede quizá ser objeto de cierto oscurecimiento. Pero no por ello deja de ser la expresión misma de la fe de Israel, su referencia última. Se ha dicho que «un Israel sin Mesías sería como una mujer sin hijos». Por eso, esta espera ha sido siempre, desde los tiempos bíblicos, eminentemente real. A pesar de las tendencias, latentes en los intelectuales, a despersonalizar la figura del Mesías, la esperanza secular judía se ha expresado siempre en la espera de la venida del Mesías. «Paciencia infinita», puesto que tarda, hasta el punto de hacer suponer que podría no llegar⁶⁸. Pero él es gracia y debe venir, «aunque nadie lo merezca», «el día en que no sea esperado». Y su nombre, objeto en el tiempo de pesquisas balbucientes y sujeto al interrogante apasionado de las escuelas, fue pronunciado desde antes de la creación del mundo⁶⁹.

⁶⁶ Berakot, 2,4, y Sanhedrin, 98a.

⁶⁷ Mishne torah, Hilkot melakhim, caps. XI y XII.

⁶⁸ Kafka llevó esta opinión hasta la paradoja al escribir un día: «El Mesías vendrá cuando ya no sea necesario, sólo vendrá al día siguiente de su llegada».

⁶⁹ Pessahim, 54a.

3. Las antinomias de la era mesiánica

Al impugnar que el Mesías esté anunciado en la Biblia como el que debe ejercer una función nueva de mediador entre Dios y los hombres⁷⁰ y recordar que la redención debe respetar el orden de la creación, el judaísmo subraya el papel otorgado al hombre en la venida del Mesías: por sus actos, el hombre puede apresurar o retardar la llegada de la era mesiánica. Esta conciencia viva de la posibilidad de ejercer una influencia sobre el designio de Dios condujo al pensamiento judío, desde la época talmúdica, a preguntarse por los signos, a veces contradictorios, y los criterios de los tiempos mesiánicos. Aquí nos limitaremos a señalar cinco, que bastarán para trazar las grandes líneas de la meditación judía sobre la era mesiánica⁷¹.

1. Desde siempre, pero más aún en un tiempo en el que la idea de progreso se ha considerado como la expresión misma de la modernidad, se ha presentado el mesianismo como el término de un crecimiento, de una germinación y de una maduración, es decir, como un acontecimiento moral y espiritual de la humanidad, un momento diferente de los tiempos actuales, que sería para el hombre la consecuencia del mérito de sus buenas acciones, incluso en el orden político, porque «los profetas, sin excepción, profetizaron para la época mesiánica»: éste era ya en la época talmúdica el parecer del Rabí Yojanán⁷².

Otros, por el contrario, consideran el advenimiento mesiánico como un tiempo de ruptura en esa dinámica del progreso. Para ellos, la venida del Mesías debe proceder únicamente de la decisión de Dios; está más allá de las intenciones humanas. Por eso, el día de esta venida ha quedado en suspenso: «el Mesías vendrá en una generación enteramente justa o en la que la injusticia haya llegado a su cima»⁷³.

En contraste con la opinión precedente, la era mesiánica sería entonces no la continuación de los tiempos, sino la crisis de la

⁷⁰ Cf. Alan E. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden 1977); Mauro Pesce, *Dio senza mediazione* (Bologna 1980).

⁷¹ Nos inspiramos ampliamente en el artículo de E. Lévinas, *Textes mesianiques*, en *Difficile liberté* (París 1963) 83-131, tomado de una conferencia publicada también en *La conscience juive. Face à l'histoire: le pardon* (París 1965) 100-117, que esperamos no haber simplificado excesivamente ni traicionado.

⁷² Sanhedrin, 99a.

⁷³ R. Yojanán b. Nappaha, Sanhedrin, 98a. Cf. también la lista de los signos mesiánicos de R. Eliezer b. Hirkanos, Mishna Sota IX, 15, y Sanhedrin, 97a.

historia, el paso a un tiempo en el que la política no se opondría ya a la moral, el momento en que la moral volvería a encontrar su crédito respecto a la política y en el que se escucharía en el mundo una voz distinta de la del mundo: «¿Cuándo vendrá, pues, el Mesías? Hoy, si escucháis su voz» (Sal 95,7) ⁷⁴. Pero este tiempo no tendría entonces otra diferencia con el tiempo actual que el fin del «yugo de las naciones», es decir, de la violencia y de la opresión política ⁷⁵. Este tiempo sería el silenciamiento de la política y el paso a lo metapolítico: tal es la opinión del Rabí Šemuel. Esta alternativa entre germinación y ruptura está indicada en los nombres de los dos hijos de Judá: Zéraj y Fares (Gn 38,29-30).

2. ¿En qué sentido debe ser el tiempo mesiánico un tiempo de plenitud? Nueva alternativa. En un primer sentido, los tiempos mesiánicos sólo pueden cumplirse si el hombre ha respondido a la iniciativa divina; por eso, la venida del Mesías está supeditada al arrepentimiento y a las buenas acciones de los hombres. La inauguración de los tiempos mesiánicos significa el fin de los plazos puestos por Dios a su juicio, un tiempo de gracia. Litúrgicamente, el tiempo mesiánico comienza aquí en la Pascua. Pero falta aún para su cumplimiento la continuidad de la acción del hombre que actúa con libertad. Esta es la visión de la escuela de Rabí ⁷⁶.

En otro sentido, se debe recordar que el perdón y la salvación se conceden al margen de que los merezcan o no los hombres. La redención se ofrece, como en los «días terribles», en el tiempo de Kippur. El Mesías viene incondicionalmente para la fiesta de *Sukkot* (los Tabernáculos), porque «el que está en duelo ya ha hecho bastante duelo». Y el hombre llega a la libertad en su sufrimiento. Se prepara para ese día sin ninguna idea de perfección o cumplimiento, y no apoyándose en sus cualidades morales, sino por su única cualidad de testigo o de víctima. Esta es la posición de la escuela del Rabí Šemuel ⁷⁷.

3. ¿Qué significa que el Mesías «viene»? ¿Debe venir «con poder»? La venida del Mesías, ¿debe modificar el curso de la historia humana? Esta era la opinión del Rabí Yojanán, porque «el mundo ha sido creado en orden al Mesías» ⁷⁸. Pero no es una opinión unánime. Aquí surge una nueva alternativa. Un *tanná*, Rabí Illel, llegó incluso a sostener que el Mesías había llegado suficientemente «en tiempo de Ezequías», como lo afirmó Isaías ⁷⁹; en adelante será inútil, como ya se lo recordaba a Saúl el profeta Sa-

⁷⁴ Simeón bar Yohai, Sanhedrin, 98a.—⁷⁵ Shabbat, 63a.

⁷⁶ Sanhedrin, 98b.—⁷⁷ Berakot, 34b.

⁷⁸ Sanhedrin, 97b-98a.—⁷⁹ Sanhedrin, 98b.

muel, remitirse a un personaje mesiánico; ya no hará falta esperar salvación alguna a través de mediadores: en el tiempo de la redención se espera la salvación sólo del mismo Dios. Esta tesis de Rabí Illel comporta un elemento de verdad en cuanto que critica los peligros de la idea de mediación, pero ha sido descartada. La tradición judía ha mantenido la que sostiene que el Mesías viene por la oración («el mundo creado en orden a David»: Rab) o en virtud de la fidelidad a la Torá (el mundo creado en orden a Moisés: Rabí Šemuel) ⁸⁰. Esta tradición recuerda que la venida del Mesías está mucho más ligada a los datos ocultos procedentes de la interioridad que a los acontecimientos públicos que se producen en la historia. En este sentido, la función personal del Mesías en la escena pública no deberá considerarse como el aspecto más importante de su venida. Pero el debate sobre este punto continúa.

4. ¿Cuál será, pues, el criterio último de los tiempos mesiánicos? No puede estar sino en el orden de la verdad. Para unos es el Mesías quien debe manifestar toda verdad, porque «con el sople de sus labios aniquilará a los malvados» (Is 11,4). Pero para otros el Mesías vendrá «el día en que se difundirá una verdad sin ocultar el nombre de quien la ha enunciado» ⁸¹. La verdad, difundida, traducida y manifestando su alcance universal, lejos de ser traicionada y de ocultar su origen, dejará entonces de presentarse bajo un rostro anónimo: será ofrecida a todos, se podrá compartir y será atribuida al Espíritu Santo ⁸². Una transparencia de este carácter es ya el mesianismo.

5. Finalmente, ¿cómo se hará manifiesta en los tiempos mesiánicos la exigencia ética de la Torá? Se hará cuando la Torá no sea ya el lugar de desviaciones políticas, filosóficas o jurídicas, sino que aparezca como una «Torá nueva»: entonces se verá con claridad su exigencia propia ⁸³. Pero esto no podría ser el resultado de un progreso moral, ni de una era de las «lucos». Esto equivale a decir que el Mesías vendrá cuando la protesta sea completa y la oscuridad total.

Para el judaísmo es un deber «hacer venir al Mesías». El es quien «completará toda obra comenzada y no acabada». Dos sen-

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ E. Lévinas, *art. cit.*, 119.

⁸² La idea de una Torá nueva para los tiempos mesiánicos, o de una «Torá del Mesías» (basada en Midr. Qoh. 52a sobre Qoh. 11,8) aparece en los comentarios tradicionales sobre el mesianismo. Cf. W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and for the Age to come* (1952), y P. Schäfer, *Die Torah der messianischen Zeit*: ZNW 65 (1974) 27-42.

⁸³ Tanna Debbe Eliahu, cap. 10 (9) (ed. Friedmann) 48.

tencias de Rabí Tarfón, cuya proximidad con los evangelios es sorprendente, afirman: «La jornada es corta, y la obra por hacer, considerable; los obreros son indolentes, pero el salario es elevado y el dueño los apremia» (*Pirqué Abot* 2,20). «No estás obligado a terminar tu obra, pero no eres libre de evadirla completamente. Si has estudiado la ley, tu recompensa será grande y tu dueño será fiel para pagar el salario de tu trabajo. Pero debes saber que la recompensa de los justos está reservada para el mundo futuro» (*Pirqué Abot* 2,21). La tarea mesiánica se presenta aquí como una obra a la que se invita al hombre. La esencia del mesianismo, en el judaísmo, es llevar a cabo la obra humana, que comenzó con la creación y está sin terminar. Únicamente el Mesías vendrá a terminarla⁸⁴. Pero, entre tanto, el hombre está llamado a realizar cada acción como una tarea (*mišwah*) mesiánica. Y esta tarea, dado que no podrá concluirse, es un acto de suprema paciencia que consiste para los justos que viven en medio de los pecadores en saber esperar con fidelidad la hora del juicio; y para los pecadores, en reconocer que tienen la posibilidad de arrepentirse.

Si el cristianismo es el testigo de un cumplimiento realizado en la persona de Jesucristo, el judaísmo sigue siendo en este mundo el testigo de lo incumplido. Ese parece ser el mensaje específico de Israel, ofrecido por la voz de sus maestros y de sus profetas, e incluso colectivamente, en su carne, por su posición en el seno de las naciones. Respecto a la venida del Mesías, la existencia judía aparece como una «existencia prorrogada»⁸⁵; a este precio

⁸⁴ En virtud del doble sentido de la raíz *šalam*, los tiempos mesiánicos deben ser a la vez un tiempo de paz (*šalom*) y de perfección (*hašlamah*).

⁸⁵ Gershom Scholem ha expresado de forma excelente la tonalidad propia del mesianismo judío y el precio que debe pagar para defender la supervivencia de la idea mesiánica en la historia: «A la grandeza de la espera mesiánica responde la debilidad infinita del pueblo judío en la historia mundial, a la que ha sido lanzado sin ninguna preparación por el exilio... En la esperanza hay algo de grandeza y, al mismo tiempo, de profundamente irreal. Vivir en la esperanza significa para el individuo encontrarse sin poder, no poder jamás realizarse, porque el fracaso anula precisamente lo que constituye su más alta dignidad. Así, la espera mesiánica ha hecho de la vida judía una *vida prorrogada*, en la que nunca se adquiere nada definitivamente ni se cumple irrevocablemente. Se podría decir quizá que la espera mesiánica es exactamente lo contrario del existencialismo, en el sentido de que en una existencia no rescatada no puede realizarse nada concreto. No es extraño que ciertos matices mesiánicos hayan acompañado la orientación hacia una acción que ya no quiere alimentarse de consuelos, como se ha manifestado en la utopía del retorno a Sión. Esta orientación hacia la acción que, por primera vez en toda la historia judía, ha marcado a nuestra generación, ha nacido del horror y del desamparo. Por eso, estas armonizaciones mesiánicas, que forman parte de la historia misma y no de la metahistoria, no podrían reducirse completamente a la espera mesiánica. ¿Podrá realizarse esa entrada en la his-

el judaísmo profundiza en el corazón del tiempo las antinomias de la espera mesiánica, y en este sentido mantiene frente al cristianismo su significado original.

toria sin conducir al abismo de una crisis mesiánica? Aun cuando esta crisis parece en la actualidad virtualmente conjurada, es sin duda la cuestión que el judío de este tiempo, después de un pasado grandioso y terrible, se plantea ante el presente y el futuro»: G. Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (París 1974) 65-66. A este propósito, F. Mussner añade que la idea mesiánica no sólo ejerce una función de salvaguarda «anti-existencialista», sino también «antiestructuralista»: «El mesianismo quiere contradecir la tesis de que no hay nada nuevo bajo el sol y de que las estructuras del mundo y de su historia no cambian nunca en el fondo, sino a lo sumo de nombre». Cf. a este respecto la interesante discusión del estructuralista Cl. Lévi-Strauss con Sartre en su libro *La pensée sauvage* (París 1962), sobre todo en el capítulo final: «Histoire et dialectique» (F. Mussner, *op. cit.*, 136, nota 104). Pero la aproximación dialéctica de G. Scholem respecto al resurgimiento contemporáneo de la idea mesiánica en el judaísmo se cierra con una cuestión aguda. Por una parte, G. Scholem afirma que, desde Isaac Louria, a través de la interpretación de la crisis sabatea por Natán de Gaza, y después a través del jasidismo, el mesianismo judío se ha interiorizado: «Como ha señalado Hillel Zeitlin, cada individuo se ha hecho el redentor, el mesías de su pequeño mundo propio; pero entonces hay que constatar que el mesianismo, como fuerza histórica efectiva, ha sido liquidado. Ha perdido su fuerza apocalíptica» (*Le messianisme juif*, 301). Por otra parte, G. Scholem ve que el mesianismo judío desemboca en el sionismo. Este último no es solamente, como se cree con frecuencia, una manifestación del nacionalismo moderno surgido de la Revolución francesa, una mutación del judaísmo, acaecida en el mundo askenazí; es el mesianismo judío que se realiza de nuevo, que vuelve a la exterioridad. El jasidismo, al interiorizarlo, había neutralizado durante cierto tiempo el mesianismo. El sionismo es su relevo dialéctico y devuelve su historicidad al mesianismo judío. Desde este punto de vista, el sionismo no es sólo de origen askenazí. Tiene una fuente oriental. Es la otra cara del mesianismo, ocultada durante toda la duración del exilio en la existencia de los marranos; cf. *Fidélité et utopie* (París 1978) 54-58, 63-69. Pero el sionismo aparece a su vez penetrado por la ambivalencia judía respecto a la historia. O bien conduce a un resurgimiento sabateo, a una nueva aventura mesiánica, o bien no es más que un marranismo a escala nacional. Siendo voluntad de autenticidad interior (M. Buber) empresa llena de peligros en el plano mundial (G. Scholem), ¿encontrará el sionismo su salida en acontecimientos verificadores de los signos apocalípticos, o en una nueva interiorización mesiánica que afecte la relación entre la iniciativa divina y la acción humana? Este es el grave y profundo problema que suscita la obra de Scholem; cf. J. Taubes, *The Price of Messianism*, comunicación presentada en el Congreso Internacional de Estudios Judíos en Jerusalén en 1981 y publicada en *Mélanges Igaël Yadin* (Oxford 1982).

CAPITULO VI

LA CONTROVERSIA SOBRE EL MESIANISMO
ENTRE JUDIOS Y CRISTIANOS

Al confesar a Jesús de Nazaret como Mesías de Israel y al abrir a los paganos el camino a este reconocimiento, los discípulos de Jesús dieron a su venida un alcance imprevisto, que no ha sido aceptado por el judaísmo. La adhesión de los paganos suscitó la «envidia» de Israel (Rom 11,11), que se manifestó desde el nacimiento del cristianismo; pero esta adhesión podía también llegar a ser la fuente de un enorgullecimiento de los cristianos, como Pablo les advirtió (Rom 11,18-20) y como ocurrió efectivamente. El acontecimiento de Jesús crea así entre judíos y cristianos la paradoja de un vínculo-ruptura. En el rostro del *christós* de las naciones los judíos no reconocen al *mašiah* de Israel. El rechazo judío es para los cristianos un aguijón y una llamada; y el Mesías cristiano es para los judíos una astilla en la carne. Basándose en una tradición bíblica secular, auténtica en su fondo, los judíos adoptan un juicio crítico respecto al mensaje cristiano; y, recordando una interpretación de los profetas, también auténtica en su fondo, los cristianos critican la existencia judía. En consecuencia, el debate mesiánico sobre la existencia humana adquiere la forma y la dimensión de una confrontación sobre las fuentes bíblicas. El judío ejerce una función permanente de vigilancia frente al anuncio cristiano, y los cristianos plantean a los judíos un interrogante continuo sobre su espera mesiánica. De este modo, el diálogo secular entre judíos y cristianos es en realidad una confrontación mesiánica.

Pero la adhesión de los paganos ha producido una divergencia entre la concepción cristiana del mesianismo y la concepción judía. En el cristianismo, el acento recae en adelante sobre la persona del Mesías, sobre su muerte y resurrección: el cristianismo es una confesión de fe. En cambio, el judaísmo sigue interesado en escrutar los signos de la venida del Mesías a partir de las relaciones históricas entre los judíos y las naciones: el judaísmo es una posición en la existencia.

Para el judío, la confesión de fe cristiana es la fuente de una ambigüedad. En efecto, si el advenimiento mesiánico ya ha tenido lugar, la espera cristiana se reduce para el judío a la espera de la parusía y el cristiano corre el riesgo de dejar en manos del César, e incluso del «príncipe de este mundo», la tarea propia, mesiánica,

que se le ha confiado en el mundo. En la interpretación que ha hecho de la frase de Jesús en Mc 12,17, distinguiendo lo espiritual y lo temporal, el cristianismo habría hecho una grave concesión al mundo pagano. Corre el riesgo de abandonar el mundo al poder secular. Se habría excluido por anticipado de una responsabilidad inalienable. Habría dejado de prestar atención a la dimensión mesiánica de la historia. El «ya todo ha llegado» habría prevalecido sobre el «todavía no se ha cumplido» y, por consiguiente, la vida judía consistirá en mantener viva en cada instante, en la trama del tiempo, la esperanza. Pero el cristiano puede preguntar al judío si mantiene el potencial de esperanza para el mundo, contenido en la espera de un Mesías personal que viene en la historia, y no sólo e hipotéticamente al final de la misma.

Con la expansión del cristianismo, las autoridades cristianas se inclinaron a utilizar el argumento de la victoria de la verdad y presionaron al poder secular en el sentido de una exclusión, no sólo de los herejes, sino también de los judíos. Aspirar a una realización del reino de Dios en la historia es una tentación más imperialista que mesiánica. La utopía nunca realizada de una cristiandad que incluye a todas las naciones y que sólo excluye de hecho al pueblo judío, confinado en las fronteras de los *ghettos*, significa forzosamente para Israel un peligro profundo. Arrojado, a lo largo de sus dispersiones sucesivas, a todos los vientos de la historia, reducido a la condición mítica de la vida errante, el pueblo judío se considera desde entonces en su misma existencia como el paradigma de la condición humana y destinado, como ha hecho notar E. Lévinas, a la tarea de poner en guardia contra la tentación de identificar la historia con la verdad (tentación que en la época moderna tuvo su expresión filosófica en el pensamiento de Hegel).

Hoy, en una época en que la situación del pueblo judío aparece directamente ligada a la de las naciones, la controversia sobre este punto adquiere nueva actualidad. Israel conoce a su vez lo que significa salir de la tienda y construir la ciudad. Pueblo aparte, debe aprender también lo que supone ser un pueblo como los otros. Debe comprender entonces que, a pesar de las diferencias, las tentaciones experimentadas por el cristianismo en medio de las naciones (y que él mismo había conocido en su origen) son también las suyas. La espera mesiánica judía aparece inscrita de nuevo en la marca de las esperanzas seculares y es tributaria de los conflictos entre las naciones. Jacob vuelve a acosar a Esaú. Mientras los pueblos continúen enfrentándose en las guerras, mientras la ley del mundo siga siendo la «dialéctica histórica», el pueblo judío se sentirá autorizado a mantener que el *mašiah* no ha entrado en

la historia y, en nombre de su experiencia propia, vinculará el reconocimiento de toda venida mesiánica a su propia liberación del «yugo de las naciones».

Marcado por la experiencia indecible de Auschwitz, el pueblo judío hace un juicio extraordinariamente negativo de la historia. Sobre este trasfondo, el debate talmúdico en torno a la venida del Mesías vuelve a encontrar hoy su actualidad y su agudeza. Al cristiano que afirma que el «sol de justicia» ha salido sobre el mundo y que Cristo volverá cuando la predicación del evangelio haya llegado a todas las naciones, el judío le responde que la oscuridad se extiende sobre el universo y que el «Mesías vendrá cuando las tinieblas sean totales».

Bajo este signo trágico, sin embargo, puede instaurarse el diálogo entre judíos y cristianos sobre el mesianismo. En una época en la que el desprecio del hombre ha llegado hasta tener el nombre de Auschwitz, en la que la ecumenicidad se establece entre las naciones no bajo el signo de la justicia y del derecho, sino de la trinchera y de la bomba, el lenguaje de la cruz aparece en la realidad de la historia como escándalo para los judíos y locura para las naciones. Si la Iglesia, a pesar de sus palabras de verdad y de paz, debe convencerse de que las naciones no escuchan su voz, tendrá que apelar a una ecumenicidad distinta de la que viene de la plenitud de las naciones, tendrá que volver a su fuente y escuchar de nuevo las llamadas de Cristo (y las advertencias de Pablo) relativas a los días del Mesías.

La cuestión mesiánica se manifiesta así en nuestro tiempo como el centro de la historia. A pesar de las incomprensiones y divergencias que subsisten y que parecen insuperables a los ojos humanos, la confrontación mesiánica entre judíos y cristianos, por oculta e ignorada que parezca, puede convertirse en fuente de esperanza para un mundo que oscila entre el progresismo y el nihilismo. A través de la contradicción misma, este diálogo entraña la espera de un mundo que busca. El pueblo judío espera el advenimiento del Mesías; el pueblo cristiano espera también para el día de la parusía, de una manera que ignora aún, el reconocimiento público del Mesías por las naciones y, sobre todo —criterio último establecido por Pablo—, por el pueblo judío. Entre tanto, el pueblo cristiano sigue siendo el «testigo del acontecimiento» acaecido en el centro de la historia, testigo del único acontecimiento que puede esclarecer la condición humana y transfigurar la lamentable historia del mundo; y el pueblo judío sigue siendo el «testigo de lo inacabado», de los fracasos de las naciones y de la única esperanza que puede penetrar el dinamismo de los hombres para un mundo mejor.

Judíos y cristianos son, cada uno a su modo, testigos de la historia. La llamada que surge de Auschwitz puede en nuestros días despertar al cristiano en su espera, y la esperanza cristiana de la resurrección puede llegar a ser para el judío lo que sin duda no ha sido jamás: un aguijón que lo impulse a mantenerse firme en la espera del Mesías. Entonces la verdad mesiánica, la verdad crística obnubilada, podrá brillar de nuevo en la noche de las naciones. Y en ese instante, según la esperanza cristiana (Rom 11) —esperanza que debería unirse a la esperanza judía, pero de un modo que nos es todavía desconocido—, habrá llegado la hora de la reconciliación mesiánica entre judíos y cristianos, hora aplazada incesantemente hasta entonces y que sólo pertenece a Dios (Hch 1,7).

BIBLIOGRAFIA

I. ANTOLOGIAS DE TEXTOS MESIANICOS

- R. Pataï, *The Messiah Texts* (Detroit 1979) 374 págs. Colección muy completa de los textos mesiánicos judíos, traducidos al inglés, de otro modo inaccesibles.
- G. W. Buchanan, *Revelation and Redemption* (Carolina del Norte 1978) 632 págs. Obra similar, pero de estructura más clásica; clasificación por temas; escrita por un autor cristiano.
- Even Shmuel, *Midreshei-geulah* (Jerusalén 1954) 472 págs.
- A. Z. Eschcolí, *Hatenuah ha-meshibit be-Israël* (Jerusalén 1956) 418 páginas. Textos en hebreo, muchos de ellos inéditos. Mientras las dos obras precedentes sólo llegan a la Edad Media, las dos últimas se extienden hasta el período moderno.

II. ESTUDIOS

- M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les juifs* (150 a. C.-200 d. C.) (París 1909). Estudio anticuado que se ha de completar con los de P. Grelot, citados más adelante.
- H. Gressmann, *Der Messias* (Gotinga 1929, reed. Hildesheim 1982).
- S. Mowinckel, *El que ha de venir* (Madrid 1975) 604 págs. Obra importante, analizada por J. Coppens (en el estudio citado a continuación, pp. 31-38. Depende de la tendencia que busca un origen iranio al tema del «Hijo del hombre».
- L. Cerfaux, J. Coppens, etc., *L'attente du Messie* (París-Brujas 1954) 190 págs.
- P. Volz, *Die eschatologie der jüdischen gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter, nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen literatur* (Tubinga 1934, reed. Hildesheim 1966) 458 págs. Verdadera enciclopedia sobre el tema.
- L. Landmann y otros, *Messianism in Talmudic Era* (Nueva York 1979) 518 págs. Colección de 27 artículos publicados de 1913 a 1975 sobre la cuestión del mesianismo en la época bíblica y en el Talmud.
- P. Grelot, *Les poèmes du serviteur* (París 1981) 284 págs. Síntesis muy completa de la exégesis relativa a los caps. 41-44 y 53 de Isaías.
- Id., *L'espérance juive à l'heure de Jésus* (París 1978) 272 págs. (traducción española: *La esperanza judía en tiempos de Jesús*, Ed. Cristianidad, Madrid 1984). Exposición precisa de los textos que expresan la espera mesiánica en la época intertestamentaria.
- M.-A. Chevallier, *L'esprit et le Messie dans le bas-judaïsme et le Nouveau Testament* (París 1958) 154 págs. Estudio limitado a este tema concreto.

- S. H. Levey, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum* (Cincinnati 1974) 180 págs. Como la obra de P. Grelot, esta colección muestra que los targumes tardíos descartaron el sentido mesiánico de algunos textos, cuando los autores cristianos empezaron a invocarlo.
- J.-J. Brierre-Narbonne, *Le Messie souffrant dans la littérature rabbinique* (París 1940) 180 págs. El autor muestra que el tema del «Mesías doliente» aparece en la tradición judía.
- Id., *Exégèse rabbinique des prophéties messianiques*, 5 vols. (París 1939) 739 págs. Amplio florilegio de textos tomados de midrases.
- A. Néher, *Le puits de l'exil* (París 1966). Exilio y mesianismo en Rabí Loew Maharal de Praga.
- B. Gross, *Le messianisme juif* (París 1969) 382 págs. Exposición del mesianismo con ayuda de los escritos del Maharal de Praga. Subraya el vínculo establecido por los rabinos entre el mesianismo judío y la fidelidad a la Torá. Obra muy bien escrita y bien desarrollada, que ofrece una presentación sintética del mesianismo judío, según una lectura moderna. La cuestión de la persona del Mesías queda un poco en segundo plano.
- Id., *Messianisme et eschatologie*, en *Encyclopédie de la mystique juive* (París 1977) 1076-1291.
- J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah* (Nueva York 1965) 543 págs. Obra aparecida en hebreo en 1956. Síntesis clásica.
- Abba Hillel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel, from the first to the Seventeenth Century* (Nueva York 1927) 270 págs. Se interesa especialmente por los «calculadores del fin».
- J. Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature* (Nueva York 1932, 1968) 339 págs. Libro preciso, pero sin ningún espíritu de síntesis ni ensayo de interpretación.
- J.-H. Greenstone, *The Messianic Idea in Jewish History* (Westport, Connecticut 1906, 1973) 348 págs. Las cuatro obras últimas, clásicas en la materia, constituyen una historia completa de las especulaciones mesiánicas en el judaísmo.
- G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme* (París 1971) 504 págs.
- E. Lévinas, *Textes messianiques*, en *Difficile liberté* (París 1963) 83-131, y *Un Dieu-homme*, en *Qui est Jésus-Christ?* (1968) 186-192; texto recogido en *Exercices de la patience I* (1980) 60-74. Estos dos estudios, realizados a la luz de los interrogantes modernos, son difíciles, pero de importancia capital.
- Id., *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah* (Princeton 1973) 1000 págs.

III. LITERATURA CRISTIANA DE LOS TESTIMONIA

- J. Rendel Harris, *Testimonies*, 2 vols. (Londres 1916-1920).
- P. Prigent, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'épître de Barnabé I-XVI et ses sources* (París 1961).

- J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)* (París 1966) 188 págs. *Les figures du Christ dans l'Ancien Testament* (París 1950) 266 págs.
- R. Hodgson, *The Testimony Hypothesis*: JBL 98 (1979) 361-378.
- P. van Buren, *Discerning the Way* (Nueva York 1980) 138-144. Obra fundamental en la que la cuestión del mesianismo no se estudia por sí misma, pero donde el autor aborda en algunas páginas el problema de los Testimonia y de su uso en tiempos de Justino.

B) CRISTOLOGIA

I
GENESIS
DE LA CRISTOLOGIA APOSTOLICA

[JOSEPH SCHMITT]

INTRODUCCION

Las investigaciones de los últimos veinticinco años sobre «el Jesús de la historia» y sobre las comunidades judeocristianas anteriores a san Pablo¹ han contribuido ampliamente a precisar la génesis de la cristología neotestamentaria. A pesar de las incertidumbres y enigmas que por el momento subsisten, ellas determinan desde ahora las siguientes conclusiones fundamentales:

1. *Las tesis superadas*

Hay que descartar definitivamente las dos explicaciones que dominaban y se contraponían hasta hace poco.

a) La influencia del helenismo.

La hipótesis de las religiones helenísticas, como terreno de cultivo de la cristología apostólica, no puede verificarse, en el plano de la formación, para ninguno de los artículos característicos de la fe cristiana: ni para la invocación de Jesús «Señor» ni, menos aún, para el título² «Hijo de Dios». La influencia del helenismo, en los casos en que se puede establecer, resulta únicamente ocasional y secundaria, a través de los «Setenta» o, al menos, del ambiente judeohelenístico.

¹ Cf., por ejemplo, H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (Munich 1968) 45-112 (el kerigma de la comunidad primitiva y de las Iglesias helenísticas). Las fórmulas de fe y de oración anteriores a Pablo —unos veinte fragmentos tradicionales— son la fuente central de la investigación sobre este tema.

² Cf. M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tubinga 1975).

b) La «conciencia mesiánica» de Jesús.

Por el contrario, la tesis del Cristo revelado por Jesús es fundamentalmente exacta. Sin embargo, en su tenor tradicional es demasiado optimista y, en realidad, demasiado sistemática para no rozar el postulado teológico. Jesús de Nazaret, consciente de su fuerte personalidad religiosa, no se aplica ninguna de las designaciones de grandeza que el mesianismo judío proyectó sobre el profeta futuro y que pronto valorará la cristología cristiana. Según la frase de un autor contemporáneo, su actitud es por principio «no mesiánica»³. Sus palabras, centradas en el «reino» escatológico «de Dios», y particularmente en su «venida» a la vez presente y futura, tienen como objeto primario al «Padre», su santidad y soberanía, su designio de salvación que excluye todo particularismo institucional, social y ético y, finalmente, su triunfo infalible sobre el adversario en la fase decisiva, inminente de su conflicto.

Ahora bien: Jesús se sitúa en su testimonio precisamente ante el Padre y el reino. Las indicaciones relativas a su identidad no son sino el reverso del mensaje escatológico. A juicio de la exégesis, las dominan cuatro temas relacionados y que hay que determinar: 1) la conciencia firme de ser el instrumento elegido por Dios para instaurar la salvación; 2) la proximidad única respecto al Padre, tanto en el plano del conocimiento como de la acción; 3) el compromiso total por la causa de Dios hasta el don supremo; 4) en la experiencia aguda del rechazo, la espera confiada en la intervención liberadora que el Padre no negará a su enviado. Todos estos títulos, que se completan, caracterizan lo que se ha convenido en llamar la «conciencia mesiánica» de Jesús o lo que algunos llaman con una designación más sintética la «cristología prepascual»⁴ del Nuevo Testamento.

2. Formación de la cristología neotestamentaria

La expresión, en cierto sentido discutible, ofrece al menos la ventaja de subrayar la continuidad básica entre el testimonio probable de Jesús sobre su condición propia y la reflexión teológica de las Iglesias posteriores sobre el tema. De hecho, la formación inicial de la cristología no sólo se extiende casi a lo largo de un siglo, desde el ministerio evangélico hasta los últimos escritos apostólicos; para la historia de las tradiciones se presenta como un amplio

desarrollo doctrinal en extensión y en profundidad que, por otra parte, ofrece reiteradas divergencias, si bien de diversa importancia.

a) *El acontecimiento de Pascua*, y especialmente la experiencia del Resucitado, es el primer giro decisivo del proceso que se abre desde la venida de Jesús. Además de ser el fundamento inmediato de la fe de los discípulos, es el motivo y el objeto primario de la reflexión incipiente. Esta es cristológica desde el principio⁵ y no dejará de acentuar en lo sucesivo este rasgo original.

En cualquier sentido que se interprete, bien como «resurrección» o retorno de Jesús a la vida, es decir, a la acción, o como su «exaltación» a la condición celeste, el hecho pascual no puede ser otra cosa que la respuesta de Dios a la espera de su siervo, la confirmación de éste en su testimonio y en su acción. La comunidad primitiva se basa en este principio para valorar a su modo el dato evangélico, que ella expresa en las formas y con los términos del mesianismo judío contemporáneo. Así se explica la floración desde las Iglesias prepaúlitas y la diversidad de las designaciones cristológicas antiguas. Citamos a título indicativo, y prescindiendo de su variada atestación, los títulos «el Justo», «el Profeta», «el Siervo», «el Cristo», «el Hijo del hombre», «el Señor» y «el Hijo de Dios», que, por diversas razones, ocuparon un lugar importante en el pensamiento apostólico.

La crítica actual escruta sus fuentes, su procedencia y sentido respectivos. Su conclusión, aunque matizada, es siempre unívoca. A pesar de su originalidad y de su amplio carácter judío, la cristología de la primera generación cristiana no es una creación apostólica en ruptura con el testimonio de Jesús. Dos grupos de hechos garantizan su continuidad básica con el dato anterior: las denominaciones mesiánicas fundadas de una u otra manera en los «hechos» («el Hijo de David» y «el Señor») y los títulos enraizados en la «Escritura» (Déutero-Isaías y Trito-Isaías, Sal y Dn), lugares de la relectura bíblica de Jesús («el Justo», «el Siervo», «el Hijo del hombre»). Estos rasgos diversos no bastan para señalar la diferencia, por lo demás real, entre la fe en Cristo y la fe en Jesús; sin embargo, concurren a descubrir y subrayar las líneas comunes al testimonio de Jesús y a la reflexión de las primeras comunidades.

b) *Fragmentación de la cristología primitiva*. La otra divergencia, secundaria, está constituida por la aparente fragmentación

³ Cf. F. Mussner, *Wege zum Selbstbewusstsein Jesu*: BZ, nueva serie, 12 (1968) 161-172.

⁴ Cf. J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (Stuttgart 1972) 8 y *passim*.

⁵ Dos hechos complementarios lo subrayan: el contenido cristológico de las primeras fórmulas de fe y de oración y, además —aparte de 1 Cor 16, 22—, la ausencia de enunciados que sean testigos de la escatología prepaúlita.

de la cristología primitiva desde el comienzo de la redacción de los evangelios. El amplio abanico de títulos mesiánicos utilizados en los diversos textos, probables testigos de la cristología presinóptica⁶, no aparece en Mc, ni en Mt-Lc, ni en los escritos joánicos. Fuera de Hch 1-15, se encuentran vestigios dispersos en las cartas católicas, el Apocalipsis y algunos textos subapostólicos. En otras palabras: la tradición evangélica sólo contiene una parte y una etapa de la cristología neotestamentaria. Sin embargo, al ofrecer diversas lecturas igualmente motivadas de los temas centrales que seleccionó, propone la reflexión más avanzada que la cristiandad de los años 70 a 100 desarrolló sobre la condición de Cristo considerada en el contexto de su obra salvífica.

La visión panorámica que sigue tiene a la vez carácter de reseña crítica y de ensayo de síntesis. Llega precisamente en el momento en que la exégesis en su proceso de investigación no puede seguir manteniendo posiciones gravemente comprometidas ni garantizar elementos de verdad no seguros todavía. Debiendo optar, pues, entre una restitución constructiva de los hechos, necesariamente aleatoria, y una presentación con carácter de estricta objetividad, que reduciría al mínimo la parte de hipótesis, hemos elegido el segundo camino, aunque su exposición esté más marcada por la dimensión de incertidumbre. Sin embargo, la aceptación de este riesgo se justifica ampliamente por el interés crítico de un balance provisional de la investigación en curso.

⁶ A quien estudia la cristología del Nuevo Testamento se le ofrecen dos caminos: el análisis de los temas o de los títulos y la reconstrucción de las síntesis apostólicas. Nosotros seguimos el primero, aunque haya sido criticado; cf. R. Schnackenburg, *Cristología del NT*, en *Mysterium Salutis III* (Madrid 1971) 186-309, espec. 247. Este camino responde mejor al estudio de los orígenes de la cristología apostólica y presenta, sobre todo, la ventaja de atribuir a la reflexión mesiánica de la primera generación cristiana únicamente la unidad relativa de objeto, finalidad y aproximaciones convergentes.

SECCION PRIMERA

FUNDAMENTOS DE LA CRISTOLOGIA APOSTOLICA

La reflexión sobre la persona y la obra de Jesús es la condición de toda cristología. Sin embargo, según el testimonio de las fuentes, el razonamiento sobre la acción y la condición trascendentes de Cristo Jesús no se hace efectivo sino después del acontecimiento pascual.

La razón de este hecho es doble. La adhesión de los discípulos al testimonio de Jesús, por real que sea, será también demasiado frágil y, sobre todo, demasiado superficial para resistir la prueba de la pasión. Al no haber conectado en profundidad con la fe de Jesús en Dios, los Doce no pueden asumir la experiencia crucial del fracaso. Para dar su asentimiento a Jesús necesitaban un motivo nuevo, superior y decisivo. El hecho de Pascua, y más concretamente las apariciones del Maestro, se lo proporcionaron. Este esbozo previo recuerda las condiciones en que tuvo lugar este nuevo comienzo.

CAPITULO PRIMERO

FUNDAMENTO INMEDIATO:
LAS PRIMERAS INTERPRETACIONES PASCUALES

Las manifestaciones del Resucitado, que son un aspecto decisivo de la experiencia vivida por los discípulos después de la pasión, son al mismo tiempo el objeto y el motivo de la fe pascual naciente, el argumento básico de la predicación inicial y el contenido inmediato de la reflexión judeocristiana. Reflexión doctrinal y homologesis comunitaria están inseparablemente unidas desde el principio. El primer «grito» pascual¹ implica ya, sin duda, una interpretación autorizada del alcance de las apariciones.

Tres son los temas que dominan las afirmaciones más antiguas del acontecimiento pascual.

¹ H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln 1968) habla, con razón, del «grito de entusiasmo de la resurrección».

1. Dios es el autor de la resurrección

A diferencia, por ejemplo, de los milagros evangélicos, que son obras divinas realizadas por Jesús, el hecho de Pascua es la obra propia del Padre llevada a cabo en Jesús. El principio es elemental y determina de hecho los diversos tonos de la teología apostólica. Notemos que la expresión cambia según los medios culturales de la cristiandad primitiva. Los enunciados de cuño arameo emplean la pasiva divina —«fue resucitado» y, por extensión, «fue entregado», «fue visto»— (cf. 1 Cor 11,23; 15,3b-5; Rom 4,25, etc.), expresión de reverencia hacia Dios. La forma activa se impone, en cambio, en la expresión helenística y desde la tradición prepaúlina: Dios es, en perífrasis, «el que resucitó a Jesús de entre los muertos» (cf. 2 Cor 4,14; Rom 4,24; 8,11).

Para el historiador de las religiones, la fórmula es la réplica exacta de la expresión cultual judía «Dios que vivifica a los muertos» (cf. la *Oración de las dieciocho bendiciones*, 2; Bar[syr] 48,8, etcétera; cf. también 2 Cor 1,9; Rom 4,17, etc.); esta fórmula indica que los tiempos escatológicos² están ya abiertos por el acto pascual del Padre.

2. El tema del justo perseguido

Sin embargo, lo que se valora desde el principio es el alcance cristológico del tema. La resurrección, que es la obra de Dios por excelencia y la continuación inmediata de la muerte de Jesús por obra de los dirigentes de Israel, tiene necesariamente el sentido de una réplica, de un rechazo de la iniciativa tomada por los jefes y, ante todo, de una «justificación» (cf. 1 Tim 3,16) por la que el Maestro es «confirmado» (cf. Hch 2,22) en su misión y su ministerio recientes. Este tema, que aplica a Jesús la tradición relativa al justo perseguido, pero rehabilitado por Dios³, es fundamental: contiene en germen toda la cristología posterior.

² Según la tradición judía (cf. Dn 12,2-3; 2 Mac 7,9; Hen[et] 103,2s; 51,1s; 4 Esd 7,88s) y judeocristiana (cf. 1 Cor 1,9; Heb 11,19 par.), estos tiempos estarán marcados precisamente por la resurrección, parcial o general, de los muertos.

³ Cf., sobre el tema, G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge y Londres 1972) (el dato de la historia de las religiones), y O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (Neukirchen 1967) (el testimonio de la historia de las tradiciones escriturísticas). Los dos estudios, que se completan, introducen excelentemente a este aspecto poco conocido de la problemática pascual.

El tema no se traducirá desde el comienzo por la evocación, agrupación y transmisión de los recuerdos recientes. Los comienzos de la tradición relativa a Jesús, en particular a sus dichos, datan de la primera generación judeocristiana; sin embargo, en el estado actual de la investigación sobre ellos, sería aventurado situarlos en el tiempo inmediatamente posterior a la Pascua. En realidad, parece que la valoración de los datos evangélicos no se produjo hasta una segunda etapa de la reflexión apostólica. Al comienzo, el principio de la resurrección justificadora originaría por sí mismo la fe en Jesús el Cristo. Así se explican la cesura inicial entre el testimonio de Jesús y la cristología naciente y, sobre todo, la insistencia de esta última en la mesianidad nueva y superior del Resucitado.

3. «Exaltación» y «resurrección»

Una doble designación subraya la amplitud del tema. El acontecimiento pascual, aludido por Jesús la víspera de la pasión en el anuncio de su presencia futura en el banquete del reino (cf. Mc 14,25 par.), da lugar, en la expresión de la comunidad primitiva, a dos denominaciones interpretativas, equivalentes y contemporáneas: los vocablos «resurrección»⁴ y «exaltación»⁵. Este último, que tiene carácter más técnico que teológico⁶, probablemente no carece de relaciones con los medios del incipiente profetismo judeocristiano, sus diversas actividades comunitarias (cf. 1 Cor 12,3; Ap 22,20; Did 10,6s) y las «revelaciones» que tuvieron del Resucitado (cf. Gál 1,16; Mt 16,17; cf. Hch 7,56). Referido a la ascensión pascual de Cristo o a su «elevación» desde la morada de los muertos hasta la esfera celeste y divina, fundamenta e incluso implica los títulos y motivos principales que, como el nombre de «Señor», afirman pronto la condición plenamente trascendente de aquel a quien el Padre ha confirmado. La «exaltación» compendia en una palabra lo esencial de la cristología apostólica.

En cuanto al otro término, la «resurrección», tiene casi el mismo contenido teológico, aunque ya sea objeto de un uso más fre-

⁴ El intransitivo *anistanai*, «levantarse» (cf. 1 Tes 4,14; Rom 1,4), traducción del semítico *qum*, es la expresión aparentemente original. El paralelo *egeiresthai/egeirein*, «ser despertado» (cf. 1 Cor 15,4; Rom 4,25, etc.), implica la imagen helenística de la muerte como sueño.

⁵ El griego *hypsotbenai/hypsoun* (cf. Hch 2,33; Jn 3,14 y Hch 15,31; Jn 8,28) responde al hebreo bíblico *rum* (cf. Is 52,13, etc.).

⁶ Contra K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes* (Gotinga 1976): reacción de un exegeta ajeno a una problemática que, planteada en términos falsamente pastorales, ha polarizado algún tiempo el pensamiento religioso entre nosotros.

cuenta. Tomado de la tradición apocalíptica, que lo entiende en el sentido de retribución escatológica y lo aplica prioritariamente a los mártires, recibió la temática del justo rechazado por los impíos, pero rehabilitado por Dios. Desde este punto de vista, no difiere de su paralelo sino por dos aspectos secundarios. En el primero la cristología se precisa con una dimensión escatológica que tiende a desaparecer en otros puntos. A la inversa, la presencia implícita del tema de la ascensión celeste de Cristo⁷ matiza una expresión que, a pesar de las apariencias, no designa otra cosa que la llamada a la existencia. Prescindiendo de estas disonancias, los dos vocablos tienen el mismo contenido.

⁷ Dos rasgos dan testimonio de ello: la frase «de entre los muertos», elemento del vocabulario primitivo de la resurrección, y la representación relativa a la venida *e caelo* del Cristo de las apariciones (cf. Hch 7,56 y 10,40s).

CAPITULO II

EL MINISTERIO DE JESUS: SUS ASPECTOS CRISTOLOGICOS

La comunidad primitiva, heredera del judaísmo ambiental, se distingue, a ejemplo de otras obediencias palestineses, por un agudo sentido de la tradición. A medida que toma conciencia de su originalidad, se vale de ella para definir su identidad. Los fragmentos recibidos de la primera carta a los Corintios 11,23-25; 15,3-5, sobre la institución de la eucaristía y sobre los artículos principales del evangelio, son los vestigios más antiguos de la tradición judeo-cristiana incipiente.

Formados hacia los años cuarenta en la comunidad de Antioquía a partir de los materiales transmitidos por la Iglesia de Jerusalén, atestiguan precisamente la confluencia en curso de la reflexión pascual y del dato evangélico, particularmente en el campo de la primera cristología. La convergencia se halla todavía en su forma más imperfecta. Recuerdo evangélico y fe pascual no se penetran; se completan y se precisan indirectamente por la simple yuxtaposición de la experiencia reciente y de la adquisición apostólica. Es «Cristo» quien ha sufrido la cruz redentora... (1 Cor 15, 3-4), es el «Señor» quien la víspera de «su pasión» partió el pan... (11,23-25).

El encuentro de las dos corrientes se hará pronto más amplio y más íntimo en las cartas de san Pablo y en la tradición de los *logia*⁸. El dato evangélico servirá de fundamento y de norma al pensamiento apostólico. Pero, sobre todo, la reflexión comunitaria invadirá la tradición de Jesús hasta el punto de enriquecerla y precisarla, de transformarla y absorberla. En una palabra: la penetración de ambas —precisamente en materia de cristología— será tal que en adelante impone a la exégesis la búsqueda laboriosa del fondo tradicional primitivo.

Estas observaciones previas explican los límites y las incertidumbres que tiene en la actualidad toda síntesis de los datos ofrecidos por Jesús respecto a su condición propia, mesiánica o religiosa. En efecto, las indicaciones son ocasionales, indirectas y es-

⁸ La influencia bidireccional de la tradición de los relatos sobre los dichos evangélicos y de los *logia* sobre la tradición anterior a Marcos fue sin duda uno de los episodios más determinantes de esta confluencia.

porádicas. Jesús, testigo de Dios, del reino inminente y de su ética, apenas da testimonio de sí mismo. Situándose ante el Padre, no muestra su conciencia sino por destellos y reflejos intermitentes, por el estilo de su acción y de su lenguaje, en particular por el modo de expresarse según que se dirija a Dios, al pueblo o a los discípulos⁹. Es cierto que más de un dicho evangélico —la oración dominical en la versión de Lc 11,2-4 es un ejemplo— se habrá conservado en su tenor original. Pero en conjunto esto fue la excepción.

En la mayoría de los *logia*, la expresión primitiva dio lugar en su transmisión a relecturas a veces reiteradas y que variaban por su objetivo, forma y contenido. En otros dichos de carácter extremo, esa expresión dio lugar, por el contrario, a otros empleos fragmentarios en composiciones secundarias, de creación redaccional o comunitaria. La atestación, en suma, se sitúa en diversos niveles. Subraya la persistencia singular de ciertas formas aparentemente características de la *vox Iesu*. Sin embargo, hay textos que, a pesar del amplio consenso sobre los criterios y las vías de la investigación, permanecen hasta hoy refractarios a toda conclusión crítica. No podemos prescindir de ello. Para no falsear la exposición cediendo a la tentación de exagerar su alcance, los presentamos aparte: en la sección de los datos controvertidos.

I. ASPECTOS PROBABLES

A juicio de la crítica, tres datos fundamentales caracterizan los datos de los evangelios. En esta iniciación práctica bastará ponerlos de relieve con los principales textos que los apoyan.

1. La «exousía» de Jesús

Esta palabra, aceptada en el lenguaje teológico contemporáneo, designa la autoridad —inapelable— de Jesús, fundada en la inmediatez de su enseñanza y en la fuerza soberana de su acción. A diferencia de los «escribas» (cf. Mc 1,22.27 par.) y de los doctores habilitados para impartir la instrucción comunitaria en las obe-

⁹ Será provechoso leer la acertada exposición de W. G. Kümmel, *Jesu Antwort an Johannes den Täufer. Ein Beispiel zum Methodenproblem in der Jesusforschung* (Wiesbaden 1974) 19-24, sobre los criterios y, en particular, los vocablos en los que se pueden reconocer los elementos auténticos del fondo evangélico.

dencias paralelas, Jesús no fundamenta sus palabras en una tradición de escuela (cf. Mc 7,2ss par.) ni, menos aún, en técnicas eruditas. Recurre a las Escrituras, incluso a todos los filones del pensamiento bíblico; pero, en contraste con las diversas formas de la lectura escriturística judía y judeocristiana, posee la inteligencia inmediata y original del texto, juzgándolo de entrada por sus referencias mesiánicas (cf. Is 61,1-2 par.) y, dado el caso, por sus insuficiencias éticas (cf. Dt 24,1-2 par.). Jesús tiene un sentido único de la santidad y de la presencia divinas. El principio de su conocimiento y de su potencia, ¿no está, por ello, en Dios mismo?

La expresión más adecuada de esta autoridad es, sin duda, el pronombre enfático de primera persona empleado en la afirmación «en verdad (*amén*) yo (*egó*) os digo...» (cf. Mc 3,28 par.)¹⁰. Esta fórmula, sin parangón en el judaísmo contemporáneo y cuya autenticidad es incuestionable, no tiene otro paralelo que la expresión veterotestamentaria «oráculo de Yahvé» (cf. Is 1,24 par.)¹¹, con la que el profeta subraya la autoridad divina de su predicación. Por lo demás, un rasgo corrobora este testimonio indirecto. En el dicho de Mc 9,37b par., Jesús aparece como el representante mismo de Dios; y, especialmente en las parábolas de la misericordia, justifica su comportamiento con el pecador arrepentido por la bondad ilimitada del Padre (cf. Lc 15,5-7.9-10.21-24 y 18,13-14; véase Mt 20,14-15). La autoridad de Jesús no tiene otra norma que la autoridad soberana de Dios. Dos aplicaciones básicas precisan este principio.

a) La crítica de la ley.

Hch 6,13-14 es el testigo más antiguo que conocemos de la actitud negativa que adopta Jesús hacia las instituciones religiosas de Israel y, ante todo, hacia la ley que las fundamenta. Comparado con sus diversos paralelos neotestamentarios y apócrifos¹², el motivo de la acusación aducida contra Esteban —la «destrucción del lugar» santo y la abolición de las costumbres recibidas de Moisés— no sólo presenta a Jesús de Nazaret como el iniciador de la línea radical del judeocristianismo naciente; responde también sin duda al conjunto de las posiciones conflictivas adoptadas por el Maestro respecto a la ley, expresión inadecuada de la voluntad moral del

¹⁰ Cf. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I: *La predicación de Jesús* (Salamanca 1974) 50s, 292-296.

¹¹ Cf. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge 1955) 105ss y 207ss.

¹² Cf. Mc 14,58; Mt 26,61; Jn 2,19; Evangelio según Tomás, 71.

Creador¹³, en particular respecto al divorcio¹⁴, al sábado¹⁵, a la pureza¹⁶ y a la prohibición de entrar en el templo a todos aquellos a quienes las instancias dirigentes declaraban contaminados de impureza cultural¹⁷. Esteban recuerda así y proclama ante el sanedrín la dimensión sociorreligiosa del ministerio de Jesús.

La razón de ello es también profundamente teológica. A pesar de las apariencias, Jesús no actúa ni por inconformismo, ni *a fortiori* por antijudaísmo. Consciente de la separación progresiva que se establece entre la ley de Dios y sus interpretaciones tradicionales, hace uso de su autoridad para restaurarla en su pureza primitiva. Anula sus disposiciones secundarias, por ser concesiones a las debilidades humanas. Y, ante todo, la libera de la exégesis lenitiva de los sabios, que por tradición de escuela la devalúan y la alteran.

Las seis antítesis de Mt 5,21-48 subrayan precisamente este hecho. Sin duda, el documento es en muchos aspectos redaccional. Obra de los escribas responsables de la Iglesia mateana, es un reflejo del diálogo establecido sobre la ley entre doctores judíos y judeocristianos en algunos medios sirios inmediatamente después del año 70. Compuesto con vistas a la catequesis comunitaria, presenta un comentario de los preceptos llamados de la «segunda tabla» en forma de antítesis, en las que a «lo que se dijo a los antiguos» (cf. vv. 21.33) se opone el mandamiento superior de Cristo, introducido de manera uniforme en los vv. 22.28.32.34.39.44 por la cláusula de autoridad «pero yo os digo». Ahora bien: no todo tiene el mismo nivel secundario en esta composición sintética. Numerosos materiales se remontan a las diversas corrientes de la tradición judeocristiana anterior¹⁸, las cuales, con una excepción (véase Lc 6,27.28; Mt 5,44), los recogen sin la fórmula «yo os digo». En cuanto a la antítesis que estructura la exposición, se puede hacer una conclusión similar: esta creación, debida al redactor mateano, emplea unos elementos, de los cuales el segundo —funda-

¹³ Sobre la importancia central de este tema en el pensamiento de Jesús y sobre su originalidad frente a las tendencias paralelas del judaísmo fariseo y sadoquita, cf. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, 2 vols. (Tübinga 1957).

¹⁴ Cf. Mc 10,2-9 y 10-12; Mt 19,3-9 y 5,31-32; Lc 16,18.

¹⁵ Cf. Mc 2,27-28; Mt 12,6-8; Lc 6,5 par.

¹⁶ Cf. Mc 7,2-23; Mt 15,1-20; Lc 11,38-41.

¹⁷ Estos, a los que alude el macarismo (bienaventuranza) de los «pobres» (cf. Lc 6,20; Mt 5,3), son enumerados en el dicho sobre las obras mesiánicas de Mt 11,4-6; Lc 7,22-23 (cf. Mt 21,14.15-16 par.).

¹⁸ Véase: 1) divorcio: Mt 5,31-32; 19,3-9 = Mc 10,3-9.11-12 = Lc 16,18; 2) prohibición de jurar: Mt 5,33-37; 23,16-22 = Sant 5,12 = Justino, *Apol. I*, XVI,5; 3) ley del talión: Mt 5,38-42 = Lc 6,29-30; 4) amor a los enemigos: Mt 5,43-48 = Lc 6,27-28.32-36.

mental— es el empleo sucesivo de la expresión de autoridad efectivamente usada poco antes por Jesús¹⁹.

b) La llamada de los discípulos.

A diferencia de los fariseos, que acogían a sus «discípulos», y de los esenios, que admitían en su comunidad a los voluntarios de la alianza, Jesús elige soberanamente a «los que quiere»: los llama y los asocia a su misión, la proclamación del reino al pueblo. El hecho está directamente atestiguado por la institución de los Doce (cf. Mc 3,13-19), cuya historicidad parece cierta. La llamada de los discípulos es, pues, característica del movimiento cristiano incipiente, aunque la designación de *matbetai* pueda no ser del todo original. ¿No daría, por su parte, la medida de la autoridad específica del que llama?

Muchos grupos de fragmentos coinciden en precisar el argumento, cuyo interés cristológico²⁰ subraya con razón la exégesis actual. Mencionamos los siguientes: los relatos anteriores a Marcos sobre la llamada de Leví (cf. Mc 2,14 par.) y de los cuatro discípulos junto al lago (cf. Mc 1,16-20 par.), los dichos de la doble tradición (cf. Lc 9,57-62 par.; 14,25-35 par.) y de la triple tradición (cf. Mc 10,21 par. 29-30 par.) sobre la respuesta incondicional del llamado y, finalmente, el *logion* de Mt 19,11-12 sobre la renuncia carismática al matrimonio. Ahora bien: el análisis de estos pasajes²¹, de diversa procedencia, justifica las siguientes conclusiones:

1. La llamada se debe a la iniciativa total de Jesús. Debido a su carácter insospechado, tiene por principio el sentido de una irrupción en la existencia misma del sujeto.

2. La interpelación es personal e imperativa. En los fragmentos más antiguos se expresa mediante la fórmula judía «acompañame» (cf. Mc 2,14; Lc 5,11; Jn 1,43) y la locución palestinese

¹⁹ Mt, por ejemplo, lo emplea además nueve veces en los textos de la tradición propia (6,2.5.16, etc.), otras nueve en los fragmentos de la doble tradición (5,18.26; 8,10, etc.) y once en los trozos de la triple tradición (10,42; 12,31; 16,28, etc.). Sobre el conjunto de la perícopa, cf. H. Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (Tübinga 1968) 35-93; J. Jeremias, *op. cit.*, 240s y Chr. Dietzfelbinger, *Die Antithesen der Bergpredigt* (München 1975).

²⁰ Cf., por ejemplo, J. Dupont, *Jésus aux origines de la Christologie* (Gembloux 1975) 353 y nota 6.

²¹ M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Berlín 1968); J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (Stuttgart 1972) 125-145. Estos son, que nosotros sepamos, los raros estudios aparecidos hasta hoy sobre el tema.

«veníos conmigo» (cf. Mc 1,17.20). Los dos giros son equivalentes y, sin duda, igualmente primitivos. «Acompañar» a Jesús es «seguirlo». La orden impone el compromiso, un compromiso total. Comprende la acción misionera, la existencia itinerante y el riesgo del éxito o del fracaso, por el momento todavía inciertos. En una palabra: el llamado se compromete a servir a la causa de Dios, vinculando su propio destino al de Jesús.

3. La recepción de la llamada es también inmediata e incondicional. Ese es el tenor principal de los textos, común a los dichos y a los relatos. A la palabra de Jesús, Leví «se levanta y lo acompaña» (Mc 2,14). El motivo de la ruptura social subraya además el asentimiento inmediato a la llamada por parte del discípulo. «Y dejando a su padre..., Santiago y Juan siguieron» a Jesús (Mc 1,18 par.; 1,20). La tradición no tardará en precisar el tema. A la relajación de los vínculos familiares (cf. Lc 9,61-62 par.; 14, 26 par.; Mc 10,29-30 par.) seguirá la renuncia a las riquezas (véase Mc 10,21 par.) y después, en el judeocristianismo sirio, el ideal del celibato «en orden al reino de los cielos» (cf. Mt 19,12). La antigüedad del motivo explica en este caso la amplitud de su desarrollo.

4. En conclusión: por todos estos rasgos la llamada de los discípulos en el evangelio sólo se puede comparar con el envío de los profetas en el pasado de Israel. Con otras palabras: Jesús llama a sus compañeros de misión como Yahvé llamaba en la Antigüedad a mensajeros testigos: con las mismas exigencias, la misma autoridad, la misma presencia. Por lo demás, la tradición lo señaló desde el principio. Los primeros relatos evangélicos de llamada están estructurados según el esquema de los relatos veterotestamentarios de vocación²².

2. La proximidad de Dios

Jesús, instrumento de la acción escatológica de Dios, predicó e instauró el reino divino. ¿En qué medida podemos aún circunscribir la conciencia que tuvo desde entonces de su relación particular con Dios? A este respecto parecen desprenderse tres líneas directrices del examen de los textos.

a) Jesús, por el relieve que da a determinados textos y por la inteligencia mesiánica que propone de ellos, indica en su lectura

²² Cf. C. Coulot, *Matériaux pour une étude de la relation «Maître et Disciple» dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Estrasburgo 1979).

de la Escritura la comprensión que tiene de su función en la obra divina. El criterio, cuyas aplicaciones ha de verificar la investigación, asegura en principio la originalidad de Jesús. En particular, los lugares escriturísticos de Is 52,13-53,12; 61,1-3 se remontan muy probablemente al origen de la tradición: el teólogo puede con razón basarse en ello para presentar los motivos del «mensajero» mesiánico, de la «benevolencia de Yahvé», del «Siervo» doliente como indicativos del contexto de donde Jesús tomó, casi a la letra, el testimonio relativo a su persona, su mensaje y su acción escatológica.

Apenas se puede decir lo mismo, en el estado actual de la discusión, de otros dos contextos escriturísticos, presuntas fuentes del pensamiento y de la expresión evangélica: el motivo apocalíptico del «hijo del hombre» (cf. Dn 7,13-14) y el tema afín de la sabiduría misionera (cf. Eclo 24,1-22 par.). Indicaremos más adelante las razones de esta incertidumbre, debida ante todo a la insuficiencia de las investigaciones, más bien recientes, sobre la exégesis de Jesús. El dato crítico es, por el momento, fragmentario. No obstante, revela ya que Jesús, al aplicarse la Escritura, se sitúa implícitamente en la proximidad de Dios²³.

b) El empleo que hace Jesús del comparativo neutro en singular y en un contexto mesiánico ofrece una indicación más precisa. La forma, presentada así, es característica en particular de los dichos paralelos sobre la «reina del Sur» y sobre los «habitantes de Nínive», reproducidos en Lc 11,31-32 y en Mt 12,41-42, como apéndice a un *logion* sobre el «signo de Jonás»: «Hay aquí (*hōde*) más (*pleion*) que Salomón, (...) y hay aquí (*hōde*) más (*pleion*) que Jonás» (cf. Mt 12,6 y Lc 7,26 par.). Una doble particularidad marca este giro, de probable cuño semítico. La expresión es enigmática y sólo tiene parecido en otros dichos de Jesús (cf. Lc 9,44, etcétera). En efecto, la comparación es indeterminada por lo que respecta al sujeto (el adverbio de lugar «aquí») y al predicado (el comparativo neutro «más»), y su dimensión queda «abierta» intencionalmente²⁴.

Ahora bien: es impensable que este giro pudiera ser creado

²³ J. A. Sanders, *From Isaiah 61 to Luke 4*, en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*. I: *New Testament* (Leiden 1975) 75-106, presenta un ejemplo de la investigación contemporánea en la materia.

²⁴ Cf. en particular K. H. Rengstorff, art. *Semeion*, en TWNT VII (Stuttgart 1961) 232, líneas 14-35, y F. Mussner, *Ursprung und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion*, en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (Quaestiones disputatae 72; Friburgo 1975) 81ss.

después de Pascua en medios judeocristianos, los cuales, como diremos, no tenían razón alguna para velar así una cristología explícita, dominante y rica en desarrollos. La autenticidad de la fórmula no se puede poner en duda a causa de la frase de amenaza que forma su contexto; por el contrario, la afirmación mesiánica implícita garantiza la historicidad del *logion* sobre «esta generación», condenada el día de juicio por los ninivitas y por la reina del Sur. A diferencia del recurso al Déutero-Isaías, indica que, en cuanto a proximidad con Dios, Jesús supera de hecho a los elegidos de la Antigüedad: sólo él se sitúa entre Dios y Jonás o Salomón.

c) Un tema complejo corrobora estos datos. Jesús conoce el designio de Dios y transmite su conocimiento a los discípulos. Lo subrayan tres fragmentos importantes, cuyo fondo, al menos, se remonta a la primera tradición evangélica: 1) el dicho relativo al «misterio del reino» y de su venida presente, «concedido» a los discípulos, pero propuesto sólo «en enigmas» a «los de fuera» (Mc 4,11 par.); 2) la bienaventuranza atribuida a los testigos privilegiados de la acción mesiánica que Jesús está realizando, porque «muchos profetas y justos desearon ver lo que veis vosotros, y no lo vieron, y oír lo que oís vosotros y no lo oyeron» (Mt 13, 16-17 par.); 3) finalmente, la acción de gracias al «Padre por haber escondido estas cosas (*tauta*)²⁵ a los sabios y entendidos y haberlas revelado a la gente sencilla; sí, Padre, porque éste ha sido tu beneplácito» (Mt 11,25-26 par.). Estos diversos *logia* atestiguan la predicación auténtica de Jesús, su objeto —el «reino de Dios» en su venida actual—, sus formas dominantes —la bienaventuranza y la antítesis—, así como la división que ya se ha producido en su auditorio; muy probablemente fueron pronunciados en un momento crucial en el que se concretaba el fracaso de la misión galilaica. La perspectiva del fracaso no impide la revelación de Dios a los sencillos. Como subraya el dicho de Lc 12,32, el Padre se ha complacido en «dar el reino» a ellos.

Pero ¿de dónde viene a Jesús este conocimiento inmediato del designio divino? El *logion* de Mt 11,27 da la respuesta: «Todo (*panta*) me ha sido entregado por mi Padre; al Hijo lo conozco sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar». Esta frase, que sigue al dicho sobre la revelación del Padre a los sencillos, se diferencia de él en dos puntos importantes: introduce el motivo central del «conocimiento», que predomina sobre el tema marginal de la «revelación»; pero, sobre todo, propone el título cristológico de «Hijo» —en la for-

²⁵ Vestigio, testigo del contexto original perdido.

ma absoluta de la palabra— y lo contraponen a la apelación de «Padre». El trozo no es, ciertamente, de procedencia joánica, ni gnóstica, ni helenística. Pero, esto supuesto, ¿dónde hay que situar exactamente su origen palestino? Dos datos probables se desprenden, por el momento, de la investigación.

El esquema de la reciprocidad es escriturístico. En 2 Sm 7,14 y Jr 31,34-35; Ez 36,21-28; Is 52,6 traduce las relaciones de «elección» y de «conocimiento», restauradas entre Yahvé y el pueblo en los tiempos mesiánicos. Y ése es fundamentalmente el mismo sentido escatológico que tiene en los textos de Mt y Lc. Elección y conocimiento son los aspectos de la relación principal entre «el Padre» y «el Hijo» como también, en un nivel inferior, de la relación paralela entre Dios y la comunidad de los discípulos. Notemos que esta relación se distingue desde el principio por su carácter exclusivo y personal, carácter que no dejará de precisar la reflexión cristológica posterior.

En cuanto al *logion*, su origen debe situarse en los ambientes judeocristianos que formaron la doble tradición y cuya cristología estuvo marcada precisamente por la valoración del nexo entre los motivos de la elección, del conocimiento de Dios y de la revelación. ¿Se remontará efectivamente a Jesús? La crítica está dividida sobre ello²⁶, a pesar del pasaje prácticamente paralelo de Mc 13,32 par. y de la hipótesis probable del sentido inicialmente metafórico de la denominación de «Hijo». Resumiendo la controversia en su estadio más reciente, L. Goppelt concluye con cierta vacilación que el fragmento se formó en la primera cristiandad palestinese «o quizá incluso procede de Jesús. En todo caso, expresa lo que fue de hecho la motivación del ministerio evangélico»²⁷.

3. El Padre, Abba

Una primera precisión informa sobre la controversia y, ante todo, sobre la disyunción de los dichos de Mt 11,25-26.27 agrupados en el himno de júbilo.

Prescindiendo del grito en la cruz de Mc 15,34 par., en el que la apelación a Dios está contenida en la cita de Sal 22,2, todas las oraciones de Jesús pertenecientes al estrato más antiguo de la tradición son introducidas por la invocación de Dios mediante la palabra «Padre». Destacamos, además del *logion* de la revelación a

²⁶ Citamos, entre diversos autores, a E. Sjoeborg, F. Hahn, E. Schweizer, etcétera, contra O. Cullmann, B. M. F. van Iersel, J. Jeremias, S. Légasse.

²⁷ L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, I: *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung* (Gotinga 1975) 252.

los sencillos en Mt 11,25-26, el padrenuestro en la versión de Lc 11,2-4 y la oración de Getsemaní en Mc 14,36 par. La originalidad de estos pasajes es doble. Este comienzo del lenguaje cultual es desconocido en el judaísmo precristiano y contemporáneo²⁸. Más aún: el arameo *abba*, subyacente a sus diversas lecturas en los pasajes citados²⁹, denota una reacción religiosa particular de Jesús. Procedente del lenguaje familiar, expresa en el uso común los sentimientos de abandono, confianza y adhesión del hijo al padre. Su transposición a la lengua cultual, a cualquier época que se remonte en el despertar de la conciencia mesiánica de Jesús, subraya que la adhesión, la confianza y el abandono son precisamente, y en un plano superior, los lazos existenciales por los que Jesús está desde entonces unido a Dios. La palabra, cuya autenticidad es reconocida por el conjunto de la crítica, domina el diálogo de Jesús con el Padre durante todo el ministerio evangélico. Ella es, sin duda, el testimonio más inmediato que se nos ha transmitido sobre la conciencia de Jesús de su proximidad única respecto a Dios, autor de la obra escatológica.

La generación de los discípulos conservará de ella un vivo recuerdo. No sólo conformará en este punto su oración a la del Maestro (cf. Gál 4,6; Rom 8,15; cf. Mt 6,9, etc.)³⁰. La paternidad de Dios, que es el contenido central de la conciencia religiosa de Jesús, será al mismo tiempo el criterio con que los medios apostólicos medirán la exactitud de su testimonio de Cristo (cf. Mt 26,42; Lc 23,46; Jn 11,41, etc.) y muy probablemente el fundamento de su reflexión sobre la plena condición mesiánica de Jesús.

II. DATOS CONTROVERTIDOS

La oración cultual y la lectura escriturística son las formas habituales del lenguaje mesiánico en el judaísmo contemporáneo de los orígenes cristianos. ¿En qué medida Jesús hizo uso de ellas para marcar la singularidad de su misión escatológica? Como hemos dicho, no se aplicó ninguno de los títulos dados al Mesías en la Palestina de la época. ¿Sugirió tal vez otros, a su juicio más adecuados?

Mencionaremos en su lugar las denominaciones cristológicas, que pronto se apoyarán en la exégesis escriturística y en los dichos de Jesús. Sin embargo, a título de información presentamos aquí

²⁸ Cf. J. Jeremías, *Abba. Jésus et son Père* (París 1972) 15-26 (trad. española: *Abba. El mensaje central del NT* (Salamanca 1983).

²⁹ Cf. *op. cit.*, 61-72.

³⁰ Cf. *op. cit.*, 29-58; cf. también L. Goppelt, *op. cit.*, 251s.

los argumentos a favor y en contra de la procedencia prepascual de algunos temas cuyo lugar sigue siendo dudoso en el desarrollo del pensamiento neotestamentario.

1. «El Hijo»

Este título, que no ha de confundirse con el de «Hijo de Dios» (cf. Rom 1,4a), se distingue por su forma absoluta y, ante todo, por su correlación con el apelativo «Padre». De uso relativamente esporádico en los escritos del Nuevo Testamento, se lee, para señalar únicamente los testimonios principales, en el dicho de la doble tradición sobre el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo (cf. Mt 11,27 par.), en el *logion* de Mc 13,32 par. sobre la ignorancia del día y de la hora por parte de «los ángeles del cielo» y del «Hijo», en la parábola de los viñadores homicidas (cf. Mc 12,6 par.) y en la fórmula trinitaria de Mt 28,19, así como en unos veinte pasajes del cuarto evangelio y de las cartas joánicas³¹. Notemos que el lugar teológico de los primeros usos parece haber sido el tema apocalíptico del conocimiento por revelación (cf. Mt 11,27; Mc 13,32; Mt 16,17). Pero ¿dónde situar exactamente esta designación?

El argumento aducido con frecuencia en apoyo de su origen prepascual es el fragmento «arcaico» de Mc 13,32: después de Pascua, se subraya, «la comunidad no tenía interés alguno en atribuir cualquier tipo de ignorancia al Cristo ya exaltado»³². Se puede dudar de ello. La escatología del pasaje es ciertamente de las más antiguas contenidas en las cartas, Hch 1-15 y los evangelios. Pero ¿se remonta al mismo Jesús? ¿No revela más bien la tendencia a dar una motivación teológica al retraso ya sufrido por la parusía?³³ En todo caso, el singular relieve dado a la inferioridad del «Hijo» con respecto al «Padre» y a su igualdad con «los ángeles del cielo» (cf. Mc 8,38) acusa la relectura de un dato anterior que acentúa su tenor apocalíptico.

Creemos que esta constatación es suficiente para invalidar el argumento aducido. Por otra parte, lo ratifica, a juicio de los comentaristas recientes, un contratestimonio. El dicho paralelo de Mt 11,27 par., cuya pertenencia a la doble tradición hemos señalado, tiene carácter secundario, ante todo en razón de la cristo-

³¹ Cf. Jn 3,17.35.36(bis); 5,19(bis).20.21.22.23(bis).26; 6,40; 8,36; 14,13; 17,1(bis); 1 Jn 2,22.23(bis).24; 5,2; 2 Jn 9; cf. también Mt 28,19; Heb 1,8.

³² Cf. L. Goppelt, *op. cit.*, 252.

³³ Cf. en particular J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II* (Neukirchen 1979) 206s, y R. Pesch, *Das Markusevangelium II* (Friburgo 1977) 310.

logía del «Hijo», de la que parece ser el primer testimonio. De hecho, no hay indicio alguno de la inmediatez propia de Jesús en la designación de «Hijo» ante el «Padre». El título denota, en realidad, una reflexión teológica que se apoya tanto en la invocación *Abba* (cf. Mc 14,36 par.) como, según todas las apariencias, en la temática palestinese del padre que transmite saber y poder al hijo (cf. Jn 5,19-20)³⁴. Adquirido antes de la tradición común a Mt y a Lc, bien podría ser creación de la cristiandad inicial.

2. El Cristo-Sabiduría

Seis *logia*, cinco de ellos de la doble tradición, presentan a Jesús como la expresión de la Sabiduría divina. Son los dichos del «himno de júbilo» (cf. Mt 11,25-26 par.) y de la «Sabiduría justificada por sus hijos» (cf. 11,19b par.), la llamada a los abatidos (cf. 11,28-30 par.), los dichos del «conocimiento» recíproco (cf. 11,27 par.) y de la Sabiduría misionera (cf. Lc 11,49-51 par.) y el apóstrofe a Jerusalén, perseguidora de los profetas (cf. Mt 23,37-39 par.). Estos fragmentos, de carácter sapiencial y que sólo varían por sus matices en la apreciación de las relaciones entre Jesús y la Sabiduría, pertenecen muy probablemente al mismo filón particular de la tradición sinóptica, paralela y afín a la otra corriente del «Hijo del hombre».

Dos hechos determinan esta conclusión, que consideramos fundamental:

a) Todos los fragmentos citados se basan en la tradición sapiencial judaica, marcada por el relieve dado a los motivos de la Sabiduría «en misión» y rechazada, itinerante y perseguida. Según el testimonio de los textos³⁵, esta forma acentuada de la Sabiduría palestinese y helenística se mantuvo, con una tendencia a precisar sus rasgos característicos, desde el siglo II antes de Cristo hasta el siglo II de la era cristiana. Por ser un importante parámetro judío de la tradición evangélica, pudo influir en principio el pensamiento de Jesús y la reflexión de las Iglesias judeocristianas. De ello se deduce que sólo el análisis de los fragmentos permite determinar en qué medida se puede verificar su procedencia comunitaria o, por el contrario, su origen en la enseñanza de Jesús³⁶.

³⁴ Cf. también T. de Leví 17,2 y Hen(heb) 45,2; 48 C 7.

³⁵ Son esencialmente Eclo 1 y 24; Sab 6-9; 11QPs^a 18; Hen(et) 37-71; 4 Esd 5 y Bar(sir) 48.

³⁶ El ejemplo en F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (Zurich 1970); cf. también la recensión de la obra por A. Feuillet en RB 78 (1971) 96s.

b) Creemos que de un examen adecuado de los textos se desprenden dos indicaciones probables sobre el tema. El dicho sobre el que es «más grande que Salomón» (cf. Lc 11,31 par.), el *logion* del «júbilo» (cf. Mt 11,25-26 par.), el apóstrofe a Jerusalén (cf. Mt 23,37-39 par.) y el llamamiento a los «abatidos» (cf. 11,28-30 par.) sugieren, al menos, la conclusión de que el tema de la Sabiduría, testigo escatológico de Dios, parece remontarse a Jesús, que hablaría de ella en un tono implícito, ante todo misionero y antijudaico. La tendencia a su valoración cristológica distingue, en cambio, los fragmentos recientes, de creación comunitaria (cf. Lc 7,35 par. y Mt 11,27 par.), como también, y con fines menos teológicos, la múltiple referencia a los datos de la tradición sapiencial. La reflexión apostólica no sólo precisa el motivo evangélico, sino que, como veremos, también lo amplifica por el espacio concedido a los textos sapienciales en la lectura escriturística.

3. El «Hijo del hombre»

La designación es de origen semítico. En su forma fundamental de «hijo de hombre» (cf. Ez 2,1, etc.) tiene sentido genérico y designa comúnmente *al* hombre o a *un* hombre, llamado así en razón de su pertenencia a la especie humana. En cambio, en la modalidad del singular enfático depende de la expresión mesiánica (cf. Dn 7,11-14). Esta es precisamente la acepción principal en los sinópticos —70 casos—, en el cuarto evangelio —11-12 casos—, así como en Hch 7,56 y Ap 1,13; 4,14 (los únicos usos no evangélicos de la designación). La variante con doble determinación *ho huioi tou anthropou* es como el calco judeohelenístico del arameo *bar naša*. Según la crítica, es el primer testimonio conocido de la apelación del Mesías derivada de Dn 7,13. De hecho, los paralelos judíos no aparecerán hasta fines del siglo apostólico en Hen(et) 37-71; 4 Esd y Bar(sir) (cf. la carta apócrifa de Santiago).

Cuatro rasgos caracterizan la presencia del motivo en los textos neotestamentarios: a) la expresión se encuentra en todos los estratos de la tradición sinóptica, y su frecuente atestación indica su origen antiguo; b) el título es inseparable del contexto, cualquiera que sea su empleo: primitivo o comunitario; c) sorprendentemente, no aparece en el relato de la resurrección (cf. Mt 28,18); d) no da lugar a valoraciones ni transmisiones independientes, como revela su ausencia en la homologesis (cf. Hch 7,56) y el culto (cf. Jn 6,53) de las Iglesias judeocristianas. Como subraya un experto en la materia³⁷, estos datos convergentes no tienen otra explicación

³⁷ A. Vögtle, art. *Menschensohn*, en LThK VII (Friburgo 1962) 297-300.

adecuada que «la hipótesis de una tradición que conservó vivo el recuerdo de Jesús designándose a sí mismo como el Hijo del hombre, y de un modo que no sólo debió de causar una profunda impresión, sino que también expresaba su personalidad y sólo tenía su pleno significado en boca de quien así se designaba».

Pero, una vez señalada esta presunción, ¿en qué medida el tema, en sus diversos aspectos, se remonta efectivamente a Jesús? Tal es, por el momento, el problema más persistente y arduo planteado a la investigación en el campo de la cristología neotestamentaria. Aquí no podemos precisar sus términos³⁸ ni, menos aún, recapitular los principales ensayos de respuesta que se han ofrecido³⁹. Nos parece más indicado señalar simplemente los puntos en que el debate, durante largo tiempo confuso, parece que empieza a clarificarse.

a) La conjetura (G. Vermes, etc.) del arameo *bar naša*, como designación perifrástica de la primera persona del singular aparece claramente invalidada (R. Le Déaut, etc.) por los textos targúmicos contemporáneos de los orígenes cristianos. Incluso en los pocos dichos (cf. Mt 8,20 par.; 11,19 par.; Mc 2,10 par.; comparar Mt 12,32 par.) en que, expresándose en forma velada, Jesús alude y hasta se designa a sí mismo como «el hombre (que soy yo)» o «un hombre (como yo)», se sirve para ello del genérico inclusivo «hijo del hombre». Este último no es la preformación del título cristológico, aunque la comunidad posterior no tardara en entenderlo en sentido mesiánico.

b) El empleo de la expresión como título en referencia a Dn 7,13-14 se remonta a Jesús, cualquiera que fuera su lugar a partir de entonces en la apocalíptica judía contemporánea⁴⁰.

c) En principio, y salvo verificación complementaria, son auténticos los dichos sobre el «Hijo del hombre» que no cuentan

³⁸ Señalemos, a título de información, que tienen que ver con la historia de las religiones (cf. C. Colpe, *Ho buios tou anthrôpou*, en TWNT VIII [Stuttgart 1967] 408-422) y, ante todo, con la historia de las tradiciones (cf. G. Schneider, *Die Frage nach Jesus* [Essen 1971] 124-128) y el análisis literario (cf. J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschenohn-Logien*: ZNW 58 [1967] 159-172).

³⁹ Cf. L. Goppelt, *op. cit.*, 228-231; S. Légasse, *Jésus historique et le Fils de l'homme. Aperçu sur les opinions contemporaines*, en *Apocalypses et Théologie de l'espérance*, Congreso ACFEB de Toulouse 1975 (París 1977) 271-298; W. G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1965*, V: *Der persönliche Anspruch Jesu*: ThR 45 (1980) 40-84.

⁴⁰ Recordemos, contra una opinión recientemente aceptada, que las Parábolas de Hen(et) (cf. 37-71) son, de hecho, posteriores a la generación apostólica, cualquiera que sea exactamente su procedencia, judía o cristiana.

con paralelos en primera persona, la cual sería primitiva⁴¹; los indicamos a título de información:

— Lc 12,8-9 par.; 17,24-26 par.; Mc 8,38 par.; 14,62 par. (A. Vögtle)⁴²;

— Mt 24,27 par.; 24,37.39 par.; Mc 14,62 par.; Mt 10,23; 25,31; Lc 18,8; 21,36 (según J. Jeremias)⁴³;

— Mt 24,27 par. 30 par.; Lc 22,69 par.; Mt 10,23; Lc 18,8; 21,36 (C. Colpe)⁴⁴.

Es notable la convergencia de estas conclusiones, si bien se basan en hipótesis críticas diferentes.

d) ¿Quién es, entonces, el Hijo del hombre? Dos elementos de respuesta, de carácter desigual, se desprenden de los textos. El primero es probable. La declaración ante el sumo sacerdote, cuya forma más antigua parece reproducir Mc 14,62 (cf. Lc 22,69), muestra que para la tradición anterior a Marcos, Jesús se aplicó a sí mismo la denominación de «Hijo del hombre». Notemos también que este testimonio fundamental está corroborado además por el dicho sobre la negación que aparece en Lc 12,8-9 par., subyacente a la lectura parcial de Mc 8,38 par.

Pero ¿en qué sentido se llamó Jesús «Hijo del hombre»? Este es el otro aspecto, decisivo y a la vez problemático, del problema. De hecho, Jesús se designó así para anunciar a Israel su juicio al final de los tiempos (cf. Mt 24,27.30 par.; Lc 12,8-9 par.; 17,24.26 par.; Mt 10,23; Lc 18,8; 21,36), para comunicarle su exaltación después de la pasión (cf. Mc 14,62 par.) o para subrayar desde el principio ante los discípulos la conformidad de su fracaso con las disposiciones divinas (cf. Lc 9,44 par.)⁴⁵. Estas motivaciones, ¿son distintas o, por el contrario, deben considerarse como complementarias?⁴⁶ Por otra parte, en el nivel más fundamental, ¿cuál fue exactamente la clave de la lectura de Dn 7,13-14 (cf. vv. 18 y 26-27) propuesta por Jesús? El abanico de hipótesis es amplio⁴⁷ y se refiere en concreto al Mesías oculto y revelado, trascendente y descendido del cielo, garante del reino y testigo de Dios, doliente y exaltado; en resumen, al Mesías en su humillación

⁴¹ Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 170ss; C. Colpe, *op. cit.*, 433-444; cf. W. G. Kümmel, *op. cit.*, 74s.

⁴² Cf. *op. cit.*, 300.

⁴³ Cf. *op. cit.*, 170ss.

⁴⁴ Cf. *op. cit.*, 433-444.

⁴⁵ Cf. sobre este punto J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, 320ss; L. Goppelt, *op. cit.*, 234-241, y C. Colpe, *op. cit.*, 446-449.

⁴⁶ En este sentido, cf. en particular L. Goppelt, *op. cit.*, 231-237, y Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Madrid, Ed. Cristiandad) 193-216.

⁴⁷ Cf. A. Vögtle, *op. cit.*, 299s.

y su elevación. Por el momento, ninguna de las explicaciones aducidas da perfectamente cuenta del conjunto de tonos en los que hay que situar los dichos de Jesús sobre el Hijo del hombre rechazado, justificado y juez.

e) En todo caso, es cierto que la aportación de la comunidad a la formación de los *logia* sobre el Hijo del hombre fue considerable. Los primeros medios judeocristianos, apoyándose en su fe en la resurrección de Jesús, que ellos presentan como fundamento de su reflexión teológica, atestiguan el empleo de *bar naša* como título y lo acentúan extendiéndolo a creaciones nuevas. Lo genérico inclusivo (cf. Mt 8,20 par., etc.) se convierte en título mesiánico. La denominación «Hijo del hombre» ocupa el lugar de la primera persona en los dichos primitivos. Finalmente, no tarda en ser incorporado en textos ya configurados para acentuar la función futura de Cristo, juez universal⁴⁸. La evolución se extiende a lo largo de casi medio siglo de tradición cristiana. Todos los servicios importantes de la comunidad contribuyeron a ello. Sin embargo, la aportación del profetismo judeocristiano debió de ser predominante, como quiera que haya de acogerse cierta tesis reciente⁴⁹.

CAPITULO III

EL FUNDAMENTO JUDIO:
LECTURA ESCRITURISTICA Y TRADICION Mesianica

El testimonio de Jesús es el preludeo y el fundamento de su resurrección por obra de Dios; a la inversa, el acontecimiento de Pascua es la confirmación del hecho evangélico que consume. Entre uno y otro el vínculo es esencial y directo, de reciprocidad y de gradación. La comunidad primitiva, que hace de ello el objeto inmediato de su reflexión, está marcada por una doble herencia judía: de pensamiento y de expresión.

1. La tradición mesiánica

La primera se da en la tradición mesiánica reciente⁵⁰. Dominada por la búsqueda de figuras soteriológicas nuevas, a consecuencia de la decepción experimentada por las insuficiencias del sacerdocio aaronita (Mal, Cr), ésta es particularmente viva, al acercarse la era cristiana, en los diversos medios de resistencia religiosa a la política de asimilación llevada a cabo por los ocupantes helenísticos. Del Déutero-Zacarías a los textos de Qumrán, las *élites* de Israel viven en la espera de los últimos tiempos, que será introducida por la purificación del templo, y los representantes del Mesías y de la comunidad escatológica acusan rasgos que apenas anunciaba la evolución anterior.

A grandes rasgos, se desprenden tres líneas de un pluralismo mesiánico que en el siglo I a. C. vuelve a tener «una efervescencia de múltiples formas que el judaísmo no había conocido aún»⁵¹: 1) El mesianismo davídico, cuyas relecturas en Zac 9,9-10; 11, 4,17; 12,4-13,1; 13,7-9 ofrecen, por su potencia y originalidad, el carácter de un resurgimiento, aparece hasta en las interpretaciones escriturísticas de la comunidad sadoquita. 2) El tema del Mesías trascendente que propone el fragmento davídico del «Hijo del hombre» se recoge —como hemos visto— en las relecturas apo-

⁵⁰ Cf., sobre este tema, H. Cazelles, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament* (Paris 1978), sobre todo 191-212: «Le Messie des derniers temps», y P. Grelot, *La esperanza judía en tiempos de Jesús* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1984).

⁵¹ Cf. H. Cazelles, *op. cit.*, 192.

⁴⁸ Cf. J. Jeremias, *Die älteste Schicht*, 166s, y C. Colpe, *op. cit.*, 444-456.

⁴⁹ Cf. E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament*: NTS 1 (1954-1955) 248-260 (= *Exegetische Versuche und Besinnungen II* [Gotinga 1965] 69-82).

calípticas de Dn 7,18.26-27 (4 Esd 13; Bar[sir] 29; Hen[et] 37-71), como también en el fondo primitivo de los *logia* de Jesús. 3) El antiguo mesianismo sacerdotal da lugar a una revalorización episódica en la época asmonea, en los medios del sacerdocio reformista que esperan al Mesías sacerdote o de Aarón (cf. Test. de Leví 18; 1QH 9,11; CD 20,1) como respuesta a la usurpación del mesianismo real por parte de los sucesores de los Macabeos.

Todas estas líneas tienen su prolongación en el Nuevo Testamento y, por lo que respecta al Mesías davídico y al Mesías trascendente, desde la cristología desarrollada en las primeras Iglesias judeocristianas. La dimensión sociocultural de la incipiente reflexión comunitaria es manifiesta.

2. La exégesis «cristológica»

La herencia mesiánica se precisa con una dimensión más formal relativa a los caminos que sigue entonces la transmisión del dato tradicional. Del Déutero-Zacarías (entre el 352 y el 300 a. C.) a los Comentaristas de Qumrán (entre el 50 a. C. y el 50 d. C.), los diversos modelos del pluralismo mesiánico que florece en el judaísmo precristiano se fundamentan, matizan y distinguen por la referencia al pasado y, más concretamente, por la lectura escriturística. Los oráculos, seleccionados en razón de su correspondencia con el tipo de mesianismo postulado, se valoran por medio de interpretaciones apropiadas; agrupados en cadenas de *testimonia*, son además asociados a otras escrituras paralelas o complementarias que los refuerzan y, si es necesario, los precisan. Los vestigios de la exégesis sadoquita descubiertos junto al Mar Muerto⁵² son los testimonios más representativos de la lectura escriturística al servicio del mesianismo comunitario. Tal es aún la reacción de los primeros medios judeocristianos desde el momento en que traducen a su propio lenguaje los aspectos cristológicos de la revelación pascual y del testimonio evangélico.

Desde este punto de vista, la herencia judaica actúa de lleno y espontáneamente: la misma referencia a la profecía veterotestamentaria, los mismos lugares escriturísticos, la misma comprensión mesiánica de los textos y, finalmente, las mismas formas judías de las interpretaciones propuestas⁵³. La única originalidad decisiva

⁵² Cf. M. Delcor, *Qumrán. Littérature essénienne*: DBS IX (París 1979) 828-960, en particular 904-910 y 912s; íd., *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1982).

⁵³ Cf., entre otros, J. Schmitt, *Qumrán et l'exégèse apostolique*: DBS IX (París 1979) 1011-1014.

es que Jesús resucitado aparece en adelante como el centro de las Escrituras. Los oráculos tradicionales, referidos a él, no sólo adquieren un sentido nuevo o pleno que el judaísmo no había entrevisto, sino que, por su insuficiencia para abarcar todos los aspectos del hecho evangélico, invitan a tomar en consideración otros lugares escriturísticos, ignorados o desconocidos por el mesianismo precristiano. Ofreceremos a su tiempo las pruebas de esta aportación cristiana a la exégesis «cristológica» entonces tradicional.

En resumen, el legado judío da cuenta de dos hechos en cierto sentido contradictorios. Por una parte, lleva a la comunidad primitiva a reaccionar, siguiendo a Jesús, contra un repertorio insuficiente de escrituras mesiánicas y contra su interpretación inadecuada; contiene, pues, en germen todo el desarrollo ulterior de la exégesis apostólica. Sin embargo, explica directamente la recuperación de las antiguas apelaciones mesiánicas, la cual distingue de inmediato la cristología pospascual frente al testimonio personal de Jesús.

BIBLIOGRAFIA

Las síntesis relativas a la conciencia de Jesús sobre su condición trascendente, aspecto culminante de las investigaciones sobre Jesús, son bastante recientes. Señalamos:

- J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, I: *La predicación de Jesús* (Salamanca 1974).
- J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (Stuttgart 1972) 125-161.
- L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, I: *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung* (Gotinga 1975) 207-299.
- J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975).
- W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen* (Gotinga 1976) 52-85.
- Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980).
- F.-J. Schierse, *Christologie* (Düsseldorf 1979) 30-46.
- J. Guillet, *La foi de Jésus-Christ* (París 1980).
- A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in Welt* (Friburgo 1964) 608-667.

SECCION SEGUNDA

EL CRISTO
DE LAS PRIMERAS IGLESIAS PALESTINENSES

La fundación de la cristología neotestamentaria, obra de la primera generación judeocristiana, se despliega en los años 30 a 50 entre los comienzos de la comunidad de Jerusalén y el ministerio de Pablo.

Dos grupos de textos dan testimonio de ello: 1) las fórmulas de fe y de oración tradicionales, contenidas en las cartas del apóstol, en las que la crítica reconoce con razón vestigios del culto y de la catequesis dispensados en las Iglesias prepaulinas (Jerusalén, Antioquía) de expresión helenística y palestinese¹; 2) los materiales utilizados por el redactor de Hch 1-15, que se distinguen precisamente por su arcaísmo doctrinal y literario². Estas fuentes, aunque igualmente fragmentarias, tienen un valor desigual: a juicio de la exégesis contemporánea, no se pueden poner en el mismo plano el testimonio auténtico de Pablo desde la época inmediatamente posterior al año 50 y la información diligente, pero diversa, de un autor de la cristiandad subapostólica que escribe hacia el año 90. Tendremos en cuenta este hecho en la presentación general de los datos, básicamente concordantes.

Por ambos lados, los títulos cristológicos dominan y se aplican desde el principio al Resucitado en su condición pascual (Señor, Hijo de Dios), o a Jesús en su manifestación terrestre (Hijo de David), o a uno y otro en la continuidad de sus presencias respectivas (Cristo, Justo, Siervo, Profeta). Por ambas partes es también clara la aportación del mesianismo judío (Cristo, Justo, Profeta), de la tradición sobre un Jesús que da testimonio de sí mismo (Siervo) y, ante todo, de la revelación pascual (Hijo de Dios y Señor). Sin embargo, a pesar de su diverso enraizamiento, todos estos motivos no son sino variaciones paralelas sobre el tema de la humillación y la elevación, centro de la cristología primitiva. En cambio, la dualidad de polos, implícitamente comprendida en cada una de las designaciones de Siervo y de Cristo, es manifiesta en los títulos complementarios de Señor y de Justo y se subraya con fuerza me-

¹ Son unos veinte fragmentos, cuya relación hace J. Schmitt, *L'autorité de la tradition aux temps apostoliques*: RevSR 53 (1979) 212ss.

² Sobre el estado actual de la crítica de los Hechos, cf. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte I* (Friburgo 1980) 82-89, 95-103, 125-129, y J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1984).

dante la antítesis Hijo de David e Hijo de Dios, que estructura el fragmento tradicional de Rom 1,3-4, el vestigio más destacado de la cristología prepaulina.

CAPITULO PRIMERO

LOS DATOS PREPAULINOS

Prescindiendo del nombre de Jesús, al menos tres apelaciones caracterizan ya el lenguaje cristológico del judeocristianismo de lengua helenística y aramea, cuando Pablo redacta sus primeras epístolas: los títulos paralelos, pero no equivalentes, «Cristo», «Señor» e «Hijo de Dios». La enumeración no es cronológica ni tampoco exhaustiva, y apenas es posible precisar en qué medida estas tres designaciones dominaron efectivamente la expresión doctrinal de la cristiandad anterior al apóstol. Pero su firme atestación desde la incipiente tradición cultual y catequética anuncia su importancia y desarrollo ulteriores en la cristología de los evangelios.

1. «Cristo»

El primer empleo cristiano de la denominación *Christós*, aplicada a Jesús, aparece en la «tradición» reproducida por Pablo en 1 Cor 15,3-5 y formada muy probablemente alrededor del año 40 por los *didáscalos* de Antioquía a partir de elementos recibidos de la comunidad de Jerusalén. Un rasgo semántico acentúa la novedad de la expresión. Tomado en el sentido absoluto de «ungido», el adjetivo verbal sustantivado de *chrío*, que responde en principio al hebreo *mašiah* en los Setenta³, se emplea, tanto en sus atestaciones neotestamentarias como en sus paralelos semíticos, en dos formas: una, determinada por el artículo, tiene un sentido funcional o titular (cf. 1QSa 2,12; Bar[sir] 29,3; 70,9; Mc 8,29; 12,35; 13,21 par.), mientras que la otra, indeterminada, tiene valor de nombre personal. Esta última, sin paralelo probable en los textos judeohelenísticos, no está atestiguada con certeza más que en escritos de procedencia palestinese, concretamente en textos targúmi-

³ Cf. Van der Woude y De Jonge, art. *Chrío*, en TWNT IX (Stuttgart 1972) 501s, 502-505.

cos y midrásicos y ya antes en el Documento sadoquita⁴. Comparado con sus paralelos más cercanos, que prueban el auge del sentido nominal, el fragmento prepaolino de 1 Cor 15,3bss no sólo marca el comienzo del empleo de *Christós* como denominación de Jesús, sino que puede ser un indicio de que esta apelación, doblemente original, tuvo su origen en la comunidad de lengua aramea.

Por otra parte, el motivo de su atribución a Jesús no es menos singular. Según la tradición antioquena, «Cristo» es el sujeto único al que se refieren igualmente los artículos relativos a la «muerte por nuestros pecados según las Escrituras», a la «sepultura», a la «resurrección al tercer día según las Escrituras» y a las «apariciones a Cefas y luego a los Doce». En otras palabras: el hecho evangélico fundamental de la mesianidad de Jesús tanto en sus momentos centrales como en todas sus dimensiones: histórica, soteriológica y teológica. Hay que señalar que el enunciado se presenta como una síntesis que utiliza diversos datos de la tradición primitiva.

Dos fórmulas de catequesis originalmente distintas constituyen de hecho sus componentes de base. Referida una de ellas a la pasión redentora de Jesús (cf. 1 Cor 8,11; Gál 2,21; 3,13; Rom 5,6; 14,15) y la otra a su resurrección de entre los muertos (cf. 1 Tes 1,10; Rom 8,11a; 10,9), se encuentran por separado en la parénesis ocasional de Pablo en sus epístolas, en la que sólo dan lugar a variaciones secundarias. El análisis de estos pasajes autoriza las conclusiones siguientes:

1. La denominación *Christós* —sin artículo— es uno de los elementos firmes de los enunciados sobre «la muerte por nuestros pecados».

2. En cambio, el nombre *Jesús* domina en los empleos ulteriores de la fórmula pascual, en la que sólo secundariamente cede el paso a las designaciones paralelas que tienen un peso cristológico más acentuado.

3. Bajo el influjo directo del enunciado sobre la pasión redentora, y debido a la conjunción de este último con la fórmula pascual mediante la antítesis «muerto-resucitado», la designación de «Cristo» penetra en el lenguaje de la resurrección (cf. 1 Cor 15, 3-5; Rom 6,3-9; 8,34; 14,9; cf. 1 Tes 4,14) y pronto en el conjunto del credo apostólico⁵. De ello se puede concluir que la comunidad primitiva, aunque convencida de que Jesús era el Mesías,

⁴ Cf. Van der Woude, *op. cit.*, 500, nota 71, donde el autor saca las conclusiones del debate recientemente establecido sobre el tema entre J. Jeremias, H. Conzelmann, E. Güttgemanns e I. Plein.

⁵ Cf. W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gotteshohn* (Stuttgart 1963) 22ss.

aplicaba este atributo no al Resucitado, a quien invocaba además como «Señor», sino a Jesús en su ministerio terrestre y, sobre todo, en su rechazo o en su muerte «por nuestros pecados» (véase 1 Cor 11,24 par. e Is 53,5 par.). De este modo subrayaba lo que, a su juicio, constituía el carácter específico de la mesianidad de Jesús. El empleo nominal de *Mašiaḥ - Christós* podría revelar también una intención parecida. Sin embargo, este estadio original queda pronto superado.

Desde las primeras Iglesias helenísticas la apelación da lugar, como hemos dicho, a variaciones de contenido y de expresión que se desarrollan siguiendo dos líneas afines. La confluencia de estos títulos cristológicos hará que se ponga de relieve el nombre de Cristo (*Iesous Christós* desde Rom 8,34) y que se aplique a los diversos aspectos de la acción presente y futura del Resucitado. Secundariamente y en continuidad con el motivo del Mesías, hijo de David, ya comprendido en el enunciado prepaolino de Rom 1,3b, se afirmará también la tendencia a subrayar los fundamentos bíblicos y los paralelos judíos de la fe en el Cristo escatológico y terrestre: son ejemplos de ello el tema apostólico del «reino —intermedio— de Cristo» (cf. 1 Cor 15,24-28 par.) y el motivo lucano de Cristo «ungido por el Espíritu» (Is 61,1 en Lc 4,18 par.). La ecuación absoluta «Cristo, Hijo de Dios» en Jn 20,31 representa la cumbre, si no el fin, de esta línea, en muchos aspectos fundamental, de la cristología neotestamentaria.

2. «Señor»

Dos fragmentos culturales de origen prepaolino atestiguan la fe naciente en Jesús: 1) la fórmula aramea *maranata*, reproducida en 1 Cor 16,22 (cf. v. 23; también 11,26-32) y, por otra parte, en Did 10,6, así como en Ap 22,20 (cf. vv. 17-19), y 2) la aclamación *Kyrios Iesous*, contenida en 1 Cor 12,3 y, en forma de homólogo, en Rom 10,9.

Estos pasajes, que proceden de medios culturales diferentes, plantean, a nuestro juicio, dos cuestiones previas de importancia decisiva: el problema de sus antecedentes inmediatos y, ante todo, el de su correlación efectiva. La investigación reciente⁶ proporciona sobre estas dos cuestiones los datos siguientes:

⁶ Remitimos a los estudios, por el momento fundamentales, de J. A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyriositels*, en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (Tübinga 1975), 267-298; íd., *Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament*, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la*

a) La diferencia de los enunciados depende, ante todo, del género y de la forma literarios. De cualquier manera que se lea —en imperativo, como una llamada, «Señor nuestro, ven», o en perfecto, como una constatación, «nuestro Señor ha venido, está ahí»—, la fórmula aramea es la invocación que la comunidad dirige al Resucitado, a quien presenta como objeto de su culto y de su oración. El paralelo helenístico tiene, por su parte, un carácter más unívoco. Empleado como aclamación y como profesión de fe —los dos usos tienden a confundirse en Flp 2,11—, se distingue por la forma absoluta del título y por su valoración como predicado. Pero ¿bastan estos rasgos para sustentar la hipótesis del doble origen, helenístico y palestinese, de la fe en el Señor Jesús? ⁷

b) Un hecho sociocultural aclara desde el principio la dualidad de los enunciados culturales: la existencia de comunidades bilingües en los primeros tiempos de la cristiandad palestinese: en Antioquía, por ejemplo (W. Bousset), y, ante todo, en Jerusalén (C. F. D. Moule). Las tradiciones subyacentes al relato de Hch 5-11 señalan en varias ocasiones la presencia de «helenistas» (cf. 6,1; 9,29; 11,20) y de «hebreos» (cf. 6,1; también Flp 3,5; 2 Cor 11,22) en los mismos centros judíos y judeocristianos de la Palestina de los años 30 a 60.

Notemos que la distinción se refiere al lenguaje, en concreto a la expresión religiosa, simplemente helenística, por un lado, y semítica (araméa, hebrea) y helenística, por otro. Ahora bien, es impensable que no hubiera comunicación doctrinal, al menos elemental, entre ambos grupos, perteneciendo éstos a la misma Iglesia judeocristiana o, en rigor, a las comunidades judía y cristiana que convivían en la misma ciudad. La tensión episódica entre «hebreos» y «helenistas» de Jerusalén (cf. Hch 6,1-6) no anula la presunción que tiene, por lo demás, un apoyo indirecto en el diálogo de Esteban con la sinagoga judía (cf. 6,8-14). La hipótesis de que en esos casos la dualidad de las invocaciones culturales se debe directamente a la dualidad de lenguas en la comunidad de Jerusalén parece tanto más probable cuanto que la construcción atributiva *Kyrios Iesous* responde en todos sus rasgos a la forma también conocida de la homologesis judeohelenística y está todavía libre de toda influencia clara del mundo y del pensamiento griegos.

christologie (Gembloux 1975) 73-102, y C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge 1977) 35-46.

⁷ La historia es rica en variaciones, que llegan hasta los años 1975; cf. en particular las publicaciones de H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des NT* (Munich 1968) 102s, y de J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (Stuttgart 1972) 15-21.

c) Además, la confesión de los helenistas y la invocación de los hebreos tuvieron de hecho un origen común. Su fundamento inmediato fue, sin duda, el acontecimiento mismo de Pascua comprendido en virtud de las apariciones (cf. Gál 1,15-16 par.) y a la luz de las Escrituras (cf. 1 Cor 15,4b) como la exaltación suprema (cf. Flp 2,9-11; Rom 10,9) de aquel que, habiendo muerto en la cruz, había vuelto a la vida para el servicio definitivo de la causa divina.

Es notable, en efecto, que el vocabulario utilizado por Pablo para precisar su experiencia de Cristo en Damasco (cf. Gál 1,16) esté tomado de la expresión apocalíptica relativa a la «revelación» mesiánica, que se encuentre en diversas tradiciones arcaicas (cf. Mt 16,17; también Hch 7,56) y que en todas estas atestaciones tenga por objeto subrayar precisamente la elevación del Resucitado a la condición divina. El tema de la exaltación pascual de Jesús fundamenta igualmente las denominaciones cristológicas de «Señor» y, como diremos después, de «Hijo de Dios». Una corriente espiritual, más básica, determina en este caso la teología de la elevación pascual. El judaísmo, sensible a la trascendencia de Dios y de lo que por extensión aparece como su expresión directa, reconsidera su vocabulario religioso y el uso que propone de él tanto en la enseñanza como en el culto. Desde el siglo II a. C. tiende a reducir el uso del nombre divino, ante todo de Yahvé, y a reemplazarlo por una amplia gama de designaciones paralelas, perifrásticas y teóforas.

La apelación «Señor» (en hebreo, *'adón*; en arameo, *mará*) es desde el principio un elemento central. Los documentos descubiertos en Qumrán —especialmente el Targum de Job y el Apócrifo del Génesis, como también Sal 151 en su texto hebreo (cf. 11QP^s 28,7-8)— señalan dónde se encuentra la valoración teológica al comienzo de la era cristiana. De ello se desprenden dos datos, a nuestro juicio decisivos. El título «Señor» no se aplica sólo a Dios en su forma absoluta, como manifiestan diversos testimonios no sadoquitas; en los textos contruidos según el esquema del paralelismo de los miembros alterna con el nombre divino *'el*, *'elohá* y es sinónimo del mismo. Notemos que este empleo no es en absoluto excepcional⁸. Sus consecuencias para la cristología incipiente son inequívocas. F. A. Fitzmyer las resume en estos términos: «En adelante es imposible descartar simplemente la idea de que el título de Señor, aplicado a Jesús, implica» desde un principio «una trascendencia que sitúa a Jesús junto a Yahvé, en un plano de paridad,

⁸ Cf. J. A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund*, 290-296.

si no de identidad»⁹. Es, en otras palabras, la primera afirmación de la divinidad de Cristo resucitado.

Los miembros helenistas de la comunidad de Jerusalén coinciden con los hebreos en la confesión de la misma fe en el Señor divino. La homologesis *Kyrios*¹⁰ *Iesous* sólo difiere en este sentido de la invocación *maranata* por la supresión del sufijo o del pronombre de la primera persona del plural y por el nombre de Jesús dado al sujeto del predicado. Las dos particularidades se deben a la gramática de la lengua griega¹¹ y a la finalidad cultural de la afirmación cristológica. El relieve dado a la denominación *Iesous* = *Yešua'* sólo tiene equivalente en los primeros enunciados pascuales¹²: subraya la unidad de la expresión judeocristiana, aramea y helenística en sus comienzos.

d) No obstante, la concordancia seguirá siendo fundamental. De hecho, la cristiandad helenística valorará la fe en Cristo Señor a medida que afirme su individualidad propia en el diálogo con el mundo greco-romano. Dos momentos dominan este desarrollo que, en definitiva, acentúa el dato original:

1) La referencia secundaria a Sal 110,1, cuyos vestigios graduados aparecen en 1 Cor 15,25 y Rom 8,34 par., así como en Lc 22,69 y Mc 12,36s par., motiva por medio de la Escritura la paridad de Dios y de Cristo en la misma condición de Señor. Muy probablemente se remonta a la época en que el judeocristianismo de lengua griega conciliaba su pensamiento cristológico con la tradición bíblica y, sin duda, también el texto de la Biblia con el vocabulario de la fe que confesaba.

2) A partir de Pablo, la reflexión teológica precisa la relectura escriturística de la homologesis recibida. El antiguo título cultural de Señor, que ha prevalecido sobre la denominación de Cristo, tiende a convertirse en el centro de una síntesis doctrinal que supera ampliamente los aspectos de la cristología del momento. Se aplica indistintamente al Resucitado, al Cristo terrestre e incluso al Hijo preexistente (cf. 2 Cor 8,9). El señorío de Jesús es eclesial (cf. Col 3,24 par.) y cósmico (cf. Flp 2,10-11 par.); por ello es el objeto mismo de la obra salvífica divina (cf. Gál 1,3-4). El tema del Señor Jesús tiene su expresión más acabada en la cristología del apóstol. Se pone de relieve ocasionalmente en los pa-

⁹ Cf. *op. cit.*, 297.

¹⁰ Sobre los antecedentes helenísticos, paganos y judíos del título, véase J. A. Fitzmyer, *op. cit.*, 276-290.

¹¹ Cf. K. G. Kuhn, art. *Maranatha*, en TWNT IV (Stuttgart 1942) 475, nota 51.

¹² Cf. W. Kramer, *op. cit.*, 16-22, 25, 34.

sajes que atestiguan la reacción de los cristianos contra el culto a los césares divinizados¹³, pero apenas tiene importancia en el cuarto evangelio —salvo en 20,1-29— y en las cartas joánicas.

3. «Hijo de Dios»

Este es el otro título motivado por la elevación pascual de Jesús y el que de hecho dominará la cristología neotestamentaria desde antes de la redacción de Mc. ¿Cuál es su origen y por qué razones fue recibido en el credo de las primeras Iglesias judeocristianas?

