

SUMARIO

INTRODUCCION	11
1. LA HISTORIA DE LA HISTORIA DE JESUS	15
1. La respuesta de la fe tranquila	15
2. Las respuestas de la era del criticismo	16
a) <i>¿Cómo sabemos que Jesús existió?</i>	17
b) <i>No hay ni puede haber una biografía de Jesús</i>	18
c) <i>¿Primacía del Cristo de la fe sobre el Jesús histórico, de la leyenda sobre la historia, de la interpretación sobre el hecho?</i>	21
3. La vuelta al Jesús histórico. Jesulogía y Cristología	24
a) <i>La continuidad entre Jesús y Cristo: la cristología indirecta</i>	26
b) <i>Concentración y reducción cristológicas: los teólogos de la muerte de Dios</i>	29
c) <i>Cristología de la palabra, del silencio y del baluceo</i>	32
4. Otras posiciones cristológicas actuales	34
a) <i>Interpretación filosófico-trascendental de Jesús</i>	34
b) <i>Interpretación cósmico-evolucionista de Jesucristo</i>	36
c) <i>Interpretación de Jesús con ayuda de las categorías de la psicología profunda</i>	36
d) <i>Interpretación secular y crítico-social de Jesucristo</i>	39
e) <i>El significado de la experiencia de Cristo en la juventud de hoy</i>	43
2. ¿COMO LLEGAMOS A CONOCER A CRISTO? EL PROBLEMA HERMENEUTICO	47
1. La hermenéutica históricocrítica	48
a) <i>El método de la historia de las formas</i>	49
b) <i>El método de la historia de las tradiciones</i>	49
c) <i>El método de la historia de las redacciones</i>	51
2. La hermenéutica existencial	52
a) <i>El círculo hermenéutico y su sentido</i>	53
b) <i>La hermenéutica de la existencia política</i>	55
3. La hermenéutica histórico-salvífica	56
4. Para una Cristología en América Latina	57

Título del original:
Jesús Cristo Libertador
 © Editora VOZES. Petrópolis, Brasil
 Traducción de *Jesús García-Abril*
 © Editorial SAL TERRAE, Santander
 Con las debidas licencias
 Printed in Spain

I.S.B.N.: 84-293-0580-7

Depósito Legal: SA. 191-1985

A. G. Resma - Prolong. M. de la Hermida, s/n. - 39011-Santander

a) Primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico	58
b) Primacía del elemento utópico sobre el fáctico	59
c) Primacía del elemento crítico sobre el dogmático	59
d) Primacía de lo social sobre lo personal	60
e) Primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia ..	60
5. Conclusión: Hablar en silencio a partir de Jesucristo	61
3. EN DEFINITIVA, ¿QUE PRETENDIO JESUCRISTO?	63
1. Para comprender las respuestas necesitamos entender las preguntas	64
2. Jesús predica un sentido absoluto para nuestro mundo	65
3. Una vieja utopía se está realizando	68
4. El Reino de Dios no es un territorio, sino un nuevo orden de las cosas	68
5. El Reino de Dios no es únicamente espiritual	70
6. «Y el pueblo se hallaba en ansiosa expectación»....	71
7. Conclusión: El asumió nuestros más profundos anhelos.....	74
4. JESUCRISTO, LIBERADOR DE LA CONDICION HUMANA.....	77
1. El Reino de Dios supone una revolución en el modo de pensar y de actuar	78
a) Jesucristo, el liberador de la conciencia oprimida	80
b) El comportamiento del hombre nuevo	83
2. El Reino de Dios supone una revolución del mundo de la persona	86
3. Conclusión: La relevancia teológica de las actitudes del Jesús histórico	89
5. JESUS, UN HOMBRE DE EXTRAORDINARIO BUEN SENTIDO, FANTASIA CREADORA Y ORIGINALIDAD	95
1. Jesús, un hombre de extraordinario buen sentido y sana razón	96
a) Jesús es profeta y maestro. Pero es diferente..	96
b) Jesús no pretende decir cosas a toda costa nuevas	97
c) Jesús apela a la sana razón porque desea que entendamos	99

d) Jesús no pinta el mundo peor ni mejor de lo que es	100
e) En Jesús se manifiesta todo lo que es auténticamente humano: la ira y la alegría, la bondad y el rigor, la amistad, la tristeza y la tentación	102
2. Jesús, un hombre de singular fantasía creadora	104
a) Jesús, un hombre con el valor de decir: Yo ...	105
b) Jesús no empleó nunca la palabra «obediencia»	106
c) Jesús no tiene esquemas pre-fabricados	107
d) ¿Fue Jesús un liberal?	108
3. La originalidad de Jesús	109
4. Conclusión: Relevancia teológica del comportamiento de Jesús	110
6. EL SENTIDO DE LA MUERTE DE JESUS	113
1. El proceso contra Jesús	113
a) La popularidad de Jesús	114
b) Jesús es alguien que desconcierta.....	115
c) Jesús es alguien que provoca una crisis radical	115
d) «Cazar» a Jesús, sea como sea	117
e) Jesús es condenado como «blasfemo» y guerrillero	118
2. «Habiendo amado... amó hasta el extremo»	124
a) La fe y la esperanza de Jesús	125
b) ¿Contaba Jesús con la posibilidad de una muerte violenta?.....	126
3. El sinsentido tiene un secreto sentido	130
7. LA RESURRECCION: REALIZACION DE UNA UTOPIA HUMANA.....	133
1. La grama no llegó a crecer sobre la tumba de Jesús	134
2. ¿Qué dice la exégesis moderna sobre la Resurrección de Jesús?.....	136
a) La tumba vacía no dio origen a la fe en la Resurrección	136
b) Las apariciones de Cristo, origen de la fe en la Resurrección	138
3. Con la Resurrección todo se ilumina.....	141
a) La Resurrección rehabilitó a Jesús ante el mundo.....	142

b)	<i>Con la Resurrección de Jesús se ha dado comienzo ya al fin del mundo</i>	142
c)	<i>La Resurrección reveló que la muerte de Jesús fue por nuestros pecados</i>	143
d)	<i>La muerte y la Resurrección dan origen a la Iglesia</i>	146
4.	La relevancia antropológica de la Resurrección de Jesús	146
a)	<i>Para el cristiano ya no hay utopía, sino únicamente «topía»</i>	147
b)	<i>Dios no sustituye lo viejo por lo nuevo, sino que convierte lo viejo en nuevo</i>	148
c)	<i>El fin de los caminos de Dios: el hombre-cuerpo</i>	149
d)	<i>¿La resurrección en la muerte?</i>	149
8.	¿QUIEN FUE, EN DEFINITIVA, JESUS DE NAZARET?	151
1.	La soberanía de Jesús: La Cristología indirecta	152
a)	<i>La admiración como antesala de la filosofía y de la Cristología</i>	153
b)	<i>Cristología negativa</i>	155
c)	<i>Cristología positiva</i>	156
2.	Jesulogía: ¿Cómo se concebía Jesús a sí mismo? ..	157
3.	La Resurrección de Jesús: La Cristología directa ..	161
a)	<i>Para la comunidad cristiana de Palestina, Jesús es el Cristo, el Hijo del hombre, etc.</i>	162
b)	<i>Para los judeo-cristianos de la diáspora, Jesús es el nuevo Adán y el Señor</i>	164
c)	<i>Para los cristianos helenistas, Jesús es el Salvador, Cabeza del cosmos, Hijo Unigénito de Dios, y Dios en persona</i>	165
4.	Conclusión: No basta con dar títulos a Jesús y llamarle: «¡Señor, Señor!»	167
9.	EL PROCESO CRISTOLOGICO PROSIGUE. LOS RELATOS DE LA INFANCIA DE JESUS: ¿TEOLOGIA O HISTORIA?	169
1.	La fe que intenta comprender	172
2.	Mateo y Lucas: Jesús es el punto Omega de la historia, el Mesías, el Hijo esperado de David, el Hijo de Dios	174

3.	José y la concepción virginal en Mateo: Una acotación a la genealogía	176
4.	¿Quiso Lucas contar la concepción virginal de Jesús?	176
5.	¿Dónde habría nacido Jesús: en Belén o en Nazaret?	179
6.	¿Quiénes son los pastores de los campos de Belén?	180
7.	San Mateo: Jesús es el nuevo Moisés y el liberador definitivo	181
a)	<i>¿Qué significan los reyes magos y la estrella?</i>	182
b)	<i>Al igual que el primer liberador (Moisés), así también el último (Jesucristo)</i>	183
8.	Conclusión: La Navidad, ayer y hoy, la misma verdad	184
10.	¿ASI DE HUMANO SOLO PUEDE SERLO EL MISMO DIOS! JESUS, EL HOMBRE QUE ES DIOS ..	189
1.	Un Dios humano y un hombre divino	190
2.	No podemos hablar sobre Jesucristo, sino únicamente a partir de él	192
3.	Una difícil tensión: Ni de más ni de menos a Jesús-Dios; ni de más ni de menos a Jesús-Hombre	193
a)	<i>Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios</i>	195
b)	<i>Un hombre total fue asumido por el Verbo eterno</i>	198
4.	Calcedonia: Una fórmula de reconciliación entre la dualidad y la unidad	199
5.	Jesús: El hombre que es Dios y el Dios que es hombre	205
6.	La impecabilidad de Jesús: El venció desde dentro a la condición humana pecadora	209
7.	Todos estamos destinados a ser imagen y semejanza de Jesucristo	214
11.	¿DONDE ENCONTRAR HOY A CRISTO RESUCITADO?	217
1.	El cristianismo no vive de una añoranza, sino que celebra una presencia	217
2.	Comprender el mundo a partir de su futuro ya manifestado	218
3.	Algunas maneras de presencia de Cristo Resucitado, hoy	219

a)	<i>El Cristo cósmico: «La historia está grávida de Cristo»</i>	219
b)	<i>¿Interesa Cristo únicamente a la tierra, o a todo el cosmos?</i>	224
c)	<i>El hombre, el principal sacramento de Cristo</i>	228
d)	<i>La presencia de Cristo en los cristianos anónimos o encubiertos</i>	230
e)	<i>La presencia de Cristo en los cristianos explícitos y declarados</i>	231
f)	<i>La Iglesia Católica, el sacramento primordial de la presencia del Señor</i>	233
4.	Conclusión: El orgullo de la copa está en la bebida; su humildad, en el servir	235
12.	¿COMO LLAMAR HOY A JESUCRISTO?	239
1.	En Cristología no basta con saber lo que otros supieron	240
a)	<i>La fe en Cristo no se reduce al arcaísmo de las fórmulas</i>	241
b)	<i>La fe no permite ideologizar los títulos de Jesús</i>	242
2.	El puente entre Cristo y nosotros	244
3.	Elementos de una cristología en lenguaje secular	247
a)	<i>Cristo como el punto Omega de la evolución, el «homo revelatus» y el futuro presente</i>	247
b)	<i>Cristo como conciliación de contrarios, medio divino y formidable curtimbre</i>	249
c)	<i>Cristo, contestatario, reformador, revolucionario y liberador</i>	251
d)	<i>Jesucristo, arquetipo de la más perfecta individualización</i>	253
e)	<i>Jesucristo, nuestro hermano mayor</i>	255
f)	<i>Jesús, Dios de los hombres y Dios-con-nosotros</i>	256
4.	Conclusión: Cristo, memoria y conciencia crítica de la humanidad	257
13.	JESUCRISTO Y EL CRISTIANISMO. REFLEXIONES SOBRE LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO.	261
1.	El cristianismo es tan vasto como el mundo	262
2.	La plena hominización del hombre supone la hominización de Dios	264
3.	La estructura crística y el misterio del Dios Trino	267
4.	El cristianismo: Una res-puesta res-ponsable a una pro-puesta	267
5.	El cristianismo católico: La articulación institucionalmente más perfecta del cristianismo	269
6.	Jesucristo: «Todo en todas las cosas»	271
7.	Conclusión: La esperanza y el futuro de Jesucristo	274

INTRODUCCION

La doctrina acerca de Cristo tiene su comienzo en el silencio. «Enmudezca y recójase, pues es el Absoluto» (Kierkegaard). Esto nada tiene que ver con el silencio mistagógico que, en su enmudecimiento, no pasa de ser palabrería del alma consigo misma. El silencio de la Iglesia es el silencio ante la Palabra. Al anunciar la Palabra, la Iglesia verdaderamente cae de rodillas en silencio ante lo Inefable y lo Inexpresable. La Palabra hablada es lo Inefable. Y lo Inefable es la Palabra. Pero la Palabra ha de ser hablada, porque es el gran grito que resuena en el campo de batalla (Lutero). Sin embargo, aunque sea gritada por la Iglesia para el mundo, la Palabra sigue siendo lo Inefable. Hablar de Cristo significa callar. Callar de Cristo significa hablar. La Palabra fecunda de la Iglesia, nacida del fecundo silencio, es la predicación acerca de Cristo.

Lo que intentamos hacer es ciencia acerca de esa predicación. Sin embargo, sólo en la predicación se revela su objeto. Hablar de Cristo deberá significar, necesariamente, hablar en el espacio silencioso de la Iglesia. Hacemos Cristología en el silencio humilde, insertos en la comunidad sacramental que adora. Rezar es, a un tiempo, callar y gritar delante de Dios y en presencia de Su Palabra. Como comunidad, nos hallamos reunidos en torno al contenido de Su Palabra, Cristo. Sin embargo, no estamos en un templo, sino en una clase. Y en este recinto académico debemos trabajar científicamente.

Como Palabra acerca de Cristo, la Cristología es una ciencia totalmente especial, porque su objeto es Cristo, la Palabra, el Logos. Cristología quiere decir Palabra de la Palabra de Dios. Cristología es Logología. Consiguientemente, la Cristolo-

giá es la ciencia por excelencia, porque todo en ella gira en torno al Logos. Si ese Logos fuese nuestro propio Logos, entonces la Cristología sería la reflexión del Logos sobre sí mismo. Pero el Logos de la Cristología es el Logos de Dios. Su trascendencia, pues, hace de *la* Cristología la ciencia por excelencia, y su origen extrínseco la convierte en centro de la ciencia. Su objeto conserva permanentemente su trascendencia, porque se trata de una Persona. El Logos que aquí abordamos es una Persona. Este hombre es el Transcendente... Así pues, la Cristología es el centro aún no conocido y secreto de la *universitas litterarum*.

Dietrich Bonhöffer
en su primera clase de Cristología,
Berlín, verano de 1933.
(Gesammelte Schriften, 3. Munich 1966, p. 167)

1

LA HISTORIA DE LA HISTORIA DE JESUS

«¿Quién dicen los hombres que soy yo?». A esta pregunta de Cristo se han dado, a lo largo de los siglos, las más diversas respuestas: la de la fe, la de la ciencia crítica, la de la filosofía, la de la psicología, la de la sociología, y la respuesta de una juventud inquieta que anda tratando de hallar un sentido radical para la vida. En el presente capítulo vamos a intentar ver la serie de complicaciones y dificultades que se ofrecen a nuestro moderno y exigente espíritu crítico cuando intenta situarse responsablemente ante Jesucristo. No se puede pasar por delante de Cristo y quedarse indiferente, porque con Cristo se decide la suerte de cada hombre.

«¿Quién dicen los hombres que soy yo?». La pregunta de Jesús a sus discípulos resuena a lo largo de los siglos y llega hoy hasta nosotros con la misma actualidad que poseía cuando fue formulada por primera vez en Cesarea de Filipo (Mc 8,27). Quien se haya interesado alguna vez por Cristo no puede eludir esta pregunta. Cada generación ha de responderla dentro del contexto de su concepción del mundo, del hombre y de Dios.