Es necesaria una observación previa. El título «Hijo de Dios», cuyo uso es frecuente en los sinópticos y en el cuarto evangelio, no puede equipararse a la expresión «el Hijo», atestiguada ocasionalmente y sólo en la fuente de los *logia*. Ambos se refieren básicamente a la filiación divina de Jesús; sin embargo, se diferencian por su contexto original. La designación de «Hijo» es el correlativo cristológico y —como hemos indicado— secundario de la apelación de «Padre», que es también su fundamento. Como aportación de la comunidad primitiva a la tradición evangélica incipiente, subraya la relación única de Jesús con Dios y aparece como uno de los vestigios más antiguos del testimonio apostólico sobre la persona y la obra de Cristo. En cambio, la denominación «Hijo de Dios» es de procedencia menos interna. Enraizada en el judaísmo palestino¹⁴, en su expresión religiosa y su lectura escriturística, conoció un desarrollo del que tres hechos, debidamente probados, autorizan por el momento la reconstrucción siguiente, que goza al menos de probabilidad.

Primer hecho. El judaísmo de tendencia apocalíptica, reconsiderando el tema recibido de la filiación divina colectiva de Israel, es el primero que lo entiende en referencia al individuo, «el Hijo de Dios» (*bar di 'el*) o «hijo del Altísimo» (*bar 'elyón*) por elección divina. Lo prueba el fragmento arameo de 4Q 243, datado en los últimos treinta años del siglo I antes de la era cristiana¹⁵ y editado provisionalmente con comentario por J. T. Milik¹⁶. El trozo, que

¹³ Cf., por ejemplo, L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des souverains* (Paris 1957).

¹⁴ Cf. J. Schmitt, *Qumrán et la première génération judéo-chrétienne*, en M. Delcor (ed.), *Qumrán, sa piété, sa théologie et son milieu* (Gembloux 1978) 387-390.

¹⁵ Cf. J. A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament*: NTS 20 (1973-1974) 382-407.

¹⁶ Cf. J. A. Fitzmyer, *op. cit.*, 391, nota 3; comparar por ahora la discusión del fragmento en pp. 391-394.

presenta paralelos notables con el relato de Lc 1,31-35 sobre el anuncio del nacimiento de Jesús a María, tiene, a nuestro juicio, un peso fundamental, aunque su contenido apenas parezca mesiánico. Al establecer la presencia del título «Hijo de Dios» —en el sentido individual y metafórico de la palabra— en el lenguaje religioso del judaísmo precristiano, queda invalidado el presupuesto mismo de la explicación helenística del título cristológico.

Segundo hecho. El judeocristianismo anterior a Pablo introduce la expresión en su propio credo por medio de su lectura pascual de 2 Sm 7,12-14, lugar escriturístico del mesianismo judío. Estos son, en definitiva, los datos que se desprenden del enunciado tradicional reproducido por el apóstol en Rom 1,3b-4a y cuyo tenor inicial es el siguiente: Jesús, «nacido de (*ek*) la estirpe de David, constituido Hijo de Dios por (*ek*) su resurrección de entre los muertos». Dos rasgos caracterizan esta fórmula, que sólo tiene como elemento específico su finalidad cristológica: el carácter de paráfrasis bíblica y la estructura graduada, en cierto sentido anti-tética.

La resurrección divide la mesianidad en dos tiempos de importancia distinta: el tiempo provisional, terrestre y caduco del Cristo, «hijo de David», y el tiempo superior, actual y definitivo del Mesías, «Hijo de Dios». En otras palabras: la referencia al acontecimiento pascual es decisiva. En la relectura cristiana de 2 Sm 7,12ss, esa referencia está implícitamente contenida en el verbo *qum* (v. 12) en el sentido, por principio ambivalente, de «suscitar/resucitar». Debido a ello, determina la inteligencia pascual de la «filiación divina» (v. 14) prometida al descendiente de David¹⁷.

De hecho, la «filiación» del Resucitado, considerada en el contexto de la exaltación mesiánica, no responde a ninguno de los matices entonces conocidos del vocablo religioso. No es simplemente metafórica, ni tampoco aparece apenas en el sentido de la expresión teológica ulterior. Precisamente para marcar el carácter *sui generis* la tradición posterior amplifica dos veces el enunciado inicial con un aditamento de clara motivación cristológica. La antítesis secundaria «según la carne» (v. 3b) o «según el espíritu de santidad» (v. 4a) es, sin duda, de procedencia judeocristiana; mediante el vocabulario arcaico del medio explica la doble mesianidad de Jesús por la dualidad de sus condiciones pascual y humana. La otra glosa, debida a Pablo, precisa que la «filiación» de Cristo no sólo expresa su condición, sino que se caracteriza por la posesión de la «potencia» divina (v. 4a). A este nivel, la teología del «Hijo de Dios» aparece a la medida del título cultual de Señor.

¹⁷ Cf. J. Blank, *Paulus und Jesus* (Munich 1968) 250-258.

Tanto por las relecturas cuyas señales mantiene como por su arraigo en la lectura escriturística del judeocristianismo naciente, el fragmento prepaolino de Rom 1,3b-4a es ciertamente el testimonio más representativo de lo que fue la génesis de algunos temas cristológicos.

Tercer hecho. La experiencia vivida por Pablo —y en cierto sentido por los otros testigos del Resucitado— en las apariciones pascales fue en este caso decisiva. El dato autobiográfico de Gál 1, 15-16 es el testimonio fundamental sobre ello. Señalemos sus términos centrales: «Cuando aquel que (...) me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos (...)».

A juicio de la crítica, de este pasaje se desprenden tres observaciones: 1) La cristofanía fue «reveladora» por definición. El vocablo *apokalyptein*, tomado de la apocalíptica judía, no se emplea ocasionalmente, sino que es tradicional (cf. Mt 16,17) y al menos tan antiguo como la expresión paralela relativa a la aparición llamada «visión» en la catequesis antioquena contenida en 1 Cor 15,5. 2) El objeto de la revelación fue cristológico y se refirió más concretamente a Jesús «Hijo de Dios». Al no estar atestiguado este título sino muy esporádicamente en las primeras cartas de Pablo (cf. 1 Tes 1,10; 1 Cor 1,9; 15,28), el asociarlo al tema de la revelación denota una intención precisa del apóstol. Según el testimonio de éste, la manifestación de Cristo en Damasco fue hasta tal punto plena que, además de la dimensión del señorío, comprendía el aspecto más preciso de la filiación divina del Resucitado. 3) La cláusula insólita «en mí» (cf. Flp 3,15 y 1 Cor 2,10) subraya, por su parte, el carácter intensivo de la revelación. Este acontecimiento no sólo afectó al apóstol en lo más profundo de su ser, sino que también irradió sobre los diversos temas de su reflexión religiosa y, ante todo, sobre su comprensión de Cristo. En otras palabras: la revelación es dinámica y la toma de conciencia de que es objeto tiene un efecto progresivo.

No parece que tal experiencia del Resucitado fuera enteramente particular de Pablo. Dos hechos convergentes invitan a pensarlo. Se han señalado paralelos literarios entre el fragmento biográfico de Gál 1,15-16 y la tradición relativa a la primacía de Pedro en Mt 16,17-19, concretamente la «revelación» de Cristo «por el Padre», debida a la incapacidad «de la carne y de la sangre» para llegar al conocimiento del «Hijo» (cf. v. 16). Estos rasgos sorprendentemente comunes apoyan al menos la hipótesis de que el fragmento del primer evangelio, cualquiera que fuera su formación, se refiere a la aparición del Resucitado, es decir, a la experiencia

crisología de Cefas¹⁸. Esta hipótesis es además básicamente corroborada por lo que podemos saber de los caminos y las formas de acceso al Resucitado en la generación pascual. La «visión» del discípulo apenas se distingue de la «revelación» paralela del «profeta». Por una y otra parte se percibe el mismo conocimiento de Cristo en su exaltación, la misma reacción de entusiasmo explosivo y, por último, la misma expresión, tomada de la apocalíptica contemporánea¹⁹. Desde ninguno de estos puntos de vista parece posible aislar la cristofanía concedida a Pablo de otras experiencias similares.

No obstante, subsiste el hecho de que sólo Pablo indica en sus cartas el sentido que da a la expresión Hijo de Dios en este segundo tiempo de su empleo cristológico. El título que, dado el caso, prevalece sobre las apelaciones paralelas de Señor y de Jesucristo (cf. 1 Cor 1,9), se aplica tanto al Hijo «enviado por Dios» (cf. Gál 4,4; Rom 8,3), «nacido de una mujer» (cf. Gál 4,4) y «entregado por nosotros» (cf. Gál 2,20; Rom 5,10; 8,3.32) como al Hijo exaltado, «objeto del evangelio» (cf. 2 Cor 1,19; Rom 1,3.9), «el mayor de una multitud de hermanos» (cf. Gál 4,6; Rom 8,29) y que en la parusía «vendrá de los cielos» (cf. 1 Tes 1,10) para la consumación de todas las cosas (cf. 1 Cor 15,28). Por su contenido, la denominación es recapituladora de la obra divina. Para ser ya representativa de la cristología apostólica le falta por el momento una precisión de la que sólo ofrece inicios y cuyos temas más constructivos sólo aparecen en ciertas líneas afines de la tradición neotestamentaria (cf. 1 Cor 1,24 par.).

Un rasgo secundario precisa este esbozo. Es posible que el motivo del «Hijo» ante el «Padre», que se encuentra en la fuente de los *logia* y en la redacción de Mc, haya contribuido a la formación del tema dominante a propósito de Cristo, «Hijo de Dios». De hecho, sólo en el cuarto evangelio las dos corrientes cristológicas (cf. 1,34.49, etc.; 3,35s; 5,19-27, etc.) aparecen integradas con valoraciones diversas en la misma teología del Padre revelado por el Hijo. La síntesis propuesta así es el último resultado de la reflexión cuyos comienzos hemos señalado y que luego profundizará el dato apostólico con aportaciones tomadas en particular de la tradición sapiencial de la Biblia.

¹⁸ Cf. sobre ello A. M. Denis, *L'investiture de la fonction apostolique par «apocalypse». Étude thématique de Ga 1,16*: RB 64 (1957) 335-362, 492-515; F. Refoulé, *Primauté de Pierre dans les évangiles*: RevSR 38 (1964) 1-41, y J. Dupont, *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16,17) et de Paul (Ga 1,15)*: RSR 52 (1964) 411-420.

¹⁹ Cf. en particular J. H. McDonald, *Kerygma and Didache* (Cambridge 1980) 28ss.

EL MATERIAL PRELUCANO

La cristología ocupa un lugar considerable en el relato de Hch 1-15 sobre los comienzos de la Iglesia de Jerusalén y en Palestina. Domina los discursos misionales de Pedro y de los predicadores helenistas Esteban y Pablo. Es esencial a la exégesis apostólica, cualquiera que sea la Escritura comentada. Por ello, sus datos son especialmente ricos y variados. En conjunto son casi una decena de motivos y de temas los que el autor presenta como característicos del mesianismo profesado por las primeras comunidades judeocristianas²⁰.

Sin embargo, este testimonio tiene un valor muy relativo. Lucas, que redacta su escrito hacia el año 90, se apoya ciertamente en la cristología recibida. Pero el dato que utiliza resulta desigual, aunque no acuse la influencia del pensamiento paulino ni de la tradición joánica. Además de las aportaciones recientes de la cristiandad helenística, abarca la compleja herencia de las Iglesias palestinenses, que se extiende en diversos niveles de la reflexión cristológica. Además de las antiguas designaciones «hijo de David» (cf. 13,32) y «Cristo» (cf. 2,36, etc.), «Hijo del hombre» (cf. 7, 56), «Señor» (cf. 2,36, etc.) e «Hijo de Dios» (cf. 13,33), destacamos los títulos, en cierto sentido complementarios, «Justo» o «Santo», «Siervo de Dios» y «Profeta», que bajo diversas formas persistirán en la tradición ulterior.

1. El «Justo»

Este título, que es un dato firme del mesianismo tradicional en los medios proféticos (cf. Is 9,6; 11,3-4; Jr 23,5-6; 33,15s; Is 53,11; Zac 9,9), sapienciales (cf. Sab 2,18) y apocalípticos (cf. Dn 12,3; 1QH 1,36; 15,15; CD 1,20), no llega a ser denominación del Mesías hasta el judaísmo reciente, en los Salmos de Salomón (cf. 17,32), por ejemplo, y en las Parábolas de Henoc (cf. 38,2; 53,6).

Fue el judeocristianismo de lengua griega, y más concretamente los helenistas autores de la paráfrasis escriturística que sirvió de

²⁰ Cf. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte I* (Friburgo 1980) 331s.

fuerza a la redacción del discurso de Esteban (cf. Hch 7,2-53), el que aplicó por vez primera el título a Jesús en un sentido tradicional muy definido. El apóstrofe final del relato (vv. 51-53), que probablemente es anterior a Lc, subraya: «¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo, y a él lo habéis traicionado y asesinado vosotros ahora» (v. 52). Haber dado muerte a Jesús no es un hecho excepcional. Según una tradición judía, basada en el Deuteronomio y conservada viva en los diversos medios reformistas de Israel²¹, este hecho consuma en realidad la oposición secular del pueblo a Dios, concretada precisamente en la persecución crónica de los profetas.

La llamada misionera de los helenistas a los judíos palestinos recoge estos principios y los valora en la cristología que implica. Jesús es el «Justo» por dos razones afines. Lo es esencialmente por su destino profético de testigo del Padre, rechazado, perseguido, aniquilado por el pueblo (cf. Sant 5,6 con 1 Pe 3,18); lo es, además, por el acto pascual que, como respuesta a la espera de Jesús en cuanto «Justo», lo ha confirmado o rehabilitado en su testimonio de Dios. El título es, en una palabra, sintético. Referido a Cristo en la pasión y en la exaltación, no sólo revela el contexto de la predicación apostólica naciente, sino que acusa también la tonalidad característica de la llamada helenista a los palestinos. Por ello no parece haber sido más que un episodio en la génesis de la cristología neotestamentaria. Objeto de un segundo empleo en el discurso de Pedro en el templo (cf. Hch 3,14), da lugar, inmediatamente después de la polémica antijudía de los helenistas, a una lectura puntual, motivada por la influencia creciente de Is 53,9 y 11 sobre la reflexión contemporánea. En los fragmentos himnicos de la primera carta de Pedro, el «Justo» es el Siervo «que no cometió pecado» y «murió por los injustos» (cf. 3,18 y 2,22-23).

2. El «Siervo de Dios»

Tres rasgos caracterizan esta expresión²², parámetro con el que hay que juzgar todas las designaciones paralelas de Cristo en la

²¹ Ha estudiado recientemente el tema O. H. Steck, *Israel und das gewalt-same Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deutero-nomischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchris-tentum* (Neukirchen 1967) 265-269.

²² J. Jeremias, *Pais Theou im Neuen Testament*, en J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttinga 1966) 191-216, es hoy el estudio fundamental sobre el tema.

primera generación cristiana: 1) Es un arcaísmo y el más sensible de la tradición en sus orígenes. 2) Sin embargo, aplicado a Jesús, está atestiguado pocas veces; su empleo se limita de hecho al discurso de Pedro en el templo (cf. Hch 3,13.26), a la oración de la comunidad después de la comparecencia de los apóstoles ante el sanedrín (cf. 4,27.30), a la cita de Is 42,1 en Mt 12,18 y, por último, a algunos textos de la literatura subapostólica (cf. 1 Clem 59,2; Did 9,2; Bar 6,1 y 9,2). 3) A diferencia, por ejemplo, de las denominaciones prepaulinas, no confluye —salvo en 1 Clem 59,2— con ninguno de los temas y de los títulos paralelos. Debido a su carga cristológica superior, estos últimos predominan sobre la apelación aparentemente primera, que pronto se ve reducida al estado de sedimento. Los hechos señalados a continuación explican y precisan estas líneas fundamentales de un desarrollo que, en muchos aspectos, apenas tiene equivalente en el pensamiento neotestamentario.

a) Recogiendo un uso firmemente atestiguado en el Antiguo Testamento, el judaísmo reciente aplica en el lenguaje cultural y particular el predicado «Siervo de Dios» —en el sentido honorífico o reverencial de la expresión— a los personajes que fueron instrumentos de la acción de Dios en el pasado, como los profetas (cf. 4 Esd 1,32; 2,1), Isaías (cf. 2,18), Jeremías (cf. *ibid.*), David (cf. 4 Esd 3,23), Israel (cf. SalSl 12,6), incluso los ángeles. El Nuevo Testamento (cf. Lc 1,54.69; Hch 4,25) y los textos subapostólicos (cf. 1 Clem 39,4; Did 9,2) son los testigos ocasionales de este empleo que subsistió largo tiempo en ciertos medios judeo-cristianos.

La aplicación del mismo predicado a Jesús parece haber sido desde el principio, y durante un tiempo que no es posible determinar, la reacción obvia —apenas refleja— de la comunidad de Jerusalén. Los discípulos, al otorgar a su maestro el título honorífico de «Siervo de Dios», subrayan de entrada que le tienen una veneración al menos comparable a la del judaísmo para con los dirigentes de Israel y su fermento espiritual. Hch 4,25-30 y Did 9,2-3, donde el predicado se aplica indistintamente a David y a Jesús, son los humildes comienzos; lo mismo cabe decir de la expresión «Cordero de Dios» en Jn 1,29.36, traducción probablemente errónea del arameo *talya' d' Elaha'*²³.

²³ Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, 194s. El alegato en favor de la hipótesis según la cual Mc 1,11 par. sería la paráfrasis de Is 42,1 (leído en la forma de Mt 12,18) es unilateral (cf. pp. 192ss) y, por ello, poco convincente. Sobre los antecedentes preluanos de la oración comunitaria en Hch 4,23-31, cf. el juicio de G. Schneider, *op. cit.*, 355.

b) La reflexión cristológica no tarda en precisar el reflejo cultural. De inmediato se traduce en una valoración del título en los cantos del «Siervo» y, ante todo, en Is 52,13-53,12. Esta relectura déutero-isaiana del predicado fue, al parecer, un simple episodio en su efímera tradición. Al menos aseguró un lugar de primer orden al oráculo de Is 42,1-7 y a sus paralelos entre los lugares escriturísticos de la incipiente exégesis apostólica. Hch 3,13.26 son los únicos textos que tienen aún su huella.

c) La disyunción del predicado de los poemas del «Siervo» en la exégesis judeocristiana se hace efectiva desde la tradición anterior a Pablo. Es notable, en efecto, que los motivos déutero-isaianos de la exaltación pascual (cf. 52,13; 53,10-12) y de la pasión redentora (cf. 53,4-6.11) se apliquen a «Cristo» (cf. 1 Cor 15,3-5) y al «Señor Jesús» (cf. Flp 2,6-11; 1 Cor 11,23-25; cf. Rom 4,25) al menos en cuatro de los enunciados prepaulinos con referencia escriturística. El hecho de que la mayoría de los textos sean relecturas pospascuales de dichos en los que Jesús, aplicándose el pasaje de Is 53,4-11, se presentaba implícitamente como el «Siervo» que sufre «por las multitudes» (cf. Mc 14,24 par.; 10,45 par.) no puede sino subrayar el desinterés de las primeras comunidades helenísticas hacia un título cristológico ya arcaico.

La tradición posterior acentúa la evolución así iniciada. El tema de Cristo Siervo se mantiene en la lectura apostólica del Déutero-Isaías, la cual se desarrolla. En cambio, el predicado desaparece del campo de la catequesis, manteniéndose únicamente en el lenguaje cultural.

3. «Profeta como Moisés»

Esta designación, que es una cita fragmentaria de Dt 18,15.18-20, está enraizada en la lectura del Antiguo Testamento, tradicional en el judaísmo de obediencia sadoquita (cf. 4Q 175,1-8 par.), en el judaísmo samaritano (cf. PentSam, Ex 20,21ss) y en el judeocristianismo de tendencia deuteronomica. Lo indican los dos testimonios que se refieren a ella en Hch 1-15, a pesar de sus condiciones literarias diversas:

1) La cita insólita de Dt 18,18-20 en el discurso de Pedro en el templo (cf. Hch 3,22-24) difícilmente puede considerarse creación lucana. Por su carácter confluyente (cf. v. 23 = Lv 23,29) y por el primer lugar que ocupa la referencia global a las Escrituras concordantes (cf. v. 24), recuerda de cerca la cita similar de 4QTest y se remonta muy probablemente a una cadena escritu-

rística paralela de procedencia judeocristiana²⁴. Son los medios que formaron el material prelucano los que, al precisar el mesianismo judaico, habrán propuesto la comparación de Cristo con Moisés, del Evangelio con la Ley.

2) La utilización del mismo argumento en el discurso de Esteban es, desde luego, redaccional. Sin embargo, no carece de toda originalidad. Desarrollando el paralelismo entre Jesús y Moisés, presenta a este último como figura de Cristo, haciendo que la imagen de Jesús se proyecte sobre la del «profeta» del pasado. Moisés es «jefe y liberador» (v. 35), realiza «signos y prodigios» (v. 36), convoca «la asamblea en el desierto» (v. 38) y recibe y dispensa «las palabras de vida» (*ibid.*). El cuadro, que revela la mano de Lc, es netamente cristocéntrico. Complementario del antiguo material judeocristiano, subraya la vitalidad del mesianismo deuteronomico hasta aproximadamente el final del siglo apostólico y muestra en concreto el partido que —según el testimonio concordante de Mt y de Jn— sacaron de él evangelistas, parentas y teólogos en los últimos escritos del Nuevo Testamento.

No obstante, se impone una precisión. La valoración cristológica de Dt 18,18-20 incluye dos motivos afines que ni el fragmento de Hch 3,22-24 ni el comentario en 7,35-38 expresan de manera plenamente adecuada. Lo que fundamenta de hecho el paralelo entre Moisés y Cristo es la función profética común a los dos personajes. Pero ¿en qué consiste realmente?²⁵ Según la exégesis más probable de los textos, el profeta es tanto ahora como en el pasado el intermediario entre Dios y el pueblo en la transmisión del mensaje de salvación, a quien hay que recibir bajo pena de rechazo divino. Por otra parte, no carece de interés señalar que la cita del Deuteronomio ocupa en este momento un lugar destacado en la reacción del judaísmo contra los falsos profetas y que su valoración en los Hechos podría estar en relación con la actividad comunitaria de los primeros profetas judeocristianos (cf. 11,27-30; 13,1-3; 15,32; 21,10-14).

²⁴ Compárese sobre este punto la exégesis de G. Schneider, *op. cit.*, 314-329, y la de J. Schmitt, *Kérygme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche (Ac 13,23-37)*, en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Gembloux 1979) 155-167.

²⁵ Cf. F. Schnider, *Jesus der Prophet* (Friburgo 1973) 89-100.

Las exposiciones sobre la cristología postpascual y apostólica varían según concedan prioridad a la exégesis de los textos, al vocabulario mesiánico o a los géneros sociorreligiosos. Nos permitimos indicar:

- J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres 1950).
 O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 31963).
 V. Taylor, *The Names of Jesus* (Londres 1959).
 E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich 21962).
 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 21963).
 W. Kramer, *Christos-Kyrios-Gottessohn* (Zurich 1963).
 V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (Leiden 1963).
 R. H. Fuller, *Fundamentos de una cristología neotestamentaria* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1978).
 R. H. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (Londres 1970).
 B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaestiones disputatae 51; Friburgo 1970).
 J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (Stuttgart 1972) 13-80.
 L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (Quaestiones disputatae 72; Friburgo 1972).
 G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (Londres 1974).
 K. Rahner/W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegetico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975), esp. 83-300.
 C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Londres 1977).
 F. J. Schierse, *Christologie* (Düsseldorf 1979).

CONCLUSION

De esta panorámica sobre la génesis de la cristología neotestamentaria se deriva una triple constatación.

Desde el final de la primera generación judeocristiana, la cristología apostólica aparece formada en sus diversas modalidades y en la mayoría de sus líneas o componentes esenciales. Su desarrollo ulterior, cuyos ejes centrales hemos indicado, será selección y relectura, profundización y precisión del mismo acervo adquirido. Debido a su finalidad y a sus garantes, la obra será principalmente eclesial. Ahora bien, la base judeocristiana es heterogénea: helenística y aramea. Sin embargo, apenas es posible determinar con precisión las aportaciones palestinoses y helenistas: la comunidad

primitiva fue bicultural y la lectura escriturística condicionó indistintamente la reflexión de los judíos helenizados y de los judeo-arameos. Por ello —y aunque los temas decisivos vengan muy probablemente de la Iglesia de Jerusalén— las diversas aproximaciones, exceptuando los títulos «Señor» e «Hijo», se deben a la misma tradición del mesianismo judío.

Sin embargo, la discontinuidad entre la reflexión apostólica y el testimonio de Jesús es más aparente que real. Para indicar a los discípulos la grandeza singular de su condición religiosa, Jesús se vale de su proximidad única a Dios, el Padre; rechaza el vocabulario del mesianismo recibido y sólo recurre, de forma ocasional y discreta, al argumento profético mediante una lectura original y, ante todo, selectiva de la Escritura. Por el contrario, la comunidad primitiva proclama la mesianidad del Maestro en el lenguaje del judaísmo ambiental, cuya insuficiencia básica no tarda en corregir. La diferencia está a la vez en la situación, el objetivo y la comunicación. Pero el hecho de Pascua no sólo la justifica, sino que señala su verdadera dimensión contingente, es decir, relativa.

Aunque resulte un poco reiterativa, ofrecemos aquí una bibliografía algo más amplia a toda esta sección. De este modo dispondrán los lectores de una lista de estudios no sólo de los puntos básicos, sino de aspectos más amplios de la cristología en sus momentos iniciales.

- A. W. Argyle, *The Christ of the New Testament* (Londres 1952).
 C. K. Barrett, *From First Adam to Last* (Londres 1962).
 J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zurich 1951).
 E. Branderburger, *Adam und Christus* (Neukirchen 1962).
 F.-M. Braun, *Jean le Théologien, III: Sa théologie, le mystère de Jésus-Christ* (París 1966).
 R. Bultmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, en *Glauben und Verstehen* I (Tubinga 1933) 245-267.
 L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París 1951).
 J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* (París-Tournai 1965).
 O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1963).
 J. E. Davey, *The Jesus of St. John* (Londres 1958).
 J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean* (Brujas 1951).
 R. H. Fuller, *Fundamentos de una cristología neotestamentaria* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1978).
 A. George, *La royauté de Jésus selon l'Évangile de Luc: ScEccl 14* (1962) 7-29. Incorporado a *Études sur l'oeuvre de Luc* (París 1978) 257-282.
 Id., *Jésus, Fils de Dieu, dans l'Évangile selon saint Luc: RB 72* (1965) 185-209; ahora en *Études sur l'oeuvre de Luc* (1978) 215-236.
 J. Giblet, *Jésus et le «Père» dans le quatrième évangile*, en *Recherches bibliques* III (Lovaina 1958) 111-130.
 F. Gils, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques* (Lovaina 1957).
 J. Guillet, *A propos des titres de Jésus: Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu*, en *Mémorial Gelin* (Lyon 1963) 309-317.
 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1963).
 P. Henry, art. *Kénose*, en *DBS V* (París 1957) 7-161.
 T. Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (Berlín 1962).
 W. Kramer, *Christos-Kyrios-Gottessohn* (Zurich 1963).

- P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament* (París 1966) (trad. española: *Cristo vivo. Ensayo sobre la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1967).
 G. W. H. Lampe, *The Lucan Portrait of Christ: NTS 2* (1955-1956) 160-175.
 R. P. Martyn, *Carmen Christi. Phil II,5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge 1967).
 H. Mertens, *L'Hymne de jubilation chez les Synoptiques* (Gembloux 1967).
 G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc* (París 1968).
 W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).
 J. Riedl, *Strukturen christologischer Glaubensentfaltung im Neuen Testament: ZKTh 87* (1965) 443-452.
 B. Rigaux, *La seconde venue de Jésus*, en *Recherches bibliques VI* (Lovaina 1962) 173-216.
 R. Schnackenburg, *Cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis III* (Madrid 1980) 186-310.
 R. Schnackenburg/F. J. Schierse, *Wer war Jesus von Nazareth? Christologie in der Krise* (Düsseldorf 1970).
 E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich 1962).
 V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Londres 1958).
 H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959).

II

CRISTOLOGIAS PATRISTICAS Y CONCILIARES

[JOSEPH DORÉ]

INTRODUCCION

Antes de pasar del estudio del Nuevo Testamento a una investigación a través de los siglos que siguieron a la época de redacción de sus últimos escritos, haremos algunas precisiones.

1. *El objeto*

Hay que recordar, ante todo, que si la investigación se refiere precisamente a Jesucristo, no podemos aislar este «objeto» de la fe de todos los demás. Y esto por dos razones. Por una parte, dado que Jesucristo es el centro del credo cristiano, tratar de él significa necesariamente tocar el conjunto de la profesión de fe. Por otra parte, al igual que los escritos del Nuevo Testamento, los del período inmediatamente posterior tampoco son, en su mayoría, tratados sistemáticos dedicados exclusivamente a un tema preciso.

Es posible, desde luego, extraer de los textos lo que concierne expresamente a Jesucristo, pero hay que ser muy conscientes de lo que esto significa. Es un procedimiento delicado, porque no se debe actuar como si pudiera separarse impunemente lo que la fe quiso unir en el momento preciso en que se constituía como «curso» (cf. *infra*). Se trata incluso de un procedimiento que podría ser peligroso y aun totalmente inviable; porque, si es cierto que cabe distinguir entre una investigación de teología trinitaria y una investigación de cristología, hay que evitar separarlas totalmente, puesto que una de las ideas centrales de los Padres y de los concilios a propósito de Jesucristo se refiere directamente a la confesión decidida y consecuente de su identidad de Hijo de Dios.

2. *La época*

Una segunda precisión atañe a la duración cronológica que se pretende abarcar y a los criterios adoptados para su delimitación. Nos

ceñimos a «la época patrística», desde el fin del siglo I hasta Isidoro de Sevilla († 636) para Occidente y hasta Juan Damasceno († 749/750) para el mundo oriental.

Esta época se caracteriza, ante todo, como época de los «Padres», es decir, de aquellos creyentes y testigos (con frecuencia obispos) que «permanecieron, en su tiempo y lugar, en la unidad de comunión y de fe y fueron considerados como maestros acreditados» (Vicente de Lerins). Esta es la época por excelencia de la tradición, comprendida no sólo en el sentido de lo que se transmite, sino, ante todo, en el del acto mismo de transmitir lo que se otorgó originalmente a los primeros discípulos de Jesús (cf. 1 Cor 15,3). Además es, al menos por lo que se refiere a la cristología, la época del dogma, es decir, de la formulación oficial, por parte de la jerarquía eclesíastica, de la ortodoxia de la fe. Durante los primeros siglos es cuando se celebraron todos los concilios propiamente cristológicos de la historia cristiana, a los que se debe lo que constituye hoy «el dogma cristológico».

En un sentido más amplio, es la época de la constitución del «discurso» cristiano. Durante esa época, los pensadores y escritores cristianos, obligados con frecuencia por la herejía o la controversia, elaboraron conceptualmente la confesión de fe por primera vez en la historia, con carácter de arquetipo para la posteridad. Es, por último, la época de la organización socioinstitucional de la Iglesia, vinculada a su extensión geográfica a través del mundo mediterráneo «occidental» y a sus confrontaciones con las diversas potencias políticas del tiempo.

3. La actitud

Una tercera precisión concierne a la actitud o disposición de espíritu que conviene adoptar para estudiar la época que acabamos de describir.

Paradójicamente, a pesar de la distancia que nos separa de esa época hay que reconocer que estamos radicalmente influidos por ella. La distancia es obvia. No se trata sólo de géneros literarios o de expresiones conceptuales, sino de la misma problemática en la que se construye el conjunto del discurso. Esto es particularmente claro en un punto: si para un contemporáneo de Jesús, éste fue un hombre semejante a los otros, el problema fundamental de los Padres consistía en saber cómo siendo Dios pudo Jesús ser a la vez verdadero hombre.

Esto no significa que los cristianos actuales puedan obrar como si estuvieran autorizados para sentirse de forma espontánea más

cercanos al Nuevo Testamento que a la tradición de los Padres y de los concilios. Es un hecho que todos estamos radicalmente influidos por la época que siguió a la del Nuevo Testamento. En el modo de considerar a Jesucristo y de acercarnos a un estudio de su figura y de su destino, estamos siempre condicionados por este discurso cristiano «oficial» a través del cual se ha transmitido de hecho el testimonio apostólico a lo largo de los siglos. Y esto no sólo por los actos oficiales del magisterio, sino también por el conjunto de la catequesis eclesial, desde los catecismos infantiles a las predicaciones dominicales, pasando por el conjunto de la pastoral sacramental. De hecho, el credo de la misa dominical es el de Nicea-Constantinopla.

4. El itinerario

La última precisión se refiere al itinerario que intentamos seguir para estudiar en dicha época, y con la disposición de espíritu indicada, el «objeto» Jesucristo. Distinguimos tres etapas:

En la primera estudiamos la transición de la época apostólico-neotestamentaria a la era posapostólica, explicando cómo se realiza «el paso obligado a un nuevo régimen de afirmación de la fe en Jesucristo».

Una segunda parte, naturalmente la más amplia, estudia el conjunto de la época patrística para ver cómo se elaboró la profesión de fe cristológica.

En una tercera parte, mucho más breve, sacamos las conclusiones que pueden desprenderse, para la fe y la teología cristológicas de hoy, del estudio de la «constitución histórica del discurso eclesial sobre Jesús, el Cristo».

Teniendo en cuenta la amplitud de la tarea de exponer globalmente, como en este caso, «las cristologías patrísticas y conciliares», hay que excluir, evidentemente, cualquier intento de exhaustividad. Es necesario optar, y el único problema consiste en mantener la coherencia con la opción hecha al principio.

En estas páginas hemos renunciado a multiplicar las referencias a las obras de los Padres y a acumular las citas de sus escritos. Hemos renunciado también a señalar las referencias bibliográficas a las obras sobre los Padres: nos limitaremos (cf. la bibliografía final) a algunos estudios más significativos y más accesibles. No faltan obras que responden a los legítimos deseos de los lectores sobre planteamientos que hemos omitido aquí.

Acomodándonos al proyecto y objeto de esta *Iniciación*, hemos preferido concebir este estudio como una presentación articulada de las grandes líneas de una evolución histórica general y de los grandes rasgos de una problemática teológica de conjunto. Hemos creído que así se podía proseguir el excelente trabajo ya realizado por otros y del que nos sentimos ampliamente tributarios.

SECCION PRIMERA

*PASO OBLIGADO A UN NUEVO REGIMEN
DE AFIRMACION DE LA FE EN JESUCRISTO*

En esta primera parte, que pretende ser una exposición global del estudio de las cristologías patrísticas y conciliares, debemos hacer dos cosas: señalar cómo se realizó, después de la época neotestamentaria, el *paso* a un nuevo período del testimonio cristiano, y presentar *las grandes etapas de la evolución* que, a través de cinco siglos, experimentó el discurso cristológico.

CAPITULO PRIMERO

*UN NUEVO PERIODO
DEL TESTIMONIO CRISTIANO*

Es muy instructivo señalar con cierta precisión cómo se realizó el paso desde la era apostólica, que desembocó en la formación del Nuevo Testamento, a la era posapostólica, que comienza a fines del siglo I.

1. *Formación del Nuevo Testamento*

Los que en Antioquía recibieron el nombre de «cristianos» (Hch 11,26) eran unos creyentes que se limitaban a darse testimonio unos a otros acerca de Jesús, sin polemizar entre sí, sin argumentar contra nadie, sin entregarse a especulaciones. Los discípulos de Jesús, que siguen acudiendo al templo y prosiguen su vida ordinaria, se distinguen como tales por el simple hecho de que se reúnen, viven y se congregan en el recuerdo de Jesús, «en memoria» de él. En una palabra: meditan lo que ha sido «inscrito en sus corazones» durante la vida de Jesús (cf. lo que se dice de María en Lc 2,19); y lo comparten fraternalmente encontrando en ello el modo de ejercitarse en la comunión fraterna y de confortarse mutuamente en la esperanza (Hch 1,13-14 y los «sumarios» del libro de los Hechos).

Progresivamente, en el contexto de las reuniones que se celebran en diferentes lugares y en diversas comunidades, van tomando forma elementos de «tradicición» relativos a los hechos y a las palabras de Jesús. Al transmitirse estos elementos de un lugar a otro y de una comunidad a otra se van elaborando profesiones de fe. Muy breves al principio, pronto adquieren forma himnica y luego se amplían con explicaciones catequéticas. Poco a poco se organiza un culto específicamente cristiano, en el que, por medio de la palabra y del rito, se celebra el memorial del Señor. En este contexto se constituyen y articulan progresivamente las tradiciones apostólicas sobre Jesús, las cuales, después de una etapa oral, cristalizarán pronto en forma escrita antes de llegar a los textos que acabarán por constituir los relatos evangélicos.

Así, a través de la segunda mitad del siglo I, se forman las «escrituras cristianas», que incluyen diversas «cartas apostólicas», y pronto serán reconocidas como el Nuevo Testamento. Sin embargo, el primer testimonio cristiano no aparece en estos escritos, sino en la *predicación viva* de los apóstoles de Jesús. En todo caso, los creyentes que hablan a través de los textos neotestamentarios están todavía esencialmente bajo el impacto del «hecho de Jesús», del que han sido testigos directos. Así, el testimonio, hablado o escrito, de estos testigos no es sino la transposición y la repercusión de la experiencia viva de su encuentro efectivo con el Jesús de la historia, releída a la luz del acontecimiento de su resurrección.

2. El testimonio

Al terminar el siglo I se produce un cambio radical. No sólo no quedan testigos directos y, por tanto, ningún cristiano puede alegar una experiencia histórica inmediata de Jesucristo, sino que también se amplía el círculo de relaciones de los creyentes. Estos ya no pueden contentarse con hacer referencia al testimonio, hasta entonces comúnmente admitido entre ellos, de aquellos que, habiendo visto, oído y tocado (cf. 1 Jn 1,1), pueden responder de lo que se dice en la Iglesia naciente acerca de Jesús.

Nadie puede ya responder «con autoridad apostólica» a las preguntas, perplejidades y objeciones que surgen alrededor de los cristianos y en ellos. Así, se ven obligados a hablar por su propia cuenta, a constituirse en testigos, a dar *razón* ante sí y ante el mundo de la experiencia de que se dicen portadores (1 Pe 3,15). Son ellos quienes en adelante tienen que asegurar un presente y un futuro a la fe que les han transmitido los testigos originales, que ellos han recibido, a la que se han vinculado, cuyo valor de

verdad y de vida han experimentado y que han de cultivar y transmitir. Así se pasa progresivamente y sin solución de continuidad del estadio de la proclamación, de la pura predicación —«lo hemos visto, y por eso podéis creernos»—, a un estadio que insistirá cada vez más en la argumentación e incluso en la demostración: «Se ha aparecido y podemos creerlo *porque...*»

3. El discurso posapostólico

Así se llega, ya a comienzos del siglo II, y ciertamente a partir del 130, a constituir lo que será propiamente un *discurso* posapostólico. Y esto en dos direcciones.

a) Dirección judeocristiana.

El primer destinatario de la proclamación cristiana fue, evidentemente, el judío. Pero pronto se le ve reaccionar, hacer una protesta argumentada contra esta proclamación, oponerle incluso una negativa radical, cuya pertinencia no podía rechazar globalmente el predicador, puesto que también él procedía del judaísmo y, en cierto sentido, seguía remitiéndose a él. «Vosotros sostenéis que Jesús es Dios; pero ¿cómo respetáis entonces la norma fundamental de la fe en la revelación, que es la unicidad absoluta de Dios? ¿No estáis hablando de dos dioses?»

Frente a tales reacciones y requerimientos, ya no bastaba con responder pura y simplemente con la historia: alegando el hecho de Jesús y la experiencia que habían vivido con él sus discípulos durante «los días de su carne» (Heb 4,7). Para poder dar respuesta había que reflexionar, debatir, argumentar; es decir, había que recurrir al *discurso*. Y para tener alguna oportunidad de ser escuchados, y quizá de convencer, era necesario situarse en el mismo terreno en que se situaba el objetante y del que, por lo demás, no se podía prescindir del todo: la revelación del Antiguo Testamento.

Así se forma, en la primera mitad del siglo II, lo que es ya propiamente una cristología: una cristología *judeocristiana*. Para mostrar que Jesús es Dios, esta cristología argumenta a partir de las profecías de la Antigua Alianza; recurre a las teofanías y utiliza una exégesis de estilo tipológico o alegórico. En sus formas más elaboradas es de tipo *angelomorfo* (muestra a Cristo como al enviado-mensajero de Dios) o de tipo *pneumático* (presenta a Cristo como habitado por el Espíritu de Dios).

Sin embargo, sea lo que fuere de los temas desarrollados y de los métodos seguidos, hay que subrayar que se trata de la primera

forma de teología cristiana, de cristología posapostólica. Contra la opinión, sostenida largo tiempo, de que el judeocristianismo era la primera de las desviaciones heréticas, y contra la opinión de Harnack, para quien la teología comenzó con la utilización de la filosofía griega por los Padres apologetas, hay que afirmar que aquí tenemos ya una forma de *pensamiento* propiamente cristiano, que se distancia del antiguo Israel; el recurso que hace al judaísmo no es para él sino el medio, adaptado a su interlocutor, de desarrollar una doctrina propiamente cristiana, de elaborar un discurso auténticamente cristiano. Se ha pasado a un nuevo intento de expresión de la fe, a un nuevo modo de afirmación, a un nuevo período del testimonio cristiano.

De ello se desprende una clara lección, que tiene una importancia capital para la fe y para toda teología futura. Inmediatamente después de la época neotestamentaria se descubre la imposibilidad de atenerse a la pura y simple repetición de lo que ha sido transmitido: se descubre la necesidad de pasar a una clave de *discurso*, con lo que éste entraña de peligro. Es obvio que todo esto resulta insatisfactorio y arriesgado. No obstante, la evolución continuará. En concreto adopta inmediatamente una segunda dirección.

b) Dirección helenocristiana.

Después del judío, el pagano, es decir, el griego, puesto que el cristianismo naciente se extiende por un mundo de cultura griega. El efecto del encuentro con este nuevo interlocutor fue análogo al que acabamos de ver en la confrontación con el interlocutor judío. Análogo y, por tanto, parecido: tampoco aquí podía bastar la referencia a la historia, al hecho de Jesús y a la experiencia que habían tenido de él los testigos oculares; era preciso argumentar. Análogo y, por tanto, distinto: el terreno de la argumentación no era ya el Antiguo Testamento, sino la filosofía.

El terreno común no sólo se desplazaba, sino que en cierto sentido «retrocedía»: los presupuestos aceptados por ambas partes se reducían; había que ir más al fondo en busca de un «entendimiento». Si la presentación de Jesús como Hijo de Dios y como Dios llevaba a los judíos a acusar a los cristianos de poner en peligro el monoteísmo, conducía a los griegos a acusarlos de volver a la mitología. La proclamación de la filiación divina de Jesús evocaba ahora las hierogamias de los dioses del Olimpo, donde de la unión de un dios y una mujer (la cual no siempre era una divinidad) nacía un héroe, un semidiós o una divinidad de segundo orden. Una vez más, aunque desde una perspectiva muy distinta, había que elaborar un discurso.

Así como la confrontación con el judaísmo había llevado a desarrollar el tema de Cristo como enviado-*Mesías*, de acuerdo con unas implicaciones hasta entonces no percibidas de la fe en Jesucristo, así también el diálogo con el helenismo llevó a presentar a Cristo como *Logos*, como el «pensamiento» mismo por el que Dios «crea», organiza y gobierna el mundo, abriendo así el camino a toda inteligibilidad. Se puede datar aproximadamente en el 150 la utilización sistemática del tema del *Logos* por la teología cristiana.

Es inútil insistir aquí en lo que llamaríamos «logología» cristiana, que conocerá un gran futuro. Por el momento es suficiente indicar que con la presentación de Cristo como *Logos* se opera en el testimonio cristiano un cambio de la máxima importancia: se pasa del particularismo judío, en que se situaba el judeocristianismo, a una cultura griega de resonancia universal. Y este paso implica el tránsito definitivo del pensamiento cristiano, tal como ya ha empezado a constituirse, a la clave de la racionalidad. Tampoco aquí, y hay que subrayarlo con claridad, la apertura al helenismo (y a todo el campo de reflexión que éste abre) significa una perversión, o la perversión congénita del cristianismo, como a veces se ha pretendido. Es para la fe cristiana como tal una necesidad debida a la situación, una condición de existencia y una posibilidad de futuro.

4. La racionalidad filosófica

Tenemos ya un paso al orden del *discurso* con el judeocristianismo y otro a la clave de la *racionalidad* filosófica con el helenocristianismo: en ambos casos se trata de implicaciones de la fe cristiana y no necesariamente de una desviación o desnaturalización. Es cierto que estos pasos no son aún más que tentativas, con sus riesgos e incluso errores. Todo esto se sitúa en la línea de las orientaciones, ya claramente indicadas en los escritos del Nuevo Testamento (cuyo canon se va fijando progresivamente). La expresión de la fe se «normalizará» más tarde, pero esta normalización no estará libre de vacilaciones ni de riesgos y siempre será esclarecedor para el porvenir volver al momento inicial en el que aún se buscan con humildad y audacia los caminos de una fidelidad que «posibilite» el futuro.

Justino († hacia el 168), «el más importante de los apologetas griegos del siglo II» (J. Quasten), es un buen testigo de este doble paso por el que se entra en lo que hemos llamado aquí «un nuevo período del testimonio cristiano», que es el de la «discursivización» de la fe y, por tanto, de la fundación de lo que es propia-

mente la teología o, más en concreto, la cristología. Polemizando con los judíos en su *Diálogo con Trifón*, Justino presenta a Jesús como Mesías: argumentando sobre los títulos del Mesías en el Antiguo Testamento, sólo le aplica en total tres veces el nombre de Logos en esta obra, aunque lo hace de manera muy sugestiva. En cambio, cuando después afronta en sus dos *Apologías* la filosofía griega, de la que había sido adepto ferviente, recurre al título de Logos, empleándolo abundantemente, aunque no sin imprecisiones y fluctuaciones en muchos pasajes.

EVOLUCION DEL TESTIMONIO

(De mediados del siglo II a fines del VII)

Una vez dado el paso que acabamos de describir, se entra en la edad posapostólica, la de los *Padres* y de los únicos *concilios cristológicos* de toda la historia cristiana. Dada su unidad, esta época (que será la de las cristologías «patrísticas y conciliares») tiene que ser considerada por sí misma en su *globalidad* antes de serlo en los detalles de su desarrollo y de sus adquisiciones. Pero no es menos cierto que está penetrada de corrientes, marcada por desplazamientos, aperturas y progresiones que permiten descubrir en ella un desarrollo y señalar unas etapas. Conviene, antes de considerar las enseñanzas y corrientes, los autores y las escuelas, señalar los hitos más importantes logrados en la evolución del testimonio dado a la fe en Jesucristo durante toda la edad patrística y conciliar de la cristología, es decir, hasta los siglos VI-VII.

Podemos distinguir tres grandes períodos:

1. Hasta finales del siglo IV

Hasta el comienzo de este período, una vez pasada la edad apostólica, la fe, aun cuando ya había llegado a expresarse de un modo nuevo, conservaba siempre la iniciativa. Para hacerse escuchar y recibir como es, la fe decide formular su afirmación en un lenguaje nuevo con respecto a los del Nuevo Testamento, ya se trate de la teología judeocristiana del enviado de Dios o, con mayor razón, de la teología helenocristiana del Logos. A partir de la segunda mitad del siglo II se producirá un cambio.

Por una parte, desde fuera de la fe se intentarán interpretaciones del hecho de Jesucristo. Aquí ya no será la fe la que proponga

una nueva expresión, sino su interlocutor, quien, situado ante Jesús e interesándose por él, lo interpretará desde su propio punto de vista.

Esto dará lugar al *gnosticismo* y al *docetismo*, que presentaremos luego como exponentes de tal actitud.

Por otra parte, desde dentro de la fe, algunos creyentes, fieles a su condición cristiana y conscientes de la importancia de la racionalidad y especificidad de sus leyes propias en el contexto cultural, intentarán dar al hecho de Jesucristo una interpretación que acabará por distorsionar profundamente la comprensión que la fe tenía de él y que conducirá a una reacción masiva de la ortodoxia.

Esto dará lugar al *monarquianismo* y al *subordinacionismo*, a los cuales se opondrán los Concilios de Nicea (325) y de Constantinopla I (381).

2. Hasta mediados del siglo VI

En la etapa anterior, el compromiso de la fe con la racionalidad había sido real, pero limitado. Existía cierta reserva frente al empleo de la terminología y de la racionalidad filosóficas. El testimonio cristiano se había revestido de racionalidad, pero seguía desconfiando de los tecnicismos. Habría sido posible tomarlos de la cultura pagana, es decir, de la filosofía. Pero se percibía con claridad que la reflexión filosófica tenía su lógica propia, que entrañaba el riesgo, si se le abría decididamente la puerta, de llevar demasiado lejos. Máxime cuando ya se había demostrado —con el arrianismo del siglo IV, por ejemplo— que la contaminación no era ilusoria y que podía incluso llevar a resultados catastróficos.

Una vez más las cosas van a cambiar. En adelante, sobre todo a partir del 380, unos cristianos no sólo se decidieron a utilizar algunos conceptos filosóficos, sino que emprendieron una articulación y organización lógica de su pensamiento. Aunque este esfuerzo discursivo quiere permanecer al servicio de la confesión de fe, poco a poco adquiere consistencia hasta el punto de desembocar en una conceptualización bastante sistemática del conjunto de la fe transmitida por los apóstoles y profesada en las Iglesias.

Ante esta necesidad, que se centrará cada vez más en la comprensión creyente, se añadirán, impulsando a los cristianos cultivados a un esfuerzo decidido de reflexión, las exigencias de la controversia con nuevas herejías, algunas bastante elaboradas intelectualmente. Llegamos así a «la edad de oro» de las cristologías patrísticas y conciliares, con el desarrollo de verdaderas «escuelas» cristológicas —principalmente Alejandría y Antioquía— y con la

celebración de los tres grandes concilios cristológicos de la historia de la Iglesia: Efeso (431), Calcedonia (451) y Constantinopla II (553).

3. *Confrontación de dos discursos*

Este segundo período irá seguido de otro que marcará la transición a la época siguiente, la de las cristologías de la tradición teológica escolástica clásica. Con este tercer período se llega a un nuevo estado de la evolución iniciada desde el siglo II y continuada, como hemos dicho, a través de cuatro siglos.

En este caso no es propiamente la fe como tal la que se enfrenta a la cultura pagana. Lo que tiene lugar es más bien la confrontación de dos discursos globales. Por un lado, se da una fe verdaderamente organizada en un discurso ampliamente elaborado; por otro, el discurso, también elaborado, de una racionalidad filosófica.

Así se llegará, al final del período «patrístico y conciliar», a un punto que viene a ser lo contrario de lo que había sido el punto de partida. Ya no hallamos unos conceptos filosóficos expresados en un discurso todavía masivamente escriturístico, sino un discurso sin duda teológico, pero altamente conceptualizado y racionalizado, en el que la Escritura aparece solamente en forma de citas más o menos dispersas, a las que se añaden cada vez más otras citas de los «Padres». Ello indica que para entonces se ha cerrado la era patrística y han comenzado a funcionar de otro modo el testimonio y el discurso cristianos.

SECCION SEGUNDA

ELABORACION RACIONAL DE LA PROFESION DE FE CRISTOLOGICA

A continuación describiremos, siguiendo su proceso de aparición, las determinaciones esenciales que los Padres y los concilios aportaron a la profesión de la fe en Jesucristo, a la «profesión de fe cristológica». Si hablamos de la elaboración *razonada* de esta profesión de fe, es para subrayar que estamos ante un proceso *racional* que va a desplegarse a través de muchos siglos de acuerdo a una *lógica* precisa, que conviene identificar cuidadosamente. Está claro que en tan pocas páginas sólo podemos presentar una breve panorámica.

CAPITULO II

PRIMER PERIODO: MATIZACIONES DEL TESTIMONIO

Podemos decir que este período comporta esencialmente dos etapas: en la primera —gnosticismo y docetismo—, lo que se discute es la verdad de la *humanidad* de Cristo; en la segunda —monarquianismo y subordinacionismo—, la verdad de su *divinidad*.

«Humanidad» y «Divinidad» son los «elementos» que, como indica el título precedente, logró «matizar» este período.

1. *Gnosticismo y docetismo*

Hay que tener en cuenta que en sus orígenes la Iglesia encontró tantas dificultades (aunque en épocas diferentes) para hacer valer la integridad de la humanidad de Jesucristo como para afirmar su divinidad.

La primera crisis a la que tuvo que enfrentarse la comunidad primitiva fue una «herejía» que ponía en tela de juicio, por extraño que pueda parecer en nuestros días, la realidad de la humanidad de Cristo, es decir, la realidad de su cuerpo. Por lo demás, ya

en los escritos paulinos y joánicos se reflejan las primeras escaramuzas de los combates cristianos contra lo que en cierto sentido hay que llamar primeras «herejías» cristológicas: el gnosticismo y el docetismo.

a) El gnosticismo.

En la base de las corrientes gnósticas, cuya diversidad es muy grande y cuyos grandes nombres son Marción y Valentín, hay un dualismo radical: la oposición espíritu/materia, que tiene su origen en una vieja herencia de pensamiento oriental y que se traduce en una visión global del mundo tanto en el plano de la historia universal como en el de la existencia individual.

Cosmología. La materia es «creación» de un Dios (o dioses) imperfecto, a menudo identificado con el Dios del Antiguo Testamento; procede de un demiurgo inferior al Dios supremo, el cual no tiene nada que ver con ella; en último término, hay que considerarla incluso como la «sustancialización» del mal.

Antropología. El alma espiritual de los hombres está actualmente, en la tierra, esclavizada por el cuerpo a la materia, en mayor o menor medida, lo que da lugar a diversas «clases» de hombres.

Soteriología. En consecuencia, la salvación será la liberación (en el sentido de desprendimiento) de esta materia y la ascensión, hacia las esferas divinas, de la partícula espiritual, de la chispa divina que hay en el hombre. Naturalmente, esta salvación tendrá lugar no sólo *para* el espíritu, sino también *por* el espíritu; se realizará a través de conocimiento o de saber: por la *gnosis* —en la que, sin duda, interviene un elemento místico acentuado, pero que constituye un más allá de la creencia, de la *pistis* de los no iniciados—, que responderá a los interrogantes fundamentales que plantea la existencia humana: ¿de dónde viene el hombre?, ¿adónde va?, ¿quién es?, ¿de dónde procede el mal?, ¿de dónde puede venir la salvación?

Según las especulaciones gnósticas, el conocimiento salvífico debía otorgarse gracias a la actuación de un intermediario, de un mediador privilegiado en la escala de los «eones» situados entre el mundo celeste y el terrestre. Evidentemente, las especulaciones gnósticas podían recortar el mensaje cristiano de la redención por obra de Jesús; de hecho, se opera una fusión entre ambos, la cual da lugar en algunos autores a un sincretismo que desfigura totalmente la profesión de fe cristiana.

Puesto que la materia es mala y la salvación se obtiene por puro conocimiento, no podía hablarse de creación del mundo por

Dios ni de historia de la salvación: se rechaza en bloque el Antiguo Testamento, lo cual hace imposible mostrar tanto la diferencia como la continuidad con el Nuevo, y se desarrolla una concepción al mismo tiempo individualista y elitista de la salvación. Tampoco se valoraba el cuerpo (tal es el caso de los *encratitas*, que prohibían comer carne y adoptaban posiciones totalmente negativas sobre la sexualidad), ni se hablaba de resurrección de la carne, ni de encarnación de Dios en Jesús.

b) El docetismo.

Al parecer, se trata de una secuela del gnosticismo con una repercusión más directamente cristológica.

Según las especulaciones gnósticas y docetas, Jesús descendió del mundo celeste para permitir a los hombres, prisioneros de este bajo mundo, su ascensión hacia las esferas divinas por medio de una salvación que, siendo de puro conocimiento, no será otra cosa que el abandono de la materia. La ruptura entre el mundo celeste divino y el mundo terrestre de la materia es tan radical que Jesús, venido del primero, no pudo poseer un cuerpo verdadero, un cuerpo semejante al de los hombres «ordinarios». Pensarlo sería dejarse engañar por las apariencias: de ahí el nombre de «docetismo» dado a esta secuela cristológica del gnosticismo (del griego *dokein*, «semejar, parecer»).

En realidad, no parece que el docetismo sea reducible a una secuela gnóstica. La corriente gnóstica, nacida fuera de la fe, se une a una corriente localizable dentro de la misma Iglesia cristiana, en la que algunos círculos reaccionaban vivamente, en nombre de la altísima idea que se hacían del Logos divino, contra la afirmación de una verdadera encarnación. De todos modos, podemos decir que, para los docetas, Jesús tenía un cuerpo sólo aparente, una apariencia de cuerpo; o bien un cuerpo celeste, etéreo, que «pasó» a través de María como un rayo de luz celestial. Cuerpo «celeste», en el sentido de que tomó algo de los siete cielos que el Logos tuvo que atravesar para unirse a los hombres en este bajo mundo. Se trata, como se ve, de una concepción muy «cósmica» de la encarnación. Jesús no sufrió verdaderamente, no fue realmente crucificado, no murió en realidad... ni, desde luego, resucitó.

Por último, al impugnar la noción misma de salvación y salvador cristianos, el gnosticismo y el docetismo atacaban lo esencial de la propia fe. Por ello, esta primera «herejía» cristológica fue la gran preocupación de la Iglesia del siglo II y, al menos, del comienzo del III. Podemos decir que el docetismo constituyó real-

mente la tentación del cristianismo en el momento en que se enfrentaba de lleno con la gentilidad y con el mundo griego.

El primero de los Padres que se opuso al gnosticismo y al docetismo es el primero de los llamados «Padres Apostólicos», Ignacio de Antioquía. Lo hizo remitiéndose a la historia misma de Jesús, es decir, al testimonio que dieron los primeros discípulos del realismo de la encarnación: Jesús nació verdaderamente de la Virgen María según la carne, sufrió de hecho, murió y resucitó en realidad. Pero Ignacio no se limita a la perspectiva de los acontecimientos históricos. Desarrolla también una forma de argumentación teológica que tendrá hasta los siglos IV-V un peso determinante en el pensamiento cristiano, la argumentación soteriológica, que se puede presentar así: si Jesús sólo fue hombre en apariencia, entonces los hombres son salvados únicamente en apariencia; pero, a la inversa, si Jesús fue verdaderamente hombre, entonces la salvación afecta a todas las dimensiones del ser hombre. La corporalidad es tan poco indiferente a la salvación que, por una parte, tiene la promesa de llegar un día a la resurrección y, por otra, ya desde ahora la fe debe inscribirse en el mismo comportamiento corporal, eventualmente hasta el martirio.

Sin embargo, fue Ireneo de Lyon, el primer gran teólogo de la Iglesia, quien llevó a cabo el verdadero combate contra el gnosticismo en su considerable obra en cinco libros *Adversus haereses* (hacia el 180). Lo hizo desarrollando su famosa teoría de la *recapitulación* (*anakephalaiosis*). Entre la obra de la creación y la obra de la redención hay unidad a través de todo el Antiguo Testamento y del Nuevo. Y esta unidad se realiza y se revela en Cristo, porque él es a la vez Verbo creador y Verbo encarnado-redentor, por quien todas las cosas fueron creadas y son conducidas a la unidad, recapituladas en la unidad rota por el pecado del primer Adán: Cristo *reúne resumiendo y reasumiendo por una repetición que restaura*; tal es el complejo sentido de la palabra clave de la teología de Ireneo, la *anakephalaiosis*, tomada de Rom 13,9 y Ef 1,10.

Pero precisamente para ser reasunción, repetición y restauración y, por tanto, recapitulación, esta salvación se realiza en la historia de los hombres. En consecuencia, el Verbo debía tomar y tomó efectivamente una humanidad verdadera: histórica, corporal. También aquí la argumentación tiene una base histórica y un alcance soteriológico: sí, siendo Dios, el Verbo se hizo hombre, fue para que los hombres sean divinizados. De modo que, si Ireneo llega a una consideración de tipo y de alcance ontológicos al afirmar que Cristo es verdadero hombre y verdadero Dios en la unidad, se trata sencillamente del desenlace de un discurso cuyo ver-

dadero «nervio» está en otra parte: en una perspectiva plenamente soteriológica. Ireneo se mantiene siempre en línea con el testimonio neotestamentario.

Con Tertuliano pasamos a otro siglo (el III) y a otro continente, Africa. También él insiste en el realismo de la encarnación, pero la preocupación ontológica adquiere mayor importancia, y este primer gran teólogo latino crea un vocabulario llamado a tener gran futuro. Refiriéndose a Cristo, habla de «una persona» y de «dos sustancias» o «dos naturalezas». A pesar de la unidad de la persona, en Cristo hay *dos* «naturalezas» o «sustancias», dos naturalezas «completas» o «perfectas»: la del Verbo, que existe desde toda la eternidad con el Padre y es uno con él por «esencia», y la de un hombre verdadero, con alma y cuerpo verdaderos. Dos naturalezas «distintas», cada una con sus propiedades. Dos naturalezas «unidas», de tal manera que se manifiestan al exterior bajo un único rostro, una única «figura externa», que Tertuliano llama «persona» (en el latín corriente de la época la palabra significa «máscara», «amplificador de la voz humana»: cf. *personare*, «hacer sonar a través de»).

Sea lo que fuere de estas últimas perspectivas, que no serán realmente profundizadas hasta mucho más tarde, podemos concluir que el logro de esta primera etapa del primer período de la reflexión cristológica es que Cristo tiene un *cuerpo verdadero*. Esta afirmación se apoya en la historia de Jesús, pero desde una preocupación netamente soteriológica. Señalado esto, se puede avanzar a la segunda etapa de lo que aquí hemos llamado el primer período de la época patrística.

2. Monarquianismo y subordinacionismo

Si a comienzos del siglo III se impone la afirmación de la verdad del cuerpo de Cristo (es decir, la verdad de la encarnación, impugnada, como acabamos de ver, a lo largo de todo el siglo II y el comienzo del III), el resto del siglo III y todo el IV están ocupados por controversias trinitarias. Prácticamente se puede decir que el siglo IV es el siglo trinitario por excelencia, del mismo modo que el siguiente, el V, se puede considerar como el siglo cristológico por antonomasia.

El IV es trinitario, porque cuenta con los dos grandes concilios trinitarios de la historia cristiana, que son los dos primeros concilios ecuménicos:

— Nicea (325), que se ocupa de la divinidad del Verbo (encarnado en Jesús),

— y Constantinopla I (381), que amplía la consideración a la divinidad del Espíritu.

Puesto que aquí se trata de un estudio cristológico y no trinitario, sólo hablaremos de Nicea (y de lo que prepara y explica este concilio). Resumiendo, podemos decir que Nicea se limita esencialmente a la afirmación de la *homoousia* (identidad de sustancia) del Hijo o Verbo con el Padre. ¿Cómo se llegó a esta afirmación y en qué sentido se hizo? Una vez más se quiso responder y poner fin a una serie de impugnaciones. Impugnaciones que en adelante se pueden llamar expresamente herejías en el sentido formal de la palabra, porque, si es cierto que antes habían precedido las negaciones y divagaciones de los gnósticos, éstos no eran propiamente herejes; puesto que no admitían la «regla de la fe», desde el momento en que rechazaban su «artículo» fundamental «creo en un solo Dios», no se daba una desviación con respecto a una «ortodoxia» mínima previamente aceptada, sino que estaban «en otra parte»: tenían una visión del mundo muy distinta de la que proponía la fe.

Las impugnaciones de las que se tratará ahora se orientaron principalmente en dos direcciones: el monarquianismo y el subordinacionismo.

a) El monarquianismo.

En síntesis, se presenta bajo dos formas, por lo demás estrechamente afines, como se verá: el patripasianismo y el modalismo. Pero antes de hablar de ellas será esclarecedor decir unas palabras sobre otra corriente: el adopcionismo.

El adopcionismo: Esta corriente, que conocerá cierta reviviscencia en el siglo VI, presentó dos formas diversas. Pero, desde una perspectiva judía (los *ebionitas*) o desde una perspectiva racionalista (Pablo de Samosata), el razonamiento es fundamentalmente el mismo. No hay más que un solo Dios, creador y dueño del universo. Por consiguiente, Jesús no puede ser Dios. No es, en realidad, más que un hombre ordinario, nacido de la unión de María y de José. Sólo que vivió más santamente que todos los otros, pronunció palabras y realizó acciones más extraordinarias que los demás hombres. Ello se debe a que fue especialmente «elegido» por Dios. En todo caso, sus privilegios no hicieron de él un ser divino, sino simplemente un hijo adoptivo privilegiado del único Dios (de ahí el nombre de «adopcionismo»). Su misión es la de un profeta y su función se reduce a la del ejemplo.

Si se ha incluido aquí el adopcionismo junto al monarquianismo, del que trataremos a continuación, es porque las dos corrientes

coinciden en valorar la unicidad de Dios, lo que las lleva a negar la divinidad del Hijo. Sin embargo, se trata de posiciones determinadas por perspectivas muy diferentes. Mientras que el adopcionismo niega la divinidad del Hijo (Cristo no es más que un hombre) en una perspectiva «cristológica», el monarquianismo la niega, por su parte, en una perspectiva netamente «trinitaria» (porque, como se verá, Cristo es considerado, desde luego, como Dios, pero no como «dios» de alguna manera realmente distinto del Padre).

El monarquianismo patripasiano o «patripasianismo»: Aquí, a semejanza de lo que ocurría en el adopcionismo, se profesa decididamente que no hay más que un solo Dios; pero, a diferencia de esta misma corriente, se admite también la divinidad de Cristo. Para armonizar ambos datos no se ve otra posibilidad que afirmar que si el Hijo es ciertamente Dios, no es en realidad sino una manifestación particular, en Jesús, del único Dios, que además es confesado como Padre. Se pretende así salvar la «monarquía» divina o unicidad (*monos* = uno solo) del «principio» (*arjé*); de ahí el nombre de «monarquianismo».

En rigor, como sólo hay una «realidad» divina, como el Hijo no se distingue realmente del Padre, como el Hijo no es sino otro nombre del Padre, no hay que retroceder ante las consecuencias que de ello se derivan para la encarnación: según Noeto y Práxeas, «Cristo es el Padre mismo, y fue el Padre mismo quien nació, sufrió y murió». De ahí el nombre de «patripasianismo» dado por los historiadores de los dogmas a esta modalidad de la corriente monarquianista.

El monarquianismo modalista o «modalismo»: El modalismo, cuyo principal representante es Sabelio (siglo III), se presenta en el fondo como una radicalización y una extensión de la postura monarquianista. Radicalización, porque aquí se procede con más rigor y lógica; extensión, porque ahora se extiende al Espíritu lo que antes se limitaba al Padre y al Hijo.

No hay más que un Dios, pero éste se ha revelado, a lo largo de la historia, bajo tres *prósopa* (máscaras, figuras, rostros), que no son sino manifestaciones sucesivas, modalidades diferentes de aparición *para nosotros*, designaciones diversas (útiles desde nuestro punto de vista, pero sin correspondencia efectiva en Dios) de una sola y única realidad en sí misma indistinta, la del único Dios. No se trata, pues, de lo que más tarde se llamarán «personas» (adoptando, entre otros, el término *prósopon*), sino simplemente de modos o modalidades. De ahí el nombre de «modalismo».

El monarquianismo no significa una ruptura de continuidad con otra línea de impugnación, si bien ésta parte de un punto de

vista exactamente opuesto. A ella le dedicamos ahora nuestra atención.

b) El subordinacionismo.

Se puede señalar que todos los que combatieron el monarquianismo en sus diferentes formas se vieron inducidos, para oponerse a él, a insistir en la distinción Padre/Hijo o Padre/Verbo. Esto significa que, para evitar un modo de comprender la unidad o la unicidad de Dios que ponía en peligro la divinidad del Hijo manifestado en Jesús, corrían el riesgo, si no de absolutizar la pluralidad (triteísmo, que de hecho aparece en la historia del dogma trinitario), al menos de no afirmar, por así decirlo, el «uno» y el «tres» en el mismo plano. Corrían el riesgo de caer en la otra tendencia, *simétrica del monarquianismo*, que ha acechado siempre a la teología trinitaria (y en concreto a la teología del Verbo, que aquí nos concierne más directamente): el subordinacionismo.

La tendencia subordinacionista: En la explicación de las relaciones del Verbo o Logos con el Padre (del Espíritu sólo se tratará más tarde) se advierten en el siglo III y a principios del IV frecuentes tendencias subordinacionistas, incluso dentro de la ortodoxia. Se trata de inclinaciones a reconocer al Verbo solamente una existencia «segunda» (la de un *déuteros théos*), a no ver en él sino una realidad divina inferior, enteramente subordinada (de ahí el «subordinacionismo») y, por tanto, desigual a la del Padre.

Por una parte, se ha señalado que el Hijo se comportó en su condición encarnada como constantemente referido al que él llamaba su Padre, como dependiente de él siempre y en todo, en palabras y hechos. Por otra, cuando se trata de comprender esta divinidad que se ha reconocido en Jesús y que se presenta en forma de una dependencia filial, se encuentra la dificultad de que en esta época se cree no poder conceptualizarla sino en referencia a las categorías que se utilizan al hablar de otro tipo de «producción» que, junto a la filiación, se considera que también tiene su origen en Dios: la producción del mundo, la creación. Así, el Hijo o el Verbo aparece, en cierto modo, como el primer «tiempo» de la manifestación de Dios «hacia fuera» de sí mismo.

En este contexto de pensamiento es grande la tentación de concebir la «producción» del Hijo en analogía más o menos marcada con la producción del mundo, tanto más cuanto que el mismo Nuevo Testamento subraya la intervención del Verbo en la creación (cf. Col 1,15: el «primogénito de toda criatura»). Se corre el riesgo de no ver ya en el Hijo o Verbo sino una criatura, por más

elevada que esté por encima de las otras: una realidad creada y no un ser propiamente divino.

Los Padres de la Iglesia no cedieron a esta tentación, pues siempre profesaron la divinidad del Hijo, que, según el Nuevo Testamento, se había revelado en Jesús, aun cuando no llegaban a expresarla adecuadamente en el plano de la formulación teológica. A pesar de todo, es un hecho que, si nunca reducen el Verbo a la condición de «criatura» antes de Nicea, lo vinculan estrechamente a la creación: prácticamente no se plantean el problema del Verbo «para sí» o «en Dios». Esto les ponía ante el riesgo de comprometer la gratuidad absoluta de la creación y de la llamada de los hombres al estado filial, y también lo que parecía condicionar esta gratuidad, es decir, la independencia interna de la vida trinitaria. En una palabra: existía el peligro de no reconocer plenamente este carácter gratuito del amor de Dios al hombre, que un Ireneo, si bien en otro nivel, había subrayado tan vigorosamente.

En cambio, cedió a esta tentación al comienzo del siglo IV un sacerdote de la Iglesia de Alejandría (pero que había frecuentado la «escuela» de Antioquía): Arrio.

c) El arrianismo, absolutización del subordinacionismo, y Nicea (325).

Arrio: Al eterno problema de la teología trinitaria —cómo conciliar la Trinidad, atestiguada por la Escritura, con la unicidad rigurosa de Dios—, Arrio pretende darle una respuesta definitiva, fundada en un principio que le parece irrefutable.

— Dios es único, no engendrado, eterno, inmaterial, inmutable. No puede comunicar nada de sí mismo: esto sería incurrir en una división de su sustancia. Tal era ya la opinión de los gnósticos, pero también es la del sentido común: si Dios es Dios, ¿cómo puede darse realmente al hombre?

— En consecuencia, todo lo que existe «fuera» de este Dios, concebido como el principio sin principio, no es ni puede ser Dios, sino únicamente criatura de Dios.

— Sin embargo, no hay que deducir de ello que todas las criaturas están en el mismo plano. Entre ellas hay una que goza de un estatuto absolutamente especial.

— Porque es la primera que existe y porque es empleada por el Dios único como instrumento mediador en la creación de todas las otras.

Esta criatura, ciertamente excepcional, pero criatura en todo caso (aun cuando los arrianos vacilan en aplicarle este término), es

el Logos, el Verbo que se manifestó en Jesús como sujeto a toda clase de ignorancias, de cambios e incluso de sufrimientos, como manifiestamente no divino. Convergencia que merece destacarse: al menos según la interpretación arriana, el testimonio escriturístico sobre Jesús viene así a unirse a la reflexión filosófica sobre el ser de Dios y a corroborarla.

Nicea: Ante el arrianismo —cuya importancia es comparable en la historia del cristianismo a la de la Reforma en el umbral de los tiempos modernos, al menos en cuanto a la extensión geográfica y a las repercusiones políticas—, la conciencia cristiana se movilizó. Y en este caso se recurrió por vez primera a un concilio general para oponerse a él: el Concilio de Nicea (325), el primero de los concilios ecuménicos, que expresó la fe en forma de símbolo, el «símbolo de Nicea».

En este símbolo hay que señalar dos cosas:

— Por una parte, su voluntad de fidelidad a la Escritura como testimonio primero y normativo sobre la historia de la salvación realizada en Jesús. En otras palabras: también aquí se mantiene el carácter peculiar del acontecimiento de Jesucristo; pero se adopta también un punto de vista decididamente soteriológico, en estricta fidelidad al anuncio del Nuevo Testamento y en la línea de la argumentación desarrollada en el mismo sentido, ante todo por el precursor de Nicea que fue Atanasio de Alejandría (a quien seguirá después el defensor de Nicea, Hilario de Poitiers).

Esta voluntad de no separarse de la fe tradicional se manifiesta claramente en el concilio, por ejemplo, en la insistencia que se pone en el «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» y en el hecho de que el símbolo no emplea el término «Verbo/Logos»; se prefiere el título de «Hijo», que resulta más escriturístico y menos abstracto o filosofizante.

— Por otra parte, la necesidad de innovar y recurrir, a pesar de todo, a la filosofía, al menos a un término filosófico, el de la *ousía*, que aparece dos veces: 1) cuando se enuncia que el Hijo es el «único engendrado del Padre», es decir, nacido *de la ousía del Padre* («Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado»); 2) cuando se afirma la *homoousía* del Hijo con el Padre.

Esto significa que, a pesar de todo, fue necesario elevarse al plano ontológico y no limitarse, como se habría deseado, a una perspectiva de historia de la salvación. Cuando se afirma que el Hijo está desde siempre presente en Dios en cuanto Dios bajo la razón de Hijo (Orígenes y, en Occidente, Tertuliano), hay que

preguntarse en qué situación queda entonces el ser de Dios. Para tratar esta cuestión hay que recurrir a una terminología y a una conceptualidad más elaboradas. Ahora bien: esto remite, se quiera o no, al ámbito de la filosofía, incluso cuando, al hablar de la vida intratrinitaria, se busca la fidelidad a la Escritura, en una perspectiva soteriológica. Nicea se orienta en esta dirección teniendo siempre viva conciencia del carácter secundario y «resultante» del punto de vista ontológico sobre Cristo y sobre Dios. Pero pronto tendrá lugar un significativo cambio de perspectiva.

Después de Nicea: El Concilio de Constantinopla I (381), segundo de los ecuménicos, extiende al Espíritu lo que Nicea había dicho del Hijo, aunque sin llevar la conceptualización tan lejos. El misterio se aborda aquí vitalmente, en la perspectiva de la adoración litúrgica y en el contexto de una experiencia básica de vida eclesial: «él es Señor y da la vida», «con el Padre y el Hijo recibe la misma adoración y gloria».

Sin embargo, la preocupación cristológica no está ausente: Constantinopla I tiene interés en asumir la enseñanza de Nicea contra el subordinacionismo del Hijo e incluso condena más claramente que el anterior la otra gran herejía trinitaria, el monarquianismo. Así, desde el punto de vista de la elaboración del dogma trinitario, Constantinopla I y su símbolo (conocido con el nombre de «Niceno-Constantinopolitano» y aún en vigor en la liturgia actual) marcan en cierto sentido su apogeo. Por eso, el siglo iv puede presentarse, según hemos dicho antes, como el siglo trinitario por excelencia. Su aportación doctrinal se puede resumir así: Jesús, Hijo/Verbo encarnado, es *verdadero Dios*.

Dejaremos ahora la Trinidad para continuar el estudio del tema propiamente cristológico. Pero antes, debido a su interés histórico y a su alcance teológico, conviene subrayar que el triunfo de la divinidad del Logos no dejó de entrañar algunos peligros. Al tener que luchar para hacer prevalecer la divinidad del Logos encarnado/revelado en Jesús, la especulación teológica tenderá, en el ámbito propiamente cristológico al que va a consagrarse ahora, a prestar más atención a la divinidad de Cristo que a su humanidad, lo cual, como se vería después, no dejaría de tener graves inconvenientes.

Es revelador, en todo caso, que fuera en el contexto mismo de los debates sobre la Trinidad donde apareció la notabilísima herejía apolinarista, la herejía de Apolinar de Laodicea, amigo de Atanasio y adversario, como él, de Arrio, pero que, llevado por su impulso en el combate por la divinidad del Verbo, llegó a minimizar la humanidad de Cristo.

El simple hecho de que los cánones de Constantinopla I (Concilio trinitario) mencionen a Apolinar, es decir, no condenen sólo las dos grandes herejías trinitarias, sino también la primera gran herejía específicamente cristológica, muestra que no hay solución de continuidad entre la fe trinitaria, elaborada en el siglo IV, y la fe cristológica, cuya elaboración no se llevará a cabo hasta el siglo siguiente. Así como Nicea y Constantinopla I rozan ya la cristología, así Efeso y Calcedonia, los dos grandes concilios cristológicos, vuelven sobre la Trinidad. Esto significa que entre el problema trinitario y el cristológico no hay discontinuidad en el plano histórico. Pronto verificaremos que tampoco la hay en el plano dogmático y teológico.

SEGUNDO PERIODO:
BUSQUEDA DE UNA SINTESIS

El siglo IV se reveló absolutamente decisivo en el plano de la elaboración del dogma trinitario; pero no estuvo en condiciones de efectuar el mismo trabajo de síntesis por lo que respecta a la cristología. Después de las adquisiciones anteriores, quedaban por esclarecer al menos dos cuestiones desde el punto de vista dogmático.

— Por una parte, ¿es suficiente afirmar, como se hizo desde el fin de la primera etapa del primer período, la verdad del cuerpo de Cristo para hacer plenamente justicia a la integridad de su humanidad o, más sencillamente, para declararlo en realidad «verdadero hombre»?

— Por otra, ¿cómo es posible explicar de qué forma se opera la articulación en Cristo del aspecto humano y del aspecto divino, ambos expresamente reconocidos, o, más técnicamente, cuál es el modo de la encarnación?

Planteadas así, las dos cuestiones quedan ciertamente marcadas por la perspectiva soteriológica, que determina toda la época patrística. Pero, sobre todo desde Apolinar, se acentuó claramente la preocupación por comprender lo que se cree: se quiere ver más claramente el «cómo» de esta unión en Jesús de lo humano y lo divino, cuya importancia, desde el punto de vista de la salvación, se percibe cada vez mejor. Pero hasta el siglo V no llegarán a madurar sobre estos temas la especulación teológica y la formulación dogmática.

Mientras tanto, y ocupándose preferentemente, como se ha

dicho, del problema trinitario, el siglo IV se dedicará a investigar estos dos temas propiamente cristológicos. Se orientará, sobre todo, en dos direcciones:

— Por una parte, la vía que parte del Verbo preexistente en Dios que se encarna en el mundo (cf. el prólogo de Juan) y que adoptará aquí la forma del esquema llamado «Verbo-carne» (*Logos-sarx*).

— Por otra, la vía que parte de la humanidad histórica concreta de Jesús para dar cuenta de su unión con el Verbo de Dios (cf. los evangelios), y que adoptará la forma del esquema llamado «hombre-Verbo» (*ánthropos-Logos*).

Hay que señalar, no obstante, que las dos vías no son absolutamente paralelas: habrá interferencia e interacción de una sobre la otra.

1. Los dos grandes esquemas cristológicos

a) Cristología del tipo *Logos-sarx*
o cristología unitaria.

A quien creía en la realidad del cuerpo de Cristo (adquisición esencial hecha a lo largo del primer período) y quería dar cuenta de la unidad en Jesucristo del elemento divino y del elemento humano, podía parecerle que la Escritura daba una respuesta clara: «El Verbo se hizo carne» (*ho Logos sarx egéneto*).

Pero muy pronto la fórmula se entendió en un sentido erróneo. En vez de comprender la palabra *sarx* como había sido concebida, es decir, en referencia al hebreo *basar*, que designa la totalidad del compuesto humano, considerado en su aspecto de debilidad y fragilidad, se tendió a comprenderla a partir del griego. Esto llevaba, debido a la antropología dualista del helenismo, a hacerla equivalente de lo que la mentalidad contemporánea usual llama «el cuerpo», en el sentido de la individualidad biológica concreta. En estas circunstancias, la fórmula *ho Logos sarx egéneto* forzaba a concluir que Cristo no tenía alma humana, que el Logos mismo ocupaba su lugar. Hay que señalar, no obstante, que no todos eran como Apolinar o los apolinaristas, y así los alejandrinos no siempre llegaron hasta las últimas consecuencias de esta concepción helenizante. Intervino también aquí una influencia estoica, en virtud de la cual se pensaba que el Logos desempeñaba en Jesús la función de principio vital y racional (nótese, en el siglo III, el caso de Orígenes, que tiene toda una teoría de la preexistencia del alma humana de Cristo).

Sea de ello lo que fuere, Arrio, que también insistía en el *egéneto*, subrayaba el hecho de que el Verbo se hizo «carne» y no «hombre». Podemos suponer, puesto que no se conserva ningún escrito suyo, que Arrio sostuvo que el Verbo no constituía una sola *ousía* o *physis* con la carne de Cristo y que, propiamente, reemplazaba en él al alma humana. En consecuencia, el Verbo pasaba a ser sujeto de todas las debilidades, sufrimientos o pasiones (*pathe*) de Jesús, lo que hacía ver claramente que no era en sí mismo ni impassible ni inmutable y, por tanto, que no era Dios, al menos en el sentido fuerte y preciso de la palabra.

Sin embargo, fue Apolinar de Laodicea quien dio toda su brillantez a este esquema. Antiarriano decidido, trata de asegurar mejor que los otros antiarrianos la unión de la humanidad y de la divinidad en Jesús, Verbo encarnado. Dialéctico temible («en comparación con Apolinar —dirá injustamente Harnack—, Atanasio es un niño»), considera que sólo puede haber unidad en Cristo si uno de los elementos que lo «componen» no forma en él un «todo completo», un ser perfecto, pues dos seres completos, y en este sentido «perfectos», jamás podrían formar una unidad estricta. En consecuencia, como para Apolinar no puede rebajarse la perfección, es decir, a la divinidad del Logos, «reduce» la humanidad de Cristo: Cristo no era un hombre completo; tenía, desde luego, un cuerpo y un alma-principio vital, pero no tenía alma racional; el Logos hacía sus veces.

La encarnación del Logos no es una humanización, sino la aparición del hombre celeste, de la idea ejemplar de hombre, del hombre-Verbo oculto en Dios (1 Tes 3,16). En Cristo hay una sola *ousía*, una sola *physis*, un solo *prósopon*, una sola «hipóstasis»: la del Verbo de Dios (como se ve, todos estos términos tienen aquí un sentido poco diferenciado; con algunos matices, todos designan, en definitiva, «lo que existe de hecho»). Utilizando el mismo esquema que Arrio, Apolinar llega a una posición completamente distinta. Si Arrio tendía a reducir el Logos a una posición de criatura, Apolinar termina por reabsorber, al menos parcialmente, la humanidad de Jesús en la divinidad del Verbo. Si Arrio pensaba que reconocer en el Logos al sujeto de las «pasiones» de Jesús manifestaba su pasibilidad y, por tanto, su mutabilidad y no-divinidad, Apolinar considera que si es el Hijo de Dios quien nos salva, es a él a quien hay que atribuir las pasiones: hay que afirmar la unión más estrecha que se pueda concebir entre el Verbo y la humanidad de Jesús.

Una vez más, la conciencia cristiana se movilizó, y en este caso son los Capadocios los que entran en escena: Basilio de Cesarea,

Gregorio Nacianceno y, sobre todo, Gregorio de Nisa. Este último redacta incluso un tratado en el que, siguiendo a Ireneo, Orígenes y Atanasio, recoge, entre otros, el argumento tradicional: lo que no ha sido asumido no ha sido salvado. Por tanto, si Cristo no tenía alma humana, no ha salvado la nuestra. Después de varios sínodos, los concilios de Constantinopla I y luego Calcedonia registrarán la nueva adquisición de la reflexión cristológica: Cristo, *verdadero hombre*, no sólo tuvo un verdadero cuerpo humano, sino también *una verdadera alma humana racional*.

Sin embargo, sería gravemente inexacto reducir la cristología del tipo «Verbo-carne» a las líneas claramente forzadas que acabamos de presentar. Representa también una línea de acercamiento y de presentación del misterio que puede abrir y abrió de hecho un «camino cristológico» perfectamente ortodoxo. Digamos una palabra sobre él.

La cristología del tipo Verbo-carne es una cristología *unitaria*.

— *Parte* del Logos y trata de situar, en relación con él, su humanidad.

— Representa la vía propia de la escuela de Alejandría, que es decididamente antiarriana.

— Está influida filosóficamente por el «idealismo» platónico/neoplatónico. Desarrolla una exégesis de carácter sobre todo espiritual y alegorizante (Orígenes). Su texto central es Jn 1,14.

— Su ventaja es que valora la unidad del ser de Cristo y, sobre todo, manifiesta así que en la encarnación, y más ampliamente en todo lo que sucede al hombre Jesús, está implicado el Verbo mismo. Hasta el punto que un día se llegará a decir: «unus de Trinitate passus est». Algo le «ocurre» a Dios mismo en lo que sucede y acontece en y para Jesús.

Esta cristología será consagrada en el Concilio de Efeso (431). Pero tiene el peligro de unir hasta confundir, de insistir de tal manera en la unidad en beneficio del Logos, que corre el riesgo de disminuir la integridad de la humanidad e incluso de absorberla en la divinidad. Esto es lo que le ocurrió, literalmente, al docetismo y, en parte, al apolinarismo. Tal cristología alcanzará su forma más desarrollada en el *monofisismo* (Eutiques), con su secuela, el *monotelismo*. En sus excesos, será rechazada de forma global en Calcedonia (451), que condenará formalmente, entre otros, a Eutiques.

Frente a este primer tipo de cristología se ha de presentar ahora el segundo. Entre ambos se puede establecer un paralelo bastante riguroso.

b) Cristología del tipo *ánthropos-Logos*
o cristología dualista.

Esta cristología parte de la humanidad histórica concreta de Jesucristo, tal como aparece en los evangelios, considerada como una humanidad completa, es decir, con un alma humana. A partir de ahí, todo su esfuerzo consiste en hacer valer la unidad de esta humanidad con el Logos divino.

Nos hallamos ante una tendencia peculiar de la escuela de Antioquía, tan decididamente antiarriana como Alejandría y sometida además a la influencia de Roma y del papa Dámaso, resueltamente antiapolinarista. Sin duda, la tradición teológica antioquena es menos brillante y menos unitaria que la de Alejandría y tiene también una historia más corta. Pero con Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro, Juan Crisóstomo y Nestorio hay motivos para hablar de una escuela, que tiene un «fundador», el santo mártir Luciano de Antioquía (o Luciano de Samosata, del que Arrio habría sido discípulo), que hace constante referencia a los «antiguos», sobre todo a Teodoro, y cuya reflexión tiene unas características propias que la distinguen de Alejandría.

— Esta cristología dualista estará cada vez más influida filológicamente por el «realismo» aristotélico. Desarrolla una exégesis de carácter literal muy marcado.

— Su ventaja consiste en destacar la distinción de la humanidad y de la divinidad en Cristo. Encuentra su primera expresión, bastante desafortunada y, por ello, fácilmente sospechosa, en Diodoro de Tarso († 394), luego en el notabilísimo Teodoro de Mopsuestia († 428) y en Teodoreto de Ciro († hacia el 466). Desde luego, no hay que exagerar el dualismo de Diodoro, a pesar de que se ha creído poder descubrir en él los indicios de la teoría «de los dos hijos».

Esta última expresión es una fórmula polémica que Apolinar empleó para desacreditar a sus adversarios antioquenos, acusándolos de yuxtaponer dos hijos en Jesucristo. En todo caso, muchos de los elementos de la tendencia llamada antioquena, que es dualista o «difisita», es decir, que insiste en la dualidad de las naturalezas, están integradas de manera perfectamente equilibrada en los Capadocios y, más aún, en los latinos en general, que siguen marcados por las posiciones notablemente dualistas de Tertuliano. Podemos citar en especial al papa san León Magno (440-461), que tendrá un papel muy importante en el concilio del 451.

— La cristología que nos ocupa tendrá su consagración en el Concilio de Calcedonia (451).

— Pero su peligro consiste en distinguir y separar, hasta el punto de no reconocer en Jesucristo más que una pura yuxtaposición entre humanidad y divinidad tomadas concretamente, hasta el punto incluso de rechazar la divinidad para salvaguardar mejor la humanidad. Los excesos de esta tendencia tuvieron su expresión más clara, si no en el mismo Nestorio, al menos en lo que se suele llamar «nestorianismo».

— En sus excesos será expresamente rechazada en Efeso (431).

2. Los dos grandes concilios del siglo V y la constitución del dogma cristológico

Para concluir la presentación de este segundo período falta ver cómo en el siglo V los dos grandes esquemas del siglo IV, al principio perfectamente legítimos, pero respectivamente endurecidos por *las dos mayores herejías propiamente cristológicas* de la historia del dogma, terminaron, en cierta medida y temporalmente al menos (porque el debate se reavivará después), por articularse y sintetizarse en el plano del dogma definido entonces por *los dos grandes concilios cristológicos* de la Iglesia:

— Efeso, que se apoya en el esquema Verbo/carne (Cirilo de Alejandría), reacciona contra la absolutización nestoriana del esquema hombre/Verbo.

— Calcedonia, que se apoya en el esquema hombre/Verbo (Antioquenos y León Magno), reacciona contra la absolutización del esquema Verbo/carne por parte de Eutiques y, antes, de Apolinar.

a) Nestorio, o la absolutización del esquema «hombre/Verbo», y Efeso (431).

Nestorio y su doctrina: En la medida en que es posible reconstruirla, la cristología de Nestorio aparece como un desarrollo radical del esquema *ánthropos/Logos* u «hombre/Verbo». Nestorio, un sacerdote de Antioquía que llegó a ser patriarca de Constantinopla, interviene después de las adquisiciones cristológicas ya señaladas y admite en Jesús la divinidad del Verbo y la integridad del compuesto cuerpo-alma racional.

Su problema consiste en conciliar ambas cosas, asegurándoles su «perfección» respectiva. Para ello utiliza el término *prósopon*. No pudiendo concebir una naturaleza (divina o humana) que no tenga su *prósopon*, es decir, su aspecto exterior, su figura con-

creta particular y su «hipóstasis», su realidad concreta y concretamente subsistente, habla de dos *prósopa*.

Para asegurar la unión, la unidad de los dos *prósopa* tan claramente diferenciados, hace intervenir a un tercero al que llama «*prósopon* de unión» y al que atribuye de alguna manera la función de articular los otros dos.

El inconveniente de esta solución es que la unión así realizada no pasa de ser accidental, moral, psicológica; por tanto, en estricto rigor, el ser de Jesús no es verdaderamente uno, puesto que sus elementos componentes han de ser armonizados sin cesar por una especie de conciliación posterior a los dos términos. Para hacerse entender, Nestorio emplea además comparaciones que confirman esta interpretación: evoca la unión del hombre y de la mujer, la relación que existe entre el templo y la estatua que encierra o el hombre que lo lleva.

Motivaciones y consecuencias: Si Nestorio tendía, aunque fuera a pesar suyo, a dividir a Cristo, era porque estaba convencido de que la razón profunda por la que el arrianismo negaba en Jesús la divinidad del Verbo era la atribución al Verbo mismo de «pasiones» humanas. Si el Verbo estuvo sujeto a la ignorancia y sufrió, decía ya Arrio (como, antes de él, los gnósticos), mostrando con ello un sentido «primario» de la trascendencia de Dios, no puede ser Dios. Eso no es problema, responde Nestorio: atribuyamos las pasiones «al hombre llevado por el Verbo» y no al Verbo mismo. Así estará a salvo su divinidad, punto de la máxima importancia para el antiarriano que era Nestorio. Pero de aquí se seguía la necesidad de admitir una separación entre el Verbo divino y el hombre Jesús, al no poder ser el Verbo el sujeto de atribución de lo que sucedía a Jesús.

De ello resultaba, sin duda, que ya no se podía recurrir a lo que en términos técnicos se llama desde la época patrística la «comunicación de idiomas» (que no ha de confundirse con la teoría de las «apropiaciones» en teología trinitaria). En una primera aproximación se puede decir que esta expresión designa el convencionalismo del lenguaje según el cual, cuando se reconoce la unidad estricta del ser de Cristo, se puede atribuir al Verbo lo que, en principio, sólo se refiere al hombre Jesús. Así se puede afirmar, por ejemplo, que el Verbo nació y que el Hijo de Dios sufrió, murió, resucitó, etc. Pero se percibe al mismo tiempo que, en realidad, se trata de mucho más que un simple convencionalismo de lenguaje. Se trata, en rigor, de una forma de expresar una convicción de fe que tiene la máxima importancia y el máximo alcance: en virtud de la unidad estricta del ser de Cristo, hay que atri-

buir al *Verbo de Dios mismo* en cuanto «persona», en cuanto sujeto último de atribución, todo lo que vale del hombre Jesús y a la inversa. De donde resulta, por una parte, que Dios aparece realmente comprometido en todo el devenir histórico de este hombre, y por otra, que, en su nivel y a su modo propio, la humanidad de Jesús participa realmente de la actividad y de la obra salvífica propias de Dios y, al mismo tiempo, por difícil que resulte, del «estatuto de existencia» y de la «condición» del Verbo-Hijo de Dios.

El título «Théotokos»: Al no admitir en Cristo una verdadera unidad, Nestorio negó esta comunicación de idiomas en un punto particular, que alertó en seguida a la conciencia cristiana: se negó a aplicar el término *théotokos* a María: se negó a llamar a María «Madre de Dios», contentándose con designarla como *Christotokos*, madre de Cristo o, de manera más precisa, madre de ese hombre que está unido de forma especialísima al Verbo y en quien Dios habita. Sin embargo, hay que señalar que, en el espíritu de Nestorio, «habitación» dice más que «simple presencia en»: según él, hay *synapheia*, concurso, conjunción entre el hombre y el Verbo.

En último término hay que decir que, para Nestorio (o, al menos, para el «nestorianismo»), el Verbo de Dios no fue engendrado de María, no se encarnó verdaderamente, no sufrió en realidad. Simplemente habitó en ese hombre, el cual se limitó a proporcionarle un rostro, una figura, una máscara, una exterioridad, un personaje, es decir, un *prósopon* humano. Por un movimiento de bondad insigne, asumió, hizo suyo, consideró como concerniente a sí mismo todo lo que sucedió al hombre Jesús. De ahí la expresión «unión moral», por oposición a lo que sería una unión «física» o «según el ser» o... «hipostática», palabra que se mantendrá y hará fortuna después.

Cirilo de Alejandría. Una protesta de fe: Frente a Nestorio, patriarca de Constantinopla, se alzó Cirilo, patriarca de Alejandría. Preocupado, como buen alejandrino, de defender la unidad rigurosa del ser de Cristo, rechaza la simple yuxtaposición o la conjunción puramente accidental y combate por el término *Théotokos*. Hay que reconocer, sin embargo, que, arrastrado por su impulso antinestoriano y no disponiendo de una conceptualidad muy adecuada, Cirilo emplea fórmulas discutibles —a las que él mismo renunciará después— que, bajo pretexto de asegurar mejor la unidad de Cristo, terminan por dar a veces la impresión de que en él se funden lo humano y lo divino. Toda la dificultad radica para Cirilo en que no tiene en su vocabulario términos distintos para

designar lo que es «dos» y lo que es «uno» en Cristo. Pero el no tener un vocabulario «acabado» es más bien positivo, en la medida en que es el signo de que se acepta continuar la búsqueda hasta que se encuentre.

Un problema de conceptualización: Por lo que se refiere a la Trinidad, desde los Capadocios se suele distinguir en griego entre *ousia-physis*, que darán en latín *essentia-natura*, y *prósopon-hypóstasis*, que se traducirán por *persona*. Pero Cirilo, al igual que sus contemporáneos, no piensa emplear tal distinción en cristología. A propósito de Cristo, se hablará pronto de «una persona» (*prósopon* y luego *hypóstasis*) para designar el individuo concreto, la realización concretamente existente, el ser subsistente y de «dos naturalezas» (*ousiai* y, sobre todo, *physeis*) para designar los dos principios de operación y los dos principios de ser a partir de los cuales se forma el único ser concretamente subsistente.

A partir del siglo III, Tertuliano hablaba ya de «una persona» y «*duae naturae vel substantiae*». Por su parte, Cirilo habla de «unión física», de «unión según la naturaleza» o, eventualmente, de «unión según la hipóstasis», pero entendiendo la expresión como sinónima de las dos anteriores, puesto que, en realidad, no hace distinción entre estos términos. Habla incluso de «la única naturaleza del Verbo encarnado» (*mia physis tou theou logou sē-sarkomēnē*), fórmula que ya aparece en Apolinar. En descargo de Cirilo hay que señalar, no obstante, que en todo este asunto su posición es especialmente complicada por el hecho de que los «orientales», en particular Teodoro de Ciro, habían decidido leer sistemáticamente sus textos en una perspectiva apolinarista, sabiendo positivamente que el patriarca de Alejandría rechazaba sin reservas las posiciones del obispo de Laodicea.

Un debate apasionado y confuso: No hay por qué insistir en las cuestiones terminológicas ni en las numerosas escaramuzas que tuvieron lugar entre Cirilo y Nestorio y, más ampliamente, entre Antioquía y Alejandría, en las que a veces intervino incluso el papa Celestino de Roma. Nos contentaremos con señalar que todos estos debates y las numerosas negociaciones a que dieron ocasión llevaron una vez más a la convocatoria de un concilio general, que será el tercer concilio ecuménico: Efeso (431).

Efeso: Este primer concilio ecuménico de carácter propiamente cristológico homologa la posición de Cirilo, pero distanciándose de los excesos o imprecisiones de vocabulario del patriarca alejandrino. Por otra parte, condena la posición de Nestorio. Tiene interés en recoger expresamente el término *Théotokos*, con el cual ex-

presa indirectamente lo esencial de su postura, fijándose en un caso en el que entra en juego de manera típica, y en un punto determinante, la comunicación de idiomas.

Intencionadamente, no redacta ni símbolos (hace suyo el de Nicea-Constantinopla), ni cánones, ni definiciones de fe. Se contenta con homologar las cartas de Cirilo, al menos la segunda, dirigida a Nestorio en el 429 (*kataphluarousi*). Una tercera carta, también dirigida a Nestorio y que contiene los famosos «doce anatematismos» de Cirilo, fue leída ciertamente ante los Padres del concilio, pero es dudoso que fuera adoptada igual que la segunda, como expresión oficialmente reconocida de la fe cristológica.

Lo que este concilio afirma, haciendo referencia explícita a Nicea, sobre la divinidad del Verbo, y que será recogido en Calcedonia, es que, en contra de lo que pretendía Nestorio, Cristo es *uno y el mismo* y, en virtud de la estricta unidad de su ser, María, su madre, puede ser llamada con razón *Théotokos*. En realidad, la referencia a Nicea no se limita a la divinidad del Verbo. En el símbolo de este concilio, el mismo «sujeto gramatical» es a la vez «sujeto ontológico» de lo que afecta a la divinidad («nacido del Padre, consustancial») y de lo que afecta a la humanidad («nacido de la Virgen María»). Siguiendo a Cirilo, los Padres de Calcedonia percibieron claramente este punto y por ello aceptaron su segunda carta. Ya Teodoro de Mopsuestia, en la explicación que hace del símbolo en sus «homilias catequéticas», había señalado que lo que allí se dice de la *divinidad* empalma directamente con lo que se dice del nacimiento, del sufrimiento, etc., es decir, con la *encarnación* del Verbo.

b) Eutiques, o la absolutización del esquema Verbo/carne, y Calcedonia (451).

Eutiques. Reanudación del debate: El debate cristológico se reanuda hacia el 448-449, a causa de un personaje influyente en Constantinopla, monje piadoso, pero no muy inteligente, en seguida desbordado por los acontecimientos que había contribuido a desencadenar: Eutiques. Se había impuesto la tarea de aniquilar la herejía nestoriana. Pero sus medios no eran tan seguros como los de Cirilo para llevar a cabo esta tarea y terminó deformando radicalmente las posiciones de Cirilo y de Alejandría, a las que, sin embargo, no cesaba de apelar. Acabó por adoptar una posición prácticamente opuesta a la que representaba el nestorianismo, pero tan discutible como ella desde el punto de vista de la ortodoxia cristológica.

Para denunciar la separación o, al menos, la yuxtaposición pre-

conizada, según él, por Nestorio, se hizo el paladín de la confusión y de la mezcla en Cristo de lo humano y lo divino. Al trasladar al nivel de la naturaleza y de sus propiedades la comunicación de idiomas, consideraba que tanto el hablar de dos *physeis* como de dos *prósopa* era en realidad dividir a Cristo. En consecuencia, él hablaba de una sola *physis* o naturaleza (de ahí el nombre de «monofisismo» dado a su doctrina). La unión, explicaba, se hace *ēk duo physeōn*, es decir, «a partir de dos naturalezas», pero no *ēn duo physēsīn*, «en dos naturalezas»: después de la unión no hay sino una sola naturaleza, la divina, porque la humana ha sido transmutada, disuelta en la divina.

Aferrándose obstinadamente a estas fórmulas como a un salvavidas, el buen monje, que apenas podía llevar más lejos la conceptualización, se dedicó a multiplicar las comparaciones que consideraba esclarecedoras: después de la unión, la naturaleza humana sería semejante a la gota de agua perdida en el mar (la expresión es de Gregorio de Nisa), al hierro candente por la acción del fuego, etc. Esta última comparación, que se remonta a Orígenes y a la que se recurre con frecuencia en Oriente hasta nuestros días, no carece de interés, puesto que el hierro candente adquiere nuevas propiedades manteniendo las suyas. Por otra parte, ¿no será su trasfondo la zarza ardiente de Ex 3?

Extensión del debate: Si Eutiques hubiera estado solo en su posición, probablemente apenas habría suscitado reacciones. Por desgracia, tuvo el apoyo del arduosísimo patriarca de Alejandría, Dióscoro, y el del mismo emperador Teodosio II, quien, habiéndose mezclado en el asunto, adoptó la posición monofisita. A partir de entonces, los hechos adquirieron una importancia muy distinta. Un concilio local, reunido en Constantinopla, no aclaró la situación. Sin embargo, no careció de importancia, en la medida en que dio al papa León Magno ocasión de dirigir al patriarca Flaviano de Constantinopla una célebre carta, conocida con el nombre de *Tomo a Flaviano*, que es una buena muestra de teología latina, muy cercana a la línea antioquena y de tono ya calcedoniano.

De nuevo se multiplicaron las peripecias y las negociaciones, que terminaron por conducir, una vez más, a la solución de un concilio general: el cuarto ecuménico, que se celebró en el 451 en Calcedonia y que es el segundo concilio cristológico de la historia de la Iglesia.

Calcedonia. A diferencia de los Padres de Efeso, los de Calcedonia elaboraron una formulación dogmática en forma de un texto que se presenta como una «definición» de la fe cristológica. Esta defi-

nición, extraordinariamente densa y precisa, aunque laboriosa y contrastada, pretende hacer converger las dos líneas (que condujeron a los esquemas anteriormente señalados) que hasta entonces se habían opuesto e incluso excluido: la alejandrina y la antioquena; pero depuradas de algún modo por su mismo acercamiento y con un esfuerzo manifiesto de clarificación terminológica y un ensayo de síntesis conceptual equilibrada.

Historia: En la quinta sesión del concilio se elaboró la fórmula dogmática. Cuando el conflicto entre las dos tendencias alcanzó su máximo nivel, el 22 de octubre, era claro que había que elegir: o el papa León o Dióscoro, nuevo patriarca de Alejandría, que se había adherido a las posiciones monofisitas. ¿Había que hablar de «una naturaleza», como Dióscoro, o de «dos naturalezas», como León? O más exactamente (puesto que el debate se había centrado ya en torno a estas fórmulas): ¿había que afirmar que la unión se hace «en una sola naturaleza a partir de dos naturalezas» o bien que se hace «en dos naturalezas»?

Para salir del atolladero se constituyó una comisión mixta, compuesta por representantes de los dos bandos. Esta elaboró la definición de fe que logró reunir los sufragios de los miembros del concilio y obtener la aprobación sin reservas del papa León, quien el 21 de marzo de 453 respondió a la carta que le habían dirigido, antes de separarse, los Padres de Calcedonia.

Estructura: Una primera parte recuerda la fe de los concilios anteriores, a la que quiere ser integralmente fiel: se aduce el texto completo de los símbolos de Nicea y de Constantinopla I. Pero, debido a que entre tanto han aparecido nuevas herejías y ha sido necesario adoptar una nueva posición, se dedica una segunda parte:

- por un lado, al rechazo tanto del error de Nestorio, que divide a Cristo, como del de Eutiques, que fusiona en él lo humano y lo divino;
- por otro, a la homologación, contra el primero, de las cartas de Cirilo, contra el segundo, del tomo de León a Flaviano.

Para terminar, se propone lo que es propiamente la nueva formulación dogmática (véase Anexo en pp. 243s): primero, afirma la «perfección» de la «humanidad» y de la «divinidad»: Cristo existe «en dos naturalezas»; segundo, afirma «la unidad de estas dos naturalezas»: Cristo existe «en una sola persona o hipóstasis».

Contenido: Es claro que en el texto del concilio, que no ahorró sus esfuerzos para armonizarlas, convergen las dos líneas teológicas, antes contrapuestas y rivales.

1. *Línea antioquena.* Dado que la herejía que se trataba de rechazar en Calcedonia era, en primer lugar, el monofisismo, se comprende que la primera preocupación del concilio sea afirmar netamente la dualidad de naturalezas y su perfección, es decir, su integridad respectiva. Esto se hace en cuatro ocasiones y de cuatro formas diferentes; se precisa que las dos naturalezas permanecen *después* de la unión y que ésta se realiza *en* dos naturalezas, «sin confusión ni cambio» (primera pareja de adverbios).

Se consagra la línea antioquena, que, como hemos dicho, se expresaba mediante el esquema *ánthropos/Logos*: Jesucristo no es sólo verdadero Dios, sino también verdadero hombre. Pero se aduce una precisión importante: poco después se añade en el texto que lo es en la unidad de una sola persona. Ya no se trata de «única naturaleza» ni de «unión física» (a partir de dos naturalezas que luego se fusionarían en una sola). Se prescinde de las fórmulas más equívocas de Cirilo, quien había tenido la sensatez de renunciar a ellas con ocasión del «Acta de unión» del 433, en la que se había llegado a un entendimiento entre alejandrinos y antioquenos, gracias a la disponibilidad ejemplar de Juan de Antioquía y a la magnanimidad de Cirilo.

En Jesús hay *dos naturalezas*: ésta es, según Calcedonia, la verdad del antioquenismo.

2. *Línea alejandrina.* Por mucho interés que se tenga en subrayar —contra Eutiques y sus adeptos, que tendían a confundirlo todo— la verdad del antioquenismo, se tiene perfecta conciencia de su riesgo congénito; por ello, se tiene cuidado en un segundo tiempo de conjurar expresamente este riesgo.

Al afirmar dos «*physeis-ousiai*-naturalezas», la teología nestoriana desembocaba de hecho en dos «*prósopa*-personas», coronadas en cierto modo por un «*prósopon* de unión», lo que entrañaba el riesgo de no asegurar sino una apariencia de unidad, una unidad únicamente en el plano de la personalidad exterior (*prósopon*) y de la acción (por las *physeis*). Aquí, por el contrario, se precisa que la unión se hace «sin división ni separación» (segunda pareja de adverbios), en la unidad de «una sola persona» (*prósopon*) o de una sola *hypóstasis*, declarándose expresamente la sinonimia de los dos términos. En adelante, por tanto, no se puede entender *prósopon* sino como un equivalente de «hipóstasis»: en esta fase los dos términos designan al individuo concretamente existente, la realidad personal subsistente.

Ahora se consagra la línea alejandrina, que se expresaba mediante el esquema *Logos/sarx*. Se recoge la expresión de Cirilo «el mismo» (al principio: «uno solo y mismo Hijo»; hacia el final:

«uno solo y mismo Hijo único»; y ya en el primer tiempo, dos veces «el mismo»); y se menciona el *Théotokos* de Cirilo y de Efeso. Pero también aquí se consagra precisando: en adelante se tiene una terminología para designar exclusivamente el elemento unitario y unificador: el *prósopon*, la *hypóstasis*, la persona o hipóstasis.

Si hay dos naturalezas, se encuentran *en una sola y la misma persona o hipóstasis*: ésta es, según Calcedonia, la verdad del alejandrino.

Importancia: Así pues, la aportación específica de Calcedonia, la adquisición del segundo concilio cristológico, es que, sin dejar de ser uno y el mismo, Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, hombre «perfecto» y Dios «perfecto», *dos naturalezas en una sola persona*. Buscando a la vez el equilibrio del pensamiento y la claridad de la expresión, esta formulación será transmitida a través de los siglos y recibida en la Iglesia como expresión auténtica y reguladora de la fe cristiana en Jesucristo. Esto indica su importancia tanto en el plano histórico como en el teológico.

Todos los historiadores de los dogmas subrayan que la terminología latina, «utilizada por san León y procedente de una tradición que remonta a Tertuliano con su concepto de persona», tuvo aquí una decisiva función clarificadora.

Sin embargo, no es menos cierto que, completando a Efeso para responder al monofisismo, cuya «patria» era el alejandrino, y, siguiendo a León, que, como todos los latinos, se inclina netamente en el sentido del antioquenismo, Calcedonia fue muy pronto considerado como el concilio que destacaba en Cristo la *dualidad* (de las naturalezas unificadas en la persona). Pero este énfasis dará luego a los alejandrinos —que no tenían esta tendencia— la impresión de haber sido un poco ignorados y tenidos por parientes pobres en la operación del 451. Esto equivale a decir que, si en Calcedonia encontró ciertamente su formulación lo esencial del dogma cristológico, como hará ver el período sucesivo, se impondrán muchas clarificaciones que todavía suscitarán conflictos.

3. Tercer concilio cristológico: Constantinopla II (553)

a) Después de Calcedonia.