1. La respuesta de la fe tranquila

Para la fe tranquila, la respuesta es evidente: Jesús de Nazaret es el Cristo, el Hijo primogénito y eterno de Dios, enviado como hombre para liberarnos de nuestros pecados; en él se cumplieron todas las profecías que fueron hechas a nuestros padres; él llevó a cabo un plan divino preexistente; su amarga muerte en la cruz formaba parte de ese plan; él cumplió hasta la muerte, con fidelidad, la voluntad del Padre; habiendo muerto, resucitó y, de este modo, evidenció el fundamento y la vera-

cidad de su pretensión de ser Hijo del hombre, Hijo de Dios y Mesías. En este sentido, el cristiano «corriente y vulgar» queda tranquilo y seguro, porque lo anterior constituye el mensaje del que da testimonio el Nuevo Testamento. Consiguientemente, deposita su confianza en Cristo, tanto en la vida como en la muerte. En esta respuesta no existe la menor preocupación por diferenciar entre lo que es un hecho histórico y lo que es interpretación de ese hecho, condicionado por un horizonte filosófico, religioso, histórico y social. Tanto el contenido como la forma del mensaje son afirmados, indistintamente, como inspiración del Espíritu Santo, como algo que está consignado en las Escrituras inspiradas por Dios. Es la figura del Cristo dogmático.

2. Las respuestas de la era del criticismo

Pero resulta que hacia el siglo XVIII hizo su aparición la razón crítica. El hombre comenzó a cuestionar los modelos de interpretación social y religiosa. Los estudios históricos realizados sobre la base de una seria investigación de las fuentes ponían al descubierto los mitos y las ideologías dominantes. Y esa investigación, que ni siquiera se detuvo ante el Nuevo Testamento, en seguida descubrió que los evangelios en modo alguno son biografías históricas de Jesús, sino testimonios de la fe, frutos de la predicación y la piadosa y parcial reflexión de las comunidades primitivas. Los evangelios son, ante todo, una *interpretación* teológica de unos hechos acaecidos, más que una descripción objetiva y neutral de lo que históricamente fue Jesús de Nazaret. Este descubrimiento actuó como un reguero de pólvora que, poco a poco, hizo que se propagara un incendio que aún hoy no se ha extinguido del todo. Las reacciones fueron múltiples y hasta contrapuestas. La cuestión se replantea en los siguientes términos: hemos de intentar dar con el Jesús histórico que está en la base y en la raíz del Cristo dogmático¹.

1. Cf. la principal bibliografía al respecto: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, publicado por H. Ristow y K. Matthiae, Berlin, 1961. R. GEISELMANN, *Die Frage nach dem historischen Jesus I*, Munich, 1965. X. LEON-DUFOUR, *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona, 1966. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona,

a) ¿Cómo sabemos que Jesús existió?

La primera respuesta de carácter extremista se produjo a finales del siglo XVIII. Así como la «fe tranquila» lo afirmaba todo como inequívocamente histórico, ahora se negaba todo: Cristo no existió nunca²; era un mito³ creado por el inconsciente humano ansioso de liberación, lo cual es un fenómeno que puede observarse en todas las religiones⁴. Tal vez pudiera incluso afirmarse que Jesucristo no habría sido sino una proyección creada por un movimiento social de pobres y esclavos en el proceso de concientización de su alienación y en su marcha hacia la liberación social⁵.

Sin embargo, esta postura no tardó en desacreditarse. Como muy bien decía Bultmann, «la duda acerca de la existencia real de Jesús carece de fundamento y no merece réplica alguna. Es perfectamente evidente que Jesús, como autor del mismo, está detrás de todo ese movimiento histórico cuya primera fase tangible la encontramos en la primitiva comunidad palestina»⁶. Los evangelios son interpretaciones, sí; pero interpretaciones de unos hechos realmente acaecidos. Por otra parte, no se pueden ignorar sin más los testimonios extrabíblicos, ya sean romanos (PLINIO, *Ep.* 10, 96, 2; SUETONIO, *Claudio*, 25, 4 y *Nerón*, 16, 2; TACITO, *Anales* 15,44)⁷, ya sean ju-

1970; Id., «Legitimidade e localização da questão de Jesus histórico», en *Actualidades Bíblicas*. (Homenaje internacional a Frei João José P. de Castro), Petrópolis 1970, pp. 353-365. U. ZILLIES, *O Jesus histórico e o Cristo da fe*, en *Voices* 62 (1968), pp. 195-222.

2. Esta hipótesis, formulada por primera vez por F. Volney y Ch. Dupuis en 1791, fue popularizada después por BRUNO BAUER en su obra póstuma *Christus und die Cäsaren*, 1877. Cf. O. RIETMUELLER, *Woher wissen wir, dass Jesus gelebt hat?*, Stuttgart, 1922.

3. Cf. A. DREWS, *Die Christusmythe*, 1909. H. ZIMMERN, *Der Streit um die Christusmythe*, Berlin, 1910.

4. Cf. principalmente A. KALTHOFF, *Das Christusproblem*, Grundlinien zu einer Sozialtheologie, Leipzig, 1904. K. KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart, 1908.

5. Cf. P. ALFARIE, *Origines sociales du Christianisme*, Paris, 1959.

6. R. BULTMANN, *Jesús* (Berlin, 1926), Munich-Hamburgo, 1965, pp. 13-14.

7. Para las fuentes, cf. C. K. BARRET, *Die Umwelt des Neuen Testaments*, *Ausgewählte Quellen*, Tübingen, 1959, pp. 21-28.

8. Cf. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (nota 1), op. cit., pp. 62-66.

dios (Flavio Josefo y la literatura talmúdica)⁸. Por supuesto que el problema se puede plantear siempre, no sólo con respecto a Cristo, sino también con relación a Buda, César Augusto o Carlomagno. Haciendo uso del método que determinados autores aplicaron a Cristo, puede incluso probarse que no existió Napoleón, como sucedió con el historiador R. Whateley (1787-1863), contemporáneo del propio emperador francés⁹.

b) *No hay ni puede haber una biografía de Jesús*

Poniendo en duda el Cristo dogmático afirmado por la «fe tranquila», se hizo el intento, mediante los métodos e instrumentos de la moderna historiografía científica, de trazar una verdadera imagen de Jesús de Nazaret prescindiendo de los dogmas y de las interpretaciones de la fe. La preocupación de los historiadores y teólogos racionalistas consistía en acceder a Jesús tal como era cuando aún no había sido interpretado como Cristo e Hijo de Dios, ni se le había vinculado al culto y a la dogmática. El *Cristo de la fe* había de ser distinguido del *Jesús histórico*. Desde Reimarus († 1768) hasta Wrede († 1904), pasando por figuras tan conocidas como Renan, D. F. Straus y M. Goguel, se escribieron centenares de vidas de Jesús. Todo erudito que se preciara pretendió trazar la figura auténticamente histórica de Jesús, distinguiendo y suprimiendo determinados textos y escenas de los evangelios que ellos consideraban como no históricos o como interpretaciones dogmáticas de las primeras comunidades. Albert Schweitzer, por entonces conocido teólogo y exegeta y que más tarde habría de ser famoso como médico en Lambarene, Africa, escribió la clásica *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*¹⁰, evidenciando el fracaso en que habían desembocado tales intentos. A propósito de las vidas de Jesús escritas con la mentalidad historicista del siglo XIX y comienzos del XX, Schweitzer dijo con toda claridad lo siguiente: «Cada época subsiguiente de la teología descubría sus propias ideas en Jesús, y sólo de este modo se conseguía darle vida. Pero no eran únicamente las distintas épocas las que se veían reflejadas en él, sino que cada

9. *Ibid.*, p. 17, nota 7.

10. Cf. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* I, II, Munich-Hamburg, 1966. *Id. Le secret historique de la vie de Jésus*, París, 1961.

uno en particular creaba la imagen de su propia personalidad. No hay empresa histórica más personal que la de escribir una Vida de Jesús»¹¹.