Aquí no podemos entrar en un estudio detallado de los acontecimientos y peripecias, de las posiciones y oposiciones que siguieron al Concilio de Calcedonia. Baste señalar lo siguiente. Entre otras

corrientes, se vio florecer entonces una amplia tentativa, de inspiración notablemente monofisita, para «conciliar» las fórmulas de Calcedonia con las de Cirilo que no habían sido homologadas por el concilio. Esta tentativa, denominada *neocalcedonismo* por los historiadores de los dogmas, pretendía revalorizar el punto de vista alejandrino que Calcedonia parecía haber minimizado en forma considerable. Se hizo lo posible para que fueran condenados los representantes más molestos de la tradición antioquena, los famosos «tres capítulos»: Teodoreto de Ciro, Ibas de Edesa y el líder de la corriente antioquena de la época, Teodoro de Mopsuestia.

Bajo la presión del emperador Teodosio, y a pesar de las reticencias del papa Vigilio (que quería, ante todo, que se mantuviera la adhesión a Calcedonia), todo esto desembocó en un quinto concilio ecuménico, el tercero cristológico, que se celebró de nuevo en Constantinopla en el 553.

b) Constantinopla II.

Sin haber formulado, propiamente hablando, una definición dogmática, este concilio se presenta a la vez:

- como una homologación del neocalcedonismo, de tendencia alejandrina,
- y como una condenación de los «tres capítulos», de inspiración antioquena.

Esta iniciativa obtuvo una aprobación (circunspecta) del papa Vigilio. Su contenido fundamental es el siguiente: *permaneciendo distintas, las dos naturalezas existen concretamente en la unidad de un ser compuesto, el hombre-Dios* (noción de «hipóstasis compuesta»).

De todos modos, más que por la materialidad de sus enunciados, Constantinopla II parece merecer la especial atención del teólogo por su posición *lógica* en la historia de la formulación del dogma cristológico.

Culminación de un proceso. Si lo analizamos detenidamente, veremos que este concilio se sitúa en cierto modo en el punto de llegada de un lento proceso dialéctico que culmina en la elaboración del dogma cristológico, una vez cerrada la época neotestamentaria. Para constatarlo bastará ofrecer una breve visión global de las etapas centrales por las que pasa, a través de casi cinco siglos, esta elaboración dogmática.

En un primer período se procedió a una «elaboración de los elementos»: se «aseguró» sucesivamente la verdad de la *humanidad* de Jesucristo (*verdadero cuerpo*, después *verdadero hombre*)

y la verdad de su *divinidad* (*verdadero Dios*). En un segundo momento, el esfuerzo se orientó a procurar una *síntesis* de estos elementos distintos que la fe declaraba unidos en Cristo.

Así, Efeso precisó el modo de la unión, es decir, consideró el *acto* mismo de la unión, afirmando que el Verbo había asumido en su propia persona divina («según la hipóstasis») la naturaleza humana recibida de María. Aquí ya se tenía muy en cuenta la distinción de las dos naturalezas, si bien todo el peso de las afirmaciones recaía sobre la unión, ya que en ella se centraba la doctrina nestoriana que Efeso se proponía rechazar. Jesucristo es *uno y el mismo*: ésta es, como hemos dicho, la enseñanza de Efeso.

A partir de entonces el riesgo consistía en minimizar la dualidad de naturalezas, en considerar que, *después* del acto de la unión, ya no había realmente distinción. Se imponía, dialécticamente, dejar bien sentada tal distinción.

Es precisamente lo que hizo *Calcedonia*, que tomó en consideración el *resultado del acto* de unión: el estado de lo que se encontraba unido. Contra el monofisismo, que tendía a confundirlo todo, esta vez se afirmó la distinción, teniendo ciertamente en cuenta la *unidad*, pero contentándose en cierto modo con recordarla como *adquirida*, como obvia. Jesucristo es *dos naturalezas en una sola persona*: así se puede resumir la toma de posición de Calcedonia.

De hecho, al recaer lo esencial de la afirmación sobre la *distinción*, el riesgo consistía ahora en dar la impresión de que entre las dos naturalezas permanecía una cierta dicotomía una vez hecha la unión. Se hacía necesario insistir sobre la unión.

Y esto es lo que se propuso hacer Constantinopla II, que se dedicó a esclarecer el *modo de existencia* de ese ser unido y compuesto que resulta del acto de unión de dos elementos distintos. Este concilio mostró que si en Cristo las dos naturalezas son diferentes y permanecen distintas, su realidad efectiva y concreta no puede prescindir de la unión.

Por consiguiente, al afirmar que, *siendo distintas, dos naturalezas existen concretamente en la unidad de una misma hipóstasis (compuesta)*, el tercer concilio cristológico *reconciliaba finalmente en la unidad existencial concreta de Jesucristo* la unión en la persona y la diferencia de las naturalezas, aspectos que, por separado, ya habían sido «establecidos» con anterioridad.

Un punto culminante. Es claro que Constantinopla II, considerado en esta dinámica, parece ser un punto culminante. Dado que desemboca en una decidida afirmación de la unidad concreta del ser de Jesucristo, todo induce a pensar que pone el sello a este segundo período de las «cristologías patrísticas y conciliares», el

cual se proponía precisamente realizar la «síntesis» de los «elementos» que un primer período había logrado señalar con nitidez. De otra manera: al menos ateniéndose al punto de vista de la *lógica* constitutiva del *discurso* cristológico, podemos preguntarnos si realmente Constantinopla II es el punto culminante. ¿Cómo podría haber otra etapa si con este concilio parece haber llegado a su término el movimiento didáctico del discurso eclesial sobre Jesucristo? ¿Cómo no pensar que, al menos por lo que respecta a la cristología, la «definición» dogmática propiamente dicha termina con Constantinopla II?

Esta hipótesis, que se formula a partir de una *lógica de constitución histórica del discurso* cristológico de la Iglesia, tiene su confirmación en una constatación *histórica*. Lo que, al menos en Occidente, va a retener cada vez más la atención del magisterio en el aspecto *antropológico* del misterio de la salvación. Desde el punto de vista magisterial y conciliar, el debate cristológico propiamente dicho se difuminará poco a poco con el fin de la época patrística. Después de que el pelagianismo y Agustín, y luego el Concilio de Orange II (529), se dediquen a una reflexión sobre la gracia y el pecado original, ya no habrá realmente herejías ni concilios cristológicos. Los problemas de la justificación y de la fe, de los sacramentos y de la Iglesia, los ejes en torno a los cuales girarán, varios siglos más tarde, el protestantismo y el Concilio de Trento.

¿Significa esto que Constantinopla II marca el fin absoluto de las cristologías patrísticas y conciliares (y no sólo el punto de llegada de lo que se ha presentado aquí hasta ahora como un *segundo período* en la elaboración de estas cristologías)? Las cosas no son tan simples, porque todavía hay que tener muy en cuenta un *tercer período*.

TERCER PERIODO: UNA NUEVA EPOCA

En la presentación de esta tercera etapa de las cristologías patrísticas y conciliares seremos más breves, dado que nos hallamos simplemente ante un período de transición a una nueva época del testimonio cristiano: la época «escolástica».

1. Un nuevo modo de afirmar la fe en Jesucristo

¿No es un poco arbitrario pretender, como acabamos de hacer, que la definición dogmática a propósito de Jesucristo culmina en Constantinopla II? No podemos olvidar que Constantinopla II fue seguido por Constantinopla III, que es también un concilio ecuménico, también refiere al misterio de Cristo y se celebra en el 680-681, es decir, más de un siglo después del fin de la época presentada aquí como el término de la formación del dogma cristológico. Tal pretensión resulta tanto más discutible cuanto que, de hecho, Constantinopla III hizo afirmaciones que en muchos aspectos parecen tener más peso que las de Constantinopla II, puesto que esta vez se trata en realidad de una verdadera definición de fe. Una definición, cuya importancia aparece en dos rasgos: se refiere a la existencia de dos voluntades en Cristo, precisión no desdeñable desde el punto de vista de la fe cristiana; y su aprobación por Roma es indudable, puesto que fue elaborada con la participación de dos legados pontificios debidamente acreditados por el papa Agatón. ¿Qué es entonces lo que justifica la importancia que damos a Constantinopla II?

Cualquiera que sea la pertinencia de las cuestiones planteadas y de los considerandos que las apoyan, no parece menos indicado el dar efectivamente cabida a un tercero y último período en lo que esta segunda parte del presente estudio llama «elaboración razonada de la profesión de fe cristológica». Las afirmaciones cristológicas que surgen después de Constantinopla II parecen tener un carácter de novedad al menos en *tres* aspectos.

a) La problemática.

No es el prurito de lo paradójico, sino el análisis objetivo lo que obliga a decir que la novedad en este caso es que no hay realmente novedad. No se trata de negar la evidencia. Es obvio que las discusiones cristológicas después de Constantinopla II no se limitaron a reproducir literalmente las anteriores, y, en este sentido, es claro que, materialmente hablando, manifiestan una originalidad. Lo que se considera aquí es mucho más profundo: fundamentalmente ya nada cambia en el *modo* de plantear, tratar y resolver el problema cristológico; la reflexión cristológica gira en torno a la problemática del período precedente. Y precisamente ahí está la novedad: en esa ausencia de novedad *en cuanto a la problemática* que preside los enunciados, independientemente de la posible novedad de sus afirmaciones.

Después de situar los *elementos* del misterio de Cristo (primer

período), se ha visto que se trata de afirmar su *unión* (Efeso), su *distinción* (Calcedonia) y su *unidad en la diferencia* (Constantinopla II) (segundo período), se llega, o más bien se vuelve, a la consideración de la *existencia efectiva* (tercer período), de la que se había partido con el Nuevo Testamento: la de Jesucristo considerado en la realidad de su ser y de su devenir histórico concreto. Por consiguiente, ahora se detiene la dialéctica que había presidido la elaboración del dogma; y se permanecerá en el nivel alcanzado, puesto que hacia él tendía *efectivamente* toda la dinámica que había acompañado la formación progresiva del discurso. En lo sucesivo se reflexionará sobre la constitución concreta, sobre el «equipamiento» y el «funcionamiento» de esa existencia, de ese existente concreto, de quien ya se sabe que es la unidad (en la persona) de una diferencia (de naturalezas) mantenida sin cesar.

Se hará una investigación que llevará, desde luego, a nuevas precisiones y enunciados, pero sin pasar a otro distinto. El monotelismo (que dará lugar a Constantinopla III) sostendrá que hay una sola voluntad en Cristo, pero manteniendo la unidad afirmada en Efeso y Constantinopla II, y sin negar que en Cristo hay dos naturalezas distintas en cuanto a su esencia, como había enseñado Calcedonia. Esto prueba que, al admitir sin reservas lo adquirido en el período precedente, no se pretende modificar la problemática que lo había caracterizado. Sin hacer evolucionar la problemática, pero pasando a otros problemas, se da un distanciamiento frente a lo que caracterizaba el período precedente: se pasa a un nuevo período. Este hecho se refleja en otros dos aspectos.

b) La modalidad.

En primer lugar, se da una *invasión progresiva* de la filosofía en la teología. Al mismo tiempo, el discurso de esta última se sistematiza cada vez más, hasta el punto de que la confrontación que continúa dándose entre la confesión cristiana y los interlocutores que ella reconoce, ya no tiene lugar propiamente entre la fe como tal y la filosofía, sino entre la sistematización de la fe y las filosofías. En realidad, se da un entusiasmo bastante generalizado por Aristóteles, en particular a través de la *Isagoge* de Porfirio. Esto es claro en Occidente para Boecio (525) y en Oriente para Leoncio de Bizancio (542), el teólogo más importante de la primera mitad del siglo VI. Según Jean Philipón, esto se puede decir también de Alejandría, si bien aquí el trasfondo sigue siendo todavía el neoplatonismo.

Por otra parte, como consecuencia de lo precedente, es un hecho que en los procedimientos empleados para tratar la confesión

de fe en el momento en que se pretende más decididamente que nunca su estructuración en discurso, *se recurre cada vez más a «los Padres»*. Esto prueba que existe la conciencia de un distanciamiento con respecto a ellos y de que se está pasando a un nuevo modo de afirmar la fe en Jesucristo, que caracterizará otra época.

Podemos a este respecto señalar dos características del discurso: se comienza a utilizar el «argumento patrístico», pero sólo se recurre a florilegios de sus escritos; por otra parte, al hacer referencia a las herejías, se tiende a reconstruirlas de manera abstracta. Se ve que nos hallamos ya en el contexto de los Padres y de las herejías que ellos habían combatido sobre todo por medio de los concilios ecuménicos. Tampoco nos hallamos en el plano del simple testimonio dado a la fe antigua, reelaborado únicamente en la medida en que las herejías exigían una precisión y formulación conceptual. Ha pasado ya la fase de la determinación lenta y progresiva, laboriosa y arriesgada, de las implicaciones de la fe apostólica frente a las pretensiones de ciertas herejías. Nos encontramos en una nueva situación que implica una nueva modalidad de discurso. Lo que se pretende es la estructuración formal y sistemática de una fe en Jesucristo que una tradición de al menos cinco siglos transmite ahora bajo la forma de un discurso ya constituido; ya no se puede seguir desplegando su dinámica constitutiva, si bien hay que progresar en su comprensión sistemática.

c) La motivación.

Es de notar que en adelante influye cada vez más netamente una motivación política en el sentido amplio de la palabra. Ante todo, una motivación «político-política». El peso de las intervenciones imperiales se acusa en la convocatoria y en la celebración de esas asambleas de obispos que son los concilios, y se subraya complacientemente la importancia de la unidad en la confesión de fe como factor de unificación de las poblaciones del Imperio. Pero, sobre todo, una motivación «político-eclesial», percibiendo cada vez mejor que el lenguaje que se utiliza para traducir la fe puede ser causa de divisiones entre los cristianos, se negocia la formulación de modo que las expresiones de la confesión cristiana sean susceptibles de recibir el más amplio consenso. La preocupación por la unidad de los creyentes, por la unidad de la Iglesia, interviene como un factor importante en la tarea de dar una expresión auténtica al *contenido* de la profesión de fe como tal.

Desde este punto de vista es muy característico que el monotelismo, que aparece en las primeras décadas del siglo VII, no nace del monofisismo por evolución interna de la problemática doctrinal

y por la sola dinámica interna del movimiento dialéctico según el cual se constituyó anteriormente el discurso cristológico. En realidad, con Sergio († 638), patriarca de Constantinopla de origen sirio, el monotelismo nace «del deseo de conducir a los monofisitas a la unidad» (J. Liebaert). Según Sergio, en Cristo hay *dos naturalezas distintas* en cuanto a su esencia, lo que remite a la ortodoxia calcedonense. Pero, dado que el Logos encarnado tiene naturaleza humana en la unidad de un solo ser concreto y que, por tanto, no hay en él más que un solo sujeto de atribución de todo el obrar, es decir, el mismo Verbo, hay que deducir que en Cristo hay una sola actividad y, por tanto, *un solo principio de actividad*, lo cual satisface la perspectiva alejandrina. En consecuencia, hay que hablar de una sola energía o potencia de acción (monoenergismo) y, en este sentido, de una sola voluntad o facultad volitiva y principio de acción (monotelismo). En una palabra: la herejía se presenta aquí con bastante claridad como un intento de compromiso doctrinal, que quiere, en cierto modo, «recuperar» a los monofisitas y asegurar la unidad de la sociedad eclesial, la cual puede contribuir poderosamente a la unidad de la misma sociedad civil.

Evidentemente, aquí habrá que determinar y matizar las circunstancias, porque en realidad se pasa insensiblemente de una posición que reconoce la existencia real de facultades en la naturaleza humana de Jesús, pero les niega todo modo efectivo de operación propia, reduciéndolos de hecho en una pasividad total, a una posición que niega pura y simplemente su existencia. Pero más importante que la materialidad de las posiciones defendidas es la motivación que se puede percibir en su trasfondo, donde también se da un cambio. Es cierto que ya anteriormente habían empezado a influir consideraciones políticas, y más concretamente la intervención imperial, a la vez que actuaba la preocupación por la unidad eclesial; pero en realidad todo esto se sumaba a unas herejías generadas, derivadas ante todo de la dinámica inherente al esfuerzo por aproximarse al misterio de la fe. Ahora, una vez determinados los datos fundamentales de la fe y alcanzado el último nivel en la dialéctica de su constitución en discurso, la herejía —el monotelismo— no se presenta como un nuevo momento interno de esta dialéctica, sino que procede directamente de una intención «política» que se despliega en los dos aspectos aludidos. Esto es claro si se compara con el neocalcedonismo, que se había destacado al final del período precedente antes de dar lugar a Constantinopla II: este concilio había nacido para responder al deseo de conciliar las fórmulas de Cirilo y las de Calcedonia, es decir, se había tenido un carácter constitutivo en el marco de una problemática expresamente doctrinal.

Podemos concluir que hacia el final de la época patrística y conciliar del discurso cristológico se acusa, al menos en tres niveles, un cambio que obliga a tener en cuenta un tercer período. El interés de esta distinción no es desdeñable. El paso a un nuevo registro de funcionamiento del testimonio cristiano se efectúa gradualmente desde el fin de la época patrística y en su mismo seno y, por tanto, sin ruptura de continuidad con ella. Este nuevo registro será precisamente el que caracterizará la época siguiente, la de la teología escolástica clásica.

Añadamos dos observaciones. Se puede decir que la época escolástica se inicia en el siglo VI, con Boecio para Occidente y Leoncio de Bizancio para Oriente; pero también se puede decir que comienza en el siglo IX con el gran renacimiento carolingio. Después de algunos siglos de oscuridad intelectual, el funcionamiento de un nuevo registro del testimonio cristiano se desplegará en todas sus dimensiones bajo el impulso de aquellos a quienes, con razón, se puede designar como «los últimos Padres». Estos son Beda, Casiodoro e Isidoro de Sevilla, del lado occidental; Leoncio, Máximo el Confesor y Juan Damasceno, del lado oriental. Se les puede considerar, en definitiva, como los primeros escolásticos, *los primeros teólogos de la escolástica*. Su reflexión será utilizada a lo largo de toda la Edad Media.

2. Fin de la época patrística y albores de la escolástica

Nos limitaremos a algunas indicaciones sobre los puntos más importantes de la reflexión en cuatro teólogos de este tercer período, que, como hemos dicho, tiene en muchos aspectos el carácter de un período de transición.

a) En *Occidente*, Boecio († 525), mediante un recurso sistemático a Aristóteles para desarrollar la comprensión teológica de los dogmas cristianos, tendrá una influencia notable en toda la Edad Media. Se hará célebre su definición de la persona, y el mismo santo Tomás hará referencia a ella: «persona est rationalis naturae individua substantia».

b) En *Oriente*, Leoncio de Bizancio († 542) utiliza también las categorías aristotélicas para desarrollar, en una perspectiva netamente ontológica, toda una teoría de la encarnación. El es quien acuña la expresión «unión hipostática», que tendrá posteriormente el éxito conocido. En Cristo hay dos naturalezas, pero una sola persona o hipóstasis, que es la del Verbo; en consecuencia, hay que

entender que la naturaleza humana *no existe en Cristo sino en y por la hipóstasis del Verbo*; por tanto, en sí misma está ahipostasiada, pero enhipostasiada en la hipóstasis del Verbo. De ahí que entre las dos naturalezas (o *physeis*) se dé una unión que no es «física», sino precisamente «hipostática». «La naturaleza implica la idea de ser (simplemente); la hipóstasis implica además la idea de ser aparte; la primera designa la especie, la segunda el individuo; la primera lleva el carácter de lo universal, la segunda separa lo propio de lo común» (PG 86, col. 1281, 3).

c) Habría que detenerse largo tiempo en Máximo el Confesor († 662), teólogo de primer orden, gran adversario del monotelismo y, en general, del monofisismo. Relativamente poco estudiado hasta una época muy reciente, aparece cada vez más, a medida que avanza el conocimiento de su obra, como un destacado representante de la gran tradición eclesial del Oriente. Por su buen conocimiento de los Padres que lo precedieron, por su perspicacia en el discernimiento de las claves de los debates cristológicos todavía en curso en su época, por la originalidad, la fecundidad y el carácter profundamente unificado de su propia reflexión teológica, por la claridad de sus posiciones y, finalmente, por el valor que manifiesta en el servicio de lo que le parece ser la verdad, ocupa una posición privilegiada al término de la era patrística.

Máximo insiste en la dignidad que confiere al hombre su *libertad*, pero subraya, bajo el influjo, entre otros, del Pseudo-Dionisio, el abismo que lo separa de la trascendencia absoluta de Dios. En esta perspectiva presenta a Cristo como aquel que, siendo a la vez verdaderamente hombre y verdaderamente Dios, abre de nuevo al hombre los caminos de la divinización que Dios había proyectado en su mismo acto creador, pero que el pecado había comprometido. Sin embargo, la mediación realizada así por Cristo no es considerada en un plano estáticamente ontológico. Cristo abre a los hombres el acceso a la salvación arrastrando en el dinamismo de su hipóstasis divina (filial) la libre voluntad humana que él asume como propia tomando una naturaleza humana concreta (y que se inscribe en el devenir histórico de una auténtica existencia humana).

Este acceso se presenta como la posibilidad ofrecida a todo hombre de orientar su propia libertad en el sentido de una referencia a Dios, que convertirá su existencia en existencia filial en y por el Hijo. Así, gracias a la vida de Cristo, la libertad humana que el pecado había desviado de Dios puede reencontrarse en la consecución de su destino original; así, la divinización no será heterogénea con el destino de la naturaleza humana en cuanto tal.

En esta perspectiva de una cristología *dinámica*, Máximo se ve inducido a precisar el concepto de «operación teándrica». Este concepto extiende al campo de la acción lo que el de «unión hipostática» expresa en el plano del ser. En Cristo hay que distinguir operaciones divinas y operaciones humanas, pero éstas (al igual que las primeras) son atribuidas a la única persona, a la hipóstasis filial del Verbo. Si la perspectiva es ontológica, se trata de una ontología esencialmente dinámica. Por último (y éste es un tema central de la teología de Máximo, tanto de parte de Cristo como de parte del hombre), la divinización es *obra del amor*.

d) Para concluir, hay que señalar como tercer representante de la gran tradición oriental de este período a Juan Damasceno († hacia 749), que marcará en cierto modo el punto de llegada de toda la reflexión cristológica en Oriente. Continuando el impulso de sus antecesores evocados anteriormente, se entrega, con toda la penetración y el rigor de un espíritu bien formado filosóficamente, a formular las principales conclusiones que, según él, la teología puede sacar de la doctrina de la unión hipostática, tanto en el plano de la actividad y de la psicología de Cristo como en el plano del lenguaje y del culto cristianos. De este modo, él constituye el mejor representante del «tercer período» de la época patrística. Una vez finalizado el segundo período, cuando lo esencial del dogma se cifra en la unión, en la distinción y en la unidad que asegura y asume la distinción de las naturalezas según la hipóstasis divina del Verbo, toda la atención se centra en la modalidad de constitución y en el funcionamiento concretos de la única persona del Verbo encarnado. Precisamente éste es el punto de vista de Juan Damasceno.

La mejor prueba de esta posición especial del «último de los Padres» es que él ha podido ser presentado como «el santo Tomás de Oriente». En consecuencia, también está justificado cerrar con su nombre la investigación que se proponía la segunda parte de este estudio de las «cristologías patrísticas y conciliares».

SECCION TERCERA

CONSTITUCION HISTORICA
DEL DISCURSO ECLESIAL SOBRE CRISTO JESUS

¿Qué conclusiones y lecciones hay que sacar, para la fe y las teologías cristológicas, de un estudio histórico como el que acabamos de efectuar? Procediendo de modo que la brevedad necesaria no comprometa el rigor requerido, reduciremos a tres los puntos que parece conveniente señalar en esta tercera parte, la cual se presenta además como un balance prospectivo. Dedicaremos el próximo capítulo al estudio de esos tres puntos.

CAPITULO III

EL PASO A LA RACIONALIDAD TEOLOGICA

1. Una clara opción

La primera enseñanza que conviene sacar de las cristologías patristicas y conciliares está directamente ligada al simple hecho de su existencia. Este hecho es suficiente para afirmar que es y será siempre imposible en materia de fe cristiana pretender atenerse únicamente a la Escritura. Desde el fin de la edad apostólica, los creyentes se vieron en cierto modo forzados a la *reflexión* y a la *argumentación*. Al principio creyeron poder limitar el compromiso con la filosofía a algunas fórmulas o conceptos (*logos, ousía*): a pesar del paso dado en Nicea con el *homoousios*, Constantinopla I querrá todavía mantenerse lo más cerca posible del lenguaje del Nuevo Testamento. Pero, al percibir mejor que la racionalidad tiene su lógica propia, se optó por seguir el juego a partir del momento en que se vio que se trataba no sólo de la credibilidad de la fe *ad extra*, sino también de su supervivencia en los mismos creyentes.

Conviene además subrayar que esta opción en favor de la racionalidad tiene tanto mayor alcance cuanto que se efectuó a pesar de un grave riesgo del que se tenía perfecta conciencia. Existía el peligro de que algunos adeptos del cristianismo se apartaran de él

al menos por dos razones: unos, rechazando todo lenguaje ajeno a la Escritura; otros, permitiéndose (ante la imposibilidad de atenerse sólo a la Escritura) proponer interpretaciones peligrosas para la fe. El hecho de que tales riesgos no disuadieran a los Padres y a los concilios de «pasar» a la racionalidad constituye ciertamente una gran lección: significaba, se quisiera o no, poner el anuncio de la fe de los apóstoles bajo la enseña del valor y de la generosidad de la inteligencia.

2. Un estatuto incómodo

Una segunda lección de la época patristica reside en el estatuto que ella dio concretamente a tal racionalidad. Se trata de una racionalidad que no es imperialista o decisoria, ni en primera ni en última instancia.

La racionalidad no es decisoria en primera instancia. Lo demuestra el hecho de que no fija ella el objeto sobre el que reflexiona, sino que lo recibe de una instancia que la precede y ante la que se reconoce radicalmente obligada: la Escritura. Así, la inteligencia no se impone otra tarea que poner de manifiesto la inteligibilidad inmanente al mismo Nuevo Testamento, en cuanto que da testimonio de un Jesús al que anuncia como el Cristo de Dios.

Ahora bien, este «objeto» es tal que la razón no se siente espontáneamente inclinada hacia él ni en sintonía con él. La razón, que es por esencia facultad de lo universal, se encuentra aquí ante un dato de orden histórico y, por tanto, particular e incluso singular, para *dar* «razón» de él. Naturalmente, aquí como en otros casos, la razón podía, de acuerdo con su tendencia, limitarse a someter a su ley el objeto que en un primer tiempo había aceptado recibir de otra instancia: habría podido persistir hasta haber transferido a la generalidad y a la soberanía del concepto la particularidad concreta de Jesús y de su destino. Pero precisamente en su régimen «patristico» rehúsa tanto el ser última como primera instancia.

Es un hecho que, cada vez que se planteó un problema a propósito de Jesucristo, la reflexión de los Padres terminó siempre optando por la solución que aparecía intelectualmente como la más paradójica, prefiriendo la incomodidad de la razón a la reducción del misterio. Así sucede desde Ireneo hasta Cirilo y mucho después, pasando por Atanasio y otros muchos. En vez de sacrificar la integridad humana de Jesús cuando negar la verdad de su cuerpo o la existencia en él de un alma humana parecía explicar mejor la unidad de su ser; en vez de dividir ese ser o poner en duda la

verdad de su divinidad so pretexto de que se salvaguardaba mejor la noción de trascendencia divina, apartándola de las limitaciones y negatividades de la existencia y de la condición humana; en vez de todo eso, los Padres prefirieron dejar la última palabra a lo que les parecía anunciar el testimonio cristológico de la Escritura. Y esto incluso cuando aún no disponían de los términos y conceptos que les habrían permitido justificar en forma adecuada su modo de proceder. Precisamente porque tenían esta concepción de la racionalidad (y de su papel en la fe cristiana, especialmente por lo que se refiere al testimonio apostólico), se creyeron obligados a profesar esa convicción fundamental, para ellos decisiva, si bien resulta paradójica a la pura racionalidad humana: que Jesucristo es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre; que una verdadera naturaleza humana y la propia naturaleza de Dios se unen en un único Jesucristo, por el Dios mismo aparece totalmente comprometido en la realidad de la condición humana y de la historia del mundo.

3. Una perspectiva soteriológica

Una vez que se ha optado por la racionalidad, ¿por qué se le da ese estatuto incómodo? Por una sola razón, que proporciona además una tercera enseñanza: lo que se quiere poner en claro en toda la época patristica es el *problema de la salvación de los hombres*. Todo problema planteado a propósito del Jesucristo del testimonio apostólico suscita inmediatamente una pregunta: ¿qué solución adoptar si se quiere ser *lógico* con la afirmación central del Nuevo Testamento, acogida en la fe y según la cual Jesús es el Salvador de los hombres?

El famoso «argumento soteriológico», al que ya hemos aludido, está presente en toda la época de los Padres y de los concilios. Se puede decir que constituye el nervio o el resorte de todas esas cristologías. La primera lección de la Escritura, recogida por los Padres, es que la fe en Jesucristo no se presenta como una enseñanza que se ha de comprender, explicar y sistematizar, sino como una verdad que libera para una *salvación* y una *vida*. Es luz para la inteligencia, pero sólo cuando esta última renuncia a una pretensión que no conduciría sino a un orgullo prometeico o un nihilismo declarado, cuando presta un asentimiento que, en sí mismo y en la práctica y la experiencia de vida que lleva consigo, hace descubrir que si la salvación afecta también a la inteligencia, no llega, sin embargo, *por* la inteligencia. La salvación llega por el espíritu, cuando éste se abre a una *gracia* que supera todo concepto, porque es un don de Dios que alcanza al hombre entero. Tal gracia

ilumina de hecho la inteligencia cuando ésta la acoge y decide juzgarlo todo a su luz. Así comprendieron los Padres la relación entre la fe y la inteligencia, lo mismo que la racionalidad teológica.

Es evidente que la época actual ya no plantea el problema del hombre como en tiempo de los Padres, y que la perspectiva de una posible salvación apenas es familiar a muchos contemporáneos. Por consiguiente, recoger la lección de los Padres sobre la salvación y su anuncio no significa que podamos limitarnos a acoger y repetir sus enseñanzas. Pero ello no impide que, también en este punto, su herencia sea muy valiosa. Ella nos invita a no desesperar de la condición humana, sino a buscar su verdad y sentido mucho más allá de los cánones de la pura racionalidad, tanto si se proclama triunfante como si se reconoce desesperada. Nos invita a buscar el «sentido» de la existencia *haciendo la verdad* para acoger la salvación, recibiendo la *gracia* mediante un acto consciente de humildad y un lúcido estremecimiento de esperanza, y buscando al *Dios* que se revela «por nosotros los hombres y por nuestra salvación» y que está entre nosotros por medio de Jesucristo.

He aquí, pues, la lección de los Padres: la fe en Jesucristo implica una *racionalidad* y, por consiguiente, reclama un *discurso*; pero, para que tal racionalidad y tal discurso respondan a la verdad de su «objeto» y sean realmente *teológicos*, deben reconocer y mostrar este «objeto» como camino y como vida; de hecho, la razón de ser de este «objeto» no es sino la salvación que los hombres buscan, aunque no siempre la esperan ni crean en ella.

DISCURSO CRISTIANO E INSTITUCION ECLESIAL

No podemos limitarnos al plano del discurso y de su racionalidad en cuanto discurso teológico. Todo discurso tiene condiciones, implicaciones y efectos en el plano social o sociológico, es decir, en el plano de las instituciones en cuyo seno y para las cuales se elabora. Esto es especialmente claro con respecto a la época de los Padres, que es también la de los concilios cristológicos. Todavía nos quedan lecciones que aprender.

1. El problema de una regulación de la fe

El problema al que se vio enfrentada toda la época patristica fue el de formular la fe en Jesucristo de acuerdo con las nuevas situaciones, pero manteniendo la fidelidad a la herencia de los primeros

discípulos de Jesús. Ello llevaba consigo la necesidad de regular estas formulaciones: ¿qué instancia, qué autoridad podría asegurar que una determinada expresión, además de responder a las cuestiones del momento, fuera de hecho fiel a «la fe católica recibida de los apóstoles»? ¿A quién le correspondía decidir, llegado el caso, entre proposiciones diversas? ¿A quién competía, y con qué procedimiento, excluir de la comunión eclesial (o declarar excluidos) a aquellos que no aceptaran las nuevas formulaciones de la fe antigua? En una palabra: ¿quién podía determinar no sólo lo que hay que creer, sino también cómo hay que expresarlo (*dogma*), y decidir que una determinada expresión no sólo se aleja de la fe, sino que separa a quienes la mantienen de la comunidad de los creyentes (*herejía*)?

Es preciso aclarar todas estas cuestiones y otras similares, al mismo tiempo que el problema de una formulación rigurosa, adecuada y normativa de la fe. Es evidente que estos problemas plantean, replantean o hacen inevitable el de la organización general y el funcionamiento concreto de la institución eclesial. El tema es de gran importancia, por eso nos importa conocer cómo se organizó de hecho la Iglesia de los primeros siglos para afrontar el ejercicio de su responsabilidad con respecto a un anuncio de la fe apostólica, a la vez fiel y eficaz.

2. De las profesiones de fe bautismales al «canon» de la fe

Una primera regulación de la fe cristiana tuvo lugar en el marco de la liturgia bautismal, con la introducción del *símbolo*, llamado con razón «símbolo de la fe». La profesión pública del símbolo de una Iglesia, en respuesta a la invitación expresa de un ministro cualificado, permite al catecúmeno hacerse cristiano en virtud del rito del bautismo. Esto significa que querer ser cristiano es inseparable de querer incorporarse a una comunidad de cristianos. Esto significa también que, en cuanto signo y factor de vinculación a una comunidad, el lenguaje cristiano, en su forma de símbolo bautismal profesado públicamente, tiene la función de que exista y crezca la Iglesia como congregación visible y organizada.

Sin embargo, poco el símbolo recibe en las Iglesias distinto significado y función distinta. Adquiere progresivamente la función de permitir el discernimiento de la ortodoxia y la distinción entre creyentes y desviados, e incluso entre comunidades fieles y comunidades heréticas. Desde el siglo II vemos cómo un Ireneo se preocupa, en el seno de «la gran Iglesia», por hallar lo que él llama una «regla de verdad» con valor de «canon» que

expresé los artículos fundamentales de la profesión de fe cristiana. Además, sobre todo a lo largo del siglo III, las diferentes Iglesias se ven obligadas a elaborar su símbolo. Al tener la función de compendio normativo de la fe (bajo el control de la jerarquía local), tales símbolos eclesiales pasan, además, de ser una formulación de tipo «creo» (símbolo bautismal) a otra de tipo «creemos».

3. El símbolo de Nicea

Con el arrianismo, el problema del discernimiento adquiere mayores proporciones. Se cae pronto en la cuenta de que las comunidades locales ya no podrán controlar ni dominar esta herejía por la extensión que va adquiriendo en el Imperio. Así, toma cuerpo la idea de que conviene apelar a una consulta lo más amplia posible a las Iglesias; se llega a la solución de un concilio general que reúna no sólo a los obispos de una provincia (sínodos locales, concilios particulares), sino, por primera vez en la historia cristiana, a un conjunto tan amplio de responsables de las diferentes Iglesias que nos permite calificar a Nicea como el primer concilio *ecuménico* de la Iglesia.

Pero ¿qué ocurre en Nicea? Inmediatamente se impone una clara constatación: ninguna de las formulaciones oficiales de la fe propuestas hasta entonces, ninguno de los símbolos de las Iglesias, cuyos obispos se encuentran reunidos, es adecuado para oponerse a la expansión de la herejía. Hay que intentar una nueva formulación, dado que la Escritura y su tradición ya no son suficientes; tal formulación tendrá que ser parcialmente distinta de la expresión de la fe recibida hasta ahora, para poder responder a unos interlocutores que apelan a la razón y a sus leyes propias, pero tendrá la ventaja de ser clara y clarificadora y, por ello, será susceptible de ser admitida por todas las Iglesias como norma objetiva de fe, como símbolo común para todos los cristianos. Así, después de muchas vacilaciones y muchos debates, se llega a proponer el *homoousios* y a introducirlo en uno de los símbolos que previamente se había decidido tomar como texto básico y referencia común. Al cabo de unos cincuenta años, y después de haber superado perplejidades y reticencias en las diferentes Iglesias, como ya había sucedido entre los obispos reunidos en Nicea, todos los que permanecían en la ortodoxia consienten en aceptar el símbolo de Nicea y su *homoousios* ante el temor de que rechazarlo sea dar armas al arrianismo y poner en peligro la divinidad del Verbo encarnado en Jesús. De este modo, al final del siglo IV ya no hay más que un único símbolo oficial: el de Nicea-(Constantinopla).

4. Organización de un magisterio

Cuanto acabamos de decir no significa que estén definitivamente resueltos los problemas de la regulación de la fe. Desde luego, cuando en lo sucesivo se plantee un problema, se tratará de resolver remitiéndolo al símbolo de Nicea: concretamente, todos los concilios posteriores harán explícita referencia a él. Pero pronto se percibirá que tampoco él basta para hacer frente con claridad y eficacia a los nuevos interrogantes y desviaciones. Será, pues, preciso seguir buscando nuevas formas de elaboración de la fe. Ahora bien: hay que tener presente que éstas no serán posibles ni eficaces sino en la medida en que procedan de la institución eclesial y contribuyan, por su parte, a organizarla y robustecerla.

Constantinopla I todavía puede limitarse a recoger el símbolo de Nicea, sin perjuicio de abreviar ligeramente su formulación en un punto (se suprime la expresión «es decir, de la sustancia del Padre», por considerarla superflua, pero no el *homoousios*, que reaparece un poco más adelante) y de extenderse mucho en otro (la divinidad del Espíritu Santo). Pero Efeso ya va más lejos: sin proponer un texto nuevo, los Padres que participan en este concilio declaran expresamente su adhesión, al menos, a una de las cartas de Cirilo, mientras que rechazan formalmente una carta de Nestorio. Calcedonia, por su parte, se ve precisado a elaborar una formulación nueva, la cual constituye propiamente una *definición dogmática*: «el santo y gran concilio ecuménico... ha definido lo siguiente...»; «creemos... (siguen los textos de los símbolos de Nicea y de Constantinopla); enseñamos todos de común acuerdo... (sigue la 'definición' de fe del concilio)»; «cuantos osaren profesar otra fe... sean excluidos (o)... anatema».

Así, el símbolo contiene «definiciones», y las definiciones conciliares, por su parte, contienen anatematismos. Al cabo de algún tiempo —y esto especifica lo que hemos presentado como tercer período de la época de los Padres y de los concilios— aparecen corrientes teológicas, nacen herejías y se celebran concilios con el objeto no sólo de conseguir el mayor número de adhesiones, sino también de conciliar formulaciones y lenguajes divergentes, a fin de salvaguardar así la unidad y asegurar la concordia. El fenómeno conciliar adquiere cada vez más importancia y autoridad, al tiempo que el recurso a los papas o sus intervenciones alcanzan mayor interés e influencia.

En definitiva, a medida que progresa el testimonio cristiano, se afirma la preocupación por la unidad del cuerpo eclesial y, consiguientemente, se organiza y estructura más la institución eclesial. A medida que se clarifica la necesidad de instancias reguladoras,

se va afirmando la realidad de un magisterio. En una palabra: en el discurso cristiano estará cada vez más presente el aspecto institucional y se afirmará el vínculo lenguaje/sociedad. He aquí un nuevo legado y una nueva lección que la época patristica dejará a las sucesivas.

ASUMIR UNA TRADICION HISTORICA

Hemos señalado las *condiciones* en que, desde la época de los Padres, se desarrolla la reflexión sobre Jesucristo, es decir, la cristología. Concluiremos precisando un poco más estos conceptos.

1. Criterios del discurso cristológico

De acuerdo con los primeros siglos cristianos, la teología sobre Jesucristo no es un problema de simple piedad, por buena que sea su orientación, ni de simple racionalización, por aguda que sea. En la constitución del discurso cristológico intervienen tres criterios: una adhesión de *fe*, una *reflexión* sobre la fe y una correcta situación de ambos en el lugar en el que de hecho se ejercen: la *Iglesia*.

Dicho de otra manera: la teología sobre Jesucristo, al reflexionar sobre un testimonio de fe que la precede y del que depende, no es posible sino como asunción de una tradición. Esta teología, deberá, al mismo tiempo, responder a las cuestiones que el hoy no cesa de plantear a la fe de los apóstoles y de los Padres, y responder de los interrogantes que pueden hacerse a un mundo sujeto a múltiples tentaciones de conformismo y confort a partir de la figura y el destino de aquel de quien la Iglesia de los creyentes no cesa de dar testimonio: Jesucristo, la salvación que ofrece y el Dios que revela.

2. Relación con la predicación y los dogmas

La responsabilidad de la teología con respecto a Jesucristo la sitúa ante una tarea muy concreta. Deberá elaborar correctamente su *discurso reflexivo* en relación con otros dos tipos de discurso que siguen conservando su actualidad: el primero es el de la *predicación*, al que los mismos Padres y concilios tuvieron que atenerse, por ser la del Nuevo Testamento; el segundo, iniciado en la época patristica y conciliar, es el *discurso dogmático*.

El lenguaje de la predicación recuerda sin cesar a la teología que no sólo depende del anuncio, sino que está orientada a él. La teología puede, sin duda, contribuir a evitar que este lenguaje caiga en la aproximación y el pietismo, pero él, a su vez, ayudará a la teología a evitar la abstracción. Ella no deberá, por tanto, abandonar el anuncio. Por otra parte, si la función del lenguaje dogmático es recordar a la teología su responsabilidad histórica y social con respecto a la tradición y a la institución eclesial, la tarea de la teología no podrá consistir únicamente en repetirlo. Situándolo en el contexto del pasado que lo elaboró, deberá analizar sus enunciados en la comunidad actual y a la luz de sus exigencias.

Para preservar la unidad del cuerpo eclesial en la fe apostólica y para promoverla, estas instancias tienen al mismo tiempo la misión de suscitar la búsqueda de la inteligencia en la recepción de la fe *que se transmite* y la de apoyar la creatividad en la transmisión de la fe *recibida*.

3. Lecciones del desarrollo histórico de la cristología

Dado que lo anterior concierne más a las condiciones y a la responsabilidad del discurso cristológico a la luz de la época de los Padres y de los concilios, digamos ahora cómo esclarece esta misma época *su constitución y desarrollo efectivos*.

La dialéctica histórica según la cual se constituyó el dogma cristológico encierra en sí misma una enseñanza. Un primer elemento de interés consiste en poner en guardia sobre ciertas formas de entender el testimonio de la Escritura sobre Jesús, consideradas erróneas por la tradición eclesial: ¿no es cierto que los lectores del Nuevo Testamento siguen tentados por el docetismo y el subordinacionismo, por el nestorianismo y el monofisismo, hasta el punto de que, también aquí, se verifica de algún modo el principio de que «la ontogénesis reproduce la filogénesis»? Pero hay otro elemento de interés que debemos señalar: positivamente, el orden en que se precisó la formulación oficial de la fe cristiana ofrece una clara indicación sobre lo que podemos llamar jerarquía en las verdades de fe. No es casual que la Iglesia se preocupara, ante todo, del Dios de la Trinidad, de Jesucristo y del Espíritu Santo; y tampoco es casual que pensara que, una vez formulado un símbolo recibido en todas las Iglesias, se encontraba fijada una cierta norma (o canon) de la fe a la que no podía añadirse nada sino pasando a otro modo de expresión oficial de la fe. En la articulación interna de la confesión de fe, en el principio de organización de la misma en discurso teológico y en la pedagogía de su anuncio

kerigmático y catequético hay, evidentemente, una lección decisiva, aunque se olvide con demasiada frecuencia.

Un segundo punto invita a reconsiderar atentamente una costumbre muy extendida en los discursos cristológicos clásicos y corrientes hasta nuestros días: la costumbre de tomar Calcedonia como punto de partida de la reflexión teológica sobre Cristo, asignando a dicha reflexión la tarea esencial, si no exclusiva, de fundamentar y explicar la definición del 451. Ya es un problema *partir* de un enunciado magisterial cuando él mismo se reconoce subordinado a la Escritura; pero otro problema es partir de este enunciado concreto. Proceder así es actuar como si el desarrollo dogmático y las definiciones cristológicas se hubieran detenido en Calcedonia. Ahora bien, éste no es el caso, puesto que continuaron al menos hasta Constantinopla II. Teniendo en cuenta la naturaleza del proceso (cf. *supra*, p. 222), el hecho de que este concilio sea históricamente posterior a Calcedonia no deja de tener su incidencia sobre el modo de entender y de construir el discurso teológico.

Queda un último dato: la evolución *dogmática* que hemos seguido a lo largo de seis siglos de desarrollo *histórico* es también racional y *lógica* (cf. el título de la segunda sección de este estudio [p. 197]: «Elaboración racional de la profesión de fe cristológica»). No sólo en virtud del *acto* de adhesión personal por el que la fe se traduce en cada creyente, sino también por la constitución histórica *del discurso* en el que viene propuesta, la fe en Jesucristo se realiza entre los hombres como un «culto» que, según Rom 12,1, es «espiritual», pero también racional (*rationabile obsequium*: Vulgata) y lógico (*logikèn latreian*: texto griego). La fe cristiana se expresó históricamente como discurso dogmático en cuanto fe inteligente o fe que se hace inteligencia. Esto explica que, sólo por un acto de inteligencia, podemos seguir recibiendo y profesando realmente la fe hoy como ayer y mañana como en el pasado.

CONCLUSION

Cuando en la historia de la teología cristiana se ha mantenido viva la referencia a los Padres y, a través de ellos, a la Escritura ha tenido lugar una gran vitalidad del pensamiento y del discurso. A través de la Edad Media hasta la época contemporánea, pasando por los siglos XVI y XVII, puede decirse que los grandes momentos de vitalidad de la teología están ligados de forma bastante directa a una vuelta efectiva a los Padres.

Sin embargo, podemos hacer dos observaciones al respecto. Ante todo, sólo cuando la teología no ha separado la enseñanza de los *concilios* del mantillo viviente de la tradición *patrística* se ha revelado como una verdad viva. Además, la vuelta a los Padres, en general, ha contribuido a revitalizar la teología de la gracia, de los sacramentos y de la Iglesia más que la teología sobre Cristo. Es probable que ello se deba a que las cristologías posteriores han tenido demasiada tendencia a no leer a los Padres sino a partir de los «datos» conciliares (sobre todo Calcedonia). De este modo, al absolutizar los enunciados magisteriales en virtud de su misma autoridad y «perfección», minusvalorando los esfuerzos de búsqueda que los habían hecho posibles, se corría el riesgo de no sentir el impulso de la tradición dinámica y viva que los había producido.

En todo caso, desde hace ya algunos decenios se va abriendo paso otra tendencia: la de recoger a partir de sus propias fuentes —judeocristianas y helenocristianas—, una vez situadas en su contexto escriturístico, las cristologías patrísticas y conciliares. Lo expuesto en las páginas precedentes permite pensar que ésa puede ser una oportunidad de reactivación y revitalización de los discursos cristológicos, más rica incluso que la que ya hoy constatamos. En efecto, cada vez aparece más claro que lo que los Padres dijeron de Jesucristo no priva de su propia palabra a las generaciones sucesivas. El espacio de palabra, de reflexión y de discurso que ellos abrieron escudriñando y transmitiendo el testimonio apostólico sobre Jesús, el Hijo de Dios y Salvador de los hombres, sigue siendo un campo abierto a la inteligencia y a la fe de los creyentes.

ANEXO

Definición del Concilio de Calcedonia

(Estructura y fuentes del pasaje principal)

		Siguiendo a los santos Padres, enseñamos y confesamos unánimemente: <i>Un solo y mismo Hijo</i>	Fórmula de unión (433)
		Nuestro <i>Señor Jesucristo:</i>	Juan de Antioquía Cirilo
I		<i>El mismo</i>	
1.	Perfecto en divinidad	perfecto en humanidad <i>El mismo</i>	
2.	Verdaderamente Dios	y verdaderamente hombre (hecho) de un alma racional y de un cuerpo	Tomo de León a Flaviano
3.	Consustancial al Padre en su divinidad	consustancial a nosotros en su humanidad, semejante a nosotros en todo... menos en el pecado	Fórmula de unión del 433 Adición escriturística (Heb 4,15)
4.	Engendrado del Padre antes de los siglos en su divinidad	pero en los últimos tiempos, <i>por nosotros y por nuestra salvación</i> (engendrado) de María, la Virgen, <i>la théotokos...</i>	Efeso
		en su humanidad	

En dos naturalezas

Sin confusión ni cambio

Sin división ni separación

II. La diferencia de naturaleza no está en absoluto suprimida por la unión,

sino que, por el contrario, las propiedades de cada naturaleza quedan a salvo y se encuentran en una sola persona o hipóstasis

no (un Hijo) compartido y dividido en dos personas, sino *un solo y mismo Hijo único*

Dios, Verbo, Señor, Jesucristo como en el pasado lo dijeron los profetas acerca de él, como el Señor Jesucristo mismo nos instruyó y como el símbolo de los Padres nos lo ha transmitido.

Según Th. Camelot, *Efeso y Calcedonia* (Vitoria 1971).

Fórmula leoniana
contra Eutiques
contra Nestorio
(adverbios de Cirilo)
2.^a carta de Cirilo a
Nestorio. Carta de
Flaviano a León

Tomo de León a Flaviano
Carta de Flaviano a León

Carta de Teodoro

BIBLIOGRAFIA

Como dijimos desde el principio, hemos renunciado deliberadamente en estas páginas, ante todo por falta de espacio, a remitir sistemáticamente a los textos y a las obras en las que están basadas. Nos contentaremos con algunas indicaciones que permitirán a quien lo desee comprobar por sí mismo la bibliografía tanto a propósito de los mismos escritos de los Padres como con respecto a los estudios contemporáneos sobre los mismos.

1. Ante todo debo señalar dos cursos universitarios a los que debe mucho el presente estudio:

P. Henry, *Compléments de christologie* (notas de curso *ad instar manuscripti* [Instituto Católico de París]), al que conviene añadir *Études sur la Trinité* (*ibid.*).

J. Moingt, *Constitution du discours chrétien* (multicopiado en 1970, Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Lyon-Fourvière).

2. *Para una primera aproximación:*

J. Wolinski, *Pour une approche de la christologie des Pères de l'Église*, en J. Doré y otros, *Jésus le Christ et les chrétiens* (París 1981) 290-296.

G. Aulén, *Le triomphe du Christ* (prefacio de L. Bouyer; París 1970) 7-117.

H. Turner, *Jésus le Sauveur* (París 1965).

3. *Sobre las fuentes patristicas:*

P. Smulders, *Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico*, en *Mysterium Salutis* III (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 315-380.

J. Liebaert, *L'Incarnation I: Des origines au Concile de Chalcedoine* (París 1966).

4. *Sobre historia y doctrina conciliar:*

I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969).

Th. Camelot, *Efeso y Calcedonia* (Vitoria 1971).

H. I. Marrou, *Desde el Concilio de Nicea a san Gregorio Magno*, en *Nueva Historia de la Iglesia* I (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 261-402.

5. *Para un estudio más profundo de la cristología de los Padres:*

A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne* (París 1973).

- Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Friburgo 1978).
- Id., *Jesus der Christus im Glaube der Kirche* (Herder, Friburgo). Hasta ahora sólo ha aparecido el vol. I: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (1979). Están anunciados: vol. II: *Die Zeit vom Konzil von Chalcedon bis zur Papst Gregor dem Grossen* († 604), y III: *Die Entwicklung bis zur Zeit Kaiser Karls des Grossen* (Frankfurter Konzil von 794).

6. Estudios patristicos especializados:

- J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I* (Tournai 1961).
- Id., *Message évangélique et culture hellénistique* (Tournai 1961).
- Id., *Les origines du christianisme latin* (París 1978).
- A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (París 1978).
- A. Orbe, *Antropología de san Ireneo* (BAC, Madrid 1979).
- Id., *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, 2 vols. (BAC, Madrid 1972).
- Id., *Cristología gnóstica*, 2 vols. (BAC, Madrid 1976).
- M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (París 1958).
- H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París 1956).
- L. Bouyer, *L'Incarnation et l'Église, corps du Christ, dans la théologie de saint Athanase* (París 1943).
- F. Boullan, *L'Hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée*, 2 vols. (París 1972).
- G. Jouassard, *Un problème d'anthropologie et de christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie*: RSR (1955) 361-378.
- Id., *S. Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'incarnation Verbe-Chair*: ibid. (1956) 234-242.
- Id., *Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez S. Cyrille d'Alexandrie*: ibid. (1957) 209-224.
- R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Ciudad del Vaticano 1948).
- M.-J. Nicolas, *La doctrine christologique de saint Léon le Grand*: RThom (1951) 609-669.
- A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (París 1973).
- J.-M. Garrigues, *La personne composée du Christ d'après Maxime le Confesseur*: RThom (1978) 181-204.

7. Sobre Calcedonia:

- J. Liebaert, *Valeur permanente du dogme christologique*: «Mélanges de science religieuse» (1981) 97-126.
- Visages du Christ*: RSR (1977): R. Marlé, *Chalcédoine réinterrogé*, 15-44; B. Sesboüé, *Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives*, 45-80; C. Kannengiesser, *Avenir des traditions fondatrices. La christologie comme tâche au champ des études patristiques*, 139-168.

III

CRISTOLOGIA DOGMATICA

[BERNARD LAURET]

INTRODUCCION

Toda fe cristiana debe su originalidad a su referencia a Jesús. Pero ¿qué Jesús?

En nuestra época de pluralismo cultural y teológico abundan las imágenes de Jesús, tanto entre los cristianos como entre los que no lo son. En los primeros aparece ya una amplia gama de opiniones: desde quienes identifican totalmente la enseñanza de la Iglesia con la de Jesús hasta quienes las oponen, o bien preconizan una piedad más espontáneamente centrada en Dios, sin detenerse demasiado en Jesús. En cuanto a la diversidad de formas culturales en que se expresan cristianos y no cristianos, encontramos una gran variedad¹: escritos (novelas, relatos populares, obras científicas, folletos, libros de piedad, historietas, etc.), emisiones de radio o de televisión (a propósito de fiestas litúrgicas, de películas, de debates de actualidad), creaciones artísticas (escenificaciones, canciones, películas, pinturas). Los cristianos no son los únicos que se ocupan de Jesús. Nos encontramos ante discursos contrapuestos, no sólo entre cristianos, sino también fuera de toda referencia confesional. Frente a estos lenguajes fragmentarios, ¿es posible presentar un discurso teológico, una cristología? ¿De qué Jesús se habla?

En esta *Iniciación* se trata de Jesús como *Cristo*. La cristología dogmática presenta el origen de la fe *cristiana* en la persona de Jesús de Nazaret Mesías como aquel que realizó la alianza histórica

¹ Ph. Regeard, *Jésus a tant de visages. L'imagination dans l'expérience de la foi* (París 1980), que pone de relieve el trabajo de la imaginación como forma del deseo; G. Bessière/J.-P. Jossua/A. Lion/M. Pinchon/A. Rousseau, *Dossier Jésus. Recherches nouvelles* (París 1977); B. Sesboüé, *Jésus-Christ à l'image des hommes. Brève enquête sur les déformations du visage de Jésus dans l'Église et dans la société* (París 1978); *Que dites-vous du Christ? (De saint Marc à Bonhoeffer)*, editado por G. Bessière (París 1969); H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) pp. 154-178: «Cristo de la piedad, del dogma, de los 'entusiastas', de los poetas y de los novelistas»; P. G. Toscano, *Il pensiero cristiano nell'arte*, 3 vols. (Bérgamo 1960).

de Dios con nosotros. Por ello esta *Iniciación* presenta unitariamente mesianismo y redención: la realización de la alianza divina con nosotros se articula arrancando a la historia de su perdición merced al envío del Siervo perfecto, el Hijo, y del Espíritu. Este permite la apropiación diversificada de esa obra por todo un pueblo. Así, el discurso cristológico no suprime la fragmentación de los discursos sobre Jesús. Incluso los legítima teológicamente. Pero propone una coherencia en la práctica histórica de Jesús y de los cristianos según una perspectiva mesiánica, que hay que explicar: realización de la alianza de Dios en nuestra historia y constitución de un pueblo testigo. Esto equivale a decir que la cristología dogmática debe explicar cómo revela Jesús a *Dios* e instaura una *Iglesia* en nuestra *historia*.

Todo discurso cristológico toca así el conjunto del misterio de la fe². Sin embargo, no es un discurso englobante que podría dispensar de una teología más amplia: doctrina sobre Dios, eclesiológia, antropología, práctica cristiana, etc. Pero toda la fe cristiana recibe su coherencia de una persona histórica, inseparable de un pueblo y de la revelación del designio de Dios en nuestra historia. Trataremos de ser rigurosamente fieles a esta perspectiva, sabiendo que no es la única posible.

Las dos primeras exposiciones de teología neotestamentaria y patrística han mostrado la diversidad de las cristologías en su constitución histórica. Con el pluralismo cultural y teológico actual, el discurso teológico que desarrollamos aquí se sitúa en un momento en que la Iglesia, al igual que la humanidad, debe enfrentarse a decisiones históricas determinantes para el futuro. Es una historia que siempre está por hacer. Esta cristología se articula, pues, en una práctica cristiana, también diversificada (de los cristianos tradicionalistas a las comunidades de base, las cuales prolongan la tradición inventiva del evangelio) y en un mundo en búsqueda. Todos estos interlocutores ofrecerán un discurso estéril o arbitrario sobre Jesús si no lo someten a una verificación por la historia³,

² E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1971).

³ M. Bellet, *Au Christ inconnu* (París 1976), que invita a la lucidez sobre sí mismo cuando se evoca a Jesús. M. Légaut opone experiencia espiritual (fe en Jesús) y doctrina (cristología) de una manera que requiere ser matizada: cf. *Deux chrétiens en chemin... Nouvelle rencontre du P. Varillon et de M. Légaut au Centre Kierkegaard* (París 1978) 97ss. En todo caso, la relación a la historia terrena de Jesús es lo que distingue más netamente a los evangelios apócrifos del canon del NT: H. Koester, *One Jesus and Four Primitive Gospels: «Harvard Theological Review»* 61 (1968) 203-247, recogido en J. M. Robinson/H. Foester (eds.), *Trajectories Through Early Christianity* (Fortress Press 1971) 158-204.

la de Jesús de Nazaret y la de quienes actualmente se remiten a él. La elección de esta cristología entre otras debe confirmar su verdad por su fuerza para abrir la historia de Jesús y la nuestra.

La historia es el lugar originario de la fe. Y la evolución de la importancia concedida a la historia explica la diversidad de aproximaciones cristológicas en la tradición teológica más reciente. De forma más concreta, esta referencia a la historia de Jesús es tan determinante que ha provocado una especie de revolución copernicana (¡una más!) en cristología y, de rechazo, en teología, puesto que desde hace unos veinte años es corriente oponer dos tipos de cristología: la una «desde arriba» y la otra «desde abajo». Veremos, pues, ante todo, la realidad y los límites de esta oposición antes de llegar a un planteamiento más decididamente mesiánico.

1. Planteamiento clásico «desde arriba» o «desde el comienzo»

Se trata del modelo que podemos llamar dominante y «clásico» en teología, porque determinó la reflexión cristológica desde los grandes concilios cristológicos hasta años recientes y aún hoy ofrece puntos de referencia ineludibles. Según esta perspectiva, la cristología parte de arriba: de Dios hacia el hombre. No parte del Jesús histórico, sino del Hijo eterno que se hace hombre, del Dios Trinidad del que todo procede: la encarnación del Verbo, la comprensión de su persona y de su misión. Tenemos entonces la secuencia corriente en teología escolástica: Trinidad-creación-caída (pecado original)-encarnación del Verbo, Dios y hombre perfecto, que restablece a la humanidad en su estado primitivo anterior al pecado para comunicarle la vida eterna.

La solidez de este modelo —además de su preeminencia progresiva a partir del siglo V hasta nuestros días y su autoridad en la tradición cristiana— procede de que afirma claramente, siguiendo a Leoncio de Bizancio, la unidad de la persona de Jesucristo, fundada en la persona eterna del Verbo. Así explica el alcance divino y humano de todos sus actos (acciones teándricas). Esta solidez explicativa se une al rigor doctrinal que era necesario para vencer, tras siglos de lucha, al docetismo y a la gnosis, que relativizaban la humanidad de Jesús, y para evitar el dualismo tendente a anular la originalidad de Jesús, verdadero hombre y verdadero Dios. La *encarnación* constituye el acontecimiento generador de este esquema, y es en cualquier otro modelo el término indispensable para expresar el origen, la unidad y la identidad de la persona de Jesús.

Sin embargo, esta posición, nacida a raíz de confrontaciones

doctrinales, se endureció y esclerotizó cuando los teólogos posteriores sistematizaron lo que era resultado de una confrontación vital de la experiencia espiritual de la Iglesia frente a las herejías. Así es como este esquema «desde arriba» trató de la humanidad de Jesús siguiendo un razonamiento lógico que no tenía en cuenta la complejidad de la Escritura: se estableció, por ejemplo, que, en virtud de sus dos naturalezas, Jesús poseía una conciencia humanamente limitada, pero ilimitada debido a su divinidad, que excluía toda clase de ignorancia y de duda e incluía aún «la visión beatífica», mientras que los evangelios no dudan en hablar de la ignorancia de Jesús y de su fe. Igualmente, la resurrección se atribuyó al mismo Verbo, todopoderoso —su «mayor milagro»— mientras que el Nuevo Testamento afirma siempre que fue Dios (el Padre) quien resucitó a su Hijo, siendo la resurrección el origen del reconocimiento de la divinidad de Jesús.

Por ello, las críticas a esta cristología «descendente», sobre todo desde Pannenberg⁴, no dejaron de hacer ver que estas tesis no sólo se oponían a la Escritura subestimando la riqueza de la humanidad de Jesús, sino también suponían desde el principio lo que había que probar, a saber: la divinidad de Jesús. Añadamos que este argumento escriturístico y teológico se ve incluso reforzado si se sitúa históricamente mostrando que la cristología desde arriba se apoyaba en un modelo cosmológico y eclesiológico que la hace comprensible.

a) Modelo cosmológico.

En la Antigüedad, la existencia de Dios (o de los dioses) no se pone en duda, porque es la clave de una cosmología inseparablemente teológica y física, al margen de cómo se conciba el origen del mundo, según una visión emanatista (sobre todo neoplatónica) o creacionista (bíblica) (cf. Excurso I). Dios, que está arriba, es la causa primera de todo y puede intervenir en la acción de las causas segundas aquí abajo (incluida toda una serie de intermediarios en la que los ángeles tienen sus correspondencias en las esferas celestes).

Según esta concepción del mundo, no es difícil admitir: 1) que Dios existe, 2) que se encarna y 3) que la encarnación comienza con un milagro (el nacimiento virginal), puesto que Dios es la causa primera de todo lo que sucede en el mundo físico. Ahora bien, la revolución científica del siglo XVII comprenderá cada vez más el universo de acuerdo con una concatenación de causas natu-

rales, en la que Dios no tiene lugar, y con unas leyes que se explican matemáticamente. En estas condiciones, el milagro aparece cada vez más como carente de sentido y Dios como inútil o, al menos, desplazado. Ya Spinoza, en su *Tractatus theologico-politicus* (1670), quiere explicar el AT sin apelar a los milagros, que Hume excluirá completamente en el siglo XVIII. Finalmente, Laplace declarará que no necesita «la hipótesis» Dios para explicar el universo. La religión entra entonces en el orden de lo «sobrenatural» y de lo «metafísico» inverificable, y el esquema «desde arriba» pierde su credibilidad al mismo tiempo que la Iglesia ve discutida su autoridad «sobrenatural».

b) Modelo eclesiológico.

Esta cristología «desde arriba» se desarrolló en una Iglesia que cada vez más se situaba por encima de la sociedad y le dictaba sus normas de conducta y sus objetivos, al creerse depositaria de la enseñanza y de la autoridad del Verbo encarnado⁵.

Desde el Concilio Vaticano II es costumbre en la Iglesia católica hacer la crítica a una eclesiología edificada sobre un modelo cristológico y no pneumatológico⁶. Por modelo cristológico se entiende aquí precisamente una teología concebida en términos de poder: Dios, el Padre, envió al mundo a su Hijo único para que asumiera la condición humana y realizara su misión en una obediencia perfecta; para continuar esta misión, el mismo Cristo funda la Iglesia durante su vida prepascual y establece a Pedro, a los apóstoles y a los obispos, quienes a su vez establecen a otros colaboradores.

En este modelo, la comunicación se reduce a una sucesión de delegaciones de poder de tipo piramidal, sin diálogo posible o, como se dice hoy, sin posibilidad de «retroalimentación»⁷. Nunca

⁵ J.-F. O'Grady, *Models of Jesus* (Nueva York 1981) 53. Cf. la bula *Unam Sanctam* de Inocencio III, citada en R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III (Darmstadt 1959) 302-303, e Y. Congar, *L'Éclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en *L'Éclésiologie au XIX^e siècle* (París 1980) 77-114.

⁶ Un punto de vista ortodoxo: N. Lossky y N. Nissiotis, *Le Saint Esprit* (Ginebra 1963) 85-106. Numerosos artículos después. Cf. Y. Congar, «Pneumatologie» ou «Christomonisme» dans la tradition latine, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Hom. a Mgr. Philips (Gembloux 1970) 41-63. Cf. también *infra* los capítulos sobre pneumatología y eclesiología; Y. Congar/J. Zizioulas, en *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspective* (París 1981).

⁷ G. Defoix, *Révélation et société. Étude critique de la constitution conciliaire «Dei Verbum» et des fonctions sociales de l'Écriture* (tesis mecanografiada; Instituto Católico de París 1974). Cf. RSR 63 (1975) 457-504.

⁴ W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) 43-48.

se habla de un pueblo o comunidad con una función activa. El principio divino, reducido a la autoridad suprema, es el único activo; el hombre, incluido el hombre Jesús, es pasivo. Esta cristología es la de una Iglesia que se presenta como rival de un mundo que querría someter: se define como sociedad, incluso contra-sociedad, y no como comunión. El Espíritu no tiene en ella función alguna, puesto que está reemplazado por una teología de la gracia conferida únicamente por Cristo-cabeza.

A este modelo se ha opuesto, con razón, una Iglesia configurada por el Espíritu Santo. Pero sería erróneo pensar que se pueden yuxtaponer una eclesiología de tipo pneumatológico y una cristología sin Espíritu Santo. No se puede concebir, por una parte, a la Iglesia como comunión de personas libres y de Iglesias locales con una personalidad propia, y al mismo tiempo predicar en estas Iglesias un Cristo cuya humanidad es enteramente pasiva, debilitada en su autonomía humana, y que no sería sino un medio por el que el Verbo realiza la voluntad del Padre.

Hay que mostrar cómo el Espíritu Santo ejerce una función indispensable en la humanidad de Jesús y para nosotros: así como el Espíritu permite a la humanidad de Jesús abrirse enteramente a Dios y a los hombres y hacer más profunda su personalidad, este mismo Espíritu permite también a los creyentes y a las comunidades apropiarse la riqueza de Cristo según su personalidad propia. A esto se debe que el NT nos presente diversas cristologías y no una sola. El Espíritu permite las diversas apropiaciones del acontecimiento Jesucristo por personas libres e Iglesias locales autónomas y en comunión entre ellas. Estas diversas cristologías del NT están en consonancia con la experiencia espiritual de la Iglesia.

A la inversa, se puede constatar que la cristología empieza a constituirse como razonamiento autónomo al mismo tiempo que la Iglesia se estructura como una institución que separa cada vez más los ministerios y el derecho de su actuación sacramental y de su arraigo pneumatológico en el pueblo de Dios: en los siglos XI y XII se producen rupturas o movimientos importantes: disociación entre la Iglesia y la eucaristía, ordenaciones para los ministerios sin función pastoral (ministerios absolutos), teología de la Iglesia diseminada en los tratados de cristología y, de manera autónoma, en los tratados de los canonistas, al mismo tiempo que se constituye un derecho canónico centralizado y más detallado. Ahora bien: en el siglo XI aparece el *Cur Deus homo* de san Anselmo, que establece en teología la autonomía de un discurso cristológico, que más tarde la escolástica fragmentará a veces en dos tratados: la *cristología* propiamente dicha —o *De Verbo incarnato*—, que tratará de la

persona compuesta de Jesucristo, Hijo de Dios que asume una naturaleza humana, y un tratado de *soteriología* o *De redemptione*. Este segundo tratado viene a completar el tratado de cristología —elaborado generalmente siguiendo un razonamiento metafísico y deductivo— con una reflexión que pone el acento en la función de la humanidad de Jesús, y particularmente de su muerte, en nuestra salvación, interpretada como gracia interior que se mostrará plenamente en el más allá (salvación del alma).

c) Una cristología centrada en la encarnación y en la muerte redentora.

Hoy es corriente afirmar que esta cristología «desde arriba» o desde el comienzo se centra en la *encarnación*, de la que se deriva todo. Es cierto, pero el polo principal va acompañado de un polo secundario: la *muerte redentora*. Cada uno de estos polos da lugar a un «tratado»: cristología en sentido estricto del término y soteriología, o bien tratamiento de la soteriología dentro de la cristología, pero sólo en el capítulo de la muerte redentora⁸. Esta disociación entre cristología y soteriología empobrece a la vez la comprensión de la persona de Jesús en su humanidad y nuestra implicación en su destino, puesto que la salvación se consigue únicamente por la muerte de Jesús y sólo en beneficio del alma, la cual debe encontrarse en estado de gracia en el momento de la muerte. Esta visión de la salvación empobrece nuestra humanidad y desvaloriza la historia. En efecto, si el hombre sólo tiene que salvar el alma, ¿por qué vivir en la tierra? ¿No se encuentra entonces la Iglesia al margen de las luchas humanas y bajo la sospecha de predicar la resignación?

Aquí, como en la cristología, la soteriología se halla desfasada con respecto a la Escritura. El mismo Jesús, en efecto, no usó el vocabulario de la salvación⁹ de origen helenístico y que respondía a preocupaciones más individuales y morales sobre la salvación del alma. Para Jesús, la consumación del hombre no es la «salvación», sino la entrada en el reino que llega para transformar el mundo. En otras palabras: la salvación consiste en «seguir a Jesús». Este

⁸ Por ejemplo, Luis el Grande, *Tractatus de Incarnatione Verbi divini*, en el *Theologiae Cursus completus* de Migne, tomo IX (París 1837), Disser-tatio VIII: «De satisfactione Christi», cols. 849-925. Recordemos que este curso de teología se debe a la colaboración de teólogos católicos de toda Europa.

⁹ J. Schmitt, *La Genèse de la sotériologie apostolique*: RevSR (1977) (1.1) 40-53; cf. G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, en *Erlösung und Emanzipation* (Friburgo 1973) 69-101.

tema del «seguimiento de Jesús» o imitación tuvo gran importancia en la espiritualidad cristiana, aunque no se reflexionó sobre él en soteriología. Sin embargo, dicho «seguimiento de Jesús» llega hasta la muerte y, como ha señalado D. von Allmen, implica la idea de «sustitución». Pero mientras que ésta, en la soteriología dogmática a partir de san Anselmo, y más aún en la tradición luterana, fue reducida a la sustitución penal (o redención vicaria), por la que Jesús nos libra de la cólera de Dios tomando sobre él nuestros pecados y purificándonos por su muerte, aquí se trata de una sustitución iniciática: «Yo puedo seguir a Jesús, ir por el mismo camino que él, en la humillación, porque primero él ocupó mi lugar para abrirme el camino»¹⁰.

No es extraño que estos fallos de la cristología «desde arriba» hayan incitado a los teólogos contemporáneos a invertir este esquema y partir «desde abajo», del destino histórico de Jesús. Esto no quiere decir que todos nuestros contemporáneos, en particular las nuevas generaciones, hayan pasado por esta etapa. Algunos no tienen la menor idea de ello, al haber descubierto directamente por sí mismos al hombre Jesús. Pero hay que comprender esta etapa del pensamiento teológico para comprender las cristologías actuales, tanto más cuanto que este primer planteamiento sigue siendo familiar a la mayoría de los cristianos y conserva un aspecto de verdad.

2. Planteamiento «desde abajo» o «desde el fin»

A la inversa del planteamiento «desde arriba», que desciende del Dios Trinidad, y más concretamente del Verbo que *se encarna*, el planteamiento «desde abajo» fija su punto de partida en el *destino histórico* de Jesús para descubrir en él al Hijo de Dios y la revelación de Dios que culmina en la *resurrección*. Se podría pensar que se trata de un método antiguo, propio del Nuevo Testamento y, en particular, de los sinópticos. De hecho, lo que hoy se llama «cristología desde abajo» designa un cambio que se explica por razones históricas y teológicas profundas, las cuales han llevado a cuestionar la cristología «desde arriba». Histórica y culturalmente, en efecto, la cristología «desde arriba» se inscribe en una cosmología y una teología íntimamente ligadas, que la revolución científica del siglo XVII puso en cuestión, como hemos visto.

En efecto, paralelamente a la física y a la crítica filosófica del conocimiento (en particular las de Hume y Kant), comienzan a

desarrollarse y a aplicarse a la Biblia las *ciencias históricas y filológicas*. En un primer tiempo esta nueva atención a los textos en su lengua original había beneficiado a las reformas protestante y humanista, oponiendo la autoridad de la Escritura divina a los razonamientos escolásticos. Pero en un segundo tiempo se distingue la *letra* de la Escritura de su interpretación teológica, y es estudiada en su materialidad e historicidad. Debido a ello, se cuestiona «su vez el principio luterano de la «claridad» de la Escritura. Así, Richard Simon, en su *Historia crítica del Viejo Testamento*, de 1678, atribuye la redacción del Pentateuco no a Moisés, sino a los escribas del tiempo de Esdras, introduciendo así la *distancia histórica* en la lectura de la Biblia. Este libro fue puesto en el *Índice* y destruido en el reino de Francia (R. Simon logró, sin embargo, reeditarlos en los Países Bajos). En 1689 publica la *Historia crítica del Nuevo Testamento* y en 1693 una *Historia crítica de los principales comentadores del Nuevo Testamento*, que provocó una respuesta violenta y apasionada de Bossuet en su *Defensa de la tradición de los Santos Padres*.

R. Simon distingue un sentido literal, con frecuencia ambiguo, que se descubre por la investigación histórico-crítica sobre la letra de la Escritura, y un sentido espiritual, valorado en la fe por la tradición de los Padres y de la Iglesia. Bossuet no acepta esta ambigüedad de la letra, que no habría podido dirimir el debate entre Arrio y Atanasio: «Todo este juego de R. Simon sólo lleva claramente a hacer ver, contra toda la teología, que no se puede concluir nada de los libros divinos»¹¹, mientras que para él «es una tradición constante y universal en la Iglesia que las pruebas de la Escritura sobre ciertos misterios principales son evidentes por sí mismas, aunque los herejes cegados y preocupados no perciban su eficacia»¹². Donde R. Simon quería establecer una *distinción* entre letra, por una parte, y sentido teológico o espiritual cristiano, por otra, aunque sólo fuera para favorecer el diálogo con los judíos, Bossuet ve una *oposición* y un ataque a la tradición, a los Padres y a toda la teología, «como si la teología, es decir, la contemplación de los misterios sublimes de la religión, no estuviera basada en la letra y en el sentido natural de la Escritura o los sentidos que inspira la teología fueran forzados y violentos, y explicar teológicamente la Escritura se opusiera a explicarla natural y literalmente»¹³.

Efectivamente, la cuestión de la letra y del sentido es comple-

¹¹ *Défense de la tradition et des Saints-Pères* (Paris 1862) vol. IV, 37.

¹² *Ibid.*, 59.

¹³ *Ibid.*, 95.

¹⁰ *L'Évangile de Jésus-Christ* (Yaoundé 1972) 84.

ja¹⁴, pero este debate entre Bossuet y R. Simon muestra cómo el comienzo de la investigación histórico-crítica supuso un quebranto para las relaciones de la reflexión creyente con la tradición de la fe. Además, lo que Bossuet quiere defender es la tradición, porque la cree atacada por R. Simon en siete puntos principales, de los que los cuatro últimos son fundamentales para nuestro tema: las pruebas de la Escritura, la autoridad de la Iglesia, la teología y la prueba profética de la mesianidad de Jesús (lo que afecta directamente a la cristología, puesto que toda la apologética cristiana desde los orígenes fundó la divinidad de Jesús y su mesianidad en el cumplimiento de las profecías).

La crítica bíblica continuará igualmente por otros caminos, en particular el de la *filosofía*. C. G. Heine (1729-1812) desarrolla el concepto de mito para la literatura griega; J. C. Eichhorn (1752-1827) lo aplica a la «mitología judía», y J. P. Gabler (1753-1826) trata de distinguir hechos y mitos en la historia de Jesús. La palabra *mito* tendrá sentidos diversos en los historiadores de la religión, en los exegetas y en los teólogos de los dos últimos siglos, pero en teología habrá que comprenderla siempre en relación con el Jesús histórico.

En efecto, la cuestión del Jesús histórico se plantea por primera vez de forma áspera y polémica en un panfleto de Hermann Samuel Reimaro¹⁵ (1694-1765), que el autor, por su parte, no se atrevió a publicar en vida y del que Lessing publicará extractos (1774-1778). Para Reimaro, el cristianismo se basa en un engaño: Jesús fue un judío que quiso sublevar al pueblo contra el sanedrín y los fariseos, amigos de los romanos, e instaurar el reino de Dios. Tras su condena a muerte y su fracaso (reconocido en el grito en la cruz), sus discípulos robaron su cadáver, proclamaron su resurrección y transformaron su predicación del reino en espera del futuro mundo apocalíptico. Este escrito de Reimaro inaugura el divorcio moderno entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la

¹⁴ Cf. P. Beauchamp, *Exégèse aujourd'hui: histoire et grammaire: «Les Quatre Fleuves»* 7 (1977) 68-81; reimpresso en *Le Récit, la Lettre et le Corps* (París 1982) 15-37; P.-M. Beaudé, *L'Accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien* (París 1980). Cf., igualmente, P. Vanel, *L'impact des méthodes historiques en théologie du XVI^e au XX^e siècle*, en *Le déplacement de la théologie* (París 1977); M. de Certeau, *La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des lumières*, en *L'Écriture de l'histoire* (París 1978). Y sobre las exigencias de la exégesis para la teología: J. Blank, *Exegese als theologische Basiswissenschaft*. ThQ (1979/1) 1-23, con bibliografía.

¹⁵ H. S. Reimarus, *Apocryphen oder Schützenschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Frankfurt 1772). Apareció entre 1774 y 1778 en forma de fragmentos: *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Unbekannten*.

fe» (sin emplear todavía estas expresiones, que serán definidas en primer lugar por D. Fr. Strauss¹⁶ para la crítica racionalista y, después, por M. Kähler¹⁷ para la teología). En otras palabras: la cristología dogmática «desde arriba» es calificada de invención. Al mismo tiempo es atacada la autoridad de la Iglesia, mientras estamos en plena Ilustración, la cual confía en que, gracias a la razón, se logrará la emancipación del hombre del «yugo del pensamiento metafísico y teológico»¹⁸ (aunque la *Aufklärung* alemana no tuvo esta coloración antirreligiosa que caracteriza a la Ilustración francesa).

Sin embargo, la cristología «desde abajo» no ha nacido todavía; en ella, la persona de Jesús será sometida a un doble tratamiento paralelo o antagónico.

Para los racionalistas, el destino de Jesús tiende a no ser otra cosa que una historia sin teología. Pero esta posición es difícil de sostener. ¿Cómo proceder, dado que los evangelios no ofrecen un documento histórico neutro, sino que transmiten la expresión de la fe de las primeras comunidades cristianas? En consecuencia, la imaginación va a suplir a la fe. Numerosos autores racionalistas del siglo XIX desarrollaron sus «vidas de Jesús» en un marco *novelesco* para dar sentido a algunos hechos históricos que conocemos sobre Jesús: la imaginación trata de dar un sentido natural a hechos desprovistos de sentido, una vez despojados de su perspectiva teológica. Se da curso libre a la imaginación para explicar los milagros de Jesús, su resurrección (el robo del cadáver), la enseñanza, etc. O bien la «novela» cede el puesto a la *filosofía sistemática*.

La obra más célebre en este ámbito es la *Vida de Jesús* (1835)¹⁹ compuesta por D. Fr. Strauss. Este da un sentido más preciso y más positivo que sus contemporáneos al mito y a la leyenda, viendo en ellos un revestimiento de forma historizante de ideas religiosas (en particular las que tienden a glorificar a un héroe). Por ello hay que depurar los evangelios de todo lo que es extraordinario (nacimiento virginal, milagros, resurrección) y re-

¹⁶ D. Fr. Strauss, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu* (1865).

¹⁷ *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig 1892; reimpresso en la Theologische Bücherei, Munich 1953 y 1961).

¹⁸ E. Cassirer, *La philosophie des lumières* (París 1966) 182 (sobre este contexto se pueden consultar todavía los libros de P. Hazard, en particular *La crisis de la conciencia europea* (Madrid 1941) y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (Madrid 1958, traducidos ambos por J. Marías).

¹⁹ *Das Leben Jesu*, 2 vols. (Leipzig 1835-1836). Más tarde escribió otra vida de Jesús para un público popular, pero esta obra es menos importante.

encontrar al Jesús histórico. Al mismo tiempo radicaliza la crítica racionalista de las vidas de Jesús, que limitaban el mito a la encarnación y a la resurrección. Extiende el mito a *toda* la vida de Jesús: éste fue la ocasión para todo el género humano de tomar conciencia de la unidad de lo divino y de lo humano, mientras que Hegel, teólogo clásico en este punto, veía en Jesús un momento histórico que hace del cristianismo la reconciliación de lo universal y de lo particular. Otro hegeliano de izquierdas, F. Baur, declaró en el último período de su vida que la enseñanza del cristianismo —la unidad de lo divino y de lo humano— es válida por sí misma, haya existido Jesús o no²⁰. Feuerbach sacará las conclusiones solidificando reemplazar la teología por la antropología.

A. Schweitzer ha hecho la historia de estos intentos para mostrar su fracaso²¹, porque cada autor atribuye a Jesús sus propias concepciones, sin entregarnos al «verdadero» Jesús no dogmático, liberado de las Iglesias.

Por parte de los teólogos se dieron muchos intentos por superar el divorcio entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe²². Fr. Schleiermacher († 1834) es el primer teólogo moderno que dio un curso sobre la vida de Jesús para articularla en una teología que se apoya en la subjetividad al mismo tiempo personal —el sentimiento religioso de dependencia de Dios— y comunitaria: la piedad de la comunidad eclesial. De este modo, quiere distanciarse de las vidas liberales de Jesús (tanto cristianas como judías), las cuales presentan a Jesús como un profeta judío o un sabio. Pero también es el primero en cuestionar el dogma neocalcedonio, fundamento de la cristología «desde arriba», que hace del Verbo eterno el fundamento de la personalidad divina y humana; él tra-

²⁰ Sobre la no existencia de Jesús, por ejemplo, P.-L. Couchoud, *Le mystère de Jésus* (París 1924).

²¹ Von Reimarus zu Wrede, *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1906); 2.ª ed.: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913; reedición en libro de bolsillo, Munich 1966). Un resumen muy sugestivo lo ofrece E. Trocmé en *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida* (Barcelona 1974) 13-29. Sobre los límites de la obra de A. Schweitzer, cf. W. Reumann, *The Problem of Lord's Supper as Matrix for A. Schweitzer's Quest of the Historical Jesus*: NTS 27 (1980-81) 475.

²² Recomendamos alguna historia de la teología moderna, como la dirigida por H. Vorgrimler y R. van Gucht, *La teología en el siglo XX*, 3 tomos (BAC, Madrid 1973-74); además, H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX* (Zaragoza 1972); R. Mehl, *La théologie protestante* (París 1966); H. Holstein, *La théologie entre les deux guerres*, en *2000 ans de christianisme*, tomo 9 (París 1976) 127-135; M. Neusch y B. Chenu, *Au pays de la théologie. A la découverte des hommes et des courants* (París 1979); G. W. Bromiley, *Historical Theology: An Introduction* (Edimburgo 1978).

tará de comprender la unidad de la persona a partir de la conciencia. Pero Schleiermacher, este «Padre de la Iglesia del siglo xx» —dirá Barth aun oponiéndose a él—, no trata de conciliar el «Cristo de la fe» y el «Jesús de la historia», puesto que este último aparece como el producto de una exégesis poco científica, producto de la imaginación y del deseo de emancipación contra la autoridad de la Iglesia.

En estas condiciones, un teólogo, Martin Kähler, preconiza el divorcio entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. En un opúsculo de 1892 afirma que la fe se interesa únicamente por el Cristo resucitado del kerigma (la primera predicación cristiana) y no por el «Jesús histórico», reconstruido de forma aventurada. Este divorcio será renovado de manera más documentada en el siglo xx por R. Bultmann sobre otras bases. En efecto, R. Bultmann es uno de los fundadores de la escuela socioliteraria llamada de «la historia de las formas» (*Formgeschichte*), cuyo iniciador para el AT es H. Gunkel.

Entre los diferentes géneros literarios, Bultmann destaca el *kerigma*²³ que proclama a Jesús como Cristo y que tiene su *Sitz im Leben* (contexto existencial) en las primeras comunidades cristianas. Ahora bien: este kerigma, producto de la fe, es lo que se expresa en todos los textos evangélicos relativos a Jesús. Por ello, no es posible afirmar nada cierto sobre el Jesús histórico. Además, desde el punto de vista de la fe es absurdo apoyarse en este Jesús histórico, porque esto sería querer fundar la fe, gracia de Dios, en un saber humano y, por tanto, cuestionar el principio reformador de la justificación por la fe sola. La Escritura es, ante todo, «palabra de Dios» que nos incita a la conversión. Para respetar el texto mismo de la Escritura propone dos principios de interpretación existencial que pasan por el programa de la *desmitificación*. La palabra «mito» tiene aquí un sentido nuevo: es la narración en términos de acontecimientos mundanos y humanos de lo que propiamente es supramundano y divino (como la encarnación, la resurrección, etc.). La fe no se interesa por la imagen mítica del mundo, porque nace de la sola escucha de la palabra de Dios, que permite hacer pasar de la existencia inauténtica a la autenticidad y permite vivir de manera decidida la obediencia a Dios sin apoyarse en un saber o en lo que se puede hacer en el mundo para obtener cualquier tipo de gloria o seguridad ante Dios.

La interpretación bultmaniana sacaba, en teología, las conse-

²³ Cf. tomo I (pp. 189-237): «Teología bíblica» (P. Beauchamp); L. Malvez, *Jésus de l'histoire et interprétation du kerygme*: NRT 91 (1969) 785-808.

cuencias de la revolución científica: su programa de la desmitificación supone que Dios no interviene directamente en el mundo, marcado por el determinismo, sino indirectamente para dar sentido a la libertad humana (cf. Kant). Pero las consecuencias de esta posición son demasiado restrictivas para la fe, porque ésta se convierte para Bultmann en una pura cuestión subjetiva y privada, sin apoyo en la historia. De este modo, la oposición entre ciencia y fe, desarrollada a lo largo de los siglos precedentes, produce aquí un nuevo efecto, y esta vez dentro del mismo objeto de la fe, al oponer el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, convirtiéndose ésta en extraña al mundo. De rechazo, como en el siglo XIX, la cristología eclesial se encontraba en oposición a la verdad científica que quería establecer la figura histórica de Jesús. En reacción contra esta posición nació de hecho una cristología «desde abajo», cuya más clara expresión fue formulada por W. Pannenberg en su obra *Fundamentos de cristología* (1964; trad. española, 1974). El fue más lejos, en sentido inverso, haciendo de la historia el fundamento necesario —pero no suficiente, porque también ella supone la gracia de Dios— de la fe²⁴.

Pero antes de Pannenberg, que critica la hermenéutica existencial e individualista de Bultmann, la posición bultmaniana había sido denunciada por otros teólogos y exegetas: si se separan el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, la fe en Jesús no tiene ningún fundamento y así cae bajo la sospecha de ser una invención humana, un nuevo «mito».

El razonamiento teológico está en la base de la *nueva búsqueda del Jesús histórico*²⁵, muy distinta de la del siglo XIX, ya que intenta unir una investigación histórica y exegética rigurosa a una reflexión teológica. Pero hay que señalar que este razonamiento teológico se apoya en lo que había constituido la fuerza de la argumentación científica desde R. Simon hasta Bultmann: la consideración del *texto* de la Escritura. Sin embargo, el texto ya no se considera sólo bajo la forma de géneros socioliterarios distintos, de

²⁴ Sobre Pannenberg cf. I. Berten, *Histoire, révélation et foi. Dialogues avec W. Pannenberg* (Bruselas 1969); D. Muller, *Parole et histoire. Essai de théologie fondamentale en dialogue avec W. Pannenberg*, tesis (Neuchâtel 1981).

²⁵ En particular G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*: ZThK 47 (1950) 1-46. Cf. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (Londres 1959) y *Le kerygme de l'Église et le Jésus de l'histoire* (Ginebra 1961, 1967; traducción de *Kerygma und historischer Jesus*). Sobre los estudios más recientes con bibliografía: J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie*, introducción (Gembloux 1975).

los que el más determinante sería el *kerigma*, sino como un conjunto vinculado por el *relato escrito*.

Fue un discípulo de Bultmann, E. Käsemann, quien, en una célebre conferencia pronunciada en 1953, mostró que el cristianismo primitivo interpretó al Cristo glorificado de Pascua a partir de su humillación y a la inversa: «Identificando al Señor humillado con el Señor exaltado, el cristianismo primitivo manifiesta que no es capaz de describir su historia independientemente de su fe. Sin embargo, declara que no quiere reemplazar la historia por un mito, sustituir al Nazareno por una criatura celeste»²⁶. Es también Käsemann quien rehabilita el *relato* al decir que la primera comunidad no debió «solamente predicar el kerigma de Jesús, sino también contarlos»²⁷. El relato constituye el vínculo entre las diferentes formas literarias y, por tanto, da *sentido* a unos hechos situándolos entre un *origen* y un *fin*, pero ¿cuáles? Este origen y este fin orientan la historia desde el Génesis al Apocalipsis, desbordando así el marco de una cronología (cf. *infra*, apartado 3: «Planteamiento mesiánico»).

Como el planteamiento «desde arriba», la cristología «desde abajo» tiene su parte de verdad: lo mismo que la encarnación, el *destino histórico* de Jesús constituye un hecho ineludible. Toda cristología moderna partirá, pues, del destino histórico de Jesús; su sentido le viene, por una parte, de la tensión entre los acontecimientos típicos de la vida de Jesús (predicación del reino, milagros, etc.) y la conciencia que tiene de poseer una autoridad inigualable, y, por otra, de la *resurrección*, que constituye el acontecimiento clave que autentifica los hechos y la conciencia de Jesús. El acento no recae ya sobre la encarnación, sino sobre la vida y la muerte, en cuanto proceso, y la resurrección, en cuanto rehabilitación que revela al Dios Trinidad.

Este procedimiento es más satisfactorio tanto desde el punto de vista exegético como desde el punto de vista teológico, puesto que toma en serio la originalidad bíblica de la revelación de Dios en una historia y habla más a la piedad proponiendo en Jesús un modelo para el individuo y para una «Iglesia servidora y pobre», con los ojos fijos en la promesa de Dios. La salvación no se reduce ya a la vida interior de la gracia, sino que se refiere a su sentido evangélico inicial: la acogida del reino de Dios y el «seguimiento de Jesús» en este mundo, en la esperanza de una renovación radical gracias a la resurrección. La Iglesia será juzgada por su actua-

²⁶ *Le problème du Jésus historique*, en *Essais exégétiques* (Ginebra 1972) 154.

²⁷ *Les débuts de la théologie chrétienne*, *ibid.*, 188.

ción y no sólo por su enseñanza. Las teologías de la liberación, a partir del final de los años sesenta, han insistido particularmente en este redescubrimiento concreto de la salvación y en la «ortopraxis»²⁸.

Sin embargo, el planteamiento cristológico «desde abajo» no es del todo satisfactorio para la fe, si con ello se afirma que el *relato de la historia* de Jesús es un relato que sigue una sucesión cronológica y que nos lleva necesariamente a Dios. También aquí lo que hay que esclarecer es la articulación entre *historia* y *fe*; de lo contrario podría bastar de nuevo un Jesús puramente humano —el liberador, el marginado, el sabio, el hombre para los otros, etc.—, lo cual no hace justicia a la dimensión teológica de la Escritura. Por ello, muchos teólogos hablan de la complementariedad de los dos planteamientos (el mismo W. Pannenberg, W. Kasper, J. Moltmann, etc.).

B. Sesboué expresa bien esta concordancia cuando afirma: «Una cristología que quisiera ser exclusivamente 'desde abajo' llevaría, en definitiva, a pensar que en Jesús Dios se ha dado un Hijo, pero no que nos ha dado a su Hijo, y que Jesús es un hombre hecho Dios, pero no un Dios hecho hombre. Por eso, el problema no puede consistir en elegir entre dos tipos de cristologías que serían opuestas, sino en saber articularlas entre sí. En este punto podemos afirmar dos cosas: en el orden de la investigación y de la exposición, la cristología 'desde abajo' debe preceder a la cristología 'desde arriba', ya que representa un primer tiempo de la revelación; pero la cristología 'desde arriba' debe ejercer en seguida una relectura de este primer movimiento, para desvelar plenamente todas sus implicaciones. Los dos movimientos se establecen entonces en una solidaridad circular que les permite esclarecerse y, si es necesario, corregirse mutuamente»²⁹.

Al admitir la existencia de una «cristología implícita» en el destino histórico de Jesús, antes incluso de la «cristología explícita» de las primeras comunidades cristianas, es necesario que en la aproximación histórica a Jesús se dé el «desde arriba» divino, si no se quiere volver a separar fe e historia, según el deseo de un exegeta: «Realmente, nuestro anhelo sería ver que la cristología

²⁸ Por ejemplo, G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971, Salamanca 1977); L. Boff, *Jesús Cristo liberador. Ensaio de cristología para o nosso tempo* [Petrópolis 1972; nueva trad. castellana ampliada, en *Jesucristo y la liberación del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 39-282]; id., *Teología del cautiverio y la liberación* (Madrid 1978); «Concilium» 96 (1974), dedicado a *Praxis de liberación y fe cristiana*, con artículos de G. Gutiérrez, L. Boff, J. Comblin, J. L. Segundo, entre otros.

²⁹ *Esquisse d'un panorama de la recherche christologique contemporaine*, en *Le Christ hier, aujourd'hui et demain* (Laval 1976) 18-19.

actual elabore una vida de Jesús de tipo puramente histórico para, luego, elaborar un análisis riguroso de la fe postpascual, análisis que discerniría en cada etapa en qué hecho se lee el signo de la dimensión 'tranhistórica' de Cristo»³⁰. Pero ¿qué significan un «tranhistórico» y un «desde arriba» que deben ser históricamente perceptibles? El esquema espacial «desde abajo» y «desde arriba» no permite superar el dilema. Además, la *resurrección*, que es el polo generador del planteamiento «desde abajo», es un acontecimiento donde el abajo y el arriba están mezclados y repercuten en toda la vida terrestre de Jesús hasta la encarnación.

Hay que buscar, pues, una articulación más satisfactoria en torno a una forma de *relato* que vincula historia y fe, como afirma W. Kasper a propósito de estos dos planteamientos: «La cristología nos sitúa así ante uno de los problemas más fundamentales del pensamiento en general, a saber: la cuestión de la relación entre el ser y el tiempo. En la cristología no se trata solamente de la esencia de Jesucristo, sino también de la comprensión cristiana de la realidad en su conjunto. La cuestión histórica de Jesucristo se reduce así a la cuestión de la historia universal»³¹.

3. Planteamiento mesiánico: cumplimiento y «figura»

Los dos planteamientos mencionados no explican el papel de la *resurrección* en el nacimiento de la cristología (Jesús reconocido como Cristo) y en la constitución del Nuevo Testamento. El planteamiento «desde arriba» puede apelar al Evangelio de Juan y, en concreto, a la problemática del Logos, que fue determinante para la solución de los grandes problemas cristológicos. Pero no responde al interés del cuarto evangelio en mostrar la revelación del Logos en «la hora» de la cruz y de la glorificación de Jesús³².

Del mismo modo, el planteamiento «desde abajo», que puede apelar hasta cierto punto a los Hechos y a los sinópticos, difícilmente explica cómo el destino histórico de Jesús es teológico desde el principio al fin, es decir, revelación de Dios dependiente de la resurrección que le da sentido. La resurrección constituye un acontecimiento totalmente nuevo en cuanto acontecimiento, de modo que, aunque su contenido esté en concordancia con el Antiguo Testamento, hace que éste sea superado, permitiendo así el paso al

³⁰ A.-L. Descamps en *Jésus aux origines de la christologie*, op. cit., 46.

³¹ *Jésus le Christ* (París 1976) 52, en esa perspectiva de aproximación judía.

³² Thüsing, citado por Sesboué, op. cit., 31.

Nuevo. Lo que acontece con la resurrección del Crucificado es una reinterpretación del conjunto de la realidad en relación con Dios: no se trata sólo de arriba y abajo, sino también del principio y el fin («ser y tiempo», dice Kasper) y, por tanto, del cumplimiento: «el antiguo mundo ha desaparecido».

a) Paradoja de la resurrección:
cumplimiento inacabado.

La resurrección se da como un acontecimiento paradójico, no sólo en su relación con la historia, puesto que escapa a la constatación empírica (cf. *infra*, cap. IV), sino también en su significado, puesto que obliga a considerar la historia a partir de su fin (apocalipsis).

En efecto, la resurrección no es un acontecimiento más en el destino de Jesús, puesto que ejerce un papel central en la interpretación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, como se verá en el cap. I. No sólo pone un término a la vida terrena de Jesús, sino que también actúa retrospectivamente en toda su vida para hacerla plenamente mesiánica: confirma que este hombre era el Cristo, Hijo de Dios, que cumple las promesas de Dios e inaugura un mundo nuevo. Así, la vida de Jesús en sí misma parece paradójica, porque no se sitúa en una línea cronológica continua³³, sino que reinterpreta las promesas hechas a los patriarcas, el éxodo y el papel de la ley, el destino del pueblo judío y el de la humanidad (nueva creación). Debido a que hay nueva creación, el AT —del Génesis a los apocalipsis— se encuentra cumplido y, debido también a que esta nueva creación está inacabada, el NT termina en el Apocalipsis, que cierra uno y otro libro con la misma esperanza en una resurrección más amplia.

A causa también de este carácter inacabado, la religión judía conserva su legitimidad en la historia de la salvación, junto a la fe cristiana que se injerta en ella. Así pues, la resurrección aparece al mismo tiempo como *cumplimiento* (de la vida de Jesús y de la ley antigua) y como algo *inacabado*: un solo resucitado, primogénito de una multitud de hermanos y primicia del mundo nuevo. Esta tensión entre el cumplimiento y su carácter inacabado abre una bipolaridad y, por tanto, unas diferencias que permiten el funcionamiento de la significación a través de la *figura*. Esta, en efecto, establece vínculos entre diferentes términos y acontecimientos de la historia, según una visión familiar al Antiguo Testamento; fundamenta también nuestra implicación en la historia concreta,

³³ Es lo que A. Néher ha puesto de relieve para el AT en su obra *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme* (París 1950). Nos remitimos igualmente a la obra de O. Cullmann, en particular *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968).

como veremos más adelante a propósito de la ley con la que culmina el relato del éxodo. Por ello, la resurrección no es sólo kerigma, sino también clave de un relato enigmático, el de la vida de Jesús y la nuestra, porque, según la apocalíptica que cierra el libro (AT y NT), el fin es lo que da sentido a nuestra historia todavía inacabada.

Como dice Käsemann: «Se puede afirmar que sólo la apocalíptica ha hecho posible un pensamiento histórico en el ámbito del cristianismo. Porque, así como para ella el mundo tiene un comienzo y un fin definidos, así también la historia se desarrolla a sus ojos en una dirección determinada, sin repetirse, estructurada por la sucesión de unos períodos que es preciso distinguir. De este modo, cada hecho aislado adquiere su lugar seguro, su carácter único y su ordenación en el conjunto, que son los criterios del pensamiento histórico. De ahí que no sólo sea preciso predicar el kerigma de Jesús, sino también narrarlo»³⁴.

b) Papel de las *figuras*: relato y ley.

El Apocalipsis, que cierra el libro, da un sentido al relato a partir del fin. La resurrección, acontecimiento del fin, da un sentido al conjunto de la vida de Jesús. Pero para fundar este efecto retroactivo de la resurrección sobre toda la persona de Jesús es necesario que los acontecimientos de la vida de Jesús y su autoridad se presten desde dentro a este cumplimiento ulterior. De lo contrario, la resurrección podría aparecer como un *deus ex machina* o, en el mejor de los casos, como una confirmación de la autoridad mesiánica de Jesús, pero sin estar ligada a su persona.

Para comprender el vínculo entre el destino pascual (la resurrección, entre la cruz y Pentecostés) y el camino de Jesús antes de Pascua recurrimos a la figura. A condición de no reducirla a una correspondencia entre el abajo y el arriba (como, por ejemplo, entre la Jerusalén terrestre y la Jerusalén celeste) ni a una tipología apologética o platónica³⁵. De hecho, la figura entraña una pola-

³⁴ *Les débuts de la théologie chrétienne, en Essais...*, 188.

³⁵ Hay que distinguir, en efecto:

— el uso apologético por parte de los cristianos de las citas del AT (cf. B. Lindars, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Londres 1961);

— el desarrollo de la tipología en los Padres, ya muy diversa (relectura del AT en términos de cumplimiento, utilización alegórica de acontecimientos del AT para iluminar el NT, relectura platonizante, etc.);

— las nuevas investigaciones emprendidas desde hace unos cuarenta años, en particular por L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen* (Gütersloh 1939, Darmstadt 1969); J. Daniélou, *Sacramentum futuri*.

ridad entre un acontecimiento y otro, ya estén situados en la historia, como el éxodo y el exilio, o en sus confines, como la creación y la nueva creación. Es un espacio de tres dimensiones. Esta polaridad espacial y temporal se inscribe en el conjunto del cosmos y de la historia, en el tiempo, el espacio y el lenguaje que da sentido. Jesús transfigurado aparece entre Moisés y Elías, la ley y los profetas, que atestiguan el esplendor del nuevo Adán: no se puede afirmar a Jesús como Cristo sino viendo reflejarse en él a Adán, Moisés y el éxodo, al siervo doliente vinculado al destino de todo un pueblo y, por tanto, sin reflexionar sobre esta polaridad que une estas figuras y Jesús. Jesús no está jamás solo, desvinculado de una historia. La teología cristiana es siempre interpretación de una *tradición* que comenzó antes de ella.

En efecto, en el *Antiguo Testamento* mismo se impone el papel de las figuras, puesto que la historia se interpreta como la reanudación, la transformación (no se trata de un retorno cíclico de las mismas cosas) y el cumplimiento de acontecimientos: el éxodo hace comprender la creación y la reanuda en espera de una nueva creación. Para afirmar la originalidad de Jesús no basta, pues, con decir que lleva a cumplimiento el Antiguo Testamento. Esta idea de cumplimiento debe afinarse pasando por la comprensión de lo que la determina en el uso de las figuras, ante todo con la articulación entre relato y ley (seguiremos aquí la lectura de la Escritura y la interpretación de la figura, realizadas por P. Beauchamp en su libro *Ley-Profetas-Sabios*).

Los grandes acontecimientos del AT, en primer lugar el éxodo, no se presentan en un *relato* continuo. El relato como tal está inacabado, ya que se articula en una *ley*: el relato del éxodo se prolonga en los diez mandamientos y su puesta en práctica, del mismo modo que la creación está ligada a la observancia del sábado. El éxodo o la creación aparecen, pues, como arquetipos, en relatos originarios, fundando una ley que nos hace participar en su cumplimiento: toca a nosotros cumplir la liberación del éxodo evitando la esclavitud que supondría la transgresión de los diez mandamientos. El acontecimiento pasado es *figura* del futuro, y esta figura se particularizará al cumplirse. Así, la figura crea el vínculo entre lo universal y lo particular: ella es lo más *universal*,

Études sur l'origine de la typologie biblique (París 1950). Cf. la importante obra colectiva *Vergegenwärtigung* (Berlín 1955).

Seguiremos aquí la perspectiva abierta por P. Beauchamp a partir de un trabajo sobre las clases de escritos y la unidad del Libro: cf. «Teología bíblica» en el primer tomo (pp. 189-237) de esta *Iniciación y La figura dans l'un et l'autre Testament*: RSR 59 (1971) 209-224 (reeditado en *Le récit, la lettre et le corps*, París 1982, 39-69).

puesto que abarca el conjunto del mundo entre su comienzo y su fin (la creación es figura de la nueva creación apocalíptica) y el conjunto de su historia (puesto que el éxodo es figura de la liberación de un pueblo, testigo para *todos* los pueblos); es también lo más *particular*, puesto que se realizará con el último individuo que pase del mundo antiguo al mundo nuevo, de la esclavitud a la libertad. Por otra parte, la *profecía* vincula el arquetipo a la historia individualizando la figura: el profeta anuncia el nuevo éxodo después del exilio en el don de una nueva ley y de una nueva alianza. Es también el profeta quien vive en sí mismo la continuación de las figuras antiguas y su cumplimiento, de modo que éstas adquieren la forma única e insustituible de lo particular.

Si Jesús es el *único* es porque inaugura realmente el paso del mundo antiguo al mundo nuevo en su historia personal, pero también en un destino que permite la universalización gracias al don del Espíritu. Y para hacerlo comprender mejor, el *Nuevo Testamento* muestra que «recapitula» (según la expresión paulina familiar a Ireneo) la historia de la alianza antigua a través de sus figuras: Adán, los patriarcas, Moisés y el éxodo, Elías, Jeremías, el siervo doliente (pueblo e individuo), la alianza nueva y, en definitiva, el universo, puesto que él es cabeza de un cuerpo nuevo, nueva creación (volveremos sobre ello en el cap. III, de la Cena a Pentecostés).

Por eso, la resurrección lleva a la vez el sello de la *consumación* del mundo antiguo y de la triple alianza veterotestamentaria (Noé, Abrahán, Moisés) y el sello de una realidad *inacabada*: el mundo nuevo está ciertamente inaugurado, pero en espera de su consumación (parusía). Una transformación semejante no puede ser sino la obra conjunta de la palabra y del Espíritu. Como lo veremos de manera constante, la palabra y el Espíritu, por los que Dios crea el mundo haciéndolo salir del caos, están actuando de nuevo para recrearlo. Más aún, Dios se da entonces plenamente, personalmente, en su palabra y en su Espíritu. Esto significa que en la vida de Jesús se trata de un *relato* que no se sitúa sobre una línea continua, puesto que la historia se reanuda *sin cesar* en su origen y se vincula a su fin.

El papel de las figuras no se reduce, pues, a la realización de una Idea que se concretaría súbitamente en Jesús, «universal concreto»³⁶; esto nos haría recaer en el esquema «desde arriba», en detrimento del respeto a la historia y a la Escritura. El papel de

³⁶ Según la expresión de Nicolás de Cusa. Cf. J. Doyon, *La Christologie de Nicolas de Cuse*, en *Le Christ hier, aujourd'hui et demain*, op. cit., 171-189.

las figuras no nos obliga a entrar en un mundo de pensamiento sistemático similar al de Hegel, quien vio con claridad que la verdad se efectuaba históricamente por medio de figuras, a las que sometía a una lógica de lo universal motivada por la negatividad, en una perspectiva idealista.

La perspectiva bíblica ve más el cumplimiento de las figuras en Jesús, a lo largo de las etapas de una *historia personal y colectiva*, por el movimiento de obediencia que cualifica la libertad y así realiza la verdad de la figura cumpliendo la ley divina de liberación y acabando su relato. Se trata de una obediencia que exige todos los recursos de la libertad, puesto que realiza un cumplimiento anticipado. En su vida humana es donde Jesús se realiza como Cristo, como cumplimiento de la figura o de las figuras, como Mesías. Cristología y soteriología están así íntimamente ligadas, puesto que no es posible comprender el modo en que Jesús realiza las figuras como Mesías sin sentirnos al mismo tiempo implicados en este proceso de cumplimiento del mundo y, por tanto, llamados a la interpretación³⁷. Ese mesianismo se realiza en la obediencia liberadora y no en la afirmación del poder de Dios.

c) El mesianismo según el Espíritu.

La cristología desarrollada en esta *Iniciación* se sitúa en una línea mesiánica, es decir, en una concepción *bíblica* de las relaciones de los *creyentes* con la *historia*, en la que no se pueden separar dogmática y ética.

Después de veinte siglos de cristianismo es sorprendente la diversidad de interpretaciones dadas al evangelio: en su nombre se ha justificado la pobreza y la riqueza, la Inquisición y el martirio, la transformación del mundo y su desprecio, la colonización y la cooperación. Esto indica hasta qué punto las relaciones de los creyentes con la historia pasada no pueden sino arrojar confusión sobre el papel de la fe en la historia que se hace actualmente. La crisis de identidad³⁸ del cristianismo tiene aquí una de sus raíces.

³⁷ Sobre la *interpretación* cf. J. Granier en tomo I (pp. 25-42). En cristología: E. Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ* (París 1981) cap. I. Alguien ha escrito: «La historia que sirvió de base a la formación del Cristo del dogma no fue la del Jesús histórico, sino la de sus seguidores a través de los siglos, interpretada como historia del Cristo salvador» (M. K. Hellwig, *From the Jesus of Story to the Christ of Dogma, in Antisemitism and the Foundations of Christianity. Twelve Christian Theologians Explore the Development and Dynamics of Antisemitism within the Christian Tradition*, editado por A. T. Davies (Nueva York 1979).

³⁸ Cf. Ch. Duquoc, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías* (Salamanca 1974) 8; J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975) cap. I; W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1976) 13-16.

Ahora bien: no hay otro medio de comprender el corazón del cristianismo que meditar sobre el modo en que Jesús es percibido como Cristo, Mesías, puesto que este título da el sentido bíblico de la historia. No hay punto más candente para la fe cristiana que su comprensión del mesianismo.

Al dar a este apartado el título de «*mesianismo según el Espíritu*», queremos situar el mesianismo en la línea bíblica, haciendo del cristianismo el heredero fraternal de un judaísmo que sigue vivo: no habría que excluir el hablar de mesianismo en el cristianismo bajo pretexto de que este término es ambiguo, especialmente hoy en las sociologías del Tercer Mundo y de las religiones. Olvidar el mesianismo es renegar de la herencia bíblica y judía y, después de Auschwitz y de los Gulags de todo tipo, correr el riesgo de hacer del antisemitismo «el otro lado» o «la cara oculta» de la cristología, según la expresión de una teóloga católica, Rosemary Reuther³⁹ (cf. *infra*: Excurso II). Al hablar de mesianismo *según el Espíritu*, no pretendemos reducir el mesianismo cristiano a una realidad puramente interior, según una interpretación dominante durante siglos, y que G. Scholem⁴⁰ reprocha con razón al cristianismo, sino más bien mostrar en el don del Espíritu de Jesús el cumplimiento de una transformación de la historia que se está realizando con Dios.