Es de todo punto imposible escribir una biografía de Jesús en la que no existan lagunas, trazando su personalidad a partir únicamente de sus palabras, actos y comportamientos y de las grandes tendencias y corrientes de su época. Los evangelios proporcionan al historiador crítico un cúmulo de tradiciones, a veces mutuamente aisladas y apenas vinculadas externamente, que no son sino testimonios de la fe expresados en el culto, o resúmenes de predicaciones realizadas para el gran público, principalmente de la gentilidad. El problema es aún más grave cuando, a partir de los textos del Nuevo Testamento, pretendemos esbozar la conciencia histórica de Jesús: ¿Se consideró a sí mismo como Mesías e Hijo de Dios? ¿Se anunció a sí mismo como el hijo del Hombre que había de venir en breve sobre las nubes del cielo? Hasta hoy, la investigación puramente histórica no ha sido capaz de darnos una respuesta segura. Por otra parte, entra aquí en juego otro factor que iremos desarrollando más adelante. Se trata del llamado «círculo hermenéutico». ¿Podemos reconstruir la historia sin, al mismo tiempo, interpretarla?

El historiador aborda el objeto de su interés con los ojos de su propia época, con los intereses dictados por el concepto que su tiempo y él mismo poseen acerca de la ciencia, etc. Por más capaz que sea de hacer abstracción de sí mismo como sujeto, jamás podrá salir de sí para llegar al objeto. Por eso, toda la vida de Jesús habrá de ser necesariamente un pedazo de la vida del propio biógrafo. Siempre existirá el elemento de la interpretación. Es un círculo del que nadie puede salir. Y esto se manifiesta en los propios evangelistas. Para Marcos (que escribió entre los años 65 y 69), Jesús es, ante todo, el Mesías-Cristo escondido y el gran Liberador que desendemoniza la tierra allá donde acude. Por eso, más que referir palabras y parábolas de Jesús, lo que Marcos relata son sus actos y milagros. Jesús es el triunfador cósmico sobre la muerte y el demonio, que libe-

11. *Id. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (op. cit. en nota 10), p. 48.

ra la tierra de los poderes alienantes y la introduce en la paz divina. Y, a pesar de todo, se niega a revelarse explícita y públicamente como el Mesías.

Mateo, que escribe para los judeo-cristianos y los griegos de Siria (hacia los años 85-90), ve en Jesús al Mesías-Cristo profetizado y esperado, al nuevo Moisés que, en lugar de traer una ley más perfeccionada y un fariseísmo aún más riguroso, lo que trajo fue un nuevo evangelio. Jesús es Aquél que muestra mejor que nadie, y de un modo definitivo, cuál es la voluntad de Dios, dónde descubrirla y cómo ponerla por obra.

Para Lucas, el evangelista de los gentiles y de los griegos (hacia los años 85-90), Jesús es el Liberador de los pobres, de los enfermos, los pecadores y los marginados, tanto social como religiosamente. Es el Hombre revelado, y a un tiempo Hijo de Dios, que reveló la condición filial de todos los hombres. Y siguiendo el ejemplo de Cristo, el hombre se sabe radicalmente transformado y situado dentro del Reino de Dios.

Para Juan (que escribió entre los años 90-100), Jesús es el Hijo eterno de Dios, el Logos que planta su tienda entre los hombres con el fin de ser para ellos camino, verdad, vida, pan y agua viva. La figura de Jesús que emerge del evangelio de Juan es una figura hierática y transcendente que siempre se mueve en la esfera de lo divino. Pero es única y exclusivamente Juan el teólogo para quien los hechos están en función de una teología, hasta el punto de historizar el kerigma. El Jesús de Juan es ya, de un modo pleno, el Cristo de la fe.

Pablo, que no conoció al Jesús histórico, anuncia sobre todo al Cristo resucitado por la fe como el paradigma de la nueva humanidad, los nuevos cielos y la nueva tierra presentes ya en este mundo; como el único mediador y salvador de la historia entera. El autor de las cartas a los Colosenses y a los Efesios (un discípulo de Pablo, evidentemente) utiliza categorías de los sistemas de pensamiento estoico y gnóstico para responder a la pregunta: ¿cuál es la función de Cristo en la redención del cosmos? Y se le llama entonces a Cristo cabeza de todas las cosas (Ef 1,10), o polo centralizador en el que todo tiene su existencia y consistencia (Col 1,16-20).

Como puede deducirse de estas breves indicaciones, cada autor, dentro de sus propias preocupaciones pastorales, teológicas, apologéticas o existenciales, intenta responder a su modo

a la pregunta: «¿Quién dicen los hombres que soy yo?». Y cada uno de los autores sagrados ve con sus propios ojos a un solo y mismo Jesús. Con ese material que ha llegado a nosotros a través del Nuevo Testamento no podemos, pues, elaborar una biografía de Jesús histórica y científicamente pura.

c) *¿Primacía del Cristo de la fe sobre el Jesús histórico, de la leyenda sobre la historia, de la interpretación sobre el hecho?*

Ante el fracaso de la exégesis histórica en su intento por reconstruir con exactitud la figura del Jesús histórico de Nazaret, Rudolf Bultmann extrae unas últimas consecuencias: hemos de renunciar definitivamente a dicho intento y tratar de concentrarnos única y exclusivamente en el Cristo de la fe¹². Es cierto que el método histórico-crítico nos ha suministrado ciertas informaciones fidedignas acerca del Jesús histórico. Pero esas informaciones, que no nos permiten reconstruir una biografía, son además irrelevantes para la fe porque nos presentan a Jesús como un profeta judío que predicaba una obediencia radical, exigía una conversión y anunciaba el perdón y la cercanía del Reino. Jesús no es un cristiano, sino un judío; y su historia no pertenece a la historia del cristianismo, sino a la del judaísmo: «La predicación de Jesús constituye uno de los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento, no una parte de éste»¹³; es un presupuesto entre otros muchos, como pueden ser la gnosis, el estoicismo, o el mundo pagano de la época, con sus mitos y sus expectativas. Bultmann insiste en una distinción tomada de su maestro, Martin Kähler, autor de un famoso libro que se ha hecho programático para toda discusión ulterior: «El llamado Jesús histórico y el Cristo legendario y bíblico» (1892)¹⁴. Según Bultmann, es preciso distinguir entre histórico (*historisch*) y legendario (*geschichtlich*), entre Jesús y Cristo. Por Jesús hay que entender el hombre de Nazaret, cuya

12. R. BULTMANN, *Jesús* (op. cit. en nota 6); *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1965; *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Actas de la sesión de la Academia de las Ciencias de Heidelberg, Sección de Filosofía e Historia, 1960, 3), 1960.

13. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (op. cit. nota 12), p. 1.

14. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Munich 1961.

vida en vano trató de reconstruir la historiografía crítica. Por Cristo se entiende el Salvador e Hijo de Dios anunciado por la Iglesia en los evangelios. Por *histórico* se entienden los hechos del pasado que pueden ser probados mediante documentos que la ciencia histórica se encarga de analizar; por *legendario* (geschichtlich) debe entenderse la significación que un determinado hecho adquiere para una época o para un grupo de personas dentro de la historia. Según esta distinción, únicamente el Jesús legendario es relevante para la fe, porque únicamente la predicación (el Nuevo Testamento) —que podemos constatar históricamente— hace de él el Salvador del mundo. Por consiguiente, la renuncia al Jesús histórico se basa fundamentalmente, según Bultmann, en dos consideraciones:

- aa) *No nos es posible escribir una vida de Jesús porque carecemos de fuentes neutrales. Lo que sí podemos esbozar, como históricamente segura, es la figura de un profeta judío portador de un mensaje que constituye la radicalización de la fe del Antiguo Testamento. Pero ninguna de ambas cosas tiene mayor importancia para la fe.*
- bb) *La tarea de la teología no ha de consistir en malgastar tiempo en la búsqueda de un Jesús histórico al que no es posible encontrar, sino que ha de reducirse a interpretar y traducir al lenguaje de hoy la predicación apostólica que anunciaba a Jesús como Cristo, Salvador, hijo del Hombre e Hijo de Dios. Es preciso desmitologizar el mensaje, despojándole del ropaje sincretista, propio de la cultura grecorromana, de que está revestido¹⁵.*

Podemos resumir en los siguientes puntos, indicados por Bultmann¹⁶, la diferencia entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe:

15. Cf. R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Hamburgo, 1954.

16. Cf. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft* (op. cit. en nota 12), p. 6. Cf. W. KUENNETH, *Glauben an Jesus? Christologie und moderne Existenz*, Munich-Hamburgo, 1969, pp. 79-86.

- aa) *En la predicación apostólica (kerigma), en lugar de la persona histórica de Jesús, lo que se introdujo fue la figura mítica del Hijo de Dios.*
- bb) *En lugar de la predicación escatológica de Jesús acerca del Reino de Dios, se introdujo en el kerigma el anuncio del Cristo muerto en la cruz por nuestros pecados y prodigiosamente resucitado por Dios para nuestra salvación. Jesús predicó el Reino; la Iglesia predica a Cristo. El predicador es ahora predicado.*
- cc) *En lugar de la obediencia radical y la vivencia total del amor exigidas por Jesús, se introdujo en el kerigma la doctrina sobre Cristo, la Iglesia y los sacramentos. Lo que para Jesús ocupaba el primer lugar queda ahora relegado al segundo. Es la parénesis ética.*

Ante esta diástasis entre Jesús y Cristo, la pregunta es: ¿qué valor cristológico adquiere la humanidad histórica de Jesús? Según Bultmann, dicho valor es irrelevante: «Acercas de la vida de Jesús, el kerigma (la predicación) precisa saber únicamente *que* Jesús vivió y *que* murió en la cruz. No es preciso ir más allá. Pablo y Juan, cada uno a su manera, lo demuestran¹⁷. A la fe únicamente le interesa saber que Jesús existió. Lo que realmente aconteció, la historicidad objetiva, carece de interés.

Según estas tesis, creer en Jesús no consiste en creer en su persona, sino en la predicación acerca de él que contienen los evangelios. No es Jesús quien salva, sino el Cristo predicado, que llega personalmente a cada uno en la predicación, la cual es ahora realizada por la Iglesia. Por eso no hay fe en Cristo sin fe en la Iglesia, porque no hay Cristo sin la predicación anunciada por la Iglesia. El estudio de las tradiciones y la investigación de la historia de las formas (*Formgeschichte*) de los evangelios, hacen que resulte tangible la labor teológica, literaria y redaccional de las comunidades primitivas.

Entonces, ¿qué es la Cristología? «No es la doctrina acerca de la naturaleza divina de Cristo, sino el anuncio, la inter-

17. R. BULTMANN, *Das Verhältnis...* (op. cit. en nota 12), p. 9.

pretación de la fe que me invita a creer, a tomar la cruz de Cristo y, de este modo justificado, tomar parte en su resurrección»¹⁸. Cristología es la Palabra de Dios que me llega aquí y ahora. Creer en Cristo tal como los evangelios lo predicán es experimentar y alcanzar la redención. Sin embargo, hemos de desmitificar las formulaciones evangélicas y tratar de ver el significado que poseen para nuestra existencia. ¿Qué significa, por ejemplo, creer en la cruz de Cristo? No significa creer en un acontecimiento del pasado que se realizó en Jesús, sino que significa «hacer de la cruz de Cristo la propia cruz, es decir, dejarse crucificar con Cristo»¹⁹. Creer en el Crucificado significa despojarse del yo. En eso consiste la salvación. La Cristología se reduce a Soteriología. La Cristología es «el esclarecimiento de la comprensión cristiana del ser»²⁰, «la explicación de la comprensión de fe del nuevo ser»²¹; todo lo demás no son más que «representaciones mitológicas y conceptos cúltricos del sincretismo helenístico»²².

Como puede colegirse, se verifica aquí una nueva radicalización. Si los teólogos e historiadores, en su búsqueda del Jesús de la historia a costa del Cristo de la fe y de las interpretaciones dogmáticas, radicalizaban en un sentido, Bultmann radicaliza en el sentido opuesto, al buscar únicamente al Cristo de la fe a costa del Jesús histórico, al que reduce a un punto matemático de su mera existencia²³.

3. La vuelta al Jesús histórico. Jesulogía y Cristología

La postura de Bultmann, por muy fascinante que pueda parecer, deja sin resolver una serie de graves problemas para la fe: ¿Dónde emerge la fe? ¿En qué se basa el kerigma? ¿Cómo distinguir, por un lado, la predicación sobre Jesús y, por otro,

18. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen, 1933, p. 260. (Trad. cast.: *Creer y comprender*, Madrid, 1974).

19. R. BULTMANN, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, Munich, 1941, p. 61.

20. R. BULTMANN, op. cit. en nota 18, p. 263.

21. *Ibid.*

22. *Id.*, pp. 266 ss.

23. Que Bultmann, a pesar de todo, sabe mucho del Jesús histórico, lo demuestra su libro *Jesús*, escrito en 1926.

la ideología de un grupo en torno a la figura de Jesús? ¿Qué fuerza oculta es la que actúa e impulsa la predicación? ¿Se trata de una idea, o de una persona histórica? ¿Puede tenerse en pie la idea de una ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe? ¿Acaso la muerte redentora y la resurrección de Jesús no son más que meras interpretaciones de la comunidad que hoy podemos desechar? ¿O nos hallamos ante algo que realmente se verifica en Jesús?²⁴. ¿Se puede identificar, como hace Bultmann, predicación, Jesús, Iglesia, Nuevo Testamento y Espíritu Santo? Si identificamos a Jesús con la predicación de la Iglesia, entonces nos vemos privados de todo elemento crítico y de la posibilidad de legítima protesta; nos es arrebatado el baremo con el que poder medir a Marcos, Lucas, Mateo, Juan y Pablo, y otros autores escriturísticos, y calibrar hasta qué punto, frente a las nuevas necesidades de sus respectivas comunidades, interpretaron y elaboraron el mensaje originario de Jesús. ¿De dónde hemos de partir para mantener una actitud crítica frente a la Iglesia si, según Bultmann, Cristo no es sino una creación de la fe de la propia Iglesia? Por otra parte, la Cristología de Bultmann vacía de todo contenido la encarnación. Cristo no es en primer lugar una idea o un tema de predicación. Ante todo, fue un ser histórico, condicionado y datable. En la teología de Bultmann, sin embargo, no es la Palabra la que se hace carne, sino la carne la que se hace Palabra.

En el debate de los problemas que acabamos de exponer se perfilan dos orientaciones bastante nítidas: una importante parte de los discípulos de Bultmann no suscribió las tesis radicales de su maestro, sino que regresó un paso atrás, reasumiendo el problema del Cristo histórico. Como perfectamente expone J. R. Robinson, «es preciso interrogarse acerca del Jesús histórico, porque el kerigma pretende llevar al fiel a un encuentro existencial con una persona histórica: Jesús de Nazaret...»²⁵. La problemática post-bultmaniana trastoca los términos de interés. El mismo Bultmann lo constata con pesadumbre en 1960: «Antaño, la preocupación esencial consistía en determinar la diferencia entre Jesús y la predicación sobre Jesús.

24. Cf. R. GEISELMANN, op. cit. en nota 1, pp. 51 ss.

25. J. R. ROBINSON, *Kerygma und historischer Jesus*, Zurich, 1960, p. 114.

Hoy sucede al revés: el interés principal consiste en subrayar la unidad existente entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe²⁶. El retorno a la búsqueda del Jesús histórico es un retorno crítico. A todos resulta evidente que jamás podrá escribirse una biografía de Jesús. Sin embargo, a pesar del carácter cristológico, interpretativo y confesional que poseen los actuales evangelios, éstos proyectan una figura de Jesús de extraordinaria espontaneidad y originalidad: una figura inconfundible y no intercambiable; la concreción histórica y la especificidad de Jesús se destacan por encima y a pesar de todas las interpretaciones que de él hicieron las comunidades primitivas. Y fue precisamente el carácter de soberanía y grandeza del Jesús histórico lo que ocasionó el desarrollo cristológico y sus múltiples interpretaciones. En esa línea camina toda una corriente de la teología y la exégesis post-bulmanianas, como más adelante explicaremos. Pero hubo otra corriente que llevó a sus últimas consecuencias las tesis de Bultmann, y de un modo especial su programa de desmitificación del mensaje evangélico, desembocando, como veremos, en un cristianismo ateo no compartido por el propio Bultmann.

a) *La continuidad entre Jesús y Cristo: la cristología indirecta*

¿Dónde reside la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe? Una gran parte de la investigación teológico-exegética de los últimos años, tanto en el campo católico como en el protestante, se centra en el análisis y elaboración de este problema²⁷. Y tal investigación desveló un dato muy importan-

26. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft...* (op. cit. en nota 12), pp. 5-6.