Recordaremos, pues, en primer lugar, la originalidad del mesianismo bíblico; después descartaremos la visión secularizada y la visión puramente interiorizada del mesianismo, pudiendo establecerse entre ambas la misma relación que entre los planteamientos «desde abajo» y «desde arriba»; por último, afirmaremos la legitimidad bíblica del mesianismo cristiano según el Espíritu y en la historia. Nos limitaremos a la cristología, remitiendo para una visión más amplia a la sección de esta *Iniciación* dedicada al mesianismo.

4. El mesianismo bíblico: una visión teológica de la historia

Desde luego, el relato bíblico no propone una visión progresiva y optimista de la historia, una especie de canto al progreso a lo largo del tiempo, sino un drama: la historia está acchada por el pecado, es decir, por el rechazo a inspirarse en Dios, no en el sentido de seguir un camino trazado de antemano que suprimiría la

³⁹ *Faith and Fratricide: the Theological Root of Anti-Semitism* (Nueva York 1974). El debate se profundiza y matiza en *Antisemitism...*, nota 37.

⁴⁰ *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (París 1974) 23s.68.

libertad y la responsabilidad creadora del hombre, imagen de Dios y soberano en la tierra, sino en el de no perderse en lo que es contrario al fin de la historia. Desde el punto de vista teológico, el mesianismo es lo contrario del pecado: significa que la historia es visitada por Dios para ser arrancada del pecado y de la fatalidad del error. La historia del mundo no está abandonada a sí misma.

Esta comprensión teológica del mesianismo debe ser precisada en una confrontación con la *historia*, mucho más *ambigua* de lo que podría parecer.

Históricamente, en efecto, el mesianismo bíblico es, ante todo, *real, davidico y nacionalista*⁴¹. Y es así hasta la época de Jesús. Esto no excluye la existencia de otras corrientes mesiánicas no davidicas, sacerdotales o proféticas. Pero hay que señalar en primer término esta persistencia del mesianismo real y nacionalista, que cuenta con una restauración del reino de Israel y de un pueblo puro que respeta plenamente la torá y celebra el culto del templo. A causa de esta ambigüedad, Jesús rechazó el título de Mesías durante toda su vida, porque este mesianismo nacionalista, político y religioso a la vez, puede representar los deseos más ilusorios del hombre. La sociología de las religiones ha contribuido a esclarecer los mecanismos sociales de este fenómeno.

a) Crítica sociológica del mesianismo y secularización.

Según la sociología de las religiones y del Tercer Mundo, el mesianismo corresponde a la espera de un salvador providencial que instauraría una sociedad perfecta. Tal espera tiene el riesgo de ser el producto un poco delirante de una sociedad presa de grandes conmociones internas a consecuencia de una mutación rápida, debida a presiones externas muy fuertes. Este fue el caso de Israel, sometido a la división en reino del Norte y reino del Sur, a los intereses de las grandes potencias, al exilio y a la ocupación extranjera con sus tentativas de helenización pagana. Ahora bien: Jesús no quiso desempeñar el papel de un salvador providencial que dispensaría al hombre de su libertad.

El *Mesías* de Rosellini ha subrayado bien el contraste entre el mesianismo político (las primeras secuencias) y el mesianismo enigmático de Jesús. Ch. Duquoc habla del «antimesianismo» de Jesús, reemplazado por un olvido del mesianismo en la Iglesia. Y lo explica así: «¿No es la misma originalidad del 'mesianismo' de Jesús la que sería el origen del rápido desinterés que se produciría

⁴¹ Cf. P. Grelot, *La esperanza judía en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984); H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia. Cristología del AT* (Barcelona 1982).

en la Iglesia con respecto al significado original de este título?»⁴². Para Ch. Duquoc, Jesús rehusó el mesianismo porque éste consiste en privar al hombre de sus propias responsabilidades, prometiéndole un mesías providencial que estaría encargado en su lugar de proporcionarle en la tierra la felicidad soñada. Semejante mesianismo sería una alienación y una nueva trampa del deseo, que podría incluso desviar la rebelión hacia un marco religioso imaginario. En cambio, si Jesús es llamado Mesías a causa de su pasión y resurrección, «esto equivale a reconocer que todos los modelos mesiánicos son incapaces de descifrar la acción de Dios en el mundo. Únicamente justifica ante Dios y sintoniza con la esperanza profética una activa conformidad de nuestra praxis con la praxis del Jesús terreno»⁴³.

Ch. Duquoc trata así de explicar, por una parte, *el rechazo por parte de Jesús* del mesianismo davidico y nacionalista y, por otra, *el olvido en la Iglesia* de la perspectiva mesiánica. Ambas cosas son exactas, pero no tienen el mismo significado ni se han de poner en paralelo. En efecto, entre este *rechazo* y este *olvido* hay que explicar por qué la Iglesia primitiva *mesianizó* a Jesús, no para abandonar el mesianismo, sino para «elevantarlo» hasta el punto de que nosotros mismos seguimos haciendo del título «Cristo» —Mesías— una especie de calificativo propio de Jesús: él es Jesucristo. ¿Por qué? Si el título de Cristo está justificado, *el olvido* de la dimensión mesiánica en los siglos siguientes es a la vez selectivo y contradictorio: la argumentación de los Padres y de los teólogos siguió hablando del mesianismo, pero bajo la perspectiva apologética del cumplimiento de las profecías, mientras que otros cristianos, en su mayoría marginales —los «rebeldes de la apocalíptica»⁴⁴— tomaron el mesianismo evangélico en el sentido de milenarismo.

Este *olvido*, ambiguo y contradictorio, no es, pues, paralelo al *rechazo* de Jesús, históricamente explicable. La posición de Ch. Duquoc es correcta si se reduce el mesianismo a la corriente davidica y nacionalista interpretándolo, por una parte, según las sociologías actuales del Tercer Mundo y, por otra, según las teologías de la secularización⁴⁵ y de la desmitificación. Estas insisten en el hecho de que la grandeza de Dios es haber creado al hombre libre y responsable de su propia historia (autonomía de la creación), sin re-

⁴² *Le Messianisme de Jésus*, art. *Messianisme*, en *Catholicisme hier, aujourd'hui et demain* (París 1980) 19.

⁴³ *Ibid.*, 27.

⁴⁴ N. Cohn, *Les fanatiques de l'apocalypse* (París 1962).

⁴⁵ Cf. *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, obra colectiva (París-Tournai 1970).

currir a algo portentoso, alienante para la humanidad e indigno de Dios. «El cristianismo rechaza todo mesianismo, porque piensa que el hombre justifica su existencia ante Dios en la transformación práctica de la historia por los sujetos de la misma historia... Jamás aparecerá paraíso alguno si nadie trata de instalarlo de verdad y no en el deseo» (*ibid.*).

Pero si el cristianismo rechaza «todo mesianismo», ¿por qué seguir llamando *Cristo* a Jesús? Y si él «agota todos los modelos mesiánicos», ¿no sería preferible abandonar este título mesiánico vacío de sentido, con el riesgo de excluir dogmáticamente de la posteridad ambigua de Jesús a estos famosos «rebeldes de la apocalíptica»? Además, si la vida cristiana consiste en conformar la propia praxis con la praxis de Jesús, de forma creadora pero secular, ¿en qué consiste el valor *ejemplar* de la praxis de Jesús? No se resuelve la cuestión histórica del título mesiánico de Jesús y, por otra parte, se vuelve a encontrar el problema teológico de fondo: ¿cómo interpela al hombre la fe en Dios, sin poner en entredicho su autonomía como agente de la historia?

Este es precisamente el problema que quiere resolver el mesianismo y, en consecuencia, habría que explicar por qué al *rechazo* de Jesús siguió su *mesianización* después de Pascua, mientras que el mesianismo davídico y nacionalista seguían estando tan vivos y eran fuente de ambigüedad en aquel momento. Existe, pues, una *reinterpretación posible y menos ambigua* del mesianismo. El término «antimesianismo» se presta, por tanto, a confusión, pero estamos de acuerdo en hablar, con Duquoc, de «sentido mesiánico renovado» y de una «verdadera vida mesiánica» que desemboca en el don del Espíritu⁴⁶, sin los cuales la vida cristiana podría prescindir de su referencia al Dios de Jesús y perder así su identidad *cristiana*.

b) El mesianismo sublimado e interiorizado.

En sentido inverso a la posición ligada a la «secularización» está la solución, relativamente clásica, que se puede calificar de «sublimación». Así, J. Coppens, eminente especialista bíblico en este tema, ofrece otra explicación del *rechazo* por parte de Jesús del mesianismo davídico nacionalista y de la *mesianización* de Jesús por los primeros cristianos: Jesús hizo pasar el mesianismo del plano terrestre al plano celeste. «Gracias a la reanudación después de Pascua de la relectura mesiánica introducida por su Maestro, los apóstoles pueden concebir sin dificultad la dignidad y la fun-

⁴⁶ *Ibid.*, 23.

ción del Mesías como una llamada a realizarse en adelante en el plano celeste y, en consecuencia, pueden asociar su señorío al del mismo Dios. La noción así *transformada y sublimada* del Mesías y de la espera mesiánica permite a su vez a la Iglesia valorarla y aceptarla definitivamente en sus creencias»⁴⁷.

Esta posición es tributaria de un punto de vista teológico contrario al de la secularización y sitúa la salvación en el plano celeste, sin poder valorar la praxis terrestre de Jesús. En efecto, si Coppens nos pone en una pista importante al hablar del papel desempeñado por la «relectura mesiánica» desarrollada por el mismo Jesús al interpretar las Escrituras con sus discípulos, no explica el significado *terrestre* de la praxis de Jesús, que no remite a un mesianismo puramente celeste o interiorizado. Jesús, al predicar el reino de Dios, quiso realmente transformar las relaciones entre los hombres en este mundo y permitir la venida del mundo nuevo según Dios, sin limitar su acción al mundo presente. Sin embargo, esta transformación afecta tanto a las relaciones económicas (elogio de la pobreza, perdón de las deudas, justicia, etc.) y sociales en sentido amplio (no juzgar, amar a su prójimo, etc.) cuanto a las mediaciones religiosas (templo, ley). No se puede decir, por tanto, que Jesús haya transferido el mesianismo del plano terrestre al plano celeste y puramente interior. Y, desde este punto de vista, hay que constatar un *olvido* de este mesianismo durante toda una parte de la historia de la Iglesia, la cual ha insistido más en la salvación en el más allá que en la transformación del mundo, vaciando así desde dentro la palabra «salvación».

La separación entre cristología (centrada en la encarnación) y soteriología (puramente sustitutiva y centrada en el más allá abierto por la muerte de Jesús) consagra esta concepción, que arranca al cristianismo de sus raíces judías y de su articulación en la historia concreta (cf. Excurso II). Ahora bien: la posición de Coppens no explica ni este *olvido* ni la *discontinuidad* entre el *rechazo* por Jesús del mesianismo y su *mesianización* después de Pascua. Si el mesianismo de Jesús había sido puramente celeste y sublimado, ¿cómo explicar una violencia tan marcada por parte de ciertas autoridades judías y romanas para oponerse a él? En cambio, ha habido *reinterpretación y transformación* del mesianismo por Jesús, sin que podamos hablar de «sublimación» en el sentido de un paso de lo terrestre a lo celeste. Esta oposición cosmológica entre terrestre y celeste apenas es adecuada al acontecimiento de la resurrección y a la interpretación de la historia en

⁴⁷ *Ibid.*, 18.

términos de figuras. La discontinuidad no se da entre terrestre y celeste, sino entre el mundo antiguo y el mundo nuevo inaugurado por el destino pascual de Jesús (muerte-resurrección-pentecostés). Esta transformación no es «sublimación», sino «espiritualización» en el sentido fuerte en que el Espíritu de Dios no es opuesto a la materia, sino que transforma el mundo desde dentro respetando la consistencia de la creación y la autonomía de la libertad humana, ayudándoles a corresponder al designio creador, al mundo renovado según Dios, al reino de Dios. El *rechazo* de Jesús antes de Pascua se explica por su convicción de inaugurar el mundo nuevo que hace estallar el nacionalismo religioso en nombre de Dios (de ahí la misión entre los paganos)⁴⁸ y niega al templo y a la ley la capacidad exclusiva de instaurar el reino de Dios.

Pero la *mesianización* de Jesús después de Pascua se explica también por la convicción de los primeros cristianos de que Jesús inauguró el reino de Dios, puesto que el mismo Dios le dio la razón resucitándolo y derramando su Espíritu sobre jóvenes y viejos, judíos y no judíos. El acontecimiento pascual y pentecostal explica a la vez la continuidad y la discontinuidad entre el *rechazo* de Jesús y su *mesianización*, revelando la plenitud del mesianismo, del que nosotros hacemos *memoria* por la fe, la esperanza y la caridad.

c) Legitimidad del mesianismo según el Espíritu.

El mesianismo llega a un nuevo estadio por un primer cumplimiento en el destino de Jesús. En él coinciden la llamada de Dios, puesto que él habla y actúa con su autoridad, y la respuesta del hombre, a quien Dios deja la responsabilidad de conducir la historia. No hay por qué temer al término «mesianismo». Al contrario. Expresa bien el modo indirecto de la presencia de Dios en nuestra historia y el respeto a la libertad humana. Por ello, el mesianismo de Jesús no aparece como tal sino después de su paso por la cruz y la resurrección: en la cruz Dios aparece como impotente, sin reemplazar en absoluto la libertad humana, y en la resurrección la fe reconoce que Dios confirma la vida de Jesús como destino mesiánico, es decir, como transformación de las relaciones entre los hombres según el designio de Dios que derrama su Espíritu para recrear el mundo. Cruz y resurrección articulan, así, fe e historia.

Indiquemos también que este acontecimiento pascual-pentecos-

⁴⁸ Cf. U. Wilckens, *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem*: ZThK 56 (1959) 273-293.

tal da su contenido al mesianismo bíblico en lo que tiene de formal en los textos de la Escritura. En efecto, el mesianismo bíblico expresa, a través de sus múltiples formas, la articulación entre la historia del mundo y la fe en un Dios que interviene en la historia para salvarla de la ruina. Hay, desde luego, textos tardíos, apocalípticos, que expresan la intervención directa de Dios para «poner de nuevo los péndulos en hora» en este mundo, sin pasar por la acción de los hombres: se trata entonces de una situación extrema —final— del mundo, descrita de forma similar a la que precedió al diluvio. Pero originalmente el mesianismo es, ante todo, *real*, ya sea espera de un descendiente de la dinastía de David o de un nuevo David escatológico que realiza la figura de David.

Esta configuración real del mesianismo hace temer a algunos la confusión político-religiosa y, en consecuencia, eliminar, por principio, la visión mesiánica. Esto sería como tirar al bebé con el agua del baño. Sería un error rechazar el título cristológico por excelencia, mientras que las primeras comunidades no pudieron definir de otro modo a Jesús: él es Cristo, Mesías. Y todo título cristológico —Señor e Hijo de Dios en particular— pasa por el mesianismo (cf. cap. IV). El riesgo de confusión político-religiosa es el reverso extraviado de una afirmación central en la Biblia: la palabra de Dios no es pronunciada en vano (como la lluvia debe fecundar la tierra, Dios será fiel a su alianza). Así, desde el simple punto de vista formal, se puede señalar, siguiendo a P. Beauchamp, que el *rey*, que representa al *pueblo*, es el frente a frente de la ley y de los profetas: el rey-pueblo es interpelado para *poner en práctica en la historia la ley y la palabra de los profetas* (cf. la función de la sabiduría, tercer gran conjunto escriturístico con la ley y los profetas en *Ley-Profetas-Sabios*, pp. 102-128).

Si esto es así, se comprenderá que el mesianismo, por una parte, no supone que Dios sustituye al hombre y, por otra, no admite separar al Mesías del pueblo o, en este caso, a Jesús del pueblo y del Espíritu, según la perspectiva profética del mesianismo real, sobre todo después del exilio: «El pueblo nuevo después del exilio será portador del Espíritu (Is 44,3); tendrá en su boca, exactamente como David (2 Sm 23,2), las palabras de Yahvé (Is 61,16; cf. el Trito-Isaías 59,21); incluso tendrá en su corazón la ley de Yahvé (51,7)» (J. Coppens, *Mesianisme*, op. cit., 14). Todo el pueblo puede llamarse mesiánico, porque uno de sus miembros, *en la historia*, ha permitido al Espíritu tomar enteramente posesión de su humanidad. Por el Espíritu, este destino único nos concierne a todos. La necesidad formal se une aquí a la necesidad histórica. Jesús no puede ser reconocido como Mesías sino después de Pentecostés, después del don del Espíritu.

Situando la cristología en una perspectiva decididamente mesiánica y comprendiendo este término no en el sentido establecido por otros medios, sino según la Escritura, la enseñanza y el destino pascual de Jesús, la fe es inseparable de la historia. De este modo respetamos la originalidad del *relato bíblico* y el papel de las figuras (cf. Excurso III).

Conclusión

Falta por articular la investigación histórico-crítica y la teología que se apoya en el papel de las figuras. La complejidad y la ambigüedad del *relato* bíblico permiten esta articulación. El relato, a causa de sus ambigüedades y de que interpela a partir de acontecimientos contingentes, plantea cuestiones y requiere una argumentación que desarrolle el alcance de sus virtualidades históricas.

Para unir el relato a esta argumentación más amplia se pueden distinguir formalmente tres aspectos:

a) La reelaboración de la relación entre las *prácticas* de Jesús y las de la Iglesia (predicación, acciones típicas);

b) la organización de estas prácticas en un conjunto *institucionalizado* (lo que supone también un replanteamiento de las relaciones de fuerza y los antagonismos de la sociedad judía del tiempo de Jesús);

c) la explicación de estas prácticas y de estos conjuntos en *discursos* argumentados y variados que, en definitiva, deben superar la simple justificación de prácticas sociales y articularles en la visión del mundo que se afirma en las figuras bíblicas.

Estos tres puntos de vista intervendrán de una manera flexible en los diferentes capítulos, pero sobre todo en el segundo, dedicado a la praxis del Jesús histórico antes de Pascua. Sin embargo, dado que todo el relato de su vida está animado por una trama que adquiere su sentido por su fin, y que el conjunto de la reflexión tiene en cuenta este hecho, seguiremos el plan siguiente.

En un primer capítulo partiremos de la *resurrección de Jesús crucificado* como marco de *interpretación* de su destino y volveremos sobre ello, en el penúltimo, abordándolo como *acontecimiento*. La resurrección del Crucificado, en efecto, no sólo constituye el origen histórico del Nuevo Testamento, sino que también condiciona toda su escritura.

Entre la resurrección como marco de interpretación y la resurrección como acontecimiento, los evangelios sitúan *la vida mesiánica de Jesús* (pp. 289ss): este relato obedece a una lógica pro-

pia, una trama que es mesiánica y que plantea la cuestión de la autoridad de Jesús de una manera que no podrá ser decidida sino por *el acontecimiento pascual y pentecostal* (pp. 325ss), que tomamos según la práctica litúrgica del «triduo pascual», sin separarlo de Pentecostés, tal como exige el capítulo I (*infra*, pp. 278ss).

Finalmente, en un último capítulo habrá que enunciar la identidad de la persona de Jesús para los creyentes, gracias a la doctrina de la encarnación y, por tanto, el reconocimiento de la filiación divina, pero subordinándola al título mesiánico —Cristo— que nos incluye en esta historia de salvación.

En nuestro desarrollo no es posible yuxtaponer discurso dogmático e investigación histórica exegética. Los dos están articulados a partir de la Escritura gracias al relato y al papel de la figura. La exégesis histórico-crítica pretende determinar unidades literarias que dividen prácticas y discursos que las explican. Cuando se pronuncia sobre la historicidad de un acontecimiento, da las normas o criterios de esta reconstrucción histórica. El Jesús de la exégesis es, pues, un *objeto construido* a partir de documentos y de normas de interpretación, como todo otro objeto histórico. Lo mismo ocurre en teología, pero de manera con frecuencia no declarada, a pesar de que es importante dar las propias reglas de interpretación so pena de exponerse a la arbitrariedad: de ahí la utilidad de esta introducción. Sin embargo, este objeto construido es también un objeto *creíble* que nos *implica* como sujetos. En torno a este «creíble» gira todo y se opera un cambio radical. Porque este creíble nos hace pasar de la investigación histórica, que desemboca en lo verosímil, a una realidad que suscita una tradición y llama a la existencia a una comunidad de creyentes. Jesús viviente —Cristo— escapa entonces a la situación de objeto construido y se convierte él mismo en sujeto organizador de lo creíble. Así impide todo repliegue sobre sí de la reconstrucción y del sentido.

Jesús escapa a la reconstrucción histórica por un acontecimiento: la cruz pascual. Jesús aparece como sujeto viviente en el momento mismo en que desaparece de la historia⁴⁹. Por esta «ruptura instauradora» se establece su presencia paradójica como Cristo. Es, pues, necesario partir de este acontecimiento para acceder a él. Así es, además, como el relato bíblico es restituido a su dimensión de texto de Escritura por un cuerpo social y no reducido a una sucesión de unidades literarias inconexas.

⁴⁹ M. de Certeau, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, en «Esprit» (junio 1971) 1177-1214, y *La misère de la théologie, question théologique (note discutable et à discuter)*, en «La Lettre» 182 (1973) 27-31.

CAPITULO PRIMERO

LA RESURRECCION
DE JESUCRISTO CRUCIFICADO

Para conocer la persona de Jesús en la fe nos basamos en las tradiciones que hoy dan testimonio de él como de quien vive. Para ello partimos de las prácticas del cuerpo social, la Iglesia, que se fundamenta en el texto bíblico. De este modo, sería necesario comenzar describiendo las diferentes prácticas cristianas que atribuyen su legitimación a Jesús y a la Escritura, en la libertad que confiere el Espíritu. Al no poder resumir todas estas prácticas individuales e institucionales (ritos individuales y colectivos, conductas, enseñanzas, servicios sociales, etc.), partiremos de las prácticas litúrgicas, porque ellas intentan representar la persona y la obra de Jesús y porque la oración de la Iglesia es un camino indispensable para la comprensión de Jesucristo. Desde ahí nos remontaremos a su legitimación en la Escritura. En todas partes, la Pascua del Crucificado ocupa el puesto central.

1. *Las prácticas litúrgicas hasta el siglo IV*

Si retrocedemos a través de los siglos, llegaremos a la concentración inicial en una sola fiesta —la Pascua—, mientras que hoy conocemos una gran diversidad de fiestas litúrgicas consagradas a diferentes acontecimientos de la vida de Jesús, desde la concepción a la ascensión (muchos de estos acontecimientos se repiten en el culto mariano, particularmente entre el siglo XVII y nuestros días).

Del siglo I al IV, la Iglesia no conoce en general más que una sola gran fiesta que se puede llamar «la Pascua pentecostal» o «el gran Domingo», según la expresión de san Atanasio (*Carta festal* 1,10)¹. El nombre de *Pascua* se aplica al conjunto que va desde el viernes por la tarde, y a veces desde el ayuno que lo precede, hasta la fiesta de la celebración de la resurrección, que dura cincuenta días y se llama *Pentecostés*.

«Con la celebración eucarística comienzan los cincuenta días de gozo de Pentecostés. Durante este período no hay ni ayuno ni genuflexión, ni ninguna otra práctica penitencial. Oraciones y can-

¹ R. Cantalamessa, *La Pâque dans l'Église ancienne* (Berná 1980), con bibliografía, XXXII y 60 (documentación de consulta útil).

tos se expresan en un tono gozoso y lleno de júbilo..., el objeto de esta fiesta es la exaltación del Señor, su 'asunción' (Lc 9,51), que incluye su resurrección, su ascensión, el envío del Espíritu (parusía del Espíritu Santo) y la firme esperanza de su parusía gloriosa»².

Habría que matizar esta visión sintética de la Pascua en la Iglesia antigua. Otros autores, a diferencia de Casel, han subrayado más la diversidad que la unidad, recordando las diversas interpretaciones del Antiguo Testamento y llegando incluso a oponer dos concepciones de la Pascua neotestamentaria: una, celebrada el 14 de Nisán (de ahí el nombre de «cuartodecimanos» dado a sus fieles), sobre todo en Asia Menor, que ponía el acento en la pasión y en la espera de la parusía; la otra, la de los romanos, celebrada el domingo y centrada en la resurrección y en la conmemoración de los acontecimientos históricos de la salvación. Esta oposición se endureció en la fórmula «allí la Pasión, aquí la Pascua»³. Esto es excesivo, porque hoy se reconoce que en ninguna de las tradiciones se celebra la muerte sin la resurrección, y a la inversa. Por otra parte, hasta el final del siglo III prevaleció la tradición asiática centrada en la muerte de Cristo, y de ahí la falsa etimología dada al término pascual: «Pascha ex passione». Pero Orígenes, con la escuela de Alejandría, recordará el sentido primero: la Pascua significa «paso», y añadirá la idea de una tercera Pascua, celeste y definitiva, más perfecta que la de Cristo.

Así pues, se pueden distinguir evoluciones diferentes en la Iglesia griega (con prácticas más diversificadas fuera de la Iglesia bastante unificada de Alejandría) y en la Iglesia siríaca, más centrada en la eucaristía, mientras que la tradición latina combinará diversas tradiciones: paso, inmolación, eucaristía. Pero la visión de Casel es correcta en lo que concierne a su apreciación de una evolución muy clara, desde una fiesta única con dos polos (Pascua y Pentecostés) hasta una diversificación de fiestas que destacan diferentes aspectos de la Pascua para crear otras tantas celebraciones litúrgicas: el descenso a los infiernos, el Sábado Santo, la octava de Pascua, la Ascensión, Pentecostés. Este aparece ya como día separado en el siglo II, pero no es comprendido en el sentido concreto de don del Espíritu sino en el siglo V, formando siempre parte del tiempo pascual.

² O. Casel, *La Fête de Pâques dans l'Église des Pères* (París 1963) 69 (título original: *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*: JLv 14 (1938) 1-78. Cf. igualmente O. Casel (ed.), *Nuestra Pascua* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

³ Por ejemplo, C. Schmitt, citado por Cantalamessa, XV.

Así, la Iglesia de los cuatro primeros siglos no conoce sino una gran fiesta, que es la «fiesta» de Cristo, pero también fiesta del Padre y del Espíritu, «la fiesta de la redención por la muerte y la resurrección del Señor, la fiesta, por consiguiente, de la *oikonomía*, del plan salvífico de Dios para con los hombres»⁴. Esta fiesta cristológica es al mismo tiempo fiesta trinitaria y fiesta eclesial: los *sacramenta paschalia*. Es el momento en que la iniciación de los neófitos por el agua y el Espíritu desemboca, por el bautismo, en la participación en la eucaristía, es decir, en la fundación y en la extensión de la Iglesia, Cristo total. Finalmente, este ciclo litúrgico se inserta naturalmente en el ciclo cósmico mediterráneo de las estaciones. «El ciclo simboliza el eón eterno de Dios. Lo que importa, pues, no es tanto la fecha exacta del calendario cuanto el retorno simbólico del misterio primordial en la revolución cósmica, tal como está regulado en el ciclo del sol, de la luna, del equinoccio, etc., así como en el de la semana»⁵. En efecto, la fiesta pascual y pentecostal se celebró al principio cada semana, siguiendo en esto la importancia del sábado judío como fiesta de base, antes de ser solemnizada una vez por año. Y esta significación cósmica es tan importante que el problema de la fecha de Pascua (el 14 de Nisán o el domingo) provocó vivas tensiones desde el siglo II al IV. Esta es la primera gran controversia de los ritos, después de la relativa a la circuncisión, subrayando así el arraigo de la fe en una percepción cósmica.

Tengamos, pues, en cuenta que la celebración de Cristo por la Iglesia nace del reconocimiento de un acontecimiento trinitario: la Pascua pentecostal. Sólo después apareció otro polo litúrgico. «A partir del siglo IV la situación de la fiesta de Pascua ya ha cambiado radicalmente por el hecho de que junto a la fiesta se sitúa un nuevo ciclo festivo cuyos orígenes se remontan quizá al siglo III: la Epifanía (antes de Navidad y de la Candelaria). Ahora ya no es la pasión la que ocupa el centro de la fiesta, sino la encarnación del Logos y la gloriosa manifestación del Hijo de Dios en la carne; ya no es la victoria lograda por el Señor sobre el mundo en la humillación y la paciencia, sino el dominio del mundo por obra de Dios manifestado en la carne»⁶.

Así, al desplazarse el acento de Pascua a la encarnación, se inauguran una nueva cristología, una teología distinta y también una distinta relación de la Iglesia con el mundo. Como señala también O. Casel, este cambio sigue «a la victoria exterior de la Igle-

⁴ Casel, *op. cit.*, 93.

⁵ *Ibid.*, 95.

⁶ *Ibid.*, 132.

sia sobre el mundo pagano gracias al emperador Constantino. En esta época, el eón terrestre y el eón celeste no eran ya absolutamente enemigos entre sí, sino que trataban de compenetrarse»⁷. Sin embargo, la lucha contra Arrio marca claramente la voluntad de independencia de la Iglesia.

No obstante, el tema de la encarnación va a desarrollarse paralelamente al de la divinización del hombre y al de una «Iglesia-Estado», a partir de Teodosio. La impronta imperial sirve de modelo a la ordenación de la liturgia y el mismo emperador se preocupa por destacar los «santos lugares»⁸.

Citamos aquí a O. Casel porque su obra manifiesta la actualidad de esta historia antigua para nuestro presente. En efecto, él fue uno de los que prepararon la restauración litúrgica de la gran fiesta pascual en 1950. Basta recordar que la vigilia pascual se celebraba apresuradamente el Sábado Santo por la mañana sin solemnidad y ante una asamblea reducida para comprender que esta restauración fue uno de los acontecimientos más importantes de la renovación bíblica, patristica y litúrgica, que ha vuelto a centrar al cristianismo contemporáneo en el acontecimiento pascual. En la misma época aparecían dos obras que volvían a situar la resurrección en el centro de la predicación y de la salvación cristianas, al menos en el ambiente católico: J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París 1949) y F.-X. Durrwel, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1962; la ed. original es de 1950)⁹.

⁷ *Ibid.*, 132.

⁸ Los santos lugares tienen también una historia: los desplazamientos de interés por uno u otro lugar, la voluntad de inscribir en lugares terrestres el misterio de Jesús, dependen de una concepción del cristianismo que también ha evolucionado. Esto ocurre ya en los evangelios, cuyo marco topográfico y cronológico está reconstruido. K. L. Schmidt (uno de los fundadores con Dibelius y Bultmann de la escuela de la historia de las formas), *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919, Darmstadt 1964). Y para las épocas posteriores, el estudio sociológico de Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective* (París 1941; 2.ª edición, aumentada con una puesta al día bibliográfica, prefacio de F. Dumont, 1971).

⁹ En sus dos últimas aportaciones entregadas antes de su muerte a finales de 1981, J. Schmitt vuelve en parte a este primer trabajo sobre la predicación apostólica en su génesis y sobre la resurrección: *Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaulinienes*: RSR 69 (1981) 165-180, y *La genèse de la christologie apostolique*, publicado al principio de esta obra. El libro de F. X. Durrwell acaba de reaparecer en 1978.

2. La resurrección del Crucificado, centro de la Escritura

Si la práctica litúrgica de la Iglesia sitúa en su centro la celebración de Jesús como Cristo crucificado y glorificado, el conjunto de las prácticas cristianas encuentra su legitimidad en la afirmación de la resurrección. De hecho, ésta constituye el centro del cuerpo escriturístico y doctrinal que define el cuerpo eclesial.

La resurrección está en el centro de la Escritura en un doble sentido. Ante todo, como su *origen histórico*¹⁰. La exégesis histórico-crítica ha hecho ver de manera incontestable que los textos del Nuevo Testamento no se comprenden sin la resurrección de Jesús, puesto que gracias a ella los discípulos llegaron a reconocer a la persona de Jesús como Cristo. Todo lo que se dice en los evangelios sobre Jesús se lee con la resurrección como trasfondo. Los menores gestos de Jesús, sus afirmaciones y ciertas acciones (el bautismo, por ejemplo) adquieren entonces mayor amplitud. Además, la resurrección no está solamente en el centro de la Escritura del Nuevo Testamento como su principio histórico. Esto no tendría sino un significado material y fáctico, válido únicamente para el Nuevo Testamento.

La resurrección es el centro de toda la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento. Esto es más difícil de percibir, porque no es demostrable por la exégesis histórico-crítica, dedicada sobre todo a la reconstrucción de unidades *orales* que tienen su emplazamiento «institucional» (*Sitz im Leben*) en medios sociológicos determinados. Esta exégesis está más orientada a la reconstrucción del *pasado* y no considera el texto como unificado por un *telos* o finalidad, salvo en el aspecto redaccional. Esta finalidad hace que el texto no sea en primer lugar información, sino interpelación al lector. En efecto, éste no comprende el sentido del texto sino en relación con su finalidad: convocar la comunidad cristiana.

Esta lectura *en la fe*, actualizada en la liturgia, hace comprender la resurrección no sólo como acontecimiento singular, sino también como centro de toda la Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento. Se ahorrarían muchas discusiones secundarias —aunque útiles en su lugar— sobre la realidad de la resurrección de Jesús o sobre la nuestra, si se comprendiera bien esto. Porque éste es el camino que Jesús resucitado indica a sus discípulos. Aquí hay que hacer referencia al relato de los discípulos de Emaús, que descu-

bren el sentido de los textos bíblicos (Lc 24,32) cuando el Crucificado resucitado, «comenzando por Moisés y siguiendo por los Profetas, les explicó lo que se refería a él en toda la Escritura» (Lc 24,27). Entonces pueden proclamar: «¡Es verdad! El Señor ha resucitado» (Lc 24,34). Es lo que repetía ya Pablo recogiendo una tradición que él mismo había recibido: «El Mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras, fue sepultado y resucitó al tercer día, como lo anunciaban las Escrituras» (1 Cor 15,3-4)¹¹.

En el fondo, la expresión «según las Escrituras» no deja de ser incómoda, ya que no se encuentran muchos pasajes del Antiguo Testamento que anuncien claramente la muerte y la resurrección de Cristo. Y se está lejos de llegar a una prueba luminosa y convincente cuando se reúnen algunos pasajes privilegiados, como 1 Sm 2,6; los tres días de Os 6,1-3; 13,1-4; Is 26,19; el siervo doliente de Is 53; los tres días de Jonás en el vientre de la ballena; la primera evocación de la resurrección en 2 Mac 12,43-45; 14,46; Dn 12,1-3; Job 19,25-26 o incluso el libro de la Sabiduría, que recoge el vocabulario griego de la inmortalidad del alma, la sitúa en el contexto de la retribución y no excluye la resurrección cuerpo y alma, según la mentalidad hebrea¹². Desde luego, estos pasajes y algunos otros, cuya elección tiene a veces una finalidad apologética, muestran la existencia de la fe en la resurrección desde el AT¹³, sin demostrar que tal fe ocupe el centro de toda la Escritura. Por otra parte, el evangelio parece reconocer la dificultad, al no tener miedo en resaltar la incompreensión y la ceguera de los discípulos, comprendidos los Doce. Esto es tanto más paradójico cuanto que ellos, por su cercanía a Jesús, estaban familiarizados con la Escritura.

Ante esta serie de dificultades para comprender el puesto central de la resurrección en general y el de la de Jesús en particular, hemos de tener en cuenta dos tiempos: uno anterior al hecho de la resurrección de Jesús (y que remite al Antiguo Testamento) y el otro posterior.

a) El Antiguo Testamento.

Veamos, ante todo, el Antiguo Testamento desde fuera (y no sólo antes) del acontecimiento de Jesús. La resurrección ocupa ya el

¹⁰ C. H. Dodd, *Conformément aux Écritures. L'infrastructure de la théologie du NT* (París 1968).

¹² P. Beauchamp, *Le Salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse: «Biblica»* (1964) (45/4) 491-526.

¹³ B. Lindars, *New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of The Old Testament Quotations* (Londres 1961), y B. Dupuy, *supra*, pp. 92ss.

¹⁰ Cf. R. Schnackenburg, *La resurrección de Jesús, punto de partida y principio fundamental de la cristología neotestamentaria*, en *Mysterium Salutis* III (Madrid 1980) 188-202; J. Doré, *La résurrection de Jésus à l'épreuve du discours théologique*: RSR (1977) 279-304.

centro del Antiguo Testamento, entendido como un todo. Desde el punto de vista histórico-crítico se sabe muy bien que la espera explícita de la resurrección apareció bastante tarde en el Israel posterior al exilio, en la época de las persecuciones y del nacimiento de los apocalipsis. A lo sumo, antes de esta época se nota la aspiración de los judíos piadosos a no estar eternamente separados de Dios, sobre todo en los Salmos: 16,9-11; 49,16; 73,23-28. Aquí no hablamos de los textos mucho más desarrollados de la época intertestamentaria¹⁴, sean anteriores a Jesús (los viajes de Henoc 20; 22; 2 Mac 7, no recibido en el canon hebraico; el Testamento de los Doce Patriarcas; los *Salmos de Salomón*, de inspiración farisea, o incluso la oración de bendición *Semoné Esré*) o posteriores, como la *Vida de Adán y Eva*, las *Parábolas de Henoc*, el 4 de Esdras o Baruc siríaco.

Aquí nos mantenemos en el Antiguo Testamento para comprender cómo todo él remite a la resurrección, desde el momento en que no se buscan citas aisladas, sino la intención profunda de la Escritura, su *telos*. Ahora bien, este *telos* es la comunicación de Dios a un pueblo, su voluntad de hacer alianza con él para darle la salvación y hacerlo vivir en plenitud. Las diversas representaciones de la resurrección querían precisar este designio de Dios y se desarrollaron bastante tarde y en formas variadas (resurrección de algunos justos, de todos los justos, de los impíos; resurrección antes o después del juicio, etc.); pero lo esencial de estas representaciones pretende materializar la fidelidad de Dios: Dios no puede hacer alianza con Israel, hacerse conocer por él para luego abandonarlo a la muerte. Este razonamiento se aplica al destino de Israel (esperanza de una resurrección nacional después de la prueba, para que Dios sea fiel a las promesas hechas a Abrahán: Os 6,1-3; Ez 37,1-4, etc.), pero también a los justos de Israel e incluso de las naciones (cf. Sal 16,9-11; 49,16; 73,23-28), puesto que es a través del destino particular de Israel como el conjunto de las naciones debe reconocer la gratuidad de la salvación.

En consecuencia, si toda la Escritura da testimonio de la resurrección, no es extraño ver a los rabinos recurrir a textos diversos, tomados de tres partes de la Biblia, para argumentar en pro de la

¹⁴ G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge 1972), y *Vies d'Adam et Eve, des patriarches et des prophètes. Textes juifs autour de l'ère chrétienne*, presentados por H. Cousin, Suplemento de «Cahier Evangile» 32 (París 1980), ofrece los textos principales con explicaciones muy útiles. De consulta también para otros temas. [En español ha aparecido en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del AT*, tomo II (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 319-352, con estudio crítico y notas de N. Fernández Marcos].

misma. Hay que leer a este respecto el capítulo XI de la *Guemará* (Talmud de Babilonia), en el tratado del Sanedrín¹⁵. Este capítulo es importante, porque establece los principios de la interpretación farisea de la Escritura. Esta requiere tres principios fundamentales sin los que no hay lectura fiel: la fe en la resurrección, la fe en la inspiración divina de las Escrituras y la fe en la providencia individual (o retribución según las propias obras). Antes de leer este pasaje, notemos que la cita de Is 60,21, al principio del capítulo XI, remite al jardín de Edén («mi plantación»), que aquí designa no el paraíso terrenal, puesto que el verbo está en futuro, sino el mundo venidero. Así pues, desde el comienzo al fin de la historia y del libro bíblico, desde las promesas hechas a los patriarcas hasta nosotros, pasando por el éxodo y el don de la ley, la resurrección es la que da la finalidad de la Escritura.

El capítulo XI comienza así: «Todo Israel participa en el mundo futuro, como está escrito: y tu pueblo, todos los justos, tendrán en herencia por la eternidad la tierra que es producto de mi plantación, la obra de mis manos en la que me glorío (Is 60,21). Y estos son los que no tendrán parte en la vida futura: el que dice que la creencia en la resurrección de los muertos no está sacada de la Torá o que la Torá no ha sido dada 'por el Cielo' y el *epikoros* (hereje de conducta inmoral)» (el «epicúreo» designa aquí al hombre que niega la providencia individual y el mérito, es decir, que rechaza el hecho de que todos nuestros actos, buenos o malos, tienen consecuencias para la salvación). Todo el comentario de la *Guemará* muestra, además, que esta fe en la resurrección de los muertos está íntimamente ligada a la esperanza mesiánica, porque en ambos casos se trata de la fidelidad de Dios para con nosotros, de la venida definitiva de su reino.

Esta interpretación farisea de las Escrituras reafirma plenamente la de Jesús sobre este punto. En efecto, el evangelio nos transmite un solo argumento utilizado por Jesús para afirmar su fe en la resurrección, el de la fidelidad de Dios a sus promesas, hechas a los patriarcas y al acontecimiento fundamental del éxodo: «Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, en el episodio de la zarza, lo que le dijo Dios?: 'Yo soy el Dios de Abrahán y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob'»

¹⁵ Debo a B. Dupuy la atención a este texto. Cf. *La Guemara: le Talmud de Babylone*, tratado del Sanedrín, traducido por los miembros del rabinato francés (1974) 442. Se puede recurrir también a la traducción y notas de la edición inglesa: *The Babylonian Talmud*. Seder Nezikim in Four Volumes Translated into English with Notes, Glossary and Indices under The Editorship of Rabbi Dr. I. Epstein (Londres) 601ss.

(Mc 12,26-27 y par.)¹⁶. Toda la revelación de Dios, la comunicación de su nombre, su alianza con nosotros en orden a la salvación, desemboca en este don de la vida eterna. Esta perspectiva se olvidó cuando la resurrección quedó reducida a una supervivencia milagrosa, debido al eclipse del mesianismo o a su incompreensión. Y aquí hay que explicar el segundo término de la paradoja.

b) La Pascua de Jesús.

¿Por qué los discípulos no comprendieron en un primer momento la muerte y la resurrección de Jesús, siendo así que debían compartir, con la mayoría de los judíos piadosos, esta fe en la resurrección general?

El Talmud (en el Tratado del Sanedrín, 90b) relata una discusión entre unos «sectarios» (los *minim*, palabra que podría designar aquí a los judeocristianos) y el rabí Gamaliel. Esta discusión pudo haber tenido lugar en Roma en el año 95, según R. Herford, y no se refería al hecho de la resurrección de los muertos —que ambas partes admitían—, sino a la cuestión siguiente: ¿está la resurrección comprendida en la Torá? El comentario judío moderno añade: «La importancia del debate se debe al hecho de que los cristianos mantenían que la resurrección de los muertos era la consecuencia de la resurrección de Cristo. Nótese que esta doctrina quedaría invalidada si pudiera demostrarse que la resurrección se enseñaba ya en la Torá»¹⁷.

En realidad, la presencia de esta doctrina en la Torá no excluye la novedad aportada por la resurrección de Jesús, que constituye el núcleo del NT como realización de una figura ya comprendida en el Antiguo. La incompreensión de los discípulos no se refiere, pues, a la idea de resurrección, sino a la resurrección de Jesús, el Crucificado. La inteligencia de la resurrección se deriva de una lectura particular de la Escritura y del mesianismo que Jesús debió promover, no sin dificultad, excluyendo otras lecturas, antes de que el choque causado por su pasión y su resurrección obligara a admitir o a rechazar esta evidencia. Esta lectura particular de Jesús

¹⁶ F. Dreyfus, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts* (Marc 12,26-27): RB 66 (1959) 213-224; F. Mussner, *La enseñanza de Jesús sobre la vida futura según los sinópticos*: «Concilium» 60 (1970) 43-51.

¹⁷ Edición inglesa, 604-605, n. 12. J. Maier piensa, en cambio, que en este pasaje no se trata de cristianos, puesto que Mt 22,32, por ejemplo, reconoce la resurrección general de los muertos (*Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* [Darmstadt 1978] 57). Sin embargo, la interpretación de la resurrección puede ser diferente antes y después de la Pascua de Jesús.

se refiere precisamente al *telos* de la Escritura en el mesianismo y en el reino de Dios¹⁸. Jesús rechazó ciertos tipos de mesías demasiado orientados hacia la restauración política de Israel y centrados en la imagen de un Dios guerrero y todopoderoso que responde a deseos demasiado ingenuos.

Los tres anuncios de la pasión y de la resurrección de Jesús en los sinópticos están contruidos sobre una paradoja, a la vez en su contenido —pasión y resurrección— y en su contexto: incompreensión de los discípulos, curación de un ciego y reconocimiento por Pedro del Mesías, a lo que se añade la enseñanza de Jesús: el que quiera ganar su vida la perderá (Mc 8); el mayor debe ser el más pequeño (Mc 9 par.); la acogida a los niños; la renuncia a las riquezas, la petición de Santiago y Juan con respecto a su preeminencia en el reino y la curación del ciego que llama a Jesús «hijo de David» antes de la entrada triunfal en Jerusalén y la pasión (Mc 10 y 11).

Toda la enseñanza de Jesús y el acontecimiento de su pascua pretenden mostrarnos la realización de un *cierto tipo* de mesianismo con exclusión de otros que no realizarían verdaderamente las promesas, porque responderían a desmesurados y deshumanizados deseos de grandeza (cf. las tres tentaciones del desierto), contrarios a la visión del mundo según Dios, y que situarían la respuesta del hombre en contradicción con la ley y los profetas.

La resurrección del Crucificado por obra del Dios establece que Jesús fue llevado a la muerte por fidelidad a las promesas de Dios y que, por tanto, realizó las Escrituras por su obediencia dándoles una nueva coherencia, un cuerpo renovado. El cuerpo de la letra se realiza en primer lugar en Jesús, primogénito de la nueva creación, y después en los demás, en el acto por el que cada uno responde a la interpelación divina en el Espíritu. En el cuerpo de la Escritura del Antiguo Testamento, que dio cuerpo al pueblo de Israel, se articula el cuerpo transformado de Cristo resucitado que se enuncia en las Escrituras del Nuevo Testamento y da cuerpo a la Iglesia, la cual se injerta en el antiguo Israel, sin reemplazarlo. Este es un razonamiento propiamente teológico que plantea la cuestión del *sentido* del Antiguo y del Nuevo Testamento en su relación, considerando su origen y su fin.

Sólo una visión teológica de esta amplitud nos permite comprender por qué la cruz y la resurrección (representación apoca-

¹⁸ Cf. J. Schmitt, *supra*, y R. Riesefeld, *The Mythological Background of NT Christology*, en *The Gospel Tradition* (Nueva York 1970) 31-49, que insiste en este trabajo de selección de los temas mesiánicos por Jesús, pero sin tratar explícitamente la resurrección. Cf. igualmente C. H. Dodd, *Conformément aux Écritures*, nota 60.

líptica) son el punto en que la alianza se renueva y se desdobra en Antiguo y Nuevo Testamento. La cruz es el paso de la última frontera, la muerte, y la resurrección es la afirmación de un mundo nuevo, nueva creación.

«El Nuevo Testamento señala finalmente como término y como sello de toda letra la cruz de Cristo. La cruz de Cristo es también letra. En este sentido es el eje de la lectura de los dos Testamentos. Si la Escritura puede desprenderse del pasado, es porque la cruz es el signo por el que los signos se vacían de representación. Si la Escritura es nuestra escritura, es porque la letra de la cruz está inscrita en el cuerpo de los creyentes por el bautismo, como la alianza antigua estaba inscrita en el cuerpo por la circuncisión. Por esta inscripción, toda la Escritura se convierte no solamente en relato, sino también en la cifra de la transformación del cuerpo de la Iglesia: los dos Testamentos, ambos palabra de gracia y palabra de juicio, nos son contemporáneos. ¿Es aún necesario saber a qué precio?»¹⁹.

Sin embargo, como acontecimiento del fin y de la renovación, la cruz y la resurrección se inscriben en un conjunto más amplio. Por ello el Nuevo Testamento no comienza por el relato de la Pascua, sino por la vida terrena de Jesús: por su enseñanza y por sus actos se nos abre plenamente el sentido de la Escritura, el cual se vacía sobre la cruz cuando desaparece el cuerpo de Jesús resucitado. Esta Pascua es un signo que cierra un destino y abre otro. Este signo, desligado de la Escritura y del destino histórico de Jesús, puede ser objeto de toda clase de manipulaciones incontroladas, como ocurrió muy pronto, por ejemplo, con los corintios en la mitad de los años cincuenta: según algunos de ellos, la resurrección los sustraía a las normas del mundo presente y a toda moral. Si se quiere comprender la Pascua, hay que seguir el camino que siguió Jesús para prepararnos a ella.

¹⁹ P. Beauchamp, *Exégèse aujourd'hui...*, op. cit., y *Jésus-Christ n'est pas seul*: RSR 65 (1977) 243-278, 259s sobre la cruz, «letra final».

LA VIDA MESIANICA DE JESUS

1. Una vida enigmática

Al dar a este capítulo el título ambiguo de «vida mesiánica de Jesús», queremos calificar la perspectiva teológica en la que abordamos el destino histórico de Jesús. Nuestro punto de partida es la historia de Jesús ayer y hoy. Por consiguiente, la investigación histórica sobre Jesús es legítima y necesaria, pero se encuentra ante un *enigma* que concierne precisamente al mesianismo de Jesús.

En primer lugar, la investigación histórica es legítima y necesaria. Ya no estamos ante las vidas liberales de Jesús del siglo XIX, falsamente científicas, en las que cada autor atribuía a Jesús su ideal moral, como mostró A. Schweitzer. Todo historiador debe, pues, recurrir a la imaginación al intentar reconstruir una vida de Jesús, teniendo en cuenta la distancia histórica insuperable entre él y nosotros¹. Sin embargo, el historiador actual conoce mejor la Palestina de aquella época, y este conocimiento es indispensable para una aproximación histórica a Jesús².

Teniendo en cuenta este medio, los historiadores actuales no cuestionan ya un cierto número de elementos centrales en la vida de Jesús antes de Pascua: concretamente su predicación, los exorcismos y curaciones, el perdón de los pecados y una serie de enfrentamientos que lo llevaron a la muerte. En esta investigación el método sigue ciertos criterios³ de orden literario (las diferentes redacciones y tradiciones), socioliterario (investigación de los lugares institucionales de tradiciones orales), lingüístico e histórico (la

¹ Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) cap. I: «Los evangelios y la historia».

² Los instrumentos de estudio no faltan: A. Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982), con bibliografía; E. M. Meyers/J. F. Strange, *Archeology, The Rabbis and Early Christianity. The Social and Historical Setting of Palestinian Judaism and Christianity* (Nashville 1981); de Flavio Josefo, principal testigo, deberán leerse, al menos, los textos reunidos por un equipo de la Facultad de Teología de Lyon: *Flavius Josephus, un témoin juif de la Palestine au temps des Apôtres*, suplemento al «Cahier Évangile» 36; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982). Existen también breves compendios útiles como E. Morin y otros, *L'Événement Jésus dans les structures de la société juive* (París 1978).

³ Ch. Perrot, op. cit., 64ss, con bibliografía.

comparación con el entorno). Estos criterios deben impedir que el historiador atribuya a Jesús sus propias concepciones (liberales o creyentes).

Lo mismo hay que decir desde el punto de vista teológico. Hemos visto que una proclamación de la enseñanza y de la resurrección de Jesucristo no articulada en la historia incurriría en la sospecha de ser una invención al servicio de un grupo. Por ello no se debe separar el kerigma del relato. La historia de Jesús desempeña, pues, un papel crítico con respecto al kerigma, pero también (y en esto se insiste menos) con respecto a la práctica de los cristianos: hay una radicalidad de Jesús que pone constantemente en tela de juicio las interpretaciones acomodaticias del evangelio, como se ve cuando algunos cristianos toman el evangelio a la letra: a ello se debe, quizá, el relieve de la figura de Francisco de Asís (cf. la función subversiva o el papel de la «memoria liberadora» del relato: Excurso III).

Sin embargo, tanto desde el punto de vista histórico como teológico, el evangelio no ofrece una biografía de Jesús. Por lo demás, la función de una historia crítica no consiste en reconstruir un pasado caduco, sino en iluminar el presente y permitir el futuro. Los evangelios en sí mismos y los elementos históricos contenidos en el Nuevo Testamento están escritos para afirmar la actualidad de Jesús y constituyen así un género literario nuevo en la antigüedad⁴: esta historia es una buena noticia que invita a la conversión, puesto que Jesús es Cristo. Ahora bien: este paso de Jesús a Cristo es lo que constituye la peculiaridad de este relato.

De hecho, el sentido de tal relato no deja de ser enigmático. Si se tratara de la biografía de un héroe, el relato podría terminar con su apoteosis. Por su parte, el que aquí nos ocupa presenta al menos dos características peculiares. En primer lugar, concluye con la muerte ignominiosa en cruz, ya que los «relatos de la resurrección» no forman parte de la vida histórica de Jesús, sino que afirman un «acontecimiento» que sólo es accesible al creyente que ha recibido la gracia de resolver el enigma contenido en estos textos. Tal enigma constituye, pues, la segunda característica de este relato.

La lógica de todo relato procede de su fin, y éste es preparado por un cierto número de «presupuestos» que constituyen la trama. El centro del relato evangélico es el proceso y la pasión, aunque M. Kähler haya podido decir que los evangelios eran «historias de la pasión con una introducción detallada»⁵. Este juicio se aplica

⁴ C. Friedrich, *Euangelion*: TWNT II, 718-734; E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un Viviente* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 71-91.

⁵ *Der sogenannte...* (Munich 1961) 59s.

especialmente al evangelio de Marcos, en el que más de un tercio está consagrado a la semana que precede a la muerte de Jesús, anunciada además tres veces en los capítulos precedentes. En el transcurso de la pasión, la trama se desvela, para unos en derrota de Jesús, para otros en su victoria. Esto es lo enigmático, y el enigma se refiere precisamente al carácter *mesiánico* o no de Jesús. Recordaremos aquí la tesis de W. Wrede⁶, escandalosa en su época, sobre el «secreto mesiánico» en los evangelios, especialmente en el de Marcos. W. Wrede afirmaba en 1901 que jamás reivindicó Jesús ser el Mesías y que este título no se lo atribuyeron sus discípulos sino después de la resurrección. Para resolver esta divergencia, la primera comunidad cristiana habría inventado la tesis del «secreto mesiánico», es decir, que Jesús se habría considerado desde luego como el Mesías, pero habría prohibido decirlo hasta que no resucitara.

La tesis de Wrede ha sido matizada después: Ph. Vielhauer⁷ ha subrayado que no tenía en cuenta otros títulos como el del «Hijo del hombre», al que no se aplica la consigna de silencio; H. J. Ebeling⁸ mostró que esta teoría era propia de Marcos y no de la comunidad cristiana, y G. Minette de Tillesse⁹ hizo consistir el objeto de este secreto no en la resurrección, sino en la pasión, porque Jesús aparece como «Mesías» precisamente sobre la cruz.

Hay que comprender, pues, esta muerte como el desenlace de una trama cuyo contenido es *mesiánico* y cuyos hilos están unidos al conjunto de la vida terrena y del destino pascual de Jesús. Se trata, desde luego, de un enigma que hay que penetrar y que se refiere a la identidad de Jesús. Según algunos rabinos, no se puede reconocer al Mesías hasta que su tarea no haya terminado¹⁰. Lo mismo ocurre con Jesús. Sin recurrir a la teoría del «secreto mesiánico» propio de Marcos, se nota que todos los evangelios esperan el proceso y la muerte de Jesús para decir, hacer decir sobre él o incluso hacerle decir que él es «el Cristo» (cf. Mc 14,61-62;

⁶ W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markus-evangeliums* (Gotinga 1901). Nuevo alegato para continuar el trabajo de Wrede y percibir una evolución en Jesús: R. y W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium*, con una introducción de K. Rahner (Friburgo 1980).

⁷ Ph. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*: ThB 31 (Munich 1965) 201.

⁸ H. J. Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten* (Berlín 1939).

⁹ G. Minette de Tillesse, *Le Secret messianique dans l'Évangile de Marc* (París 1968).

¹⁰ D. Flusser, citado por L. F. D. Moule, *The Origins of Christology* (Cambridge 1977) 34.

Mt 26,63-64; Lc 22,67-68; Jn 10,24-25), «el rey de los judíos» (cf. Mc 15,2; Mt 27,11; Lc 23,3; Jn 18,39s; Mc 15,18.26 par.), «Hijo de Dios» (cf. Mc 15,39; Mt 27,54) y «la hora» de la revelación en Juan, pero que este reconocimiento mesiánico tiene lugar de las maneras más diversas, que van desde la burla a la negación¹¹ (Jesús abofeteado ante el Sanedrín, revestido con un manto ante Herodes y presentado a la multitud por Pilato, que, inmediatamente después de haber reconocido su inocencia, lo hace crucificar como Mesías político). El único que responde claramente a la cuestión mesiánica —«¿Quién decís que soy yo?»— es Pedro, y, según Juan 18,10, debe pasar por la rebelión armada, sacando su espada como si Jesús fuera un Mesías político, y por la negación. Sólo después de estas pruebas, Pedro resuelve el enigma y reconoce verdaderamente a Jesús; por ello él será el primero que reúna a los discípulos después de Pascua. Esto es lo propio de un enigma: su solución no la encuentra sino el que arriesga su vida, como le ocurrió a Edipo ante la esfinge.

El evangelio insiste en este riesgo (dejarlo todo, buscar la piedra preciosa, hacer fructificar los talentos, perder la propia vida para ganarla), y veremos a propósito de la enseñanza de Jesús que las parábolas requieren para ser comprendidas un compromiso del interlocutor. En consecuencia, toda la vida de Jesús —tanto su enseñanza como sus obras— está marcada por el enigma. Por ello, los evangelios vuelven con frecuencia sobre esta dificultad de entender y parecen hacer responsable de ella a Jesús: «Por esa razón les hablo en parábolas, porque miran sin ver y escuchan sin oír ni entender» (Mt 13,13s; Mc 4,12 y Jn 12,37 citan la frase enigmática del profeta Isaías 6,9-10, atribuyendo a Dios la ceguera del pueblo: éste no comprenderá hasta que lo haya perdido todo). Los mismos discípulos, de los que se dice que «ven» y «comprenden», serán sorprendidos por la pasión y tendrán que recuperar toda la enseñanza de Jesús, después de la resurrección, para admitir que debía pasar por la cruz. Si se dice que los discípulos «comprenden» y «ven» antes de la pasión, es porque se les considera como modelo de los creyentes y porque el evangelio se escribe después de la resurrección. Así pues, todo el evangelio y todos los evangelios nos invitan a leer el mesianismo de Jesús como él mismo quiso reinterpretarlo con toda su vida: un modo de intervención de Dios que no pasa por los vigentes poderes de dominio, sino por la potencia subversiva del Espíritu, como tendremos ocasión de descubrir.

¹¹ J. Delorme, *Le procès de Jésus ou la parole risquée* (Lc 22,54-23,25): RSR (1981) 123-146.

Para comprender mejor la «vida mesiánica» de Jesús partiremos de los dos puntos principales que la exégesis histórico-crítica ha discernido en la praxis de Jesús: por una parte, la enseñanza, y, por otra, determinadas acciones, ya repetidas (milagros y comidas con los pecadores), ya aisladas (vendedores expulsados del templo, etcétera). Estos dos puntos se explican el uno por el otro. Los recordamos aquí por cuanto que plantean la cuestión de la identidad de Jesús.

Comenzamos por la enseñanza por corresponder a las fuentes fijadas con mayor antigüedad¹². En el siglo I se formaron colecciones de comentarios rabínicos sobre la base de estos *Halakot* («reglas» y comentarios procedentes de la tradición y relativos a lo que hay que hacer para obrar según la ley). Es muy probable que ya en vida de Jesús comenzara a haber colecciones de sus palabras, dado que su enseñanza había suscitado interés. Sin embargo, es seguro que una selección¹³ y una reinterpretación de estas palabras fueron hechas por las primeras comunidades en función de situaciones nuevas. Y como las *leyes* no se mantienen mucho tiempo sin ser articuladas en un *relato* que las sitúe, esta *halaká* se vio revestida de rasgos *haggádicos* (relatos populares que incluyen con frecuencia consideraciones morales) que describen a Jesús como profeta o maestro de sabiduría. Así pues, esta complementariedad literaria —enseñanza y acción— plantea el problema de la identidad de quien constituye su origen: ¿de qué maestro o profeta se trata?

2. La enseñanza

Todos los testimonios lo confirman: Jesús enseñó en muchos lugares (desde Galilea a Judea pasando por Samaría) y en circunstancias diversas (fiestas litúrgicas, controversias, pero también reacciones a acontecimientos ordinarios) con diferentes interlocutores. Se nota incluso que los evangelios concuerdan mucho mejor entre ellos respecto al nombre y las categorías de interlocutores cuando se trata de palabras que cuando se trata de hechos y gestos de Jesús.

Jesús no habla de forma general, sino la mayoría de las veces teniendo en cuenta la situación del oyente. Esto es aplicable sobre todo a las parábolas, cuyo sentido no puede encontrar el interlocutor sino reflexionando sobre su propio comportamiento y sobre su situación.

¹² H. Leroy, *Jesús. Überlieferung und Deutung* (Darmstadt 1978) 36s.

¹³ B. Gerhardsson, *Prehistoria de los evangelios* (Santander 1980), al privilegiar la memorización, subestima esta interpretación.

Hay, pues, muchos aspectos en la enseñanza de Jesús, pero aquí nos atenderemos al aspecto doctrinal, sabiendo que también se manifiesta en una praxis de la que se tratará más adelante.

La atención prestada a este aspecto de la persona de Jesús es tradicional, puesto que ya el Nuevo Testamento y la predicación cristiana desde los primeros siglos comentaron las palabras de Jesús. Sin embargo, esta enseñanza pronto, y durante largo tiempo, fue comprendida en un sentido sobre todo ético e individualista y se olvidó la radicalidad escatológica e incluso apocalíptica de esta predicación, salvo en los movimientos marginales (montanismo, Th. Münzer, etc.). Ahora bien: este redescubrimiento de la escatología en el Nuevo Testamento es reciente¹⁴. En efecto, la exégesis veterotestamentaria del siglo XIX, con J. Wellhausen y B. Duhm, distinguía entre Israel (antes del exilio) y el judaísmo posterior al exilio, interesándose por el primero y descuidando el segundo. Para ellos, Israel es el tiempo de los profetas, a los que se vincula Jesús, mientras que la literatura posexílica, con la escatología y la apocalíptica, les parece secundaria. Sólo algunos autores aislados, como A. Hilgenfeld en 1857, veían en la apocalíptica y en la literatura intertestamentaria el lugar de intersección entre el AT y el NT. Renán es uno de los pocos que en 1863¹⁵ subraya la concepción apocalíptica del reino de Dios en Jesús. Pero es el libro de J. Weiss en 1892¹⁶ sobre «la predicación de Jesús sobre el reino de Dios» el que situó el apocalipsis en el primer plano de la exégesis y de la interpretación de Jesús. Esta renovación apocalíptica fue ampliada ulteriormente por A. Schweitzer¹⁷ (1901), que considera el anuncio del reino de Dios como la síntesis entre la ética profética y la apocalíptica de Daniel. Para él, Jesús contaba con un próximo fin del mundo y con el juicio de Dios, aunque no desarrolló sino una ética provisional. Estaba, pues, planteada la cuestión (y se reanudó algunos años después) de si Jesús no se había equivocado, puesto que este fin del mundo no había tenido lugar¹⁸. En seguida aparecieron trabajos importantes sobre la lite-

¹⁴ M. Delcor, *Bilan des études sur l'apocalyptique*, en *Apocalypses et théologie de l'espérance* (París 1977) 24-42.

¹⁵ *Vie de Jésus* (1863) cap. XVII.

¹⁶ *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Gotinga 1892, ²1900).

¹⁷ *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901, ³1956); trad. francesa: *Le secret historique de la vie de Jésus* (París 1961).

¹⁸ Cf. también E. Linnemann, *Hat Jesus Naberwartung gehabt?*, en J. Dupont, *Jésus aux origines...*, 103-110, que impugna esta espera de Jesús, puesto que él anuncia ya la venida del reino de Dios y la consagra en su Pascua. Véase también la hipótesis de una evolución en R. y W. Feneberg, *Das Leben Jesu im Evangelium* (Friburgo 1980).

ratura intertestamentaria y la escatología (Kautsch, Volz, Bousset, Charles, etc.). Sin embargo, en la primera mitad de nuestro siglo, la cuestión escatológica pasa a segundo plano, sea porque la apocalíptica está clasificada en un conjunto más amplio, perdiéndose en él, por ejemplo, en los escritos rabínicos (cf., sobre todo, la obra de H. L. Strack-P. Billerbeck¹⁹, 1922s), sea porque el programa de desmitificación de Bultmann relega las representaciones apocalípticas a la categoría de lenguaje mítico, oponiéndolo a la fe, sea también porque otras corrientes teológicas eluden el problema.

Al comienzo de los años sesenta, con Pannenberg, Wilckens y Käsemann, se inicia un nuevo debate que declara incomprensible la radicalidad del mensaje de Jesús y la misión cristiana primitiva entre los paganos sin este marco escatológico y apocalíptico del fin del mundo, ya inaugurado y que relativiza el papel de la fe. La discusión científica no ha concluido todavía, sobre todo para tratar de determinar lo que se entiende por apocalipsis y por escatología, sin confundir ambas cosas. La teología de los años sesenta, con Pannenberg y Moltmann —el uno apoyándose en la apocalíptica y el otro en la escatología—, concibe decididamente la cristología en este marco. Es también en este momento cuando la cristología se desarrolla sistemáticamente a partir de la resurrección (Pannenberg) y de la cruz.

Este redescubrimiento del horizonte apocalíptico y escatológico de la predicación de Jesús ha permitido pasar de una comprensión interior del reino de Dios a una concepción histórica (y a veces política), haciendo intervenir a Dios como el que lo suscita por una promesa y lo realiza por un juicio en el que se revela. La revelación de Dios es única y total, como había pensado el idealismo alemán, y se realiza en la historia, según la concepción bíblica. La escatología debe interpretarse a través del destino de Jesús: es Dios quien se revela en su predicación, sus acciones, su persona. El acento será diverso según se insista en el cumplimiento (incluso anticipado, como lo hace Pannenberg a propósito de la resurrección ligada a la revelación) o en la promesa dentro de una historia (Moltmann).

El centro de la predicación de Jesús se resume en una frase: «Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1,15), o más sencillamente: «Enmendaos, que ya llega el reinado de Dios» (Mt 3,2), o incluso:

¹⁹ *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, I-IV (Munich 1922-1928, reeditado en 1956), muy utilizado hasta años recientes, antes de la renovación de los estudios intertestamentarios.

«Ya os llega el reinado de Dios» (Lc 10,9). Aunque el mismo anuncio se ponga en labios de Juan Bautista (Mt 3,2)²⁰, se sabe que éste pone el acento en el juicio de Dios, para el que hay que prepararse por el bautismo de arrepentimiento, mientras que Jesús anuncia, ante todo, la buena noticia del Dios que perdona. En los dos casos, el reinado de Dios significa que Dios reina, pero el modo es diferente.

En efecto, aun cuando hay que tener en cuenta la polémica cristiana frente a los discípulos del Bautista²¹, éste es presentado siempre como precursor. El es el que, si no ha designado a Jesús, al menos ha anunciado al Mesías escatológico, pero de una manera ambigua: «Ese os va a bautizar con Espíritu Santo y fuego» (Mt 3,11). Marcos, por su parte, no menciona el fuego (Mc 1,7-8), porque lo concibe todavía como el fuego y el soplo del juicio escatológico, destinado a destruir a los malvados (Mal 3,2ss; Am 1,4; Is 66,15ss) por medio del Mesías (Is 11,4). No piensa en el fuego de Pentecostés. Y quizá por esta razón Jesús habló poco del Espíritu²².

Ahora bien: Jesús no entendió su misión desde la perspectiva del juicio temible. Y no es una simple curiosidad histórica interesarse por lo que se puede reconstruir de una cierta evolución de Jesús sobre este punto.

Jesús fue en un principio discípulo del Bautista: él viene «detrás de mí» (Jn 1,15; 1,27), como el discípulo que marcha tras el maestro. Por otra parte, parece haber conservado largo tiempo acentos de la predicación escatológica de Juan: habla del «fuego lanzado sobre la tierra» (Lc 12,49; Mc 9,49); ve en los exorcismos la victoria de Dios sobre el mal («Veía a Satán caer desde lo alto del cielo», Mt 12,22); en la parábola de los viñadores homicidas piensa todavía en la manifestación de la cólera de Dios. El Jesús presentado por Pasolini en su *Evangelio según san Mateo* conserva sobre todo esta imagen del profeta obsesionado por la justicia que va a imponerse de forma repentina y violenta.

Pero tres rasgos marcan una diferencia entre Jesús y Juan, tres rasgos que precisamente el bautismo cristiano trata de recoger:

1. Jesús se interesa menos aún que el Bautista por una ense-

²⁰ Por ejemplo, L. Legrand, *L'annonce à Marie* (París 1981).

²¹ M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (1911). Sobre el movimiento bautista en general: J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie (150 avant J.-C.-300 après J.-C.)* (Gembloux 1935), sigue siendo la obra de referencia. Ch. Perrot, *Jésus y la historia*, pp. 80-110, profundiza considerablemente la comprensión de Jesús en el seno de esta tradición.

²² M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu* (París 1978) 99s, 102s.

ñanza relativa al fin de los tiempos, por una especulación de tipo apocalíptico. Ante todo, proclama una promesa de perdón que debió de sorprender a los discípulos del Bautista al mismo tiempo que a su maestro si nos atenemos a la cuestión que plantean a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir?» Y Jesús responde con un texto mesiánico de Isaías (cf. Mt 11,2-6; Lc 7,18-23), que significa que el reino de Dios llega ya y de manera distinta a la que se habría podido imaginar. Esto plantea la cuestión de la autoridad de Jesús: ¿cómo se atreve a referir a su persona y a su actividad la actualidad del reino?

Una sola respuesta se impone: la proximidad que Jesús tiene con su Padre (a quien no llama jamás «nuestro Padre»)²³. Esto se manifiesta desde su bautismo hasta su muerte en la cruz. El reino se acerca efectivamente porque Jesús está cerca de su Padre con una «inmediatez» (Käsemann) que permitirá que sea llamado «el Hijo». No se comprenderá nada del mensaje de amor de Jesús ni de su anuncio de un mundo por fin fraternal si no se siguen a lo largo de todo el evangelio las huellas de una «experiencia» única de Jesús, que se expresa tanto en su insistencia en la oración²⁴ cuanto en sus reacciones frente a toda situación que puede revelar al Dios del amor, cercano a nosotros. Aunque el evangelio no se interesa en describir una experiencia interior, en él se afirman las condiciones de una experiencia humana que se vive cara a Dios en una soledad espiritual, es decir, bajo el impulso del Espíritu de comunión con Dios y con el prójimo.

2. Después de la «primavera galilea», en la que Jesús debió conocer el éxito de su predicación (cf. el texto entusiasta citado antes sobre «Satán cayendo del cielo como un rayo»), desde hace unos diez años los historiadores hablan de un giro y de una «crisis galilea»²⁵. Esta se refiere precisamente a la naturaleza del mesianismo (cf. la cuestión planteada a los discípulos y la respuesta de Pedro: Mc 8,27-30). Después de esta crisis, la predicación de Jesús

²³ J. Jeremias, *«Abba». El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981), tiene tendencia a restringir el uso de la invocación de Dios-Padre en el judaísmo palestino; W. Marchel, *Dieu le Père dans le NT* (París 1966), y G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 131ss.

²⁴ En particular en Lc y Jn (cf. *Iniciación...*, tomo III, Antropología). Nótese especialmente la función de los salmos para interiorizar la actualización de la Escritura: M. Gourgues, *Les Psaumes et Jésus. Jésus et les Psaumes: «Cahiers Évangile» 25* (1978), y P. Beauchamp, *Los Salmos noche y día* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981).

²⁵ O. Michel, *Der Umbruch: Messianität-Menschensohn*, en J. Jeremias, *Tradition und Glaube* (Gotinga 1971) 310-316. F. Mussner, *Gab es eine «galiläische Krise?»*, en P. Hoffmann, *Orientierung an Jesus* (Friburgo 1973) 238-252.

cambia en dos sentidos. Por una parte, se dirige menos a las multitudes que a sus discípulos. Por otra, al tema de la predicación del reino se añaden el de la *muerte* de Jesús y el de la revelación del *Hijo del hombre*, que obligan a preguntarse una vez más sobre la «conciencia mesiánica» de Jesús (veremos más adelante los vínculos que puede haber entre el reino de Dios y la muerte de Jesús; algunos ven una contradicción entre los dos temas; otros, la conciencia de un fracaso [cf. Schweitzer]; otros, una evolución que profundiza la cristología).

3. La actualización y la personificación de la predicación del reino no se comprenden sólo con relación al entorno de Jesús (otros grupos, éxito o fracaso), sino también con relación a su propio destino que culmina en Pascua. Los evangelios sitúan a la luz pascual la misión de Jesús entre su propio bautismo en el Jordán, que lo designa como «Hijo» en una proximidad singularísima con Dios, y su inmersión en la muerte en cruz. En consecuencia, el bautismo cristiano será una «inmersión en la muerte y la resurrección de Cristo», una «muerte al pecado y una vida para Dios», haciendo pasar a segundo plano la predicación mesiánica del reino de Dios. Volvemos a encontrar entonces la llamada a la conversión, que es el aspecto de verdad de las interpretaciones éticas y espirituales del reino.

a) Las exigencias éticas.

Prescindiendo del «sermón de la montaña» de Mt 5-7 y de su paralelo, menos desarrollado, pero más antiguo, de Lc 6,20-49, Jesús no desarrolló una enseñanza ética sistemática, aunque esta enseñanza forme un todo coherente en su pensamiento y en su acción. El volumen IV de esta *Iniciación* volverá sobre ello con más detalle. Sin embargo, esta doctrina parece expresarse ocasionalmente, y cabe preguntarse en qué medida es original y cómo puede dar lugar a una *teología* moral.

Históricamente, ante todo, nos encontramos con una nueva paradoja. La mayoría de las directrices éticas de Jesús, tomadas *separadamente*, podrían encontrarse en la interpretación judía de la Torá (prescindiendo de otras religiones y filosofías). Cuando se trata de explicar algunas de ellas, los intérpretes encuentran ciertas argumentaciones rabínicas²⁶, de una u otra escuela, y se comprenden mucho mejor parábolas y actitudes de Jesús si se hace referencia al contexto jurídico²⁷ en el que se insertan (por ejemplo,

la parábola del administrador llamado infiel lo hace aparecer como justo, porque ha preferido la ley de Dios a la ley humana, aunque defendiendo en ello su propio interés).

Por ello, es difícil sorprender a Jesús en flagrante delito de violación de la ley (salvo en las leyes rituales, en las que, por otra parte, puede apelar a los profetas y al bautismo), porque una determinada interpretación recibida en su tiempo puede ser invocada en su favor (por ejemplo, para la «violación del sábado», que plantea, por otra parte, un problema particular: Jesús no manifiesta casualmente su autoridad sobre el sábado, porque es el día de Dios). En cambio, es innegable que Jesús radicaliza los mandamientos de la moral humana, y en concreto la del Antiguo Testamento, por ejemplo, en lo que concierne al adulterio y al divorcio, a las riquezas, el juramento y la venganza²⁸. Y de hecho, una larga tradición, en la Iglesia y fuera de ella, reconoce la originalidad de la enseñanza ética de Jesús en el hecho de haber situado el *mandamiento del amor* por encima de todas las normas, no como su abolición, sino como su cumplimiento²⁹.

Cuando se trata de cumplimiento volvemos a encontrar la cuestión de fondo relativa a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en el mesianismo de Jesús, del que hemos dicho que había que comprenderlo en el marco de las figuras, articulando un relato y una ley que las realiza. Desde el punto de vista histórico, en efecto, se continuará discutiendo largo tiempo todavía sobre las relaciones de Jesús con la ley, y unos defenderán la fidelidad de Jesús a la ley judía, mientras otros mantendrán su oposición irreductible. De hecho, estas dos posiciones agudizan en el plano histórico una paradoja, incluso un enigma, que se plantea sobre todo a la fe y culmina en la cuestión de la autoridad y de la identidad de Jesús (cf. *infra*).

Sólo después de Pascua es posible comprender por qué Jesús pudo radicalizar la ley: él es el único que puede recuperarla en su origen divino y fundamentarla en el relato de la manifestación del amor de Dios en su propio comportamiento («como yo os he amado»). En el momento de entrar en su Pascua, a continuación del lavatorio de los pies —que sitúa el tipo de mesianismo querido por Jesús—, es cuando se trata del «mandamiento del amor» en Juan (Jn 13,34-35; 15,12-14.17). Del mismo modo que la ley antigua se articulaba en el relato del éxodo y del don de Dios (liberación de Egipto, maná, tierra), así también el mandamiento nue-

²⁸ H. D. Wendland, *Ethique du NT* (Ginebra 1972) 24ss, 73ss.

²⁹ Cf. V. Warnach, *Amor*, en CFT I, 2.ª ed. (Madrid 1979) 55-76, por ejemplo; H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971).

²⁶ H. Leroy, *Jesús*, 81ss.

²⁷ J. Derret, *Law in the New Testament* (Londres 1970).

vo, fuente de la nueva ley, se articula en el relato del destino mesiánico de Jesús que culmina en la Pascua, inauguración del mundo nuevo gracias al don del Espíritu. Hay que explicar, pues, la novedad de este mandamiento para comprender el núcleo de las exigencias éticas de Jesús.

La *novedad*³⁰ del mandamiento del amor no se opone a la antigüedad de la Torá, puesto que ésta conoce ya este mandamiento (Lv 19,18, aun cuando está limitado históricamente a los hijos de Israel, como el mandamiento nuevo se limita a los hermanos de la comunidad)³¹, sino a un *acontecimiento* nuevo, la Pascua de Jesús, que revela y realiza dos rasgos fundamentales de la ley renovándola radicalmente:

- la obediencia de Jesús, fundada en el amor del Padre;
- el don del Espíritu.

La *obediencia* practicada por Jesús con respecto a su Padre, a condición de que no se la entienda de manera extrínseca a la libertad y a la fidelidad interior de Jesús³², revela una ética que pertenece al núcleo del mesianismo real: en unión con el pueblo, el rey es el encargado de poner en práctica la ley y los profetas. El rey debe construir un mundo conforme a Dios, liberado de todo dominio, objeto de amor. El amor es la fuente de lo que se ha llamado el «inconformismo»³³ de Jesús. El amor hace también que Jesús sea liberado por el mismo Dios de todo miedo y, en particular, del dominio de la muerte, como lo expresa la Sabiduría: «El afán por la instrucción es amor; el amor es la observancia de sus leyes; la custodia de las leyes es garantía de incorruptibilidad; la incorruptibilidad acerca a Dios» (Sab 6,18). La resurrección por obra de Dios es reconocimiento de la obediencia del Hijo.

El *don* del Espíritu, que actúa en toda la vida de Jesús y que se manifiesta plenamente en el acontecimiento pascual, es el don que permite la *ley nueva*. El Espíritu, en efecto, es el centro de la alianza nueva prometida por los profetas (Jr 31; Ez 26; Jl 3,1; Zac 8-14) para crear un pueblo nuevo, fraternal, que rehace las relaciones de dominio (Jl 3,1; Jr 31,34) y conceda el perdón de Dios (Jr 31,34; Ez 36,31), introduciendo en la nueva creación. Toca a nosotros entrar con Jesús en el ámbito de la figura recrea-

³⁰ R. E. Brown, *El evangelio según Juan*, 2 vols. (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) tomo II, 855ss, 915ss.

³¹ A diferencia del amor universal del Dios creador: Mt 5,44.

³² Cf. M. Légaut, *op. cit.*, 121.

³³ J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (Stuttgart 1972) 145ss: «Jesús, ocasión de escándalo, crítica de la religiosidad, crítica del divorcio, crítica de las leyes nuevas, 'una nueva moralidad'».

dora: entrando en el mismo movimiento de obediencia que hace libre y acoge el Espíritu (Jn 14,15.21-23). De hecho, la teología cristiana ha relacionado *don* del Espíritu y *ley nueva*, libertad y amor; somos libres al ser liberados por esta revelación del *amor* (Rom 8)³⁴. «Si me falta el amor, no soy nada» (1 Cor 13,2). Esta renovación de la ley, dentro de la ley antigua, relativiza las prescripciones rituales aún más de lo que lo hicieron los profetas: «el amor vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,33). Si Jesús realiza enteramente la ley por su Pascua, la incorpora y la representa como medio de salvación, sin suprimirla: el amor no debería ser una especie de sentimiento vago, inarticulado, que desprecia los mandamientos de la ley antigua.

Es indudable que el amor se convierte en centro de la conducta cristiana. El valor de un hombre no depende sólo de lo que realiza, incluso en lo relativo a los mandamientos de Dios. Somos «siervos inútiles» y no podemos alegar méritos. Por eso, la bienaventuranza esencial es la de la pobreza. El hombre vale por lo que es, no por lo que tiene. De ahí las advertencias de Jesús sobre la preocupación por las riquezas (Mc 10,21; Mt 5,3 y 6,19-24; Lc 12,22-34, etc.). Sin embargo, de ello no se sigue una doctrina del desprecio del mundo y menos aún del desprecio de sí mismo, ni siquiera en forma de una moral de la perfección imposible de cumplir y, por tanto, culpabilizante. Desde diversos campos se ha atacado a la «moral cristiana» como doctrina que impone al hombre exigencias exageradas que superan sus propias fuerzas³⁵ o que no son realistas³⁶. Así, se ha puesto en duda el sentido del amor a los enemigos, del ofrecer la mejilla izquierda y, más fundamentalmente, de lo que se ha llamado el «masoquismo cristiano», cuyo modelo sería el sacrificio de Cristo por los hombres.

Volveremos sobre el sentido de la muerte de Jesús, pero el amor evangélico no puede pasar por el menosprecio de sí mismo. En efecto, el amor al prójimo como persona, que, según la fórmula kantiana, es «fin y jamás medio», se basa en la fe en el amor de Dios a cada uno, adquiriendo así una dignidad infinita. El creyente

³⁴ Es una de las cuestiones más interesantes de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino: I-II, qq. 106-108; *La Loi nouvelle*, trad. francesa, notas y apéndices por J. Tonneau (París 1981), y U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Gotinga 1965). Santo Tomás hace igualmente de la «caridad» la forma de todas las virtudes.

³⁵ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur, Gesamtwerte XIV*, 503-504 (trad. española: *El malestar de la cultura*, trad. de R. Rey Ardid, en *Obras completas III* (Biblioteca Nueva, Madrid 1968) 1-65).

³⁶ M. Weber, *Le Savant et le Politique*, ed. 10/18, 170, que opone ética de convicción y ética de responsabilidad (trad. española: *El político y el científico*, Madrid 1981).

no quiere amar al prójimo despreciando su propia dignidad. A la inversa, el amor a sí mismo y el valor de cada uno, al estar basados en la comunidad que Dios establece, no pueden terminar en sí mismos.

La enseñanza de Jesús no se expresa, por tanto, simplemente en palabras, sino también en acciones que comprometen a la vez a Jesús, a Dios y a los destinatarios de este mensaje. Hay que volver, pues, sobre la naturaleza de un lenguaje que conserva estas diversas dimensiones: *la parábola*.

b) Las parábolas.

El estudio de las parábolas inició una nueva etapa al comienzo de este siglo con la obra de A. Jülicher *Las parábolas de Jesús*³⁷, que rompía con la interpretación alegorizante habitual para distinguir un núcleo histórico que se remonta a Jesús y su uso en los sinópticos. Recordaba el uso bíblico y particularmente rabínico de este género literario en el *māšāl*, más amplio que la parábola, puesto que designa a toda palabra en imagen.

Después de Jülicher, los estudios se polarizaron en dos direcciones principales. Investigaciones históricas, sobre todo con C. H. Dodd y J. Jeremías³⁸: el primero refiere todas las parábolas al reino de Dios y, por tanto, a la predicación y a la situación de Jesús (mientras que Jülicher permanecía aún prisionero de una interpretación moral), y Jeremías insiste más en distinguir lo que se remonta a Jesús (los *ipsissima verba*) y las interpretaciones contemporáneas o posteriores. La otra dirección, que no excluye la primera, ha insistido, con R. Bultmann³⁹, en la originalidad del lenguaje de la parábola, destacando el punto esencial de la misma, y sobre todo E. Fuchs, quien distingue muchas formas de lenguaje en imagen, variantes de la analogía. Además, al mostrar que la *imagen* es lo que da su carácter «abierto» a la parábola, en espera de una toma de posición e incluso de una conversión, ha acentuado las relaciones que toda parábola pone en juego: el lenguaje crea un acontecimiento que puede cambiar el mundo o, al menos, a los destinatarios e interlocutores. Otras investigaciones precisan uno u otro aspecto, sobre todo recurriendo a estudios sobre el lenguaje performativo (Austin), a la relación entre aspectos locutivos e ilocutivos de la palabra, y desarrollando las relaciones entre sím-

³⁷ *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols. (Tubinga 1910, Darmstadt 1969).

³⁸ Ch. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974); J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús* (Salamanca 1970).

³⁹ *Geschichte der synoptischen Tradition* (1921, ediciones revisadas 1957 y 1971; trad. francesa: *L'Histoire de la tradition synoptique*, París 1973).

bolo y metáfora (N. Perrin)⁴⁰. Se puede incluso vincular la parábola al relato por medio de una reflexión sobre la sociedad, entendida como un conjunto que puede favorecer o no la comunicación, eliminando las fuerzas que pueden interrumpirla o distorsionarla, en la perspectiva abierta por Habermas.

Aquí consideramos las parábolas en cuanto que plantean la cuestión de la identidad de Jesús.

La parábola es una forma particular de *relato* que, sin ser específica del NT (cf., por ejemplo, la parábola de Natán) ni de la literatura bíblica, ocupa un puesto central en la misma. Su peculiaridad es que *implica* al oyente mediante un rasgo insólito que lo obliga a tomar partido: ¿es normal que el obrero de la hora undécima sea pagado como el que ha soportado toda la jornada? La parábola, más que cualquier otra forma de relato, ejerce una función del lenguaje que no consiste ante todo en informar, sino en *interpelar*, situando al interlocutor ante la elección entre dos concepciones del mundo: aquella a la que está habituado y otra nueva. Todas las parábolas invitan a ver el mundo de otra manera, a la luz del mesianismo de Jesús. Se trata de una visión del mundo como Dios lo quiere y de acuerdo con la transformación que tiene lugar cuando se acepta su venida, su reino. Todas las parábolas del NT son parábolas del reino de Dios (Dodd). En ellas se afirma cómo la iniciativa de Dios ofrece una nueva posibilidad o una apertura en la historia, que es típica de la acción divina y se expresa aquí gracias a una forma de lenguaje que hace de él un *acontecimiento* (Fuchs). El oyente, al estar sometido a la pregunta que se le plantea, se encuentra situado ante una elección. La parábola no fuerza el juicio: el oyente se ve enfrentado con dos posibilidades. Así, se pueden juxtaponer la conducta del padre del hijo pródigo y la de su hijo mayor, por ejemplo. La parábola sólo se desarrolla para llegar a su «extremo», que invita a la decisión: ¿se pondrá la confianza en el padre del hijo pródigo o en el «Dios» del hijo mayor?

«La parábola —según Jünger— no es una tesis ni tiene un tema. Es más bien un acontecimiento que hace sobrevenir algo. Se

⁴⁰ N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in NT Interpretation* (Filadelfia 1976, 1980), que, al mismo tiempo, hace el balance de las investigaciones precedentes; señalemos también E. Arens, *Gleichnisse als Kommunikative Handlungen Jesu. Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie*: ThPh 56 (1981) 47-69. Pero también hay que tener en cuenta el cambio operado en el mismo interlocutor; puede ser provechoso lo que dice A. Lorenzer, prolongando a Habermas, de la conversación psicoanalítica en *Sprachzerstörung und Rekonstruktion* (Frankfurt 1970).

la podría comparar con la ocurrencia, que sólo tiene éxito en el momento en que provoca la risa. Las parábolas de Jesús no dicen en ningún caso: el reino de Dios *es* una piedra especialmente preciosa o un tesoro en el campo. Dicen más bien: *sucede* con el reino de Dios *como* con un tesoro en un campo. Y entonces se narra una historia (...). Y mientras se narra esta historia, el oyente es impulsado a preguntarse sobre el extremo»⁴¹. La historia conduce al oyente hasta el punto en que él, y sólo él, puede decir sí o no a la venida del reino de Dios.

Sin embargo, el acontecimiento al que conduce la parábola no se reduce a hechos de lenguaje y a la decisión del oyente que implica un nuevo comportamiento, sino que está constituido por la interpelación de Dios en la enseñanza y el comportamiento de Jesús. La parábola se sitúa, pues, en el punto de convergencia entre la enseñanza y la acción de Jesús, la palabra de Dios y la conversión del hombre, pero gracias a la *persona* de Jesús. E. Fuchs tiene razón al decir que los actos de Jesús constituyen el marco de interpretación de su enseñanza⁴².

Se observará que las parábolas tienen relación tanto con el comportamiento de los oyentes de Jesús como con el de Jesús o el de Dios, pero apenas hay casos en que no se pueda referir cada una de ellas a la predicación del reino de Dios en las palabras y las acciones de Jesús. Siguiendo a J. Dupont, se podrían distinguir las parábolas que explican el comportamiento de Jesús, por ejemplo, a propósito de una curación realizada en sábado (Mt 12,11), las que expresan el comportamiento de Dios, sin referirlo a Jesús (por ejemplo, la del amigo impertinente, Lc 11,5-7) y, finalmente, las que presentan el comportamiento de Dios en relación con el de Jesús. En esta última serie se pueden distinguir dos tipos: aquellas en las que Jesús justifica su comportamiento con respecto a los pecadores, como en la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-13), y aquellas en que explica que su ministerio, a pesar de su modestia y sus fracasos, inaugura igualmente el reino de Dios (la parábola del sembrador: Mc 4,3-8).

En este último tipo de parábolas, la acción de Jesús está tan íntimamente ligada a la de Dios, de quien toma los títulos (por ejemplo, el de pastor de Israel), que se plantea la cuestión de la

⁴¹ E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübinga 1978; trad. francesa: *Dieu comme mystère du monde*, París 1982), y ya en *Paulus und Jesus. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* (Munich 1967) 87ss.

⁴² A propósito de las parábolas y de las comidas con los pecadores en las que Jesús se pone en lugar de Dios: *Die Frage nach dem historischen Jesus*: ZThK 53 (1956) 210-229 (sobre todo 220), y *Jesus und der Glaube*: ZThK 55 (1958) 170-185.

identidad de Jesús con respecto a Dios. Orígenes respondía, con una fórmula concisa frecuentemente citada, que Jesús es «la auto-basilea»⁴³, el «reino mismo» (de Dios). En la actualidad, esta idea se expresa de otra manera: Jesús es «la parábola de Dios»⁴⁴.

De ello podemos deducir varias cuestiones:

1. *Sobre el lenguaje teológico*. Jesús no habló de Dios en forma abstracta, sino a partir de modestos acontecimientos del mundo. Jesús no dice: Dios es un absoluto o la causa del mundo o el futuro de la historia, etc., sino: «Sucede con Dios como con una mujer que había perdido una dracma... con un hombre que tenía dos hijos... con un pastor que sale a buscar a una oveja descarriada...»⁴⁵. No se trata sólo de un medio adaptado a los oyentes, sino más bien de un lenguaje elegido por Jesús para afirmar la acción de Dios y la suya de la manera más exacta. Este procedimiento no es deductivo, sino inductivo. E. Jünger, prolongando las observaciones de E. Fuchs, ve en ello el lenguaje propio de la analogía de la fe, que se distingue de la analogía teológica clásica en cuanto que es «analogía del adviento: lleva al lenguaje la venida de Dios al hombre como un acontecimiento definitivo» (389). La analogía metafísica, de la que se sirve la teología, sólo llevaría a situar a Dios en lo incognoscible, puesto que toda comparación de Dios con la criatura está basada en el creador, que supera infinitamente su creación. Según E. Jünger, la analogía clásica ha tratado de hablar de Dios en el seno de la experiencia humana, pero desemboca en el agnosticismo, no sobre la existencia de Dios, sino sobre lo que es, puesto que afirma «una diferencia cada vez mayor en una semejanza igualmente grande: $\frac{x}{a} : \frac{b}{c}$ ». En la parábola Dios no

sigue siendo un desconocido. «La realeza de Dios, desconocido según el mundo e irreconocible a partir sólo del mundo (x), se pone en una relación con el mundo (a), que corresponde en el mundo a la relación que se establece en la historia del tesoro en el campo: $x \rightarrow a = b : c$ ». «El alejamiento siempre tan grande de la realeza escatológica de Dios es superado por una proximidad cada vez mayor»⁴⁶.

⁴³ *Comentario al Evangelio según san Mateo*, 18,33; GCS 40, 289, 20.

⁴⁴ E. Schillebeeckx, *Jesús, parábola de Dios y paradigma de humanidad, en Jesús. La historia de un Viviente* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984) 589-632; E. Jünger, *op. cit.*, 394ss; Perrot, *op. cit.*, 186ss: paso del tema del reino en Jesús al de Jesús en Pablo.

⁴⁵ E. Jünger, *op. cit.*, 403.

⁴⁶ *Ibid.*

2. *Sobre la humanidad y la divinidad en Jesús.* Si Jesús es la parábola de Dios, porque Dios se manifiesta en su palabra y sus acciones y quiere ser reconocido en él, hay que reflexionar sobre esta unidad de la humanidad y de la divinidad tanto en su enseñanza como en todo lo que es y hace. Aunque mantiene la diferencia entre Dios —que está en los cielos— y el hombre, habla de Dios como de un hombre. No hay supresión de la diferencia entre Dios y el hombre, sino afirmación de la completa revelación de Dios en un hombre. No se puede, por tanto, conocer a Dios sin pasar por lo humano. Sin embargo, este humano no es el de los hombres en general (lo que equivaldría al antropomorfismo), sino el de Jesús en particular. Habrá que ver, pues, la diferencia que existe entre la revelación profética de Dios por medio de sus diversos mensajeros, y esta revelación única de Dios a la vez por sí mismo y por un hombre singular y que el concepto de encarnación quiere justificar (cf. cap. IV).

3. *Sobre Jesús, la Iglesia y el mundo.* Al mismo tiempo, si Jesús es la parábola de Dios, no se puede establecer contradicción entre dos polos de la predicación —el anuncio del reino por Jesús y el anuncio de Jesús por la Iglesia—, al menos si se interpreta a Jesús como Cristo en la línea mesiánica. Por una parte, ya hemos tenido ocasión de señalar que Jesús había unido el anuncio de su propia muerte al del reino y que muchas parábolas sitúan la acogida de Jesús en paralelo con la aceptación del reino que llega: aceptar su comportamiento y ponerlo en práctica es inaugurar el mundo nuevo. Por otra parte, la parábola llega a su cumplimiento en una comunidad de fe que actualiza el diálogo entre Jesús y sus interlocutores; la Iglesia está, pues, implicada en ello como comunión entre Dios que habla y el hombre que responde a su llamada. Por este proceso interior, el hombre vuelve sobre su propia vida y descubre otra lógica de la existencia, que se debe a la acción conjunta de la palabra que interpela y del Espíritu que suscita renovación y comunión: la ley nueva del Espíritu de amor nos incita a terminar libremente el relato de la nueva creación del mundo inaugurado por Jesús. Esta conversión no es nunca más espiritual —obra del Espíritu— que cuando transforma las relaciones entre los hombres: perdón y remisión de las deudas, misericordia y justicia, acogida de los más pobres, pérdida de la propia vida y renuncia a convertir el poder en instrumento de dominación; en una palabra: alegría del banquete de la era mesiánica. La Iglesia no puede aislarse del destino del mundo.

3. Exorcismos, curaciones y perdón de los pecados

Es corriente señalar tres tipos de acciones en Jesús: los exorcismos, las curaciones y el perdón de los pecados. Esta clasificación es habitual tanto en exégesis como en teología, al menos en las cristologías modernas. Algunas de ellas crean a veces confusión por su modo de unir estas acciones entre sí y de catalogarlas. Así, es frecuente distinguir entre la enseñanza y los milagros y situar el perdón de los pecados como una continuación de la enseñanza o como un tercer género después de los milagros. Por otra parte, es frecuente minimizar la importancia de los milagros, considerarlos secundarios e incluso de poca importancia para la mentalidad actual (cf. Bultmann, Fuchs, Ebeling, Küng)⁴⁷, aun reconociendo que podrían tener un sentido en el universo de Jesús.

De hecho, es importante considerar unitariamente exorcismos, curaciones y perdón de los pecados y ponerse de acuerdo sobre el sentido de los «milagros».

a) Los milagros.

Ante todo, no hay duda de que Jesús apareció como exorcista, curandero y reconciliador de los pecadores. Sin embargo, no se trata de pronunciarse sobre la autenticidad de cada uno de los milagros narrados en el evangelio. Podría ser incluso que algunos fueran tributarios de una visión pascual de Jesús resucitado: por ejemplo, la tempestad calmada y la multiplicación de los panes. Estos son precisamente milagros que no pertenecen a los tres tipos indicados antes. Después de la resurrección, sin embargo, los milagros de Jesús no tienen ya tanta importancia. Pablo, que no conoció a Jesús antes de Pascua, prácticamente no habla de ellos, lo mismo que no habla apenas del tema central de la predicación de Jesús: el reino de Dios⁴⁸. Esto se entiende si la resurrección de Jesús y su persona es el gran milagro que realiza el anuncio del reino. Pero no explica el hecho de que los evangelios tuvieran interés en narrar milagros como un elemento de la buena noticia.

En efecto, exorcismo, curación y perdón de los pecados tienen en común que manifiestan la llegada del reino de Dios (Mc 3, 14-15; Mt 10,7-8; Lc 10,5-9.18-19; Mc 6,12-13). Hay que tener en cuenta las diferencias entre perdón de los pecados y exorcismo

⁴⁷ B. Bron, *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs* (Gotinga 1975, 1979); X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979).

⁴⁸ Ch. Perrot, *op. cit.*, 181-192.

o curación: Jesús rechaza unir enfermedad y pecado, como si Dios fuera responsable de toda desgracia. No obstante, hay unidad entre todas estas acciones de Jesús: se trata siempre de manifestar cómo el reino de Dios cambia el mundo. Así lo dice Mt 12,28: «Si yo echo los demonios con el Espíritu de Dios, señal de que el reinado de Dios os ha dado alcance» (o «ha llegado», es un perfecto en griego).

Los *milagros* del evangelio no son, pues, acontecimientos extraordinarios en oposición a las leyes de la naturaleza, sino *señales* de la potencia del reino de Dios. En contraste con el espíritu moderno, la mentalidad bíblica considera que Dios es la causa inmediata de todos los fenómenos naturales (desde la concepción de un niño hasta la planta que germina sola). Esto no le impide reconocer estos signos particulares que son los milagros extraordinarios. Sin embargo, la Biblia desarrolla su propia crítica del milagro, signo ambiguo. A diferencia de la crítica moderna, marcada por el escepticismo o por un racionalismo muy confiado en el valor explicativo de la ciencia, la Biblia apela a la razón para luchar contra la idolatría, la credulidad humana y las manipulaciones de lo creíble. Esta crítica aparece en los rabinos⁴⁹, pero también en el NT: «Saldrán mesías falsos y profetas falsos, y realizarán señales y prodigios que extraviarán, si fuera posible, a los elegidos» (Mc 13,22). El mismo Jesús se mostró reticente ante las peticiones de milagros y pregunta antes: «¿Crees?»⁵⁰ El milagro debe remitir al reconocimiento de una intervención motivada de Dios. Así ocurre con la salida de Egipto o con determinadas acciones proféticas. El milagro plantea, pues, la cuestión de la identidad última de su autor: debe ser un profeta *verdadero* o el mismo Dios. Algunas acciones extraordinarias son signos de Dios si el profeta que las realiza no se gloria de ellas, sino que consolida la fe en el Dios que actúa. Si el Talmud desconfía del exorcista y curandero Jesús, es porque Jesús reivindica la autoridad de hacer los milagros cuando *él* quiere y exige la fe (no se precisa el objeto de esta fe [cf. Mc 4,40; 5,34], pero está claro que se trata tanto de la fe en él como de la fe en Dios).

¿De qué Dios son signo estos milagros?

Los milagros afirman que el reino de Dios avanza triunfando de Satán, del pecado, de la enfermedad e incluso de la muerte, puesto que los relatos de «resurrección» son relatos de curación llevados al límite (sin tener la importancia de la resurrección de

⁴⁹ G. Vermès, *Jésus le Juif* (París 1978).

⁵⁰ Ch. Perrot, *op. cit.*, 138ss., que descubre tres contradicciones en el comportamiento de Jesús a este respecto.

Jesús, que es la única victoria definitiva sobre la muerte). Se puede afirmar de manera equivalente que curación, exorcismo y perdón del pecado expresan de qué es *salvador* Dios.

El término «salvación» puede parecer una palabra vacía, porque poco a poco fue reducida a la sola gracia sobrenatural dada al alma. Ya en Pablo la palabra *salvación* se convierte en sustantivo, mientras que el evangelio habla esencialmente de la acción de salvar (con verbos), a propósito de curación, por ejemplo, o a propósito del juicio escatológico, siempre en unión con la *fe*. Así, salvar es curar; exorcizar, perdonar por medio de acciones que afectan al cuerpo y a la vida. Pablo habla de la *salvación* en singular, porque centra su fe en la Pascua de Jesús, que también afecta al cuerpo y a la vida, pero en un acontecimiento único y decisivo para toda la humanidad. Se puede decir que el anuncio de la salvación tiene en Pablo el lugar que ocupa el anuncio del reino en el evangelio y particularmente en los sinópticos⁵¹. La adaptación al medio helenístico, influido por las religiones de salvación, desempeñó aquí un gran papel.

De hecho, los milagros manifiestan el mundo nuevo que inaugura el reino de Dios. Al igual que las parábolas, no se comprenden realmente sino cuando sus testigos adoptan un nuevo comportamiento inspirado en el modo como Dios actúa en Jesús.

«Jesús anunció el reino de Dios con su palabra y sus acciones, comprendidas con razón como palabra-gesto de este anuncio radical», según escribe Perrot, quien insiste en la importancia de los milagros para la acción de la comunidad cristiana. Si el milagro significa el «derribo de un obstáculo o la superación de un límite», los «milagros de Jesús —y, en Lucas, los milagros de la Iglesia primitiva— se convierten en el lugar de referencia de toda la acción cristiana, en la supresión de los límites y de las potencias cósmicas que aprisionan al hombre»⁵². Esta práctica establece un nuevo contraste entre Jesús, que hace milagros como un profeta (cf. su respuesta a Juan: Mt 11,2-5), y Juan Bautista y la Iglesia, que bautizan (Perrot, pp. 161-192). Hay que comprender, por tanto, por qué Jesús abandonó la práctica del bautismo en favor de su actividad taumatúrgica, mientras que la Iglesia la adoptó, modificada. Esto puede ilustrarse teológicamente por dos razones:

1. La primera, en coherencia con la predicación del reino: Jesús anuncia un reino que se manifiesta en los actos y no sólo en un signo, el bautismo, que expresa el arrepentimiento. Pero cuando Jesús anunció su pasión vinculada a la llegada del reino, la Pas-

⁵¹ *Ibid.*, 162-166.

⁵² *Ibid.*, 167ss.

cua se convirtió en el acontecimiento fundamental de esta llegada. Pablo saca las consecuencias, centrandó su teología en este acontecimiento. Y la Iglesia adopta el bautismo como participación en este acontecimiento (cf. Mc 10,38: el bautismo con el que yo seré bautizado).

2. La segunda es la ambigüedad de la actividad taumatúrgica. El milagro (curación, exorcismo o perdón), signo del reino de Dios, aparece en el curso habitual de las cosas como una ruptura que permite una liberación (salida de Egipto), un comportamiento nuevo (curación, perdón...). Esta ruptura trastorna las instituciones ordinarias de la salvación. Así se ve en el comportamiento de Jesús cuando purifica a unos leprosos (privilegio reservado a los sacerdotes) o provoca el escándalo curando en sábadó. ¿No es entonces la ley judía la que se encuentra amenazada como medio de salvación?⁵³ Esta amenaza se precisa cuando la Pascua de Jesús se convierte en el acontecimiento decisivo de la intervención divina y lleva la ley a su término, como dice Pablo, aunque el carácter inacabado de la salvación mesiánica tras la Pascua de Jesús conserve la legitimidad de esta ley hasta la parusía.

Esta ambigüedad se encuentra a lo largo de la historia de las Iglesias cristianas, sobre todo en lo que se ha llamado recientemente y de manera impropia fenómenos «carismáticos»: con frecuencia se los limita al hablar en lenguas, curaciones, conversiones, etc., pero se aplican también a movimientos de concienciación popular e incluso revolucionarios. Esta ambigüedad no es mala. Es incluso necesaria para la vitalidad de la fe en la intervención de Dios en este mundo. Querer suprimir la ambigüedad es restringir de nuevo la salvación a la gracia sobrenatural en el alma y en el más allá, ignorando la realización evangélica del mesianismo según la vía del *amor*. Esta vía da a todas las actividades taumatúrgicas una coherencia que debe impedir considerarlas marginales. Hay que unirlas a la práctica del *perdón* de los pecados y a las acciones particulares que precisan el mesianismo de Jesús.

b) La revelación y el perdón de los pecados.

Con la revelación y el perdón de los pecados pasamos a una nueva etapa en la comprensión de Jesús, situándonos en un conjunto institucional más preciso y ascendiendo de las prácticas a los discursos que las legitiman o las ponen en cuestión.

La predicación del reino propone la conversión en nombre de

⁵³ Perrot remite a la discusión rabínica sobre la importancia del milagro para fundamentar un nuevo comportamiento: *ibid.*, 175ss.

Dios, que viene para renovar el mundo, y no sólo una experiencia puramente interior. La práctica del perdón de los pecados, por los conflictos que provoca entre Jesús y sus adversarios, revela divergencias tanto religiosas como sociales.

El pecado se presenta como transgresión de una norma, poniendo así en tela de juicio la integridad personal del individuo y su identidad social y hasta desfigurando la imagen del Dios en que se apoya la dignidad de la persona (cf. los capítulos sobre antropología y ética de los tomos III y IV). Esta realidad del pecado puede expresarse en conceptos y metáforas diversas —«errar el blanco, desviación, deficiencia, orgullo, transgresión, etc.»—, pero indica siempre una ruptura con Dios. El reconocimiento del desigñio por el que Dios ordena al hombre a la felicidad es lo que hace posible un reconocimiento del pecado. La confesión de la fe precede a la confesión del pecado. Conocimiento de Dios y conocimiento del pecado van unidos, con el riesgo de encerrar estos dos polos en una culpabilidad de apariencia religiosa: una tendencia al escrúpulo, un menosprecio de sí mismo o una fuerte inhibición, bajo pretexto de humildad ante Dios o de santidad, no son sino un medio desviado e inconsciente de glorificarse a sí mismo. En la Biblia, el pecado es una transgresión de los mandamientos de Dios, resumidos por Jesús en el amor al prójimo. Esta concepción se comprende según la praxis de Jesús y el Dios que ella revela.

En efecto, al perdonar a pecadores socialmente reconocidos como tales (enfermos como el paralítico o el ciego de nacimiento, personas que ejercen una profesión «impura», como los publicanos y las prostitutas, o incluso pecadores ocasionales, como la mujer adúltera), Jesús trastorna una división social basada en normas religiosas⁵⁴. Porque Jesús no se contenta con perdonar (como está previsto por la ley), sino que perdona sin pasar, salvo excepción (el caso de los leprosos), por las mediaciones institucionales previstas por la ley: se distancia claramente de las leyes de pureza y del diezmo (Mc 7,1ss; Mt 23,23) y, sobre todo, del templo (Jn 4,24; 8,1ss; cf. Hch 7,16)⁵⁵. Todas estas instituciones aparecen relativizadas. Por último, comparte generosamente una mesa abierta a los pecadores, contra la práctica farisea de las comidas cerradas, reservadas a los observantes de la ley, que se guardan del pecado y cumplen las reglas de purificación. Estas comidas de Jesús con los pecadores anuncian un mundo nuevo simbolizado en el festín mesiánico (cf. cap. III).

⁵⁴ J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977), lo expone detalladamente.

⁵⁵ Perrot, *op. cit.*, 97-110.

En consecuencia, estallan conflictos entre Jesús y sus adversarios a propósito del perdón de los pecados. El conflicto es a la vez social y religioso.

Es *social*: por una parte, porque el pueblo de Israel está estructurado como pueblo elegido por las leyes de pureza, que en su conjunto tienden a reforzar una división social de hecho: algunos oficios son considerados como impuros, lo mismo que los extranjeros, y hay reglas que separan a los que las practican de todos los demás. Por otra parte, el término «pecado» se traduce igualmente por *deuda* (cf. las dos versiones del padrenuestro): al invitar al perdón, Jesús radicalizaba la ley del año sabático concerniente a la remisión de las deudas. Esta predicación de doble sentido (pecados y deudas) y la invitación a la pobreza y a compartir podían suscitar un eco y unos conflictos tanto mayores cuanto que la Palestina de aquella época albergaba amplios estratos sociales afectados por el endeudamiento, y muchos desarraigados⁵⁶, de los que hablan numerosas parábolas (el siervo despiadado, el administrador infiel, los obreros de la hora undécima...).

El conflicto es también *religioso*. No sólo porque relativiza las instituciones judías de la salvación (leyes sacrificiales y cultuales con múltiples prescripciones cotidianas de pureza), sin excluir el templo, sino también porque afecta a la relación con Dios, a quien se considera que legitima estas instituciones. Debemos pasar, pues, de las prácticas y de las instituciones a las representaciones que pretenden legitimar un orden sociorreligioso o ponerlo en cuestión.

4. La cuestión de la autoridad

No es casual que las diversas prácticas de Jesús, sobre todo el perdón, desemboquen siempre en la cuestión de la legitimidad de sus actos o del origen de su autoridad (*exousia*). En efecto, Jesús no habla ni actúa con la autoridad de una función reconocida. No actúa como rabino⁵⁷, ni como sacerdote, ni como dirigente político o revolucionario, ni siquiera como quien ejerce una profesión definida por una determinada división social del trabajo (curandero, profeta, etc.). Aun cuando alguna de sus actividades parece situarlo en una de estas funciones, no puede ser identificado con ninguna de ellas. Esto explica la cuestión que se le plantea: «¿De dónde

⁵⁶ G. Theissen, *Le christianisme de Jésus. Ses origines sociales en Palestine* (París 1978) 65; L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesus von Nazareth-Hoffnung der Armen* (Stuttgart 1978).