27. Sobre la investigación de los últimos años, cf.: W. G. KUEMMEL, «Jesusforschung seit 1950», en *Theologische Rundschau* 31 (1965-66), pp. 15-46 y 290-315. F. MUSSNER, «Leben-Jesu-Forschung», en *Lexikon für Theologie und Kirche* VI (1961), pp. 859-864. J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen, 1970. M. LEHMANN, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*, Berlin, 1970. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlin, 1968. (Trad. cast.: *Seguimiento y carisma*, Santander, 1980). C. K. BARRET, *Jesus and the Gospel Tradition*, Londres, 1967. Cf. también: VV. AA., «Zur Frage nach dem historischen Je-

te al que ya hemos aludido anteriormente: el modo de actuar de Jesús y sus exigencias, que ponen en relación la participación en el Reino y la venida del Hijo del Hombre con la adhesión que se preste a su persona (cf. Lc 12,8-10) y la pretensión de Jesús en el sentido de que con él se ofrece la última oportunidad de salvación, de que con él los pobres son consolados y los pecadores reconciliados, supone la existencia latente de una cristología implícita e indirecta²⁸. Robinson, Käsemann²⁹, Bornkamm³⁰, Mussner³¹, Geiselman, Trilling, Pannenberg³² y otros muchos han puesto de manifiesto que la autoridad y soberanía que Jesús evidenció frente a las tradiciones legales y la concepción religiosa del Antiguo Testamento, superan con mucho lo que el más osado de los rabinos se habría podido permitir. Jesús invade la esfera de lo divino y habla como quien está en lugar de Dios. Ni siquiera el historiador más exigente puede dejar de reconocer que nos hallamos ante alguien que excede las categorías humanas. Jesús poseía una conciencia mesiánica, aun cuando no llegara a explicitarla mediante ninguno de los títulos escatológicos tradicionales, tales como «Mesías», «Hijo del Hombre», «Hijo de Dios», etc.

La continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe reside, pues, en el hecho de que la comunidad primitiva haya expresado explícitamente lo que ya estaba implícito en las palabras, exigencias, actitudes y comportamientos de Jesús. La primera comunidad denomina a Jesús «Mesías», «Hijo de Dios», «Señor», etc., para explicar la autoridad, la soberanía y las pretensiones que nacían del modo de ser de Jesús. Desde entonces

», en *Biblische Zeitschrift* 15 (1971), pp. 271-279. R. PESCH, *Jesus ureigene Taten* (QD 52), Friburgo, 1970. O. GRECH, «Développements récents dans la controverse sur le Jésus de l'histoire», en *Bulletin de Théologie Biblique* 1 (1971), pp. 193-217.

28. Cf. H. R. BALZ, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen, 1967, pp. 124 ss. y 218 ss.

29. «Das Problem des historischen Jesus», en *Glauben heute*, publicado por Gert Otto, Hamburgo, 1965, pp. 96-112.

30. *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956. (Trad. cast.: *Jesús de Nazaret*, Salamanca, 1975).

31. «Der historische Jesus und der Christus des Glaubens», en *Biblische Zeitschrift* 1 (1957), pp. 224-252.

32. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1969, especialmente pp. 47-60. (Trad. cast.: *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, 1974).

comenzó a hablarse de *Jesulogía* (cómo se entendía Jesús a sí mismo, según se desprende de sus palabras y actitudes) y de *Cristología* (la posterior explicación dada por la comunidad). La Cristología no consiste sino en hacer patente aquello que se había manifestado en Jesús: su inmediatez con el mismo Dios. Como perfectamente indicaba Bornkamm, uno de los principales estudiosos de la figura de Jesús en nuestro siglo, «la presencialización de la realidad de Dios fundamenta el misterio mismo de Jesús»³³. Si esto es cierto, entonces el horizonte en el que hemos de abordar al Jesús histórico es el horizonte de la fe, porque únicamente en ese horizonte puede llegarse a la comprensión natural y la correspondiente explicitación de las actitudes y comportamientos de Jesús. De ahí que el encuentro con los testimonios de la fe (los evangelios) signifique ya un encuentro con el mismo Jesús. El Jesús histórico es el Jesús de la fe, no sólo porque los evangelios son testimonios de la fe, sino porque el propio Jesús fue una persona y un testimonio de fe³⁴.

A la luz de estos estudios se escribió una interesante serie de libros sobre Jesús en los que, con una comprensión de la historia desprovista de los rígidos prejuicios de la crítica liberal historicista, se ofrece suficiente material histórico no ciertamente para una biografía, pero sí para una descripción esquemática suficientemente fiable de Jesús de Nazaret. Por supuesto que también aquí hubo exageraciones, especialmente por parte de E. Stauffer, el cual, en medio de la euforia reinante por causa de ese retorno crítico al Jesús histórico, y por causa también del minucioso y erudito análisis de las fuentes indirectas relativas a Jesús —como son las antiguas relaciones, los documentos de la época de tipo prosopográfico, político, jurídico, moral, numismático y arqueológico, a los que habría que añadir el mayor conocimiento de los manuscritos de Qumram, de la literatura apocalíptica y de la polémica rabínica contra Jesús (especialmente el Midrash y el Talmud)— intentó reconstruir una vida de Jesús estrictamente encuadrada dentro de los criterios positivistas³⁵. El objetivo de Stauffer consiste en llegar al

33. Op. cit. en nota 30, p. 56.

34. Cf. G. EBELING, «Jesus und Glaube», en *Wort und Glaube*, Tübingen, 1960, pp. 203-254.

35. Cf. E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*,

mensaje originario de Jesús en su más pura esencia, así como a la autoconciencia del mismo Jesús y, a partir de ahí, valorar las diversas cristologías y teologías elaboradas por las comunidades y que se contienen en los evangelios; para ello realiza una denodada labor de despojo de todos los elementos que él considera «no jesuánicos». El resultado de su investigación podemos resumirlo así: Dios se reveló en Jesús; la expresión de la auto-revelación de Dios reside en la soberanía de Jesús que se explicita en los diversos «Yo soy» pronunciados por el mismo Jesús (cf. Mc 14,62); consiguientemente, el núcleo del mensaje jesuánico consiste en una nueva moral, la del amor, contrapuesta a la moral de la obediencia posteriormente introducida por Pablo y por la Iglesia; los evangelios actuales son producto de un proceso de re-judaización del cristianismo; la tarea primordial de la Cristología habrá de consistir, pues, en la superación de la ética de la obediencia, que tantos males ha ocasionado a lo largo de la historia cristiana, y en la des-rejudaización de la tradición jesuánica. La crítica acogió desfavorablemente el programa de Stauffer³⁶. Aun reconociendo la inmensa erudición que refleja su obra y el entusiasmo apostólico de sus esfuerzos, sus estudios constituyen un fruto anacrónico de la historiografía clásica de las Vidas de Jesús.

b) *Concentración y reducción cristológicas:
los teólogos de la muerte de Dios*

Algunos discípulos de Bultmann, entre ellos H. Braun, D. Sölle y P. van Buren, han radicalizado aún más la postura del propio Bultmann. Con ellos, la desmitologización no sólo alcanza al contenido del Nuevo Testamento, sino también a los conceptos fundamentales de la religión, como puede ser la imagen de Dios. Según, por ejemplo, H. Braun, famoso exegeta y teólogo de Mainz, después de Kant tenemos que excluir terminantemente todo intento de objetivación de Dios, incluida la denominación de «espíritu» y de «persona». Dios no es objeto

Berna, 1957; *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Berna, 1957; *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Berna, 1959.