⁵⁷ J. Schlosser, *Jésus de Nazareth et le pouvoir des docteurs, en Pouvoir et Vérité*, trabajos del CERIT dirigidos por M. Michel (París 1981) 99-119.

viene tu autoridad?» (Mc 2,7; 11,28 par.). Esta cuestión es importante, porque «la comprensión cristológica del ministerio terreno de Jesús ha fijado claramente su punto de partida en la *exousia* que manifiesta»⁵⁸.

Su autoridad parece venir de quienes no la tienen: los *pobres*. Y esto debe entenderse a dos niveles complementarios. Ante todo, sociológica e históricamente. Desde hace veinte siglos, en diferentes países y de muchas maneras, se entiende el evangelio literalmente como buena noticia para los pobres: sean los «predicadores itinerantes» del tiempo de Jesús, «sin bolso ni alforja», los hermanos de san Francisco, algunos compañeros de Thomas Müntzer, los socialistas más o menos religiosos como Weitling y su *Evangelio de un pobre pecador*, haciendo del compartir la riqueza lo esencial de esta buena noticia, cristianos anónimos de hoy que viven con sencillez este compartir y con los más desposeídos de su entorno, misioneros o utopistas. El evangelio habla a los pobres e incomoda a los ricos que no saben compartir. Por esto han podido desarrollarse «teologías de la liberación» y del Tercer Mundo (con acentos muy diversos según los países), que tienen como novedad el partir de la praxis de cristianos solidarios con los pobres en su aspiración a un mundo fraternal. Este género de praxis se articula en una teoría de la *legitimación*⁵⁹, que aquí, y si se aceptan las distinciones formuladas por M. Weber, no puede ser de orden racional (o burocrático), ni tradicional (ligado a jefes que representan una tradición), sino carismático, es decir, en dependencia de las virtudes de una *persona* particular.

En la perspectiva evangélica de los pobres, ni la «representación de un orden legítimo», ni menos aún su validez (es decir, «la oportunidad que tiene de imponerse efectivamente»), pueden articularse en un sistema de poderes que lleven consigo una dominación *injusta*, sino que constituyen una crítica (violenta a veces, indirecta en muchos casos) del orden existente, en nombre de un ideal de justicia y de compartir los bienes. Este ideal adquiere ya una credibilidad por la práctica y la existencia misma del que la anuncia. La autoridad excepcional de Jesús, que le reconocen las multitudes (Mt 8,5; Mc 1,21 y Lc 7,1), se debe ante todo a la

⁵⁸ H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh, 1959) 266.

⁵⁹ Según M. Weber, «la actividad y muy particularmente la actividad social, y más aún una relación social, puede orientarse, por parte de los que participan en ella, según la representación de la existencia de un orden legítimo. La posibilidad de que las cosas ocurren realmente así la llamamos validez del orden en cuestión», *Economie et Société* (París 1971), apartado 5: «Concepto de orden legítimo».

autenticidad de su palabra. Desde el *Gorgias* de Platón hasta Marx, pasando por Maquiavelo y Hobbes, se ha desenmascarado la mentira y la hipocresía de quienes quieren tomar o conservar el poder⁶⁰, comprendidas las personalidades religiosas (Mt 23,3.8). Ahora bien, jamás se ha podido oponer la palabra de Jesús a sus acciones (Jn 8,46; 18,19). Este hecho resplandece también durante su proceso⁶¹. Y hay que suscribir lo que Oswald Spengler escribió a este propósito: «Cuando Jesús fue conducido ante Pilato, el mundo de los hechos y el de las verdades se enfrentaron, sin mediación ni reconciliación posible, con tal claridad y violencia simbólica que hoy no hay escena comparable a ésta en la historia universal»⁶².

Toda teoría de legitimación insiste tanto en la unanimidad y la unión, para excluir la subversión y el desorden, como en las contradicciones y oposiciones, para cambiar el orden existente, considerado injusto. Al situarse con los pobres, Jesús no puede ser incluido en el campo de las legitimaciones que garantizan el orden (o desorden) existente. No obstante, si su práctica es subversiva, no lo es articulándose en un sistema de análisis económico y social, que haría de ella una acción exclusivamente política, por legítima que sea, sino en una inspiración divina —o «carismática»— cuyo contenido debe entenderse también en clave teológica: éste permite hablar de un «mesianismo espiritual», es decir, según el Espíritu del reino.

Desde el punto de vista de la fe, los pobres no son considerados como un contrapoder o un grupo social caracterizado únicamente por la privación (lo que se podría utilizar como coartada o como masa manipulable). Si Jesús se identifica con los pobres o los perseguidos y desarraigados y no deja pasar ocasión alguna de recordarlo (parábola del siervo despiadado, «el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza», «¡ay de los ricos...!») es porque el reino de Dios llega a ellos. ¿Por qué? No porque están desposeídos, sino porque son capaces de *recibir* y de *compartir*. Están abiertos a una renovación del mundo.

¿Y qué cosa tan fundamental podemos recibir y compartir de modo que de ello se siga una renovación del mundo?

Es esencialmente *el Espíritu de Dios*. No dones materiales, ni una situación política favorable, sino la libertad de inaugurar el mundo según Dios. En efecto, el Espíritu está directamente ligado al perdón, que permite acoger el reino, y a la autoridad de Jesús.

⁶⁰ B. Quelquejeu, *Ambigüedad y contingencia de las formas de poder: «Concilium»* 90 (1973) 473-485.

⁶¹ E. Schillebeeckx, *Jesús...*, 248-290, esp. 285-290.

⁶² Citado por M. Hengel, *Christus und die Macht* (Stuttgart 1975) 45.

El perdón tiene un solo límite: el *pecado o blasfemia contra el Espíritu*, que nunca se podrá perdonar (Mc 13,11; Mt 10,19-20; Lc 12,11-12; 21,14-15). ¿De qué se trata? El significado no es el mismo en Mc, por una parte, Lc por otra, e incluso Mt, quien reorganiza las dos tradiciones⁶³. En Mc se trata de denunciar «la mala fe de los escribas», que atribuyen a Belcebú una expulsión de demonios realizada por Jesús, como si Satán pudiera expulsar a Satán (Mc 3,23). Esta blasfemia contra el Espíritu significa la negación a ver la evidencia: el Espíritu de Dios, que se creía extinguido con los últimos profetas, actúa de nuevo, porque el reino de Dios viene con la predicación, los exorcismos, las curaciones y el perdón de Jesús⁶⁴.

En Mt y Lc vemos una oposición entre el pecado contra el Hijo del hombre, que se perdona, y el pecado contra el Espíritu Santo, que es imperdonable. Probablemente nos encontramos aquí en un estadio ulterior de la tradición: el de los profetas y primeros predicadores cristianos que comprendían la ceguera de algunos durante el ministerio de Jesús *antes* de Pascua (Jesús en su humillación como Hijo del hombre), pero consideraban imperdonable la negativa a convertirse a la palabra de los primeros predicadores cristianos *después* del acontecimiento pascual. Ahora bien, estos profetas y primeros predicadores eran los más cercanos a la situación de Jesús durante su ministerio: predicadores itinerantes, desprovistos de todo, que dependían para su subsistencia de amigos y de comunidades sedentarias, radicalmente pobres, y que recordaban por su manera de vivir el don del Espíritu —libertad, comunión—, sin el cual no llega el reino.

Es uno y otro caso, la blasfemia contra el Espíritu se reduce siempre a rechazar la evidencia del reino de Dios, que se identifica con el compartir el Espíritu para los pobres y los pecadores. Se puede entonces relacionar este «pecado contra el Espíritu» con el «pecado que conduce a la muerte» en la primera carta de Juan (4,16), y que al parecer puede designar tanto un error acerca de la persona de Jesús (1 Jn 4,3) como la negativa a amar o a compartir con el hermano en necesidad (1 Jn 4,14-18). En todo caso, se trata de una práctica «mortífera» (que conduce a la muerte y no a la vida), incompatible con la llegada del reino de Dios. En cambio, la alegría, y una alegría sobreabundante, caracteriza tanto el perdón concedido y la misericordia para con el prójimo (cf. la pecadora en casa de Simón el fariseo) como las parábolas que hablan de ello (el ternero cebado por el retorno del hijo pródigo, la drac-

⁶³ M.-A. Chevallier, *op. cit.*, 127-132.

⁶⁴ J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 163-164.

ma perdida y hallada de nuevo, el tesoro escondido...), y que Pablo describe como el fruto del Espíritu (Gál 5,22).

Perdón de los pecados, alegría sobrealbunda, comida abierta a todos, espera de una efusión del Espíritu, todo ello atestigua una *autoridad* que se debe, en definitiva, a la proximidad de Jesús con respecto a su Padre y a la actividad del Espíritu en su humanidad.

Para precisar el carácter excepcional de su autoridad, que se expresa tanto en el diálogo como en la predicación, en los enfrentamientos públicos y en la conciencia de innovar, la dogmática cristiana recurrirá a la filiación divina. Este recurso se explica perfectamente *después* de Pascua (sin olvidar, no obstante, la valoración del aspecto humano de esta autoridad). Pero antes de este acontecimiento, los contemporáneos de Jesús reaccionaron planteando la cuestión de la identidad de Jesús, es decir, preguntándose si él era el Mesías. De hecho, se plantean dos cuestiones diferentes: una se refiere a la *conciencia* que Jesús tenía de sí mismo y la otra a lo que se puede conocer de sus *pretensiones mesiánicas*. Estos dos aspectos se confundieron al principio, suscitando un contencioso entre cristianismo y judaísmo, dogmática e investigación histórico-crítica, etc. Hay que recordar, pues, la historia de esta distinción progresiva.

a) La conciencia de Jesús.

En una primera etapa —desde los primeros apologetas cristianos hasta el comienzo de la investigación histórico-crítica en el siglo XVII—, la teología cristiana sostiene que Jesús es Mesías, porque él mismo se proclamó como tal y realizó las promesas del Antiguo Testamento. La conciencia humana de Jesús no constituye entonces un problema, porque aún no se ha percibido la distancia entre Jesús y el Cristo pascual. El texto bíblico refleja «la historia», y la «conciencia de Jesús» se expresa en las palabras puestas en su boca tras la experiencia pascual. Jesús se proclamó, desde luego, mesías, siervo, profeta, rey, sacerdote, cumpliendo así las diferentes promesas del Antiguo Testamento.

La dogmática protestante desarrollará de forma más precisa los «tres oficios» de Cristo⁶⁵: rey, sacerdote y profeta, dando una estructura más sistemática a esta visión, que la teología católica asumirá a partir del siglo XVIII. Y como esta visión tiene el riesgo de ser triunfalista, en estos tres oficios se distinguen dos estados:

⁶⁵ W. Breuning, en H. Dembowski, *Einführung in die Christologie* (Darmstadt 1976) 192-193; cf. J. Alfaro, *Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y sacerdote*, en *Mysterium Salutis* III (Madrid 1980) 507-569.

humillación y exaltación. Esta primera etapa se caracteriza por un concordismo teológico, aunque los comentaristas perciban ciertas contradicciones del evangelio, concretamente en lo relativo a las palabras sobre el Hijo del hombre, que «no conoce ni el día ni la hora del juicio». Sin embargo, la mayoría de los teólogos le atribuyen, en virtud de la doctrina de la encarnación, la omnisciencia divina o incluso la visión beatífica: como Dios, el Verbo divino lo sabía todo y lo comunicaba todo a su humanidad.

Es cierto que no hay que simplificar esta larguísima primera etapa teológica: hubo, desde luego, discusiones entre los teólogos, en particular sobre la omnisciencia y la visión beatífica, cuya afirmación se debía más a premisas teológicas que a una lectura de la Escritura⁶⁶. Y estas premisas teológicas fueron forzadas, porque encontraron la complicidad del «deseo de omnipotencia» inconsciente, siempre dispuesto a negar la finitud humana respecto al saber, al sufrimiento y a la muerte. Sin embargo, estas elaboraciones teológicas se revelaron insatisfactorias, porque se apartaban demasiado del texto evangélico y de la experiencia cristiana. Entonces se desarrollaron a partir del siglo XIV, sobre todo en la piedad y la mística, otras aproximaciones a Jesús: la imitación del hombre humilde y obediente a su Padre, una piedad de la cruz y del sufrimiento humano de Jesús que llegaba hasta afirmar el abandono de Jesús por su Padre (Taulero)⁶⁷. Como constatamos a propósito de las consecuencias de Calcedonia, se reprodujo entonces una yuxtaposición de una cristología de la gloria y de una aproximación a Jesús, verdadero hombre. Se dará un paso más con las diversas teorías protestantes de la *kénosis*⁶⁸: durante su destino terrestre, Jesús renunció a las prerrogativas divinas del Verbo de Dios. Pero también aquí se yuxtaponen una divinidad impassible y una humanidad pasible, una teología dogmática y una lectura más o menos literal del evangelio.

En una segunda etapa, con la investigación histórico-crítica, la humanidad de Jesús pasa a primer plano. En función del método

⁶⁶ Recogida, aunque más matizada, en J. Gervais, *Compossibilité de la vision de Dieu et du développement psychologique dans l'intelligence humaine du Christ*, en *Le Christ hier, aujourd'hui...*, 191-204. Sobre la historia de la cuestión, cf. H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Friburgo 1966).

⁶⁷ B. Carra de Vaux, *L'Abandon du Christ en croix*, en *Problèmes actuels de christologie*, eds. H. Bouesse/J. J. Latour (París 1965) 295-316, y H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, en *Mysterium Salutis* III (Madrid 1980) 666-814.

⁶⁸ Cf. H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*, cit., 666-706, con bibliografía. Un resumen muy sugestivo en D. Bonhoeffer, *Qui est et qui était Jésus-Christ? Son histoire et son mystère* (París 1981) 141ss.

histórico y de la analogía con fenómenos humanos, se trata de dar cuenta históricamente del destino de Jesús. En este momento se va a plantear la cuestión de la conciencia de Jesús. Por una parte, la exégesis crítica confiesa la imposibilidad de reconstruir la vida de Jesús, puesto que los elementos de que disponemos apenas permiten ir más allá de las primeras comunidades cristianas y de su kerigma pascual. Con mayor razón, no se quieren arriesgar enunciados sobre la psicología e incluso la conciencia de Jesús antes de Pascua, puesto que los evangelios apenas tienen interés en ello. En el mejor de los casos, se pueden deducir sus intenciones a partir de sus obras y de las controversias que suscitó. En concreto es posible constatar una evolución en su enseñanza y en sus prácticas: entre otras, pasó de una enseñanza centrada en el reino de Dios que llega a un anuncio de su propia muerte, sin que se sepa con certeza el vínculo que podía establecer entre su muerte y la venida del reino.

Esta ignorancia, que es la nuestra, condujo en un primer tiempo a dos interpretaciones muy radicales. En un principio, tras el redescubrimiento de la espera escatológica del reino, A. Schweitzer y otros lanzaron la hipótesis de que Jesús se había equivocado: esperaba la llegada del reino de Dios durante su vida, pero después de un cierto tiempo debió rendirse a la evidencia de su fracaso o incluso tratar de forzar o de apresurar, por su propia muerte, la llegada definitiva del reino. Posteriormente, R. Bultmann, en 1960, puso en duda hasta la posibilidad de saber algo sobre el modo en que Jesús había considerado su propia muerte⁶⁹. Esta profesión de escepticismo desencadenó entonces toda una nueva investigación sobre el significado de la muerte de Jesús, del que hablaremos después, y provocó una nueva reflexión sobre la conciencia de Jesús.

En la actualidad se ha llegado a una apreciación más equilibrada. Por una parte, ya no se trata de escamotear el realismo evangélico que muestra claramente la finitud humana de Jesús: tentaciones, evolución, sorpresa ante los acontecimientos, ignorancia declarada sobre el día del juicio, últimas palabras de Jesús en su agonía. Hay acuerdo sobre este punto: Jesús no lo sabía todo sobre todo. Más aún, Jesús tuvo *fe*, como todo hombre que no ve a Dios con sus propios ojos: este tema se ha desarrollado hace sólo algunos años⁷⁰: Urs von Balthasar, G. Ebeling, E. Fuchs, Claude Ri-

⁶⁹ *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1980) 11, recogido en *Exegetica* (Tübinga 1967).

⁷⁰ G. Ebeling, *Jesus und der Glaube* (1958), en *Wort und Glaube*, op. cit., 203-254; E. Fuchs, *Jesus und der Glaube*: ZThK 55 (1958) 170-185; H. Urs

chard, J. Gillet. En otras palabras: Jesús es plenamente hombre. Por otra parte, nadie puede ya subestimar la originalidad de Jesús y el misterio de su autoridad, que supone una conciencia de su propia particularidad: más allá incluso de lo que «se atreve» a hacer y a decir (enseñanza, exorcismos, curaciones, perdón), se debe reconocer que tenía conciencia de ser el «Hijo» en una relación única con su Padre.

Esto resplandece claramente en muchos pasajes del evangelio: Mt 11,25-27 (himno de júbilo); 21,37 (parábola de los viñadores homicidas); 24,36 (ignorancia del día y de la hora); cf. Mc 14,36; Lc 2,49; 24,46; Jn 20,17 y el conjunto de la tonalidad del cuarto evangelio. El «error», si puede llamarse así, de cierta tradición teológica, que aún no había pasado a través de la crítica histórica moderna, consiste en haber atribuido a Jesús la plena conciencia de su divinidad, tal como fue definida por los concilios cristianos y, sobre todo, el haber excluido toda ignorancia humana, lo que de hecho es propio de los evangelios apócrifos de tendencia gnóstica, que no tomaron en serio la humanidad de Jesús. Ahora bien: para el NT, la conciencia «filial» única de Jesús no excluye la ignorancia (Mt 24,36). Los primeros discípulos llegaron a una primera percepción de la filiación particular de Jesús no por la vía directa de una afirmación por parte de él mismo de su filiación divina, sino por su camino a través de Pascua. La vía directa «desde arriba» corre en seguida el riesgo de olvidar que el destino histórico de Jesús forma parte de la revelación de Dios⁷¹. Y la crítica histórica reconoce hoy que títulos como el de «Hijo del hombre», tal como se aplica a Jesús en el NT, dice más de su identidad última que el título «Hijo de Dios», que para un judío podía ser un título trivial que se aplicaba a todo hijo de Israel, y para un griego tenía el riesgo de remitir a la mitología.

En la actualidad hay, pues, un consenso tanto sobre los límites de la conciencia humana de Jesús como sobre su originalidad. Diferentes ensayos han querido ir más lejos. Se dio primero la tentativa desafortunada de Günther, que llegó a afirmar en Jesús la posibilidad de rechazar su misión llegando hasta el pecado; después la curiosa de Déodat de Basly, que imaginó un «duelo de amor»

von Balthasar, *La Foi du Christ* (París 1966); Dom Claude Richard, *Il est notre Pâque. La gratuité du salut en Jésus Christ* (París 1980), que llega incluso a defender la necesidad para el hombre Jesús de ser salvado por la fe; J. Guillet, *La Foi de Jésus-Christ* (París 1981); cf. F. Lentzen-Deis, *Das Gottesverhältnis Jesu von Nazareth als Erfüllung alttestamentlichen Glaubens*: TTZ 80 (1971) 141-155.

⁷¹ Ch. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre el simbolismo trinitario* (Salamanca 1982).

entre el hombre Jesús, asumido por el Verbo, y Dios Trinidad, que sería, por tanto, exterior a él, lo que pone en entredicho la encarnación⁷². Estas dos teorías fueron condenadas por Roma y no tienen apoyo alguno en las tradiciones evangélicas.

Más recientemente, K. Rahner⁷³, prolongando la distinción entre cristología implícita y explícita, ha mostrado que se podía conjugar una ignorancia humana en Jesús, como en todo hombre, con una conciencia no formulada, pero profunda y constante, de su relación única con Dios. Esta distinción se apoya en la diferencia entre conciencia tética y conciencia no tética en fenomenología. La fecundidad de esta idea de Rahner ha sido comprobada por A. Vögtle en exégesis. Además, hay que distinguir la praxis de un agente y la conciencia que tiene de ella: se puede actuar ignorando los presupuestos y las consecuencias de los propios actos. Parece que el Nuevo Testamento nos invita a una actitud similar: a partir de la praxis y del destino pascual de Jesús podemos aproximarnos en la fe a la conciencia filial de Jesús. La última palabra sobre la conciencia de Jesús está, por consiguiente, marcada de ambigüedad: la *autoridad* extraordinaria del personaje y la confesión de una *ignorancia* que a veces se conjuga con la confianza, pero también con la duda: «Padre mío, ¿por qué me has abandonado?» De todos modos, esta duda no es incompatible con la fe. No se puede eliminar del todo esta ambigüedad apelando a la *paradoja*. Hay que partir una vez más de las prácticas mesiánicas de Jesús y remontarse a su legitimación, que, como veremos, pasa por su propia reivindicación mesiánica: se insistirá entonces sobre el título «Hijo del hombre», que explica la ambigüedad que acabamos de evocar.

b) La pretensión mesiánica de Jesús.

En su predicación, sus exorcismos, sus milagros, su práctica de reconciliación y la cualidad de su palabra, Jesús atestigua una intimidad con Dios que no tiene equivalente en el judaísmo contemporáneo. Lo hemos visto a propósito de estos diversos puntos.

Pero fijémonos aquí sobre todo en lo que, desde el punto de vista histórico, se puede saber sobre el modo en que Jesús habría podido designarse a sí mismo como Mesías. A pesar de enormes

reservas, el título que entra en consideración con mayor insistencia es el de Hijo del hombre. Algunos rehúsan tenerlo en cuenta, porque no es seguro que Jesús lo haya reivindicado. El debate es interminable quizá a causa de lo que está en juego. Sin querer decidir, el teólogo puede apoyarse en una probabilidad histórica no desdeñable y, más aún, en lo que parece dar su coherencia al NT⁷⁴. Recordemos que este título aparece 82 veces en los evangelios y siempre en labios de Jesús; pero nunca, al menos en los textos reconocidos como auténticos, Jesús es identificado explícitamente con esta figura. De ahí una primera cuestión: ¿se designa Jesús a sí mismo como Hijo del hombre, o habla de otro?

De hecho, la cuestión reaparece de otro modo, porque esta expresión aparece en tres clases de contextos diferentes: 1) la acción presente del Hijo del hombre en la tierra; 2) el sufrimiento y la muerte de este mismo personaje (Mc 8,31 par.); 3) por último (y es el caso más frecuente), su función gloriosa al fin de los tiempos (Mc 13,26.11...). Las opiniones exegéticas sobre la autenticidad de estas expresiones varían en extremo. La mayoría de ellas no reconocen como auténticas sino las del tercer grupo. Es imposible recoger aquí los diversos argumentos presentados. Al menos se puede estimar como históricamente muy probable que Jesús se haya designado indirectamente a sí mismo con esta figura, tan ambigua a primera vista, que el título no se mantendrá en los otros escritos del NT y particularmente en Pablo, aunque está cronológicamente tan cerca de Jesús. Es probable que este título no se empleara sino hacia el final del ministerio de Jesús, cuando está enfrentado a las contradicciones⁷⁵, lo que significa un contraste entre la humillación presente y la gloria futura: este sentido, inscrito en la historia, está confirmado por la organización del texto.

Efectivamente, desde la simple perspectiva del texto, estas citas estructuran un sentido que permite explicar a la vez su ambigüedad y su «olvido» en los autores posteriores. Ch. Perrot tiene el mérito de haber descubierto la coherencia de este conjunto (sin recurrir a la hipótesis, frecuentemente sostenida desde Cullmann y otros, de una fusión entre el Hijo del hombre y el Siervo doliente). Los diversos textos sobre el Hijo del hombre, en efecto, pueden articularse principalmente en torno a *la cuestión del poder y su contrario*, explicando así la distancia que Jesús afirma constan-

⁷² *L'Assumptus Homo* (1928); *Le Moi de Jésus-Christ* (1929).

⁷³ K. Rahner, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología V* (Madrid 1964) 221-243. Cf. *Exégèse et Dogmatique* (París 1966) 185-210. Remitimos igualmente a los textos de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los evangelios (1964) y, más en concreto, sobre algunas cuestiones de cristología (1980); texto latino en «Gregorianum» 61 (1980) 609-632.

⁷⁴ El itinerario de tipo sociológico implicado en esta clase de estudio exegético puede ir a veces más lejos que el histórico; cf., por ejemplo, J. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (París 1959), 2 vols.

⁷⁵ Cf. J. Schmitt en la primera parte de esta sección, y su art. sobre soteriología (*supra*, n. 9, p. 253). El tema del Hijo del hombre aparece después de la crisis galilea (cf. Ch. Perrot, *op. cit.*, 203-212).

temente entre él mismo y el Hijo del hombre. En efecto, en los dos primeros contextos (salvo dos excepciones: Mc 2,10.29), a saber: la vida terrestre de Jesús y su pasión, Jesús aparece como desposeído de todo poder, mientras que al final de los tiempos el Hijo del hombre puede venir con poder para juzgar a vivos y muertos. Correlativa al tema del poder, hay que señalar la filiación o la proximidad con Dios. Así, con esta expresión Jesús puede designar su identidad última, que no podrá ser revelada sino a través de la pasión y la resurrección, y para ello debe marcar una distancia entre su estado presente y su gloria futura⁷⁶. Por eso no puede identificarse con el Hijo del hombre, realizador del reino en el presente, si no quiere aparecer como un Mesías político-religioso que realiza la voluntad de Dios sin la mediación de la libertad humana⁷⁷.

Esta doble separación, de Jesús con respecto al Hijo del hombre y del Hijo del hombre respecto al estado actual del reino, tiene consecuencias para nosotros.

La distancia temporal entre el hoy de la humillación y el futuro glorioso se duplica con una distancia respecto a lo temporal: Dios reina, desde luego, en el tiempo y en el presente (perdona, cura, salva, devuelve la esperanza, condena las segregaciones, el odio, etcétera), pero sin imponerse por medios que se pueden dominar en el presente (legitimando todo lo que pertenece al orden del poder político o técnico). El reino de Dios llega sólo por la fe en un mundo nuevo, el que Dios quiere, una fe que es tanto esperanza como amor vivo.

Así, la figura del Hijo del hombre que aparece en los escritos apocalípticos, fin de todos los géneros literarios (cf. P. Beauchamp, *op. cit.*, 189ss), no puede desvelarse sino en esta complejidad del tiempo entre el origen y el fin, teniendo a la vez rostro individual y «personalidad corporativa». Esa es también la ambigüedad de esta figura que apenas será ya evocada fuera de los evangelios. En efecto, en las representaciones habituales en tiempo de Jesús y de Pablo, el Hijo del hombre se identifica unas veces con una figura primordial, Adán, considerado ya como hombre perfecto (y en este caso el título de Hijo del hombre ya no significa la originalidad única de Jesucristo); otras veces tiene los rasgos de una figura escatológica, encargada del juicio de Dios en el mundo (y esto es aplicable a Jesús). Probablemente a causa de esta ambigüedad, Pablo renunció a emplear este título: para él, en efecto, el primer

⁷⁶ Indicando su destino mesiánico: solidaridad con los pobres hasta la victoria, según G. B. Caird, en Moule, *op. cit.*, 20.

⁷⁷ Perrot, *op. cit.*, 215s.

Adán no es sino un hombre terrestre, mientras que Cristo es el hombre celeste, pneumático, con una naturaleza diversa y un rango distinto al del primer Adán y al del resto de la humanidad⁷⁸, aunque él reforma su imagen desde el interior mismo de la vida humana.

Jesús es el Hijo de Dios por excelencia, que trasciende todas las imágenes humanas de este mismo Dios. Las reticencias de Pablo son comprensibles en el contexto intertestamentario. Sin embargo, en función de la misma ambigüedad de esta figura, «tenemos aquí una expresión susceptible de abarcar prácticamente todos los títulos cristológicos utilizados después en las comunidades de la diáspora cristiana: desde el Adán perfecto al Mesías esperado en las nubes, y desde el Hijo de Dios celeste al Señor y juez soberano»⁷⁹.

Ahora la cuestión de la conciencia mesiánica de Jesús aparece desde un aspecto más rico. No se trata de responder directamente a la cuestión: ¿se consideró Jesús como el Mesías?

Sería ilusorio responder directamente, mientras no se precise de qué Mesías se habla. Siguiendo un camino más largo, partiendo de la enseñanza, del comportamiento y, en definitiva, del destino pascual de Jesús, se manifiesta toda la profundidad del mesianismo de Jesús y de su misterio personal. No tenemos acceso al alma de Jesús, pero partiendo de su actuación constatamos dos cosas:

1. Jesús interpretó el mesianismo en un sentido nuevo. Entre los múltiples sentidos del mesianismo, no recoge el de un restablecimiento político definitivo del reino de Israel, ni siquiera el de una paz y una justicia temporales establecidas directamente por Dios (teocracia), sino que es el «garante» perfecto ante Dios, como el rey debe serlo a la cabeza de un pueblo interpelado por la ley y los profetas. Por su proximidad única a Dios, cree en una recreación del mundo gracias al don del Espíritu que hace llegar el reino de su Padre, liberando a los hombres del pecado por la curación, el perdón, el amor. Anuncia una intervención definitiva de Dios, pero bajo un aspecto paradójico: la debilidad de un hombre que cree en la verdad que desenmascara la mentira homicida, en el amor que perdona y puede permitir nuevas relaciones entre los hombres. Así pues, no hay que oponer el mesianismo cristiano al mesianismo judío: se trata de una redención de este mundo y no de una simple transformación interior de los hombres.

2. La conciencia de Jesús no se da a sí misma su propio testimonio, sino que se revela en un proceso. Quizá también por esta razón los evangelistas no se interesan por las convicciones íntimas

⁷⁸ *Ibid.*, 209ss.

⁷⁹ *Ibid.*, 213s.

o las suposiciones de Jesús. El espera del mismo Dios una confirmación de lo que hace y de lo que es. También debido a esto los discípulos quedaron profundamente afectados y desorientados por la crucifixión de su Maestro, cuando ya habían reconocido en él al Mesías, sin comprender todavía mucho su originalidad⁸⁰. Ahí reside el drama de la vida mesiánica de Jesús. La legitimación última de la pretensión mesiánica de Jesús depende de la revelación del mismo Dios. No pertenece al orden de una teoría política o ideológica, sino al de un acontecimiento esperado, al de un testimonio en el proceso que se abre así entre adversarios y seguidores de Jesús, y nos hace penetrar en el acontecimiento de Pascua y Pentecostés.

CAPITULO III

EL ACONTECIMIENTO DE PASCUA
Y PENTECOSTES

La vida de Jesús antes de Pascua es mesiánica porque marca la intervención de Dios para liberarnos de toda forma de opresión. La predicación del reino de Dios y demás prácticas de Jesús —exorcismos, curaciones y perdón de los pecados— tienden a liberar a los hombres de los poderes que los esclavizan. Estas fuerzas del «mal» están personificadas en Satán¹. Y el fin de la vida terrestre de Jesús culmina en un enfrentamiento con él.

Poco importa aquí el grado de realidad individual que se conceda a Satán: en la tradición bíblica aparece procedente de la mitología babilónica y no es jamás un oponente de Dios, como el principio del mal puede oponerse al principio del bien en el maniqueísmo popular o en otros dualismos. Y no tenemos que *creer* en Satán como creemos en Dios, puesto que sólo la fe en Dios está hecha de confianza en sus promesas, de obediencia a su palabra y, por tanto, de esperanza y de caridad. *Sabemos*, en cambio, que los poderes opresores actúan en el mundo, sin que podamos siempre identificarlos en todas sus ramificaciones. La evocación de Satán afirma esta complejidad solapada, que no será vencida sino al final de la historia. Pero la figura de Satán no nos dispensa de buscar las causas de toda injusticia. Esto es lo que hace Jesús predicando, curando, argumentando, perdonando; afirma que la victoria sobre Satán es posible si creemos en la venida del reino de Dios desde el momento presente.

Sin embargo, los últimos días de la vida terrestre de Jesús se presentan como una confrontación dramática con fuerzas que se alían súbitamente contra él para abatirlo y parecen lograrlo. Jesús muere ejecutado al final de un proceso. ¿Es esto un fracaso?

La cuestión no se había planteado tan radicalmente hasta Bultmann, quien en 1960 escribía que «no podemos saber cómo Jesús comprendió su fin, su muerte», y que ni siquiera habría que descartar la idea de un derrumbamiento final. Esta reflexión de Bultmann es coherente con su preocupación constante de no fundamentar el kerigma en la investigación histórica, porque ésta es

⁸⁰ R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Friburgo 1978) 92.

¹ Cf. «Concilium» 103 (1975), dedicado todo él al tema; cf. *Satan* (obra colectiva) (DDB 1948, ²1980).

aleatoria en virtud del origen pospascual de los escritos neotestamentarios. Curiosamente, el escepticismo de Bultmann sobre el sentido que Jesús pudo dar a su muerte encontró al principio un eco más bien favorable en muchos exegetas y teólogos, tanto protestantes como católicos, que reconocían al menos la validez de la pregunta (W. Schrage, G. Klein, A. Kessler, W. Marxsen, E. Jüngel, A. Vögtle, A. Kolping)². Una vez más, la crítica histórica exegética ponía en tela de juicio una interpretación dogmática aparentemente sin problema: la de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio. Apareció incluso una crítica directa: A. Vögtle, en el primer tomo de una *Historia ecuménica de la Iglesia* (1970), formulaba la hipótesis de una contradicción entre la predicación de Jesús y la interpretación de su muerte como redentora³. Y uno de sus discípulos, P. Fielder, radicalizaba esta idea en el plano teológico: si Jesús había anunciado en su predicación el perdón *incondicional* de parte de Dios, ¿cómo pudo hacer de su muerte una condición para el perdón?⁴

La obra de H. Schürmann *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*⁵ ha marcado, más que otras, un primer giro en esta amplia discusión de los años sesenta y setenta, volviendo a poner el sentido de la muerte de Jesús en la continuidad de su vida comprendida como «proexistencia». Esta palabra recoge y profundiza una intuición expresada en las *cartas de prisión* de Bonhoeffer y recogida por J. A. T. Robinson: Jesús, «el hombre para los demás». La «proexistencia» designa una «actitud de intercesión, de bendición y de confianza en la salvación, es decir, en una actitud fundamentalmente proexistente que, teológicamente, puede expresarse de una u otra manera»⁶. Schürmann no ve contradicción entre la predicación de Jesús y el sentido redentor de su muerte, que él interpreta sobre todo a partir de los gestos de la Cena; pero reconoce, con Fielder, que la explicación en términos de «expiación» exige ser clarificada. ¿Es suficiente decir que la proexistencia humana de Jesús es parábola de la proexistencia divina para nosotros? Una vez más, después de más de un siglo de exégesis his-

² A diferencia de J. Jeremias, O. Cullmann, P. Benoit, A. Feuillet, X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982) 94, n. 82.

³ *Jesús von Nazareth*, en R. Kottge y B. Möller (eds.), *Ökumenische Kirchengeschichte I* (Maguncia-Munich 1970) 20-21.

⁴ *Pecado y perdón en el cristianismo*: «Concilium» 98 (oct. 1974) 215-224.

⁵ *Jesu ureigener Tod* (1975; trad. española: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca 1982) desarrolla un artículo de 1973, citado en X. Léon-Dufour, *op. cit.*, 94, n. 82. Cf. W. Breuning, *Aktive Proexistenz. Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst*: TThZ 83 (1974) 193-213.

⁶ Schürmann, *op. cit.*, 56, n. 108a.

tórico-crítica y de tres siglos de conmociones en el edificio metafísico, debe reevaluarse toda la articulación entre cristología y soteriología en el sentido tradicional.

Para ello hay que tener en consideración diversos elementos:

1. No se debe aislar la muerte de Jesús de su vida prepasual ni de su resurrección. Pero la tradición cristiana ha oscilado con frecuencia entre dos extremos. Unas veces se ponía todo el peso de la redención en la muerte de Jesús, particularmente en la tradición latina, radicalizada por san Anselmo y luego por Lutero: la resurrección viene a ser entonces una simple consecuencia de la cruz, que, por sí sola, realizaría la expiación de los pecados. Hay que decir que esta soteriología da a la muerte de Jesús un valor infinito, porque presupone una cristología de las dos naturalezas (y, por tanto, de la encarnación) que se acepta en su conjunto. Esta visión ya no es posible cuando se parte de la vida histórica de Jesús, cuya divinidad, aunque real, debe manifestarse después. Otras veces, en cambio, se ha puesto todo el peso de la redención en la resurrección: la salvación se comprende entonces más como divinización del hombre y como don de la inmortalidad que como justificación. Esto es válido sobre todo de la tradición oriental, que al mismo tiempo concede a la encarnación una virtud redentora que será confirmada en la Pascua⁷.

Estos dos polos se encuentran también en la teología moderna: después de conceder una mayor atención a la resurrección a causa del redescubrimiento del horizonte apocalíptico del NT, vuelve a una teología de la cruz (por ejemplo, la evolución de Moltmann entre su *Teología de la esperanza* y su *Dios crucificado*; cf. la concentración de Pannenberg en la resurrección). Es cierto que ningún teólogo puede ignorar uno de los dos polos de la Pascua, pero en la actualidad prestamos más atención a no establecer cesura entre la vida terrestre y el destino pascual de Jesús, o entre la muerte y la resurrección, o incluso entre Pascua y la encarnación. En consecuencia, cristología y soteriología se tratan conjuntamente en una reflexión teológica que nos revela a la vez el rostro trinitario de Dios y la Iglesia. Por ello captaremos el acontecimiento pascual a partir de la práctica litúrgica, eucarística y anual: la cena-la cruz-la resurrección, cuyo sentido se despliega en Pentecostés.

2. El interés concedido a la muerte de Jesús se explica también en parte por razones extrateológicas. A partir de los años sesenta, diversos sociólogos e historiadores han señalado una especie

⁷ Cf. J.-P. Jossua, *Le Salut, incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de S. Irénée à S. Léon le Grand* (Paris 1968).

de «silenciamiento de la muerte»⁸. En Occidente, las personas mueren cada vez menos en casa, desde el momento en que el asunto de la muerte corre a cargo de diversas instituciones médicas u otras profesiones especializadas. Mientras la muerte parece expulsada del universo cotidiano y familiar, se convierte en un problema social (se oculta la presencia de la muerte para no acusar a la sociedad llamada de consumo y a la producción interrumpida de mercancías) y moral: ¿hasta dónde pueden llegar los servicios hospitalarios en el mantenimiento artificial de la vida o en el alivio de los sufrimientos finales (eutanasia dulce)?

Indirectamente, estos problemas éticos han contribuido a poner de nuevo en discusión ciertas teorías de la muerte de Cristo por el sacrificio, donde el mismo sufrimiento tendría un valor redentor. A la inversa, el retroceso de la pena de muerte en la justicia penal hace dudar de un Dios que exigiría el sacrificio de su Hijo para satisfacer su justicia⁹. Al mismo tiempo, diversos estudios sociológicos y antropológicos ponen de relieve las diferentes funciones que tiene el sacrificio en una sociedad dada y obligan a ampliar el horizonte litúrgico y jurídico del sacrificio a categorías antropológicas más complejas (violencia, comunicación). Por último, el hombre moderno, desde la Ilustración, tiene tal sentido de su autonomía y de su responsabilidad en la historia, que le resulta difícil comprender que otro, aunque sea Hijo de Dios, pueda sustituirlo para devolverle su libertad. Hay que añadir incluso que el tema de la muerte de Dios es en parte una consecuencia de esa reivindicación de la subjetividad humana, libre y responsable de su destino, radicalmente finita y sometida a la muerte.

Todos estos elementos han contribuido a volver a centrar las reflexiones teológicas en el sentido de la muerte de Jesús y, particularmente, en el sacrificio.

Vamos, pues, a abordar el acontecimiento pascual por el sentido que Jesús pudo dar a su propia muerte, refiriéndonos ante todo a un tipo de comportamiento que para la Iglesia adquiere figura de arquetipo: la Cena.

⁸ «Arch. sc. soc. relig.» 30 (1975); «Annales» 31 (1976/1). En particular: Ph. Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident* (París 1975); J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort* (París 1976).

⁹ N. Leites, *Le Meurtre de Jésus, moyen de salut? Embarras des théologiens et déplacements de la question* (París 1982), con un prefacio de J.-P. Josua y una abundantísima bibliografía en la que se apoya este trabajo mostrando los callejones sin salida y ciertas vías posibles de renovación de la teología.

I. LAS COMIDAS DE JESUS Y LA COMIDA DEL SEÑOR

El misterio pascual y pentecostal se abre con la Cena y se cierra con la comida del Resucitado con sus discípulos. Estas dos comidas se interpretan la una por la otra y, por tanto, no pueden situarse en una simple línea cronológica. El compartir el pan remite al compartir el conjunto del tiempo. En efecto, la «comida del Señor» designa a Jesús con un título cristológico pascual que une a la vez la última comida de Jesús antes de su muerte, la Cena, y la comida de la comunidad cristiana en comunión con su Señor, después de la resurrección. Y, sobre todo, la Cena misma, la última comida de Jesús, se sitúa con dignidad y gozo en una doble prolongación temporal: por una parte, las comidas de reconciliación de Jesús con los pecadores —comidas dotadas de una promesa de compartir los bienes más esenciales y, por tanto, lo mismo materiales que espirituales— y, por otra, una línea figurativa e incluso cultural que da a la última comida de Jesús su ambiente pascual. Estas dos prolongaciones están ligadas entre sí por la visión mesiánica de una transformación real del mundo para conformarlo a los proyectos de Dios: bienaventurados los pobres y los que tienen hambre, porque serán satisfechos en el gran festín del reino.

Aquí se abre un campo teológico extraordinariamente rico¹⁰, que constituye el corazón de la teología, en el momento preciso en que percibimos el paso de una aproximación histórica a Jesús a una cristología, una eclesiología o, una vez más, una teología plena. En efecto, la eucaristía es la Iglesia, el lugar en que la persona histórica de Jesús se ausenta y desaparece para hacer sitio a un pueblo nuevo que es convocado por el Padre a su reino y se une a su Hijo crucificado y glorificado, gracias a la potencia transformadora del Espíritu Santo. En la eucaristía se realiza la conversión de este mundo al reino de Dios en forma de celebración de la Pascua y de invitación a cambiar el mundo compartiendo el amor y el pan¹¹. De ella se derivan todas las acciones sacramentales que permiten a la Iglesia crecer (bautismo, confirmación), renovarse (penitencia), organizarse bajo la presidencia de Cristo y el impulso del Espíritu que la anima (ministerios ordenados), etc. Entramos, pues, aquí en el «misterio» en sentido paulino, la revelación del designio de la salvación (Ef 1), la renovación de la humanidad por su incorporación a Cristo, nuevo Adán. Aquí el destino histórico

¹⁰ El análisis antropológico y cultural del hambre y de la comida ayudaría a comprender que nos encontramos aquí en el centro de la interpelación evangélica. M. Tournier ha desarrollado una intriga novelesca pertinente desde este punto de vista en su novela *Gaspard, Melchior et Balthazar* (París 1980).

¹¹ Este era el tema del Congreso eucarístico de Lourdes de 1981.

de Jesús se convierte en una historia universal que nos concierne directamente. Entonces, ¿cómo el destino individual de Jesús puede afectar al nuestro por la fe?

Para captar este «misterio» hemos de partir de las mismas paradojas que se descubren en los textos de la Escritura y en la práctica litúrgica, que se pueden resumir en dos términos:

1. una *memoria que anticipa* el futuro y renueva el pasado (promesa-cumplimiento);
2. la *figura* que permite la apropiación de este tiempo salvífico.

Sólo después podremos considerar la muerte de Cristo como sacrificio y revelación de Dios.

1. Una memoria anticipadora

«Cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva» (1 Cor 11,26). La práctica litúrgica que colorea el relato de la institución eucarística en Pablo (y Lucas) sitúa la última comida de Jesús respecto al pasado («la noche en que fue entregado») y respecto al futuro («hasta que él vuelva»). Esta concepción del tiempo está de acuerdo con la noción veterotestamentaria de relato, tal como éste se articula en la ley, en la profecía, en la sabiduría y en el apocalipsis, según la tensión que abre la promesa, unida a un acontecimiento salvífico (éxodo y creación) y en la espera de un cumplimiento. En esta estructura hay, pues, una realidad distinta de la memoria histórica del historiador que, en último término, reconstruye este pasado para comprender mejor el presente y el futuro en un proceso que debe tanto al saber empírico como a la imaginación creadora. En la estructura bíblica del tiempo, la anticipación que se apoya en el pasado (ejemplo: el retorno del exilio, que se inspira en el éxodo) no hace sino apoyarse en él para afirmar su confianza en el autor último del acontecimiento: Dios. La anticipación ya no es obra de la imaginación, sino certeza gozosa de que Dios actuará de nuevo en el futuro como lo hizo en el pasado, porque Dios es fiel. El acontecimiento pasado se recuerda porque es actualizado en el presente y porque puede convertirse en figura del nuevo. Hemos de explicitar, por consiguiente, esta dimensión temporal expresada en la Cena (cf. el cap. de J.-M. Tillard sobre la eucaristía, en el tomo III de esta *Iniciación*).

El texto de la institución eucarística en Pablo remite a una tradición recibida del «Señor» mismo, del «Resucitado», porque es

difícil no proyectar sobre la comida de adiós de Jesús toda la experiencia cristiana de las comidas eucarísticas después de la resurrección, tanto más cuanto que una y otras son celebradas bajo el mismo horizonte escatológico. Pero, según la coherencia de nuestro itinerario, es importante partir siempre del destino *histórico* de Jesús para llegar a comprender su significado teológico. Hay que resumir, pues, lo que se sabe de la última comida de Jesús antes de contemplarla en su amplitud teológica.

Históricamente no se discute que Jesús, persuadido de la proximidad de su muerte, reunió a sus discípulos para una comida de adiós¹², precisamente antes de la Pascua, y compartió con ellos el pan y el vino, como una acción simbólica, a la manera de los profetas. De hecho, esta comida presenta una doble particularidad respecto a las comidas judías (y aquí seguimos los minuciosos análisis de H. Schürmann): no incluye más que *una sola copa* de bendición y va acompañada de *palabras de explicación*. Históricamente también, se puede discutir la autenticidad de estas palabras: unos, como R. Pesch, defienden su historicidad; otros, como Schürmann, se muestran más reservados. Sin embargo, hay un consenso bastante amplio sobre un significado mínimo que se basa en el gesto más que en las palabras: Jesús quiere asociar a sus discípulos al don de la salvación que se manifestará en su muerte, voluntariamente aceptada. «Así, en aquella hora en que veía acercarse la muerte, Jesús confirió a los suyos la salvación escatológica en gestos solemnes, presentándoles el pan y la copa del vino»¹³.

Esta tonalidad escatológica deriva a la vez de la *confianza* de Jesús en su Padre y del compartir el pan y el vino, que son los signos de la comida escatológica en la que Dios reunirá a las naciones (Is 25), consagrando así la victoria de su reino. «Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios» (Mc 14,25; Lc 22,15-18; 22,30c; 2,46). Aun cuando no es seguro que Jesús pronunciara esta frase, expresa bien la continuidad entre esta comida de adiós y las numerosas comidas de Jesús con los pecadores en las que se anunciaban el perdón de Dios y la convivialidad definitiva del reino»¹⁴.

¹² Para J. Jeremias fue una comida pascual; este autor ha defendido siempre este punto de vista, por ejemplo, en *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 13-92, lo mismo que P. Benoit en *Exégèse et Théologie* I (París 1961) 21-239, lo cual es históricamente discutible aun admitiendo la existencia de dos calendarios, como ha querido defender A. Jaubert para explicar la diferencia entre Juan y los sinópticos (*La date de la Cène*, París 1957): cf. Perrot, *op. cit.*, 68, n. 3. En cambio, en el plano de la figura el problema cronológico no impide una lectura pascual.

¹³ Schürmann, *op. cit.*, 103.

¹⁴ R. Pesch, *Das Abendmahl...*, 18.

Sin embargo, no se trata de hacer de la Cena una simple parábola de esta convivialidad escatológica (Kolping)¹⁵, porque la última comida de Jesús con sus discípulos se presenta como un gesto profético original que atestigua que Jesús no se derrumbó ante su muerte cercana y que incluso fue a ella por su propia voluntad (como subraya, sobre todo, el Evangelio de Juan), porque no vio en ella una detención de la «causa del reino». Cuando pide a los discípulos que repitan su gesto, cree igualmente en la continuación de esta causa después de su muerte. Esto es lo que ha puesto de relieve W. Marxsen en *La Cena como problema cristológico* (1963)¹⁶.

Pero hay que decir más para hacer justicia a los textos del NT. Sin llegar a la relectura pascual de la Cena y, por tanto, a la práctica litúrgica cristiana, el debate histórico y teológico se refiere a la cuestión siguiente: ¿quiso Jesús dar un sentido salvífico a su última comida *a pesar de* su muerte o *a causa de ella*?

En los dos casos es cierto que esta muerte no es extraña a la salvación: Jesús afirma su certeza de entrar en el reino de su Padre y de asociar a sus discípulos a su suerte. Pero ¿de qué manera? Si se trata de un «a pesar de», Jesús afirmaría que su muerte no hace fracasar la llegada del reino: es la *ocasión* de que se manifieste, no la *causa*. Esto es poco, pero es suficiente para dar un sentido positivo a su muerte: es la del profeta mártir que muere «por nosotros» para dar testimonio de la palabra de Dios hasta el extremo. Este sentido se encuentra en el relato de la Cena en Lc 22,20 y 1 Cor 11,25, que, sin embargo, van más lejos: en la muerte de Jesús se realiza la alianza escatológica. No sólo hay que explicar un «a pesar de», sino una *concomitancia* entre esta muerte y la alianza nueva.

En la segunda hipótesis, y éste es el sentido que aparece en la otra tradición de la Cena, la de Mc 14,22-25 y Mt 26,26-29, la muerte de Jesús es interpretada como un sacrificio cultural a la luz de Ex 24,8, donde se trata de la «sangre de la alianza»¹⁷. A partir de ahí se entabla todo un debate teológico sobre la muerte de Jesús como sacrificio (Mc 14,23s), expiación (Lc 22,20a), redención vicaria (Lc 22,19; Mc 10,45): únicamente su muerte permite perdonar los pecados que nos apartan de Dios y de su reino. «El

¹⁵ *Fundamentaltheologie. Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes* (Münster 1974) 607. W. Elert, *Der christliche Glaube* (Hamburgo 1956), en su cristología trata de la Cena después del capítulo sobre la persona (cap. XI) y sobre la obra (cap. XII), porque ella pone al cristiano en relación con el Cristo glorificado.

¹⁶ *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1963).

¹⁷ Schürmann, *op. cit.*, 105.

don de Jesús en la Cena anuncia el *ésjaton* y hace participar en él. Entonces es posible que la muerte de Jesús no se perciba sólo como la ocasión de dar a este ofrecimiento, en el momento de la despedida, una solemnidad suprema»¹⁸.

Cada una de estas hipótesis tiene sus defensores decididos. El desempate se produce con frecuencia en torno a la cuestión siguiente: ¿interpretó Jesús su muerte según el destino del siervo doliente de Is 53, en el sentido en que éste «da su vida por la multitud»?¹⁹ Tampoco aquí corresponde al teólogo decidir una cuestión histórica. Señalemos, no obstante, que no se puede dirimir el debate sin precisar lo que se entiende por salvación, sacrificio, sacrificio de expiación, figura del siervo doliente, etc. Volveremos sobre esto al reflexionar sobre la cruz.

Constatamos, sin embargo, que en una y otra hipótesis la muerte de Jesús está ligada a la salvación. En efecto, el «a pesar de» es demasiado débil para caracterizar lo que es, al menos, una «concomitancia», y el «sacrificio cultural» sería ambiguo si no fuera el de un profeta escatológico. Hay que precisar, pues, el vínculo entre la Cena y el anuncio de una muerte, presentada como el don a favor nuestro de una vida que es la de un profeta sin igual. Se percibe entonces una *coherencia* entre el gesto de la Cena y el conjunto de la vida mesiánica de Jesús, que vino «para servir y no para ser servido».

Hay que comparar los sinópticos y Pablo con el cuarto evangelio, que pone a continuación de la última comida el lavatorio de los pies y una larga meditación teológica. La ausencia de las palabras de la institución eucarística en este lugar (porque se encuentra su equivalente en otro, particularmente en Jn 6) es llamativa. Sin embargo, llegamos al mismo sentido: hay que *seguir* el camino elegido por Jesús para «tener parte con» Jesús en el reino (Jn 13,86), adherirse a él como «los sarmientos a la cepa» (Jn 15). Comulgar en la comida de Jesús para *compartir con él el reino de Dios* es comprometerse con él en el mismo camino: un mesianismo de amor, de servicio a los hermanos y no un reino de poder. Este es, además, el modo como Jesús expresó la salvación: *seguirle* o, más exactamente, como dirá la experiencia pascual, «tomar su cruz y seguirle» para entrar así en su gloria.

No se puede reducir la Cena a una acción cultural que asimilaría la muerte de Jesús al sacrificio de cualquier cordero en el templo,

¹⁸ *Ibid.*, 108.

¹⁹ Es el sentido que siempre ha defendido J. Jeremias, incluso en su *Teología del Nuevo Testamento* I, 332-346. En sentido contrario véase J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10,45 und Lk 22,27)*: NTS 19 (1972-73) 38-64.

atribuyéndole por el mismo hecho una virtud propiciatoria. Como veremos a propósito de la figura, Jesús no es identificado sólo con uno de los centenares de corderos sacrificados diariamente en el templo, sino también con el cordero de la primera Pascua, cuya sangre extendida sobre el dintel de las puertas protegió a los hebreos del ángel que exterminaba al pueblo hebreo en la esclavitud. La sangre del cordero es la que permite hacer salir de la esclavitud hacia la libertad: prepara la puesta en marcha del éxodo. Y Pablo reprochará con razón a los corintios el no «discernir el cuerpo del Señor», cuando no comparten sus riquezas con los que tienen hambre y sed: reducen la eucaristía a un culto tributado a un Dios de esclavitud y no al Dios que se manifiesta vivo creando libertad y fraternidad en la historia. La Cena invita, pues, a dirigir los pasos por el camino mesiánico de Jesús y a unirse a él.

Pero este caminar tras Jesús, que reproduce la marcha del discípulo que sigue a su maestro, no es una «imitación servil». No se trata de morir al mismo tiempo que Jesús en una cruz. La muerte de Jesús tiene algo de más radical, de inimitable, de único, puesto que coincide con la entrada definitiva en el reino. Por ello, la última comida de Jesús le revela como sin igual, pues revela a un profeta único, el profeta escatológico, que afirma la terminación de la historia.

Por consiguiente, no sólo hay «memoria» y «espera», actualización de una intervención salvífica de Dios, sino también reanudación y terminación de toda la historia de Dios con nosotros. Por eso el Nuevo Testamento no puede dar toda su dimensión a este acontecimiento sino en el marco de la figura.

2. La figura

Como hemos visto, el relato bíblico no se desarrolla en un plano cronológico puramente lineal. Esto vale también para el «relato de la institución», que combina una referencia al pasado (la alianza nueva respecto a la del Sinaí), al futuro inmediato (la muerte) y a la consumación del tiempo (comida escatológica). Así se manifiesta igualmente desde el punto de vista literario: se da la combinación de un *relato* («mientras comían...», Mc 14,22; Mt 26,26; «la noche en que fue entregado...», 1 Cor 11,19) y de una *ley*: «haced esto en memoria mía» (1 Cor 11,26.24-25; Lc 22,19), que se refieren al gesto actual de Jesús y al arquetipo del comienzo (el éxodo y la alianza antigua) y del fin (la comida escatológica). Todo ello está encuadrado en un *himno* de bendición («dando gracias...») y un *oráculo* que es también enigma: «ya no beberé más del fruto

de la vid...» (Mc 14,25; Mt 26,29). El himno afirma la reactualización de la salvación (pasado y futuro) en el culto y en el presente. El oráculo anuncia la interrupción del tiempo para dar paso al misterio de la acción directa de Dios. Por último, la *sabiduría* está presente en el compartir el pan y el vino, porque en la Escritura es ella la que habla de los bienes cotidianos de la vida (y particularmente el pan de cada día) para unirlos al bien último de la salvación, cumplimiento de la promesa: es impensable separar eucaristía y servicio a la sociedad. Por otra parte, este aspecto sapiencial que Juan desarrolla en el *relato* propiamente eucarístico de la multiplicación de los panes incluye los mismos elementos literarios que el relato de la última Cena: *himno* de bendición (6,23), *ley* (6,27) unida al doble arquetipo del éxodo (maná: 6, 31.49) y del banquete final (6,27.35.39-40.50), el *oráculo* y el *enigma* relativos a la muerte de Jesús (6,51-54) y a su glorificación. Esta se pone en contraste con la muerte pasada de los que no han visto la realización de la promesa (6,49-58), lo que marca un *cumplimiento* inédito.

Se puede hacer entonces una doble lectura de esos pasajes y géneros literarios:

1. Podemos privilegiar una lectura histórica que vincula las formas literarias a un «lugar» o función social (*Sitz im Leben*), según el método de la historia de las formas. En este caso partimos de la comida eucarística de las primeras comunidades, que combinaba la práctica de las comidas de grupos (fariseos, esenios, etc.) y la de las comidas de ayuda mutua para los pobres (sinagoga). Así pues, encontramos un doble arquetipo de la comida cristiana: el relato de la Cena es el tipo de la comida de un grupo definido no por la Torá, como en las comidas judías, sino por la memoria de Jesús resucitado, mientras que el relato de la multiplicación de los panes es el tipo de la comida de ayuda mutua en la que se ponen en común los bienes que serán distribuidos a los que están necesitados. Pero esta lectura, por necesaria que sea para la comprensión del texto, no hace aún justicia a la idea de cumplimiento de la Escritura, decididamente teológica, aunque en continuidad con esta aproximación histórica. Porque la comida cristiana aparece como el lugar privilegiado en que Jesús es proclamado Señor, permitiendo la escritura de un Nuevo Testamento cuyo centro es la pasión-resurrección. Es lo que ha puesto luminosamente de relieve Ch. Perrot²⁰.

2. También podemos privilegiar una lectura a la vez diacrónica y sincrónica o cuasi estructural del texto escrito, según una

²⁰ Jesús..., 235ss.

perspectiva teológica, y en este caso estamos atentos a la aparición de ciertos rasgos que en su conjunto forman una *figura* o un tipo. Esta es la lectura que seguimos aquí, sin olvidar los resultados de la primera, para comprender mejor el gesto de Jesús, valorando su inserción en el conjunto del AT y del NT y en su punto de unión. En la Cena, efectivamente, empieza a tomar cuerpo lo que anuncia el AT, en el momento en que el cuerpo de Jesús desaparece para hacer aparecer la consistencia de la figura.

Para comprender su realidad hay que volver sobre su carácter bipolar.

Hemos encontrado esta bipolaridad en forma *temporal*. La última comida de Jesús es memoria y anticipación. Esta memoria va extraordinariamente lejos, puesto que es alabanza por la creación (los frutos de la tierra), el éxodo y la liberación (arquetipo de todas las acciones salvíficas de Dios en la historia de Israel), las comidas de reconciliación con los pecadores que acogen el reino de Dios en el perdón. Y la anticipación del futuro o del cumplimiento del reino no se opone a la memoria, puesto que son su razón de ser y su fin. En efecto, la liberación suscita el deseo de su cumplimiento, porque no es todavía definitiva. La creación debe ser renovada porque permanece todavía en la esclavitud. El recuerdo se articula en el deseo: «¡Cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua...!» (Lc 22,15); «Quien tenga sed que se acerque; el que quiera, coja de balde agua...» (Ap 22,17); «Ven, Señor» (Ap 22,20).

La bipolaridad es también *espacial*, puesto que el tiempo no se da sin espacio: «hasta que beba con vosotros en el reino de Dios». Ahora bien: este reino de Dios llega a personas mortales, a *cuerpos*²¹ impulsados por el deseo de un cumplimiento: «tu fe te ha curado». El cuerpo acoge la salvación cuando entra en el movimiento de la promesa, cuando no se aferra a lo que tiene o a lo que es, sino que cree en la promesa del cumplimiento futuro. El cuerpo es lugar de cumplimiento de la figura al someterse, en un movimiento que es *obediencia*, a la verdad que se desvela en la

²¹ La insistencia moderna sobre el cuerpo no es fortuita. Se debe a la conjunción de muchos factores contrarios a la reducción del hombre al alma y al idealismo: el hombre como finitud, según un conocimiento perspectivista (Nietzsche), fenomenología e historicidad (Merleau-Ponty y el cuerpo propio; Heidegger), psicoanálisis y atención al nexo entre síntoma y lenguaje, todas las técnicas médicas y paramédicas en plena expansión, la historia de la educación, sociología, nueva crítica literaria (R. Barthes), etc. Este interés por el cuerpo encuentra en teología la connivencia de la antropología bíblica. Señalemos concretamente sobre el tema pascual: G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme* (París 1972).

figura. Así, el relato de la Cena pasa a ser figura en el movimiento de Jesús, que entrega su cuerpo para que tome cuerpo el reino, y cuando sus discípulos aceptan comulgar con él y hacerse un solo cuerpo con él. Así, el *relato* de la Cena («esto es mi cuerpo entregado por vosotros») se articula en una *ley* que hay que seguir: «haced esto en memoria mía».

Pero ¿a qué se refiere «esto»? ¿*Qué es lo que hay que hacer?*

Hay que *repetir* lo que Jesús ha hecho y que se expresa a la vez por un *rito* (la palabra pronunciada sobre el pan y su reparto) y un *relato*-ley que sitúa el rito en el movimiento de la figura. El rito afirma que hay un «acto fundante», como el rito de la circuncisión para la alianza antigua o las diferentes fiestas del año que sitúan la vida del pueblo en el movimiento de la creación, del éxodo y de Pentecostés. Pero el relato es el que dice qué funda el rito, uniendo el conjunto de la vida de Jesús, antes y después de Pascua, a la *cruz*. En efecto, lo que afirman conjuntamente rito y relato es el paso de un cuerpo a otro: se trata de una alteración en el movimiento de la figura a través de la Cena, la cruz y la resurrección. No hay paso continuo, sino «ruptura instauradora». Si el relato de la Cena, escrito después de Pascua, está tan cargado de significado, es que enuncia en Jesús una doble historia: la de un hombre que, como todo justo del AT, se ve enfrentado a la muerte sin ver la realización de la promesa, pero también la del significado de toda la creación y de toda la historia de Israel, compendiada en el que se sitúa tanto en su origen (puesto que es dueño del sábado) como en su fin (puesto que en él llega el reino) y en su desarrollo (puesto que ha estado sometido a todas las tentaciones de Israel en el desierto) e invita a compartir todos los bienes de la creación (pan, vino y perdón) para anticipar la comida escatológica.

La Cena no instituye, pues, un cuerpo sacramental en continuidad con el cuerpo de Jesús, como si un cuerpo, un signo o un lugar pudiera tener carácter de figura por sí solo. En la Cena celebrada después de Pascua no es un cuerpo individual el que realiza la figura, sino el cuerpo de Cristo, la Iglesia unida a Jesús resucitado. La continuidad entre el cuerpo terrestre de Jesús y el cuerpo de Cristo ha de pasar por la ruptura de la muerte y de la resurrección. La continuidad no depende, pues, del lugar o de un tiempo corporal, sino de la figura que sostiene el paso de un cuerpo a otro implicándonos en una alteración radical²²: el cuerpo de

²² No hay continuidad asegurada por una institución que sería comparable al Estado en la transmisión del poder (cf. E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Theology*, Princeton Univ. Press 1957),

Jesús da paso al Cuerpo de Cristo, porque en su vida y en su muerte están en juego el sentido de la humanidad y de la creación entera como obra de Dios que se ha de realizar.

II. LA MUERTE DE JESÚS EN UNA CRUZ

La letra del Antiguo Testamento puede ser reinterpretada y rubricada por una última marca que cambia su sentido: el signo de la cruz. Este acontecimiento-signo, paroxismo del enigma mesiánico, debe situarse en su contexto histórico antes de ser comprendido como alteración de la figura.

1. El acontecimiento histórico

Durante mucho tiempo constituyó un empobrecimiento de la teología el no tener suficientemente en cuenta las circunstancias socio-históricas de la muerte de Jesús. Los teólogos se interesaron sobre todo por los significados de la muerte de Jesús en términos de *salvación* —y las «teorías de la redención» han sido objeto de numerosos estudios—, cayendo con frecuencia en explicaciones parciales y ambiguas, encerradas en esquemas metafísicos (dualidad alma-cuerpo, impassibilidad de Dios), culturales (sacrificio expiatorio), jurídicos (satisfacción), mitológicos (derechos del demonio, etc.) tomados aisladamente²³. De hecho, la muerte de Jesús no es una muerte cualquiera. La investigación histórico-crítica ha tenido el mérito de poner de relieve las circunstancias de esta ejecución, que tiene lugar al final de una vida profética y de un proceso. Esta muerte se afirma en un relato, en el paroxismo de una intriga mesiánica que hay que interpretar y resolver. Se trata de un «testimonio de fe» más que de actas de un proceso recogidas por un cronista neutro. Sin embargo, la crítica permite descubrir elementos históricos a partir de los cuales podemos continuar nuestra reflexión cristológica.

La muerte de Jesús es el acontecimiento histórico más seguro y mejor datable del destino de Jesús. Si se toman como referencias los nombres de Tiberio y Pilato unidos a dos fechas extremas —el comienzo de la predicación del Bautista en el año 27 y, en el lado

sino por el Espíritu que resucita el cuerpo de Jesús en el mismo movimiento en que nos convierte a su palabra.

²³ Para un estudio de los principales temas en juego en las teorías latinas y griegas de la redención: H. Turner, *Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la rédemption* (París 1965).

opuesto, la conversión de Pablo (entre el 31 y el 34)—, es muy probable que la muerte de Jesús tuviera lugar en el año 30, con la incertidumbre respecto al 14 o al 15 de Nisán, pero es más probable el 15 de Nisán, el 7 de abril del año 30.

Hay, sobre todo, un acuerdo bastante general sobre una especie de «historia de la pasión», constituida por una concatenación de acontecimientos²⁴, entre los cuales algunos resultan muy probables y otros más dudosos, porque parecen ilustrar citas de la Escritura o la teología de las primeras comunidades. Entre los acontecimientos históricos muy probables están la subida a Jerusalén para una confrontación con las autoridades (en cambio, la entrada triunfal con los rasgos del Mesías davidico según Zac 8,9 parece ser una ilustración teológica); la purificación del templo quizá tuvo lugar en otro momento, al principio del ministerio de Jesús (Jn 2,13-22), pero la actitud de Jesús respecto al templo y su enseñanza correspondiente tuvieron un influjo seguro en su condena, puesto que su proceso y el de Esteban (Hch 6,14) lo atestiguan: los textos mencionan a este propósito (Mc 14,1; Jn 11,56) y a propósito de las curaciones realizadas en sábado (Mc 3,6) la decisión de las autoridades de matar a Jesús; la última comida de Jesús con sus discípulos (bajo una forma menos dependiente del culto litúrgico de las primeras comunidades); la traición y el prendimiento (la traición pudo consistir en indicar solamente el lugar en que se encontraba Jesús, si no oculto, al menos alejado de la multitud: cf. Jn 11,57); la agonía tiene forma estilizada, pero refleja ciertamente la turbación de Jesús frente a la muerte (cf. Jn 12,27); el proceso de Jesús (se pone en duda el que se narra ante el sanedrín si hubo de celebrarse de noche, pero es probable una confrontación en un consejo restringido; en cambio, el que tuvo lugar ante Pilato desembocó en la condena a muerte); la marcha al lugar de la crucifixión llevando la parte transversal de la cruz; la crucifixión²⁵ (quizá entre dos «bandoleros», probablemente «zelotas»), la muerte y la sepultura (sin que se pueda decidir entre dos tradiciones divergentes: ¿fue sepultado en un lugar conocido u oculto?); por último, los testimonios de apariciones.

Entre los elementos que hacen comprender las razones históricas de la muerte de Jesús, el más determinante es el *proceso*. Es importante que cada persona se haga su juicio a este respecto por dos razones principales:

²⁴ Leroy, *Jesús...*, en el párrafo correspondiente.

²⁵ M. Hengel, *La Crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix* (París 1981); cf. también la reflexión desarrollada por H. Cousin, *Sé-pulture criminelle et sépulture prophétique*: RB (1974) 375-395.

1. Porque ha contribuido al antisemitismo, al acusar a los judíos de «deicidio»²⁶ (y ya en el Nuevo Testamento se percibe una tendencia a responsabilizar más al sanedrín que a Pilato²⁷, quizá por una intención polémica contra los judíos, por entonces bastante poderosos en el Imperio, o simplemente para que los cristianos no aparecieran como contrarios al emperador y al orden romano. Esto es particularmente perceptible en Lucas).

2. Porque el proceso de Jesús nos toma por testigos en nuestra «alma y conciencia» y nos implica. A pesar de los numerosos estudios dedicados a este tema, la argumentación jurídica no basta para esclarecer los motivos de la condena de Jesús, porque el objetivo del proceso no es juzgar la culpabilidad de un hombre por sus hechos, en función de una ley ya existente, sino confesar o no su identidad como Mesías. Jesús no responde (Mc 14,60-61) a las acusaciones presentadas contra él (al menos no conocemos otras respuestas que su silencio o su modo de devolver a sus jueces las preguntas que le hacen). Obliga a tomar partido sobre lo que él es en función de lo que ha dicho y hecho.

Según los evangelios, se aducen dos motivos contra Jesús: su actitud respecto al templo (Mc 14,58; Mt 26,61; cf. Hch 6,14) —que él respeta como lugar de oración, pero sin hacer de él el lugar privilegiado de la presencia de Dios y relativizando los sacrificios— y su modo de situarse por encima del sábado (cf. Mc 3,6). En todo ello lo que está fundamentalmente en causa es la ley, puesto que Jesús la reinterpreta con una autoridad sin igual. Sin embargo, esta actitud no es un motivo suficiente de condena, porque en su época había diferentes interpretaciones de la ley: numerosos judíos de la diáspora consideraban que ciertas leyes e instituciones, como el templo y los sacrificios o las leyes relativas al sábado, no eran sino un compromiso con las religiones paganas. Las ideas bautistas, de las que Esteban pudo hacerse portavoz en su oposición a otros judíos helenizantes, pero conservadores, van en el mismo sentido. Los judíos conservadores defendían la integridad del conjunto de la ley y sus «613 preceptos»²⁸ con tanta más fuerza cuanto que las «leyes secundarias», rechazadas por ciertos judíos de la diáspora, eran las que habían sido abolidas por Antíoco IV, el perseguidor, deshonorado por los que se habían

²⁶ Cf. J. Isaac, *Jésus et Israël* (París 1948).

²⁷ A. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* II, 109, n. 4 (trad. española: *Teología del Nuevo Testamento* II, Barcelona 1976).

²⁸ Número clásico, más simbólico que real (justificado en el Talmud a partir del siglo IX): A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum* (Tubinga 1974) 406.

opuesto a las tentativas de helenización de los sucesores de Alejandro²⁹.

Es probable que este partido conservador quisiera condenar a Jesús como al falso profeta señalado en Dt 17,12, tanto más cuanto que Jesús se negaba a responder a las autoridades que lo interrogaban, lo que pudo interpretarse como desprecio. En realidad, él reafirmaba así el origen divino de su autoridad. Desde el punto de vista teológico, esta autoridad sin igual se acentúa en los relatos de la pasión por la manera de identificar a Jesús con el nuevo templo y, por tanto, con la presencia inmediata de Dios, por oposición al antiguo (purificación del templo³⁰, acusación de blasfemia ante el sanedrín, la injuria que se le hace en la cruz: Mc 15,29).

Parece, pues, indudable que lo que determinó a ciertos responsables judíos, sin acuerdo unánime de todo el sanedrín, fue la pretensión de Jesús de reemplazar él mismo la ley, lo que le convertía en «lugarteniente» o «representante» de Dios, y para los cristianos en «Hijo de Dios». Esta autoridad de Jesús, su conciencia filial, debió de tener un papel determinante, puesto que se encuentra un eco de ella en todos los evangelios y en lugares diferentes (Jn 10, 30-36, donde se amenaza a Jesús de lapidación; Jn 19,7; Mc 14, 61; Mt 26,63; 27,40-43; Lc 22,67-70) (según Mussner, es el motivo determinante de la condena de Jesús por parte judía³¹, pues la negación de la unicidad divina es un crimen gravísimo)³². Y si hubo proceso ante el sanedrín, esta oposición a la autoridad de Jesús pudo expresarse jurídicamente con la acusación de Dt 17,12 contra los falsos profetas.

En resumen, el proceso de Jesús ante el sanedrín implica muchas incógnitas históricas. No es seguro que hubiera un proceso en regla ante esta instancia. Y, si lo hubo, no es seguro que desembocara en una condena, sea en razón de una grave violación de la ley (templo; sábado; Dt 17,12), sea incluso en razón de pretensiones mesiánicas: Jesús no podía ser condenado como Mesías, puesto que incluso personajes ambiguos como Bar Kokba conservaron su título de Mesías a pesar de su fracaso manifiesto. Sobre todos estos puntos no se ve cómo el sanedrín habría podido ponerse de acuerdo para condenar a Jesús. Se puede pensar incluso que, si hubo proceso, los liberales expresaran respecto a Jesús la misma opinión que formuló Gamaliel respecto a los discípulos en los He-

²⁹ E. Schillebeeckx, *Jesús...*, 106ss y 209-232.

³⁰ Con su implicación económica: G. Theissen, *Le Christianisme...*, 78s.

³¹ *Traité sur les juifs* (París 1981) 319ss.

³² C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums* (Aschaffenburg 1978) 187.

chos (5,34-39): si esta empresa viene de los hombres, perecerá por sí misma; si viene de Dios, «no podréis hacerla desaparecer». Lucas señala que José no estaba de acuerdo con la decisión del sanedrín (Lc 23,50) y que los miembros del sanedrín más opuestos a Jesús no se atrevían a dirimir la cuestión de la autoridad de Jesús por temor al pueblo (Lc 20,4).

Es cierto que no se conocen todas las normas de funcionamiento del sanedrín en la época de Jesús, pero al menos se deben tener en cuenta todos esos hechos para no desviar el diálogo entre judíos y cristianos. Si los motivos de la condena son dudosos, no se puede suponer que se pronunció una condena a muerte, pero no se ejecutó porque el derecho de hacerlo correspondía a los romanos: los evangelios dan testimonio de muchas tentativas de lapidación contra Jesús (Lc 4,29-30; Jn 8,59; 10,30-36), y Esteban murió efectivamente lapidado. Por otra parte, Jesús podía esperar morir así antes que ser crucificado por los romanos o incluso decapitado, como Juan Bautista por Herodes.

Ahora bien: Jesús fue crucificado por los romanos a consecuencia de una iniciativa de ciertos responsables del pueblo judío. ¿Por qué?

En la actualidad hay cierto consenso en que el proceso de Jesús fue desplazado del campo religioso al campo político, de modo que Jesús fue condenado a muerte por un motivo político³³: una reivindicación mesiánica que ponía en tela de juicio el orden romano. Sin embargo, es poco probable que fueran los romanos los que tomaron la iniciativa de este proceso, como pretende P. Winter³⁴, porque Pilato, aunque descrito en otros lugares como personaje sin escrúpulos³⁵, aparece relativamente pasivo en esta historia, ordenando la ejecución sin convicción y casi contra sus convicciones³⁶, para tener y conservar la paz. Nada en el comportamiento de Jesús señala una hostilidad respecto a los romanos, aunque su mensaje de fraternidad denuncia la *pax romana* construida sobre la explotación de las capas inferiores de la población y de los territorios conquistados por el fuego y la violencia. Este componente subversivo será destacado en el Apocalipsis.

Quedan muchas incógnitas en este doble «proceso» de Jesús, pero es preciso admitir que la condena a muerte de Jesús es el re-

³³ R. Pesch, *Das Markusevangelium* II (Friburgo 1977) 404-424 (con bibliografía).

³⁴ *On the Trial of Jesus* (Berlín 1974); distinta opinión: J. Blinzler, *Le procès de Jésus* (París 1982). Cf. sobre toda esta problemática E. Schille-beeckx, *Jésus...*, 247-292.

³⁵ J.-P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée* (París 1981).

³⁶ J. Delorme, *Le Procès de Jésus...*: RSR 69 (1981) 123-146.

sultado de toda una serie de complicidades y cobardías: el sanedrín hubo de recurrir a los criterios y a las instituciones del poder político (quizá incluso ejerciendo un chantaje sobre Pilato mediante la amenaza de apelar al César), y Pilato condenó a Jesús como un rebelde o un agitador político, lo que no era, al menos directamente.

Es correcto decir que a Jesús le «usurparon su muerte» (Käsemann, Cousin)³⁷, puesto que oficialmente fue condenado por motivos políticos, mientras que había sido acusado por razones religiosas. Pero esta confusión aparente no es fruto de la casualidad. Se explica si se tiene en cuenta la ambigüedad del *mesianismo* en la predicación y en el comportamiento de Jesús. El hace intervenir a Dios en nuestra historia cambiando las relaciones entre los hombres y, por tanto, todo orden social penetrado por la mentira, la enfermedad, la explotación, el odio o la falta de respeto al prójimo. Jamás será posible distinguir exactamente las razones políticas y las razones religiosas de la muerte de Jesús, porque el destino de Jesús afecta al hombre por entero, antes incluso de la distinción de sus diferentes funciones sociales. Sucede también hoy: siempre existirá la tentación de afirmar que quien vive radicalmente el evangelio «hace política» y de intentar así descalificarlo destacando el hecho de que «toma partido» (lo que es propio de la opción política experimentada muchas veces como «partidista») y oponiéndolo al espíritu religioso que consistiría en «unir». Sobre este punto, el sanedrín y Pilato podían ponerse de acuerdo, sin explicitar sus razones, para eliminar a un hombre que estorbaba. Y los zelotas, de los que quizá Judas estaba cerca, pudieron aprobar la desaparición de este Mesías decepcionante.

Así es como nos implica el proceso de Jesús: ¿creemos que Jesús es el profeta de un Dios situado lejos, «en el cielo», y que quiere reconciliar a todos los hombres «sobrenaturalmente», sin cambiar nada en sus relaciones entre ellos, o creemos que en Jesús Dios ha tomado partido por los pecadores, los pobres y los explotados, pidiendo ser reconocido en el amor y el perdón que devuelven dignidad y esperanza a cada uno, en la fraternidad que establece su reino? ¿Somos inocentes de toda complicidad en el juego que unió a ciertos miembros del sanedrín y a Pilato? Sólo la fe permite esclarecer el enigma. Y la tradición cristiana hace a todos los hombres, puesto que son mentirosos y pecadores, responsables

³⁷ H. Cousin, *Le Prophète assassiné. Histoire évangélique de la Passion* (París 1976) 229; cf. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung* (Düsseldorf 1971) 229-232, que recoge el motivo del malentendido.

de la muerte de Jesús. Hemos de prolongar, pues, la reflexión histórica con la meditación teológica que nos incluye en este acontecimiento en el seno de la figura.

2. La figura

El Nuevo Testamento ofrece diversas interpretaciones de la muerte de Jesús, mientras que los dogmáticos cristianos después de san Anselmo, y a pesar de que no hay definición magisterial solemne sobre ello³⁸, dieron prioridad a la teoría de la *satisfacción*: únicamente la muerte del Verbo encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre, vivida por amor a nosotros, podía reconciliarnos con Dios y satisfacer así, por gracia, la pena debida por el pecado. Esta explicación tiene mucho de verdad; concretamente hace tomar en serio el pecado y a un Dios que nos perdona por medio de su Hijo, hombre verdadero. Pero tal teoría sola es muy ambigua, porque está anclada en un esquema a la vez jurídico (reparación de una ofensa o de una deuda) y litúrgico (sacrificial), con el riesgo de esconder, sin dominarlos, unos mecanismos inconscientes de culpabilidad procedentes de otros campos, por no haber precisado en la vida humana de Jesús las relaciones entre el Hijo y el Padre y, por tanto, no haber tenido en cuenta la revelación de Dios en el destino histórico de Jesús. Actualmente se tiende a ver en la muerte de Jesús, unida a la resurrección, la revelación y la manifestación del secreto que animó todo su destino histórico: su filiación y la buena noticia de la salvación³⁹. De este modo se articulan cristología y soteriología y se respeta mejor la línea propia del Nuevo Testamento, teniendo en cuenta sobre todo a Juan, que insiste en la revelación de Dios y del Hijo, en la unidad entre Jesús y el Verbo, mientras que toda teoría de la satisfacción se inspira sobre todo en san Pablo.

³⁸ Cf. W. Breuning, *Überlegungen eines Dogmatikers*, en *Der Tod Jesu. Deutungen im NT* (Friburgo 1976) 226s; cf. el estudio de J. Rivière indicado en la nota siguiente.

³⁹ Los numerosos estudios de J. Rivière han mostrado la relatividad del esquema anselmiano, por ejemplo, *Le Dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique* (París 1905). G. Aulén, *Le triomphe du Christ* (1930, París 1970), actualizando la teología de Lutero, insiste en la función de Dios en la salvación y no separa muerte y vida de Jesús. El nexo entre muerte, resurrección y revelación se ha hecho en las cristologías más recientes desde Barth. Cf. también R. Schnackenburg, *Ist der Gedanke des Sühnestodes Jesu der einzige Zugang zum Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus?*, en *Der Tod Jesu...*, 206ss.

a) Interpretaciones neotestamentarias de la muerte de Jesús.

En la actualidad hay cierto consenso para reconocer tres esquemas principales de interpretación de la muerte de Jesús en el Nuevo Testamento⁴⁰.

1) Esquema del profeta mártir y glorificado.

Jesús es el profeta condenado a muerte, como muchos de sus predecesores; pero él, como profeta último, fue resucitado por Dios, que de este modo le dio la razón. Esta interpretación es la más cercana al relato de la vida mesiánica de Jesús y señala la originalidad de Jesús en el seno del judaísmo, sea en forma moderada (Jesús era un verdadero profeta y quiso predicar la verdadera ley, que no hay que confundir con todas las leyes secundarias), sea en forma más polémica a la manera de Pablo: puesto que Jesús fue condenado a causa de la ley (Dt 17,52), tuvo razón contra ella y la reemplaza, porque Dios le dio la razón resucitándolo. En su polémica con unos adversarios judaizantes que exigen todavía la circuncisión, Pablo no teme citar Dt 21,23 («maldito todo el que cuelga de un palo», Gál 3,13) para devolver su fuerza contra los acusadores de Jesús y afirmar que la ley ha sido descalificada (por la resurrección) y que está clavada en la cruz y reemplazada por ella como camino de salvación⁴¹.

Señalemos también que hay una variante importante de este primer esquema: es la muerte del profeta *por nosotros*, una muerte *saludable* que no recurre todavía al tema expiatorio del tercer esquema. Así en Lucas, Pablo y Juan.

2) Esquema del cumplimiento del designio de Dios, según las Escrituras.

Esta explicación se reconoce fácilmente cuando se encuentra la expresión «es necesario» o «era necesario»⁴² y «según las Escrituras» (1 Cor 15,6; Lc 24,26s; Mc 8,31; Mt 26,31). No se trata en este caso de una fatalidad ciega, sino de la realización de la voluntad de Dios. Jesús, al ser entregado, cumple el plan divino. Tal interpretación tiene en cuenta la inauguración del fin de los tiem-

⁴⁰ Particularmente en Schillebeeckx, *Jesús...* (cf. n. 34), y X. Léon-Dufour, *op. cit.*, toda la primera parte, esp. pp. 153-161.

⁴¹ H. W. Kühn ha valorado esto en un artículo polémico, pero interesante, sobre este punto: *Jesús als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jhdts.*: ZThK 72 (1975) 1-46, cf. 32ss.

⁴² W. Grundmann, TWNT II, 21-25.

pos: el plan de Dios llega a su fin. Sin embargo, esta noción de «cumplimiento» no se define explícitamente y da lugar a muchos comentarios. Ayuda sobre todo a superar el escándalo de la cruz como en el primer esquema, sin afirmar explícitamente su significado salvífico. Aparece ligada aquí a la figura del «justo» doliente o mártir: tema a la vez profético, sapiencial y apocalíptico (cf. *supra*, pp. 142, 176). El aspecto profético explica el rechazo de Jesús por el pueblo; la tradición apocalíptica subraya la rehabilitación y se inscribe en el marco del juicio final de Dios sobre un mundo corrompido; el tema sapiencial del justo que sufre insiste menos en esta intervención final de Dios que en la extensión a todo el pueblo de los beneficios de la alianza: ¿de qué serviría que Dios realizara un día sus promesas si, tanto en el presente como en el pasado, algunos justos debían ser excluidos de ellas? Todo ello, ¿no implica ya una soteriología?

3) Esquema soteriológico de la muerte expiatoria.

En este caso, la muerte de Jesús se relaciona *directamente* con nuestra salvación. Jesús murió «por» *nosotros* (el «por» traduce las preposiciones griegas, tan discutidas, *hyper*, *peri*, *anti*, *dia*). Esta argumentación ocupa un puesto central en el pensamiento de Pablo, pero se encuentra también en otros escritos del NT (sobre todo en Heb, Jds, Ap) y podría remontarse al mismo Jesús, si se entiende en tal sentido la frase sobre la vida entregada «en rescate por muchos» (Mc 10,45) y, por supuesto, las fórmulas de la comida de despedida.

Sin embargo, la fórmula «muerto por nosotros» recibe un matiz diferente según el campo simbólico en que se inscriba ⁴³:

— en el campo jurídico significa la «redención», es decir, la liberación o rescate por medio del *goel* (el que paga el rescate);

— en el campo litúrgico indica la «expiación», que se inscribe en el vocabulario del culto sacrificial, pero que no designa ante todo un acto penoso. Léon-Dufour subraya con razón que este término de expiación significa en primer lugar reconciliar, mostrarse favorable, perdonar;

— en el campo social en sentido amplio expresa la solidaridad y la «sustitución», cuando se realiza una acción en beneficio de alguien distinto del que la lleva a cabo. Con demasiada frecuencia

⁴³ X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte*, distingue tres puntos de vista: «judiciario», «político» e «interpersonal» (cap. 5); cf. G. Theissen, *Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften*: KuD 20 (1974) 282-304.

se olvida este significado, aunque es obvio y desborda el marco de la división social del trabajo ⁴⁴ hasta abarcar la amplísima gama de acciones de abnegación (hacer algo para ayudar a alguien, morir por la patria). Es un sentido frecuente en la Antigüedad, como lo ha demostrado con minuciosidad Hengel en su libro sobre *la crucifixión* ⁴⁵. Pero esta muerte por nosotros adquiere un relieve especialísimo, porque se trata del *Mesías*: no es la abnegación de cualquiera, sino del mismo Dios comprometido en la vida y la muerte de Jesús.

b) Del cuerpo de Jesús al cuerpo de Cristo.

El razonamiento soteriológico no basta para explicar la originalidad de la muerte de Jesús: ya no es suficiente decir que Jesús es el profeta mártir, que fue el caso de muchos otros profetas antes y fuera del cristianismo y del judaísmo. Hay que recurrir conjuntamente a un razonamiento cristológico: ¿quién es este Jesús que muere por nosotros? Es entonces cuando se evoca con más frecuencia la figura del «siervo doliente» de Is 53, aunque sea difícil encontrar una mención explícita en los evangelios, al menos con la certeza de que se remonte a Jesús. Sin embargo, si esta referencia al siervo de Isaías se impuso cada vez más, es porque el significado de la muerte de Jesús no se determina sólo por el razonamiento histórico, sino también por una meditación sobre la figura, que no separa la suerte de Jesús de la revelación de Dios y del destino de la multitud. (Recuérdese que el judaísmo suele identificar al siervo doliente con el pueblo judío). Al recurrir a la figura, partiremos de la alteración del cuerpo de Jesús para llegar al cuerpo de Cristo, como hemos indicado anteriormente. De este modo, se recogerán de otra manera, teológicamente, ciertos rasgos de los tres esquemas de explicación antes expuestos: se entrecruzan mutuamente y no deben ser interpretados según una línea de desarrollo cronológico.

Aquí es importante hablar con claridad. El Nuevo Testamento ofrece muchas interpretaciones de la muerte de Jesús, como acabamos de ver. La teología, por una preocupación de coherencia, sólo retiene una parte de ellas. El teólogo elige no como un hereje que rechaza otras expresiones de la fe común, sino como un creyente que reflexiona sobre una experiencia de fe multisecular. La diversidad de los escritos del Nuevo Testamento es la que fundamenta la unidad de su canon, como ha afirmado Käsemann (cf. vol. I, P. Gísel). Ninguna teología puede expresar toda la fe, ni todas

⁴⁴ A este esquema recurre W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, 343, cambiando así el contexto feudal del pensamiento de Anselmo.

⁴⁵ *La crucifixión...*, 117-155.

juntas reemplazan o agotan la Escritura. El teólogo elige, pero indicando los criterios de su elección. Lo hemos explicado a propósito de la figura y del mesianismo que constituyen nuestra línea de interpretación. Esta, sin embargo, desplaza el acento de la interpretación —mucho tiempo mayoritaria— de la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio.

Sobre todo en el Occidente latino, la muerte de Jesús se ha considerado principalmente como un sacrificio expiatorio: Jesús, tomando sobre sí los pecados de todos los hombres, aunque inocente, puede gracias a su pasión reparar la ofensa que constituye el pecado y hacer de nuevo al hombre agradable a Dios. En otras palabras: él sustituye a la humanidad culpable, soporta en su lugar la pena debida por el pecado y restablece la alianza entre Dios y los hombres. Este esquema descansa fundamentalmente sobre dos pilares: por una parte, un sentido de *pecado* cada vez más presente desde Agustín, una teología del pecado original corroborada por la práctica del bautismo en régimen de cristiandad y una institucionalización de la penitencia en la Edad Media y, por otra, su complemento constituido por la *expiación* en el doble sentido del término: el sacrificio penoso que culmina en la muerte y el retorno en gracia junto a un Dios de nuevo favorable. Esto fue desarrollado por Anselmo y radicalizado por Lutero oponiendo netamente el Dios que perdona a su cólera que condena.

Tal esquema tiene una fuerte coherencia, pero también límites históricos y geográficos constatables. Puede reivindicar numerosos apoyos escriturísticos y patristicos, pero no es la única explicación posible y es cada vez más discutida. De hecho, el esquema soteriológico anselmiano supone, como hemos dicho en la introducción, una cristología que ya ha definido las dos naturalezas —humana y divina— de Jesús, mientras que nosotros hemos de descubrirlas al final del recorrido. Sobre todo, esta concepción tiene la tendencia a valorar el sufrimiento de una manera que no corresponde ya a nuestra percepción de la vida y que culmina en su definición del sacrificio, comprendido como un intercambio compensatorio con un Dios celoso, mientras que nosotros lo interpretaremos en una línea de iniciación: la experiencia de la alteridad de Dios que en Jesús se revela como amor. Este amor ilumina el mal en que consiste el pecado por rechazar a Dios de nuestro mundo. Así, en vez de partir de un Dios ya conocido y de un pecado ya admitido por todos (mientras que hoy tenemos la experiencia de su incomprensión), proseguiremos el mismo camino que ya hemos recorrido: la predicación del reino de Dios es la que revela el pecado o el bloqueo de un mundo sin Dios, y la Pascua de Jesús es la que sella esta revelación con un sacrificio que desvela la faz del Dios amor

en el interior de la miseria y de la nada. En el destino de Jesús, en su carne, es donde hay que descubrir, por tanto, revelación y salvación, cristología y soteriología unidas⁴⁶.

Distinguiremos dos aspectos en el destino de Jesús por la alteración que se inscribe en su cuerpo:

1. la alteración de un cuerpo individual por el que pasa la voz de Dios;
2. la alteración de un cuerpo, individual o colectivo, revelada por la figura.

- 1) La alteración de un cuerpo individual por el que pasa la voz de Dios.

Hemos visto que el primer sentido dado a la muerte de Jesús era el de la muerte de un profeta mártir, según el esquema que opone la condena a la cruz y la glorificación de la mañana pascual. Este contraste pretende hacer justicia a la interpretación de la ley según Jesús o a esa ley nueva que es Jesús, animado por el Espíritu. Sería, no obstante, superficial comprender este esquema según una oposición en sus dos términos: primero la muerte que parece quitar la razón a Jesús; luego, del otro lado, la resurrección que lo rehabilita, porque entonces la cruz, la resurrección, el testimonio de Jesús y su propia persona quedan exteriores unos a otros. De hecho, hay que recordar la originalidad del testimonio profético: la suerte del profeta no es extraña a su mensaje (cf. Elías, Oseas, Jeremías, etc.). Es en su propio cuerpo donde llega la palabra de Dios y toma forma la figura.

Esto es decisivo, puesto que en Jesús se juega la suerte, el destino de la ley por la que el hombre reconoce el sentido que Dios da al mundo y se somete a él para hacerlo llegar. El relato del acontecimiento del éxodo, figura del mundo cósmico y humano en vías de liberación, se prolonga hasta el relato de la creación y «se intima» en la ley del sábado y de los diez mandamientos, según una concepción del tiempo que no es cronológica, sino en la que el acontecimiento antiguo adquiere figura de arquetipo que vincula el origen y el fin. Reflexionemos aquí, en primer lugar, sobre el aspecto por el que la figura sufre una alteración en el cuerpo de Jesús.

Jesús muere en la cruz dando un gran grito. No hay consenso sobre el contenido de este grito. ¿Dijo Jesús realmente «Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado»? Y si lo dijo, ¿fue en el

⁴⁶ *Ibid.*, 163ss.

límite de la desesperación o en la confianza que expresa el final del Sal 22?⁴⁷ Lo irrefragable es que este grito introduce un silencio: Jesús se calla. La voz del profeta se extingue en torno a un cuerpo muerto. La voz no tiene ya la función bipolar entre un lugar (el del cuerpo que comunica) y un saber (lo que es comunicado). Como señala Denis Vasse, hay dos casos bien delimitados en los que la voz no tiene ya ese papel bipolar: el de la locura (cuando el saber funciona sin referencia a un lugar, desconectado de la posición del que habla) y el de la muerte, en la que el saber está encerrado en el lugar del cuerpo del que hablaba. Entonces, en el momento de la muerte, es cuando se plantea con mayor agudeza la cuestión de la autoridad del que hablaba. «Este análisis de la voz como bipolaridad originaria del lugar y del saber, del cuerpo y del discurso, del espacio y del tiempo, ahonda la cuestión (semipiterna) del *origen*, cortando el paso a una reflexión lineal que querría entender el origen como una noción cronológica apoyada en el aplazamiento indefinido (el huevo y la gallina) en el tiempo. La 'voz' es entendida así como *travesía enigmática*: enigmática en el sentido de que pregunta al silencio...»⁴⁸.

Cuando Jesús se calla definitivamente, podemos dejar que su muerte se hunda en el ruido del mundo, sin confrontar su voz con el silencio y, por tanto, renunciando a comprender el enigma. Por el contrario, el silencio debe permitir volver a escuchar su voz y tomar partido. H. Urs von Balthasar ha mostrado la importancia del Sábado Santo como día alitúrgico, día de silencio que sigue a la muerte de Jesús⁴⁹. Este tiempo en el que no pasa nada es fundamental para dejar que la voz de Jesús adquiera toda su dimensión. Entonces es cuando se impone todo el Evangelio de Juan por su insistencia en esta voz que hay que escuchar, esta voz que precede a Abrahán y que no dice nada que el Padre no haya inspirado. Esta concepción obliga a tomar partido sobre la identidad de Jesús, porque no se puede separar su voz de la del Padre. En este momento se plantea por primera vez en forma aguda la cuestión de la *encarnación*: cuando la voz de Jesús se calla y se reduce a su cuerpo muerto, es ineludible preguntarse cuál es el origen de la Palabra que lo animaba. ¿Se revela Dios en ella?

Desde Lutero y Calvino, la teología cristiana insiste de nuevo

⁴⁷ Sobre las interpretaciones históricas y teológicas: H. Schützeichel, *Der Todesschrei Jesu. Bemerkungen zu einer Theologie des Kreuzes*: TThZ 83 (1974) 1-16.

⁴⁸ *La Voix, la Folie et la Mort*, en *Annoncer la mort du Seigneur, un dossier théologique* (Fourvière-Lyon 1971) 84.

⁴⁹ *El misterio pascual*, en *Mysterium Salutis* III (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 666-809.

en que Dios se revela en la cruz de Jesús por oposición a una teología de la gloria que no tiene suficientemente en cuenta la encarnación en el destino humano de Jesús. Esta insistencia en la cruz procede también de la investigación exegética histórico-crítica, que subraya el aspecto dramático y enigmático de la muerte de Jesús. La teología dogmática moderna ha decidido tener en cuenta la renovación filosófica cristiana (Hegel, Schelling, Kierkegaard) y judía (F. Rosenzweig, M. Buber, A. Heschel) y la problemática exegética, no contentándose ya con presuponer un concepto filosófico (griego) de Dios, sino tomando en serio la revelación de Dios en el acontecimiento pascual⁵⁰. Hemos comprobado que la teología se ha visto obligada a dar este paso a consecuencia de la destrucción del concepto filosófico de Dios, tal como ha sido pensado en el marco de la filosofía moderna de la subjetividad (Éxcurso I). El tratamiento filosófico de la «muerte de Dios» es el que obliga a la teología a superar la aporía que sigue a Calcedonia: ¿cómo es que hay un devenir en Dios y cómo puede sufrir? Con demasiada frecuencia, los teólogos se contentaron con decir que sólo había sufrido la naturaleza humana, como si la encarnación fuera una yuxtaposición de lo divino y de lo humano.

Actualmente ni se afirma ni se sobrentiende esa yuxtaposición. Se trata de ver al mismo tiempo la función de la humanidad y de la divinidad en esa muerte, comenzando por subrayar la revelación de Dios en aquel momento, antes incluso de la resurrección. Esta revelación se expresa precisamente en la muerte de Jesús como sacrificio y como acontecimiento en Dios.

La muerte de Jesús como sacrificio ha sido entendida largo tiempo, sobre todo desde san Anselmo, de una sola forma, como sacrificio expiatorio o sustitutivo por el que Jesús ofrece su vida

⁵⁰ W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie* (Berlín 1957); K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II, 2; IV, 1-3; K. Rahner, *Para la teología de la encarnación* (1958), en *Escritos de Teología* IV, 139-157; E. Jünger, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth* (Tubinga 1967); íd., *Vom Tode des lebendigen Gottes. Ein Plakat*: ZThK 65 (1968) 93-116; K. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie* (Münster 1969); H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1970); K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes* (Gottinga 1972); J. Y. Lee, *God Suffers for Us. A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility* (La Haya 1974); F. Varillon, *La souffrance de Dieu* (París 1975). J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975), ha marcado más la discusión teológica combatiendo vigorosamente la concepción griega, pero tiende a mezclar demasiado la pasión del Padre y la del Hijo (así como la de toda la humanidad en él), atenuando el aspecto contingente del acontecimiento (cf. la discusión con H. Küng y W. Kasper en ThQ 153 [1973] 8-14 y 346-352, y en EvTh 33 [1973] 401-423).

por nosotros para rescatarnos del dominio de Satán o aplacar la cólera de Dios. Pero la exégesis ha vuelto a subrayar la existencia de diferentes clases de sacrificio en la Biblia y, sobre todo, desde el tiempo de Jesús y en algunos ámbitos, la sustitución del sacrificio sangriento (animales sacrificados en el templo) por el sacrificio espiritualizado (salmos de acción de gracias y ofrenda de pan y de bebida: sacrificio *todá*). Igualmente el desarrollo de la antropología⁵¹ ha vuelto a cuestionar la simplificación anselmiana que está en el límite del fantasma íntimo (el Dios celoso es interpretado como Padre en rivalidad con el Hijo).

Las investigaciones antropológicas, desde el ensayo de H. Hubert y M. Mauss, *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio* (1899), y la reflexión continuada sobre el simbolismo han valorado de nuevo el sacrificio como rito religioso central. En el sacrificio, en efecto, se trata menos de un intercambio entre los hombres y la divinidad (dar para recibir) que del reconocimiento de una deuda que el hombre nunca podrá pagar, porque hay entre los dos una distancia infinita. Lo que se ofrece (la víctima, animal o vegetal) es signo de un deseo de comunión con la divinidad, pero sobre la base de una discontinuidad radical, puesto que la víctima se destruye dejando a Dios la iniciativa de expresarse y de dar la vida⁵². Esta revelación de Dios para la salvación es determinante en la muerte de Jesús considerada como sacrificio: su vida ofrecida al Padre por nosotros, para anunciar y realizar el reino de Dios, deja paso, en el momento en que muere, únicamente a Dios⁵³.

Hay, pues, dos aspectos complementarios en este sacrificio: la implicación de Dios en la vida y la muerte de Jesús y la libertad humana de Jesús.

Dios participa en esta muerte y hay que tomar en serio el sig-

⁵¹ Véanse dos números especiales: 1) MD («La Maison-Dieu») 123 (1975): H. Cazelles, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'AT*, 7-28; L.-M. Chauvet, *La dimension sacrificielle de l'eucharistie*, 47-78. 2) LV («Lumière et Vie») 146 (1975): L.-M. Chauvet, *Le sacrifice de la messe: représentation et expiation*, 69-83, y *Le sacrifice de la messe: un statut chrétien du sacrifice* (referencias y bibliografías), 85-106.

⁵² A. Vergote, *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ* (Bruselas 1976), quien se pronuncia en favor de un «esquema iniciático», acorde con nuestro modo de pensar. Cf. E. Poulat, *Le sacrifice. De l'histoire comparée à l'anthropologie religieuse*: «Arch. sc. soc. relig.» 51/2 (1981) 153-161.

⁵³ Cf. S. Breton, *La passion du Christ aujourd'hui*: «Cultures et Foi» (sept.-oct. 1979) 45-57 y 68-69, donde distingue tres tipos de participación en la pasión: el de la compasión y del Dios humano, el de la colaboración y del Dios de justicia, el del padecer desnudo y de la nada por excelencia, según una aproximación mística. Del mismo autor, *Le Verbe et la Croix* (París 1981).

nificado *cristiano* de la «muerte de Dios»⁵⁴. Cuando Jesús enmuere, estamos obligados, sobre la base de tal silencio, a ver el vínculo que existe entre esa muerte, la vida mesiánica de Jesús y Dios. ¿Hasta dónde estaba Dios comprometido en la predicación, las curaciones, los exorcismos y el perdón otorgado por Jesús? ¿Hasta dónde se identificó Dios con esta contingencia de acontecimientos humanos?

Evidentemente, no podemos plantearnos esta cuestión del mismo modo antes y después de haber oído hablar de la resurrección; pero, incluso antes de esta última, hay que preguntarse qué significa la cruz para nuestro conocimiento de Dios. Siguiendo aquí las reflexiones de E. Jünger, podemos decir que se nos interroga sobre el valor que damos a la *contingencia* y, por tanto, a la historia como lugar de la revelación de Dios, del Dios amor. En la tradición metafísica, la contingencia se suele ver bajo su aspecto negativo, como lo que tiende a la *nada* comprendida como muerte, o bajo el aspecto de lo transitorio. Desde este ángulo negativo, la teología cristiana no ha sabido hablar de cambio en Dios ni ver su *función en la muerte*. Pero lo contingente se puede ver positivamente como lo *posible* (Schelling, Kierkegaard). Entonces se puede situar a Dios en la historia. Hablar de la «muerte de Dios» no es sólo un lenguaje en imágenes, sino afirmar que «Dios está en el centro del combate entre el ser y lo posible»⁵⁵; es afrontar el enigma del devenir del mundo según Dios tal como es desvelado en el acontecimiento que va desde la muerte de Jesús en la cruz hasta la resurrección. Dios se revela en él como solidario de Jesús hasta identificarse con él, tomando sobre sí la alteración radical del cuerpo de Jesús. Dios es confrontado con la nada y la combate indicándole un lugar, en el cuerpo crucificado de Jesús, y tomándola sobre sí: «cuando Dios se ha identificado con Jesús muerto ha colocado la nada en el interior de la vida divina»⁵⁶, arrebatándole su atracción caótica.

Una afirmación así no se comprende sino en el silencio que sigue a la muerte de Jesús, cuando hay que tomar partido sobre la identidad de este hombre que muere en cruz. Puesto que su voz aparece inseparable de la de Dios, es el Verbo mismo de Dios quien «experimenta la muerte» y el Padre es afectado por el Verbo: porque el Padre sufre con la muerte del Hijo, identificado con

⁵⁴ Además de la profunda reflexión de E. Jünger en *Dieu, mystère du monde*, cf. la presentación sintética de las diferentes corrientes filosófico-teológicas que han hablado de «la muerte de Dios» en S. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick* (Hamburgo 1969).

⁵⁵ Jünger, *Gott...*, 295.

⁵⁶ *Ibid.*, 297.

los pecadores, excluidos y rechazados por la ley. El Padre asume el dolor de quienes están desvalidos ante el sufrimiento. Pero no sufre por una compasión pasiva; sufre en cuanto Padre eterno, de quien toda paternidad y toda vida toma su nombre. Está implicado en todo sufrimiento, incluso en el del niño, inocente, pero para responder a él como Padre en el momento de la resurrección. Cuando Jesús enmudece, el reino de Dios parece sumergido en la nada, Dios está comprometido en su mismo ser. Dios no se revela fuera de la historia como «puro Espíritu», sino en su estar con Jesús como *amor*.

Así pues, la última palabra de la muerte de Jesús como sacrificio no es la expiación comprendida como apaciguamiento de la cólera de Dios gracias a la muerte de su Hijo, o como satisfacción jurídica, sino la revelación de Dios, como hemos visto, y revelación del Dios amor. Como ha señalado con frecuencia J.-P. Jossua, hay que subrayar aquí la originalidad de Abelardo (que está, por otra parte, en la línea de san Juan), que explicó la salvación como manifestación del amor de Dios revelado en el amor que Jesús nos manifestó hasta morir por él. Abelardo ha sido menos escuchado que san Anselmo, cuando relativiza su teoría jurídica por las cuestiones que plantea⁵⁷: si el pecado de Adán fue tan grande que era necesaria la muerte de Cristo para rescatarlo, ¿qué será necesario para reparar el pecado de los que lo crucificaron? Según él, nuestra redención consiste en ese gran amor manifestado por la pasión de Cristo, que no sólo nos libera del pecado, sino que nos da la libertad de los hijos de Dios gracias al Espíritu de vida⁵⁸. Por eso Abelardo sitúa la muerte redentora de Jesús en continuidad con su vida prepascual, pero también en dependencia del Padre y del Espíritu y, por tanto, como revelación de Dios. En esta perspectiva no hay que oponer el perdón incondicional concedido por Jesús en su predicación prepascual y la muerte como condición del perdón. Su muerte viene a sellar y autenticar, por obra del mismo Dios, este amor incondicional revelado en la vida y en el destino de su Hijo (cf. *supra*, «Las exigencias éticas») y que hemos de seguir si se acepta la salvación o la entrada en la experiencia del reino tras los pasos de Jesús. El perdón de los enemigos se convierte en el signo más provocador, si no el más profundo, de esta nueva lógica de las relaciones humanas según el reino de Dios. Más aún: no hay que oponer gracia de Dios y libertad humana, puesto que, precisamente por su obediencia al Padre en la fe, Jesús pudo dar prueba de que el amor hace libre al ser más fuerte que

la muerte y que el miedo que ella inspira. Santo Tomás subraya la función de esta libertad poniendo el mérito de Jesús en el centro de su explicación de la redención⁵⁹ (*S. Theol.* III, q. 48), aunque no ponga la revelación del amor de Dios en el centro de su análisis. Jesús revela el amor de Dios en su libertad *humana*. La cruz es, por consiguiente, un momento privilegiado de la revelación divina incluso antes de la resurrección.

Schillebeeckx ha hablado de una conversión de los apóstoles a Jesús viviente ya antes de la experiencia de las apariciones. Sin apelar a lo que pudo ser la experiencia psicológica de los apóstoles (que es inasequible), esta reflexión invita a pensar que los discípulos de Jesús, a pesar del trauma de su muerte, son invitados ya a comprender esa muerte como un acontecimiento único, una revelación de Dios, al recordar todo lo que Jesús dijo e hizo (incluida su certeza en el momento de la comida de despedida). Su muerte aparece entonces como lo que termina y completa su vida: la revelación de Dios como amor. «La cruz hace ver la muerte y hace creer la vida»⁶⁰. San Juan hace de la cruz la hora de la revelación. ¿No es también lo que justifica en aquel momento la exclamación del centurión en Marcos: «Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios»? (Mc 15,39). La expresión «Hijo de Dios» ha de tomarse en sentido fuerte en Marcos, porque en ese momento, ante la cruz, es cuando aparece el sentido del título «Mesías, Hijo de Dios», dado a Jesús en el primer versículo del evangelio, buena noticia para todos, judíos y paganos, hijos de Adán como el centurión. En la cruz comienza la resolución del enigma mesiánico: un acontecimiento en el que el Hijo mismo del Padre experimenta la muerte en solidaridad con todos los hombres, pobres, pecadores, para manifestar la fidelidad de Dios a su creación, aunque esté desviada. Es el Verbo de Dios quien muere, y no el Padre (no hay «patripasianismo»), pero el Padre está implicado en esta muerte de su Hijo como Padre eterno que promete la vida y la concede a toda criatura gracias al Espíritu, como lo manifestará la resurrección.

Sin embargo, esta revelación de Dios es posible, porque Jesús en la cruz aparece plenamente como un hombre. El Verbo muere porque es uno con él el hombre Jesús. X. Léon-Dufour señala incluso que en su último grito Jesús llama a su Padre «Dios»: «Todo ocurre como si la experiencia de filiación cediera a la de criatu-

⁵⁹ F. A. C. Catao, *Salut et Rédemption chez Thomas d'Aquin*: «Théologie» 62 (París 1960).

⁶⁰ P. Beauchamp, *Jésus-Christ n'est pas seul*: RSR 65 (1977) 261; reeditado en *Le Récit, la Lettre et le Corps* (París 1982) 91.

⁵⁷ *Expositio in Epist. Pauli ad Rom.*, PL, p. 178, cols. 831-836.

⁵⁸ *Ibid.*, cols. 836 B y 898 A.

ra»⁶¹. Pero Dios es Padre ante todo porque es creador⁶², y Jesús apela a Dios para que se muestre Padre mediante una recreación. Si el Hijo de Dios muere en cuanto que es verdaderamente este hombre, «sin confusión ni separación», es porque la humanidad y la divinidad se han unido. El Hijo de Dios se ha identificado con este hombre de manera completa y definitiva en cuanto Dios, porque la humanidad de Jesús se ha entregado enteramente al Padre y está enteramente animada por el Espíritu para ser plenamente libre por haber sido liberada por el amor y la verdad. (Máximo el Confesor fue el primero que puso de relieve esta libertad humana y divina en el Hijo, revelador del amor del Dios Trinidad⁶³).

Se trata de un acontecimiento de alcance considerable y decisivo: el hombre Jesús es de nuestra raza, no en primer lugar por ser la encarnación del Verbo, acontecimiento único e incommunicable («la gracia de unión» en santo Tomás de Aquino), sino porque su humanidad estuvo enteramente bajo el influjo del Espíritu, mientras que el primer hombre recibió el aliento vital sin poder honrarlo durante toda su vida. Se trata de una verdadera *recreación*⁶⁴, manifestada en Pascua, pero inaugurada primero en el destino histórico de Jesús. Se trata de una mutación histórica que señala la particularidad del cristianismo respecto a todas las sabidurías humanas y que san Atanasio formuló de manera tan concisa: «el Verbo se hizo hombre para que nosotros seamos hechos Dios», y esto gracias a la acción del Espíritu⁶⁵ en la humanidad. Jesús contribuyó a la recreación de una humanidad nueva en perfecta libertad. Frente al problema del mal en el mundo no basta, pues, con decir —lo que ya es inmenso— que Dios se hizo solidario del inocente injustamente golpeado, sino que también hay que comprender que Dios quiere combatir activamente este mal con las armas del Espíritu, gracias a las libertades humanas, abiertas a una recreación del mundo y sometidas a la ley nueva del Espíritu. La recreación del hombre y la del mundo sitúan la muerte de Jesús en el marco de la figura.

⁶¹ *La mort rédemptrice du Christ dans le NT*, en *Mort pour nos péchés* (Bruselas 1976) 42.

⁶² Tanto en el AT como en las primeras confesiones cristianas: A. de Halleux, *Dieu le Père tout puissant*: RTL (1977/4) 401-422.

⁶³ Cf. J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme* (París 1976); F.-M. Lethel, *La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Maxime le Confesseur* (París 1979; cf. A. de Halleux: NRT [1980/2] 236-238).

⁶⁴ E. Jünger, *Gott...*, 296, y sobre el tema bíblico de la recreación: B. Rey, *Crées dans le Christ Jésus* (París 1966).

⁶⁵ E. Jünger, *op. cit.*, 448.

2. La alteración de un cuerpo, individual o colectivo, revelada por la figura.

La cruz no es un acontecimiento que afecte solamente a un individuo particular entre otros, sino a todo un pueblo.

Con demasiada frecuencia la teología ha considerado a este pueblo como sujeto, en cuanto responsable de la crucifixión a causa del pecado, o bien como objeto, en cuanto beneficiario de los méritos de la cruz, pero más raramente como crucificado con Jesús. Por una parte, un hombre solo; por otra, la multitud. No siempre ha sido así, especialmente en el NT, donde Juan señala la presencia al pie de la cruz de María, figura de la Iglesia, y de Juan, el discípulo amado. En los Padres, sobre todo con san Agustín al comentar la eucaristía, toda la Iglesia está implicada en el sacrificio de Jesús: «Este es el sacrificio de los cristianos: nosotros que somos numerosos debemos formar un solo cuerpo en Cristo. Es lo que hace la Iglesia en el sacrificio del altar, bien conocido de los fieles, en el que se le manifiesta que en lo que ella ofrece es ofrecida ella misma»⁶⁶ (*Ciudad de Dios* X, 6). Los discípulos de Cristo son impulsados por el mismo Espíritu que él y, por consiguiente, forman con él un solo cuerpo. Esta visión de Agustín y de numerosos Padres se apoya en una interpretación de la Escritura en términos de figura: en la suerte de Jesús como Cristo se juega el sentido del mundo y de nuestra historia. Es sabido que la unidad entre el cuerpo de Cristo glorificado, la eucaristía y la Iglesia se perdió a partir del siglo XII en Occidente, cuando la Iglesia se definió poco a poco como «cuerpo místico» y luego como sociedad jurídica perfecta, sin referencia directa al cuerpo del Cristo sacramental y situándose por encima del resto del mundo. Este aislamiento no se manifiesta solamente en la relación de la Iglesia con la eucaristía, sino también en el eclipse del mesianismo en teología, que conduce a separar la fe en Jesús y la historia del sufrimiento.

El olvido del mesianismo se manifiesta en la manera de atribuir la redención a la virtualidad del sufrimiento infinito de Jesús, que no es comparable a ningún otro sufrimiento humano, con el riesgo de hacerlo aparecer extraño a éste o de omitir toda mención de las razones históricas del sufrimiento de Jesús. El *Catecismo del Concilio de Trento*, en su comentario al cuarto artículo del Símbolo («padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, murió y fue sepultado»), pone de relieve en la pasión el amor de Dios por nosotros,

⁶⁶ Citado por L.-M. Chauvet, LV 146, p. 71. Cf. *La cité de Dieu*, libros VI-X (París 1959) 448-449.

pero insiste igualmente en los dolores incomparables de Jesús en su alma y en su cuerpo: «Por lo demás, para convencerse de que era imposible añadirle nada, bastaría recordar el sudor que experimentó al pensar en los tormentos que muy pronto iba a sufrir (...). Y ante todo, era imposible encontrar un género de muerte más vergonzante y más doloroso (...); su cuerpo, formado por la acción del Espíritu Santo, al ser incomparablemente más perfecto y estar más delicadamente organizado que el de los hombres ordinarios, estaba dotado de una sensibilidad más viva y sentía más profundamente todos estos tormentos»⁶⁷. Y el catecismo nacional, concebido bajo el Imperio, extiende este sufrimiento a toda la vida de Jesús, del nacimiento a la muerte: «El impasible sufrió. Jesucristo era impasible por su naturaleza divina, pero estaba sujeto a los sufrimientos por su naturaleza humana. No sufrió como Dios, sino como hombre. Habría podido no sufrir; sufrió porque lo quiso. Se puede decir que no hay un solo instante de su vida en que no sufriera. ¿No sufrió en el establo en que nació? Nació en la estación rigurosa del invierno; aquel establo estaba abandonado, tenía aberturas por todas partes; ¡qué frío debió de pasar! ¿No sufrió el octavo día, en el que fue circuncidado, durante y después de aquella operación que hizo correr su sangre preciosa?»⁶⁸.

Este concepto de la redención no podía sino provocar la crítica, virulenta desde Nietzsche, de un cristianismo que desprecia la vida e incluso de un «masoquismo cristiano».

Ahora bien: por grande que sea el horror de la crucifixión —*mors turpissima*—, el NT no hace la apología del dolor ni considera que el sufrimiento de Cristo fue el más grande de los que jamás hubo en la tierra para borrar el horror del pecado. Esta concepción del sufrimiento procede del eclipse del mesianismo bíblico, no como se ha imaginado y caricaturizado en forma de un sueño político utópico, sino tal como fue percibido por todo un pueblo a lo largo de los siglos —verdadera «historia del sufrimiento»— frente a las dominaciones tiránicas, sobre todo después de Auschwitz, Treblinka y otros campos de horror nazis, mantenidos por regímenes totalitarios diferentes y otros sistemas políticos egoístas. Por ello no es extraño que la cruz haya vuelto al centro de la teología contemporánea en un mundo en que se afirman netamente grupos de hombres y mujeres, movimientos aún demasiado débiles, pero resueltos, decididos a luchar contra el hambre, la

⁶⁷ *Catéchisme du Concile de Trente à l'usage des curés* (1566), nueva traducción con notas por M. l'abbé Doney (1830) I, 107s.

⁶⁸ *Explication du catéchisme à l'usage de toutes les Églises de l'empire français* (París 1808) libro X, 72.

explotación, la dependencia económica organizada, el analfabetismo, etc. Todo el comienzo de *El Dios crucificado* de J. Moltmann lo ilustra elocuentemente (mientras que los últimos capítulos ideológico-teológicos de este libro dejan perplejo) y la *Cristología desde América Latina* de J. Sobrino profundiza también esta línea teológica.

La solidaridad de Jesús con «la historia de sufrimiento» de hombres y mujeres que buscan una vida digna y fraternal se expresa plenamente en el marco de la figura: Jesús, como el que afronta la muerte hasta el final para crear una humanidad nueva en el nombre mismo de Dios, reanuda el éxodo, el siervo doliente (en su interpretación individual y colectiva)⁶⁹. Para manifestar la extensión de esta solidaridad a todos los tiempos y a todos los hombres, la teología cristiana desarrolló el tema del descenso a los infiernos⁷⁰ (añadido al credo a partir del siglo IV). Se trata de un elemento más tardío de la reflexión cristiana, relacionado con un texto de la primera carta de Pedro (1 Pe 3,18-20), en la que afirma que Jesús «fue a predicar incluso a los espíritus encarcelados que antiguamente fueron rebeldes, cuando en tiempo de Noé la paciencia de Dios aguardaba mientras se construía el arca».

Esto se ha interpretado de diversas maneras en la tradición latina y griega: predicación a los justos del AT, predicación a los pecadores antes del diluvio para llevarlos a la conversión o incluso el descenso de Jesús al pavoroso tormento de los condenados. ¿O se trata de Cristo resucitado que anuncia su condena definitiva a los ángeles caídos que han conducido a los hombres al pecado? En todo caso, se trata de mostrar la extensión de la solidaridad de Jesús al conjunto del tiempo y del espacio, del primero al último hombre, del cielo y de la tierra hasta los infiernos, para reconciliar con Dios a los que puedan serlo. En Jesús se juega la suerte del mundo. A él, mucho más que a Adán o a los patriarcas, por ejemplo, se aplica por excelencia la idea de la «personalidad corporativa»⁷¹. Esto es lo que se revela en la resurrección, por el paso al «cuerpo de Cristo».

⁶⁹ K1. Baltzer, *Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht im Deuteronombuch*, en *Probleme biblischer Theologie*. Hom. a G. von Rad (Munich 1971) 27-43; P. Grelot, *Les poèmes du serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique* (París 1981).

⁷⁰ Ch. Perrot, *La descente aux enfers et la prédication aux morts*, en *Études sur la première Épître de Pierre* (París 1980) 231-246; cf. H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 464ss.

⁷¹ Para una valoración cristológica de este concepto: C. F. Moule, *The Origin...*, 47-96.

III. RESURRECCION, ASCENSION, PENTECOSTES, PARUSIA

Hemos visto en el primer capítulo que la resurrección de Jesús ocupa el centro del Nuevo Testamento, como su punto de partida y como lo que lo impregna constantemente. Hemos subrayado también que la resurrección pertenece al núcleo del AT como su cumplimiento. Entre el Antiguo y el Nuevo hay un signo, el de la cruz, que cierra lo antiguo y abre lo nuevo, como lo correspondiente al primero: la misma promesa, la misma fidelidad de Dios, aquí prometida y vista proféticamente en su cumplimiento, allí cumplida en su germen, el «primogénito de entre los muertos».

El paso de la promesa al cumplimiento, del mundo antiguo a la inauguración del nuevo mundo escatológico, se hace realmente por la cruz: la intervención de Dios para liberar a su pueblo y darle tierra y posteridad en la paz no llega por la potencia dominadora que sustituye nuestras libertades, sino por la invitación a combatir el mal (curación, exorcismo, perdón) para que reine el amor. En una palabra: la intervención mesiánica de Dios toma la forma sorprendente de un Mesías crucificado. Por ello el NT no habla directamente de la resurrección, pero nos prepara a ella desplegando la vida mesiánica de Jesús. Este es el camino que nosotros hemos seguido, mostrando que constantemente aflora la resurrección de Jesús y todo lo que ella implica: el cumplimiento de la historia y el don del Espíritu. Por eso unimos a la resurrección la ascensión (última aparición de Jesús, glorificación a la derecha del Padre y envío en misión), Pentecostés y la parusía, que son, con el mesianismo, diversos aspectos de una misma realidad: el mundo nuevo que anuncia la predicación del reino de Dios. En este capítulo se trata de comprender la resurrección de Jesús como acontecimiento de salvación, situado en la frontera de la historia y de las representaciones escriturísticas que le dan sentido.

1. La resurrección y la historia

La resurrección de Jesús no se describe en ningún relato del NT. Existen relatos de aparición, proclamación kerigmática sobre el sepulcro vacío, himnos y parénesis, pero ningún relato, ninguna «descripción» de la resurrección propiamente dicha, salvo en escritos no canónicos, como el Evangelio de Pedro, escrito a mitad del siglo II (EvPe 8,35-44). Esto significa que la resurrección de Jesús tiene una relación muy particular con la historia, puesto que se

presenta ante todo como «pura afirmación» kerigmática. Pablo fue quizá el primero que vinculó esta afirmación a un relato⁷².

a) La investigación histórico-crítica.

Recientemente, en los años sesenta, se ha discutido muy vivamente sobre la historicidad de la resurrección, tanto entre los protestantes como entre los católicos, en el momento en que la argumentación exegética ha desbordado el círculo restringido de los especialistas y de los profesores. El catecismo y la apologética⁷³, así como la rica tradición iconográfica occidental, habían hecho creer más o menos a los cristianos que la resurrección era un hecho como el nacimiento de Jesús o su muerte en una cruz. Se «veía» a Jesús saliendo de la tumba, victorioso de la muerte: recuérdese el resucitado de Grünewald saliendo triunfante del sepulcro como el sol naciente. Sin embargo, el NT mismo subraya el carácter particular de la resurrección, puesto que los mismos discípulos tuvieron que superar su incredulidad inicial y Pablo sufrió un fracaso humillante tanto ante los atenienses (Hch 17) como ante cristianos convencidos, pero que interpretaban a su manera este acontecimiento (los tesalonicenses esperaban una resurrección general inminente; los corintios se creían ya resucitados y liberados de las normas y de las leyes del mundo presente).

La exégesis histórico-crítica⁷⁴ ha puesto en duda el carácter histórico de la resurrección a partir de los mismos textos de la Escritura. Esta discusión se inscribe, por otra parte, en el debate más amplio sobre la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, pero con mayor gravedad, porque afecta al centro mismo del credo: «Y si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación no tiene contenido ni vuestra fe tampoco» (1 Cor 15,14).

⁷² R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (Londres 1972) 28-29.

⁷³ E. Germain, *Évolution de la catéchèse de la résurrection*: LV 107 (1972) 5-16, y P. de Haes, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Roma 1953).

⁷⁴ Por ejemplo, la obra colectiva: E. de Surgy, P. Grelot, etc., *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (París 1969); más completo: B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité* (Gembloux 1973); para una lectura atenta de los textos: H. Cousin, *Le Prophète assasiné* (París 1976). La investigación histórico-crítica es muy abundante: G. Ghiberti, *Bibliografia sulla Risurrezione di Gesù (1920-1973)*, en *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus tenu à Rome en 1970*, ed. por E. Dhanis (Ciudad del Vaticano 1974); G. Ghiberti, *Bibliografia sull'esegesi dei racconti pasquali e sul problema della risurrezione de Gesù (1957-1968)*: *ScuolC* 97 (1969) 68-84.

Esta investigación histórico-crítica manifiesta la riqueza de todos los textos del Nuevo Testamento relativos a la resurrección centrándose en tres grupos de testimonios, constituidos por el sepulcro vacío, las apariciones y las listas de testigos. Limitémonos aquí a los dos primeros. Han sido analizados en sus componentes: las tradiciones que pueden proceder de Jerusalén o de Judea o, por el contrario, de Galilea; las representaciones judías disponibles, sobre todo en los escritos intertestamentarios; el trasfondo escriturístico, etc. Sin embargo, esta sobreabundancia de información y de estudios no debe ocultar el problema que entonces se plantea a los creyentes: históricamente, el análisis de los textos no puede establecer el acontecimiento de la resurrección, sino sólo la convicción de la comunidad primitiva: Jesús está vivo. Siendo así, ¿no se vuelve al callejón sin salida que había querido eliminar la nueva investigación sobre el Jesús histórico, denunciando el peligro de ilusión de una fe que no se articularía en una historia, sino únicamente en la convicción de un grupo?

Esta crítica interna de los textos y la consideración de sus divergencias han podido, indirectamente, devolver crédito a críticas más antiguas procedentes de fuera de la Iglesia, enemigos de Jesús descritos por los evangelios o bien filósofos paganos, antiguos o modernos (desde Reimaro hasta nuestros días), en el sentido de que los cristianos habían robado el cuerpo de Jesús e inventado su resurrección para poder mejor declararlo Mesías. La sospecha de ilusión se ha visto reforzada por las ciencias nuevas: biología, psicología, sociología. Estas últimas ponen de relieve el carácter natural de la muerte y, en consecuencia, el absurdo de un retorno a la vida de un cadáver (cf. la crítica científica del milagro), la trampa tendida por el inconsciente que tiende a negar la muerte para afirmar mejor la omnipotencia del deseo⁷⁵; el sueño en otro mundo mejor, situado fuera de la historia y que sirve de ideología anti-revolucionaria contra toda mejora de este mundo, abandonado así a la resignación.

Estas críticas deben ser tenidas en cuenta por una sana apologética cristiana, porque ellas permiten hacer una catequesis más correcta sobre la resurrección. Esta no ha de presentarse como la reanimación de un cadáver que volvería a la vida para morir de nuevo un día, a ejemplo de Lázaro, sino como la entrada en una vida nueva que no es posible describir, porque supera la experiencia sensible. No debería ser tampoco una negación de la muerte, que haría el juego del inconsciente y no comprometería la fe en el

⁷⁵ Cf. J. Pohier, *¿Un caso de fe postfreudiana en la resurrección?*: «Concilium» 105 (1975) 278-298.

Dios viviente. Debe también remitirnos a este mundo, como el lugar de la manifestación del reino.

Baste señalar aquí estas críticas de la resurrección, que denuncian el carácter ilusorio de ciertas representaciones que forman parte de nuestra cultura. Según diversas encuestas, no sólo los no cristianos, sino también una parte notable de bautizados que frecuentan regularmente la Iglesia, no creen en la resurrección de los muertos, sin que esto les impida admitir decididamente la de Jesús⁷⁶.

Los teólogos pueden responder a las críticas externas que denuncian el peligro de ilusión, pero también deben articular el testimonio de la fe en la historia para no separar al Jesús de la historia y al Cristo de la fe.

En este sentido se han hecho muchas tentativas. En primer lugar, hoy se reconoce que la afirmación de la resurrección implica la fe en Dios y una comprensión escatológica de la historia que no todo historiador ha de compartir. Pero dentro de este consenso hay divergencias extremas, desde los que niegan todo carácter histórico que no sea el testimonio de los primeros discípulos (Bultmann, Ebeling, Marxsen, Schlette) hasta los que defienden el «hecho histórico» (Daniélou, Pannenberg), aunque con algunos matices, pasando por los defensores de una «franja histórica»⁷⁷: además del testimonio de los discípulos, el sepulcro vacío y un aspecto objetivo en las apariciones. Esta última posición es la que mantendremos.

Esta diversidad de opiniones se explica muchas veces por razonamientos filosóficos o teológicos. Así, Bultmann afirma que «la fe en la resurrección no es otra cosa que la fe en la cruz como acontecimiento de salvación»⁷⁸, con el riesgo de hacer creer que a Jesús «no le sucede» nada después de su muerte. De hecho, la posición de Bultmann se explica por su programa de desmitificación y su hermenéutica existencial. Si la resurrección fuera un acontecimiento objetivo, esto significaría que la intervención de Dios se reduce a hacer un milagro en el que podríamos apoyarnos para dis-

⁷⁶ Por ejemplo, LMD 122, p. 70; el citado núm. 105 (1975) de «Concilium», dedicado al «deseo de inmortalidad»; «La Vie», núm. 1.673 (mayo 1977). Hay también una historia de las representaciones religiosas y de sus planteamientos: apocalíptica judía, camino gnóstico del alma, desarrollo de las misas por las almas del purgatorio a partir de Gregorio VII, etc. Véanse F. Cumont, *Lux perpetua* (París 1949); H. Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection* (París 1960); J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (París 1982).

⁷⁷ I. Berten, *Fait historique et vérité eschatologique*: LV 107, pp. 53-64.

⁷⁸ *Nouveau Testament et mythologie* (1941), en R. Bultmann, *L'interprétation du NT* (París 1955) 180.

pensarnos de creer. Según un comentarista, «Jesús resucitó realmente (escatológicamente) porque no resucitó objetivamente»⁷⁹. ¿No concluye el relato de la aparición a Tomás con una advertencia contra el deseo de una prueba (Jn 20,29)? Y Bultmann aclara: «Sería un nuevo error suscitar aquí la cuestión del fundamento histórico del mensaje, como si éste debiera acreditar su legitimidad. Esto sería querer fundar la fe en la palabra de Dios en una investigación histórica. La palabra del mensaje nos viene al encuentro como palabra de Dios; nosotros no podemos plantearle cuestión alguna sobre sus títulos; es ella la que nos pregunta si queremos creer o no (...). El acontecimiento pascual, en la medida en que para el historiador se sitúa junto a la cruz, no es otra cosa que la ebullición de la fe en el Resucitado, de donde nace el kerigma (...). La palabra kerigma, que brota del acontecimiento pascual, pertenece también al acontecimiento escatológico de la salvación. En la muerte de Cristo, que juzga y libera al mundo, ha quedado establecido por Dios el 'ministerio de reconciliación', la 'palabra de reconciliación' (2 Cor 5,18). Esta palabra es también la que 'se añade' a la cruz y la hace comprensible como acontecimiento de salvación, en cuanto que exige la fe, en cuanto que plantea al hombre la cuestión de si quiere entenderse como muerto con Cristo. Cuando esta palabra resuena, se hacen presentes la cruz y la resurrección, el ahora escatológico está allí».

Parafraseando a Kant, se podría decir que Bultmann quiere limitar el saber (histórico) para dejar paso a la fe. Pero, al insistir en el carácter existencial del sentido de la resurrección, cae en el individualismo que se le ha reprochado con frecuencia y no tiene en cuenta otras connotaciones de la Pascua de Cristo: la rehabilitación del profeta mártir, aparentemente desautorizado por su muerte en cruz, y las resonancias de este proceso, la esperanza para todos los marginados de la historia (cf. Moltmann, Pannenberg, Boff, Sobrino). En cambio, muestra que la resurrección no es un acontecimiento accesible a todos, puesto que en el NT sólo intervienen creyentes como testigos de la resurrección.

Pannenberg, por su parte, ha insistido con razón en la verosimilitud histórica de la resurrección para que la fe tenga un mínimo de inteligibilidad. Y hay que recordar que el hecho histórico no es un hecho en bruto, cuyo significado sería indiscutible, sino que ha de buscarse su sentido, ante todo a partir del contexto.

El historiador podrá al menos reconocer que la hipótesis de la resurrección hace más verosímil el hecho de que los discípulos, sin

⁷⁹ A. Malet, *Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann* (Ginebra 1962) 147.

duda desconcertados después de la muerte de su maestro, se reunieran de nuevo, al parecer por iniciativa de Pedro⁸⁰, para continuar su misión. Esta hipótesis se apoya en el indicio del sepulcro vacío y en el testimonio de las apariciones. Sin esta verosimilitud histórica, el nacimiento del cristianismo es inverosímil. Sin embargo, esta verosimilitud histórica no constituye una prueba evidente, que dispensaría de la fe, sino un enigma que únicamente la fe puede esclarecer. A propósito de la resurrección encontramos la coherencia manifestada en las parábolas y en el comportamiento de Jesús: no se llega a la revelación del reino sino por un compromiso personal, renunciando a toda otra seguridad. Siempre hay que creer «a pesar de».

Así pues, es posible una articulación entre ciertos indicios históricos y la fe en la resurrección. El paso de los indicios a la fe se debe a un encuentro de los discípulos con Jesús viviente. Como señala H. Grass al final de un estudio exegético minucioso, el objeto de la fe es «el Señor, Jesús viviente», y no cómo resucitó. La fe depende de ese encuentro de los apóstoles con su maestro; no postula otro acontecimiento. «Pero si se trata de saber cómo la fe puede apropiarse el acontecimiento narrado aquí (en el NT) —y, desde luego, se trata de esto—, habrá que decir que la certeza del Señor viviente incluye la certeza de su vivificación y de la realidad de sus apariciones en cuanto causadas por Dios. En el modo indirecto de llegar a esta certeza no estamos en una situación muy distinta de la de los apóstoles. Sin duda, ellos lo vieron, mientras que nosotros no lo hemos visto. Pero ¿qué es lo que ellos vieron? Desde luego, al Señor viviente. Cómo llegó a ser viviente no era tampoco para ellos objeto de experiencia. También ellos debieron comprender esta vivificación a partir del encuentro que les concedió. Lo comprendieron con las representaciones y los modos de pensar ya existentes en la fe judía en la resurrección (...). Estas experiencias pascales, que consistieron en los encuentros con el Señor viviente, son ya teología pascual cuando son comprendidos como resurrección. Sin embargo, desde el comienzo fue esta teología pascual y no la experiencia pascual lo que constituyó el objeto de la predicación»⁸¹.

b) Los modelos neotestamentarios.

Se pueden señalar, pues, en el NT diferentes modelos que sirven para interpretar teológicamente esta experiencia del encuentro con Jesús viviente. A.-L. Descamps distingue tres principales:

⁸⁰ E. Schillebeeckx, *Jesús...*, 301ss, con bibliografía.

⁸¹ *Ostergeschehen und Ostergeschichte* (Gotinga 1970) 279.

1. *La pervivencia espiritual de un alma o de un espíritu.* Es corriente oponer la visión griega de la inmortalidad del alma a la visión bíblica de la resurrección de los muertos⁸², ante todo para los mártires y luego para el pueblo en su conjunto. Pero es necesario matizar este esquema. El AT conoce la existencia de una especie de «doble» del hombre, una «sombra» enterrada en el *sheol*, y la de los «espíritus» que pueden ser «evocados» (aunque la Biblia condena las prácticas mágicas). Sobre todo los fariseos habían desarrollado una doctrina del alma, incluso en Palestina, que podía acomodarse muy bien al dualismo griego ya presente, aunque reinterpretado, en el judaísmo helenístico (Sab 2,23; 2,3-15). Jesús conoce esta doctrina (Mt 10,28; Lc 23,43)⁸³. Según ese modelo, Jesús resucitado es considerado como un «espíritu» (*pneuma*) (Lc 24,37-39), sin mención del cuerpo.

2. *La resurrección-curación.* Este modelo recoge los modelos conocidos del retorno de los difuntos a la vida gracias a la acción de un hombre de Dios: Elías (3 Re 17,17-24), Eliseo (4 Re 4, 33-37), el mismo Jesús (Mc 5,35-43; Lc 7,11-17). Se trata de un retorno transitorio a la vida, puesto que el beneficiario del milagro deberá morir un día. Este modelo es insatisfactorio, puesto que Jesús está vivo para siempre y es el hombre de Dios que cura, no un simple beneficiario de un milagro: es el mismo Dios quien lo ha resucitado. Sin embargo, este modelo pudo servir para expresar la realidad indiscutible de la resurrección según el realismo de la antropología bíblica corriente. De ahí los relatos sobre el Resucitado que muestra sus llagas y come con sus discípulos. Señalemos, sin embargo, que este realismo puede comprenderse también en el marco de los textos apocalípticos, que unas veces requieren una resurrección de los cuerpos tal como se les ha conocido en vida, para que se les pueda reconocer (Bar[sir] 50; de ahí que Jesús muestre sus llagas para ser reconocido), y otras conciben la resurrección como una transformación («serán como ángeles» o espíritus: *ibid.* 51). Estos dos primeros modelos pueden subordinarse fácilmente al tercero.

3. *La resurrección futura del cuerpo en el último día.* Es el modelo apocalíptico, que aparece en el siglo II a. C., particularmente explícito en Dn 12,2s, y que Jesús parece haber compartido (Mc 12,18-27). Se trata de una resurrección general, situada en el

⁸² Cf. las observaciones pertinentes sobre una falsa oposición entre inmortalidad y resurrección: P. Moingt, *Immortalité et/ou résurrection*: LV 107 (1972) 65-78.

⁸³ Pero este texto de Lucas puede designar también un «fantasma» y entroncarse en la apologética más que en la doctrina farisea del alma (H. Cousin).

fin de los tiempos. Por eso los primeros discípulos pudieron esperar un fin inminente del mundo con la glorificación de Jesús Mesías, y algunos de ellos estaban convencidos de que entrarían en el mundo futuro sin pasar por la muerte (Tes; Hen[et] 93). Este esquema apocalíptico afirma la grandeza única de este acontecimiento, puesto que pone fin a la historia revelando el juicio de Dios sobre el mundo. Pero tal esquema tuvo que ser reinterpretado por los primeros cristianos para hacer justicia a la interpretación del mesianismo dada por Jesús y al hecho de que su resurrección no significara el fin de la historia (aun cuando Mt 27,52s habla de muertos que resucitan para expresar que lo que aquí se inaugura es la resurrección general).

Descamps concluye así: «Señalémoslo: la imagen *totalmente* adecuada para el concepto 'Jesús resucitado en su cuerpo' habría sido la de un mesías que muere y resucita en los últimos días o, mejor aún, al comienzo de una historia todavía terrestre de la comunidad mesiánica. Pero este modelo no existía en modo alguno. En consecuencia, al interpretar decididamente al principio a Jesús redivivo como mesías triunfante, los discípulos tuvieron que completar esta idea genérica de pervivencia recurriendo a otros elementos del acervo de la fe; entre ellos, la imagen de los justos que despiertan corporalmente en los últimos días ocupa un puesto importante, quizá el primero. En adelante parecen dadas todas las condiciones para la formación de numerosas fórmulas neotestamentarias sobre la resurrección comprendida como revivificación del cuerpo de Cristo, fórmulas en las que los dos verbos clave son *anístemi*, levantarse (con el substrato semítico *qum*), y, sobre todo, *egeiro*, despertar. Desde luego, estas fórmulas van a enriquecerse poco a poco: «Dios lo ha resucitado», «resucitado al tercer día», «llevado al cielo», «exaltado en la gloria», «sentado a la derecha del Padre», etc.⁸⁴

Ciertos teólogos se han limitado a ese trabajo de interpretación de los primeros creyentes. Unos han hablado de testimonio de la resurrección dado por los discípulos antes de toda aparición⁸⁵. Otros piensan que la resurrección significa que la causa de Jesús continúa a pesar del fracaso de la cruz (W. Marxsen)⁸⁶. Marxsen considera la resurrección como un simple recurso interpretativo (*Interpretament*). Pero entonces se corre el riesgo de hacer de este acontecimiento una simple interpretación subjetiva de la cruz

⁸⁴ A.-L. Descamps, *Résurrection de Jésus et «croyable disponible»*, en *Savoir, faire, espérer*, tomo II (1976) 736.

⁸⁵ M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (París 1933) 21ss.

⁸⁶ W. Marxsen, *Die Sache Jesu geht weiter* (Gütersloh 1976).

de Jesús, sin querer afirmar que Jesús está personalmente vivo. En contrapartida, esta última posición trata de unir más estrechamente la cruz y la resurrección, como lo hace Bultmann (en consonancia con la intuición joánica de la cruz como victoria y revelación de Dios). Por parte católica, algunos ven como origen de la fe pascual la perseverancia de la fe de los discípulos en la autoridad de Jesús y en la continuidad de su misión, a pesar del fracaso aparente de su muerte⁸⁷.

Schillebeeckx ha desarrollado esta línea de manera más satisfactoria. Habla de una experiencia de conversión de los discípulos que consistió en interpretar el destino de Jesús (su vida y su muerte) en términos de salvación: el sepulcro vacío o las apariciones no habrían podido convertir a los discípulos, tanto menos cuanto que el sepulcro vacío y las apariciones solas son ambiguos y reciben diferente interpretación según los evangelios. Estas diversas interpretaciones —aunque unánimes en la fe en *Jesús viviente*— suponen una reflexión por parte de los discípulos. Sin embargo, Schillebeeckx insiste al mismo tiempo en el hecho de que la tumba vacía y las apariciones no fueron inventadas por los discípulos. Hay, por tanto, a la vez conversión interior y objetividad. «Por eso digo que *lo que es significado* por el relato de las apariciones no es simplemente el fruto de una reflexión de los discípulos sobre el Jesús prepascual o una pura evaluación de su vida sin experiencias nuevas, aunque esta evaluación meditativa tenga su importancia. El aspecto gratuito de 'gracia', que se manifiesta en todo el conjunto de sus experiencias interpretativas, es presentado por el Nuevo Testamento en la *imagen vertical* de una aparición del Jesús celeste que viene a ellos, y en modo alguno como fruto de su fantasía»⁸⁸. Y más adelante precisa: «En este contexto afirmo que Pascua y Pentecostés no constituyen sino una realidad indisoluble: Cristo junto al Padre (Pascua, ascensión) está entre los suyos, que se encuentran en este mundo (Pentecostés). Formulándolo de manera un poco concisa, diría que sólo en virtud de Pentecostés (experiencia de fe en la presencia de Cristo vivo) los discípulos saben que Jesús ha resucitado (Pascua y ascensión)»⁸⁹.

La resurrección de Jesús está, pues, ligada a su glorificación como Hijo junto al Padre y al don del Espíritu para una Iglesia en un mundo que se renueva (por eso estos relatos terminan con la institución de los testigos-apóstoles). Literariamente, los relatos

⁸⁷ R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*: ThQ 153 (1973) 201-208. Sobre la discusión véanse el mismo número de ThQ y el siguiente; cf. H. Küng, *Ser cristiano*, 430ss y 502ss.

⁸⁸ *Expérience humaine...*, 101.

⁸⁹ *Ibid.*, 103.

de aparición se presentan como *relatos de revelación*: si indican de manera indirecta que se ha hecho justicia al profeta llevado injustamente a la muerte, significan ante todo que se ha manifestado la gloria⁹⁰ de Dios e invitan a la adoración y a la alabanza ante este descubrimiento de la figura.

2. La figura

Si toda figura pasa por el cuerpo, manifiesta su alcance en la resurrección por el paso del cuerpo de Jesús al cuerpo de Cristo resucitado, principio de la nueva creación.

a) El cuerpo ausente.

La resurrección dice algo sobre la muerte (y la vida), porque dice algo sobre *esta* muerte que padeció Jesús. Tal adquisición no debe perderse de vista. Pero eso es lo que ocurre cuando se hace de la resurrección la negación de la muerte. Se trivializa este acontecimiento y se pierde su dimensión mesiánica cuando se incluye en la perspectiva de cómo las sociedades tratan a sus muertos. Limitándonos a nuestras sociedades occidentales, hoy es corriente señalar que tratan de negar la muerte, de echar un velo sobre ella, de dejarla al margen: cada vez con más frecuencia la gente muere en el hospital lejos de los suyos, los velatorios desaparecen al igual que los cortejos fúnebres, los familiares ya no llevan señal de luto. Los ritos funerarios tratan de neutralizar al «muerto» integrándolo en la sucesión de las generaciones, asignándole un lugar más o menos grande, pero fijado y delimitado por nuestra sociedad. Cabe preguntarse por los motivos de estas prácticas.

En un congreso sobre Heidegger, unos budistas atribuían a los occidentales una tendencia a negar la muerte, bien por la inmortalidad del alma (Sócrates), bien por la resurrección (Jesús). Y esta negación habría arraigado al Occidente a una huida hacia adelante en la acción, la técnica, el imperialismo. Baudrillard, en *El intercambio simbólico y la muerte*, subraya que la marginación de la muerte se utiliza para no frenar el proceso de producción y de consumo, el buen orden social.

⁹⁰ La Gloria es, desde luego, la última palabra sobre la manifestación de Dios, como lo ha puesto de relieve H. Urs von Balthasar en su obra monumental, *Herrlichkeit* (publicados 7 vols. desde 1961), en la que deberá observarse también su insistencia en la «figura» o «forma», aunque en una perspectiva distinta de la expuesta aquí. Sobre esta teología, cf. A. Peelman, *H. Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire* (Berna 1978).

Habría que matizar todas estas tesis (con respecto a la negación social de la muerte o al budismo), pero es cierto que los ritos funerarios y muchos intercambios sociales tienden a asignar a los muertos un lugar para dominarlos mejor: intentan privar a la muerte y a los muertos de su fuerza crítica o compensar la pérdida que provocan.

M. Amigues ha puesto de relieve que la resurrección de Jesús constituye una subversión de este orden social simbólico. «La ausencia del cadáver de Jesús establece una ruptura radical con las mediaciones clásicas de la ritualización del cuerpo y con la idea de supervivencia, inseparable de ellas». Lo que Jesús dijo e hizo no puede ser ya mediatizado por un cadáver. «A diferencia de un Lenin o de un Mao Tse-tung, Jesús no está alienado por un tipo de supervivencia, definida a merced de las circunstancias históricas, socioeconómicas o psicológicas»⁹¹. El autor tiene razón también al subrayar que las discusiones sobre la presencia del cadáver de Jesús en el sepulcro después de la resurrección tienen carácter anecdótico⁹², aunque la ausencia del cuerpo sea lo más probable (ciertos teólogos han formulado la hipótesis de que los contemporáneos habrían podido sin dificultad encontrar el cadáver de Jesús en el sepulcro de la resurrección, puesto que las apariciones atestiguan que se trata de un cuerpo diferente, y no del retorno a la vida del mundo presente, como en el caso de Lázaro⁹³).

La resurrección significa que Jesús está vivo, aunque no podamos decir dónde está. Su resurrección constituye una subversión del orden social. «El orden establecido significa el mantenimiento de la cohesión del grupo, a pesar de la muerte, que se disimula (o de la que se huye) tras el ritual religioso, y el más allá de la muerte comprendido como una perduración del grupo: una pervivencia articulada en torno a la inmortalidad del alma, según concepciones más o menos bastardas. A la inversa, la *subversión*, ruptura irreversible con el orden establecido, implica la relativización de los ritos funerarios, el rechazo de compromisos dualistas tranquilizadores y la fe en la participación del ser del hombre en la *basilea* cósmica. Para decirlo claramente: es la notificación imperiosa de que el hombre está ordenado a Dios y de que lo verá 'en su cuerpo'»⁹⁴.

Así pues, la ausencia del cuerpo de Jesús revoluciona una configuración simbólica social que tiende a cerrarse sobre sí misma

⁹¹ *Le Chrétien devant le refus de la mort. Essai sur la résurrection* (París 1981) 236.

⁹² *Ibid.*, 237.

⁹³ Por ejemplo, H. Küng, *Ser cristiano*, pp. 436ss.

⁹⁴ M. Amigues, *op. cit.*, 265.

y a sacralizar las relaciones sociales existentes, a pesar de que están ligadas a una negación de la muerte, en forma materialista o espiritualista. No es posible refugiarse en un «compromiso dualista tranquilizador». Prolongando esta intuición de M. Amigues, puede decirse que nos vemos así obligados a hacer justicia a la originalidad del mesianismo de Jesús:

— Su resurrección no marca la transición de un mesianismo terrestre a un mesianismo celeste, trascendente o futuro. Al contrario, la ausencia del cuerpo de Jesús significa que la sociedad y la historia humana no pueden organizarse sin contar con la presencia de la palabra de Dios⁹⁵. Es otro modo de decir que la resurrección, según el sistema simbólico apocalíptico, significa la rehabilitación por Dios del testigo mártir. Y con él están todos aquellos que sufren mil muertes a consecuencia de la injusticia y no tienen más que a Dios como último recurso.

— Este mesianismo no se agota en una organización temporal de la sociedad. El cuerpo ausente de Jesús significa también que la persona humana llega a su plenitud por la gracia de Dios y recibe de Dios su verdad y su identidad última.

— La ausencia del cuerpo de Jesús, palabra sobre la sociedad, palabra sobre la persona, es también una palabra sobre el universo material. En la apocalíptica, la resurrección significa una revolución social que pone fin a la injusticia y al desenfreno del mal, pero la victoria sobre el mundo corrompido debe llegar a crear nuevas relaciones con el conjunto del universo. Sin embargo, no basta decir que los muertos han «abandonado el territorio que les asigna la sociedad» y que, «devueltos a su elemento primero, el universo (Gn 9), abarcan la totalidad de las dimensiones que expresan sus cuerpos, en particular la dimensión cósmica»⁹⁶. La «subversión» social depende de una *nueva* creación, por iniciativa de Dios.

b) Una nueva creación.

A partir de lo que sucede al cuerpo de Jesús muerto y a partir de su resurrección aparecen las diversas dimensiones de la figura, tanto humanas como cósmicas y divinas. Se destacan principalmente cuatro aspectos: el éxodo, la creación, las promesas hechas a los

⁹⁵ L. Marin, *Du corps au texte. Propositions métaphysiques sur l'origine du récit*: «Esprit» (abril 1973) 913-928; S. Breton, *Histoire, Écriture, mort*: RSPIT 60 (1976) 609-624; P.-M. Beaude, *Mort et mis par écrit*: «Christus» 93 (1977) 32-42, y *Jésus oublié* (París 1977); «Esprit» (febrero 1982) 178s; P. Beauchamp, *Le Récit, la Lettre et le Corps* (París 1982).

⁹⁶ M. Amigues, *op. cit.*, 247.

patriarcas y la escatología. Estas son también las «cuatro noches» que desarrolla el targum de Ex 12,42, y las que R. Le Déaut ha mostrado que estaban en el centro del Nuevo Testamento, en la línea de la tradición judía, reinterpretada y actualizada según la perspectiva cristiana a partir del destino mesiánico de Jesús⁹⁷. Como dijo admirablemente Máximo el Confesor en sus capítulos teológicos, «quien conoce el misterio de la cruz y del sepulcro, conoce también las razones de las criaturas, y quien está iniciado en la potencia inefable de la resurrección sabe también lo que Dios tenía proyectado al principio haciendo subsistir todas las cosas» (I, 66: PG 90, 1108 AB)⁹⁸.

En efecto, la resurrección de Jesús como Cristo es la que permite reunir en un solo haz los diferentes hilos de la historia de la salvación, desde la creación a la escatología, pasando por los patriarcas y el éxodo. No es posible recoger aquí uno a uno todos los temas del NT y, sobre todo, la estructura de ciertos escritos que atestiguan esta lectura (en particular el Evangelio de Mateo o el de Juan, el Apocalipsis, pasajes enteros de Pablo, etc.). Recordemos, entre otros, los temas siguientes, cuyo enraizamiento en la resurrección y cuyo alcance para todo el conjunto de la Escritura es necesario verificar.

R. Le Déaut ha reunido la mayoría de los elementos:

1. *Creación y escatología*. Cuando Jesús muere en la cruz, su palabra es liberada y él entrega «el espíritu» (que puede entenderse también como Espíritu Santo). Palabra y Espíritu de Dios planean sobre el cuerpo muerto de Jesús como por encima del caos primitivo que precede a la creación del mundo. La resurrección de Jesús aparece entonces como recreación de un hombre nuevo (Jesús, nuevo Adán: Rom 5-7; 1 Cor 15,20-24)⁹⁹, que ya no es propenso al pecado como el primero, porque está modelado por el Espíritu Santo (1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17). El Génesis no habla de descanso del Espíritu de Dios al séptimo día de la creación, cuando Dios descansa, quizá para expresar que él trabaja hasta el fin de los tiempos¹⁰⁰. Esta espera de una nueva creación penetra los escritos proféticos hasta el apocalipsis: consideran al hombre demasiado malo para que pueda producir algo bueno (cf. 4 Esdras). El nuevo Adán, Cristo, es espiritual, opuesto al Adán carnal, que no puede permanecer en el conocimiento de Dios y cae en el poder de la

⁹⁷ R. Le Déaut, *La nuit pascalle. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42* (Roma 1963).

⁹⁸ Cf. A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (París 1973).

⁹⁹ Cf. los textos en Le Déaut, 110, 254.

¹⁰⁰ P. Beauchamp, *La nuit pascal*, en *Assemblées du Seigneur*, núm. 22, 12.

muerte a causa del pecado. Jesús resucitado, nuevo Adán, recrea una humanidad nueva: es el «Logos» y la «Sabiduría» que presidió la creación, «la imagen de Dios». Insufla el Espíritu Santo a sus discípulos, como Dios hizo con Adán (Gn 2,7; Jn 20,22). Jesús es «el primogénito de una multitud de hermanos», plenamente imagen de Dios (Flp 2,6; Gn 1,27).

Esta recreación está ya realmente inaugurada antes de ser concluida el último día (Ap 21,5), porque Jesús no es un hombre ordinario, sino el Mesías. El es quien introduce en el mundo nuevo, no sólo por su enseñanza y sus acciones (parábolas del reino de Dios), sino también por su muerte, que mata al hombre viejo y lo purifica: de otra manera, el paso al mundo nuevo se realiza en la historia y por obra de una figura histórica sin igual (mesiánica), que reanuda el éxodo —fuente de la fe en la creación— y la historia de los patriarcas.

2. *Patriarcas y éxodo*. En la reanudación pascual de la historia de los patriarcas lo que se pone de relieve es esencialmente la fe de Abrahán con motivo del sacrificio de Isaac (la *aqadá*). Aunque el Nuevo Testamento sea discreto con respecto a este sacrificio, la reflexión cristiana pudo «preparar los espíritus para una comprensión más profunda de la verdadera naturaleza del sacrificio y, por consiguiente, de la misma muerte de Jesús: acto de amor y de obediencia ante todo de parte del Hijo, gesto de amor de parte del Padre que entrega al *único*, al predilecto» (Le Déaut, 202-203; Rom 8,32; Jn 3,16; Gál 1,4; 2,20; Rom 4,17.25, etc.). Rom 4 es también una rica meditación sobre la figura a partir del cuerpo de Abrahán, del cuerpo de Isaac y del de Jesús: Abrahán creyó en la realización de las promesas, a pesar de que su cuerpo y el de Sara estaban «afectados por la muerte»; creyó en aquel que «hace vivir a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe» (4,17, creación-resurrección; justificación: 4,24). Toda la creación gime en «dolores de parto» bajo el impulso del Espíritu Santo (Rom 8,22).

El paso de la muerte, a causa de la esclavitud del pecado, a la justificación tiene como primera referencia el *éxodo*. Este acontecimiento reaparece constantemente en el Nuevo Testamento: desde los relatos de la infancia de Mt, con la huida a Egipto, pasando por el sermón de la montaña y la transfiguración, hasta el cordero pascual y al esquema del Apocalipsis, entre la revelación en la zarza ardiente (Ex 3; Ap 1,4-8) y la consagración del templo nuevo (Ap 21 y 22)¹⁰¹. Esta vez el éxodo no está ligado solamente a la primera intervención de Dios con motivo de la creación, sino tam-

¹⁰¹ Le Déaut, 333.

bién a la última: la entrada en el mundo nuevo bajo la guía del nuevo Moisés.

«Es obvio —afirma H. Riesenfeld— que la persona del Mesías está en el centro del nuevo eón; pero lo característico de este nuevo eón es que implica una recreación de toda la existencia. Recreación que comienza a hacerse visible en torno a la persona de Jesús. Por eso, nociones como 'el nuevo pueblo', 'el nuevo templo', 'el nuevo sábado' tienen su importancia en cuanto signos de la recreación del mundo»¹⁰².

c) El cuerpo de Cristo.

La nueva creación podría hacernos creer que la resurrección se diluye en el universo, pero sin vínculo directo con nuestra existencia. De hecho, esta dimensión universal en el espacio y en el tiempo parte de lo que sucede a Jesús en su cuerpo y vuelve a ello teniendo en cuenta esta mutación escatológica.

Se observa que, fuera de los relatos de aparición en los evangelios, el NT no se interesa por el cuerpo de Jesús resucitado. Sin embargo, afirma que Jesús está vivo: se le puede rezar, alabar; intercede por nosotros y juzgará al mundo al final de los tiempos. Pero el NT, y particularmente Pablo, el apóstol de numerosas comunidades cristianas, habla sobre todo del cuerpo de Cristo (y no del cuerpo de Jesús) con realismo. Esta expresión tiene numerosos aspectos en Pablo, con diferencias entre 1 Cor 12,12s (y Rom 12), donde se trata sobre todo del cuerpo que forman los fieles entre sí por su participación en Cristo resucitado, hasta las epístolas llamadas de la cautividad, Col y Ef, en las que predominan dos imágenes: la de Cristo como cabeza de su cuerpo que es la Iglesia o esposo de ésta, y la de la Iglesia, verdadero cuerpo de Cristo resucitado, uno con él, inauguración del mundo nuevo.

Estos dos aspectos no son antagónicos. Es Jesús resucitado, a quien Dios ha hecho nuevo Adán y hombre perfecto, el que está «sentado a la derecha de Dios» para juzgar al mundo: todo le está sometido, porque todo debe ser renovado. Así Cristo es cabeza¹⁰³, principio de la nueva creación, iniciador de la vida en el Espíritu, porque él vivió esta renovación en una existencia humana a lo largo de toda su vida. Pero al mismo tiempo, quienes siguen sus huellas y están animados por el mismo Espíritu forman con él un

¹⁰² H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Copenhague 1947) 304, nota 5 (citado en Le Déaut, 255).

¹⁰³ H. Schlier, *Sur les noms de l'Église dans les épîtres de S. Paul*, en *Essais sur le NT* (París 1968) 363-377. Cf. Moule, *op. cit.*, sobre «the corporate Christ», 47ss.

solo cuerpo, siendo parte, gracias a él, del mundo nuevo. Entonces Jesús se manifestará plenamente como Mesías y podrá someter todo este mundo a su Padre (1 Cor 15,28) en la gloria del reino consumado. El trabajo del Espíritu podrá desembocar finalmente en el sábado escatológico.

No hay que restringir, por tanto, esta expresión de cuerpo de Cristo a una visión cristocéntrica exclusiva, olvidando las dimensiones correlativas de pueblo de Dios y de templo del Espíritu Santo. Resurrección, ascensión a la derecha del Padre, Pentecostés, misión y espera de la parusía constituyen un todo que toma forma en *el seno del mundo* por la mediación de la Iglesia, que es en principio coextensiva a él. «Esta, en cuanto cuerpo de Cristo, el segundo Adán, el hombre primordial, es un 'mundo'. Por eso sus dimensiones coinciden en principio con las del cosmos»¹⁰⁴.

Visión grandiosa, si se quiere, pero humilde, porque pasa por la mediación de los cuerpos. Los conceptos de pueblo de Dios, templo del Espíritu y cuerpo de Cristo no tienen realidad sino porque los hombres y las mujeres, en su existencia cotidiana, están inmediatamente concernidos por su prójimo: Pablo acusa a los cristianos de Corinto de «no discernir el cuerpo del Señor», porque no comparten con sus hermanos necesitados. La renovación del mundo pasa tanto por los acontecimientos de salvación, actualizados en el culto, como por las pequeñas acciones cotidianas, porque los unos no se dan sin las otras, dado que se trata de los mismos cuerpos. La incorporación a la Iglesia no se da sin participación en su misión de transformar el mundo siguiendo a Jesús. El sacramento del bautismo es inmersión en la muerte y la resurrección, en cuanto que ellas implican un modo de ser mesiánico. La eucaristía, el sacramento de la Iglesia, nos conduce al seguimiento de Jesús, haciendo memoria de él en la espera de su manifestación mesiánica total, para compartir el pan con los que tienen hambre y participar en el sacrificio que reconcilia con Dios y con nuestros hermanos. En este sentido, la Iglesia es ante todo *fraternidad*: «título *sin fronteras*» dentro del *conjunto* de la comunidad cristiana. Este título posee, «si se quiere, la misma universalidad que la acogida dada a la esperanza del evangelio». Para J.-P. Audet, la comunidad cristiana debe ser «un lugar en el que la totalidad de la herencia cristiana, en la integridad de su fuerza de protesta y de creación, sea eficazmente compartida entre hombres y mujeres que puedan reconocer en el rostro de sus hermanos el rostro mismo de Jesús, presente de este modo en medio de ellos»¹⁰⁵.

¹⁰⁴ H. Schlier, *op. cit.*, 372-373.

¹⁰⁵ *Le projet évangélique de Jésus* (París 1969) 145, 148.

La expresión «cuerpo de Cristo», desarrollada sobre todo por Pablo, coincide en parte con otras expresiones del NT: seguir a Jesús, el sarmiento y la vid, la participación en el banquete mesiánico, la fraternidad. Todas quieren manifestar el despliegue del acontecimiento de Jesucristo en el tiempo y el espacio. Hemos de ver aún cómo la persona de Jesús constituye un caso único que nos compromete.

CAPITULO IV

JESUCRISTO

Hemos señalado en la introducción que las cristologías modernas están centradas en la resurrección del Crucificado, mientras que las del fin de la escolástica tienen un doble eje: la encarnación (para la cristología propiamente dicha) y la pasión (para la soteriología), pero privilegiando la encarnación. Esta última, en efecto, define la identidad última de Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, gracias a la asunción de una vida humana por el Verbo de Dios. Pero muchos cristianos vacilan en reconocer esta divinidad de Jesús. De hecho no aparece sin más en los textos evangélicos. Se abre al término de un largo recorrido del que no se puede prescindir. Un enigma del que ya se conoce la respuesta no es tal, y la ausencia de riesgo disminuye el valor del mismo acto de fe. A lo largo de todo nuestro itinerario hemos dejado presentir este misterio de la persona de Jesús a través de su predicación, su actividad, su reivindicación de una autoridad propiamente divina. Se trata ahora de esclarecer el enigma en la fe: «Para vosotros, ¿quién soy yo?»

La respuesta dada en Mateo es la más explícita: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). Reconocer a Jesús como Cristo es reconocer también que él es el Hijo de Dios y, por tanto, admirarse ante este Dios que es inseparablemente Padre, Hijo y Espíritu que suscita al pueblo mesiánico resucitado.

Siguiendo un orden de exposición más ontológico que histórico, las cristologías clásicas tenían razón al hablar en primer lugar de encarnación. Pero siguiendo un orden más histórico y bíblico, llegamos a ello en conclusión, en el balbuceo sorprendente, pero decidido, de la confesión de fe. Encarnación, revelación de Dios y resurrección de todo un pueblo están unidas. Estas tres palabras son solidarias. No es posible afirmar la encarnación sin pasar por la resurrección del Crucificado que revela al Hijo y, por tanto, al Padre que lo ha engendrado y al Espíritu que lo ha vivificado y resucitado en una humanidad inseparable de todo un pueblo innumerable.

Vamos a recoger estos tres puntos en los que la conclusión vuelve a la introducción, purificada por la crítica y enriquecida por todo este itinerario en pos de Jesús, tal como se manifestó entre nosotros «en los días de su vida terrestre».

1. La encarnación del Verbo de Dios

Durante mucho tiempo, el Evangelio de Juan y la teología del Logos, que habían dominado a lo largo de las controversias cristológicas, relegaron a segundo término a los sinópticos. Actualmente son los sinópticos los que ofrecen con más frecuencia el punto de partida.

Hemos visto también cómo la idea de encarnación se hizo problemática debido a la discusión filosófica sobre Dios y a la investigación histórico-crítica, que revalorizó al hombre Jesús¹. Esto produjo entre los teólogos cristianos, protestantes y católicos², cierto malestar con respecto a la definición de Calcedonia, en cuanto que este concilio privilegia un planteamiento a partir del Logos³. Si ciertas críticas a Calcedonia son exageradas, al menos una está justificada: la afirmación de las dos naturalezas se hace de manera demasiado estática, porque se presenta al principio y no a la luz de la resurrección⁴. Este malestar ha afectado a una parte del pueblo cristiano, de modo que es la *divinidad* misma de Jesús la que se encuentra, si no en tela de juicio, sí al menos considerada como secundaria por un número no desdeñable de cristianos, por otra parte convencidos.

Esta concentración progresiva del debate en la encarnación y en la divinidad de Jesús se percibe en los títulos de ciertas obras destinadas al gran público, que dependen aún en gran medida del programa de desmitificación. Además de las obras sobre Jesús considerado como un hombre sin plantear el problema de su divinidad (que son numerosas), están las que discuten esta divinidad, y se ve la progresión del debate o, al menos, de las críticas entre *Honest to God (Sincero para con Dios)* de J. A. T. Robinson en

¹ Cf. *supra*, pp. 247ss, especialmente p. 253.

² Por parte protestante, ante todo en Schleiermacher. Por el lado católico, se busca una nueva problemática en la importante obra publicada con motivo del 15 centenario del Concilio de Calcedonia: *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart* (eds. A. Grillmeier/H. Bacht), 3 vols (Würzburg 1951-1954).

³ B. Sesboüé, *Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives*: RSR 65/1 (1977) 45-80; J. Liébaert, *Valeur permanente du dogme christologique*: MSR XXXVIII, 3 (1981) 97-126.

⁴ Nuevas perspectivas actuales: J. Galot, *Vers une nouvelle christologie* (Gembloux 1971) (con un juicio crítico sobre varios ensayos de teólogos holandeses); J. N. Besançon, *Le Christ de Dieu. Jésus Fils de Dieu. Comment réaffirmer sa divinité. Un chemin pour aujourd'hui* (París 1979), más bien cautequético; A. Dondeyne, J. Mouson, A. Vergote, M. Renaud, A. Gesché, *Jésus-Christ, Fils de Dieu* (Bruselas 1981); «Concilium» 173 (marzo 1982), sobre el tema ¿Jesús, Hijo de Dios?, edit. por J.-B. Metz y E. Schillebeeckx.

1963⁵ y, más recientemente, *The Myth of God Incarnate* de John Hick (ed.)⁶.

A las causas remotas ya señaladas (la revolución copernicana y sus consecuencias filosóficas, la investigación histórico-crítica) se añaden la influencia de las sabidurías y religiones orientales, que dan primacía a la experiencia personal sobre los dogmas y representaciones objetivas de lo divino. Está también la influencia del islamismo y del judaísmo⁷, opuestos a todo lo que puede poner en entredicho la trascendencia del Dios único. Todo está por hacer en este diálogo, después de siglos de ignorancia recíproca; pero no será facilitado ni el cristianismo será más comprensible a los mismos cristianos tratando en forma de preterición la divinidad de Jesús. Al contrario, recuérdese que si la doctrina de la encarnación pudo dar a los cristianos la idea de la superioridad del cristianismo respecto a otras religiones y motivar su intolerancia, es también la fe en la encarnación la que motiva el nuevo espíritu misionero, consciente de la particularidad del cristianismo, de su enraizamiento en culturas diferentes, y respetuoso de la originalidad del otro para ponerse a su servicio y compartir todo lo que sea posible. Se trata, pues, de dos concepciones distintas de la encarnación.

En la primera, que favoreció la intolerancia cristiana, se trata de una cristología que culmina en la afirmación de la divinidad de Jesús, sin percibir que ésta se reveló en la resurrección del Crucificado, judío de nacimiento según la carne. La divinidad de Jesús no se interpreta entonces en el marco del mesianismo y conduce a un universalismo abstracto por la negación de la particularidad judía. Las afirmaciones sobre las dos naturalezas y la única hipóstasis del Verbo encarnado no se articulan en el destino histórico de Jesús de Nazaret ni, por tanto, en la revelación efectiva de Dios. El título de *Cristo* no se comprende en su sentido mesiánico y equivale al título de Hijo de Dios⁸.

⁵ Londres 1963; trad. española: *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967).

⁶ Londres 1979. Cf. la documentación ofrecida por Don Cupitt, *The Debate about Christ* (Londres 1979); A. E. Harvey, *God incarnate: Story and Belief* (Londres 1982).

⁷ Cf. M. Borrmans, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* (París 1981); *Les Églises devant le judaïsme. Documents officiels 1948-1978*. Textos recopilados, traducidos y anotados por M. Th. Hoch y B. Dupuy (París 1980); cf. el cap. de A. Abécassis, *El cristianismo visto por el judaísmo*, tomo I, pp. 403-423, y el núm. 98 (1974) de «Concilium» sobre *Cristianos y judíos*.

⁸ Así, Proudhon llega a rechazar los dos títulos a la vez y distingue dos partes en «la historia de Jesucristo: a) su vida efectiva; b) su apoteosis o mesianosis», y añade: «Demasiado grande como hombre y demasiado pequeño al mismo tiempo, se ha desnaturalizado su figura haciéndolo Cristo, Logos,

Por el contrario, en la segunda concepción, la que permite un diálogo, lo que importa es la atención escrupulosa a la historicidad de Dios en el destino del judío Jesús. Dios quiso revelarse en un hombre, en sus palabras y sus hechos. A lo largo de todo nuestro itinerario, particularmente en los dos últimos capítulos, hemos insistido en el enigma que plantean el destino y la persona de Jesús comprometiendo a Dios. Sólo la resurrección permite a la fe esclarecer el enigma: el destino del hombre Jesús se explica por su identificación con Dios. En Dios encuentra su identidad última. Y esta afirmación, lejos de alejarnos de la historia, como lo han hecho muchas cristologías que terminaban con el título de Hijo de Dios interpretado metafísicamente, nos obliga a tomar en serio y gozosamente el hecho de que la encarnación asigna a Dios su lugar en nuestro mundo, en el momento mismo en que se ausenta por el acontecimiento pascual y pentecostal. Encarnación del Verbo, resurrección por obra del Padre y Pentecostés del Espíritu deben verse unitariamente.

2. La revelación de Dios en nuestra historia

El error de muchos manuales y catecismos al exponer el misterio de la encarnación fue creer que ésta se explica directamente por la conjunción del Verbo de Dios con la humanidad de Jesús, «sin confusión ni separación» e inmediatamente, desde la concepción de Jesús en este mundo. Esta visión encierra algo de verdad: si Jesús es Hijo de Dios, lo es desde el primer instante de su vida terrena; de lo contrario, se trataría de un hombre «divinizado» posteriormente y que, por tanto, no comprometería a Dios (el cristianismo ha rechazado tanto el modelo judío de la adopción como el griego de la divinización, en el sentido de que un hombre llegaría a ser Dios o un dios, lo cual es distinto de la divinización por adopción, que se basa en la resurrección de Jesús, Hijo de Dios). Pero esta visión tiene también un defecto: no ve que la afirmación de la divinidad de Jesús desde el principio de su vida terrena ha sido formulada *después* de haber considerado la relación de Jesús con su Padre a lo largo de su destino histórico. La afirmación de la divinidad de Jesús no puede formularse, por tanto, sino a la vista del destino mesiánico de Jesús y por la revelación conjunta del Padre y del Espíritu.

hombre-Dios, etc.», *Jésus et les origines du christianisme* (textos encontrados después de la muerte de Proudhon y publicados por Cl. Rochel, París 1896, 134-135).

Por eso hemos insistido en nuestro estudio en la relación original de Jesús con su Padre y con el Espíritu: la autoridad de su enseñanza, las parábolas en conexión con su existencia personal, el ofrecimiento del perdón divino y su límite (el pecado contra el Espíritu), la intimidad singular de Jesús con el Padre (mi Padre-vuestro Padre: estos dos tipos de relación jamás se ponen en el mismo plano), su título «el Hijo», su muerte como implicación de Dios y, sobre todo, su resurrección como intervención directa del Padre. A partir de la resurrección, el itinerario de los discípulos pudo proseguir hasta la afirmación, inaudita para unos judíos, pero firme, de que Jesús es el Hijo de Dios. Esta convicción parece expresarse al principio en forma de lenguaje simbólico: Jesús resucitado, rehabilitado por Dios, está «sentado a la derecha» del Padre. Esta sede a la derecha (Rom 8,34; 1 Pe 3,18-22; Heb 1,3, etcétera; Mc 12,36; 14,62, referido al Mesías) significa la igualdad entre Jesús y el Padre en la «condición divina» (Flp 2,6) y su glorificación como «Señor» que, en virtud de su Pascua, derrama el Espíritu para suscitar testigos anunciadores del mundo nuevo según Dios (Mc 16,19)⁹.

Esta visión simbólica se precisó poco a poco, gracias a las escrituras bíblicas que el mismo Jesús había explicado a sus discípulos: J. Schmitt ha mostrado anteriormente cómo este desarrollo pudo hacerse a través de la relectura de la vida de Jesús y de los títulos mesiánicos judíos. Porque no hay título cristológico importante —Hijo del hombre, Hijo de Dios, Cristo, Señor— que no tenga una connotación mesiánica y que no esté ligado al destino pascual de Jesús. Así, muy pronto diferentes pasajes bíblicos fueron asociados entre sí y profundizados mutuamente: Dn 7, por ejemplo, presenta al *Hijo del hombre*, a la cabeza de un pueblo nuevo, glorificado junto al *Anciano* —figura *paternal*—, quien lo reconoce a la vez como *rey e hijo* (los dos están unidos en la Biblia); a su vez esta figura está ligada a los salmos reales en los que Dios declara al rey como Hijo suyo (Sal 2; 80; 89,26s) asociándolo al título de «Señor», reservado a Dios, y atribuyéndole finalmente la *preexistencia*¹⁰.

Así pues, la crítica moderna no recurre ya a la mitología griega o a la historia de las religiones para explicar el título de Hijo de Dios, como todavía lo hacía Harnack en *La esencia del cristianismo*. Hay suficientes elementos en la tradición bíblica para dar razón de ello. La importancia del título, pero también la riqueza de

⁹ M. Gourgues, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Ps 110,1 dans le NT* (París 1978), y *Lecture christologique du Ps 110 et fête de la Pentecôte*: RB (1976) 5-24.

¹⁰ C. F. D. Moule, *op. cit.*, 11-46.

los textos bíblicos que pudieron ser recogidos en este sentido, explican que el proceso de clarificación fuera bastante largo y complejo, como lo ha recordado anteriormente J. Schmitt. Sin embargo, es sorprendente la rapidez con que esta fe se expresó firmemente y en sus rasgos definitivos. «Se tiene la tentación de afirmar que en este espacio de menos de dos decenios ocurrieron más cosas desde el punto de vista cristológico que a lo largo de los siete siglos siguientes, durante los cuales el dogma de la Iglesia antigua llegó a su término»¹¹.

Sin embargo, fueron necesarios siete siglos para asegurar y consolidar esta comprensión que se impuso tan rápidamente a los primeros cristianos. Tras el esplendor fulgurante de la Pascua pentecostal vino el laborioso trabajo de análisis y de reflexión, cuyas bases pone el NT. A partir de la resurrección se ve refulgir sobre toda la vida de Jesús la convicción de que él es, en su cuerpo, la Palabra de Dios. En la historia del cuerpo humano de Jesús leen los evangelios la enunciación de la Palabra misma de Dios, desde el nacimiento (concepción por obra del Espíritu) hasta la resurrección, pasando por el bautismo y la transfiguración¹². Ya Pablo, recogiendo ciertamente una tradición que él mismo había recibido, afirma el doble nacimiento del «Hijo, que, por línea carnal, nació de la estirpe de David, y por línea de Espíritu santificador, fue constituido Hijo de Dios en plena fuerza por su resurrección de la muerte» (Rom 1,4)¹³. La preexistencia se impondrá entonces como una consecuencia de la filiación eterna (inspirándose sobre todo en la personificación de la Sabiduría) e implicará la *kénosis* (Flp 2; Jn 1), que consagra el realismo de la encarnación: el Dios hecho hombre debe actuar con los humildes medios de la humanidad.

Como se ve, el NT define la identidad última de Jesús por una doble filiación: directa y eterna según Dios, temporal según la línea davídica, es decir, mesiánica. Se podrá objetar, desde luego, que se emplean otras expresiones para afirmar esta doble ascendencia, sin nombrar explícitamente el mesianismo davídico, porque éste habría podido interpretarse en un sentido puramente temporal y nacionalista. Pero no es posible afirmar la identidad de Jesús sin pasar por la afirmación de esta doble filiación, que enuncia exacta-

¹¹ M. Hengel, *Jésus, Fils de Dieu* (París 1977) 15.

¹² L. Legrand, *L'Arrière-plan néo-testamentaire de Lc I, 35*: RB 70 (1963) 161-192; cf. R. E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (Londres 1974), y *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982).

¹³ Cf. la comparación entre Lucas y Pablo sobre este doble título de Jesús, Hijo de David e Hijo de Dios, con sus paralelos en otros escritos; además de J. Schmitt, *supra*, pp. 165ss; cf. L. Legrand, *L'Annonce à Marie* (París 1981) 181-197.

mente qué Dios se revela, cómo, a quién y por qué, como lo expresa escuetamente Gál 4,4-7 sin emplear el vocabulario mesiánico: «Cuando se cumplió el plazo envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, sometido a la Ley, para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley, para que recibiéramos la condición de hijos. Y la prueba de que sois hijos es que Dios envió a vuestro interior el Espíritu de su Hijo que grita: ¡Abba! ¡Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo, y si eres hijo, eres también heredero, por obra de Dios».

Esta visión escriturística introduce algunas observaciones respecto a la formulación y a la evolución ulterior del dogma cristológico.

a) El lenguaje del Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento prefiere el vocabulario de la doble filiación al otro, más ontológico, de las dos naturalezas. Cada uno de estos lenguajes tiene su verdad y sus límites. El de la doble filiación es metafórico y antropomórfico: habla de Dios en términos de relaciones humanas padre-hijo. Pero el lenguaje antropomórfico es mucho más respetuoso de la originalidad divina, porque expresa la encarnación de Dios y su voluntad de revelarse a nosotros (mientras que la teología negativa se cierra en la ignorancia) (cf. *supra*, 302ss: las parábolas). En el fondo, el lenguaje de la filiación nos permite evitar una visión demasiado restrictiva y estática de la encarnación en término de asunción directa, por el Verbo, de la naturaleza humana, de modo que el individuo Jesús es constituido sujeto por el hecho de recibir su subsistencia ontológica del Verbo (en hipóstasis).

En términos de filiación, la visión es dinámica, trinitaria, y respeta diferentes aspectos del tiempo. Por una parte, la iniciativa viene del *Padre* que engendra a su Hijo, a la vez desde toda la eternidad y en el tiempo, por el diálogo incesante entre él y Jesús, a quien envía en misión y de quien recibe obediencia y amor, gracias a la obra del *Espíritu Santo*. Jesús «se recibe» del Padre en el Espíritu. Así se respeta más profundamente la trascendencia de Dios Padre, que no aparece jamás directamente en la historia y no se revela sino por la mediación del Hijo, bajo el impulso del Espíritu que hace libre. Sin el Espíritu no se podría explicar cómo la humanidad de Jesús podría permanecer humanamente libre, al depender del Verbo para ser constituida como persona, y cómo el Verbo podría al mismo tiempo cumplir su misión en plena autonomía ante el Padre y en plena intimidad con él. O para explicarlo se inventan aberraciones teológicas como la de Déodat de Basly,

que imagina un «duelo de amor» entre el hombre asumido por el Verbo y el Dios Trinidad, como si este hombre pudiera ser exterior al Verbo y a la Trinidad¹⁴.

Por otra parte, esta visión dinámica de la filiación divina explica a la vez que Jesús es Hijo de Dios y verdadero hombre desde su concepción y que, como todo hombre y en buena pedagogía, debe llegar a ser a lo largo de su vida el Hijo perfecto, verdadero Dios y verdadero hombre que revelará la resurrección. Esta pedagogía es la que hace que también nosotros podamos aprender del destino de Jesús y llegar a ser, gracias al Espíritu, «hijos adoptivos». El título «Hijo de Dios», no lo olvidemos, designa al «pueblo de Dios», pero también a su representante, el rey: nunca mejor merece su título de único que cuando todos se reconocen implicados en él, sin poder ser confundidos con él ni entre sí: todos pueden ser diferentes, precisamente porque él es único. Por tanto, el lenguaje de la filiación determina también una reflexión sobre el valor único de la persona de Jesús y su solidaridad con todos. Dado que él es Hijo único, a la vez en el tiempo y en la eternidad, Jesús es Cristo, completando la figura en todas sus dimensiones. Esto se expresa en el hecho de que el Hijo de Dios es nuestro «representante» junto a Dios y ante nuestros hermanos. Como ha señalado D. Sölle, la noción de «representación» se opone a la de «sustitución»¹⁵.

La «sustitución» se aplica a una persona que puede ser más o menos intercambiable, al no ser más que un individuo entre otros. La «representación», según el NT y a la vista del destino de Jesús, significa un vínculo personal y libre, aceptado libremente, para paliar un cierto fracaso humano en la historia y para responder al sufrimiento salvaguardando la esperanza. La redención anselmiana parte de la «sustitución» más que de la «representación», porque produce sus efectos independientemente de todos. Es cierto que el Cristo anselmiano es único, pero simplemente como hombre-Dios, según un esquema de encarnación directa, que se inscribe en una pura relación vertical de autoridad —y en el esquema social del feudalismo— sin apelar a la función del Espíritu a lo largo de la vida humana de Jesús. Por el contrario, según la «representación», Jesús es el único que no nos sustituye, como lo haría un falso mesías que priva a los hombres de su libertad y los encierra en sus sueños; él es a la vez el Hijo de Dios y el Salvador, porque sólo su humanidad transformada por el Espíritu deja libre curso

¹⁴ Citado *supra*, p. 320, n. 72; cf. H. Diepen, RThM (1949) 428-492.

¹⁵ *La représentation. Un essai de théologie après la mort de Dieu* (París 1970). Igualmente, Jesús aparece en los evangelios como el «maestro único»: cf. F. Mussner, *Traité sur les juifs*, op. cit., 398s.

a las libertades humanas y al amor de Dios, a fin de que puedan encontrarse sin ceder a las relaciones de dominación y de degradación.

La cristología de la persona del Verbo encarnado y la soteriología están construidas juntas, inseparablemente. La dignidad de la persona, única y solidaria, es una consecuencia del cristianismo. Se explica a la vez por el amor de Dios a lo más pequeño y por el destino infinito prometido a cada ser: participar en la vida divina.

Sin embargo, por la noción de persona penetramos en un campo que se asemeja también al lenguaje ontológico, cuya verdad y límites al mismo tiempo es necesario indicar.

b) El lenguaje de las «dos naturalezas».

El lenguaje «ontológico» de las dos naturalezas —humana y divina— en la única hipóstasis del Verbo encarnado se inscribe en una perspectiva complementaria a la de la filiación.

No hay que exagerar el carácter filosófico específico de este lenguaje de las dos naturalezas, humana y divina. Un estudio atento de los primeros concilios, y en particular de Calcedonia, muestra que los Padres de esta asamblea no actuaron como filósofos de escuela, sino que se sirvieron del vocabulario de que disponían para expresar su fe¹⁶. Sin embargo, este vocabulario se inscribe en una herencia filosófica, cuya ventaja podría ser la de llegar a una formulación más precisa y más vigorosa de la identidad de Jesús en un lenguaje *más universal* que el de la filiación. La ontología, en efecto, desarrolla una conceptualidad que debe poder articular todos los seres del universo, cualesquiera que sean sus géneros y sus especies, según la lógica del universal y del particular. Además, al definir grados del ser, la ontología, con la analogía y la doctrina de la participación, asigna a cada ser un lugar en el orden del universo, que se concibe en un esquema piramidal estricto, desde la materia hasta Dios (de ahí su posibilidad de colisión con el orden político, sobre todo cuando éste es sacralizado).

Este lenguaje quiso, pues, articular entre sí dos evidencias de la fe según el NT: Jesús es a la vez hombre y Dios o, como lo dirá el símbolo antioqueno, «hombre perfecto y Dios perfecto». De este modo afirma la integridad de las dos naturalezas, al mismo tiempo contra Arrio (que quería reducir la divinidad de Jesús y llegaba a hacer del cristianismo un nuevo avatar de las religiones

¹⁶ Además de la obra clásica de Grillmeier, A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*: RTL (1976) 3-23, 155-170, con bibliografía; *Le Concile de Chalcedoine, son histoire, sa réception par les Eglises et son actualité*: «Irénikon» 44 (1971) 349-366.

paganas) y contra Apolinar, que reducía la humanidad, con el riesgo de asimilar el cristianismo a la gnosis. J. Doré ha trazado anteriormente la evolución compleja de esta profundización cristológica. Dos sensibilidades dominaron el debate: la escuela de Antioquía, más cercana a los sinópticos, que subraya la dualidad, y la de Alejandría, más próxima a Juan, que subraya la unidad del Verbo encarnado. Calcedonia aparece como un compromiso, sin concesiones en lo esencial, pero todavía imperfecto: con Antioquía, el concilio afirma las dos naturalezas en su integridad, pero contra las tendencias antioqueñas a la dualidad, que corren el riesgo de ser yuxtaposición de dos naturalezas, el concilio afirma, siguiendo a Cirilo, que es «el mismo» quien es Dios y hombre. Sin embargo, «como el símbolo antioqueno, la definición de Calcedonia considera el misterio de la encarnación desde un punto de vista no 'cronológico-dinámico', sino 'lógico-estático', no en su *fieri*, sino en su *factum esse*»¹⁷.

La otra debilidad del concilio fue la de no haber precisado que «el único sujeto es el Dios Verbo, uno de la Trinidad», provocando así por su imprecisión nuevas controversias entre antioqueños y alejandrinos hasta los concilios siguientes, en particular Constantinopla II y III, de 553 y 681¹⁸. Se ha dicho que en estas disputas el «teopatismo» (la posibilidad de sufrir por parte de Dios, puesto que el Verbo asumió realmente una naturaleza humana) ocupaba el mismo lugar que tenía antes de Calcedonia la *theotokos* (la afirmación de que María es madre de Dios, puesto que engendró un hijo que es el Verbo encarnado)¹⁹.

El lenguaje «ontológico» debe, pues, encontrar una perspectiva dinámica e histórica para ser fiel al NT; de lo contrario se aleja de la historia y de la existencia. Así es como la cristología de los manuales partió «desde arriba», de la segunda persona de la Trinidad, sin pasar antes por el destino pascual de Jesús. Una visión correcta del misterio cristológico debe asociar más bien el itinerario histórico y la reflexión analítica, tan bien honrada por la escolástica. En efecto, después de haber escuchado el lenguaje de la filiación, el lenguaje «ontológico» permite consolidar la fe en un Dios Padre que envía a su Hijo al mundo para que se apropie una naturaleza humana y la transforme desde dentro gracias al Espíritu. Esta apropiación por el Verbo de una naturaleza humana se define de manera precisa por la unión hipostática: debido a la persona (hipóstasis) del Verbo, el hombre Jesús es sujeto ontológico (Leonio

¹⁷ V. Leroy, *Le Christ de Chalcedoine*: RT (1973/1) 86.

¹⁸ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (París 1969).

¹⁹ Es aquí donde podría situarse la mariología: cf. A. Müller, *María en el acontecimiento Cristo*, en *Mysterium Salutis* III (Madrid 1980) 867-955.

de Bizancio). Esto puede parecer que devalúa la humanidad de Jesús, porque de hecho, con demasiada frecuencia, se ha considerado la unión sólo desde la relación entre el Logos y la humanidad de Jesús, como si se tratara de la relación entre un alma y un cuerpo.

No es ésta la opinión de un santo Tomás: esto se ve especialmente en su doctrina del «mérito» adquirido por Jesús y en su elaboración de los misterios. Esta cristología clásica sigue siendo un punto de referencia fundamental para todas las Iglesias si se quiere evitar la yuxtaposición del interés por Jesús hombre y de la fe en Cristo salvador. Es, desde luego, comprensible que espíritus modernos ignoren o teman a esta cristología que tiene los defectos de sus ventajas: su gran espíritu de análisis la ha arrastrado a demasiados detalles y demasiadas abstracciones y, luego, a una disociación de sus diversas partes; concretamente, por un lado, una cristología sobre todo ontológica, y por otro, una soteriología más ligada a la historia de la salvación, reducida a la gracia, abandonando a la piedad la veneración de los misterios de la vida de Jesús. Además, esta cristología clásica está históricamente situada en un contexto cultural que deja menos espacio a la concepción moderna de la subjetividad. Esto se percibe en su aproximación a la persona.

Santo Tomás depende todavía mucho de la definición de Boecio: «persona est rationalis naturae individua substantia»²⁰. Precisa algunos de sus rasgos, sobre todo la incomunicabilidad (I, q. 29,1 ad 2), como para toda sustancia, pero también, por medio del conocimiento y el amor, la relación a sí y su apertura infinita a todo el universo. Este último rasgo será recogido sobre otras bases por antropologías filosóficas modernas, en particular la de M. Scheler. K. Rahner fundamentará sobre este punto su idea de la antropología como «cristología deficiente»²¹ (sólo el Verbo encarnado puede colmar la apertura fundamental del hombre al «misterio» y, con ello, a Dios). W. Pannenberg, recogiendo la definición hegeliana de la persona, que consiste en romper su aislamiento para adquirir su personalidad concreta dándose al otro, reinterpreta así la cristología clásica: a diferencia de esta cristología que hace depender del Logos la existencia humana de Jesús, «la dependencia que funda el don humano de Jesús a Dios se refiere al Padre: y precisamente en este don al Padre y a causa de él Jesús es idéntico a la persona del Hijo»²². Nos encontramos aquí

²⁰ *Liber de duab. nat. (Cont. Eut.)* 3: MPL 64, 1343.

²¹ Cf. A. Schilson y W. Kasper, *Théologiens du Christ aujourd'hui* (París 1978) 105; W. Pannenberg, *Fundamento cristológico de una antropología cristiana*: «Concilium» 86 (1973) 398-416.

²² *Fundamentos de cristología*, 417 y 423ss.

persona de Jesús tiene importancia para el destino de toda la humanidad en una perspectiva que une decididamente la encarnación a la revelación y a la resurrección.

El lenguaje ontológico quiso dar cuenta del hecho de que la humanidad²³, precisando la doctrina de la «gracia capital» (santo Tomás, III, q. 48,2 ad 1; q. 49,1), por la que Cristo cabeza vivifica a todo el cuerpo que él anima (aunque aquí no se haga referencia al Espíritu)²⁴. De este modo, para toda cristología, encarnación y revelación de Dios —Padre, Hijo y Espíritu— son inseparables y nos implican por la promesa de resurrección.

3. La resurrección de la humanidad

«El Verbo se hizo hombre para que nosotros seamos hechos Dios»²⁵. Esta afirmación de la encarnación y de la divinización del hombre sería escandalosa o suscitaría desconfianza si no hubiéramos subrayado al principio el carácter único de la encarnación. Sólo el Único es verdaderamente Hijo de Dios. El hombre es hombre, criatura finita, y no será nunca Dios.

La doctrina de la divinización no significa, pues, la igualdad del hombre con Dios ni una negación de su finitud. En Atanasio está ligada a una incorruptibilidad que se inscribe en la historia del sufrimiento y de la esperanza de toda la humanidad, puesto que Atanasio precisa: «El soportó los ultrajes de los hombres para que nosotros participáramos de la incorruptibilidad». El compartió la historia del sufrimiento para permitirnos conseguir la reconciliación definitiva con nosotros mismos y con Dios. El vocabulario de la incorruptibilidad y de la divinización es ambiguo y ha llevado con frecuencia a la teología a falsas pistas cuando ésta perdió el origen y la orientación pascual de su lenguaje. Sólo el cuerpo de Cristo, en el que participamos por la fe, la vida bautismal y eucarística unida al servicio de Dios en el mundo, es incorruptible, porque es la inauguración del nuevo mundo escatológico.

²³ Para los Padres, cf. L. Malevez, *L'Église dans le Christ*: RSR 25 (1935) 257-297, y L. Bouyer, *La notion de Fils de l'Homme a-t-elle disparu de la patrologie grecque?*, en Hom. a A. Robert (París 1956) 519-530. Cf. también M. Corbin, *L'Inoui de Dieu. Six études christologiques* (París 1980).

²⁴ Sólo recientemente desarrollan los teólogos conjuntamente cristología, eclesiología y pneumatología: cf. W. Kasper, *Espíritu, Cristo, Iglesia*: «Concilium» (nov. 1974, Hom. a E. Schillebeeckx) 30-47; Y. Congar, *infra*: pneumatología, pp. 417ss.

²⁵ Atanasio, *Sur l'Incarnation du Verbe*, 54,3 - SC núm 199 (París 1973) 459.

Más que de incorruptibilidad, la Escritura habla del estado de hijos adoptivos y de hermanos, inaugurado por el acontecimiento pascual, puesto que el Resucitado es el «primogénito de una multitud de hermanos». Finalmente, de Jesús, reconocido Cristo en la Pascua pentecostal, recibimos el Espíritu que nos impulsa al seguimiento del Crucificado, en la fe en el reino de Dios que viene para un «mundo liberado por fin del pecado y de la muerte».

La cristología debe, pues, esclarecerse por todo lo que el Espíritu nos revela. Como lo ha percibido Schönberg en su ópera *Moisés y Aarón*, Dios, mejor que en el *Sprechgesang* (canto hablado) de sus intérpretes y mensajeros, se expresa en la polifonía.

EXCURSO I

LA CRISTOLOGIA EN EL CENTRO
DEL PROBLEMA CRISTIANO DE DIOS

En el mundo mediterráneo de la Antigüedad, el ateísmo no existe o se da muy excepcionalmente. Es cierto que son numerosas las críticas dirigidas a ciertas representaciones de lo divino. Así, los filósofos griegos se alejaron de las representaciones mitológicas muy antropomórficas, y los cristianos, después de los judíos, serán acusados de impiedad, porque no reconocen a los dioses o se niegan a sacrificar al emperador. Pero la existencia de lo divino es incuestionable y, a pesar de la diversidad de escuelas filosóficas y de religiones, se apoya en una *representación jerárquica del mundo*, con Dios (o los dioses) arriba y los hombres abajo, en la tierra. Simbólicamente, el sol y los astros ayudan a concebir a Dios, que es el origen del movimiento y de la vida del universo.

Los escritos bíblicos, en particular los que nacieron en confrontación con las sabidurías paganas, no ignoran este esquema simbólico. Pero la Biblia habla ante todo de un Dios que se revela por la palabra y por acontecimientos históricos. No es una simple causa del universo, la fuente de una verdad metafísica. Se revela en la *historia contingente de un pueblo* a la manera de una *persona* libre.

Sin querer hacer un juicio teológico sobre el carácter del pensamiento filosófico —que se supone ser una simple investigación humana— y el de la revelación bíblica, así calificada por partir de la iniciativa de Dios que se dirige al hombre, hay que reconocer una diferencia en sus contenidos respectivos y en sus presentaciones. Sin embargo, esta diferencia no impidió un compromiso cuando se produjo la expansión cristiana en los países de cultura griega. El mensaje cristiano debía ser reinterpretado para poder expresarse en una cultura distinta, la cual se enriquece con nuevos datos debido a que la interpretación no se hace en sentido único.

En todas las épocas el cristianismo debe realizar este trabajo de reinterpretación. Pero hay que estar atentos a sus consecuencias. Así, en su paso a la cultura griega, el cristianismo sufrió transformaciones. Por una parte, desdibujó ciertos elementos del pensamiento bíblico y se alejó del judaísmo (cf. Excurso II). Por otra, en contrapartida, asimiló ciertos datos del pensamiento filosófico. Nos limitaremos aquí a lo que concierne a Dios mismo.

En efecto, ¿cómo el *Dios bíblico*, descrito muchas veces en términos de *pasiones humanas* e inseparable de la historia de un pueblo testigo de la universalidad de la salvación, puede ser comprendido en una mentalidad filosófica que lo sitúa, fuera del tiempo y del cambio, en una universalidad abstracta? A pesar de todo, los cristianos debían tender un puente entre las dos concepciones para penetrar en la cultura griega. Así, se «definió» a Dios en términos de «naturaleza» divina.

Posteriormente, esta definición será impugnada en la historia occidental por la filosofía moderna de la subjetividad.

Por último, en nuestra época hay una tendencia a partir de la interpretación de la práctica de Jesús con todo lo que ella implica. Es el retorno al relato bíblico.

Esta presentación muy esquemática, que vamos a detallar, quiere simplemente subrayar las consecuencias de un diálogo necesario entre el mensaje cristiano (que nunca se comunica en estado puro fuera de una cultura) y un pensamiento filosófico que en toda época reflexiona sobre las condiciones de aproximación a la verdad del mundo y de la acción humana.

En cada etapa, la cristología se encuentra en el centro de la aproximación cristiana a Dios.

1. Dios definido en términos de naturaleza

En el Concilio de Nicea (325) hubo unanimidad, no sin dificultades, sobre el *homoousios*: Jesús es de la misma «sustancia» o de la misma «naturaleza» que el Padre. Esta afirmación quiere oponerse a la herejía arriana, que hace de Jesús un ser inferior, intermediario entre lo divino y lo humano. Pero, en consecuencia, el mismo Dios se encuentra definido según una «naturaleza» o «sustancia» a la manera de todos los seres del mundo, aun cuando él es creador y causa de todo lo que existe.

Toda la reflexión dogmática ulterior va a tratar de corregir esta definición, valorando el concepto de persona, particularmente en la afirmación de la Trinidad. Es sabido todo lo que la comprensión occidental de la persona debe al pensamiento cristiano, potenciado por el derecho romano. Esta reinterpretación es incluso un buen ejemplo del diálogo entre el mensaje bíblico y una cultura dada. La interpretación no tiene un sentido único. De hecho, después de haber tomado de la filosofía el concepto de «naturaleza» o de «sustancia» —también él modificado por las exigencias del pensamiento teológico—, el cristianismo va a contribuir al nacimiento de la filosofía moderna de la subjetividad, de la que habla-

remos más adelante. Agustín se sitúa como un eslabón esencial entre el pensamiento antiguo y Descartes.

Pero subrayemos aquí únicamente las dificultades creadas por la definición de Dios en términos de naturaleza. Una de ellas concierne a la Trinidad misma, con el peligro de definir una naturaleza impersonal de Dios, que «preexiste», por así decirlo, a las tres personas divinas: éste será el objeto de los debates trinitarios y de las controversias teológicas entre Oriente y Occidente. La otra se refiere más directamente a la cristología, sobre todo después de Calcedonia. En efecto: ¿cómo conciliar en la única persona del Verbo encarnado dos naturalezas tan diferentes, una de las cuales es pasible y mortal y la otra impasible e inmortal? La dificultad se debía, por una parte, a una falta de precisión dogmática: Calcedonia había definido la composición, sin mezcla ni separación, de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, sin decir que el Verbo mismo era el único sujeto gracias al cual la naturaleza humana de Jesús se hacía persona (según las explicaciones de Leoncio de Bizancio). Pero, a un nivel más profundo, era difícil explicar cómo Dios mismo —Dios hecho hombre— había podido sufrir, teniendo en cuenta que la impasibilidad del Dios eterno es una característica esencial del pensamiento cosmoteológico griego. ¿Cómo pudo el Verbo de Dios nacer, sufrir y morir?

La cuestión del sufrimiento de Dios no se pudo resolver entonces, aunque sea un lugar de verificación de la doctrina de la redención y de la unidad de la persona compuesta del Verbo de Dios. Los teólogos se contentaron muchas veces con yuxtaponer el lenguaje bíblico de la pasión y el lenguaje filosófico de la impasibilidad de Dios. Pero ¿no se disocia entonces la unidad de la persona de Jesús y se relega a Dios a la sombra? O bien los teólogos se vuelven incapaces de pensar juntas la verdad de la humanidad y la de la divinidad.

En la actualidad, para comprender esta impotencia del pensamiento teológico de entonces, se han evocado los límites del pensamiento de inspiración platónica (aunque éste es más complejo que los esquemas que muchas veces se ofrecen en él). Recuérdese que el conocimiento platónico define lo verdadero en las ideas que, desde luego, se distinguen netamente de lo sensible, donde reina la opinión, es decir, el creer y el hacer creer (de las representaciones no fundadas en verdad). La idea es la esencia (el ser real esencial), el fenómeno sensible pertenece al ámbito de lo accidental. Ahora bien, si la idea suprema es la de Dios y si Dios se encarnó en Jesús, ¿no habrá tendencia a considerar la humanidad de Jesús como inessential?

Pero esta explicación es insuficiente, porque el platonismo es

mucho más rico, aunque sólo fuera por su idea de la participación. De hecho, es menos el platonismo que la comprensión de Dios como naturaleza la causa de este atolladero de la teología.

Más recientemente, la impotencia para pensar juntas dos realidades tan opuestas ha podido desembocar en una radicalización que excluye uno de los dos términos: o bien Jesús es Dios y no es verdaderamente un hombre, o bien es un hombre y no es verdaderamente Dios. Desde este punto de vista, el dogma de la encarnación conduce al ateísmo por caminos diferentes. Unas veces se dirá que la idea de encarnación no tiene sentido o que es contradictoria (Spinoza, Kojève)²⁶; otras, que la autonomía del hombre sólo es posible si Dios ha muerto (Nietzsche y las críticas analizadas por H. de Lubac en *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1948).

Se observará, sin embargo, que todos estos esquemas no consideran las relaciones entre Dios y el hombre sino desde el punto de vista de una relación entre dos sujetos que no pueden existir juntos, porque se contradirían, y que deben entregarse a una lucha despiadada hasta el triunfo de uno de ellos. Esta relación de fuerza está activada por un fantasma psicológico —el de la relación padre-hijo— cuando se trata precisamente del Hijo de Dios. En esta perspectiva, sea que Jesús haya sido solamente hombre o que haya sido también Hijo de Dios, no ha podido existir sino en oposición; quizá la misma noción de Hijo de Dios, como dirá Freud, es un ardid del deseo del hombre para ocupar el lugar del padre. Pero para comprender esta oposición entre Dios y el hombre hay que recurrir a un segundo gran período de la historia de la filosofía, centrada en este caso en la subjetividad. En este marco no es tanto el sufrimiento del Dios impasible cuanto su existencia misma la que se hace impensable. En consecuencia, se declara muerto a Dios.

2. Dios frente a la subjetividad

En *Dios, misterio del mundo*²⁷, E. Jünger ha mostrado cómo Dios fue declarado «muerto», porque se había hecho «impensable». Al contrario de la cuestión cristiana de la muerte de Dios planteada por la Pascua de Cristo, la cuestión moderna se desarrolló a partir del nuevo fundamento de la filosofía situado en la subjetividad (el

²⁶ A. Kojève, *Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tomo I (París 1972) 358, que recoge G. Morel: LV 148, p. 70.

²⁷ París 1982, traducción de *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tubinga 1978).

cogito cartesiano). Es cierto que Descartes apela todavía a la *omnipotencia* y a la *veracidad de Dios* para asegurar el *cogito* contra el riesgo de engaño, pero el fundamento de la verdad se encuentra en la reflexión del *cogito* sobre sí mismo, que llega a la certeza por la vía de la duda. Así pues, Dios no tiene existencia sino por el *cogito*, que es el único ser existente como presencia en sí y el único lugar de la presencia de todo ser, incluido Dios.

Con Descartes, el ser de Dios se pone indirectamente en duda por el modo en que es pensado: es descompuesto entre una *esencia* pensada en términos de potencia infinita y una *existencia* que no es segura sino por el *cogito*. Esta descomposición entre «una esencia suprema por encima de mí» y «su existencia junto a mí por mí» anuncia la muerte de Dios que será afirmada al término de una larga reflexión filosófica a través de Kant, Fichte, Hegel, y que desembocará en Feuerbach y Nietzsche.

Kant establece una separación entre el conocimiento, articulado en la experiencia empírica, y la fe, para salvar mejor a esta última por la vía de la moral y de la esperanza. Fichte radicaliza la crítica kantiana haciéndola más rígida: si el conocimiento considera los objetos finitos, Dios no puede ser objeto del conocimiento puesto que es infinito (lo cual puede armonizarse con Kant) y, por tanto, no puede ser pensado (lo que Kant no había dicho). Sin embargo, Fichte piensa aún a Dios, diciendo que no es un ser, sino actividad pura²⁸: Dios se me revela como una certeza, sin mediación. Hegel criticará esta oposición entre la fe y el pensamiento y a este propósito recordará la frase de Pascal: «La naturaleza es tal que señala por todas partes a un Dios perdido, en el hombre y fuera de él»²⁹, como una expresión del sentimiento religioso moderno sobre la muerte de Dios. Sin embargo, Hegel reprocha a sus predecesores el no haber pensado esta circunstancia (el no haber llegado al «viernes santo especulativo») y el no llegar a la reconciliación de Dios y de la nada, por haber limitado la razón al entendimiento de lo finito. Hegel quiere recordar, por tanto, que la razón debe pensar lo infinito en la historia, no bajo la forma de la conciencia desdichada o del falso infinito, que opone lo finito y lo infinito, sino como pensamiento de lo infinito que ha comprendido también lo finito y lo negativo. Para Hegel, el cristianismo fue el primero en elevarse a este pensamiento por la idea de encarnación, reconciliación de lo finito y de lo infinito, del hombre y de Dios, de lo universal y de lo particular.

²⁸ *Ibid.*, 188 (edición alemana).

²⁹ *Ibid.*, 87. Para comprender este pensamiento en su contexto se remitirá de ahora en adelante a la profunda reorganización de los *Pensamientos* de Pascal editados por F. Kaplan (París 1982). Pensamiento 424.

La filosofía hegeliana, en diálogo con la de Fichte y la de Schelling, descuidadas con demasiada frecuencia, y sobre la base de un largo debate con Spinoza, sigue siendo una clave fundamental para la comprensión de las cristologías modernas³⁰. Hegel, en efecto, recogió la vieja cuestión dejada sin respuesta después de Calcedonia: ¿cómo concebir el compromiso de Dios en la encarnación y en la Pascua de Jesús? Al mismo tiempo recogía el interrogante de Lessing: ¿cómo la revelación de Dios infinito puede depender de un acontecimiento contingente? Su intención era concebir este acontecimiento en forma trinitaria y, por tanto, dentro de la revelación cristiana de Dios, sin yuxtaponer dos tipos de pensamiento heterogéneos (la tradición bíblica y el pensamiento griego).

Sin embargo, según Jüngel, Hegel no hace sino llevar a su término la lógica de la subjetividad inaugurada por Descartes. En efecto, Dios no sigue siendo el falso infinito al encarnarse como Hijo que toma sobre sí el pecado —afirmación de la autonomía de lo finito contra lo infinito (el Padre)— y lo «suprime» sufriendo la separación y la muerte para luego resucitar en el Espíritu infinito de la comunidad cristiana. El lugar de existencia de Dios es siempre la subjetividad humana, concebida no individualmente, sino como Iglesia. Dios y el hombre están de tal manera reconciliados en el Espíritu que no se les puede distinguir. Feuerbach sacará la conclusión postulando la reducción de la teología a la antropología. Y Nietzsche hará la constatación de esta aventura filosófica: o bien Dios no es pensable en cuanto infinito, porque supera las capacidades finitas del hombre, o bien Dios es pensado como un ser infinito y en un más allá exterior al devenir del mundo; y la idea de este Dios infinito y fijo, valor supremo, tiene la función de desvalorar lo que constituye el valor del mundo: el carácter finito y contingente de su devenir. Pero este Dios no existe, no tiene sentido, ha muerto³¹.

Así pues, el cristianismo se ha visto enfrentado a esta afirmación de la muerte de Dios, que había aparecido primero en él en

³⁰ Cf. E. Brito, *Le modèle hégélien des christologies modernes: «Comunión»* 2 (1977) 84-92 (aunque demasiado sistemático), que resume *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (París 1979); la obra colectiva: *Hegel et la théologie contemporaine* (Neuchâtel 1977); W. Kern, *Eine Wirklinie Hegels in deutscher Theologie: Christuserignis und Gesamtmenschheit*: ZKTh 93 (1971) 1-28; H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona 1974; ed. orig. 1970).

³¹ Cf. B. Lauret, *Schulderfabrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud* (Munich 1977), con una interpretación diferente de Nietzsche.

una reflexión sobre la Pascua de Jesús. Retirada de su lugar de origen, la afirmación de la muerte de Dios aparece como un enunciado trágico que anuncia a su vez la muerte del hombre. La fe se vio despojada de lo que constituye su razón de ser, alienada, por no concebir con suficiente rigor la coherencia de la revelación divina a partir del destino histórico de Jesús. Como consecuencia de una falsa yuxtaposición entre deísmo y revelación bíblica, la fe cristiana no pudo oponer a su disolución otra cosa que un deísmo relativamente vago o un dogmatismo percibido como arbitrario.

Sin embargo, tampoco en este caso la interpretación se hizo en sentido único, porque la misma filosofía se benefició de la tradición cristiana de la subjetividad, tal como pudo ser expresada por un Kierkegaard y reinterpretada por autores muy diversos tanto en filosofía (de Heidegger a Sartre o a G. Marcel) como en teología (especialmente Bultmann y Barth). La teología cristiana pudo recoger también la filosofía idealista alemana en un sentido más bíblico y crítico, sea a Hegel (Marsch, Pannenberg, Moltmann) o incluso a Schelling, el maestro de Kierkegaard (Kasper), gracias a la cristología. En efecto, la existencia misma de la persona de Jesús, hombre y Dios, parece legitimar la aproximación simultánea al sujeto humano y divino a partir del relato evangélico. Esta es la razón, por otra parte, de que las cristologías se hayan convertido en nuestra época en el lugar privilegiado del problema teológico de Dios.

En esta constelación, el nombre de Barth ocupa un lugar destacado, puesto que su teología ha podido ser calificada de «concentración cristológica» (H. Urs von Balthasar) o de «cristología consecuente», que quiere «desarrollar todo el alcance de este nombre (Jesucristo)» y no ser otra cosa que el «relato de una historia»³². La teología de Barth nació como reacción contra la teología liberal, pero ante todo para reafirmar la originalidad de la revelación evangélica. Es una cristología consecuente en el sentido de que el hombre y Dios son pensados a partir de Cristo: un ejemplo de ello es el de la predestinación, en la que Jesús es pensado como aquel que predestina y es predestinado (reprobado y salvado). Esta teología ha podido ser calificada, sobre todo en los países anglosajones, de «neoortodoxia» por el hecho de que afirma el carácter absoluto de la palabra de Dios revelada, escrita y proclamada. Sin embargo, puede ser interpretada también en la línea de la subjetividad como esa autonomía del sujeto (divino y humano) de la

³² Carta a G. C. Berkouwer del 30 de diciembre de 1934, citada en E. Busch, *K. Barths Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten* (Munich 1975) 395.

que pudieron hablar los filósofos modernos, pero que no se realizó de hecho sino en la persona de Jesucristo³³.

No vamos a entrar aquí en las diversas interpretaciones de la obra barthiana. Sus ambigüedades se deben a su misma riqueza. Barth impuso una nueva problemática sobre Dios a partir de la persona de Jesucristo, pero quizá sin llegar hasta el fin. En efecto, desarrolla su doctrina de la Trinidad en la introducción a la dogmática y no a partir del destino histórico de Jesús. Uno de sus intérpretes más clarividentes, E. Jüngel, considera, por tanto, que hay que plantear claramente la alternativa entre dos vías:

— o bien la teología comprende a Dios *remoto deo*, es decir, a partir de lo que no es él (el mundo, la historia);

— o bien se decide a comprenderlo a partir de su revelación en Jesucristo.

Aportando algunos matices a esta oposición (para que sea posible un diálogo con otras concepciones), hay que reconocer que la segunda vía es determinante en teología y se afirma por la vuelta al relato bíblico.

3. La vuelta al relato bíblico

De hecho, la primera vía tiene grandes posibilidades de recaer en las filosofías de la subjetividad, que piensan el ser bajo la forma de una presencia en sí y se acercan a la verdad por la sola certeza del *cogito*. Heidegger atribuye a Platón esta tendencia de la filosofía a pensar el ser como presencia y hace la crítica de la onto-teología que piensa a Dios como ente supremo y *causa sui*. Se puede decir también que esta ontología o pensamiento de la identidad no deja paso a la alteridad, mientras que la verdadera metafísica pasa por la ética y el reconocimiento del otro (Lévinas).

Sea lo que fuere de estas críticas, se coincide en constatar el fracaso de un pensamiento filosófico o teológico que tendría su origen en él mismo. Y desde el punto de vista teológico habrá que preguntarse si toda vía hacia Dios *remoto deo* no termina por no ser otra cosa que una conjetura de la subjetividad, que de este modo trata de tranquilizarse a sí misma y de asegurarse el dominio sobre el mundo. En este caso, ya se parta del cosmos o de la historia, Dios es pensado ante todo como principio, potencia suprema, futuro, etc., y no como Trinidad revelada en el destino

³³ T. Rendtorff, *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung* (Gütersloh 1972) 161-181.

histórico de Jesús. A lo sumo podrá llegarse a una yuxtaposición aventurada entre filosofía y fe.

La otra vía parte no sólo de la subjetividad pensante. No presupone que el pensamiento se funda en sí mismo, sino que considera que es ante todo interpretación de lo que recibe y de lo que se hace (praxis). En este caso, toda argumentación parte de un relato que hace pensar. La rehabilitación del lenguaje simbólico y el punto de partida «desde abajo» —en la historia de Jesús— de toda cristología moderna se inscribe en esta perspectiva. Pero también en este caso sería erróneo yuxtaponer un relato de la vida de Jesús y una argumentación teológica concebida independientemente del mismo. Tras el eclipse del relato en los últimos siglos y tras la separación entre teología dogmática y exégesis, la teología vuelve a tener en cuenta el relato —forma esencial de la revelación—, articulando fe e historia (cf. la introducción y Excurso III). Sólo a través del relato podemos descubrir lo que Dios dice de sí mismo.

Sin embargo, esta aproximación implica también riesgos. Para no caer en el fundamentalismo, debe reflexionar y establecer sus reglas de interpretación. Para no presentarse como positivismo histórico que apenas interpelaría al creyente, debe mostrar las articulaciones del relato bíblico en su economía y sus géneros literarios. El particularismo de la historia de Israel y de Jesús se abre así a la universalidad de las culturas y de las mentalidades: la alianza no comienza con Moisés, ni siquiera con Abrahán, sino con Noé y, antes todavía, con Adán; el pueblo de Israel no es elegido sólo por sí mismo, sino también para revelar en la historia la salvación universal de Dios. Esto significa que la cristología, en cuanto revelación de Dios, debe abrirse al diálogo con las otras religiones.

EXCURSO II

NICEA (325),
PRIMER CONCILIO CRISTOLOGICO
Y «ECLIPSE» DEL MESIANISMO

Nicea, en el 325, inaugura la serie de los grandes concilios cristológicos clásicos, que terminarán con Constantinopla III en el 681. Tiene, pues, la fuerza y las ambigüedades de los comienzos. En efecto, a diferencia de Calcedonia, citado con mucha frecuencia como referencia de la ortodoxia cristológica, pero que no fue aceptado por las Iglesias llamadas no calcedonianas o monofisitas (como las Iglesias copta, siria y armenia), Nicea es un concilio plenamente ecuménico. Su fuerza está, pues, en haber expresado claramente el *homoousios*, la naturaleza divina de Jesús igual a la del Padre, que todos los cristianos proclaman al recitar cada domingo el símbolo niceno-constantinopolitano.

Su ambigüedad, en cambio, se debe a su situación histórica: este concilio es convocado por el emperador Constantino, primer jefe cristiano de un Imperio todavía ampliamente pagano. La formulación de Nicea se sitúa, pues, en el punto de transición entre el universo bíblico y el universo de la cultura griega y pagana. Este intercambio cultural comenzó mucho antes de Nicea e incluso fuera del ámbito cristiano (en particular con los judíos de Alejandría), pero Nicea oficializa un cambio que comporta a la vez un enriquecimiento —la universalización a que conducía el pensamiento filosófico griego— y una pérdida: un cierto eclipse del mesianismo bíblico.

Vale, pues, la pena considerar a la vez esta fuerza ecuménica y esta ambigüedad, puesto que Nicea tiene un carácter fundacional que sitúa la cristología en el conjunto de la fe por medio del credo.

1. Lugar central de la cristología en el credo

En el credo más corriente, el de Nicea-Constantinopla, los cristianos confiesan ante todo su fe en Dios, Padre y Creador, en su Hijo Jesucristo y en el Espíritu que vivifica la Iglesia. La fe cristológica se expresa, pues, en un enunciado trinitario y eclesiológico y se refiere concretamente a dos puntos:

— la condición personal de Jesucristo, Hijo del Padre y Señor desde la creación;

— la función escatológica universal que se le atribuye después de su encarnación y de su destino pascual («vendrá a juzgar a vivos y muertos»).

Estos dos puntos se encuentran en todas las cristologías, es decir, en todas las explicaciones propiamente teológicas de Jesús, las cuales consideran a la vez la identidad de la persona de Jesús y su función en nuestra historia en relación con Dios.

Nicea no crea la separación —bastante frecuente en las cristologías «desde arriba»— entre cristología en sentido estricto (consideración más o menos metafísica de la persona del Verbo encarnado) y soteriología. El credo se inspira en una distinción diversa: entre *teología* o doctrina sobre Dios en sí mismo, y *economía* o doctrina de su intervención en el mundo, uniendo las dos por la creación fundada y restaurada y, por tanto, por la mediación del mundo. Cuando el concilio afirma que el Verbo se hizo hombre «por nuestra salvación» no aísla a la persona de Cristo de su obra, y sitúa nuestra salvación en el devenir del mundo en su conjunto. Así pues, este primer esquema de cristología ecuménica se inscribe más en una comprensión bíblica de la «figura» (creación-recreación) que en una filosofía particular. La crítica actual, por otra parte —tanto respecto de Nicea como de Calcedonia—, reconoce que los Padres utilizaron términos filosóficos corrientes, sin encerrarse en una filosofía particular. La economía del pensamiento, en efecto, sitúa la cristología en una doctrina de la *revelación* del Dios único —Padre, Hijo y Espíritu Santo— y desemboca en una *eclesiología* sucinta.

Sobre todos estos puntos, la cristología expresada por Nicea, sin intentar establecer una doctrina completa y sistemática sobre Cristo, sigue siendo un modelo de equilibrio dogmático. Su alcance ecuménico se percibirá tanto mejor si se compara este modelo con los desarrollados por ciertas teologías posteriores, que ya no concederán a la cristología este puesto central en la economía de la fe, desarrollando, por ejemplo, una doctrina especulativa de la Trinidad separada del destino histórico de Jesús, prolongando esta especulación por una reflexión completamente abstracta sobre las dos naturalezas y separando así cristología y redención, hasta el punto de plantear artificialmente la cuestión de los motivos de la encarnación (¿debía encarnarse el Verbo a causa del pecado, o porque éste era el designio de Dios desde la creación del mundo? Cf. el debate entre tomistas y escotistas). Se llega igualmente a una especulación unilateral sobre las razones de la muerte de Jesús, separando, por una parte, una doctrina de la redención centrada en la muerte salvadora y expiatoria, y por otra, la resurrección

como simple milagro debido a la potencia divina y cuyo estudio se remite a la teología apologética. Con mayor razón se perdía, de este modo, el nexo entre cristología y Espíritu Santo para situar la eclesiología.

Hay, pues, que tener presente el equilibrio del pensamiento cristológico de Nicea. Sin embargo, la intención de Nicea, al igual que la de otros concilios, no era proponer una doctrina sistemática sobre Cristo. El mismo credo no tiene esta pretensión para el conjunto de la fe cristiana (por ejemplo, no dice nada sobre la eucaristía, aun siendo tan esencial para la Iglesia). La intención de Nicea, aunque afirma la humanidad de Jesús, era oponerse a la doctrina de Arrio, que negaba a Jesús la condición divina en igualdad con el Padre. Por eso, la palabra importante de Nicea es *homoousios*: el Verbo es de la misma naturaleza que el Padre. Toda ortodoxia cristiana debe pasar por esta afirmación. Sin embargo, la vía que lleva a esta proclamación no es indiferente, y la ambigüedad de Nicea, que consagra, por otra parte, una evolución anterior sobre este punto, está en haber proclamado la divinidad de Jesús como Señor sin vincularla directamente a su mesianidad.

2. Ambigüedad de Nicea: el eclipse del mesianismo

La confesión de Nicea proclama su fe en «un solo Dios» y en «un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios»... (*bena kurion Iesoun Christon*). Así pues, el título de *Kyrios* precede al de *Cristo-Mesías*. No se trata solamente de una cuestión de vocabulario o de un orden secundario entre los predicados, sino de toda una argumentación subyacente que tiende a eclipsar el mesianismo. En el NT, en efecto, todos los principales títulos de Jesús derivan de su reconocimiento como Mesías, como consecuencia de su destino pascual, el cual califica al mesianismo cristiano en su particularidad. Como muy bien dice J. Coppens, «el primer modelo al que la predicación apostólica recurrió para comprender al Jesús pospascual no fue el de un *theios aner* en su apoteosis, ni el del profeta escatológico, ni siquiera el del Hijo del hombre, sino el del Mesías-Kyrios... Señalemos también que en la asociación de los dos títulos, 'Cristo' y 'Kyrios', la dignidad de Señor está subordinada a la de Cristo; en otras palabras: *Jesús fue proclamado Señor en cuanto Cristo*»³⁴.