36. Cf. G. W. KUEMMEL, «Jesusforschung seit 1950/II», en *Theologische Rundschau* 31 (1966), pp. 291 ss. W. MARXSEN, en *Theologische Literaturzeitung* 86 (1961), pp. 38-41. E. HAENCHEN, en *Gnomos* 32, (1960), pp. 552-556.

del conocimiento, ni existe simplemente del mismo modo que existen las demás realidades. Dios acontece dentro de la vida humana. Dios es aquel acontecimiento que hace posible que nazca el amor, y en El reciben esperanza y futuro el malvado y el desesperado³⁷. Por eso Dios no constituye una instancia superior, una esencia divina originadora del mundo y concesora de premios o castigos, según los merecimientos de cada cual. Pensar así de Dios significaría encuadrarlo en categorías metafísicas o lingüísticas y dejarse atrapar por las estructuras del pensamiento antiguo, mítico y pre-crítico. Por ello, tanto Braun como la teóloga protestante Dorothee Sölle llegan a afirmar que la aceptación de la divinidad no constituye un presupuesto del ser cristiano. Se puede ser ateo y cristiano³⁸. Ernst Bloch ha dado un paso más al formular en el título de uno de sus libros la siguiente paradoja: «Sólo un buen cristiano puede ser un ateo, y sólo un buen ateo puede ser un cristiano»³⁹. P. van Buren sugirió que se prescindiera definitivamente del nombre de Dios⁴⁰. Como es obvio, estos autores radicales no pregonan con todo ello un ateísmo vulgar. Dios sigue desempeñando una *función*, porque sigue siendo el símbolo de la conducta que Cristo exigía de todos: un amor ilimitado y una obediencia desinteresada a las exigencias de una reciprocidad sin límites. Dondequiera que esto sea una realidad, allí estará Dios presente (Braun)⁴¹.

En la teología de la muerte de Dios se verifica una concentración cristológica que no tiene precedentes en la historia de la teología cristiana. Jesús rechaza a Dios, que muere y a quien él sustituye. El es el verdadero Dios; el Dios de la tras-

37. H. BRAUN, *Jesus, Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart-Berlin, 1969, p. 170. (Trad. cast.: *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca, 1975). Cf.: *Post Bultmann locutum*. (Discusión entre el profesor doctor H. Gollwitzer y el profesor doctor H. Braun), Hamburgo, 1965, p. 30.

38. Cf. D. SOELLE, *Atheistisch an Gott glauben*. Beiträge zur Theologie, Olten-Freiburg, 1968.

39. *Atheismus in Christentum*. Nur ein guter Christ kann ein Atheist sein. Nur ein guter Atheist kann ein Christ sein. Stuttgart, 1969.

40. P. VAN BUREN, *The Dissolution of the Absolute*. Religion in life, 1965; *Linguistic Analysis and Christian Education*. Religious Education, 1965; *El significado secular del Evangelio*, Barcelona, 1968.

41. *Post Bultmann locutum* (op. cit. en nota 37), p. 30.

endencia, de la creación, de los atributos divinos, muere dentro de nuestra cultura empírica, experiencial, pragmática e inmediatista. El Dios que se identificó con nuestra situación, con nuestras tinieblas y nuestras angustias, ése es el Dios divino y se llama Jesús de Nazaret. Jesús viene a colmar el inmenso vacío y la tremenda ausencia provocados por la muerte de Dios; porque no es Dios quien interviene y hace que triunfe su causa en el mundo, sino que es Cristo quien entra en su lugar. Es Cristo quien «consuela a aquéllos a quienes Dios ha abandonado, cura a aquéllos que no comprenden a Dios y satisface a aquéllos que sienten ansias de Dios»⁴². Jesús es el protagonista de Dios. Desempeña el papel de Dios en el mundo, haciendo a Dios presente y haciendo también que su ausencia sea menos dramática. Dios ya no habla. Ha dejado de ser transparente. Sin embargo, tenemos un lugarteniente de Dios, que es Jesucristo. En Jesús, Dios se hace débil e impotente en el mundo⁴³. Y con ello resuelve el problema del dolor y del mal, que constituían la perenne base de argumentación para todo el ateísmo. El Dios que el ateísmo cuestionaba, en nombre del mal de este mundo, era el Dios todopoderoso e infinito, Creador del cielo y de la tierra, Padre y Señor cósmico. En Jesucristo, el propio Dios asumió el mal y el absurdo, identificándose con el problema, y resolviéndolo no de un modo teórico, sino mediante la vida y el amor. Por eso, únicamente este Dios es el Dios de la experiencia cristiana. Ya no es un eterno e infinito solitario, sino uno de nosotros, solidario con nuestro dolor y con nuestra angustia por la ausencia y el ocultamiento de Dios en el mundo.

Como es evidente, aquí no hay tan sólo una concentración cristológica, sino también una reducción de la realidad de Jesucristo. El Jesús del que dan testimonio los evangelios no puede ser comprendido de manera adecuada sin una referencia explícita a Dios. Es cierto que en él también se produjo la experiencia de la muerte de Dios. Pero ello no significa en modo alguno que Jesús hubiera reprimido a Dios, o liberado a los hom-

42. D. SOELLE, *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes», Stuttgart-Berlin, 1967, pp. 184-185.

43. Cf. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, Munich, 1954, pp. 242-244. (Trad. cast.: *Resistencia y sumisión*, Barcelona, 1969).

bres de la divinidad. Jesús actuaba en nombre de Dios. Anunció el Reino como Reino *de Dios* y nos enseñó a llamarlo Padre y a sentirnos hijos suyos bien amados. Negar esto significaría reducir la cristología a pura fraseología.

c) *Cristología de la palabra, del silencio y del balbuceo*

¿Cuál es el verdadero problema que se oculta tras esta problemática que para muchos, y con razón, no pasa de ser un problema académico, fruto de un concepto demasiado rígido de la historia, elaborado en determinados círculos europeos, especialmente alemanes, a partir del siglo XVIII? El verdadero problema, en el fondo, se reduce a esto: Lo que la fe dice acerca de Jesús como futuro del hombre y del mundo, como realización suprema del anhelo religioso del hombre por comulgar con la divinidad y por encarnar al mismo Dios, ¿es una realidad intra-histórica o no es más que una proyección al terreno de las ideas y los ideales de una interpretación de la existencia humana que constantemente se interroga sobre sí misma? ¿Qué es lo salvador? ¿La palabra y la interpretación de la existencia humana, o el hombre histórico Jesús de Nazaret que dio origen a la palabra y a una nueva interpretación de la existencia? Lo que los evangelios pretenden anunciar es la presencia de una nueva realidad y, por ello mismo, de una nueva esperanza en el corazón de la historia: Jesús resucitado, vencedor de la muerte, del pecado y de todo lo que aliena al hombre. En principio, no desean anunciar una nueva doctrina y una nueva interpretación de las relaciones del hombre con Dios. Quieren, eso sí, mostrar la realidad de un hombre, a partir del cual todo ser humano puede tener esperanza acerca de su propia situación ante Dios y acerca del futuro que le está reservado: una vida plena en comunión con la vida de Dios; la carne tiene un futuro, que es la divinización; y la muerte, con todo lo que significa, ya no tendrá lugar. Esta positividad histórica adquiere un carácter universal y eterno, porque representa la anticipación del futuro dentro del tiempo.

Para muchos, esto constituye un escándalo. ¿Puede la palabra transmitir semejante positividad? ¿O no es la palabra sino un vaso frágil que contiene la esencia preciosa, pero que no puede ser identificado con ella? El Nuevo Testamento y la predicación de la Iglesia se presentan como la palabra llena de

autoridad y poder que contiene y comunica la positividad del *hecho* de Jesús, el Cristo. Pero ¿puede la palabra fecundada en el mundo viejo expresar adecuadamente el nuevo? ¿Acaso no es la palabra un balbuceo en torno al misterio, una respuesta humana y llena de fe, antes que la propuesta propiamente dicha de Dios y de Cristo a los hombres?