³⁴ Art. *Messianisme*, en *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* (París 1980).

En Nicea, en cambio, se comienza proclamando *Señor* a Jesús, antes incluso de haberlo presentado en su destino terrestre y pascual. Es cierto que Nicea no supone una innovación total. Mientras que el «credo romano», que se puede datar en la segunda mitad del siglo II o principio del III, habla todavía de «Cristo Jesús» según la fórmula griega neotestamentaria más corriente, otros credos, sobre todo en Oriente, confiesan al «Señor Jesucristo». Y todos dan a Jesús los títulos de Hijo, Señor y Cristo antes de haber enunciado su destino pascual³⁵.

Nicea no innova, pues, del todo, pero consagra, en la fundación de la cristología cristiana ecuménica, un *eclipse del mesianismo*, debido en gran parte al paso del mundo bíblico al universo griego y pagano. De hecho, el problema planteado por Arrio tiene su raíz en el mundo pagano. Arrio hace de Jesús un ser intermediario entre Dios y el cosmos y, al hacerlo, sitúa al cristianismo en la perspectiva de las religiones paganas que no han tomado conciencia de la diferencia radical entre Dios y el mundo, porque ignoran la ruptura escatológica (la inauguración del mundo nuevo esperado e inaugurado en la resurrección de Jesús). Nicea afirma, desde luego, la diferencia escatológica y la divinidad de Jesús —y ahí está su fuerza—, pero tiende a trasladar todo el peso de la escatología al final de la historia —al juicio—, con detrimento de su inauguración, por la transformación de este mundo, en el destino terreno de Jesús; de este modo, tiende a vaciar de su contenido el mesianismo. Por otra parte, Nicea no habla en absoluto del «reino de Dios» anunciado por Jesús, inaugurado por su destino terreno y sellado en su Pascua.

Se puede hablar, pues, de «eclipse» del mesianismo. No es que se reniegue de él: hay incluso en la proclamación de la divinidad de Jesús una consagración y una victoria del *sensus fidelium* y de la piedad popular³⁶, más atraída por el Dios que sufre que por el Logos de los filósofos. Pero este mismo aspecto es ambiguo: el mesianismo bíblico está como recubierto por otra mentalidad, caracterizada por una doble desviación con respecto al judaísmo y al poder político.

³⁵ J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (Londres 1972) 172-192. Véase E. Vilanova, *Confesiones de fe*, en *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid 1983) 171-178.

³⁶ Cf. Josef Ceška, *La base politique de l'homoousia d'Athanase*: «Eirè-nè» 2 (1963/3) 137-154, con un análisis más preciso y menos «ideológico» que el de E. Fromm, *Le dogme du Christ et autres essais* (París 1975). Cf. el proselitismo de los paganos entre las mujeres: «¿Has tenido un hijo antes de haber dado a luz?» (C. J. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tomo I (París 1907, 1.1, cap. 1, § 22). Cf. M. Pradines, *Esprit de la Religion* (París 1941) 265.

En primer lugar, respecto al judaísmo. La cristología es la que separa radicalmente el cristianismo del judaísmo, mientras que en teoría tienen en común la esperanza mesiánica. En la historia posterior habrá cada vez más oposición entre una cristología cristiana no mesiánica, en el sentido de que la cristología se limitará a afirmar en abstracto la divinidad de Jesús y ya no articulará la fe cristiana en la historia, al descuidar el destino humano del judío Jesús y, por parte judía, un mesianismo con frecuencia desdibujado y forzado, pero decididamente acristológico, centrado en el pueblo judío y hostil a la divinidad de Jesús. Se trata de un dramático malentendido, que con frecuencia se ha querido reducir a una polémica dogmática abstracta: rechazo por los judíos de la divinidad de Jesús debido al rechazo de su mesianidad.

En realidad, si los judíos no pueden admitir fácilmente la divinidad de Jesús, la cuestión de su mesianidad queda abierta. El malentendido se refiere, pues, al mesianismo. Cabe preguntarse si el eclipse del mesianismo en la Iglesia, o su reinterpretación en un sentido puramente interior o celeste, reduciendo la salvación a una teología de la gracia, no responde a la negativa a conceder al pueblo judío una función en la historia de la salvación después de Jesús. En efecto, y en contra de lo que dice Pablo, incomprendido en este punto, los cristianos llegaron pronto a considerar la existencia de la fe judía como anacrónica, incluso ilegítima, después de la venida de Jesús. En otras palabras: Jesús fue proclamado Cristo-Mesías en un sentido puramente celeste para oponerlo mejor a un mesianismo judío puramente terrestre y declarado impuro o caduco como el mundo que pasa. Esta oposición podía servir de cobertura ideológica a una pretensión de hegemonía político-religiosa de la cristiandad. Y esto explicaría que la teóloga católica Rosemary Reuther haya podido escribir que el antisemitismo era «la otra cara» o «la mano izquierda» de la cristología³⁷. Esta fórmula provocativa vuelve a lanzar la cuestión —acuciante desde Auschwitz— de las «raíces cristianas del antisemitismo».

La oposición entre «Mesías sin mesianismo» y «mesianismo sin Mesías» aparecerá a un nivel más general en el siglo XIX, cuando la Iglesia de muchos países en vías de industrialización se hace extraña, si no hostil, a los movimientos de emancipación política y de justicia social. Ahora bien: es un hecho que Nicea no sólo marca sus distancias con respecto al mesianismo bíblico, sino que también rompe uno de los últimos puntos comunes entre cristianismo y judaísmo: el día de la celebración de la fiesta pascual. Es cierto que los judíos habían introducido un nuevo cómputo al co-

³⁷ Cf. notas 37 y 39 de pp. 274s.

mienzo del siglo III, exponiéndose con ello a tener que celebrar, cada tres años, dos veces la Pascua dentro de un mismo año solar, según sus acusadores, pero es el Concilio de Nicea el que, después de una primera decisión en este sentido en el Concilio de Arles (314), canon 1, impone a todas las Iglesias una fecha diferente de la de los judíos. Y en el siglo IV se desarrolla la idea de la Pascua semanal, el domingo, luego, tres o cuatro veces por semana e incluso cada día (san Agustín), mientras que a los que quieren celebrar la Pascua una vez al año se les hace el reproche de «judaizar» (Juan Crisóstomo, *Homilias contra los judíos*, PG 48, 867³⁸).

Cierto que la celebración de la Pascua judía y de la Pascua cristiana el mismo día no iba a garantizar las mejores relaciones entre las dos comunidades. Se sabe incluso que la polémica anti-judía era más fuerte allí donde las dos comunidades estaban más cerca en su práctica litúrgica, como en las Iglesias sirias al este de Antioquía, porque había que marcar las diferencias. Se recurrió concretamente a una exégesis tipológica a dos niveles: la Pascua antigua, la de los judíos, no es más que una figura de la realidad, que es la Pascua nueva, la de los cristianos (Afrates, *Demostración de la Pascua*, 6-8; 12-13)³⁹. Sin embargo, la decisión de Nicea marca una etapa importante en el alejamiento del cristianismo con respecto a sus raíces judías. Privado de estas raíces, corre el riesgo de perder su identidad histórica y su particularismo para reivindicar un universalismo abstracto.

Se desarrolla al mismo tiempo el enorme debate con la gnosis, la cual afectó profundamente al cristianismo, a su dogmática y, sobre todo, a la cristología y pneumatología: el Verbo y el Espíritu concebidos como emanaciones de la divinidad que nos desvincula de la historia y de un mundo que se opone a Dios. En este debate, la helenización del cristianismo desempeñó un gran papel, independientemente del problema de la gnosis judía. Tal helenización aparece en la primera dogmática cristiana, la de Orígenes, particularmente a propósito del misterio pascual, puesto que el teólogo de Alejandría desarrolló la idea de una tercera Pascua⁴⁰, después del éxodo y la de Jesús, incluso después de ésta y la de la Iglesia: la Pascua celeste y definitiva cuando el alma llegue a Dios. El dualismo platónico entre lo sensible y lo inteligible se traduce aquí en dualismo de lo terrestre y de lo celeste, eclipsando la distinción bíblica entre mundo histórico antiguo y el nuevo.

La desviación de Nicea con respecto al mesianismo se percibe

³⁸ Citado por Cantalamessa, *op. cit.*, texto núm. 104 (PG 48, 867).

³⁹ *Ibid.*, XXVI y 87.

⁴⁰ *Ibid.*, XXI y 67; textos 16 y 17 (gnosis).

también en lo relativo al *poder político* en el momento en que la situación social y política del cristianismo comienza a cambiar con la conversión de Constantino. Ahora bien, Nicea, al poner en primer plano el título de Señor divino sin valorar el mesianismo de Jesús y el reino de Dios ya inaugurado, ofrece todas las condiciones oficiales requeridas para implicar al cristianismo en una alianza conflictiva, pero reiterada, con los poderes vigentes, mientras que estaba obligado a encarnar en la historia la bienaventuranza de los pobres. De hecho, el título de Señor es tanto un título divino que recoge el lenguaje del AT aplicado a Dios como un título imperial. Como muestra el desarrollo de la iconografía, durante varios siglos a partir del IV Jesús reviste cada vez más los atributos del emperador: hasta el siglo IX en la liturgia y hasta los siglos XI-XII en el arte plástico occidental, la figura de Cristo pantocrátor y juez —con frecuencia apenas dissociada del Padre— desdibujará la humanidad de Jesús, que sólo se llegará a redescubrir progresivamente. De este modo, cuando el título mesiánico de Jesús como Cristo, enraizado en el acontecimiento pascual, tiende a difuminarse en beneficio del título más ambiguo de Señor, la teología corre también el riesgo de contribuir a una legitimación política ambigua o de transformarse en especulación metafísica que pierde el contacto con la historia y la revelación de Dios en el destino de Jesús.

Algunos siglos más tarde, la cristología en sentido estricto se transforma en un discurso abstracto relativo a polémicas y herejías sobre la persona o la hipóstasis y las dos naturalezas. Se explica, pues, el desprecio de Michelet por un cristianismo teológico que fundamenta la salvación en la fe sola y en la gracia concedida a algunos, oponiéndole Jesús, profeta de un cristianismo basado en la justicia para todos⁴¹. A lo sobrenatural y las querellas bizantinas se opone un mensaje de esperanza para la historia humana. Por su parte, Renán cargaba las tintas al escribir en su *Vida de Jesús* (1863): «Sólo a partir del siglo III, cuando el cristianismo cayó en manos de razas razonadoras, enloquecidas por la dialéctica y la metafísica, comienza esta fiebre de definiciones que hace de la historia de la Iglesia la historia de una inmensa controversia»⁴².

⁴¹ *Histoire de la Révolution française* (París 1857) 2 tomos. Citado en J. Guéhénno, *L'Évangile éternel. Étude*.

⁴² *Vie de Jésus* (París 1972) 119.

EXCURSO III

¿QUE RELATO?

Al insistir en la necesidad de desarrollar una teología de Cristo a partir del *relato bíblico*, no se trata de aceptar literalmente en teología teorías del lenguaje comúnmente recibidas. Según ellas, el relato es un tipo de discurso que comprende más de una proposición y que puede definirse como «texto referencial de desarrollo temporal»⁴³. Este texto puede diversificarse según diferentes tipos de trama. Los estudios lingüísticos del relato se desarrollaron sobre todo a partir del análisis de los cuentos por Propp y de los mitos, en particular por Lévi-Strauss, hasta las múltiples investigaciones semiológicas actuales. Esta adquisición sigue siendo válida para el relato bíblico. Pero en nuestro estudio, la insistencia en el relato posee historia y razones propiamente teológicas.

Como hemos recordado antes, el relato ha sido rehabilitado en teología explícitamente, después de un largo «eclipse»⁴⁴, al mismo tiempo que se reanudaba la investigación exegética sobre el Jesús prepascual con Käsemann. Este último, después de Ebeling y otros, ponía en guardia contra una predicación de Cristo que no estuviera en relación, en la discontinuidad de los tiempos, con el destino histórico de Jesús. Sin la referencia a estos acontecimientos en el relato, toda la predicación cristiana tendría el peligro de no ser otra cosa que una proclamación ideológica, que no serviría sino para justificar a la Iglesia y no para ponerla, al mismo tiempo que al mundo, bajo el influjo de la predicación de Jesús, Palabra de Dios. Sin embargo, no se trata de hacer del relato «la» forma fundamental de toda teología, aislándola de otras formas literarias, como ha podido ser el caso en diversas corrientes de «teología narrativa» a lo largo de los años setenta⁴⁵.

Resumamos, pues, las razones de nuestro interés por el relato en este itinerario teológico, remitiendo a otros lugares de esta *Iniciación* para su explicación más detallada.

⁴³ O. Ducrot y T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (París 1972) 387ss (cf. bibliografía sobre el relato en P. Beauchamp, «Teología bíblica», en el primer tomo de esta *Iniciación*, pp. 189-327).

⁴⁴ H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narratives: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (Yale 1974).

⁴⁵ H. Weinrich, *Teología narrativa: «Concilium»* 85 (1973) 210-221; B. Wacker, *Narrative Theologie?* (Munich 1977). Cf. G. Baudler, *Wahrer Gott als wahrer Mensch. Entwürfe zu einer narrativen Christologie* (Munich 1977).

1. En oposición a un pensamiento que pretende fundamentarse en sí mismo como punto de partida absoluto, el relato recuerda al pensamiento que él es interpretación de un mundo y de una praxis. Aquí, desde luego, nuestro punto de partida es la interpretación bíblica y eclesial del mundo.

2. El relato requiere ser entendido. Interpela articulando un pasado y un futuro; está, por tanto, ligado a todas las dimensiones del tiempo y a otras formas literarias. En efecto: a diferencia de ciertas formas de relato simple, el relato bíblico no se expresa en un tiempo cronológico lineal. Ya se trate del tiempo profético, de la memoria y actualización de los acontecimientos en el culto o del trabajo incesante de redacción y de reescritura de las tradiciones, el tiempo del relato no sólo recuerda el pasado, sino que también lo actualiza apelando a la intervención incesante de Dios y a su fidelidad. Se une a tiempos arquetípicos del pasado y del futuro (el caso más típico es el del éxodo, actualización de la creación y promesa de una nueva creación), funda una *ley*, suscita la acción de gracias, etc.

3. Bajo el ángulo histórico, sólo el relato permite narrar acontecimientos contingentes y expresar su singularidad. De este modo, se opone a toda visión sistemática y global de la historia que no tenga en cuenta el fracaso y las omisiones del pasado. W. Benjamin ha hablado «de historia del sufrimiento»⁴⁶, según una expresión que se aplicó primero al pueblo judío y que se repite con frecuencia, sobre todo en las diversas teologías de la liberación, para valorar la historia a partir de quienes luchan por una vida mejor. Así, Metz ha hablado de «memoria liberadora»⁴⁷, porque el relato se articula en la gran aventura de los tiempos modernos: la emancipación. Y ésta recorta el mesianismo, del que ha secularizado ciertos aspectos y simplificado excesivamente los datos (especialmente al ocultar el pecado y la redención).

⁴⁶ B. Wacker, *op. cit.*, 24ss.

⁴⁷ J. B. Metz, *Befreimtes Gedächtnis Jesu Christi* (Maguncia 1970); *id.*, *El futuro a la luz del memorial de la Pasión: «Concilium»* 76 (1972) 317-334; *id.*, *La fe en la historia y la sociedad* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 129-145 y 213-227.

BIBLIOGRAFIA

Esta orientación bibliográfica no recoge todos los títulos citados en el texto precedente, en el que tienen su explicación. Aquí se indican algunas obras de cristología dogmática o aquellas que de algún modo aclaran su evolución. Para las cristologías escriturísticas y patristicas remitimos a sus bibliografías correspondientes.

I. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

1. *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC)

No aparece el artículo «Christologie», sino tres artículos, podemos decir, básicos: *Hypostatique (union)*, *Incarnation* y *Jésus-Christ*, por A. Michel: tomos VII, 1 (1922); VII, 2 (1923), y VIII, 1 (1924).

Exposición clásica de teología posescolástica, que divide el tratado del Verbo encarnado en dos partes: cristología y soteriología, como puede verse en el plan explicado en «Encarnación». El DTC contiene otras numerosas exposiciones de cristología histórica según los autores respectivos, como puede comprobarse por los índices.

2. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG)

La gran enciclopedia teológica protestante en lengua alemana, que es interesante comparar entre sus diferentes ediciones: 1.^a, Tubinga 1909-1913; 2.^a, 1927-1932; 3.^a, 1956ss.

3. *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK)

La gran enciclopedia de teología católica en lengua alemana, comenzada antes del Vaticano II, que supo beneficiarse de la renovación cristológica católica. Entre otros, art. *Christologie* (tomo II, 1958) y *Jesus Christus* (tomo V, 1960).

4. *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (RE) (Leipzig ³1896-1913).

A título comparativo (hay que señalar el artículo de M. Kähler: separación entre cristología y soteriología, pero cristología anclada en una mesianología).

5. *Encyclopaedia Universalis*

Volumen 4 (1960), art. *Christologie*, por B. Rey, que remite a otros varios artículos relacionados con la cristología.

6. *Dizionario Teologico interdisciplinare*, 3 volúmenes (Turín 1977). Arts. *Cristologia*, *Predestinazione di Cristo*, *Redenzione*, *Incarnazione*. Trad. española en 4 tomos, *Diccionario teológico interdisciplinar* (Salamanca 1982ss).

7. *Nuevo diccionario de Teología*, ed. por los profesores G. Barboglio/S. Dianich, 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1982): «Cristocentrismo» (213-224), «Cristología» (225-266), «Encarnación» (366-389).

II. HISTORIA DE LAS CRISTOLOGIAS

La historia de las cristologías es inseparable de la historia de las concepciones de Jesús, no tratadas aisladamente, sino comprendidas en una historia más amplia, en particular la de la Iglesia y de los diferentes grupos religiosos en su medio social e histórico (liturgia, teología, arte, medios diversos, competencias, etc.). Es el proyecto de una nueva colección que aparecerá en Éd. du Cerf sobre una historia continuada de «Jesús desde Jesús», sin limitarse a Occidente (cf., por ejemplo, los elementos ofrecidos por G. Duby, *Le temps des cathédrales*, París 1978).

Respecto a la historia de las cristologías propiamente dichas, pueden verse, entre otras:

1. *Historias de los dogmas*

Véanse las diferentes obras de historia de los dogmas que recogen el contenido de los discursos cristológicos de las grandes teologías. Cf. bibliografía en Y. Congar, *Teología histórica* (tomo I de esta *Iniciación*, pp. 252-255).

2. *Transición de la patristica a la escolástica*

A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Friburgo 1975): *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologischen Verhältnis von Patristik und Scholastik* (páginas 585-636) y *Fulgentius von Ruspe «De Fide ad Petrum» und die Summa Sententiarum* (páginas 637-679) (en francés: *Du Symbolum à la Somme. Eglise et Tradition* [Le Puy 1963] 105-156).

Id., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* (Würzburg, 3 volúmenes, 1951-1954). Una obra colectiva que marca la renovación de la cristología católica, con ocasión del decimoquinto centenario del Concilio de Calcedonia.

J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (París 1969). Una obra recomendable para comprender los objetivos teológicos de los primeros grandes debates cristológicos.

3. *Periodo posescolástico y moderno*

(Cf. las observaciones de P. Eicher, *La théologie comme science pratique* [París 1982], sobre este período).

M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du réformateur* (París 1973).

4. Evolución a partir de la escolástica protestante

U. Gerber, *Christologische Entwürfe* (Zurich 1970).

H. Dembowski, *Einführung in die Christologie mit einem Beitrag von W. Breuning* (Darmstadt 1976; Breuning ofrece un punto de vista católico).

L. Chopin, *Le Verbe incarné et rédempteur* (París 1963).

5. Evolución reciente (1962-1965)

R. Lachenschmid, *Christologie et sotériologie*, en *Bilan de la théologie au XX^e siècle* (París 1971), tomo II, 309-334.

D. Wiederkehr, *Konfrontationen und Integrationen der Christologie*, en *Theologische Berichte II. Zur neueren christologischen Diskussion* (Zurich 1973; bastante sistemático).

Das Konzil von Chalkedon, ya indicado.

Problèmes actuels de christologie (París-Brujas 1964).

III. TRATADOS DE CRISTOLOGIA

Téngase en cuenta que el desarrollo de la publicación de obras de cristología se inscribe en un período relativamente corto y reciente (sobre todo a partir de los años sesenta). La cristología puede también estudiarse dentro de una dogmática más amplia, bien dependiendo de principios desarrollados en otro lugar (por ejemplo, una teología de la revelación), bien como centro organizador de toda la dogmática, que es el caso sobre todo de Barth. Por eso, hablaremos primero de cristologías situadas dentro de una dogmática, antes de mencionar obras de cristología propiamente dicha, aunque estén articuladas en un plan dogmático general (Bouyer, Ebeling, Kasper, Rahner, Pannenberg, Schillebeeckx, Moltmann...).

Además, indicaremos aparte aquellas «cristologías locales» que se inscriben más netamente en la vida de una Iglesia local a diferencia de las cristologías de tipo universal, mencionadas antes. Este es el caso de las teologías llamadas de «la liberación» y de las «teologías del Tercer Mundo», que quieren partir de la praxis de las comunidades locales en una situación histórica particular, que da sentido a tales cristologías. Las oposiciones entre estos dos tipos de teología han de matizarse, porque, por una parte, muchos teólogos del Tercer Mundo se han formado con teólogos universitarios, y por otra, los teólogos europeos reflexionan cada vez más sobre las condiciones sociales de su teología y sobre la situación histórica de sus Iglesias. Pero cabe pensar que las cristologías podrán diversificarse cada vez más a medida que se tengan en cuenta las diversas antropologías subyacentes (por ejemplo, en África).

Cristologías en el marco de una dogmática general

1. K. Barth, *Dogmatique* (sobre todo IV, 1-2) (Ginebra 1953-1970). Cf. H. Bouillard, *Karl Barth*, 3 volúmenes (París 1957). Esta obra constituye, al mismo tiempo, una buena introducción a la historia de la teología protestante moderna.

2. H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Aspects esthétiques de la Révélation* [París 1965ss; título original, *Herrlichkeit*, 7 volúmenes (1961ss)]; íd., *El misterio pascual*, en *Mysterium Salutis* III (Ed. Cristiandad, Madrid 21980).

Como en el caso de Barth, el misterio cristiano se centra de nuevo en la cristología (cf. A. Peelman, *H. Urs von Balthasar et la théologie de l'histoire* (Berná 1978).

3. *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, volumen III: *El acontecimiento Cristo* (Madrid 21980). Esta dogmática, escrita por varios autores, todos ellos teólogos de gran nombre, es sin duda alguna, en su conjunto, la estructura teológica posconciliar más importante. A veces resulta de difícil lectura, pero merece la pena utilizarla como libro de consulta permanente. Consta de 5 volúmenes, uno de ellos —el de la Iglesia— dividido, por su amplitud, en 2 tomos.

Cristologías propiamente dichas

1. D. Bonhoeffer, *Qui est et qui était Jésus-Christ? Son histoire et son mystère* (París 1980; a partir de notas de curso de los propios estudiantes). Cf. A. Dumas, *Une théologie de la réalité. D. Bonhoeffer* (Ginebra 1968); A. Gellas, *Una cristología a partire della «presenza» di Gesù Cristo. Le lezioni del 1933 di D. Bonhoeffer*, en *Cristianesimo nella storia*, I (1980) 459-463.

2. La Bouyer, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie* (París 1974; forma parte de toda una dogmática en varios volúmenes).

3. Ch. Duquoc, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías* (Salamanca 1974). Consta de dos partes, «el Hombre Jesús» y «el Mesías», escritas bajo horizontes diversos: la primera, en diálogo con las teologías americanas de la «muerte de Dios»; la segunda, más centrada en el diálogo con las teologías europeas. Cf. I. Berten, *Une christologie dogmatique*: NRT 90 (1968) 976-981; B. Sesboué, RSR 61 (1973) 427-433.

4. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens. II. Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt* (Tubinga 1979). Cristología muy personal (sin referencias), que insiste en la oración para hablar a Dios, sujeto de esta dogmática, siendo el mundo objeto de la acción divina. Una cristología ascendente y descendente en una interpretación existencial.

5. B. Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia* (Roma 1981). Exposición, a la vez muy

clara y bien documentada, como iniciación a una cristología actual. Se sitúa en la tradición histórica italiana de Tomás de Aquino, Joaquín de Fiore, Vico, Croce.

6. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (BAC, Madrid 1975). Con una aproximación genético-descriptiva de la elaboración cristológica y una aproximación sistemática de la relación del creyente a Cristo, privilegiando en su construcción la categoría del «encuentro». Mucha información, pero disposición bastante libre.

7. E. Jüngel, *Dieu, mystère du monde* (París 1982).

Profundizando las intuiciones de Barth en cuanto a una visión propiamente cristológica de la teología, pero en diálogo con un análisis muy penetrante de la filosofía moderna, marca una renovación de la reflexión cristológica y teológica actual. Cf. Ch. Duquoc, *Les conditions d'une pensée de Dieu selon E. Jüngel*: RSPT 65 (1981) 417-431.

8. W. Kasper, *Jesus der Christus* (Tubinga 1974; trad. castellana: *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976).

Sólida exposición cristológica, situada dentro de la escuela de Tubinga y continuando la obra de K. Adam; se articulará en una dogmática de próxima aparición.

9. H. Küng, *Ser cristiano* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981).

La cristología se sitúa aquí dentro de una presentación del cristianismo en el marco de las otras religiones y para un vasto público. Esta obra ha dado lugar a controversias y advertencias episcopales, particularmente sobre el modo de presentar la divinidad de Jesús y sobre el método, a veces más histórico que teológico, en el sentido en que los resultados del método histórico-crítico no siempre se sitúan en la perspectiva de una tradición de fe esencial a la vida de la Iglesia. Presentación muy viva. Cf. J.-R. Armogathe (ed.), *Comment être chrétien?* (París 1979), contribuciones sobre todo de Kasper y Rahner.

10. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (Salamanca 1975).

Ha contribuido a centrar de nuevo la cristología en la cruz, suscitando una amplia discusión: comprensión de la cruz y revelación de Dios, diálogo con las otras religiones, historia del sufrimiento, etc. Cf. J.-C. Basset, *Croix et dialogue des religions*: «Rev. hist. phil. rel.» 56 (1976) 545-558; A. Blancy, *Le Dieu crucifié de J. Moltmann*: «Ét. th. et rel.» 50 (1975) 3, 321-335; M. Welker, *Diskussion über J. Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»* (Munich 1979).

11. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974).

Una obra maestra, muchas veces reeditada y revisada, que comprende la teología dentro de la revelación como historia. Cf. I. Berten, *Bulletin de théologie protestante*: RSPT 55 (1970) 154-165.

12. K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie - systematisch and exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* (Friburgo 1972; trad. castellana: *Cristología. Estudio sistemático y exegetico*. Trad. del profesor M. Gesteira Garza (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

Trabajo interdisciplinar con un exegeta. Recuérdese que la cristología de Rahner ha evolucionado mucho a lo largo de su amplia carrera teológica y sistemática. Cf. B. Sesboué: RSR 61 (1973) 438-447.

13. E. Schillebeeckx, *Jesús, het verhaal van een levende* (Bloemendal 1974). Trad. castellana: *Jesús. La historia de un Viviente* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981, 21983). La segunda parte de esta magna cristología lleva el título original: *Gerechtigheid en Liefde* (Baarn 1977). Trad. castellana: *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983). Se espera la inminente publicación del vol. III, concluyendo así uno de los intentos teológicos más importantes y más arriesgados de nuestro tiempo. Cf. B. Laurent, *Bulletin de Christologie*: RSPT 61 (1977) 596-604.

14. P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres* (Barcelona 1972).

Este ensayo, que data de 1959, es uno de los primeros en el campo católico que intenta invertir el esquema calcedoniano precisado por Leoncio de Bizancio, partiendo de la persona humana de Jesús y no de la persona del Verbo que otorga a la humanidad de Jesús el ser persona.

15. A. Schilson/W. Kasper, *Théologiens du Christ aujourd'hui* (París 1978).

Presentación de las principales cristologías de manera poco sistemática, pero útil.

Cristologías con influencias locales

1. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971, Salamanca 1977).

Es el primer libro importante sobre la «teología de la liberación» vista bajo el prisma latinoamericano. A él se debe realmente esa nueva perspectiva teológica.

2. L. Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología para nuestro tiempo* (Buenos Aires 1974; ed. original, Petrópolis 1972). De él se ha publicado una nueva traducción, ampliada, en *Jesucristo y la liberación del hombre* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981) 39-262. El volumen reúne toda la producción cristológica de Boff. Cf. del mismo, *Teología del cautiverio y la liberación* (Madrid 1978).

Aunque de referencias y de factura bastante clásicas y, sobre todo, europeas (el autor conoce muy bien la filosofía y la teología alemana), es uno de los primeros ensayos de cristología en función de la situación de la Iglesia brasileña y, en general, de toda Latinoamérica.

3. J. Sobrino, *Cristología desde América latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (México 1977); *íd.*, *Jesús en América latina* (San Salvador 1982).

Más comprometida que la de Boff, la «Cristología» de J. Sobrino es también más sistemática en su aproximación «por abajo», para no separar cristología y acción liberadora de los cristianos en la historia del sufrimiento. Su «Jesús» obedece a la misma idea de vinculación a la persona del Señor del cristiano que sufre y soporta una vida de pri-

vaciones y vejámenes. Cf. del mismo el artículo *Jesús de Nazaret*, en *Conceptos fundamentales de pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 480-513, con bibliografía.

4. H. Cone, *God of the Oppressed* (Nueva York 1975).

No es directamente una cristología, pero presenta a un Jesús y a un Dios negros, en oposición a la teología de los blancos opresores en Estados Unidos (cf. cap. VI: «Who is Jesus Christ for us to-day»; véase B. Chenu, *Dieu est noir*, París 1977).

5. S. P. M. Sidibe, *La rencontre de Jésus-Christ en milieu bambara* (París 1978).

Tampoco es una cristología, pero indica las vías de búsqueda de una cristología vinculada a una antropología que tiene su propia coherencia (cf. A. Shorter, *Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou Incarnation?*, París 1980).

6. En este contexto deben tenerse en cuenta numerosos ensayos de teología en diálogo con el hinduismo, el budismo, China, el Islam, etc. Por ejemplo, Jean Sangbae Ri, *Confucius et Jésus-Christ*. La primera teología en Corea, según la obra de Ji-Piek, teórico confuciano, 1754-1784 (París 1979).

Cristologías orientadas a la catequesis

B. Rey, *Jésus-Christ, chemin de notre foi* (París 1981).

Obra un poco diferente de las cristologías corrientes por el auditorio más amplio al que se dirige y la preocupación pedagógica e implicación personal del autor. Debido a ello, este libro permite captar mejor cómo cada cristiano debe construirse su propio itinerario, sobre la base de la Escritura, para reconocer personalmente a Jesús como Cristo.

Dire Jésus-Christ. Un itinéraire de foi. Une parole qui naît dans l'Église. Une figure historique qui interroge encore (obra colectiva destinada a la catequesis; París 1979).

J. Doré (ed.), *Jésus le Christ et les chrétiens* (París 1981). Documento de trabajo para vincular teología, catequesis y predicación.

Jésus aujourd'hui. Un programa de Radio-Canadá, con entrevistas revisadas por los autores y editadas por G. Langevin, 3 volúmenes (Montreal 1980).

C) PNEUMATOLOGIA

EL ESPIRITU DE DIOS EN LA ESCRITURA

[MAX-ALAIN CHEVALLIER]

Antes de entrar en un estudio detallado del tema, señalemos dos puntos desconcertantes para la mentalidad occidental moderna: uno se refiere al vocabulario; el otro, a la identidad misma del Espíritu de Dios. Ante todo, cuando nosotros decimos «espíritu» no entendemos hoy lo mismo que entendían los hebreos o los griegos antiguos. Para ellos, el espíritu designaba ante todo el soplo del viento (Is 32,2; Jn 3,8) o el aliento de la nariz y de la boca (Sal 135,17; Mt 27,50; cf. 20,22). De modo que el hombre bíblico sentía el espíritu como una potencia invisible, desde luego, pero concreta, perceptible y eficaz.

El AT y el NT conocen, por otra parte, otros espíritus distintos del Espíritu de Dios. La misma palabra designa también el espíritu del hombre (Gn 41,8; Mt 2,8) y los espíritus, fuerzas invisibles con frecuencia maléficas (1 Re 22,20-23; Mt 12,43-45). El Espíritu de Dios no se distingue claramente del espíritu del hombre, ni siquiera de los malos espíritus, por las modalidades sensibles de la inspiración; lo único decisivo es la identidad de quien inspira. Por eso conviene discernir los espíritus (1 Cor 12,10; 1 Jn 4,1-13).

CAPITULO PRIMERO

EL ANTIGUO TESTAMENTO HEBREO

En las lenguas semíticas, la palabra que nosotros traducimos por espíritu, en hebreo *ruab*, significaba originalmente «el aire o el espacio aéreo» (Cazelles), experimentado por el hombre como un medio indispensable para su vida, sea bajo su aspecto espacial, en cuanto espacio vital (y de ahí derivan diversas expresiones relativas a las condiciones de existencia humana, como Job 7,11; Ecl 7,8), o bajo su aspecto sensible, aliento (Sal 104,29) o viento (Sal 78,26), incluso tempestad (1 Re 9,11). Estas acepciones de la palabra subsistirán a lo largo de todas las generaciones del AT.

1. Contexto histórico

La identidad del Dios de Israel es lo que da a la noción común de *ruah* su originalidad.

Los textos anteriores al profetismo, tales como las partes yahvistas del Pentateuco, afirman que el viento portador de vida (de lluvia) o de muerte es instrumento de Yahvé (Ex 10,19; 14,21), lo cual supera el panteísmo. Pero estos textos conocen también la expresión «la *ruah* de Yahvé», que designa la potencia de vida comunicada durante un tiempo a todo hombre (Gn 6,3); de este modo, Dios mismo interviene en la creación, sin intermediario y sin dejar de ser Dios.

La historia ulterior de la noción no es fácil de precisar. Antes de la época real se presenta la *ruah* de Yahvé animando momentáneamente a los que Dios ha elegido para que sean los héroes de su acción en favor del pueblo (por ejemplo, Jue 3,10; 14,6) y también a los profetas (*nebiim*), que, como en las civilizaciones vecinas, se caracterizan por diversas manifestaciones de un estado de trance en el que pueden entrar (1 Sm 10,10-12, etc.). Una tradición muy posterior, inserta en el libro de los Números, cita a Moisés como ejemplo de un profetismo de este género (11,16-17. 24-30).

En la época real se abre paso la idea de que el rey es favorecido, como sus predecesores los jueces, pero en este caso de forma estable, con el don de la *ruah* por el hecho mismo de su unción (1 Sm 16,13). El tema será recogido por Isaías en un oráculo decisivo que aplica al futuro heredero de David: «el Espíritu de Yahvé» permitirá a este rey futuro establecer un gobierno justo en la paz (Is 11,1-9). El gran anónimo del exilio hará una transposición de esta promesa a favor de su héroe, el misterioso siervo (Is 42,1). Y el autor de los últimos capítulos de la misma colección proclamará a su vez una certeza parecida nombrando en este caso al Mesías (Is 59,21; 61,1).

En el desconcierto del exilio, Ezequiel restablece otro tema que parecía casi abandonado. En efecto, los grandes profetas predicadores que lo habían precedido, como Amós, Oseas, Isaías y Jeremías, al parecer no habían vinculado sus oráculos a la inspiración de la *ruah* de Yahvé. Pero Ezequiel se siente impulsado por esta potencia (2,2, véase la nota de TOB). Y la idea de que toda profecía-predicación procede de la *ruah* se impondrá (Neh 9,30; Zac 7,12). La reinterpretación sacerdotal de la historia de Israel la extiende, más allá de los profetas (2 Cr 15,1), a los sacerdotes y levitas (2 Cr 24,20; Esd 1,5) e incluso a los artesanos del santuario (Ex 31,3).

Ezequiel proclama también con fuerza otro tema capital, la promesa de que llegará un día en el que todo el pueblo será renovado por el Espíritu de Yahvé (Ez 36,26-27; 37,1-14; 39,29; cf. 11,19; 18,31). En Nm 11,29; Is 44,1-5; Jl 3,1-2 aparecen expresiones aisladas de esta misma esperanza.

En cuanto a la fórmula compuesta «el espíritu de santidad», no aparece en el AT sino en época tardía y sólo en dos pasajes: dos veces en Is 63,10-11 y en Sal 51,13.

2. Rasgos característicos

Así pues, la *ruah* de Yahvé se percibe en el AT según tres modalidades:

— como una experiencia existencial que puede hacerse, porque el Dios de Israel ha elegido revelarse en la vivencia de los hombres; su *ruah* actúa de manera perceptible como potencia de vida que anima a toda criatura y también como fuerza que suscita el trance de los inspirados;

— como una potencia secreta que la fe puede discernir: en las acciones decisivas de los héroes de Dios, en las palabras de los profetas predicadores, en la inteligencia y la habilidad de los artesanos del templo;

— como una promesa maravillosa: un día llegará el Mesías, colmado del Espíritu, y habrá también una efusión general sobre el pueblo.

En todas estas intervenciones, la *ruah* no deja de ser el «aliento de Yahvé», que siempre viene de él y nunca es fuerza autónoma. Su presencia, incluso cuando es sensible, y aun espectacular, es misteriosa; con frecuencia queda oculta. Así, Dios actúa por medio de su Espíritu en el corazón de la humanidad sin dejar de ser trascendente.

Obsérvese que nuestras tres últimas frases pueden aplicarse punto por punto al otro medio por el que Dios interviene en el mundo: su Palabra. Espíritu y Palabra de Dios no se hacen la competencia, sino que se relevan o se asocian, como en el caso de los profetas.

CAPITULO II

PERIODO INTERTESTAMENTARIO

1. La helenización del judaísmo

a) La cultura helenística.

Las conquistas de Alejandro (muerto en el 323) hicieron entrar a Palestina en la zona de influencia griega. Los griegos paganos, mucho más interesados que los hebreos por las interpretaciones científicas, conceden un papel al espíritu (*pneuma*) para explicar la vida en la naturaleza: es una especie de aire sutil que lo penetra y anima todo. Los estoicos darán a este tema un alcance metafísico (*anima mundi*). Pero es sobre todo en el campo antropológico en el que los griegos tienen una concepción distinta de la de los hebreos. Para estos últimos, el hombre es uno y el espíritu no es sino un aspecto, por decirlo así, cualitativo de su ser junto a la carne y a la vitalidad. Para los griegos, el espíritu está asociado al cuerpo, pero es distinto de él y escapa de él en la muerte.

Los griegos coinciden, en cambio, con los hebreos en su interpretación de los fenómenos de exaltación física o psíquica; en ella se ve la irrupción de un espíritu divino (Apolo, Dioniso). Platón se interesó por el entusiasmo de la pitonisa como modelo de la inspiración de los poetas.

La diferencia profunda está en que en Israel todo está siempre referido a la acción del Dios único de la historia, que tiene un designio de salvación.

b) El judaísmo de lengua griega.

Desde el siglo III antes de nuestra era, el AT fue traducido al griego; en la sustitución de *ruah* por *pneuma*, el contexto garantiza en general suficientemente la fidelidad al sentido primero. Pero en los libros suplementarios, redactados directamente en griego, se introdujeron las concepciones helenísticas. Así, en *La Sabiduría de Salomón*, la sabiduría aparece identificada con el Espíritu Santo dado por Dios; no obstante «la gravedad del cuerpo», el hombre conoce la voluntad divina gracias a este espíritu de sabiduría (9,13-18). Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, integra libremente en sus comentarios alegóricos a la Escritura los

puntos de vista estoicos sobre el «espíritu divino» comunicado a todo hombre; utiliza a Platón para interpretar la inspiración de los profetas.

2. El judaísmo de cultura semítica

Este judaísmo, aunque es de lengua hebrea o aramea, no escapa a la influencia helenística. El dualismo antropológico se introduce en los rabinos, al igual que en la literatura pseudoepigráfica (4 Esdras, Hen[et]).

Por otra parte, se generaliza la expresión «el espíritu de santidad». Su significado exacto es aún controvertido. Unos piensan que es un modo de designar el espíritu «de Dios» sin pronunciar el nombre venerado, mientras que otros afirman que es sólo un giro semítico con valor adjetival y que está bien traducido en el griego del NT por espíritu «santo».

Sobre todo los rabinos, del mismo modo que los pseudoepígrafos, idealizan el pasado atribuyendo el espíritu de profecía a todos los personajes algo significativos de la historia de Israel. Los targumes, versión aramea a veces parafraseada de la Escritura, transcriben la palabra «espíritu» por la expresión «espíritu de profecía», a veces extemporáneamente. En aquel momento se deplora la extinción de todo profetismo «desde la muerte de Ageo, Zacarías y Malaquías».

Se vuelve toda la atención a la Escritura, cuyas citas se introducen muchas veces con la fórmula «el espíritu de santidad ha dicho». Finalmente, se espera para el futuro una efusión del espíritu sobre todo el pueblo, recurriendo a Ez 36,26-27 y también a Jn 3,1-2. En cuanto al Mesías, los rabinos no hablan de él, pero los pseudoepígrafos lo ven abundantemente dotado del espíritu, conforme a Is 11,1ss; SalSl 17,42; 18,8; Hen(et) 49,3; 62,2. Dos pasajes introducen incluso la idea, completamente nueva, de que el Mesías mismo derramará el espíritu sobre los fieles, pero la antigüedad de estos pasajes es muy controvertida (TestLev 18,11; TestJud 24,2).

3. El judaísmo sectario de Qumrán

La literatura de la secta de las orillas del Mar Muerto concede al espíritu un lugar importante, pero no siempre es fácil precisar las representaciones que ofrece de él. Lo que es claro y absolutamente original es que los miembros de la comunidad, a diferencia del

judaísmo ortodoxo, están seguros de la presencia actual del «espíritu de santidad» en el corazón de los fieles, en los que suscita la piedad (y no la profecía): 1QH 7,6-7; 12,11-12, etc.

Esta es, sin duda, una manera de apropiarse como realizadas las promesas escatológicas del AT. Sin embargo, en el corazón del hombre luchan todavía dos espíritus, el espíritu de verdad y el espíritu de perversión, llamados también espíritu de luz y espíritu de tiniebla (1QS 3,13 a 4 hasta el final), y no es evidente que haya que identificar sin más espíritu de verdad y espíritu de santidad. En todo caso, se espera que este último intervenga para una purificación final (1QS 4,20-22).

4. Balance intertestamentario

En el umbral de la era cristiana, aun cuando las tradiciones del AT sobre el espíritu se valoran de manera muy distinta según los medios y aun cuando las influencias helenísticas modifican a veces las perspectivas, la referencia a la Escritura sigue siendo capital para todo el judaísmo. Todo predicador o todo comentador, con la conciencia de estar inserto en una historia conducida por Dios, podrá tomar de este tesoro cosas antiguas y cosas nuevas (Mt 13,52).

CAPITULO III

LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

El término *pneuma* se encuentra en los evangelios sinópticos en el sentido de aliento vital (Mt 27,50 comparado con Mc 15,37; en Lc 8,55; 23,46 algunos creen detectar una antropología dualista con inmortalidad del espíritu). *Pneuma* es con más frecuencia una designación de los demonios (Mc 6,7; Mt 10,1; 12,43-45, etc.). El sentido de fantasma, conocido del AT y de los rabinos, es raro: Lc 24,37.39.

Con bastante frecuencia el *pneuma* es un equivalente del corazón en sentido bíblico, es decir, conciencia inteligente del hombre (Mc 2,8; 8,12; Lc 1,47; ¿cual es el sentido de Lc 1,80?). Este es el sentido más probable en Mt 5,3: «Bienaventurados los que tienen un espíritu (es decir, una conciencia) de pobre», como Sal 34,19 y 1QM 14,7. Pero nosotros concentraremos la atención en los pasajes que tratan del Espíritu de Dios.

1. La tradición Mt-Lc sobre el nacimiento de Jesús (Mt 1,18 y 20; Lc 1,35)

Mt y Lc nos dicen que «el Espíritu Santo» es el origen de la existencia humana de Jesús. Cada uno de ellos expresa este punto en su estilo propio: Mt didáctico, Lc narrativo.

Mt explica ante todo a su lector y, luego, un ángel explica a José la función decisiva del Espíritu en la concepción de Jesús. La fórmula es dos veces la misma: *ek pneumatou hagiou*. *Ek* indica el origen o la causa, no el modo. El ángel atribuye el origen humano de Jesús a una intervención de Dios, sin entrar en el cómo. El contexto (1,1.6.16-18.20) induce a entender esta indicación como un modo de esclarecer la inserción de Jesús en la línea davídica.

En Lc, la mención del Espíritu Santo la hace también un ángel, pero esta vez se dirige a María y en respuesta a un «cómo». Sin embargo, es sorprendente que a un problema, que nosotros llamaríamos sexual, el ángel responda con un dístico en el estilo de los oráculos y remita a una intervención misteriosa del Altísimo. Además, desplaza inmediatamente la atención hacia un «por eso»: la intervención del Espíritu Santo cualifica al niño como Hijo de

Dios, anticipación de lo que será proclamado públicamente en el bautismo. El interés es esencialmente cristológico.

Ni en Mt ni en Lc se puede asimilar la función del Espíritu a la función paternal que tienen los dioses en las mitologías. El es la potencia de Dios que suscita y califica al Mesías (Espíritu creador de vida y espíritu de Is 11,1-2), coronando así la serie de nacimientos milagrosos del AT, desde Isaac hasta Juan Bautista.

2. La acción del Mesías según Juan Bautista (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; cf. Jn 1,33)

Juan Bautista anuncia la inminencia del juicio de Dios e invita a la conversión. Viene uno «más poderoso», descrito como un juez terrible en Mt y Lc, pero no en Mc, donde desde el principio todo es buena noticia (1,1). Esta diferencia de tonalidad explica que, según Mt y Lc, Juan diga del Mesías: «Yo os bautizo con agua..., él os va a bautizar con Espíritu Santo y fuego»; mientras que, según Mc, Juan promete únicamente el Espíritu y no habla del fuego. El fuego es el instrumento del juicio final en las profecías (Mal 3,2.19.21; Am 1,4; 7,4; Is 66,15-16.24), al igual que en la literatura judía intertestamentaria y en el NT (Mc 9,43-49; 1 Cor 3,13, etc.). Mt y Lc nos dicen que el mismo Juan Bautista utilizaba de buen grado esta imagen (Mt 3,10 y 12 y los paralelos de Lc).

Pero entonces, ¿cómo explicar en este contexto que el Bautista haya introducido el Espíritu Santo? Los exegetas están divididos en este punto. Para algunos, hay que entender que el Mesías-Juez dará a unos el Espíritu y entregará a otros al fuego. Para otros, hay que suponer que al principio Juan adoptó únicamente un tono amenazador; utilizando el sentido original de *ruah*, habría dicho: elegid entre el agua del bautismo y el sople terrible del Juez (cf. Is 11,4; 30,27-28; 1QSb 5,24-25), o simplemente el viento de tempestad (cf. Is 41,16), asociado al fuego destructor como en Is 29,5-6.

Más tarde, la actitud completamente distinta de Jesús, de la que sabemos que desconcertó a Juan (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23), habría obligado a reinterpretar estas ideas en el sentido de un Mesías salvador; esto podía hacerse simplemente añadiendo a la palabra *ruah* o *pneuma* el calificativo de santo. Otros, por último, menos sensibles al contexto de juicio y más a la reanudación de la profecía por el mismo Jesús bajo la forma de Hch 1,5, sostienen que el fuego, asociado al Espíritu Santo, se puede entender como purificador y no destructor, y aducen Mal 3,2-3.

3. El bautismo de Jesús (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; cf. Jn 1,32-34)

El descenso del Espíritu sobre Jesús en forma de paloma está unido a la apertura de los cielos y a la proclamación celeste que anuncia que Jesús es el Hijo de Dios. Es un acontecimiento decisivo para la cristología, con referencias implícitas a Sal 2,7 e Is 42,1. Recuérdese que los pseudoepígrafos judíos habían conservado esta esperanza en un Mesías animado por el Espíritu. El título de Hijo de Dios está asociado tradicionalmente a este don, como en Lc 1,35.

En cuanto a la paloma, ninguna de las diversas explicaciones propuestas (Gn 1,2; 8,9-12, símbolo de Israel, error de transcripción deslizado en la tradición, etc.) ha podido imponerse hasta ahora.

Inmediatamente después de su bautismo y de su proclamación como Hijo de Dios, Jesús es empujado por el Espíritu al desierto y allí se enfrenta a Satán (Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,1). En otras palabras: el Espíritu se manifiesta como una potencia de Dios que lo compromete sin tardanza en la obra mesiánica (cf. también en este sentido Lc 4,14).

4. Lo que el mismo Jesús dice del Espíritu

Según los sinópticos, Jesús habló poco del Espíritu.

En el contexto de Mc (3,28-30), la condena de la *blasfemia contra el Espíritu Santo* tiene una intención muy clara: denunciar la mala fe de los escribas que niegan la evidencia: Jesús puede expulsar los demonios por el Espíritu, potencia de Dios. La distinción que establecen Mt (12,31-32) y Lc (12,10) entre el pecado contra el Hijo del hombre y el pecado contra el Espíritu Santo es mucho menos clara. Jesús se coloca aquí en el mismo terreno de los escribas fariseos, que temen la blasfemia y piden distinciones casuísticas. Quizá para Jesús es sobre todo una manera de indicar que todo se juega, no en su actitud manifiesta frente a él mismo, sino en el fondo de su propio corazón, en el rechazo o la aquiescencia de la fe a la presencia reconocida de Dios.

En Mc 12,36 y Mt 22,42, según la atestiguada costumbre de los rabinos, una *cita de la Escritura* se atribuye a la inspiración del Espíritu.

Cuando lleguen las persecuciones finales no os preocupéis, dice Jesús, *será el Espíritu Santo el que hable* (Mc 13,11; cf. Lc 21,

14-15). Mt 10,19-20 contiene la misma promesa hecha a los Doce cuando los envía en misión y Lc 12,11-12 encadena estas ideas con otras más generales dirigidas a los «discípulos» sobre la necesidad de un testimonio valeroso. Estos contextos diversos atestiguan hasta qué punto este tema fue importante para la Iglesia naciente.

Algunos ven una mención del Espíritu Santo en la frase «el espíritu está lleno de ardor, pero la carne es débil» (Mc 14,38 y Mt 26,41). Quizá es una referencia a Sal 51,14, donde se trata de un «espíritu generoso» en relación con el Espíritu Santo del versículo precedente. Pero quizá no haya sino una alusión a los dos espíritus que, según los sectarios de Qumrán, luchan en el corazón del hombre.

5. Menciones del Espíritu propias de Mt o de Lc

Todos los pasajes que preceden estaban en paralelo en dos evangelios al menos y representaban seguramente una tradición. Mt añade a ello tres menciones del Espíritu y Lc una docena más.

Algunos de estos textos son *explícitamente redaccionales*, es decir, expresan el modo en que Mt y Lc o su medio eclesial comprendían la historia de Jesús. En Lc 1,41.67; 2,25-27 (¿y 1,47?), el autor presenta sistemáticamente a diversos personajes como animados por el espíritu profético. Esto corresponde a la idea de Lc de que se abre una nueva era después de la esterilidad de los siglos precedentes. Lc 1,15 y 17 atribuyen el mismo espíritu profético a Juan Bautista (quizá también 1,80). Por último, Lc 10,21 presenta al mismo Jesús como excepcionalmente animado por este mismo espíritu profético. Mt 12,18, por su parte, citando a Is 42,1, recuerda la proclamación cristológica del bautismo: Jesús es el Mesías dotado del Espíritu.

Cuatro menciones se ponen *en boca de Jesús*.

En Lc 4,18 Jesús lee en Nazaret a Is 61,1: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha unguido...». Aquí hay una clara alusión al bautismo que precede poco antes. Es la cuarta vez en poco espacio (después de 4,1a.1b y 14) que se presenta a Jesús comenzando su ministerio con la fuerza del Espíritu.

Lc 11,13 es paralelo a Mt 7,11. Pero mientras en Mt se dice: «pues si vosotros, malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros niños, ¡cuánto más vuestro Padre del cielo se las dará a los que se las piden!», en Lc se lee: «él dará el Espíritu Santo» (¿o quizá «un espíritu santo»?). Para Lc el don del Espíritu es indudablemente lo mejor que hay.

Mt 12,28 confirma lo que hemos dicho a propósito de la blasfemia contra el Espíritu.

Finalmente, Mt 28,19 plantea un problema delicado. La fórmula bautismal «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» parece reflejar una liturgia del final del siglo primero (cf. *Didajé* 7,1 y 3). Por otra parte, todo el final del evangelio lleva la marca literaria de su redactor. Lo más curioso es que, según un procedimiento de la época, esta última escena con Jesús corresponde a la primera, Mt 3,13-17; de este modo, el bautismo de los creyentes está ligado al bautismo de Jesús con su expresión efectivamente trinitaria, Padre-Hijo-Espíritu. «En el nombre de» indica el poner en relación, el establecimiento de una pertenencia (cf. 1 Cor 6,11).

También en el relato de Lc, el Resucitado evoca la función del Espíritu en el bautismo de sus discípulos, pero el autor pone este anuncio al principio del libro de los Hechos y utiliza solamente la antítesis de Juan: «él bautizó con agua; vosotros, en cambio, dentro de pocos días seréis bautizados con Espíritu Santo» (Hch 1,5). Al final del evangelio la perspectiva es muy diferente, puesto que el envío de la «potencia prometida por el Padre» se pone en relación expresa con la llamada al testimonio (Lc 24,48-49, recogido en Hch 1,8). Nos encontramos, pues, más bien en la línea de la garantía dada a los creyentes amenazados (Lc 12,11-12; 21,14-15 y par.).

6. Conclusiones

Los textos propios de Mt y de Lc apenas modifican el cuadro sinóptico. Jesús parece haber hablado poco del Espíritu. Su declaración más claramente atestiguada, bajo diversas formas, es la promesa de una asistencia del Espíritu para los testigos del evangelio en dificultad.

La Iglesia naciente, por su parte, puso vigorosamente en evidencia dos puntos. El primero es de orden cristológico: Jesús es el Mesías de las profecías poderosamente cualificado por el Espíritu; lo manifiestan todos los relatos iniciales: nacimiento, bautismo, lucha contra Satán, primera predicación. El segundo es de orden eclesiológico más aún que soteriológico: Jesús bautizará a su pueblo con el Espíritu.

LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

Habiendo debido asociar el estudio del Evangelio de Lucas al de las tradiciones sinópticas, no diferiremos más el examen de la segunda parte de su obra. Cualquiera que sea la dependencia, a fin de cuentas discutida, de Lucas con respecto a Pablo, sus pneumatologías son bastante diferentes para que una alteración cronológica de este tipo no tenga graves inconvenientes. Señalemos también que con bastante frecuencia deberemos volver a tomar en consideración el Evangelio de Lucas al mismo tiempo que sus «Hechos».

1. Manifestaciones del Espíritu, prolongación del AT y el tiempo del ministerio de Jesús

a) El espíritu profético.

Hemos observado que en Lc 1-2 se multiplican las manifestaciones proféticas. En cambio, según esos textos, Jesús es el único que detenta durante su ministerio el Espíritu (cf. Hch 10,38), el único profeta (cf. Hch 3,22-23; 7,37). Así se esclarecen pasajes como Lc 4,18 y 10,21. Después, desde el día de Pentecostés, Pedro, citando a Joel, interpreta la efusión del Espíritu sobre los creyentes como una explosión generalizada de profetismo (Hch 2,17-18). Hace pensar en Nm 11,29: «¡Ojalá todo el pueblo del Señor fuera profeta!» Sin embargo, este tema del profetismo generalizado no tendrá más que un papel episódico en la continuación del libro.

Habrà, por el contrario, numerosos ejemplos de profetismo reservado a ciertos personajes, conforme a un tipo veterotestamentario más o menos pronunciado: Agabo (Hch 11,27-28; 21,10-11), Felipe (8,39-40) y sus hijas (21,9), Pablo (13,9-11; 20,23). Se reconoce regularmente a algunos una verdadera función profética en la vida comunitaria (13,1; 15,32). Hay que señalar también el papel importante que jugaron profecías-predicciones tomadas del AT y de las que Lucas subraya que han sido inspiradas por el Espíritu (Hch 1,16-20; 4,25-28; 28,25). En los orígenes de la Iglesia, el Espíritu tiene, según Lucas, una importante función profética.

b) El Espíritu que conduce la historia de la salvación.

Conforme al modelo del AT, Lucas subraya también la inspiración por el Espíritu de los héroes de la historia de la salvación. Antes de Jesús, ha impulsado a Juan Bautista. Empuja a Felipe (Hch 8,29) y a Pedro (10,19-20; 11,12) a evangelizar y a bautizar a los primeros creyentes de origen pagano; envía a Bernabé y a Saulo en misión (13,2.4); encamina a Pablo hacia Europa (16,6-10).

2. Manifestaciones nuevas del Espíritu

a) La efusión de Pentecostés (Hch 2,1-13).

Junto a Jn 20,21-23 (cf. *infra*, cap. VI, I), el relato de Hch 2 es la única fuente neotestamentaria que atestigua una comunicación inicial del Espíritu. El día de Pascua, según Lc 24,49, el Resucitado había invitado a los discípulos a esperar la efusión del poder de lo alto. Ahora bien: la fiesta de Pentecostés, o fiesta del día quincuagésimo, era para los judíos la clausura solemne de las siete semanas de celebración pascual. Pedro, en su discurso explicativo de Pentecostés, vincula lo que ocurre a los acontecimientos de Pascua y de la ascensión (Hch 2,32-33). En el relato de Lucas, en cambio, no hay la menor alusión a otros temas que estaban ligados en ciertos medios judíos a la fiesta de Pentecostés, ya sea la renovación de la alianza, como en Qumrán, o la conmemoración del don de la ley, como se hacía entre los rabinos.

Lucas describe el acontecimiento como la realización de «la promesa» (Lc 24,49; Hch 1,4-5; 2,33.39), y la cita de Joel en Hch 2,16-21 manifiesta que se refiere a la promesa veterotestamentaria de la efusión escatológica (en 2,17 se añade al texto de Joel «en los últimos días»), promesa recogida por Juan Bautista y Jesús (Lc 3,16; 24,49; Hch 1,4.8). Pero la efusión del Espíritu se hace con una finalidad precisa, que es la misión universal de la Iglesia (Lc 24,47-49; Hch 1,8). La efusión sobreviene, en efecto, a un grupo representativo del pueblo mesiánico de Dios, sin que sea posible determinar si se trata de los «alrededor de ciento veinte» de 1,15 y de los Doce de 1,21-26 (cf. la yuxtaposición de los Doce y de los setenta y dos en Lc 9 y 10). Pero se hace para que este grupo llegue a ser el instrumento patente de una proclamación de las maravillas de Dios en todas las lenguas del mundo (2,7-11). Es un error ver en este acontecimiento una reparación de la maldición de Babel (Gn 11); el Espíritu no elimina la división de las lenguas, sino que hace que el evangelio sea inteligible en todas

lenguas (y culturas) de los hombres, lo que garantiza a la Iglesia, desde el comienzo, su misión universal (2,41).

No es posible identificar las tradiciones que Lucas utilizó para redactar un relato, cuya finalidad teológica es evidente. En todo caso, se inspiró en una versión popular judía (*midrás*) de la revelación de Dios en el Sinaí (Ex 19,16ss), de la que tenemos un eco recogido por Filón (*De decalogo* 46-47). Este *midrás* mostraba a Dios actuando en el ruido y en el fuego para fundar a su pueblo y, según dice Filón, «la llama se hizo palabra articulada en el lenguaje familiar a los oyentes».

b) La animación del testimonio.

Este tema ha aparecido como una de las líneas centrales del relato de Pentecostés. Entronca con la promesa de Jesús que garantiza la asistencia del Espíritu a sus testigos en dificultad (cf. *supra*, capítulo III, 4 y 5). El mismo Lucas insiste en esta función del Espíritu para dar el valor de confesar públicamente la fe. Esto comienza con el discurso de Pedro ante los que se burlan de ellos, Hch 2,12ss; luego 4,7ss.29-31; 5,17-32; 6,10 y quizá 18,25-26.

c) El bautismo con agua y Espíritu.

El desenlace del acontecimiento de Pentecostés está formulado lacónicamente como un programa: «Arrepentíos, bautizaos... para que se os perdonen los pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Hch 2,38). Esta proclamación que asocia exigencia y promesa es válida para todos y para todas las generaciones (2,39). Es sorprendente que este texto haga del bautismo de agua para la remisión de los pecados, como respuesta a la conversión, es decir, del bautismo según la tradición de Juan Bautista, la ocasión de la comunicación del Espíritu. Se esperaría más bien, debido a la antítesis de Lc 3,16, recogida en Hch 1,5 y 11,16, que el bautismo mesiánico en el Espíritu sustituyera al bautismo de Juan, en vez de estar combinado con él. Ahora bien: el vínculo es tan fuerte, que los paganos de Cesarea, aunque recibieron directamente el Espíritu al escuchar el evangelio, deberán en todo caso ser bautizados con agua (10,44-48).

Desde el punto de vista de Lucas, esto puede explicarse por el carácter singular del período penúltimo que inaugura Pentecostés; sólo los que se convierten y son bautizados con el bautismo para el perdón de los pecados pueden entrar en el pueblo mesiánico que recibe el Espíritu. Deben ser asociados a lo que fue el bautismo de Jesús, a la articulación entre dos eras (véase el vínculo entre Jesús y «todo el pueblo» en Lc 3,21). Debido a que en ade-

lante es dado «en el nombre de Jesucristo» (Hch 2,38), el bautismo se convierte en la ocasión de la efusión del Espíritu.

Respecto a esta norma, se observan después de Pentecostés tres anomalías. Además del caso de los paganos de Cesarea que acabamos de citar, está el caso de los samaritanos (8,17) y el de los discípulos de Juan Bautista encontrados en Efeso (19,6). Samaritanos, discípulos de Juan y paganos se encuentran en situaciones diferentes para la entrada en el pueblo mesiánico. Por ello, el acceso se les abre por caminos distintos, pero sorprendentemente todos asocian, en uno u otro orden, el bautismo con agua en nombre de Jesús al don del Espíritu (8,15-17; 19,5-6; 10,47-48). Esto subraya a la vez la diversidad de los caminos y el mantenimiento de la regla del bautismo de agua para formar parte del pueblo dotado del Espíritu.

Algunos sostienen que en dos casos, el de los samaritanos y el de los discípulos de Juan, el Espíritu fue comunicado por imposición de las manos. La explicación es, a nuestro juicio, que, tratándose de categorías muy particulares de marginados convertidos a la fe, la integración al único pueblo de los bautizados debía hacerse de forma demostrativa: manteniendo una clara articulación con el bautismo de agua en nombre de Jesús, se utiliza un procedimiento particular que permite poner en evidencia la autoridad responsable, en el primer caso la de Pedro y Juan, llegados de Jerusalén, y en el segundo, la de Pablo, el misionero universal. El relato de tales hechos, significativos en la historia de la Iglesia naciente, no tiene en absoluto la finalidad de ofrecer un modelo litúrgico, como tampoco lo tiene la admisión de los paganos de Cesarea.

Es sorprendente que la expresión «bautizar en el Espíritu» aparezca (en el conjunto del NT) únicamente en la fórmula anti-tética que contrapone el bautismo de Juan y el bautismo del Mesías. Esto confirma, a nuestro juicio, que el don del Espíritu no tuvo jamás, por decirlo así, una existencia independiente con respecto al bautismo de agua. Este vínculo era anterior: recogiendo Ez 36,25-27, los miembros de Qumrán proclamaban: «Dios hará brotar el Espíritu de verdad como el agua lustral» (1QS 4,20-21; cf. *supra*, cap. II, 3).

d) Modalidades de la presencia del Espíritu.

El don del Espíritu, privilegio del pueblo mesiánico, es un don permanente hecho por Dios «a los que lo obedecen» (Hch 5,32). La situación normal es la de los discípulos de Antioquía de Pisidia que «quedaban (imperfecto de duración) llenos de alegría y de Espíritu Santo» (13,52). Sin embargo, Lucas puede decir también

que los primeros cristianos, preocupados por el testimonio que habían de dar, «fueron todos llenos (pasado histórico puntual) del Espíritu Santo» (4,31). Así pues, el don permanente puede ser considerado también como un don renovable. En realidad, lo uno no impide lo otro, porque si el Espíritu es una «fuerza», se trata de una «fuerza de lo alto» (Lc 24,49), que jamás se convierte en objeto de apropiación; por el contrario, en cualquier momento que se la considere, permanece siempre como un don *actual* de Dios. Esto es lo que hace también que se le pueda reconocer en todos los creyentes y al mismo tiempo afirmar más especialmente su presencia en algunos personajes, como ocurre en el AT (Hch 6,3; 11,24, etc.).

El hablar en lenguas o glosolalia no es mencionado por Lucas sino en las circunstancias excepcionales en que nuevas categorías de creyentes, los paganos (Hch 10,46), los discípulos de Juan (19,6) y, según algunos intérpretes, los samaritanos (8,17-18) participan del privilegio concedido en Pentecostés a la comunidad primitiva. Por otra parte, el bautismo no va acompañado de ninguna manifestación particular del Espíritu (el caso de Pablo es especial, Hch 9,17-18). Ulteriormente, el signo más claro de la presencia del Espíritu es lo que Lucas llama el testimonio, en su forma profética (*supra*, cap. IV, 1 *a*) o en la forma más común de una confesión valerosa de la fe (*supra*, cap. IV, 2 *b*).

3. Rasgos característicos del Espíritu de Dios según Lucas

Lucas acentúa diferentes aspectos de la función del Espíritu según las fases de la historia de la salvación. Hasta la llegada de Juan Bautista, inspira a los profetas y a los héroes. Después Jesús, en cuanto Mesías, es el único depositario del Espíritu. Llega el día en que él efunde sobre sus discípulos «la promesa del Padre»; el Espíritu anima entonces la historia de la Iglesia como una historia misionera. Sin embargo, en todo este tiempo la manifestación principal, aunque no la única, del Espíritu es la palabra proclamada.

Al presentar al Espíritu como el animador de la historia de la salvación, pero mostrando que invade en plenitud la persona de Cristo, Lucas vincula sólidamente la pneumatología a la cristología. Al hacer del Espíritu dado al pueblo mesiánico una fuerza para el testimonio hasta los confines de la tierra, funda una eclesiología dinámica.

CAPITULO V

EPISTOLAS RECONOCIDAS DE PABLO

Sin tomar aquí partido sobre las cuestiones de autenticidad paulina, es necesario distinguir entre diversos grupos de epístolas según sus características teológicas. Y resulta cómodo considerar ante todo por sí mismas aquellas que son indiscutiblemente expresión del pensamiento del apóstol: Rom, 1 y 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes y Flm.

1. La fe en el Espíritu antes de Pablo

Esboceemos lo que debió de ser la fe en la presencia y en la acción del Espíritu en el seno de las comunidades cristianas antes de Pablo. Para ello hay que utilizar, no sin una parte de hipótesis, textos tomados de las cartas mismas de Pablo, pero que algunos indicios parecen señalar como expresión de ideas recibidas antes de él.

Al igual que la cristología, de la que depende ampliamente, la pneumatología primitiva nace de un intercambio entre experiencia y Escritura. Este Espíritu es el del Dios del AT, del Dios que interviene en la historia personal y colectiva de los hombres para conducirlos a la salvación. El Espíritu estaba más especialmente prometido para los tiempos mesiánicos ahora inaugurados por la resurrección de Cristo, lo cual llegará a ser determinante.

En efecto, la Iglesia tiene la certeza de estar habitada por el Espíritu, según las profecías, en cuanto que es el pueblo escatológico de los creyentes. «¿No lo sabéis?», dice Pablo (1 Cor 13,16). Esta certeza colorea evidentemente la experiencia pública o secreta que la primera generación cristiana hace de la realidad del Espíritu, aunque es imposible disociar los hechos y su interpretación. Parece que pueden distinguirse tres aspectos bajo los cuales se vive esta intervención. En primer lugar, la experiencia asombrosa de una predicación misionera que suscita la fe; el Espíritu es el que da al evangelio predicado su fuerza (la palabra aparece con regularidad: 1 Tes 1,5; 1 Cor 2,4-5; Rom 15,18-19; cf. 2 Cor 3,3). Se advierte la coincidencia con el testimonio de los Hechos, donde el Espíritu-fuerza anima la predicación misionera (Hch 1,8 etc.). En segundo lugar, está el culto de la comunidad reunida en presencia del Señor viviente. En ella se experimenta el Espíritu como el agente de la comunicación con Dios. Para llegar a los hombres, Dios inspira,

por ejemplo, la profecía (1 Cor 14,1.3.24-25). Para que se dirijan a Dios, el Espíritu inspira a los hombres la oración (1 Cor 14, 15-17) y la aclamación de la fe (1 Cor 12,3.9). También aquí hay una coincidencia con los Hechos (2,1ss; 13,2). Pero, y éste es el tercer aspecto, fuera incluso del culto comunitario, el creyente hace también la experiencia individual de la oración suscitada por el Espíritu (Gál 4,6; Rom 8,15.26-27); y de modo más constante se sabe habitado por él (1 Cor 6,19, paralelo a 1 Cor 3,16).

La cuestión de saber cómo y cuándo recibe el creyente el Espíritu de Dios no se plantea; es evidentemente en el momento en que es incorporado al pueblo escatológico por el bautismo. Todos están bautizados y todos están bañados, saciados del único Espíritu (1 Cor 12,13; cf. 1 Cor 6,11 y 2 Cor 1,22). Lo atestiguan también Hch 2,38; 19,2-3, etc. La efusión del Espíritu desde que el oyente acepta la predicación y sin que se mencione el bautismo (Gál 3,2.5; cf. Hch 10,44) no es un tema competitivo, sino sólo otro punto de vista sobre la entrada en el pueblo mesiánico.

2. El Señor y el Espíritu

El eje en torno al que giró toda la existencia de Pablo y se organizó toda su reflexión fue la revelación de que Jesús el crucificado era el Señor viviente. Por ello examinamos ante todo la relación que Pablo establece entre el Señor y el Espíritu.

a) El Espíritu de Dios en relación con la resurrección de Cristo.

En Rom 1,3-4 se suele reconocer una fórmula prepaulina (¿judeo-cristiana?) que el apóstol asume, pero su explicación es controvertida. Las dos proposiciones simétricas no son antitéticas, sino que indican dos etapas de la gloria mesiánica, hijo de David y luego Hijo de Dios, y el título de Hijo de Dios está ligado a la expresión de sabor judío «según el Espíritu de santidad». Tenemos aquí, a mi juicio, un eco de la tradición encontrada en los sinópticos a propósito del bautismo de Jesús (y ya desde su nacimiento, según Lucas) y que se remonta a Is 11,1-2: el Espíritu constituye «poderosamente» al Mesías como Hijo de Dios. Pero ¿por qué el texto precisa que su origen ha sido la resurrección de los muertos, pudiendo tener la preposición utilizada («a partir de») el matiz de tiempo, de causa o de instrumento? Quizá por alusión a Ez 37, 1-14, donde la resurrección del pueblo es obra del Espíritu de Dios. Se podría traducir: «nacido de la estirpe de David en virtud

de la naturaleza (para la traducción «en virtud de» cf. Heb 7,16), constituido Hijo de Dios revestido de poder en virtud del Espíritu Santo por medio de la resurrección de entre los muertos». El Espíritu que, según la promesa mesiánica, constituyó a Jesús Hijo de Dios fue el Espíritu de resurrección.

En Rom 8,11, mientras que la resurrección de los creyentes se presenta como obra del Espíritu, la de Cristo es obra del mismo Dios. Sin embargo, del razonamiento se deduce que el poder de resurrección del Espíritu está garantizado por la resurrección de Cristo.

Según 1 Cor 15,45, «el último Adán», es decir, Cristo, es «un aliento que da vida». Extraña fórmula que con frecuencia ha sido utilizada para identificar al Cristo glorioso con el Espíritu. El contexto desde el versículo 20 opone en realidad dos economías. Adán introdujo la muerte; Cristo, por su resurrección, introdujo la vida (v. 22). Sin duda, según Gn 2,7 (Setenta), Adán era «un ser dotado de vida», pero Cristo, declara Pablo desmarcando la fórmula, era «un aliento (espíritu) creador de vida», alusión manifiesta a la creación de Adán según el mismo versículo. Aparece la asociación entre Cristo, su resurrección, el Espíritu y la vida, pero la fórmula terminante no permite precisar la relación establecida entre Cristo y el Espíritu.

Conclusiones de los tres pasajes: Pablo conoce la relación escriturística entre resurrección y Espíritu, pero evita subordinar la resurrección de Cristo al Espíritu y fundamenta, en cambio, la resurrección de los creyentes por el Espíritu en la resurrección de Cristo. Pneumatología y cristología están unidas, pero en la historia de la salvación la cristología es determinante.

b) El don del Espíritu a los creyentes.

El don del Espíritu es siempre en Pablo obra de Dios mismo (2 Cor 1,22; 5,5; Gál 4,6; 1 Tes 4,8). En contraste con la tradición que atribuye al Mesías la efusión escatológica del Espíritu, tradición atestiguada en algunos pasajes de Lucas (Hch 2,33, etc.) y de Juan (cf. *infra*, cap. VI, I,1), este hecho subraya que la pneumatología en Pablo, aunque determinada por la cristología, conserva un significado distinto (cf. Gál 4,4.6).

c) El Espíritu de Cristo.

Pablo habla habitualmente de «el Espíritu de Dios», «el Espíritu Santo» o sobre todo «el Espíritu» simplemente. Sin embargo, tres o cuatro veces utiliza las expresiones siguientes: «el Espíritu de Cristo» (Rom 8,9), «el Espíritu de su Hijo» (Gál 4,6), «el Espí-

ritu de Jesucristo» (Flp 1,19) y, finalmente, «el Espíritu del Señor», donde «el Señor» designa sin duda a Cristo (2 Cor 3,17; cf. *infra*, e). Se observa que en cada caso una expresión diferente se debe a las necesidades de una argumentación particular. Tal cualificación le parece, pues, a Pablo cristológicamente fundada, aunque no sea corriente.

d) Acción de Cristo y acción del Espíritu.

Pablo parece atribuir las mismas acciones unas veces a Cristo y otras al Espíritu, hasta el punto de que se ha podido hablar de una equivalencia dinámica, incluso de una identidad. De este modo, la existencia cristiana en general está definida por la presencia de «Cristo en nosotros» (2 Cor 13,5; Gál 2,20) o del «Espíritu en nosotros» (1 Tes 4,8; 1 Cor 6,19); las dos formulaciones pueden estar yuxtapuestas (Rom 8,9-10). Pero a ambas pueden atribuirse indistintamente ciertos efectos más precisos, como la vida (2 Cor 3,6 y 4,10-11). Sobre todo la expresión «en Cristo» parece intercambiable con «en el Espíritu» (1 Cor 1,30 y Rom 8,9; Gál 2,17 y 1 Cor 6,11, etc.).

Considerando los textos más de cerca se descubren matices de empleo. Las dos expresiones evocan el modo en que el creyente recibe el beneficio de la acción de Dios; sin embargo, las referencias a Cristo acentúan su obra histórica, mientras que las referencias al Espíritu insisten en la apropiación por el creyente (cf. también *infra*, 4 a).

e) «El Señor es el Espíritu».

Esta fórmula de 2 Cor 3,17 es famosa por su dificultad, lo que no impide utilizaciones muchas veces abusivas: «el Señor», ¿designa aquí a Dios o a Cristo?; y ¿qué sentido hay que dar al verbo ser? No podemos sino hacer una propuesta.

El contexto consiste en una interpretación libre de Ex 34. El v. 16 se refiere a Ex 34,34 (texto de los Setenta retocado), lo que podría hacer pensar que *kyrios* designa a Dios; pero teniendo en cuenta el v. 14, que acaba de decir expresamente que Cristo es el que hace desaparecer el velo, *kyrios* debe designar aquí a Cristo; Pablo está habituado a esta transposición de sentido de *kyrios*. Recogiendo, pues, en el v. 17 la antítesis entre la letra y el Espíritu, que ha desarrollado en los vv. 6-8, pero aplicándola en este caso al tema de la gloria velada o revelada, afirma que la conversión a Cristo (v. 16) procura el libre acceso a la gloria de Dios (final del v. 17 y v. 18), porque «el Señor es también el Espíritu del Señor», que es un Espíritu de «libertad». Pablo se basaría en

la fe de la Iglesia naciente (cf. *supra*, 1), según la cual la conversión a Cristo entraña el don del Espíritu, designado aquí como «su» Espíritu por las necesidades de la argumentación (cf. *supra*, c). El verbo ser tendría sentido explicativo, lo que justificaría una irregularidad gramatical del griego (atributo provisto de artículo).

Otros interpretan así: el que ejerce la función liberadora que Ex 34 atribuye al Señor, es decir, a Yahvé, es hoy el Espíritu. Pero entonces hay que establecer la coherencia con el final del v. 14.

Sea de ello lo que fuere, apenas se busca ya en este texto la afirmación de una identidad ontológica entre Jesús glorificado y el Espíritu.

f) Fórmulas trinitarias.

En 2 Cor 1,21-22 y Gál 4,4-6, Pablo, evocando la obra de salvación, menciona juntos con toda naturalidad a Dios, a Cristo (o «su Hijo») y al Espíritu. La preferencia atestiguada por la fórmula, y más concretamente por la fórmula de tres elementos, condujo a una simetría trinitaria como en 1 Cor 12,4-6 y en 2 Cor 13,13. Es obvio que los tres agentes están asociados por su acción en favor de los hombres; no se ha llegado a la reflexión ulterior sobre las relaciones internas entre Dios, el Hijo y el Espíritu considerados como una Trinidad.

g) Conclusión.

Hay una íntima asociación entre Cristo y el Espíritu en la obra salvífica de Dios, pero en Pablo el Espíritu no se podría identificar, como se ha hecho a veces, ni con el ser ni con el poder del Señor glorificado.

3. El Espíritu y la Iglesia

a) El don del Espíritu a la Iglesia.

Pablo no hace aquí sino comentar la convicción de la Iglesia naciente, según la cual la Iglesia está dotada del Espíritu en cuanto pueblo mesiánico. Gál 3,14, que constituye la cima de una argumentación típicamente paulina, muestra cómo él hace suya esta fe. En 1 Cor 3,16 combina esta certeza con el tema del templo escatológico (identidad que ya los miembros de Qumrán habían dado a su comunidad). En 1 Cor 12,12-13 la combina también con la imagen (aún poco profundizada) del cuerpo de Cristo, para refutar

el individualismo de los inspirados corintios; les dice que el Espíritu del que el bautismo hace partícipes es un único Espíritu que sella la unidad de todos en el único cuerpo de Cristo.

La Iglesia es, pues, el lugar del Espíritu. Pero ¿cómo concibe el apóstol lo que se podría llamar el advenimiento del Espíritu? En Gál 4,4-6, utilizando el pasado histórico, evoca un envío del Espíritu por Dios, simétrico al envío del Hijo, pero tampoco aquí, como en otros casos, hay alusión precisa a un hecho como el de la escena lucana de Pentecostés. Tampoco menciona jamás, él que tanto insiste en la eficacia dada por el Espíritu a la predicación misionera (1 Tes 1,5; 1 Cor 2,4; 2 Cor 3,3), una efusión particular sobre los Doce; y lo que le da una autoridad apostólica igual a la de Pedro no es el Espíritu, sino el mandato recibido del Resucitado (Gál 2,7-9; cf. 1,15-19). ¿Significa esto que los relatos de Lucas y Juan, por otra parte diferentes entre sí, se apoyan en tradiciones marginales o ulteriores que Pablo ignora, o bien Pablo no tuvo sencillamente la ocasión o el deseo de servirse de ellas?

En cuanto a la comunicación del Espíritu a cada creyente, Pablo se adhirió al credo formulado antes de él (cf. *supra*, 1). Al parecer, no creyó necesario elegir entre las dos ocasiones, la acogida a la predicación y el bautismo, al estar las dos incluidas en lo que para él es lo único decisivo: el acto de fe (Gál 3,14 hasta el final). Una vez que el creyente ha entrado en la Iglesia, Pablo no pone jamás en duda la presencia del Espíritu en él. Veremos más adelante (cf. 4) que en sus exhortaciones se complace en apoyarse en lo que considera como un hecho adquirido; éste es uno de los resortes de la carta a los Gálatas (3,3; 5,17-18.25; cf. también Rom 8,4-5, etc.). Todo esto caracteriza una comunicación del Espíritu que no es individual sino porque es general dentro del pueblo mesiánico.

b) La Iglesia y los ministerios.

Como leemos en 1 Cor 3,16, la Iglesia es el templo escatológico del Espíritu. El encuentro cultural con Dios ya no necesita una mediación exterior. Las observancias judías quedan sustituidas por la inmediatez del «culto con el Espíritu de Dios» (Flp 3,3) y los creyentes-santuarios pueden ser llamados colectivamente «los santos», siendo esta consagración obra del Espíritu (1 Cor 3,16-17; 1 Tes 4,7-8; Rom 15,16).

En esta perspectiva cultural examina 1 Cor 12-14 los ministerios útiles a la comunidad. También lo hace Rom 12, pero en un sentido que abarca toda la existencia (cf. 1). La palabra griega *charisma* significa estrictamente don de la gracia; y Pablo la uti-

liza para poner de relieve la generosidad y la libertad de Dios (Rom 12) o del Espíritu (1 Cor 12,4-11) en la distribución de las aptitudes y, por tanto, de las funciones en la asamblea (el uso de las palabras «carisma» y «carismático», marcado actualmente por una elaboración dogmática y a la vez por un sentido sociológico derivado de Max Weber y por la ola neopentecostal, tiene el peligro de falsear la lectura de estos pasajes). ¿Cómo explicar esta doble referencia, a Dios y al Espíritu, en dos cartas escritas con algunos meses de intervalo? No se puede decir que el Espíritu tenga en Rom una función inferior a la que tiene en 1 Cor (véase Rom 8), pero tienen una función distinta. En Rom se acentúa la vida nueva de todo creyente (cf. *infra*, 4); en 1 Cor, sin duda en consonancia con los problemas que se planteaban en Corinto, se acentúan las manifestaciones comunitarias.

Algunos comentaristas dirán que estos dos puntos de vista son complementarios y que 1 Cor 12,4-11 explicita mencionando al Espíritu lo que está implícito en Rom 12,6-8, a saber: que la asamblea cultural es el lugar en el que Dios interviene especialmente por su Espíritu (cf. 1). Otros observarán que en 1 Cor Pablo está condicionado por los modos de hablar de Corinto, y que en Rom, donde se siente más libre para expresar su pensamiento personal, atribuye más bien los dones comunitarios, incluso la profecía y las otras funciones culturales que menciona, no al Espíritu, sino a Dios mismo. En todo caso, esta coexistencia de dos formulaciones invita a no sistematizar abusivamente y a recordar, como lo subraya, por otra parte, 1 Cor 12,6 en un añadido que rompe la simetría del pensamiento, que Dios es la fuente de todo.

En 1 Cor 12-14 se preocupa Pablo, sobre todo, por el hecho de que los corintios sobrevaloran la profecía y el hablar en lenguas o glosolalia. La profecía ha de entenderse en un sentido muy amplio (1 Cor 14,3.24-25.31) y casi equivale a nuestra predicación; Pablo no le da nunca el sentido de predicación. La glosolalia es una alabanza dirigida a Dios en un lenguaje extático misterioso, expresión de lo que es racionalmente inefable (1 Cor 14,2.14-17.28). Profecía y glosolalia son para Pablo auténticos dones del Espíritu. Ni hay que aislarlos ni abusar de ellos; en 1 Cor 12,7-11 los coloca significativamente a los dos al final de una lista de manifestaciones muy diversas y tiene cuidado de añadir a la profecía el discernimiento de las inspiraciones y a la glosolalia la interpretación en lenguaje racional para que la asamblea pueda sacar provecho de ella (cf. 1 Cor 14). ¿No recomendaba ya el apóstol en 1 Tes 5,19-22, por una parte, la apertura a la inspiración y, por otra, la prudencia ante sus ambigüedades?

Más concretamente aún, hay que señalar cómo los diversos

donde del Espíritu mencionados al comienzo de 1 Cor 12 están destinados, según Pablo, a ser ordenados *por Dios* (12,18.24, que desemboca en 12,28) como funciones distintas, solidarias y jerarquizadas (vv. 29-30) al servicio de un único cuerpo. Hay que mantener una tensión entre la libertad del Espíritu que suscita los dones, proclamada en el v. 11, y su ubicación en la Iglesia según un orden preciso querido por Dios, expuesta en los vv. 28ss. Cuando, como se hizo durante mucho tiempo al interpretar a Pablo, se opone el carisma (¿en el sentido de Max Weber?) a la institución, se comete un grave error, porque se adulteran su vocabulario y su argumentación.

4. El Espíritu y el creyente

a) La comunión escatológica entre Dios y el hombre.

Pablo utiliza diversas descripciones de la presencia del Espíritu en la vida del creyente. El Espíritu habita en el hombre como Dios en un templo (1 Cor 6,19, que recoge la idea de 3,16; Rom 8,9.11). Está en los corazones, es decir, según la aceptación bíblica, en lo más profundo, en el centro de decisión del hombre (Gál 4,6; 2 Cor 1,22 y también 3,3, alusión a Ez 36,26-28 asociado a Jr 31,31-33, donde se lee, según los Setenta: «Escribiré mis leyes en sus corazones»). Sin embargo, la expresión condensada «el Espíritu en vosotros» es rara (1 Cor 6,19; cf. 1 Tes 4,8), mientras que la fórmula, por decirlo así, inversa «vosotros en el Espíritu» es frecuente (1 Cor 12,3.9, donde se observa el juego de las preposiciones diferentes; Rom 9,1; 14,17, etc.; cf. 2 d). Ya la reversibilidad de la inclusión es significativa; Rom 8,9 yuxtapone sin dificultad las dos representaciones aparentemente contradictorias (cf. 1 Cor 12,13).

Esto es la prueba de que la imagería espacial, facilitada, sin duda, por el primer sentido de *pneuma*, no podría interpretarse en el sentido del sustancialismo helenístico, como si el Espíritu fuera una materia sutil que unas veces llenaría y otras bañaría al creyente. Ya en el AT alternaban las descripciones de intervenciones de la *ruah* sobre el hombre y en el hombre; estas variaciones sobre el tema espacial, que rozan la incoherencia lógica, quieren indicar la íntima relación establecida entre el Espíritu y el creyente.

El Espíritu ejerce también su autoridad sobre el creyente, no en el cara a cara, sino en una asociación existencial. Pablo parece depender aquí de Ez 36,26s: aun permaneciendo distinto, el Espíritu de Dios es experimentado como un espíritu humano nuevo

(cf. 1 Cor 14,14-16.32). Hay como una inmanencia de la trascendencia. Esto es lo que permite a Pablo dar a los corintios, a pesar de los malentendidos que teme suscitar, la designación de creyentes «espirituales» (1 Cor 2,13-15). Sin embargo, los cuerpos que habita el Espíritu siguen siendo de naturaleza carnal; sólo por la resurrección llegarán a ser espirituales (1 Cor 15,42-46). Hasta entonces la carne es una fuerza maligna que resiste al Espíritu (Gál 5,16-17).

Pero no hay que subestimar la novedad —y por ello hay que comprender lo nuevo escatológico— que constituye la presencia del Espíritu (Rom 7,6, desarrollado en Rom 8); el Espíritu es realmente las primicias (Rom 8,23), las arras (2 Cor 1,22; 5,5) del mundo futuro. El cristiano está, pues, situado en una tensión singular de la que aspira a ser liberado (Rom 8,23-25; 2 Cor 4,5), tensión cuyos aspectos éticos veremos más adelante (cf. 4 c).

b) El Espíritu y la vocación cultural del creyente.

El Espíritu transforma el cuerpo de los creyentes en santuario (1 Cor 6,16; cf. *supra*, 3 b). Según la Biblia, el cuerpo expresa la existencia concreta del hombre en el mundo. Precisamente con el cuerpo (Rom 12,1) conviene ofrecer a Dios el culto que suscita su Espíritu, en contraste con las observancias rituales (Flp 3,3). Las consecuencias éticas de esta convicción son secundarias con respecto a su alcance religioso: la conversión es ante todo una «consagración a Dios en el Espíritu Santo» según el modelo del sacrificio (Rom 15,16).

La expresión privilegiada de la nueva relación cultural es la oración al Padre que el Espíritu del Hijo suscita en los corazones (notar los *cuatro* agentes en Gál 4,6; cf. Rom 8,15-16). En Rom 8,26-27 Pablo afirma la incapacidad del hombre para orar como conviene, la intervención del Espíritu que suscita la oración y el hecho de que esta oración se inscribe en el corazón de todo creyente; pero también caracteriza esta oración como algo distinto de un discurso racional: es la expresión no verbalizable de una aspiración intensa a la liberación escatológica. Lejos de ser una evasión religiosa, la oración solidariza así no sólo con todos los «santos» (v. 27), sino también con toda la creación que sufre (v. 22).

Sin embargo, la oración, nacida como una llamada más acá o más allá del discurso, debe, según Pablo, ser formulada de forma inteligente e inteligible. Esto es por lo que él aboga ardientemente frente a las complacencias de los corintios por el entusiasmo glosolálico (1 Cor 14,2.6.19.23).

c) El Espíritu y el comportamiento escatológico del creyente.

Animado «ya» por el Espíritu, pero «todavía no» liberado de la carne por la resurrección (cf. *supra*, a), el creyente está invitado a vivir una vida «nueva» de carácter escatológico. Es a la vez una gracia y un deber.

Una gracia comunicada por el Espíritu. La acción del Espíritu para suscitar una vida nueva resulta de la iniciativa de Dios (notar el pasado o el presente de los verbos en Rom 8,2.5.9-11, etc.). Por el Espíritu, Dios realiza una adopción (Gál 4,4-7); sustituye la ley del pecado y de la muerte por la del Espíritu (Rom 8,14-17). Pablo describe también a los creyentes como conducidos, llevados por el Espíritu (Gál 5,18; Rom 8,14; cf. 8,4). Todo esto significa que la vida nueva es una gracia comunicada, la gracia de los tiempos mesiánicos.

La presencia del Espíritu en los corazones y en los cuerpos (entendiendo las dos palabras en sentido bíblico) crea una condición nueva que Pablo caracteriza con los términos tradicionales de santidad (entendida ahora en su aspecto ético, como en 1 Tes 4,7-8, donde se observará que la santidad es ante todo un don; lo mismo en 1 Cor 6,11.19), justicia (1 Cor 6,11) y vida (Rom 8,2.6.10). Por otra parte, otros pasajes atribuyen estos tres efectos a la acción de Cristo (asociación constante de Cristo y del Espíritu en la esfera de la soteriología, que no podemos señalar cada vez que aparece).

Pero el apóstol pone también de relieve con cierta precisión el modo en que el Espíritu anima la vida nueva. Oponiendo en una fórmula paradójica «la ley del Espíritu» a la ley del pecado y de la muerte, destaca que el Espíritu ejerce sobre el creyente una autoridad real (Rom 8,2). El Espíritu suscita en sus corazones disposiciones de carácter escatológico: la paz (*shalom*, Rom 8,6), la alegría (1 Tes 1,6), la esperanza (Rom 15,13). La lista de nueve términos difíciles de clasificar, ofrecida en Gál 5,22-23 como producción (fruto en singular) del Espíritu responde al estilo de la época; es un catálogo de virtudes opuestas a vivos (vv. 19ss), de carácter más indicativo que descriptivo. Parece que la palabra clave es la primera: *agape*, amor, y que el resto corresponde a 1 Cor 13,4-7.

Una obediencia al Espíritu. La oposición entre la carne y el Espíritu recuerda evidentemente el dualismo helenístico, pero la referencia a la obra histórica de Cristo especifica su significado. El hombre está sometido en cuanto «carne» a la ley del pecado (Rom

7,25), más concretamente a sus pasiones y a sus deseos (Gál 5,24), a la muerte (Rom 7,5); la carne es rebelión contra Dios (Rom 8,7). La intervención del Hijo de Dios «en la carne» ha sido decisiva (Rom 8,3) y ha hecho posible al creyente una emancipación de la esclavitud de la carne (Gál 2,20, de ahí la fórmula más radical de Rom 8,9). Así, el creyente está bajo la autoridad del Espíritu (Rom 8,5-10).

Pablo caracteriza esta situación con la palabra «libertad». Una libertad que es ante todo un acto de liberación expresado por verbos en pasado (Rom 7,6; 8,2). De este modo se abre una salida en una situación de conflicto, descrita en Gál 5,17 como destructora de la autonomía del sujeto: no se puede menos de obedecer, bien a la carne o bien al Espíritu. La libertad con respecto a la ley del pecado y de la muerte (Rom 7,7-25) consiste en obedecer a la «ley» del Espíritu (Rom 8,2). La libertad de obedecer no existiría sin la liberación concedida desde fuera por el don del Espíritu, pero una vez liberados, los creyentes permanecen bajo la amenaza de la carne (Gál 3,3; cf. 5,16). Pablo concluye de ello: viviendo del impulso del Espíritu (indicativo), hay que someterse deliberadamente (imperativo) a él (Gál 5,25).

5. Algunos rasgos de la pneumatología paulina

La escuela de la historia de las religiones aseguraba a principios de siglo que la Iglesia naciente situaba al Espíritu de Dios de forma privilegiada en las manifestaciones extraordinarias, entusiasmo, visiones, glosolalia. Pablo habría llevado a cabo una reinterpretación decisiva al reducir lo excepcional y describir el Espíritu como el animador de la vida cristiana de cada día. En realidad, el AT había discernido ya al Espíritu en manifestaciones muy diversas (*supra*, cap. I, 2). Por nuestra parte, hemos considerado un pasaje del AT, Ez 36,26-27, que desempeñaba un papel importante entre los rabinos y en Qumrán, como una posible fuente de las reflexiones paulinas sobre la obediencia escatológica. Por el contrario, Pablo no rechazó los dones pneumáticos espectaculares que anhelaban los corintios; únicamente señaló que las intervenciones de Dios por su Espíritu debían tener como criterio de autenticidad y de importancia, no una sensibilidad formada por el paganismo, sino la confesión de Jesucristo y la edificación de la Iglesia (1 Cor 12-14).

En la línea de la tradición del AT, Pablo se interesa no por la esencia, sino por la función del Espíritu. En el pueblo escatológico, el Espíritu asegura la presencia de Dios (1 Cor 3,16-17), sella la unidad de todos, judíos o paganos de origen, y cualquiera que sea

su condición social (1 Cor 12,13), anima la vida comunitaria (1 Cor 12,4-11), suscita la *agape* (Gál 5,22-25). Lo hace como aliento de Dios que penetra en el corazón del hombre, instaurando en él la comunicación entre Dios y el hombre o, más precisamente, una comunicación de Dios con el hombre que abre al hombre la comunicación con Dios (Rom 8,16).

Frente al legalismo judaizante, Pablo afirma que el Espíritu de los tiempos mesiánicos instaura una obediencia inmediata, que suprime las antiguas mediaciones de la ley ritual y moral. Frente al entusiasmo individualista de los corintios, Pablo especifica los aspectos históricos del don del Espíritu: su vinculación con Cristo y con la obra de Cristo, su acción multiforme en la Iglesia entera, la tensión que agudiza entre el «ya» y el «todavía no».

CAPITULO VI

LA DOCTRINA DE JUAN

I. EL CUARTO EVANGELIO

El grupo joánico hace una relectura de la tradición evangélica para manifestar su significado en su tiempo y en su medio.

1. El Hijo y el Espíritu

Todo está repensado a partir de una afirmación de la identidad de Jesús como el Hijo enviado para revelar al Padre, lo que sitúa a todo hombre ante una decisión crítica. La pneumatología aparece también interpretada bajo el efecto de la concentración cristológica.

a) Los relatos.

Los relatos se prestan mejor que los discursos a la comparación con los sinópticos. Juan no atribuye ninguna función al Espíritu en la encarnación del Hijo, pero ha mantenido, reinterpretándolo, el descenso del Espíritu sobre Jesús al comienzo de su ministerio. No se indica la ocasión del bautismo; el único acontecimiento que cuenta es precisamente la venida del Espíritu, atestiguada por el Bautista (llamémosle así, aunque Juan, significativamente, evita darle este nombre) en su función de testigo inicial (1,29-34). El hecho de que el Espíritu no sólo haya bajado, sino que haya permanecido sobre él (alusión a Is 11,2) ha señalado, en efecto, a Jesús como el Hijo de Dios (aquí no se puede decir «constituído»; cf. cap. III, 1 y 3; cap. V, 2 a) y como el que bautiza en el Espíritu Santo (notar el presente: es la actualidad vivida en la Iglesia).

Luego ya no se trata, como ocurre en la tradición sinóptica, de una función del Espíritu en la orientación o eficacia del ministerio de Jesús; el Hijo no depende en modo alguno del Espíritu. En el momento de su muerte, el Hijo «transmite» el Espíritu que residía en él (19,30). ¿Qué quiere decir Juan al elegir este verbo insólito para describir el modo en que Jesús exhala su último aliento? A diferencia de los paralelos, Juan ha indicado que había allí algunos fieles, un grupo de mujeres con María y el discípulo predilecto, primicias de todos aquellos a los que el Hijo atraerá cuando sea

levantado en la cruz (12,32-33). A estas primicias creyentes, de las que ha hecho su propia familia (19,26-27), les da su Espíritu, conforme a 7,39, en el momento de su glorificación (cf. 12,23-24. 27-28). Si «Iglesia» fuera un término joánico, se podría decir que Jesús transmite su Espíritu a la Iglesia; en ella es donde el Espíritu va a permanecer en adelante (cf. 14,16-17). Los suyos no quedarán huérfanos (14,17-18). Podrán realizar en el «mundo» la sorprendente vocación comunitaria definida por los discursos de adiós (en los que la promesa del Espíritu ocupa un puesto central) y por la oración final de Jesús.

En su relato de Pentecostés, Lucas unió dos temas, el don constitutivo del Espíritu a un grupo representativo del pueblo escatológico y la comunicación del Espíritu como fuerza para un testimonio valeroso. Juan ha indicado el primer tema en el episodio de la cruz; uniéndose a la tradición representada por Mt 28, 16-20, expone el segundo, no sin contactos precisos con Lc 24, 36,49, en el marco de una aparición del Resucitado a sus discípulos en 20,19-23. Del mismo modo que en Hch 2, los discípulos deberán salir de la casa en la que están reunidos y, bajo el impulso del Espíritu dado por el Resucitado (cf. Hch 2,33), anunciar el perdón de los pecados (cf. Hch 2,38).

En la línea de la concentración joánica en la persona del Hijo, el Hijo mismo es quien comunica directamente su propio Espíritu, invistiendo así a los suyos de una misión que prolonga la suya, una proclamación del perdón de doble filo y que produce una discriminación (cf. 3,17-18; 12,44-48 y, con respecto al Espíritu, 16, 7-11). La mayoría de los exegetas reconocen hoy que esta autoridad para el anuncio del perdón está asegurada por el Espíritu del Hijo a un grupo de «discípulos» deliberadamente impreciso (éste es también el caso en los discursos de despedida); más allá de los Doce (aquí los Diez), los enviados son los discípulos de Jesús en general (comparar Mt 18,18, que amplía 16,19).

Juan no dice, como Pablo, «el Espíritu de Cristo» (cap. V, 2 c) ni, como Lucas, «el Espíritu de Jesús» (Hch 16,7), sino que el Espíritu es para él el propio aliento del Crucificado y del Resucitado.

b) Los discursos.

Los discursos de Jesús son un eco de la meditación cristológica del grupo joánico.

El Espíritu y las palabras del Hijo se ponen en relación dos veces (cf. cap. I, 2); 3,34 parece querer decir que, a diferencia de los profetas, de los que los rabinos decían que recibían el Espíritu

en diversa medida, el Enviado recibe el Espíritu sin medida, lo que autoriza sus palabras como palabras del mismo Dios (cf. Lc 4,18); 6,63 explica que, contra lo que piensan los discípulos (v. 60), las palabras de Jesús traen, como el Hijo mismo, al mundo de la carne el Espíritu y la vida de arriba.

El Espíritu prometido a los creyentes por el Hijo. La interpretación de 7,37-39 es problemática. Según la puntuación adoptada, la Escritura anunció que el Mesías sería la fuente de los ríos de agua viva, lo que explica la invitación del versículo precedente a beber; o bien la Escritura prometió que el creyente se convertiría a su vez, y por decirlo así, por derivación, en esta fuente. Por desgracia, ningún texto del AT ni de la literatura judía afirma explícitamente una u otra cosa, y el v. 39a puede aplicarse a los dos puntos de vista. Se ha tratado de ver si otros pasajes del evangelio podían apoyar una interpretación más que la otra. Según algunos, la lanzada de 19,30 sería la realización de la misteriosa promesa: en el mismo momento en que es crucificado, glorificado, en la concepción de Juan, el agua brota de su cuerpo. Pero este brote del costado de Jesús corresponde mal a la evocación vigorosa de los «ríos de agua viva que brotan de su seno». Y, además, no se trata sólo de agua, sino de sangre y agua, lo que, sobre todo en este orden, parece remitir a Zac 13,1 (cf. Zac 12,10 citado en v. 37), que anuncia «en aquel día un manantial contra el pecado y la impureza»: para el pecado, la sangre, y para la impureza, el agua. Allí no hay alusión alguna al Espíritu.

La otra hipótesis nos parece más sólidamente apoyada por una referencia a 4,14 (¿ilustrado por 4,18-20?). La misteriosa «cita» derivaría de textos como Is 58,11; Prov 18,4 y sobre todo Eclo 24,30-31 en el contexto de Eclo 24,25-34. Ahora el Hijo se propone al creyente para calmar su sed, pero después de su glorificación se realizará la antigua promesa del Sirácida: el sediento de hoy se convertirá en un manantial de sorprendente abundancia y fuerza gracias al don del Espíritu que le hará el Crucificado (cf. *supra*, a).

Por otra parte, sea lo que fuere de la interpretación de este pasaje, se trata en él, como probablemente también en 4,14, de una promesa del Espíritu hecha por Jesús desde antes de su muerte, tema ignorado por los sinópticos, al menos en esta forma. Esta originalidad joánica está confirmada con claridad en los cuatro pasajes de los discursos de despedida en los que el Espíritu es llamado *parakletos*. En efecto, según 14,16; 14,26; 15,26 y 16,7 y su contexto, el mismo Hijo promete el Espíritu como el que debe reemplazarlo, e incluso reemplazarlo con ventaja (16,7), de una

manera que lo hará prevalecer sobre la ruptura de la muerte (14,16b). Así, el Espíritu no hace otra cosa que continuar la obra del Hijo (él es «otro *parakletos*», 14,16), pero no añade nada, sólo actualiza la presencia del Hijo (comparar 14,17 y 14,20) y su enseñanza (14,26; 16,13-15; 15,26). Por eso no puede intervenir sino después de su glorificación en la cruz (7,39b). Juan vincula estrechamente, más aún que los otros testigos del NT, la pneumatología a la cristología, hasta el punto de que la venida del Espíritu aparece como el retorno de Jesús (14,18.23).

El Hijo y el don del Espíritu. Se pueden distinguir dos secciones en los últimos discursos, al haber una cesura entre los capítulos 14 y 15. En la primera sección, el Espíritu es enviado por el Padre, como en la tradición veterotestamentaria y judía, pero a petición o en nombre del Hijo (14,16.26). En la segunda sección, el origen del Espíritu sigue estando en el Padre, pero es el Hijo mismo quien lo comunica (15,26); 16,7 ni siquiera menciona al Padre; se acerca a la tradición del bautismo mesiánico (1,33). Es cierto que Lucas atestigua la misma dualidad de puntos de vista (Hch 2,17s y probablemente Hch 1,5.8 frente a Lc 24,49; Hch 2,33), pero Juan se distingue sin duda alguna porque, según él, la efusión es realizada directamente por el Hijo en la cruz y por la resurrección.

c) Elementos de una reflexión trinitaria.

La relación establecida, por razones cristológicas, entre el Hijo y el Espíritu y la relación de los dos ministerios constituyen sólidos argumentos para quienes ven en Juan el esbozo de una pneumatología de tipo trinitario. Juan, como Pablo, permanece en la perspectiva no especulativa, sino histórica y práctica, de la tradición bíblica. En los discursos de despedida, lo equivalente son las funciones, no las personas; por otra parte, la noción de persona es extraña tanto al NT como al AT. Sólo que, para el pensamiento bíblico, la función define la identidad. Bastará cambiar de sistema cultural para que se desarrolle la reflexión trinitaria.

En cuanto al conocido aserto «Dios es Espíritu» (4,24), ante todo no puede ser separado de su contexto (4,19-26). No es una definición abstracta de la naturaleza de Dios. Jesús opone a la problemática religiosa del mundo, que busca dónde adorar a Dios, la afirmación de estilo muy joánico de que «ahora», es decir, después de la obra del Hijo, el Padre se da a conocer aquí abajo como un Dios «de arriba». El Espíritu, como se ve en la conversación con Nicodemo (3,5-13), es el modo como Dios mismo interviene entre

los hombres, se hace misteriosamente presente, como el soplo del viento. Es una representación no metafísica, sino más bien dramática: así es como Dios se comunica. De ahí la reversibilidad de la idea: Dios es Espíritu y el creyente lo encuentra en el Espíritu. «En Espíritu y verdad», porque Dios se ha dado a conocer no teóricamente, sino en la obra del Hijo como Espíritu y como verdad (cf. «el Espíritu de verdad»). Algunos llegan a decir «en el Espíritu Santo y en el Hijo-verdad», y ven en ello un equivalente de las fórmulas paulinas «en Espíritu» y «en Cristo». Sin ir tan lejos, se presiente cómo estas expresiones joánicas de la revelación desde arriba pueden servir en un contexto cultural a la gnosis y en otro a la elaboración trinitaria.

2. El Espíritu y los creyentes

a) La comunicación del Espíritu a los creyentes.

Inicialmente el Hijo transmitió su Espíritu a los discípulos. Pero después, ¿qué va a ser de los nuevos creyentes? Con el resto del NT, Juan considera el bautismo como la ocasión habitual de comunicación del Espíritu; es lo que indica 3,5 en un contexto en que aparece la polémica del grupo del Bautista reivindicando como una práctica cristiana el uso del bautismo de agua (3,22-30; 4,1-2).

Es probablemente también la intención de 4,13-14. Juan sabe bien, por lo demás, que lo decisivo no es el rito, sino la fe en el Hijo (7,39). Y quizá 6,63 es una variante de la tradición según la cual el Espíritu se comunica a través de la predicación del evangelio; éste sería también, según algunos, el sentido de 3,34 (cf. 1 b). Estas diversas concepciones se mantienen en la línea general del cristianismo naciente (cap. V, 1 y 3 a).

b) La obra del Espíritu.

Aquí brilla de nuevo la originalidad de Juan. El Espíritu, enviado como el Hijo al mundo (14,16.26; 15,26), trae la revelación de arriba y provoca, como él, una discriminación escatológica (*krisis*) entre los que encuentran en ella la vida y los que encuentran la condenación.

La verdad y la vida. Es notable que Juan no mencione siquiera ciertos dones considerados como característicos por otros autores del NT: no atribuye al Espíritu ni manifestaciones de entusiasmo, ni poder de exorcismo o de curación, ni inspiración profética, y sólo genéricamente indica el impulso ético en 3,8. En Juan todo se

concentra en un doble efecto: el Espíritu, al igual que el Hijo, comunica la verdad y la vida.

El es el Espíritu de verdad (14,17; 15,26; 16,13). La verdad que él revela en su totalidad (16,13) no es otra que la revelación del Hijo (15,26) o de sus palabras (14,26) y, a través de él, del Padre (16,13-15). Esta enseñanza no tiene, pues, nada que ver con una gnosis; es la iniciación a una relación de confianza. Y, aunque relativo a la obra histórica del Enviado, este conocimiento esclarecerá «lo que vaya viniendo» (16,13); el mismo evangelista ofrece un buen ejemplo de esta prospectiva a lo largo de los últimos discursos.

En definitiva, la comunicación de la verdad no es sino una vía por la que el Espíritu da la vida, directa o soberanamente (3,5.8; cf. 6,63a), o por medio de las palabras del Hijo (6,63b), o también del testimonio de los creyentes (4,14; 7,38-39). Se diría que Juan ha perfilado aquí el tema tradicional del Espíritu creador de vida, porque la vida (o vida eterna) es para él la mejor expresión posible para designar la salvación.

El proceso. En 16,8-11 el Espíritu interviene como un procurador en el proceso que tiene lugar entre Dios y el mundo (tema joánico). El Espíritu revela a los hombres de este mundo la gravedad última de lo que está en juego: su pecado consiste en no creer al Hijo cuando él asegura el triunfo del derecho y la condena del tirano. La acción del Espíritu está, pues, también aquí al servicio de la obra del Hijo (cf. 3,18-20); 15,26-27 y 20,23 permiten precisar que este ministerio del Espíritu se ejerce a través del testimonio de los discípulos.

3. Denominaciones joánicas del Espíritu

Algunas observaciones sobre las diversas denominaciones que Juan utiliza pueden servir de reflexión final sobre la originalidad de la pneumatología joánica.

Merece, ante todo, que se repare en la distribución del vocabulario. Para comenzar, el Espíritu, ausente del prólogo, es llamado simplemente *pneuma* catorce veces hasta el cap. 12 y una vez, con doble sentido, en 19,30. La expresión «Espíritu Santo» sólo se emplea tres veces, cuando es conveniente dar una referencia tradicional (1,33; 14,26; 20,22). Pero cuando, en el momento de la despedida, Jesús evoca la vida futura de la comunidad cristiana, aparece casi exclusivamente un vocabulario completamente nuevo (la excepción de 14,26 se debe a las necesidades de la identifica-

ción): tres veces «Espíritu de verdad» y cuatro veces *parakletos*. Estas dos designaciones caracterizan al Espíritu en su función de suplente del Hijo. El sentido de la primera, tomado del judaísmo y sobre todo de Qumrán, ya se ha explicado suficientemente antes (cf. 2 b). ¿Cuál es el de *parakletos*?

En los numerosos estudios sobre el tema, no se ha penetrado en el secreto de sus orígenes. La etimología, que apoya traducciones como *consolador*, probablemente es engañosa; habría que saber más bien qué uso se hacía del término en los medios de los que Juan lo tomó. Disponemos de referencias en el griego helenístico y en Filón con el sentido de defensor de una causa.

En forma hebraizada los rabinos empleaban esta palabra para designar a un intercesor. Juan, por su parte, la utiliza para cualificar al que interviene en un proceso para hacer que resplandezca la verdad (cf. 15,26), tanto en la defensa como en la acusación, confortando así a los que podrían estar desalentados (14,16; 16,7-11). Parece que simplemente adaptó a sus propias perspectivas una tradición bien enraizada en el cristianismo naciente: la promesa de Jesús de que el Espíritu inspiraría el testimonio de los creyentes en medio de un mundo hostil (cf. 15,26-27 y *supra*, capítulo III, 4 y 5; cap. IV, 2 b). Las traducciones oscilan entre diversas aproximaciones: abogado, consejero, ayudante, auxiliar, asistente, tutor, defensor... Creemos que es preferible arriesgar una traducción insuficiente que conservar «paráclito», que no significa absolutamente nada.

II. LA PRIMERA CARTA DE JUAN

No hay referencia al Espíritu en 2 y 3 Jn. En la primera carta se encuentran diversos rasgos característicos del evangelio, como el énfasis en la función del Espíritu de verdad para el conocimiento de Dios (4,6; 5,6). Más aún que en el evangelio, este conocimiento está centrado en el Hijo e incluso en el Hijo encarnado (4,2) y en su obra histórica (5,6-8); por otra parte, sólo el Hijo lleva el título de *parakletos* (2,1). Se trata de oponerse a enseñanzas que dependen de inspiraciones perversas (4,1-3 y 6, con el tema judío de la lucha entre los dos espíritus, cf. cap. II, 3) y no, como en 1 Cor 12,1-3, de las aberraciones del entusiasmo.

La perspectiva es la de la vida de la Iglesia después de la glorificación del Hijo. Ya no se trata de la habitación del Espíritu en el Hijo. Ahora el Espíritu es dado a los creyentes por el mismo Dios (3,24; 4,14), probablemente en el momento del bautismo, dadas las referencias bautismales de la carta. Es probable que la

unción de 2,20.27 evoque esta efusión bautismal del Espíritu (¿el Santo será aquí Cristo?; cf. Jn 1,33); en cambio, la semilla de Dios de 3,9 es más la palabra que el Espíritu (cf. cap. I, 2).

En 3,23-24 y 4,12-13 la carta precisa un punto esbozado en Jn 14,23-26, el tema igualmente paulino de la habitación del Espíritu en el creyente; y quizá hay que entender que el amor fraterno es aquí, como en Gál 5,22, su manifestación. Falta, en cambio, la insistencia del evangelio en la comunicación de la vida, salvo eventualmente en 3,9.

III. EL APOCALIPSIS

Situamos aquí por comodidad el testimonio particular del Apocalipsis de Juan, pero la pneumatología es uno de los puntos en que mejor aparece la diferencia con el cuarto evangelio (salvo quizá Ap 22,17b, comparado con Jn 7,37-39).

El Apocalipsis utiliza la noción judía del Espíritu de profecía (cap. II, 2) aplicándola a los profetas cristianos (19,10; cf. 22,6 y quizá 11,8), quienes, por otra parte —en la línea del evangelio—, no tienen otra cosa que revelar sino «el testimonio de Jesús» (19,10). El visionario mismo afirma estar «en Espíritu» (1,10; 4,2; cf. 17,3; 21,10). Cada una de las siete Iglesias debe estar atenta a lo que Cristo (2,1, etc.) le dice por medio de este Espíritu de profecía (2,7, etc.). Gracias a él es posible asentir explícitamente a la revelación del designio de Dios (14,13; 22,17) y comprometer así litúrgicamente a toda la Iglesia (22,17).

Los siete espíritus de 1,4-5; 3,1; 4,5 y 5,6 son probablemente una descripción del Espíritu de Dios en relación con Is 11,2 y Zac 4,2.10b.

CAPITULO VII

EL DEUTEROPAULINISMO

Utilizamos aquí el término «deuteropaulinismo» en un sentido muy amplio; incluimos en él cartas que aparecen con el nombre de Pablo y que algunos consideran auténticas, pero que otros cuestionan en diverso grado (Ef, Col, 2 Tes, 1 y 2 Tim, Tit); y también dos cartas en las que se reconoce una dependencia con respecto a Pablo, Heb y 1 Pe. Más aún que en la parte precedente, la brevedad nos obliga aquí a sacrificar los matices.

Cierto número de temas de la pneumatología de las cartas reconocidas como auténticas subsisten más o menos claramente.

Hay un estrecho vínculo entre la resurrección de Cristo y el Espíritu (1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18) y más genéricamente entre Cristo y el Espíritu (Heb 9,14). Las expresiones trinitarias están desarrolladas libremente (2 Tes 2,13-14; Tit 3,4-6; Heb 2,3-4; cf. fuera de la corriente paulina Jds 20-21); a veces se formulan de manera más rigurosa (Ef 4,4-6; 1 Pe 1,2).

La presencia del Espíritu está asegurada a la Iglesia en cuanto templo (Ef 2,22; ¿hay una huella en 1 Pe 2,5?) o en cuanto cuerpo (Ef 4,3-4). El garantiza su unidad (Ef 2,18; 4,4), anima la vida cultural (Ef 5,18-19; cf. 1 Pe 2,5.9) y conduce a la comunidad sobre todo por medio de la profecía (2 Tes 2,2; 1 Tim 4,1). Como ocurre en Rom 12,6-8, los dones de la gracia útiles a la vida eclesial (*charismata*) pueden no ser atribuidos al Espíritu (1 Pe 4,10), pero Heb 2,4 parece asociar en estos dones a Dios y al Espíritu.

El don del Espíritu al creyente es obra de Dios mismo (2 Tim 1,7; Heb 2,4) con ocasión del bautismo (Tit 3,5 y probablemente Heb 6,4; 1 Pe 1,2). Es un anticipo escatológico (Ef 1,13-14; 4,30; Tit 3,6-7; Heb 6,4-5). El Espíritu ilumina la inteligencia de la fe (Ef 1,17) y, habitando en el creyente (2 Tim 1,14), anima la vida del cristiano (Ef 3,16; 4,23.30; 2 Tim 1,7? y, en su contexto, Heb 10,29), en particular la oración (Ef 6,18; cf. 2,18; véase también Jds 20). Se pone en evidencia la función santificadora del Espíritu (2 Tes 2,13; 1 Pe 1,2). Es también la fuerza de vida divina más allá de la muerte (1 Pe 4,6).

Sin embargo, con respecto a las cartas paulinas reconocidas como auténticas, se observan notables inflexiones de la pneumatología. En particular, el temor al iluminismo, ciertas elucubraciones que anuncian a los gnósticos, o simplemente la amenaza de particu-

larismos, desastrosos para la unidad del «cuerpo de Cristo», conducen a reducir o a canalizar la función del Espíritu en la vida de la Iglesia, aun cuando la certeza de una efusión general sobre el pueblo mesiánico se mantiene con la convicción de una comunicación bautismal.

La concentración cristológica va acompañada así, en la carta a los Colosenses, de una sorprendente rarefacción de las referencias al Espíritu de Dios (1,8.9; 3,16), en contraste sobre todo con los desarrollos paralelos de la carta a los Efesios (compárese Col 3, 16-17 y Ef 5,18-20; Col 4,2-4 y Ef 6,18-20). Esto recuerda el modo en que Pablo situaba, en la primera carta a los Corintios, la pneumatología bajo el control de la cristología (igualmente, a su manera, Lucas y Juan), pero aquí el campo de la pneumatología es, además, singularmente reducido.

Por otra parte, el temor a desviaciones o rupturas conduce a una posición muy diferente: no se rechaza la acción del Espíritu, pero se subraya que ésta se ejerce de forma privilegiada en instituciones socioreligiosas que garantizan su calidad. Estas instituciones son heredadas del judaísmo, como la Escritura (Ef 6,17; 2 Tim 3,16; cf. también 2 Pe 1,20-21), los ministerios reconocidos, apóstoles y profetas (Ef 3,5; cf. 4,7.11), predicadores en general (1 Pe 1,11-12), aunque se llega a hablar de una comunicación del Espíritu por una especie de ordenación (2 Tim 1,6-7.14). Algunos exegetas estiman que así se alcanza un buen equilibrio en la acogida que ha de hacerse a las intervenciones del Espíritu en la Iglesia; otros piensan que esto es desnaturalizar o al menos poner en peligro la característica fundamental de la efusión mesiánica del Espíritu.

Finalmente, reaparecen aquí y allá rasgos de la pneumatología primitiva ignorados en las grandes epístolas de Pablo, como el don del Espíritu por Cristo en persona (Tit 3,6) y la asistencia especial del Espíritu a los fieles perseguidos (1 Pe 4,14).

CONCLUSION

Estudiar el tema del Espíritu, aun cuando sólo se pretenda exponer los datos escriturísticos, es especialmente difícil. La realidad que tratamos de definir es tan misteriosa y los conceptos de que disponemos tan poco adecuados, que resulta difícil evitar la vaguedad sin forzar los testimonios diversos para encuadrarlos en uno u otro sistema de interpretación. La historia de la exégesis es instructiva a este respecto. Hemos dicho algo sobre ello a propósito de la escuela moderna de la historia de las religiones. Pero recordemos que, desde el comienzo, los textos fueron leídos repetidas veces bajo la influencia del panteísmo estoico, que era un pan-pneumatismo, y también, más genéricamente, del dualismo helenístico, lo que condicionó elaboraciones y debates teológicos que se cuentan entre los más antiguos y determinantes para la historia de la Iglesia.

Actualmente incluso, algunos sienten la necesidad de dar al Espíritu una identidad más acusada, y para ello acentúan los vínculos indiscutibles que la pneumatología del NT tiene con la cristología (el Espíritu representa la presencia actualizada del Kyrios Jesús) o con la eclesiología (el Espíritu se expresa, según unos, en los ministerios establecidos; según otros, en la asamblea de los fieles). Pero otros no se preocupan de la identidad, sino que valoran la experiencia; para ellos el Espíritu se manifiesta en la piedad común y privada. En ello hay simplificaciones del testimonio complejo del NT, que pueden ser teológica y prácticamente inquietantes.

¿Y qué decir de aquellos que, más o menos conscientemente, deforman los datos? Es un hecho que ningún texto de la nueva alianza reconoce una acción del Espíritu de Dios en la humanidad no creyente; considerando este hecho como un insostenible orgullo espiritual, en vez de preguntarse cómo se explica teológicamente, se invocan de modo muy problemático (si bien es cierto que con el apoyo de tradiciones venerables) pasajes del AT como Gn 1,2 y 6,4 o Sab 1,7 y 7,22ss para inducir en el NT, por ejemplo en Hch 17,28, lo que no hay.

¡Así va la exégesis! Entonces, ¿cómo atreverse a una síntesis final?

No obstante, en un esfuerzo de clarificación, trataremos de acercarnos entre sí las enseñanzas dominantes de Lucas, de Pablo y de Juan, y de proponer un eje común.

Los acentos son efectivamente diversos: Espíritu de profecía que proclama a Cristo, según Lucas; Espíritu animador de una vida nueva en Cristo, según Pablo; Espíritu de verdad que abre al conocimiento actual del Hijo, según Juan; pero hay una indiscutible coherencia entre las presentaciones del Espíritu y de su función en estos tres testigos esenciales. Los tres destacan a su modo que la efusión general del Espíritu es una gracia escatológica; que depende de la obra mesiánica realizada por Cristo y no cesa de remitir a ella y que tiene, por definición, una dimensión eclesiológica. Estos mismos rasgos se encuentran con mayor o menor claridad en los medios anónimos de los que nació el testimonio sinóptico y, con obliteraciones y deformaciones, en el espectro de los escritos deuteropaulinos.

Para todos ellos el Espíritu es la presencia misteriosa de Dios por su «aliento», jamás descrita sino en sus efectos, jamás controlable por el hombre, pero que alcanza al hombre. Arriesgando una formulación más moderna, quizá se podría decir que el Espíritu, según el NT, es Dios mismo en cuanto que entra en la existencia de la comunidad entera y en la de los individuos como un sujeto distinto, digamos incluso como *el sujeto*, el que habla o hace hablar, como en Lucas; el que conduce, como en Pablo; el que convence, como en Juan.

Es cierto que Pablo y Lucas (pero no Juan) dan cuenta de circunstancias en las que momentáneamente el Espíritu-sujeto ocupa todo el lugar en el creyente, sumergiéndolo, por decirlo así, la conciencia; son los momentos de entusiasmo, que no hay que rechazar ni considerar sospechosos, pero que tampoco hay que aislar ni idolar. Habitualmente Dios interviene sin obnubilar la conciencia, constituyendo, por el contrario, al hombre en el que actúa como sujeto responsable en relación con él, dotándolo de una libertad original en la misma sumisión a su presencia.

Por lo demás, después de esta clarificación indispensable sobre las intervenciones del Espíritu-sujeto en el creyente, hemos de recordar sobre todo que la efusión de la que habla el NT tiene una dimensión colectiva, una función histórica y una finalidad universal. La paradoja escatológica consiste en que la acción del Espíritu en los creyentes y en la Iglesia hace sentir en el corazón mismo de la humanidad y de su historia la presencia de un sujeto oculto.

BIBLIOGRAFIA

En cada sección los títulos se citan según la fecha de aparición: la indicación «bibliografía» señala los trabajos que ofrecen listas bibliográficas recientes.

Las obras y artículos publicados de 1956 a comienzos de 1978 están recogidos en TWNT X/2 (1979) 1238-1244.

I. CONJUNTO DE LA BIBLIA

- G. Johnston, art. *Spirit, Holy Spirit: A Theological Wordbook of The Bible* (Londres 1950) 233-247.
 G. Gerlemann y E. Käsemann, art. *Geist*: RGG II (31958) cols. 1270-1279.
 J. Guillet, art. *Esprit Saint*, en *Dictionnaire de Spiritualité* IV (París 1960) cols. 1246-1257.
 G. W. H. Lampe, art. *Holy Spirit*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible* II (Nueva York 1962) 626-639.
 V. Hamp, J. Schmid y F. Mussner, art. *Pneuma*: LThK VIII (21963) cols. 568-576.
 M. Ramsey, *El Espíritu Santo. Estudio bíblico* (Salamanca 1979).
 E. Schweizer, *Heiliger Geist* (Berlín 1978).
 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* I. *L'expérience de l'Esprit*, 1.ª parte: «Las Escrituras canónicas» (París 1979) 19-91 (bibliografía).
 G. T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (Nueva York 1976).
 J.-M. Castillo, *Espíritu*, en *Conceptos fundamentales de la Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) 291-301 (bibliografía).
 O. Semmelroth, *Espíritu Santo*, en CFT.

II. AT EN SU CONJUNTO

- P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1966) 234-253.
 E. Jacob, *Théologie de l'AT* (Neuchâtel-París 21968, 1.ª ed. 1955) 98-103 (trad. española: *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969).
 D. Lys, *Rûach. Le souffle dans l'AT* (París 1962).
 E. Haulotte, *L'Esprit de Yahvé dans l'AT*, en *L'Homme devant Dieu*. Hom. a H. de Lubac I (París 1963) 25-36.
 R. Albertz/C. Westermann, art. *ruah, Espíritu*, en *Diccionario teológico manual del AT* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).
 H. Cazelles, *L'Esprit Saint dans l'AT*, en «Les Quatre Fleuves», núm. 9 (1979) 4-22.

III. PERIODO INTERTESTAMENTARIO

1. Helenismo

- G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Étude philosophique* (París-Lovaina 1945).
 J. Dupont, *Gnosis* (París-Lovaina 1949) 155-172.

2. Judaísmo de lengua griega

- H. A. Wolfson, *Philo*, tomo II (Cambridge, EE.UU. 31972, 1.ª edición 1917) 3-72.
 A. Laurentin, *Le Pneuma dans la doctrine de Philon: ETL* 27 (1951) 390-437.
 C. Larcher, *Études sur le Livre de la Sagesse* (París 1969) 329-414: «La Sabiduría y el Espíritu».
 M. E. Isaacs, *The Concept of Spirit: A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on The NT* (Londres 1976).

3. Judaísmo de cultura semítica

- W. Foerster, *Der heilige Geist im Spätjudentum: NTS* 8 (1961-62) 117-134.
 P. Schäfer, *Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur* (Munich 1972).

4. Qumrán

- A. Jaubert, *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (París 1963) 238-245.
 J. Schreiner, *Geistbegabung in der Gemeinde von Qumrán: BZ* 9 (1965) 161-180 (bibliografía).
 H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (Gotinga 1966) 117-139: § 8, «El problema de la presencia del Espíritu».
 F. F. Bruce, *Holy Spirit in the Qumran Texts*, en J. Macdonald (ed.), *Dead Sea Scroll Studies* (Leiden 1969).
 M. Delcor/F. García, *Introducción a la literatura de Qumrán* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982), en especial pp. 285-314: «Doctrinas esenias».
 A. Díez Macho, *Introducción a los apócrifos del Antiguo Testamento*, parte III: «Teología de los apócrifos» (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

IV. NT EN SU CONJUNTO

- F. Büchsel, *Des Geist Gottes im NT* (Gütersloh 1926).
 E. Schweitzer y otros, *Esprit* (Ginebra 1971; traducción del art. *Pneuma: TWNT VI* [1959]).
 D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge 1967) 202-293 (capítulo dedicado a *pneuma*).

- M.-A. Chevallier, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le NT*, tomo I (París 1978) (bibliografía).
 B. Gilliéron, *Le Saint-Esprit, actualité du Christ* (Ginebra 1978).

V. EVANGELIOS SINOPTICOS

1. En general

- R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (trad. francesa según la ed. alemana de 1971; París 1973) *passim* (bibliografía).
 C. K. Barrett, *The Holy Spirit and The Gospel Tradition* (Londres 1947).
 M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le NT* (París 1958) 53-96.
 J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús* (Salamanca 1974), con bibliografía.
 P. Benoit/M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, tomo II: *Commentaire* (París) *passim*.

2. El nacimiento de Jesús según Mt y Lc

- R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc 1-2* (París 1957).
 P. Benoit, *L'Annonciation*, en *Assemblées du Seigneur* 8 (1972) 39-50.
 R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías* (Ed. Cristiandad, Madrid 1982), con bibliografía.
 R. E. Brown, art. *Virgin Birth*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume* (Nashville 1976) 940-941.

3. El os bautizará con Espíritu Santo

- J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres 1970) 8-22 (bibliografía).

4. Bautismo de Jesús

- F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfurt 1970), con bibliografía.

VI. LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

1. En general

- H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart 1926).
 G. W. Lampe, *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke*, en *Studies in the Gospels*. Hom. a R. H. Lightfoot (Oxford 1955) 150-200.
 G. Haya-Prats, *L'Esprit, force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres* (París 1975), con bibliografía.
 F. Bovon, *Luc le théologien. 25 ans de recherches (1950-1975)* (Neuchâtel 1978) 211-254 (bibliografía).

A. George, *L'Esprit Saint dans l'oeuvre de Luc*: RB 85 (1978) 500-542.
 J. Rius Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28* (Ed. Cristiandad, Madrid 1984).

2. Pentecostés

J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen* (Stuttgart 1973; bibliografía).
 M.-A. Chevallier, «Pentecôtes» lucaniennes et «Pentecôtes» johanniques, en *La parole de grâce. Études lucaniennes*. Hom. a A. George: RSR 69 (París) 301-314.

3. El bautismo con agua y con Espíritu

J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres 1970) 38-102.

VII. LAS CARTAS RECONOCIDAS DE PABLO

1. En general

W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres ³1970, ¹1948) 177-226.
 O. Kuss, *Der Römerbrief* (Ratisbona ⁸1979, ¹1957) 540-595 (excurso: «El Espíritu».)
 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga ⁸1979, ¹1958) parágrafo 14 (bibliografía) (trad. española: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981).
 J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie* (Assen 1973).
 O. Knock, *Der Geist Gottes und der neue Mensch... nach dem Zeugnis des Apostels Paulus* (Stuttgart 1975), con bibliografía.
 TOB: anotaciones a Rom 1,9 (nota o) y 1,3 (nota g, punto III).

2. El Señor y el Espíritu

L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París ²1954) 209-223, 234-236 (trad. española: *Cristo en san Pablo*, Bilbao 1955).
 I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961).
 M. Bouttier, *En Christ* (París 1962) 61-69.
 R. Penna, *Lo Spirito di Cristo* (Brescia 1976), con bibliografía.
 F. F. Bruce, *Christ and Spirit in Paul*: BJRL 59 (1977) 259-285.

3. El Espíritu y la Iglesia

P. A. Harl, *Le Saint Esprit et l'Église chez saint Paul*: «Verbum Caro» 19 (1965) 13-29.
 E. Schweitzer, *Esprit et communauté chez Paul et ses disciples*, en *L'Esprit Saint et l'Église* (París 1969) 45-70.

M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes* (Neuchâtel-París 1966), con bibliografía.
 E. Cothenet, *Prophétisme dans le NT*, en DBS VIII (1971) cols. 1287-1303 (bibliografía).
Charisma: bibliografía desde 1965 a principios de 1978, en TWNT X/2, 1291.

4. El Espíritu y el creyente

H. D. Wendland, *Das Wirken des Geistes in den Gläubigen nach Paulus*: TLZ 77 (1952) cols. 457-470.
 N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (Edimburgo 1957).
 R. Bultmann, *Theologie des NT* (cf. *supra*), parágrafo 38 (bibliografía; véanse también los complementos al final del volumen) (trad. española: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981).
 L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (París 1962) 24-286, 406-428 (trad. española: *El cristiano en san Pablo*, Bilbao 1965).
 K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurich 1962).
 W. Pfister, *Das Leben im Geiste nach Paulus* (Friburgo 1963).

VIII. LA DOCTRINA JOANICA

1. En el cuarto Evangelio en general

C. K. Barrett, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*: JTS, NS 1 (1950) 9-15.
 H. Schlier, *Essais sur le NT* (París 1968) 307-316: *L'Esprit selon l'évangile de saint Jean* (artículo de 1963).
 G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (Cambridge 1970).
 F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums* (Frankfort 1974), con bibliografía.
 M. E. Boismard/A. Lamouille, *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre évangiles en français*, tomo III (París 1977) *passim* y 382-386: «Síntesis sobre el Espíritu».
 E. Lohse, *El Espíritu de la Verdad*, en *Teología del NT* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978) 227-233 (bibliografía).
 R. Schnackenburg, *Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfabrung, en Die Kirche des Anfangs*. Hom. a H. Schürmann (Leipzig ¿1978?) 277-306 (bibliografía).
 R. E. Brown, *El Evangelio según Juan II* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979) 1467-1494: «Vocabulario joánico».
 J. Mateos/J. Barreto, *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan* (Madrid 1980). Excelente estudio lingüístico-teológico de los principales términos utilizados por Juan. Precede una introducción sobre «estructuración histórica o teológica del Evangelio».

2. Paráclito

- Excurso de los comentarios al cuarto Evangelio, sobre todo los de R. E. Brown, *El Evangelio según Juan II* (Madrid 1969) 1520-1530: «El Paráclito» (bibliografía), y R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, tomo III (Friburgo 1975) 156-173 (bibliografía) (trad. española: *El Evangelio según san Juan III*, Barcelona 1980).
- J. Behm, art. *parakletos*, en TWNT VI (1954) 798-812 (traducciones en inglés e italiano) y complemento bibliográfico: TWNT X/2, 1215-1217.
- U. B. Müller, *Die Parakletvorstellung im Johannesevangelium: ZThK* 71 (1974) 31-77 (bibliografía).
- I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean* (Roma 1977), tomo I, 329-471: «El Paráclito, el Espíritu de la verdad» (bibliografía, p. 330, n. 1); cf. también tomo II, 673-706: «Adorar al Padre en el Espíritu y la Verdad».

3. La primera carta de Juan

- R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo 1963) 209-215: «Sobre la concepción del Espíritu en 1 Jn».

IX. EL APOCALIPSIS

- F. F. Bruce, *The Spirit in the Apocalypse*, en *Christ and Spirit in the New Testament*. Hom. a C. F. D. Moule (Cambridge 1973) 333-344.
- R. Bauckham *The Role of the Spirit in the Apocalypse: «The Evangelical Quarterly»* 52 (1980) 66-83.

X. EL DEUTEROPaulINISMO

- E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund 1946) 121-123 (Col); 308-309 y 317-324 (Ef).
- R. Schnackenburg, *Christus, Geist und Gemeinde (Eph. 4:1-16)*, en *Christ and the Spirit in the NT*, 279-296.
- E. Schweizer, *Christus und Geist im Kolosserbrief, ibid.*, 297-313.
- W. Bieder, *Pneumatologische Aspekte im Hebräerbrief*, en *Neues Testament und Geschichte*. Hom. a O. Cullmann (Zurich 1972) 251-259.
- E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres 1947) 222-224, 247-250, 286-291.
- L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief* (Gotinga 1978) 305-307.

II

PNEUMATOLOGIA DOGMATICA

[YVES CONGAR]

CAPITULO PRIMERO

EL TESTIMONIO SOBRE EL ESPIRITU SANTO

No tenemos revelación de la tercera persona como la tenemos del Hijo en Jesucristo. Sin embargo, el Espíritu¹ se ha manifestado y se manifiesta por lo que realiza. Por ello debemos interrogar a los testimonios tanto de la Escritura como de las celebraciones litúrgicas y de la experiencia cristiana personal. La organización que hacemos aquí de estos testimonios tiene sobre todo un valor práctico. No se puede decir todo al mismo tiempo, ni siquiera lo que es simultáneo y está unido. *El Espíritu inspira la prosecución de la obra de Dios.*

El testimonio más constante, porque ya abunda en el Antiguo Testamento, es que el soplo de Dios suscita y conduce a hombres y mujeres para realizar el designio de Dios: servidores del culto, profetas, guerreros carismáticos y, sobre todo, el rey davídico y mesiánico del que Isaías escribió: «Saldrá un renuevo del tocón de Jesé, y de su raíz brotará un vástago. Sobre él se posará el espíritu del Señor: espíritu de prudencia y sabiduría, espíritu de consejo y valentía, espíritu de conocimiento y respeto del Señor» (11,1ss).

El mismo sentimiento de ser habitada y conducida se atribuye también a la Sabiduría: no es extraño que algunos Padres preñicos hayan considerado juntos el Espíritu y la Sabiduría. Evidentemente, esta conducción por el soplo de Dios afecta principalmente al tiempo *constitutivo* del pueblo de Dios: profetas, hagiógrafos, apóstoles, Padres, primeros concilios. Pero la economía salvífica continúa tras el período constitutivo. Todas las épocas han tenido

¹ Con la sigla ES remitimos a Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vols. (París 1979 y 1980).

sus fundadores, sus profetas; la nuestra, lo mismo que las otras. «Estoy unido al Espíritu y no soy yo, sino el Señor quien me ha pedido venir (a Irlanda)», confiesa san Patricio († 460).

1. El Espíritu de comunión

«Cuando llegó la plenitud de los tiempos», Dios (el Padre) envió a su Hijo para conferirnos la adopción filial y envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo (Gál 4,4-6). «Aquellos que se dejan llevar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14). Nosotros somos hijos en el Hijo único, haciéndonos su cuerpo, estando místicamente identificados con él. Hay un vínculo profundo entre unidad del cuerpo y unidad, o más bien unicidad, del Espíritu: 1 Cor 12,13; Tit 3,5-6. El Espíritu hará en nosotros lo que hizo en Cristo (Rom 8,11), es el mismo, es el Espíritu de Cristo (Rom 8,9).

El Espíritu se afirma así como principio de comunión (2 Cor 13,13; Flp 2,1). Siendo el mismo y único, puede estar en muchos, creando en ellos una unidad sin fusión ni confusión de las personas. Los teólogos y los autores espirituales han exaltado este misterio de unidad: cf. el vínculo establecido por san Agustín entre Espíritu de Cristo y cuerpo de Cristo: cuando el Espíritu está en nosotros, nosotros estamos en Cristo. El gran espiritual que fue Guillermo de Saint-Thierry († 1148), comentando las palabras de Jesús «para que el amor que tú me has tenido esté con ellos y también yo esté con ellos» (Jn 17,26), formula esta oración: «Así, nosotros te amamos, o mejor tú te amas en nosotros; nosotros por el afecto, tú por la eficacia, haciéndonos *uno* en ti por tu propia unidad; quiero decir, por tu propio Espíritu Santo, que nos has dado».

Esta conciencia de estar unido a Dios y de amarlo con su propio amor requeriría precisiones teológicas, pero como sentimiento responde a una experiencia y se encuentra en más de un místico².

² Por ejemplo, san Juan de la Cruz: «Ama el alma a Dios no por sí, sino por El mismo; lo cual es admirable primor, porque ama así por el Espíritu Santo, como el Padre y el Hijo se aman, como el mismo Hijo lo dice por san Juan, diciendo: 'La dilección con que me amaste está en ellos, y yo en ellos'» (*Llama de amor viva*, 3,82); «El alma ama a Dios con voluntad de Dios, que también es voluntad suya; y así le amará tanto como es amada de Dios, pues le ama con voluntad de el mismo Dios, en el mismo amor con que él a ella la ama, que es el Espíritu Santo, que es dado a la alma, según lo dice el Apóstol: Rom 5,5» (*Cántico Espiritual*, 37,3). Santa Teresa del Niño Jesús: «Para amaros como vos me amáis, necesito tomar vuestro propio amor» (*Histoire d'une âme*, Lisieux 1924, 201); san Máximo el Confesor: «Una sola energía actúa en Dios y en los deificados» (PG 91, 33).

El Espíritu sería, pues, aquel que es el principio de la máxima interioridad y de una presencia mutua, no sólo entre nosotros y Dios, sino también entre nosotros los fieles.

2. La experiencia de los fieles

Los fieles tienen conciencia y experiencia de Dios al menos de dos maneras:

1. En cuanto que formula «comunión de los santos», entendiéndolo «santos» no referido a la comunión en los sacramentos, sino a la unión con los santos, con los mártires, que es quizá el sentido primero de la expresión (Nicetas de Remesiana, Fausto de Riez). Los cristianos tienen, desde el principio, la certeza de formar, en Cristo y en el Espíritu, un cuerpo cuyos miembros se sostienen, se llevan unos a otros; y esto en un ámbito de la vida que, siendo el del Señor y el del Espíritu, une el mundo futuro a este mundo. Podemos creer más allá de este mundo y amar hasta en el mundo de Dios, hasta en su corazón: «Ni la muerte ni la vida, ni lo presente ni lo futuro, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de este amor de Dios, presente en el Mesías Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,38).

2. Hay una presencia y una influencia de Cristo y del Espíritu Santo, que están unidas a la participación en la comunidad como tal. Lo atestiguan nuestros clásicos de la época de los mártires: san Ignacio de Antioquía, *Ad Efes.* 5,3; san Ireneo: «Donde está la *ecclesia* (la asamblea de los fieles), allí está también el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la *ecclesia* (la asamblea de los fieles), allí donde florece el Espíritu»³; san Hipólito: «Se tendrá diligencia en ir a la *ecclesia* (la asamblea de los fieles), allí donde florece el Espíritu»⁴. La experiencia de todos los tiempos, pero más especialmente la del nuestro, ilustra estos testimonios antiguos. Es un hecho que se hace una experiencia original del Espíritu en asambleas orantes como las de la «renovación», llamada a veces «carismática» en nuestros días. Hay vidas que cambian, velos que caen, hombres y mujeres que se convierten al Señor vivo (cf. 2 Cor 3,16-18).

³ *Adv. Haer.* III, 24,1.

⁴ *Tradición Apost.* 35. Cf. P.-M. Gy: «La Maison-Dieu» 130 (1977) 27-34. Cf. también Heb 10,25.

3. Profecía, parresía, tradición

El Espíritu habla por medio de los profetas: cf. 1 Pe 1,11-12; Ef 3,5. Esta mención, que lo caracteriza en el Símbolo, está atestiguada en san Justino, san Ireneo, san Cirilo de Jerusalén, etc. El Espíritu mismo no es palabra, no es el Verbo, pero hace hablar, es el soplo que hace salir la palabra y la lleva lejos. Esta es la experiencia y el testimonio de todos los «misioneros» a través de los siglos. Al nivel del Nuevo Testamento es la promesa del «Paráclito» (cf. *supra*, 447s y ES I, 81-91). El Espíritu de verdad enseñará a los discípulos y les recordará la enseñanza de Jesús (Jn 14, 26), dará testimonio a favor de Jesús (15,26-27), conducirá a los discípulos a la plenitud de la verdad (16,13-15). La realización de estas promesas se manifiesta, en toda la historia y en nuestra misma época, en los hechos siguientes:

a) Como ha mostrado G. Haya-Prats⁵ (*L'Esprit, force de l'Église. Sa mesure et son activité d'après les Actes des Apôtres* [París 1975]), el Espíritu Santo es esencialmente en los Hechos el principio dinámico del testimonio que asegura la expansión de la Iglesia. El Apocalipsis concede gran importancia al espíritu de profecía que anima el testimonio que los fieles dan de Jesús (10,19), lo que responde a Jn 15,26 y 1 Jn 4,3. El Espíritu es el que lleva adelante el evangelio y la acción del Señor Jesús en los espacios y tiempos abiertos a ellos.

El testimonio dado así está marcado por una nota de seguridad, parresía: cf. Hch 4,31; 2,29; 4,13.29; 14,3; Clemente de Roma, *Ad Cor.* 42,3; cf. en Pablo la fe como «carisma», 1 Cor 12,9. El evangelio es siempre impugnado, el proceso de Jesús continúa a través de los siglos: el Espíritu se promete a los discípulos para confortarlos y hacerles percibir que el mundo se equivoca, Jn 16, 7-11.

b) El testimonio apostólico no es una pura repetición material de los hechos. Incorpora una penetración y una expresión del sentido de estos hechos. El cuarto evangelio atestigua muchas veces que los discípulos no comprendieron hasta más tarde y a la luz de Pascua el sentido de ciertas acciones o palabras de Cristo⁶. Aduce también la promesa de Jesús de que el Espíritu conducirá

⁵ *L'Esprit, force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres* (París 1975).

⁶ Cf. Jn 2,22; 12,16; 13,7; 16,12s. F. Mussner, *Le langage de Jésus et le Jésus de l'histoire* (París 1969); A. M. Hunter, *S. Jean, témoin du Jésus de l'histoire* (París 1970); O. Cullmann, *Le Milieu johannique. Étude sur l'origine de l'Évangile de Jean* (Neuchâtel-París 1976) 33s; nuestra obra *Je crois en l'Esprit Saint I*, 81-91 (bibliografía); II, 42s.

a los discípulos a toda la verdad y les interpretará lo que suceda (Jn 16,13).

No significa esto una predicción del futuro, sino la promesa de una asistencia para que la fidelidad a la palabra de Jesús vaya acompañada, en el devenir inédito de la historia, de respuestas nuevas. Este es el papel de la tradición viva, cuyo sujeto trascendente es el Espíritu Santo, garante de su fidelidad⁷. El sujeto histórico es el pueblo de Dios en su conjunto, orgánicamente estructurado, cuyos miembros están animados por el Espíritu, según su función en el plan salvífico de Dios. 2 Tím 1,14 habla de «conservar el depósito con la ayuda del Espíritu Santo, que habita en nosotros». Tocamos aquí lo que los ortodoxos llaman *sobornost* y de lo que hablaremos bajo el nombre de pneumatología.

c) La Iglesia tiene la experiencia de que el Espíritu no cesa de edificarla por la «profecía». Los «profetas» tienen un gran papel en la época instituyente⁸. Podemos comprender su papel en nuestras «fundaciones» cuando comparamos las afirmaciones sobre Cristo contenidas en las cartas y en el Apocalipsis (*evangelium de Christo*), con los escritos de los sinópticos (*evangelium Christi*). Se ha pasado a una comprensión del misterio y del plan de salvación definitiva, cuyo centro ha sido Jesús. Sólo excepcionalmente se trata de predicción. Se trata de desvelar las intenciones de Dios.

La Iglesia, al ser peregrina, itinerante, tiene la mirada puesta en el futuro, marcha en el tiempo hacia su término. Los «profetas» abren el camino. En este sentido, la «profecía» no ha cesado en la Iglesia⁹. Respecto a nuestra época, se puede pensar en Lebbe, Cardijn, Juan XXIII, en ciertas formas evangélicas de compartir, en las reuniones de «renovación», en los pioneros del movimiento ecuménico, en todos los que abren y desvelan los caminos de Dios. Es la obra del Espíritu, «el Desconocido más allá del Verbo» (H. Urs von Balthasar).

⁷ Cf. nuestra obra *La tradition et les traditions II. Essai théologique* (París 1963; trad. española: *La tradición y las tradiciones*, San Sebastián 1965).

⁸ Cf. Ef 2,20; 3,5; las listas de Rom 12,6; 1 Cor 12,28; Ef 4,11; el papel ejercido en Hch 11,27; 13,1, y luego en las asambleas ordinarias de fieles, 1 Cor 11,4-5; 12,10; 14,26-40; 1 Tes 5,19-20.

⁹ Respecto a la Iglesia antigua, referencias en la *Didajé*, Clemente Romano, Justino, Hermas, Milciades, en ES I, 95-96. Véase nuestra obra *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París 1950) 196-228; 2.^a ed. (1969) 179-207; trad. española: *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (Madrid 1973).

CAPITULO II

EL ESPÍRITU EN LA ORACION
Y EN LA VIDA CRISTIANA PERSONALES

1. La salvación y la escatología mesiánica

Es un hecho: las oraciones al Espíritu Santo comienzan con el grito «¡Ven!» Así el himno *Veni Creator* (siglo IX), la antífona y la secuencia *Veni, Sancte Spiritus* (siglo XII; la secuencia: Esteban Langton), la gran oración lírica de Simeón el Nuevo teólogo colocada al principio de sus himnos, alguna oración de Juan de Fécamp en 1060 (cf. ES II, 147 y 148, nota 2). No es que el Espíritu no esté ya presente, pero se le implora para que, por una nueva venida, traiga lo que nos falta. Se le pide muy concretamente lo que no tenemos e incluso que traiga lo contrario de lo que hay en el presente: enderezar lo que está torcido, recalentar lo que está gélido, lavar lo que está manchado, etc. Bíblicamente, esto es una obra de salvación y de escatología mesiánicas, de anticipaciones del reino que la Biblia expresa en términos de valles colmados, montañas rebajadas, caminos trazados donde no los había, ciegos que ven, prisioneros devueltos a la libertad, etc.¹⁰ Fijémonos en este rasgo.

2. Una libertad juzgada por sus frutos

Más genéricamente, el Espíritu es el principio de nuestra vida de hijos de Dios: «Todos aquellos que se dejan llevar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rom 8,14; Pablo dice *huioi*; Juan emplea *tekna*). La vida de un hijo de Dios es, desde el bautismo que la inaugura, una vida santa bajo el régimen del Espíritu: Rom 7,6; 8,2; Gál 5,16s. «Dios os escogió para salvaros por el Espíritu que santifica y por la fe en la verdad»¹¹.

Este proceso de santificación implica un combate contra la «carne»: 1 Tes 4,8; Rom 8,5s y 13; Gál 5. El Espíritu trae la libertad: «donde hay Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor

¹⁰ Cf. referencias en nuestra obra *Un peuple messianique* (París 1975) 142-143 (trad. española: *Un pueblo mesiánico*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976). Is 40,3s; 58,6; Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4s, etc.

¹¹ 2 Tes 2,13; 1 Tes 4,7-8 y cf. 5,23. El nexo entre Espíritu y fe se expresa con frecuencia: cf. ES II, 135. No podemos repetir aquí toda la segunda parte de ES II, que expone «El soplo de Dios en nuestras vidas personales»: véanse sobre todo los capítulos IV, «La vida en el Espíritu y según el Espíritu», y VI, «Espíritu y lucha contra la carne. Espíritu y libertad».

3,17b), porque es interioridad, habita el interior del «corazón», de manera que la oración y los movimientos que suscita en nosotros son conjuntamente y de modo casi indiscernible de él y de nosotros. Pero esta libertad es distinta de un espontaneísmo que continuaría siendo psíquico e incluso carnal. «El misterio de la libertad se sondea en la disciplina» (D. Bonhoeffer). Esta es la experiencia de los santos y de todos los que deciden tomar en serio la vida espiritual. A veces uno teme que, en la «renovación», la insistencia frecuente en una inmediatez de la conversión y de la experiencia haga olvidar que «de ordinario» Dios da el Espíritu «después de muchos sudores a su servicio y de fidelidad a su gracia» (María de la Encarnación; cf. ES II, 216-217).

En la renovación, como en cualquier otra vida personal, la acción del Espíritu se manifiesta en sus frutos: cf. Gál 5,22, donde la palabra «fruto» está en singular, de modo que L. Cerfaux traduce: «la cosecha del Espíritu» (ES II, 181). Pablo traza el cuadro ideal de una disponibilidad apacible y gozosa para acoger al otro y amarlo efectivamente con paciencia y con calma, mientras que el fruto de la «carne» es violencia, afirmación agresiva de sí mismo, falta de disponibilidad para con los otros.

3. Los dones del Espíritu

San Pablo habla de dejarse conducir por el Espíritu (Gál 5,16.18.22.25; Rom 8,14). Esta es también la experiencia de los hombres y las mujeres espirituales. Fue sistematizada a partir de 1235 y en particular por santo Tomás de Aquino en una teología de los dones del Espíritu Santo diferenciados de las virtudes: cf. ES I, 167s; II, 175s. La idea es que sólo Dios en persona puede consumir la conducta de un hijo de Dios y llevarla al nivel que requiere su plena cualidad divina. Se trata de poner en práctica los principios de vida recibidos de la gracia de Dios, incluso las virtudes teologales, según una medida y un modo que superan los de *nuestro* espíritu.

Los «excesos» de los santos se deben a esta conducción del Espíritu, al menos en lo que en ellos es más incuestionable, porque no se excluye que puedan mezclarse elementos humanos y comportamientos debidos a su idiosincrasia... Pero las inspiraciones, las apelaciones al absoluto forman parte de toda vida normal en el Espíritu. Del mismo modo, una experiencia de alegría en las pruebas, de la que tantas veces da testimonio el Apóstol (ES II, 161). Y, finalmente, la experiencia de libertad, porque las exigencias más onerosas son interiorizadas y vividas como exigencias del amor. El cristiano, dice san Agustín, no está sin ley, pero ya no está *bajo* la ley: cf. Pablo, Gál 5,13 y 18; ES II, 165.

CAPITULO III

UNA PNEUMATOLOGIA ECLESIOLOGICA

1. La Iglesia, templo del Espíritu Santo

En dos ocasiones el Concilio Vaticano II habla de la Iglesia en términos trinitarios de «pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo». En Pablo, la afirmación repetida de que el Espíritu habita en nosotros como en su santuario (*naos Theou*) se aplica al mismo tiempo a las personas y a la comunidad como tal: 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16; Rom 8,9; Ef 2,19-22. La tradición patrística, espiritual y medieval no ha cesado de decir que toda alma es la Iglesia: los valores espirituales de ésta como templo y esposa se realizan también en toda alma fiel. Si se trata de la Iglesia como tal, la idea de templo va acompañada con frecuencia de un matiz dinámico: tema de la construcción. Si se trata de la persona santificada (Pablo no habla sólo de alma, sino también de cuerpo), se plantean en teología cuestiones sobre el modo de habitación, sobre su apropiación o más que una simple «apropiación» a la persona del Espíritu Santo.

Sobre esto hay diferencias, o al menos matices, entre los autores e incluso en su interpretación de las «autoridades»¹². Sin embargo, se perfila un acuerdo sobre estas posiciones: *a)* En la línea descendente de causalidad eficiente, todo es realizado por las tres personas juntas. *b)* Sin embargo, la naturaleza que les es común existe hipostasiada en las personas, a partir de la «monarquía» del Padre, principio sin principio. La acción simultánea de las personas se realiza según su orden y su propiedad hipostática. *c)* El don que Dios hace de sí a su criatura espiritual se efectúa desde el Padre por el Hijo en el Espíritu. *En nosotros*, el Espíritu es el primer don por el cual y con el cual se nos dan inseparablemente el Padre y el Hijo. *d)* En nuestro retorno a Dios somos asimilados al Hijo por el Espíritu, que ejerce la función de causa formal ejemplar. En este orden de la ejemplaridad, como en el de la prioridad lógica del don, hay algo propio del Espíritu Santo.

Es lamentable que nuestros tratados clásicos de la gracia (crea-

¹² Cf. las enciclopedias: A. Michel, DTC XV/2 (1950) 1841-1855; R. Moretti, *Dict. de spirít. cbrét.* VII (1971) 1745-1757; nuestra obra ES II, 112-126; L. Bouyer, *Le Consolateur* (París 1979), aboga por una inhabitación propia del Espíritu Santo.

da) no expliciten las relaciones de ésta con la Trinidad y con el Espíritu. Desde la sistematización del *De gratia capitis* (segunda mitad del siglo XII), el tratado será más bien cristológico. Pero en la *Suma* de santo Tomás ni siquiera lo es, puesto que está antes de la III parte, que desarrolla la cristología. Algunas exposiciones recientes, como las de K. Rahner, G. Philips¹³ y, sobre todo, L. Bouyer¹⁴, ponen atención en desarrollar la continuidad entre el Espíritu dado y la vida de gracia o vida «espiritual».

En el templo, el Espíritu Santo permite ofrecer un culto espiritual: Flp 3,3; Jn 4,23-24. Es la consagración de la vida por la fe: Rom 15,16; la oración inspirada por el Espíritu: Ef 5,19; 6,18; Col 3,16 y, sobre todo, Rom 8,26-27. Este último pasaje es especialmente denso y expresa la experiencia de innumerables personas, particularmente en la «renovación». El Espíritu ora en nosotros. Es tan íntimo a nosotros, se da de tal manera «en los corazones»¹⁵, que se le puede atribuir del mismo modo que a nosotros la invocación «Abba», Padre (Gál 4,6; Rom 8,15). Acude en auxilio de nuestra debilidad, porque nosotros no sabemos lo que debemos pedir (Rom 8,26). El es el deseo de Dios y puede hacernos desear según Dios. El anima la celebración del misterio de Cristo que la Iglesia hace en su liturgia; concelebra con ella y lanza con ella el grito «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,17 y 20).

Dom A. Vonier, al escribir, accediendo a una petición, un libro sobre el Espíritu Santo, no pudo hacerlo sino exaltando su actuación en la Iglesia: *El Espíritu y la Esposa*¹⁶. En definitiva, él suscita en nosotros una oración extraña a nuestras ideas y a nuestro vocabulario, la oración o el canto en lenguas, que se encuentra sobre todo en los movimientos pentecostales y en la «renovación», pero también ocasionalmente a través de la historia¹⁷.

El Espíritu actúa en la vida litúrgica de la Iglesia. Toda la liturgia está animada por la alabanza al Padre por el Hijo en el Espíritu; es una gran doxología¹⁸. El intercambio que abre la celebración remite a su presencia y al carisma del celebrante (véase ES I, 62). Tanto en Occidente como en Oriente se atribuye al Espíritu Santo la eficacia de los sacramentos e incluso la conversión

¹³ *L'union personnelle avec le Dieu vivant* (Gembloux 1974).

¹⁴ *Le Consolateur* (París 1980).

¹⁵ Gál 4,6; 2 Cor 1,22; Rom 5,5; 2,29; Ef 5,19 y 3,17; Col 3,16.

¹⁶ París 1947 (ed. original 1939).

¹⁷ Indicaciones y bibliografía en ES II, 221-227. Contra la opinión de K. Niederwimmer (ThZ 20 [1964] 252-265), O. Cullmann piensa que los «gemidos» de Rom 8,26 se refieren a la oración en lenguas: *La prière selon les épîtres pauliniennes*: ThZ 35 (1979) 89-101 (95s).

¹⁸ C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1965). Sobre la doxología que concluye todas las oraciones eucarísticas, ES II, 271-291.

de los dones eucarísticos en el cuerpo y la sangre de Cristo: véase ES III, 320-329. La cuestión de la epiclesis en la eucaristía será tratada más adelante (cf. ES III, 294-315). Es importante señalar aquí que todas las acciones santas requieren una epiclesis: véase ES III, 343-351.

2. Una Iglesia que es ante todo comunión

Todo depende de la elección del concepto por el que se entra en la eclesiología, es decir, la reflexión sobre la realidad «Iglesia». ¿Será «sociedad» o «comunión»? La eclesiología surgida de la Contrarreforma, de la restauración antirrevolucionaria del siglo XIX, comunicada por numerosos discursos oficiales y manuales, privilegió «sociedad»¹⁹ e incluso «sociedad desigual, jerárquica», y *societas perfecta*, sociedad completa, al tener todos los medios de tal sociedad, sobre todo el poder legislativo y coactivo²⁰.

Esta opción influye en la visión de la Iglesia: 1) fundada por Cristo «en los días de su carne»; en este sentido, Cristo es esencialmente *fundador*; 2) de tipo piramidal, en la que todo desciende desde la cumbre a la base; 3) en una perspectiva sólo cristológica, con el peligro de «cristomonismo», como luego veremos. La función del Espíritu, la cristología pneumatológica, es reemplazada por una teología de la *gracia creada* y de la *gratia capitis*. Nótese que «la expresión» *gratia creata* no aparece hasta 1245. Una eclesiología pneumatológica supone, en cambio, una cristología pneumatológica²¹, es decir, la percepción de la función del Espíritu en la vida mesiánica de Jesús, en la resurrección y glorificación que lo constituyeron Señor e hicieron pasar su humanidad, hipostáticamente unida al Hijo eterno, de la *forma servi* a la *forma Dei*: lo que originó una humanidad totalmente penetrada por el Espíritu, pneumatizada, capaz de comunicar el Espíritu y de actuar como Espíritu: cf. Hch 10,38; Rom 1,4; 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17.

Para entrar en la teología de la Iglesia es preferible un con-

¹⁹ Cf. nuestros estudios *L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en *L'ecclésiologie au XIX^e siècle* (París 1960) 77-114; *Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam suam» et passage à une Église en marche dans l'itinéraire des hommes*, en *Colloque romain d'octobre 1980 sur «Ecclesiam suam»*; E. Grégoire, *À travers les catéchismes des cent cinquante dernières années: «Recherches et Débats»* 71 (1971) 107-131.

²⁰ K. Walf, *Die katholische Kirche - eine «societas perfecta»?*: ThQ 157 (1977) 107-118; P. Granfield, *The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I*: «Church History» 48 (1979) 431-446.

²¹ Cf. ES III, 219-228 (bibliografía).

cepto distinto de «sociedad»: el de «comunión». Fue utilizado por Möhler en *Die Einheit* (1825) y por F. Pilgram en *Physiologie der Kirche* (1860; quien, curiosamente, habla muy poco del Espíritu Santo). El Concilio Vaticano II, sin desarrollar el concepto de comunión —salvo un poco en la línea ecuménica—, hizo realmente de él su idea fundamental y su clave fundamental, mostrando ante todo a la Iglesia en dependencia del misterio trinitario y considerándola ante todo como misterio. Su naturaleza social y su estructura jerárquica vienen después.

Con la cristología pneumatológica ya no existe sólo el Cristo-fundador histórico; está también el Cristo fundamento por la fe de los fieles, que forman la Iglesia; está el Cristo glorioso, que actúa sin cesar como Espíritu para formar su cuerpo y envía su Espíritu. O mejor: la Iglesia, incluso en sus orígenes como institución y sociedad, se hace por dos «misiones», la del Hijo-Verbo y la del Espíritu-Soplo.

El Espíritu es «coconstituyente» en un sentido más amplio de lo que hemos dicho en ES II, 13-24. Con muchos teólogos actuales, reconocemos que Jesús había puesto fundamentos, pero que la plena institución de la Iglesia fue obra de los apóstoles después de Pentecostés. ¿No había dicho Jesús, en futuro: «Yo edificaré mi Iglesia»?²² La inspiración intervino en todo el período instituyente; después intervino esa «asistencia» para la que los Padres, los concilios, los autores medievales emplearon las palabras *revelare, inspirare, illuminare*, que expresan una acción constante y siempre actual del Espíritu²³.

El Espíritu es prometido y dado a la *ecclesia*. Jesús dice: el Padre os dará el Espíritu, os lo enviará; el Espíritu os enseñará, os conducirá, os dará a conocer... (Jn 14 y 16); todo el pasaje de Rom 5,1-11 está en primera persona del plural: «El amor de Dios ha sido derramado en *nuestros* corazones por el Espíritu Santo que se *nos* ha dado... El día de Pentecostés, el Espíritu es dado a todos, unos ciento veinte» (Hch 1,15; compárese Lc 24,33, «los once y los que estaban con ellos»); y, sin embargo, viene *sobre cada uno* (Hch 2,3). En 1 Cor 12,4s hay un solo cuerpo, porque a muchos se les ha dado, en diversa medida, un mismo Espíritu.

²² En los años 45-60 hubo una discusión sobre este punto: ¿Nació la Iglesia en la cruz (S. Tromp, F. Grivec) o en Pentecostés (T. Zapelena)? Es obvio que fue espiritualmente fundada en la cruz y constituida en Pentecostés. Los que defendían su nacimiento en la cruz decían que Cristo había dado allí el Espíritu...

²³ Cf. nuestra obra *La tradition et les traditions I: Essai historique* (París 1960) 127s, 151-166 (las notas en 178-182), que ha de completarse con ES II, 44s.

El don de unidad se hace a muchos en uno solo y los constituye miembros del mismo «cuerpo», que es el cuerpo terrestre *de Cristo* glorioso. Como escribió Möhler: «Cuando recibieron la fuerza y la luz de lo alto, los jefes y los miembros de la Iglesia naciente no estaban dispersos en diferentes lugares, sino reunidos en un mismo lugar y en un mismo corazón, formando una sola asamblea de hermanos (...). Así pues, cada discípulo quedó lleno de los dones de lo alto porque formaba una unidad moral con todos los otros discípulos»²⁴.

Dos expresiones significativas traducen estas ideas: *epi to autó*, reunidos juntos (en el mismo lugar)²⁵, y *homothymadon*, unánimemente²⁶. Puede extrañar que sea necesario estar de acuerdo para recibir el Espíritu de unidad. De hecho, para recibir el Espíritu como principio de comunión, se requiere una disposición de espíritu fraternal y no cismático, ya suscitada secretamente por el Espíritu Santo (cf. ES II, 26). Pero lo que el Espíritu proporciona cuando es dado así supera toda comprensión simplemente humana.

El Nuevo Testamento no utiliza la palabra *koinonía*, comunión, para designar el cuerpo unido de los fieles, cuerpo (místico), Iglesia. En cambio, ese término es muy usado en la actualidad²⁷. En el Nuevo Testamento esta palabra incluye varios usos. El que más nos interesa es muy cercano al sentido de *metoché*, participación: los fieles participan, tienen comunión en los bienes que proceden de Dios o en Dios mismo²⁸. Y, debido a que unos y otros y todos juntos y análogamente participan en estos bienes, tienen comunión entre sí, son una comunión: cf. 1 Jn 1,3.6.7; también Gál 2,9. En el Nuevo Testamento se relaciona más explícitamente al Espíritu con *koinonía*: en 2 Cor 13,13, tan importante para nosotros, el genitivo de *koinonía tou hagíou Pnéumatos* es objetivo, no subje-

²⁴ *La Symbolique*, 37; cf. *L'unité*, 63.

²⁵ Hch 1,15; 2,1; luego 2,47 y 1 Cor 11,20. Función de este término en el ideal de unidad de la Iglesia antigua: P. S. Zanetti, *Enòsis - epi to auto I. Un «dossier» preliminare per lo studio dell'unità cristiana all'inizio del 2.º secolo* (Bologna 1969) (sobre *epi to auto*, pp. 154s); E. Delebecque, *Trois simples mots chargés d'une lumière neuve* (*Actes II*, 47b): RThom 80 (1980) 75-85.

²⁶ Hch 1,14; 2,1; 2,46; ulteriormente 4,24; 5,12; 15,25; Rom 15,6.

²⁷ W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens* (Berlín 1954); M.-J. Le Guillou, *Église et «Communión»*: «Istina» 6 (1959) 33-82; J. Hamer, *L'Église est une communion* (París 1962); P. C. Bori, *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* (Brescia 1972); M. Gesteira Garza, *La Eucaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983).

²⁸ *Koinonía*, participación en el mismo evangelio (Flp 1,5), en la misma fe (Flp 6), en Dios (1 Jn 1,6), en Cristo (1 Cor 1,9; Flp 3,10; 1 Cor 10,16: por la eucaristía); en el Espíritu (2 Cor 13,13; Flp 2,1).

tivo: no es la comunión (eclesial) producida por el Espíritu, sino la participación en el Espíritu Santo²⁹.

Algunos exegetas (H. Seesemann, M. Manzarene) entienden la *koinonía* de Hch 2,42 como la puesta en común de los recursos materiales, pero la perseverancia en la *koinonía* está unida en el texto a la asiduidad a la enseñanza de los apóstoles, a la fracción del pan y a las oraciones, valores profundos de la comunión eclesial (J. Dupont). En todo caso, la eclesiológica del Nuevo Testamento y la relación entre el Espíritu y la Iglesia superan, desde el punto de vista real, el empleo de la palabra *koinonía* y lo que se dice del Espíritu en relación con esta palabra. C. H. Dodd afirma con razón: «La vida de la Iglesia es la vida divina manifestada... en el Cristo encarnado y comunicado por su Espíritu» (citado por Hamer³⁰, quien dice: «*Koinonía* indica en el Nuevo Testamento... una relación con Dios y con los hombres, característica de la comunidad cristiana»). Ahora bien: esta relación —en la que lo horizontal, entre los fieles, dimana de lo vertical, con Dios— está plenamente unida a la acción del Espíritu Santo. El es el principio de la comunión, el que, siendo *único*, está para animarlos santamente, primero en Cristo y después en los fieles y en su cuerpo eclesial³¹. ¡Prodigioso principio de unidad y de vida!

San Basilio ha ensalzado más que nadie la unidad que recibe la Iglesia, que celebra la eucaristía por la comunión (*koinonía*) del Espíritu Santo³².

El Espíritu está, pues, *en los corazones*: Gál 4,6. Es dado a las personas en la mayor interioridad, de una manera tan espiritual y tan íntima que apenas se distingue su acción de la de éstas: ¿es él o somos nosotros quienes decimos «Abba», Padre (cf. Gál 4,6; Rom 8,15)? De este modo puede ser principio de una comunión sin fusión ni confusión, tanto entre nosotros y Dios como entre los fieles. Nosotros somos «miembros los unos de los otros» (Ef 4,25). El es, por tanto, el principio trascendente de la comunión de los santos³³: es un intercambio, una especie de ser el uno para el otro

²⁹ H. Hauck, en Kittel-Friedrich III, 807.

³⁰ *Op. cit.*, 177.

³¹ Sobre el Espíritu «unus numero in Christo et in omnibus», cf. Tomás de Aquino, III *Sent.* d. 13, q. 2, a. 1 ad 2; *De verit.* q. 29, a. 4; *In Ioan.* c. 1, lect. 9 y 10; *S. Theol.* II-II, q. 183, a. 3 ad 3; Pío XII, *Mystici Corporis*, nn. 54 y 77 (AAS 35 [1943] 219 y 230); Vaticano II, *Lumen gentium*, 7.

³² Cf. B. Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile*, en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* II (París 1970) 197-240.

³³ San Basilio, *De Spir. S.*, c. 26, n. 61 (PG 32, 18); *Epist.* 90 (32, 473); Tomás de Aquino, *S. Theol.* III, q. 82, a. 6 ad 3; P. Bernard: DTC III, 440-442 (Agustín).

gracias a la caridad. El es quien realiza esta comunicación tan sorprendente en virtud de la cual el niño bautizado cree en y por la fe de sus padres, de sus padrinos y de la «Iglesia», a pesar de que él no tiene todavía la caridad³⁴.

El Espíritu penetra todo sin violentar ni herir. Los Padres y la liturgia le aplican lo que la Escritura dice de la Sabiduría: «En ella hay un espíritu inteligente, santo, único, múltiple, sutil, móvil, penetrante... que penetra todos los espíritus»³⁵; «el Espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido» (Sab 1,7). Esta naturaleza del Espíritu le permite a él, único y soberano, trascender el espacio y el tiempo, lo que divide y lo que separa. El espacio: el sentido de la xenoglosía del día de Pentecostés es responder a Babel³⁶. Gracias al mismo Espíritu, las alabanzas del Dios único serán entendidas y cantadas por cada pueblo en su lengua. El Espíritu distribuye la variedad de los talentos y carismas, pero «para la utilidad común» (1 Cor 12,7); armoniza lo particular y el todo, realizando el ideal de unipluralidad, otro nombre de la catolicidad, que es la realidad del Cuerpo. Léase el maravilloso opúsculo *Dominus vobiscum* de san Pedro Damiano († 1072)³⁷.

El Espíritu, único y soberano, domina el tiempo. Por ser arras de nuestra herencia eterna e incorruptible (es decir, presencia parcial de nuestro futuro), es el principio de lo que se ha llamado el «tiempo sacramental», el de los misterios de la salvación, en virtud del cual lo pasado nos es presente todavía y lo futuro es ya presente. Los sacramentos, debido a que el Espíritu actúa en ellos, dependen de una duración original en la que el pasado, el presente y el futuro no son extraños y mortales el uno al otro, como lo son en la sucesión cronológica humana. El tiempo de la historia de la salvación y de la Iglesia es un tiempo que permite la comunión de los hombres que se suceden, con un hecho único, históricamente datado y lejano; y esto no sólo por una referencia del recuerdo y del pensamiento, sino también por una presencia y una acción del misterio de la salvación (sentido bíblico de «memorial»)³⁸.

³⁴ Agustín, *De pecc. mer. et remiss.* I, 25,38 (PL 44, 131); Tomás de Aquino, *S. Theol.* III, q. 68, a. 9 ad 2; q. 73, a. 3.

³⁵ Sab 7,22-23; cf. 9,11; 12,1.

³⁶ Vaticano II, *Ad gentes*, núm. 4; H. Legrand, *Inverser Babel, mission de l'Église: «Spiritus»* 63 (1970) 323-346. Esto sin anular lo que tiene de positivo la división de lenguas (cf. *supra*, sobre los Hechos de los Apóstoles, M.-A. Chevallier).

³⁷ PL 145, 231-252; traducción (parcial) en «La Maison-Dieu» 21 (1950/1) 174-181.

³⁸ Referencias en nuestra obra *La tradition et les traditions II: Essai théologique* (Paris 1963) 272s, notas 88 y 89.

3. Una comunión que se organiza en sociedad

Pilgram decía que la Iglesia es una comunión que se organiza en sociedad. Veremos más adelante cómo de los principios mismos de la comunión emana un derecho que los sirve y los protege. Aquí debemos mostrar cómo una eclesiología pneumatológica, eclesiología de comunión, evitará el juridicismo, la uniformidad, una lógica puramente piramidal y, por tanto, clerical y paternalista. Mientras que un monoteísmo pretrinitario favorece e incluso genera estas deformaciones, y una lógica puramente cristológica origina una Iglesia de autoridad sacerdotal, una Iglesia de referencia trinitaria y pneumatológica reconoce tanto a las personas como a las comunidades particulares calidad de *sujetos*³⁹: sujetos de su actividad, que participan en la determinación de sus normas de vida; sujetos de su propia historia, que ponen en práctica sus propios dones y carismas.

Esto significa muchas cosas en la vivencia eclesial: un régimen de consejos, de decisión común, y en el que las mujeres tengan su lugar para las decisiones prácticas⁴⁰; una vida conciliar que culmina en concilios «ecuménicos», que eventualmente formulan «dogmas». Los Padres que se reúnen en ellos no son «delegados» de sus fieles, sino que representan a su Iglesia local o particular y están sustentados por su comunión; los concilios se proclaman reunidos «en el Espíritu Santo», lo invocan, están asistidos por él⁴¹. Sus decisiones, aprobadas por el obispo de Roma, valen *ex sese*, pero deben ser recibidas «por la *ecclesia*, que es en su conjunto el sujeto histórico portador de la tradición; la 'recepción' es el proceso por el que la *ecclesia* reconoce su bien en la decisión tomada»⁴². «La infalibilidad de la Iglesia depende totalmente de su doble don: la presencia continuada de Cristo, como jefe de todo el cuerpo, en sus enviados, en quienes, según su promesa, está presente, como el Padre estaba presente en él mismo para autorizar o autenticar

³⁹ Puede leerse H. Legrand, *Grâce et institution dans l'Église: les fondements théologiques du droit canonique*, en *L'Église: institution et foi* (Bruselas 1979) 139-172; nuestros artículos *La Tri-unidad de Dios y l'Église: «La Vie spirituelle»* (sept.-oct. 1974) 687-703, y *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité: NRT* 103 (1981) 3-17.

⁴⁰ Nuestro estudio *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, en «Rev. histor. de Droit français et étranger» (1958) 210-259; H.-M. Legrand, *Synodes et conseils de l'après-concile: NRT* 98 (1976) 193-216. Cf. «Concilium» 178 (1982), dedicado a *El derecho a disenter*.

⁴¹ Innumerables referencias. Cf., por ejemplo, nuestra obra *La tradition et les traditions* I, 151s, 220; II, 108s.

⁴² Nuestro artículo *La «reception» comme réalité ecclésiologique: RSPT* 56 (1973) 369-403.

la verdad, su verdad, y la presencia en todo el cuerpo del Espíritu, que conserva esta verdad viviente. Hay que subrayar también que lo que llamamos asistencia especial del Espíritu, que preserva al papa cuando formula una definición *ex cathedra*, o a todos los obispos juntos, de alterar el depósito de la fe, no tendría siquiera objeto al ejercerse, si este depósito no fuera conservado vivo en toda la conciencia católica, cuya lucidez sobrenatural depende ante todo de la santidad efectiva de sus miembros»⁴³. Esta última referencia a la santidad es muy importante. El carisma de verdad está unido al don de la santidad por el Espíritu Santo.

Si se trata de los ministerios, el hecho de que se haya pasado del singular al plural ya es significativo. Unidos a los ministerios ordenados, otros servicios o ministerios diversos contribuyen a que la Iglesia exista y viva. Los mismos ministerios ordenados lo son no por encima de la comunidad, sino en ella. Ella interviene para suscitar y eventualmente designar las vocaciones, para testimoniar la fe y la idoneidad, para acompañar con la oración la consagración de los elegidos⁴⁴. No es un descenso sólo vertical, como pretendería una lógica puramente cristológica, por sucesión «válida» desde los apóstoles: hay una actuación de todo el cuerpo en el que habita y obra el Espíritu. La «sucesión» es fidelidad a la enseñanza de los apóstoles y al mismo tiempo transmisión «válida» de un cargo: las dos pertenecen juntas a la naturaleza sacramental de la Iglesia⁴⁵. En virtud de esta cualidad profunda, toda la Iglesia es celebrante de su liturgia y de sus sacramentos. En este sentido, la tradición es muy firme⁴⁶.

Si nos situamos en esa perspectiva corporativo-sacramental de una comunión de personas en la que habita y actúa el Espíritu, descubriremos unos comportamientos pastorales de los que san Agustín formuló como divisa en sus declaraciones: *Vobis sum episcopus, vobiscum christianus* (soy vuestro obispo, pero ante todo un cristiano con vosotros); os enseño, pero soy ante todo un discípulo con vosotros; os absuelvo y os bendigo, pero soy ante

⁴³ L. Bouyer, *Le Consolateur* (París 1980) 419.

⁴⁴ H.-M. Légrand, *El sentido teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua*: «Concilium» 77 (1972) 44-56.

⁴⁵ Nuestro estudio en *Ministères et communion ecclésiale* (París 1971) 51-74 (trad. española: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1971); J. Meyendorff, *Autoridad doctrinal en la tradición de la Iglesia ortodoxa*: «Concilium» 117 (1976) 49-54.

⁴⁶ Nuestro estudio *L'Ecclesia ou communauté des chrétiens, sujet intégral de l'action liturgique*, en *La liturgie après Vatican II* (París 1967) 241-282 (trad. española: *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969).

todo un pecador y un penitente con vosotros...»⁴⁷ A la pregunta de monseñor Fragozo «¿cómo podemos nosotros, sacerdotes y obispos, practicar la paternidad de Dios en la gratitud de la diaconía?», la respuesta teológica es: por la fraternidad de Cristo y la plena pneumatología de una Iglesia-comunión de personas.

4. No al pneumatocentrismo

Los otros cristianos acusan a la Iglesia católica de falta de pneumatología; los ortodoxos particularmente, de «cristomonismo»⁴⁸. Tomamos estas advertencias en muy seria consideración. Pero podemos prevenir contra un «pneumatocentrismo» que pudo ser un peligro en una comunidad como Corinto en la época apostólica, contra el que la Iglesia primitiva reaccionó victoriosamente, pero que ha amenazado a las Iglesias en muchos momentos de su historia. El Espíritu Santo no hace otra obra que la obra de Cristo, ni otro cuerpo que el cuerpo *de Cristo*: 1 Cor 12,12-13; Ef 4,13. Pneumatología y cristología son principio de salud la una para la otra. Reléase Hch 2,42 en esta perspectiva, y también 1 Cor 12,4s, donde la diversidad de los dones no es únicamente pneumatológica. Hay que insistir en la unión y complementariedad del Verbo-Hijo y del Soplo-Espíritu.

⁴⁷ Referencias en los estudios sobre la jerarquía como servicio, en *L'épiscopat et l'Église universelle* (París 1962) 67-132 (94); cf. «Concilium» 80 (dic. 1972), sobre *Los ministerios en la Iglesia*.

⁴⁸ Referencias en nuestro estudio citado *infra*, n. 57. Exposiciones desde el punto de vista ortodoxo de N. Nissiotis, Paul Evdokimov, B. Bobrinskoy, N. Afanasieff, etc. Visión de conjunto en W. Hryniewicz, *Der pneumatologische Aspekt der Kirche aus orthodoxer Sicht*: «Catholica» 31 (1977) 122-150.

CAPITULO IV

EL ESPIRITU ES EL SOPLO DEL VERBO
Y EL ESPIRITU DEL HIJO

A pesar de lo que podría dar a entender este título, nos mantenemos en el plano de la economía salvífica. No se trata de las procesiones eternas, sino de la obra llevada a cabo para nuestra salvación.

1. *El don del Espíritu realiza
la comunicación de Dios*

El don del Espíritu es el término, el *telos*, la perfección de la auto-comunicación de Dios a los creyentes. Está ligado a la misión y al don del Verbo-Hijo al mundo: Gál 4,4-7. Las dos «misiones», los dos dones están unidos. Los del Espíritu suponen los del Hijo-Verbo. La misión y el don del Espíritu tienden a hacer de nosotros hijos de Dios: el Espíritu es el del Hijo y hace hijos, miembros y coherederos del Hijo: Rom 8,14-17; Jn 1,12; 1 Jn 3,1-3. «Durante la misión terrestre de Cristo, la relación de los hombres con el Espíritu Santo se efectuaba por y en Cristo. En cambio, después de Pentecostés, la relación con Cristo se efectúa por y en el Espíritu Santo»: esta afirmación de Paul Evdokimov es correcta si se le hacen algunas precisiones. Y aquí es donde interviene una cristología pneumatológica⁴⁹.

2. *Una cristología pneumatológica*

Si el Espíritu es Espíritu del Hijo, él constituyó a Jesús de Nazaret «Hijo de Dios» y lo hizo en varios momentos, al tratarse no de la unión hipostática, que no se discute (cf. Jn 1,14), sino de la economía de gracia, de la función de Cristo con respecto a nosotros. El Nuevo Testamento es aquí muy firme. Nos indica tres momentos: «Se llamará Hijo del Altísimo». «¿Cómo sucederá eso?» «El Espíritu Santo bajará sobre ti; por eso al que va a nacer lo llamarán 'Consagrado', Hijo de Dios» (Lc 1,35).

Después viene la unción del bautismo, unción de Espíritu Santo y de poder, unción mesiánica (Hch 4,27; 10,38). «El Espíritu Santo bajó sobre él en forma de paloma y se oyó una voz del cielo: Tú eres mi Hijo, a quien yo quiero, mi predilecto» (Lc 3,22; Mc 1,10-11). Aquí hay una cita de Sal 2,7, «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy». En su bautismo, Jesús es engendrado por el Espíritu en su cualidad de Cristo, de Hijo de Dios-Mesías, pero en la condición de siervo y de lo que san Agustín llama *forma servi*. Su camino será esencialmente el de la obediencia al Padre, camino filial hasta la cruz⁵⁰.

Dios (el Padre) lo resucitó. Lo «constituyó, por línea de Espíritu santificador, Hijo de Dios en plena fuerza» (Rom 1,4). Es una nueva generación, y el Nuevo Testamento aplica otra vez a Cristo resucitado el texto de Sal 2,7: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy»: Hch 13,32-33; Heb 1,5-6. Cf. ES III, 224. Se trata del mismo Hijo encarnado, del mismo Jesucristo, pero engendrado a la condición del mundo de Dios, *in forma Dei*, en calidad de Señor, penetrado por el Espíritu, don escatológico, Adán escatológico, «ser espiritual que da la vida» (1 Cor 15,45), sacerdote según el orden de Melquisedec, que entró por nosotros en el santo de los santos celeste.

De Cristo resucitado se puede decir que es un hombre «sin padre ni madre, sin genealogía», porque su resurrección fue una nueva generación de su naturaleza humana, en la que no intervinieron ni padre humano ni madre humana y que hizo de él un «primogénito» (Hch 1,6) sin linaje. Si Pedro puede decir de los cristianos que han sido «engendrados por la resurrección de Jesucristo» (1 Pe 1,3), la misma afirmación vale con mayor motivo para el Resucitado mismo⁵¹.

Esta concatenación de los tres momentos se expresa en teología joánica bajo la figura del Cordero. Como no se trata de la ontología del Verbo encarnado, del que se sabe que ha sido engendrado por Dios y no por voluntad de la carne ni de hombre (Jn 1,13), esta figura comienza en el bautismo, en el que Juan, después de haberlo designado como Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, vio al Espíritu bajar y quedarse sobre aquel que debía bautizar con el Espíritu (Jn 1,29-34). Será el cordero inmolado (Ap 5,6 y 9), «in forma servi, in forma agni paschalis», pero que llegará a ser «el primogénito de entre los muertos, el príncipe de los reyes de la tierra» (Ap 1,3; Col 1,8) y, llevando siempre las

⁵⁰ ES II, 139s, sobre el alma filial de Jesús.

⁵¹ A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtres nouveaux selon le NT* (París 1980) 178.

⁴⁹ Cf. ES III, 219-228; J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit...* (Londres 1975; no compartimos sus conclusiones teológicas).

marcas de su inmolación, reinará en el cielo, dominando también la historia del mundo (Ap 4,8-6,17): él es el que da el agua viva del Espíritu que procede de su trono (Ap 21,6; 22,1). Juan, además, utilizando símbolos de gran plenitud de sentido, expresa con mucha fuerza el vínculo del don del Espíritu con Cristo, con el Cristo inmolado, el cordero pascual: léase Jn 4,10; 7,37-39; 14,16s.26s; 16,7s; 19,34; 20,19-23.

Este vínculo entre el don del Espíritu y la obra del Verbo encarnado resulta de su vinculación con la fe en la palabra. Ya en el Antiguo Testamento, *ruah* y *dabar* están con frecuencia unidos o en paralelo como equivalentes: el aliento y la palabra salen juntos de la boca⁵². En el Nuevo Testamento, la palabra de Dios es la espada del Espíritu (Ef 6,17; Heb 4,12). El Espíritu es activo en la palabra (1 Tes 1,5; 4,8; 1 Pe 1,12) y se da a la fe. Gál 3,2,5 y 14; Ef 1,13; Jn 7,37-39, citados en ES II, 135. «Por la fe establecen al Espíritu de Dios en su corazón» (Ireneo, *Adv. Haer.* V, 1,2).

El Espíritu, que es activo en esta misma fe, hace confesar a Jesús como Señor (1 Cor 12,3; 2 Cor 3,14-18; 1 Jn 4,1-3). Este vínculo del Espíritu con la fe en la palabra se encuentra en el vínculo entre el Espíritu y el bautismo. Hemos estudiado en ES II, 242-251, los textos del Nuevo Testamento. De este estudio resulta que el Espíritu Santo es dado a la fe profesada en el bautismo de agua. A este bautismo se atribuye el don del Espíritu, aunque el Nuevo Testamento, al afirmar un vínculo entre los dos, no hace del rito bautismal la causa instrumental del don del Espíritu. Este espíritu, ligado a la palabra y al bautismo «en nombre de Jesús», hace que seamos miembros del cuerpo de Cristo: 1 Cor 12,12-13. Todo esto compromete evidentemente el ministerio apostólico.

A los dos momentos de *forma servi forma Dei* en Cristo responde en nosotros el hecho de que en el presente tengamos al Espíritu sólo en arras, en primicias, en los aprietos de la «carne», promesa de una transformación en una condición de hijos de Dios penetrados de Espíritu en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Cf. Rom 8,1-30 y los temas «ya y aún no», lucha Espíritu-carne, cruz y gloria, sufrimiento del cristiano y del apóstol, fuerza de Dios en nuestra debilidad, etc.

⁵² Cf. Is 11,4; 34,16; Sal 33,6; 147,18; Jdt 16,14; Job 15,13. Los Padres (Ireneo, Agustín) vieron una revelación del Espíritu en Sal 33,6.

3. Las relaciones entre el Espíritu y Cristo

A partir de estos datos de la economía salvífica podemos precisar la relación entre el Espíritu y Cristo. Lo haremos en cinco proposiciones:

1. La obra de Dios se realiza por dos misiones, la del Verbo-Hijo y la del Soplo-Espíritu⁵³, por las que lo que «procede» de la «monarquía» del Padre sale de alguna manera fuera de Dios. Lo que nos propone san Ireneo es una simple imagen, pero bastante expresiva de la realidad: Dios modeló al hombre con sus dos manos, que son el Hijo y el Espíritu, y así lo modeló a su imagen y le dio vida. Cf., sobre todo, *Adv. Haer.* IV, 38,3; V, 1,3; 28,4. Menos poéticamente, Tomás de Aquino escribe: «Salus generis humanis quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti» (I, q. 32, a. 1 ad 3). Cada una de estas misiones tiene una forma exterior o sensible y una forma interior espiritual. Sin embargo, mientras la forma sensible es para el Hijo la de la encarnación por unión hipostática, la del Espíritu Santo es simbólica: paloma, lenguas de fuego.

2. Dos misiones, dos enviados, pero para una misma obra. Se puede hacer una lista, que no pretende ser completa, de efectos u operaciones que se atribuyen tanto a Cristo (columna de la izquierda) como al Espíritu Santo:

Sabiduría y firmeza ante los tribunales: Lc 21,12-15	Mt 10,18-20; Mc 13,10-12
Bautismo en Cristo: Gál 3,27	Bautizados en el Espíritu: 1 Cor 12,13
Un solo cuerpo en Cristo: Rom 12,5	Para formar un solo cuerpo
Cristo en nosotros: Rom 8,10	El espíritu en nosotros: Rom 8,9
y nosotros en Cristo: Rom 8,1	y nosotros en el Espíritu: Rom 8,9
Justificados en Cristo: Gál 2,17	Justificados en nombre del Señor J. C. y por el Espíritu de nuestro Dios: 1 Cor 6,11
Justicia de Dios en Cristo: 2 Cor 5,21	Justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo: Rom 14,17
Alegraos en el Señor: Flp 3,1	Alegría en el Espíritu Santo: Rom 14,17

⁵³ Hijo enviado (por el Padre): Gál 4,4; Mt 10,40; Lc 9,48; 10,16; Jn 3,16-17 y 34; 5,37; 6,57; 7,16; 8,42; 10,36; 17,18; 20,21; 1 Jn 4,9. Espíritu enviado por el Padre: Jn 14,16 y 26; Gál 4,5; por Cristo: Jn 15,26; 16,7; Lc 24,49.

Amor de Dios en Cristo Jesús: Rom 8,39
 Paz en J. C.: Flp 4,7
 Santificados en Cristo Jesús: 1 Cor 1,2 y 30
 Hablar en Cristo: 2 Cor 12,17
 Llenos de Cristo: Col 2,10
 Formar en él (Cristo) un templo santo en el Señor: Ef 2,21

Vuestro amor en el Espíritu: Col 1,8
 Paz en el E. Santo: Rom 14,17 en el Espíritu: Rom 15,16; compárese 2 Tes 2,13
 Hablar en el Espíritu: 1 Cor 12,3
 Llenos del Espíritu: Ef 5,18 para ser una morada de Dios en el Espíritu: Ef 2,22

A ello hay que añadir un paralelo entre lo que, en el Evangelio de Juan, se atribuye al Paráclito (columna de la izquierda) y lo que se atribuye a Cristo:

dado por el Padre: Jn 14,16
 está con, junto a, en los discípulos: 14,16s
 el mundo no lo recibe: 14,17
 no lo conoce; sólo los creyentes: 14,17
 enviado por el Padre: 14,26
 enseña: 14,26
 viene (del Padre al mundo): 15,26; 16,13.7
 da testimonio: 15,26
 confunde al mundo: 16,8
 no habla de sí mismo; dice sólo lo que ha oído: 16,13
 glorifica (a Jesús): 16,14
 descubre (comunica): 16,13s
 conduce a toda la verdad; es el Espíritu de verdad: 16,13
 quien lo bebe no tendrá nunca sed: 4,10-15.

3,16
 3,22; 13,33; 14,20 y 26
 1,11; 5,33 (12,48)
 14,19; 16,16s
 Cf. *supra*, nota 53
 7,14s; 8,20; 18,37
 5,43; 16,28; 18,37
 5,31s; 8,13s; 7,7
 (3,19s; 9,41; 15,22)
 7,17; 8,26.28.38; 12,49s; 14,10
 cf. 12,28; 17,1 y 4
 4,25 (16,25)
 cf. 1,17; 5,33; 18,37; 14,6
 quien lo come no tendrá nunca hambre: 6,32-35

Jesús habla del Espíritu como de otro Paráclito: *allos*, no *héteros* (Jn 14,16), y el Espíritu será como su propio retorno y su presencia. Más aún: según Pablo, «el Señor es el Espíritu», con artículo, *to Pneuma* (2 Cor 13,17). Esto no significa que confunda a Cristo con el Espíritu Santo: el texto continúa hablando del Espíritu del Señor, pero sin artículo y de manera que se puede traducir «del Señor (que es) espíritu». En Pablo hay más de treinta fórmulas o estructuras textuales trinitarias⁵⁴. Pero no hay especulación algu-

⁵⁴ Cf. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, I (París 1919) 352-408, 565-569; I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (Munich 1961), no se ocupa de los enunciados tri-

na sobre la Tri-unidad de Dios: habla en el plano económico de lo que «Dios», el Señor y el Espíritu hacen por nosotros y en nosotros. En este nivel existencial de la economía salvífica, el Señor actúa a modo de Espíritu, porque es «espíritu que vivifica» (1 Cor 15,45), y la acción del Espíritu es la del Señor, que, por otra parte, no puede ser reconocida y confesada como tal sino por el Espíritu (1 Cor 12,3). El Señor y el Espíritu actúan en la misma esfera y hacen lo mismo. El Señor actúa como Espíritu y el Espíritu realiza la obra del Señor.

3. El Espíritu realiza la obra de Cristo/Hijo. Porque se trata de hacer hijos de Dios a imagen del Hijo y por asimilación a su «cuerpo». El Espíritu es el que nos hace miembros del cuerpo (1 Cor 12,13; Ef 4,4), porque es el Espíritu del Hijo (Gál 4,6), de Cristo (Rom 8,9), y toma o recibe del bien de Cristo para hacernos participar de él (Jn 16,14). Cuando el Espíritu se posa sobre Jesús bautizado y lo unge como Mesías-Salvador, la voz del Padre declara: «Este es mi hijo predilecto en quien me complazco».

Toda la economía de gracia es crística. No hay una era del Paráclito que sucedería a la de Jesucristo, como imaginaba Joaquín de Fiore († 1202), traduciendo mal el sentimiento originario y justo que tenía de que la historia está abierta a la esperanza, a la novedad, y busca el advenimiento de la libertad: cf. ES I, 175-190. El movimiento desencadenado por Joaquín ha tenido, hasta nuestros días, una gran repercusión en la historia. Fue secularizado en las filosofías de la línea Schelling o Hegel⁵⁵.

4. Cada una de las personas divinas enviadas por el Padre aporta, en una acción común, su marca hipostática o personal.

El Verbo es la forma, el Espíritu es el soplo: piénsese en la analogía de nuestra fonación: el contenido de nuestro pensamiento debe salir de nosotros gracias al soplo. Hemos visto que la Escritura une la idea de *dynamis* a la de Espíritu. En la celebración eucarística, los dones son transformados por la «virtus Spiritus Sanctis», pero es el relato de la institución el que determina *lo que* se trata de realizar.

En Gál 4,4-6, el Hijo es enviado al mundo para llevar a cabo la redención, una obra objetiva, de valor universal, realizada una

nitarios como tales. Los que se preocupan de la cuestión trinitaria señalan que «Espíritu» puede tener dos sentidos, ya sea la persona y la acción del Espíritu Santo, ya la naturaleza o cualidad divina, la esfera celeste: éste sería aquí el sentido (L. Cerfaux), si se habla en el marco de la doctrina trinitaria, apelando a la consustancialidad y a la circuminsesión.

⁵⁵ Cf. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore I: De Joachim à Schelling* (París 1979).

vez por todas. El Espíritu, por su parte, es enviado «al interior de los corazones», a la intimidad de las personas. El interioriza y personaliza el tesoro de gracia adquirido por Cristo. Es comunicación, comunión. San Ireneo dice «communicatio Christi».

Como hemos visto, el Espíritu aparece como el que habló por los profetas y continúa haciéndolo. Jesús dice del Paráclito que conducirá a los discípulos a la verdad completa y les anunciará las cosas futuras (Jn 16,13). Esto no significa predicciones, sino el don progresivo de la comprensión viva de la obra de Cristo en la historia del mundo. El Espíritu inspira una exégesis cristológica de las Escrituras (exégesis «espiritual») y de la vida. Es el soplo que impulsa el evangelio en la novedad de la historia: cf. ES II, 50s; el sugestivo texto de monseñor Ignace Hazim y la expresión de H. Urs von Balthasar, «el Desconocido más allá del Verbo». La Escritura lo designa con símbolos que incluyen un movimiento: soplo y viento, fuego, agua viva, paloma que vuela, lenguas... Los Hechos lo muestran como esencialmente profético y misionero ⁵⁶.

5. El Espíritu realiza la obra de Cristo, pero no es un simple «vicario» de Cristo para el tiempo de su ausencia corporal. Tertuliano lo llamó «vicarium Christi» (*Adv. Valentinianos*, 16; *De praescr.*, 13 y 28). En la Iglesia se dio muy pronto una tendencia a ver su vida menos bajo el régimen de los carismas que bajo el de la institución jerárquica: esto es sensible en las cartas pastorales, en Clemente y en Ignacio de Antioquía. Esta tendencia, equilibrada en la Iglesia antigua por un sentido místico y una influencia monástica, no impidió jamás, sino que más bien suscitó, por reacción, movimientos de inspiración libre. Pero se impuso, sobre todo desde el siglo XVI, en reacción contra la Reforma y las pretensiones de autonomía del espíritu moderno. Es un hecho que todos los cristianos no católicos acusan a nuestra Iglesia de «cristianismo» ⁵⁷. Hemos estudiado el tema en teología de los sacramentos y de la *gratia capitis* y en eclesiología ⁵⁸.

Ahora bien, los fundamentos cristológicos de estas realidades son esenciales y auténticos, pero deben ser completados con una aportación pneumatológica: los sacramentos suponen una epiclesis

⁵⁶ Muy significativas, en sus convergencias, estas reacciones de periodistas. Cuando, en 1975, me entrevistaba un periodista de la TV suiza, me preguntó: ¿Habría una Iglesia del ser (institución cristológica) y una Iglesia del devenir (obra del Espíritu)? H. Fesquet titula un artículo de Pentecostés («Le Monde» de 25-26 mayo de 1980) «Dios en futuro».

⁵⁷ Nuestro estudio «*Pneumatologie*» ou «*Christomonisme*» dans la *tradition latine*?, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*. Hom. a G. Philips (Gembloux 1970) 41-63 (antes en ETL 45 [1969] 354-416).

⁵⁸ ES I, 207-226.

y su celebración compromete a toda la asamblea ⁵⁹. La santidad y la fuerza santificadora de Cristo deben verse en el marco de una cristología pneumatológica, y la gracia creada, en dependencia de la gracia increada, el Espíritu Santo. La pneumatología, por último, es ese valor esencial de la eclesiología que hemos expuesto y al que el Vaticano II, seguido por tantas renovaciones, ha vuelto a abrir ampliamente las puertas ⁶⁰. Somos decididos partidarios de una rica pneumatología. Sin embargo: a) Un pneumatomonismo, por lo demás difícilmente pensable —o, más sencillamente, una exaltación sistemática del Espíritu—, ya no sería auténtico. Algunas exposiciones de pneumatología, en las que se percibe un resentimiento antioccidental, producen la impresión de que se ha hecho un balance, muy idealista, de todas las preferencias personales y se le ha dado el título de «pneumatología». b) «No hay doctrina aislada del Espíritu Santo, porque ésta remite siempre a la verdad del Señor» (J. Bosc). No hay cuerpo místico del Espíritu Santo: es de Cristo. c) La salud de toda renovación en el Espíritu o «renovación carismática» reside en la doctrina *de Christo*, en la regulación por el Verbo, la Escritura, los sacramentos, la institución pastoral apostólica. El equilibrio consiste en mantener ambas: la cristología y la pneumatología.

⁵⁹ Epiclesis: cf. ES III, 294-351. Asamblea: cf. *supra*, 496s.

⁶⁰ Cf. ES I, 227-235, e *Implications christologiques et pneumatologiques du Vatican II*, en *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et perspective* (Paris 1981).

CAPITULO V

EL ESPIRITU, DON ESCATOLOGICO,
CONSUMA LA «REDENCION»

«Propter nostram salutem»: nuestra «salvación» es el objetivo de la autorrevelación y autocomunicación de Dios que constituye la «economía», es decir, al conocimiento del misterio íntimo y eterno de Dios. El significado de la «salvación» de los hombres nos puede esclarecer lo que es el Espíritu Santo.

La revelación y la tradición afirman que el hombre está hecho a imagen de Dios, es decir, destinado a reflejar su imagen, a reproducirla, como un hijo reproduce la de su padre. A esta afirmación revelada responde el análisis de filósofos como Pascal, Malebranche, M. Blondel, K. Rahner: ellos han mostrado en el hombre la apertura a un más allá de lo que éste puede obtener por sí mismo, la apertura indefinida a una trascendencia supramundana y supra-histórica. Lo cual llega hasta el deseo de tener comunión en la vida de Dios, de alcanzar el orden divino, en el sentido en que se habla de los órdenes mineral, vegetal, animal, racional, y en el que Pascal habló de los tres órdenes (Frag. 793). A ello se oponen, como sabemos, ciertas filosofías como el nietzscheísmo (el superhombre) o las psicoanalistas, que denuncian la ilusión infantil de la megalomanía del deseo de ser inmortal y omnipotente como Dios.

En su condición actual, el hombre vive colectivamente una historia animada por un esfuerzo constante para conseguir la integridad y la reconciliación: la integridad, es decir, la victoria de la vida sobre la enfermedad y la muerte, del conocimiento sobre la ignorancia, etc.; la reconciliación, es decir, la paz, la comunicación y la comunión⁶¹. Y, por medio de estos dos grandes bienes, la liberación de lo que oprime y disminuye. Esto en el plano terrestre o temporal, pero también en el orden moral, en el que libertad significa pureza e interioridad.

La redención, la «salvación» responden a este deseo profundo de liberación, integridad, comunión, y de ser asumido en el orden de vida de Dios, en su familia y en el goce de sus bienes por una especie de herencia. El hecho de que esta salvación sea onerosa, que implique el sacrificio del Heredero y la cruz, no impide que consista para sus beneficiarios en el triunfo de las esperanzas que

⁶¹ Cf. nuestra obra *Jalons pour une théologie du laïc* (París 1953) 94, 133s (trad. española: *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1963).

hemos indicado: liberación, integridad, comunión, vida más allá de la muerte, vida hasta el orden de vida de Dios⁶².

Esto nos lo ha adquirido Jesucristo, y lo ha adquirido una vez por todas, para todos los tiempos y todos los hombres. Pero el Espíritu consume su realización. Ante todo, en cuanto a su valor universal. El Espíritu no sólo actúa para que sean eficaces, en la institución positiva de salvación que es la Iglesia, las mediaciones de gracia: palabra (Escritura), sacramentos, diaconía..., sino que también actúa secretamente allí donde estas mediaciones positivas y esta institución no llegan, al menos visiblemente. El Espíritu suscita y dirige hacia Dios ese deseo oscuro y esos gemidos de la creación que, según nos dice Pablo, espera ser liberada de la servidumbre de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios⁶³. Si consideramos luego el objetivo último de nuestra salvación, nuestra ascensión en calidad de hijos de Dios, miembros de su familia, herederos de sus bienes (de su gloria), es obvio que sólo se adquiere en Cristo —nosotros somos hijos en el Hijo y coherederos suyos—, pero también que es realizada por el Espíritu: cf. Rom 8,14-17; Gál 4,6; 1 Pe 4,13-14.

El Espíritu es el que lleva a su término nuestra redención, asimilándonos al Hijo de Dios hasta la resurrección, la redención de nuestros cuerpos (Rom 8,11.23), hasta nuestra plena asimilación al Adán escatológico, Jesús en su condición corporal espiritualizada (1 Cor 15,45). Entonces ya no tendremos que destruir vegetales o animales para alimentar nuestro cuerpo; será el Espíritu quien desde dentro hará vivir el cuerpo. Algunos hechos milagrosos, por obra del Espíritu, en la vida de los santos, son como anticipaciones precarias, humildes parábolas de esta plenitud escatológica.

⁶² «El cristianismo nos da luz ante todo sobre nuestras esclavitudes, que son duras y humanamente invencibles, puesto que se trata de la muerte, la soledad, el pecado; pero este mismo cristianismo nos revela que el Dios libre es un Dios liberador, que rompe el falso destino de nuestras esclavitudes, llamándonos a la eternidad, a la comunión, a la santidad» (E. Borne, en *L'Église et la liberté*. Semaine des intellectuels catholiques de París [1952] 103). Cf. «Concilium» 93 (marzo 1974), dedicado a *Jesucristo y la libertad humana*.

⁶³ Rom 8,21. Cf además ES II, 271-289: «En la unidad del Espíritu Santo todo honor y toda gloria». Citemos, por otra parte, a W. Kasper: «Desde ahora Dios es 'todo en todos' por Jesucristo (1 Cor 15,28). La acción permanente del Espíritu no puede consistir entonces sino en universalizar la realidad de Jesucristo, es decir, integrar en él toda realidad, de manera que lo real se haga conforme a la imagen de Dios que resplandece en Cristo. Y todo esto sucede según la ley del cumplimiento sobreaudante, de la creación y de la realización plena en Jesucristo, por la acción del Espíritu. El tema de la plenitud es el tema significativo de la historia de la salvación» (*Espíritu-Cristo-Iglesia*, en *La experiencia del Espíritu*. Hom. a E. Schillebeeckx, «Concilium» [nov. 1974] 30-47, cita en pp. 41-42).

También el símbolo, que es de estructura trinitaria y «económica», atribuye al Espíritu Santo la realización de una Iglesia una, santa, católica y apostólica, la eficacia del bautismo para la remisión de los pecados, la resurrección de los muertos, la vida del mundo futuro. Algunas dogmáticas protestantes tratan de todo esto en su exposición del «tercer artículo» del símbolo⁶⁴. Son significativos los títulos de los tres volúmenes de G. Ebeling:

La fe en Dios, creador del mundo;

La fe en Dios, reconciliador del mundo;

La fe en Dios, consumidor del mundo.

Conjuntamente con el Verbo-Hijo, que nos ha adquirido la herencia, el Sopro santo es el principio soberano del futuro absoluto del hombre y de la creación a la que el hombre está unido⁶⁵. En el Antiguo Testamento y en casi todos los símbolos de fe se le caracteriza como el que habló por los profetas. Es el agente trascendente del futuro y de la esperanza; debido a él, ésta no defrauda (Rom 5,5; 15,13). En el Antiguo Testamento se anuncia el don del Espíritu para unos tiempos nuevos, para un futuro nuevo: cf. Jr 31, 31s; Ez 36,25s; 39,29; Is 32,15; 44,3; 59,21; Jl 2,28s; 3,1s. El es el objeto de una promesa, el «prometido»⁶⁶. La economía está sometida a un régimen de promesa y cumplimiento. La promesa se refiere a una herencia y al reino, términos que designan la misma realidad: «Nos salvó con el baño regenerador y renovador, con el Espíritu Santo que Dios derramó copiosamente sobre nosotros por medio de nuestro Salvador, Jesús el Mesías. Así, rehabilitados por Dios por pura generosidad, somos herederos, con esperanza de una vida eterna» (Tit 3,5-7).

Vida eterna y reino son la misma realidad (Jn 3,3-8) y se debe «heredar el reino» (1 Cor 6,9-10; 15,50; Gál 5,2; Ef 5,5; Sant 2,5; cf. Mt 13,29; Mc 10,17; Lc 10,25; 18,18), tema que se expresa también en términos de «gloria»: 1 Tes 2,12; Ef 1,13-14.17-18. El Espíritu es el principio de todo esto y la sustancia del reino, cuyas arras poseemos en la tierra. Esto se deduce de Mt 12,28 y es un

⁶⁴ Así H. Thielicke, *Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik III. Theologie des Geistes* (Tubinga 1978); G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*: I. *Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*; II: *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*; III. *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt* (Tubinga 1979). Puede verse, para el contenido, J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (Salamanca 1978).

⁶⁵ Compárese *Lumen gentium*, cap. VII, sobre el carácter escatológico de la Iglesia, núm. 48.

⁶⁶ Lc 24,49; Hch 1,4; 2,31; Gál 3,14; Ef 1,13. Comparando Gál 3,14-18 y 26-29 con Lc 1,55, se le puede considerar como prometido desde Abrahán.

tema querido a los orientales⁶⁷: varios Padres leen en el padre-nuestro, en vez de «venga tu reino», «que venga tu Espíritu Santo y nos purifique»⁶⁸.

Se comprende que, en estas condiciones, la nota de «fuerza» esté habitualmente vinculada al Espíritu: ya Lc 1,35, Rom 15,13, «que la esperanza desborde en vosotros por la *dynamis* del Espíritu Santo»; 1 Tes 1,5; 1 Cor 2,1-5; 12,10; Rom 15,19; 2 Tim 1,7; Ef 3,16; Hch 10,38. En el símbolo se califica al Espíritu de «Señor». Se le invoca como «creador».

El Espíritu, don escatológico (Jl 3,1s = Hch 2,17) realiza el perfeccionamiento último. «Perfecciona todo lo que posee», escribe san Ireneo (*Adv. Haer.* V, 9,1); san Gregorio Nacianceno dice que es *telepoios* (PG 36, 249 A), y san Gregorio Niceno afirma: «Toda acción sale del Padre, progresa por el Hijo y se termina en el Espíritu Santo»⁶⁹. El es el don último, *dorema téleion*, dice san Cirilo de Alejandría (cf. ES III, 196). La liturgia, en la que la Iglesia ejerce y expresa más adecuadamente su propia vida, reanuda volviendo a su fuente este movimiento de don que nos viene de la Fuente; la liturgia está animada por el esquema doxológico: *al Padre, por el Hijo, en el Espíritu*⁷⁰.

Indudablemente, se podría relacionar con estos temas la idea —habitual en algunos autores espirituales de la escuela francesa— de que el Espíritu, al no tener fecundidad intradivina, puesto que es el término de las procesiones, se hace fecundo fuera de Dios en la encarnación del Verbo y en la santificación de los hombres⁷¹.

⁶⁷ San Simeón, el nuevo teólogo: «El reino de los cielos consiste en la participación en el Espíritu Santo» (SC, núm. 104, 23; y cf. ES I, 174); el famoso relato de la conversación de Motovilov con san Serafín de Sarov: ES II, 96s.

⁶⁸ Evagrio Póntico, *Traité de l'Oraison* (ed. J. Hausherr, 1960) 83; Gregorio de Nisa, *De Orati. Dom.*, 3 (PG 44, 1157); Máximo el Confesor explica el comienzo del Padrenuestro en forma trinitaria; el Nombre = el Hijo; «el reino de Dios Padre que subsiste esencialmente es el Espíritu Santo» (*Exp. Orat. Dom.*: PG 90, 884); E. Pataq Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* (París 1971) 249. Comparar Tertuliano, *Adv. Marc.* IV, 26.

⁶⁹ *Quod non sint tres dii* (PG 45, 129). Véase ES III, 200.

⁷⁰ Cf. C. Vagaggini, *Sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1965). Compárese Ireneo, *Démonstr. de la prédic. apost.*, cap. 7 (SC, núm. 62, p. 41).

⁷¹ Bérulle, *Grandeurs de Jésus* IV, 2 (ed. Migne) 208; san Luis María Grignon de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, 1.^a parte, nn. 17-20 (Lovaina 1927) 23-26. Comparar A. Stolz, *De SS. Trinitate* (Roma 1941) 88s.

BIBLIOGRAFIA

Para el conjunto

- L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce* (París 1980).
 Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint: I: Révélation et expérience de l'Esprit; II. Il est Seigneur et il donne la vie; III. Le Fleuve de vie (Ap. 22,1) coule en Orient et en Occident* (París 1979 y 1980).
 H. Mühlen, *L'Esprit dans l'Église*, 2 vols. (París 1969) (más teórico que descriptivo, a veces discutible).
Dieu révélé dans l'Esprit: «Les Quatre Fleuves» 9 (París 1979).
Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Hom. a Gérard Philips (Gembloux 1970).
Actes du Congrès de pneumatologie de Rome (1982).
Textes du Séminaire de Chambéry (1981).

Historia

- Además de Bouyer, Congar, F. Bolgiani, en «Les Quatre Fleuves» y las historias del dogma, véanse los Padres griegos: Atanasio, *Lettres à Sérapion*: SC, núm. 15, trad. J. Lebon (1947); Basilio, *Traité du Saint Esprit*: SC, núm. 17, trad., introducción y notas de B. Pruche (1947), 2.^a ed. con texto griego. Gregorio Nacianceno, *Discours 27-31* (discursos teológicos): SC, núm. 250.
 E.-P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* (París 1971).
 J. N. D. Kelly, *Introduction à la doctrine des Pères de l'Église* (París 1968).

Vida del cristiano

- Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 68, sobre los dones, y artículo correspondiente para cada virtud; q. 106-108: *La ley nueva*.
 I. de la Potterie/S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu* (Salamanca 1967).
 G. Philips, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée* (Gembloux 1976).
 Cardenal Manning, *La mission intérieure du Saint-Esprit*, trad. Mac Carthy (París 1887).
 P.-Y. Emery, *Le Saint-Esprit présence de communion* (Taizé 1980).

Vida de la Iglesia

- L'Esprit-Saint et l'Église. L'avenir de l'Église et de l'Oecuménisme* (París 1969; Symposium de la Academia Internacional de Ciencias Religiosas).

- N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit* (París 1975).
Le Saint-Esprit dans la liturgie (Roma 1977).
 J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (Salamanca 1978).

Ortodoxia, Filioque, ecumenismo

- P. Evdokimov, *L'Esprit-Saint dans la tradition orthodoxe* (París 1969).
 VI. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (París 1944; un verdadero clásico).
 M. Jugie, *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes* (Roma 1936).
 «Concilium» 148 (1979): *El Espíritu Santo en la discusión teológica. Russie et chrétienté* (1950/2); «Istina» 17 (1972).
La Théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident, Document «Foi et constitution», núm. 103, ed. por L. Vischer (París 1981), aconsejable.

SIGLAS UTILIZADAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Roma 1909ss.	LG	<i>Lumen gentium</i> . Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia.
AG	<i>Analecta Gregoriana</i> , Roma 1930ss.	LMD	Cf. MD.
AThANT	<i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments</i> , Zurich 1942ss.	LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Friburgo 1930-1938, ² 1957ss.
BJRL	«The Bulletin of the John Rylands Library», Manchester 1903ss.	LV	«Lumière et Vie», Lyon.
BZ	«Biblische Zeitschrift», Friburgo de Br. 1903-1929, Paderborn 1931-1939, Nueva edición, 1957ss.	MD (LMD)	«La Maison-Dieu», París 1945ss.
CBQ	«The Catholic Biblical Quarterly», Washington 1939ss.	MSR	<i>Mélanges de sciences religieuses</i> , Lille 1944ss.
CD	<i>Christus Dominus</i> . Vaticano II, Decreto sobre los cargos apostólicos de los obispos.	NBE	<i>Nueva Biblia Española</i> , trad. de A. Schökel y J. Mateos.
CFP	<i>Conceptos fundamentales de Pastoral</i> , Ed. Cristianidad, Madrid 1983.	NRT	«Nouvelle revue théologique», Tournai-Louvain-París 1879ss.
CFT	<i>Conceptos fundamentales de la Teología</i> , 2 vols., Ed. Cristianidad, Madrid ² 1979.	NTS	<i>New Testament Studies</i> , Cambridge-Washington 1954ss.
CSCO	<i>Corpus scriptorum christianorum orientalium</i> , París 1930ss.	PG	<i>Patrologia Graeca</i> (J.-P. Migne), París 1857-1866.
CSEL	<i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum</i> , Viena 1866s.	PL	<i>Patrologia Latina</i> (J.-P. Migne), París 1878-1890.
DBS (SDB)	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , París 1928ss.	PO	<i>Presbyterorum ordinis</i> . Vaticano II, Decreto sobre el ministerio de los sacerdotes.
DC	<i>Documentation catholique</i> , París.	RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart 1941 (1950ss).
DTC (DThC)	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i> , París 1930s.	RB	«Revue biblique», París 1892ss.
DzS (D o DS)	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion Symbolorum</i> , Barcelona 1963.	RDC	«Revue de droit canonique», Estrasburgo 1951ss.
ES	<i>Je crois en l'Esprit-Saint</i> , 3 vols., París 1979-80.	RE	<i>Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche</i> , Leipzig ³ 1896-1913.
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses», Brujas 1924ss.	RevSR	«Revue des sciences religieuses», Estrasburgo 1951ss.
EvTh	«Evangelische Theologie», Munich 1934ss.	RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , Tubinga 1909-1913, ³ 1956-1962.
FZTP	«Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie», Friburgo 1954ss.	RHE	«Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.
(FZThPh)		RPL	«Revue philosophique de Louvain», Lovaina 1945ss.
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> , Leipzig 1897ss.	RHPR	«Revue d'histoire et de philosophie religieuse», Estrasburgo 1921ss.
ICI	«Informations catholiques internationales», París.	RSR	«Recherches de science religieuse», París 1910ss.
JBL	«Journal of Biblical Literature», publicada por la Society of Biblical Literature and Exegesis, Boston 1881ss.	RSPHTh (RSPT)	«Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
JLW	«Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», Münster 1921-1941.	RT (RThom)	«Revue thomiste», París 1893ss.
JTS	«The Journal of theological Studies», Londres 1899ss.	RTAM	«Recherches de théologie ancienne et médiévale», Lovaina 1929ss.
Kittel	Cf. TWNT.	SC	<i>Collection sources chrétiennes</i> , París, Cerf.
KuD	<i>Kerygma und Dogma</i> , Gotinga 1955ss.	SDB (DBS)	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i> , París 1928ss.
		ThB	«Theologische Blätter», Leipzig 1922ss.
		ThGi	«Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.
		ThLBI	«Theologische Literaturblatt», Leipzig 1880ss.
		ThQ	«Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss.
		ThW	Cf. TWNT.
		ThR	«Theologische Rundschau», Tubinga 1897ss.
		ThZ	«Theologische Zeitschrift», Basilea 1945ss.

- TWNT (ThWNTh, ThW) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. por G. Kittel, cont. por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss.
- UR *Unitatis redintegratio*. Vaticano II, Decreto sobre el ecumenismo.
- US Colección *Unam Sanctam*, París, Cerf, 1937ss.
- VTB *Vocabulario de Teología bíblica*, ed. por X. Léon-Dufour, Barcelona ²1973.
- WA Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883.
- ZAW «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und Religionswissenschaft», Münster 1950ss.
- ZKR «Zeitschrift für Kirchenrecht», Berlín 1861-1863, Tubinga 1864-1890; DZKR: Tubinga 1900-1916.
- ZKTh «Zeitschrift für Katholische Theologie», Viena 1877ss.
- ZNW «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», Giessen 1900, Berlín 1934ss.

COLABORADORES DE ESTE TOMO

- CHRISTIAN DUQUOC, OP, profesor de teología dogmática en el Instituto Católico de Lyon, «Alianza y revelación».
- BERNARD DUPUY, OP, director de la revista «Istina» (París), «El mesianismo».
- JOSEPH SCHMITT, profesor honorario de Nuevo Testamento en la Facultad de teología católica de la Universidad de Estrasburgo (1981), «Génesis de la cristología apostólica».
- JOSEPH DORÉ, PSS, profesor de teología dogmática en el Instituto Católico de París, «Cristologías patrísticas y conciliares».
- BERNARD LAURET, miembro de la dirección literaria de Ediciones du Cerf, «Cristología dogmática».
- MAX-ALAIN CHEVALLIER, profesor de Nuevo Testamento en la Facultad protestante de la Universidad de Estrasburgo, «El Espíritu de Dios en la Escritura».
- YVES CONGAR, OP, maestro en teología, «Pneumatología dogmática».

EL CRISTIANISMO
ANTE EL RIESGO DE LA INTERPRETACION*Ensayos de hermenéutica teológica*

332 págs. (Academia Christiana, 23)

Claude Geffré, OP, procede del ambiente más vivo y renovador de la teología francesa, el de la Facultad de Le Saulchoir, donde creció la «nouvelle théologie». En estos momentos dirige la colección «Teología y Ciencias Religiosas», los cursos especiales del Instituto Católico de París, donde es profesor, y una de las secciones de «Concilium». Entre filósofo y teólogo, le ha preocupado siempre el método, una metodología teológica que sitúe el «discurso sobre Dios» en el contexto científico actual. Es lo que nos ofrece en este libro, que no dudamos en incluir entre los más importantes de los últimos años. Posiblemente signifique para la teología lo que fue para campos más amplios *Verdad y método*, de Gadamer. Podemos juzgarlo, desde ahora, como el mejor preámbulo a la lectura de *Iniciación a la práctica de la Teología*.

El único objetivo del libro es ayudar a comprender que la teología sólo cumplirá su propósito si se juzga hermenéutica del pasado cristiano, en correlación con la experiencia humana de cada momento. «Yo definiría la teología —nos dice Geffré— como una *reinterpretación creadora* del mensaje cristiano». Lo que fue ese mensaje para las generaciones pretéritas debemos convertirlo hoy en fe viva para nosotros por esa recreación hermenéutica. El «dato revelado» o «depósito de la fe» no son otra cosa que Cristo, Palabra de Dios, y su acción salvífica, que la teología debe interpretar, de generación en generación, según la circunstancia cultural y humana de cada uno de ellos.