Hay en la teología una corriente que afirma que el silencio es más comunicador que la palabra, que es de él de donde nace la palabra fecunda. La sabiduría de la palabra consiste en reconducir al silencio del misterio. Pero ¿no es en el amor donde reside la suprema realización de Dios y del hombre? El amor es silencio y palabra. No es únicamente palabra, porque existe en cada uno de nosotros y en Dios, el inefable. Tampoco es únicamente silencio, porque el amor se comunica y exige la existencia de un tú, la alteridad y la reciprocidad. Al hombre le toca conocer tanto el valor del silencio como el de la palabra. Al hombre le ha sido dada, antes que nada, la posibilidad de balbucir acerca del misterio de sí mismo, de Cristo y de Dios. En esto veía San Buenaventura la tarea de la teología y del teólogo. Y esa posibilidad de balbucir se llama fe. No la fe como manera deficiente de saber, sino como manera de comportarse y de situarse en la positividad ante las cuestiones últimas del hombre, del mundo y de Dios. Aquí ya se ha trascendido la dimensión del saber como posibilidad de cuestionar científicamente. Pero se ha entrado en otro horizonte en el que la decisión libre tiene un carácter determinante y da lugar a otro universo de comprensión de la realidad. Fe y razón científica no están mutuamente enfrentadas; son dos dimensiones diferentes y no dos modos de conocer dentro de una misma perspectiva. Por eso, el pretender recuperar un Jesús histórico a costa de un Cristo dogmático, significa confundir las dimensiones y comprender erróneamente la fe como una forma inadecuada e imperfecta de conocer. ¿Puede el propio Jesús histórico ser entendido fuera de la dimensión de la fe, cuando él mismo, Jesús de Nazaret, concibió toda su vida como vida de fe? ¿No constituye la fe, precisamente, la atmósfera y el horizonte adecuados para poder comprender quién fue el Jesús histórico?

No le faltaba razón a la comunidad primitiva al identificar al Jesús histórico y carnal con el Cristo resucitado y glorioso. La historia va siempre unida a la fe y, por ello, hay que recha-

zar *a priori* cualquier tipo de docetismo, bien sea porque trate de reducir a Jesús a mera Palabra (kerigma, predicación), bien sea porque pretenda reducirlo a un puro ser histórico que tuvo su fin en la muerte. La Palabra se hizo carne. Y con ello pretende decirse que hay una historia del ser nuevo y escatológico que tuvo su comienzo, de forma epocal y única, con Jesús de Nazaret, en toda su patente visibilidad. Este es el núcleo fundamental del mensaje cristiano. El modo concreto de los balbuceos a partir de, y en torno a, esta realidad, variará a lo largo de la historia, como varían también dentro del propio Nuevo Testamento. De ahí podemos colegir que esta discusión sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe implica el problema fundamental del cristianismo: ¿surgió ya el *homo revelatus*, totalmente divinizado e inserto en el misterio de Dios, o nos hallamos aún en ansiosa espera (cf. Lc 3,15), perdidos dentro del mundo viejo y del ser alienado? El Nuevo Testamento es unánime al respecto: la salvación ya ha aparecido y tiene un nombre: Jesucristo, el hombre nuevo, el primero en llegar a término y al que nosotros seguiremos.

4. Otras posiciones cristológicas actuales

Además de las posiciones referidas, hay aún otras que delimitan el horizonte de la reflexión sobre Jesús y su actuación religiosa. Nos referiremos brevemente a algunas de ellas.

a) Interpretación filosófico-trascendental de Jesús

Esta corriente teológica, en la que se encuadran sobre todo teólogos católicos⁴⁴, arranca igualmente del problema de

44. Cf. el principal representante: K. RAHNER, «Jesus Christus», en *Lexikon für Theologie und Kirche* V (1960), pp. 953-961; «Jesus Christus», en *Sacramentum Mundi* II (1968), pp. 900-957. (Trad. cast.: *Sacramentum Mundi* II, Barcelona, 1972); «Probleme der Christologie von heute», en *Schriften zur Theologie* I (1954), pp. 169-222. (Trad. cast.: *Escritos de Teología* I, Madrid 1969); «Zur Theologie der Menschwerdung», en *Schriften zur Theologie* IV (1960), pp. 137-155; los artículos de Cristología en el volumen *Teología e antropología*, S. Paulo 1969; «Christologie im Rahmen des modernen Selbst-und-Weltverständnisses», en *SzT* IX (1970), pp. 227-241. H. KUENG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prologomena zu einer zukünftigen Christologie*, Friburgo 1970, esp. pp. 647-670. (Trad. cast.: *Encarnación de Dios*, Barcelona 1974).

la desmitificación. Para nosotros, innumerables afirmaciones (y de las más fundamentales) sobre Jesús son una especie de mitos arcaicos: que Jesús sea al mismo tiempo Dios; que haya nacido de una virgen, etc. ¿Qué significa para nosotros decir que Jesús es el Verbo encarnado? ¿Qué mediación podemos arbitrar para incluir semejante dato dentro de nuestro horizonte de comprensión? Son muchísimos los que entienden de un modo realmente mítico y equivocado la encarnación de Dios: como si excluyera totalmente la actividad humana; como si Jesús no hubiera tomado parte realmente en nuestra condición humana, con todo lo que ésta supone de búsqueda a tientas, de necesidad de creer y esperar, de crecer, comprender y relacionarse con Dios. Si Jesús fue realmente Dios, ¿cuál es la condición de posibilidad de que la naturaleza humana pueda ser asumida por Dios? Si el hombre Jesús pudo constituir la encarnación del Verbo, es porque ya existía esta posibilidad dentro de la naturaleza humana. Ahora bien, Jesús es un hombre como nosotros. Por consiguiente, la naturaleza humana en cuanto tal comporta esa trascendencia y esa capacidad de relacionarse con el Absoluto. Puede identificarse con El y formar parte de Su historia.

Por eso la Cristología presupone una antropología trascendental: el hombre, por su propia naturaleza, está orientado dimensionalmente al Absoluto; ansía y espera unirse a El porque éste es el sentido último de su plena hominización; la exigencia más radical de su existencia reside en la posesión de un radical sentido de unidad con el Infinito. El hombre descubre en sí mismo esa energía y ese movimiento hacia el Trascendente. Y lo acepta en libertad. Reconoce que tal energía, de hecho, existe en él como condición para que el Infinito mismo se comunique y venga a saciar el ansia del corazón humano. Este movimiento y esta apertura total del hombre no permanecen vacíos e irrealizables en un eterno retorno y en una perenne situación sísifo-prometeica. Sino que el Infinito mismo se entrega al hombre y, salvada la alteridad Creador-criatura, forma una unidad reconciliadora de Dios con el hombre. El cristianismo vio en Jesús de Nazaret la realización de este anhelo de la naturaleza humana. Por eso lo llamaron Verbo encarnado, Dios-hecho-hombre, Dios-con-nosotros. Aquí no se afirman cosas milagrosas y extrañas, ajenas a las posibilidades

que ofrece la naturaleza humana, sino que, más bien, se afirma la suprema realización del propio hombre en Dios. Por eso Jesucristo Dios y Hombre no constituye mito alguno, sino la realización escatológica de la posibilidad fundamental que Dios puso dentro de la naturaleza humana.

b) *Interpretación cósmico-evolucionista de Jesucristo*

Esta misma línea de reflexión es llevada adelante y profundizada en términos cósmico-evolucionistas por Teilhard de Chardin y sus discípulos⁴⁵; según ellos, no sólo la naturaleza humana está abierta a lo Transcendente, sino también todo el proceso de la evolución ascendente. Existe un movimiento de crecimiento, de unidad y de conciencia que se halla presente en todos y cada uno de los diversos estratos de la línea de la evolución. Jesucristo, confesado y predicado en los evangelios y en la Iglesia, representa el punto Omega de convergencia de todas las líneas ascendentes de la evolución. Mediante él, ya tuvo lugar la irrupción de toda la realidad en el interior del misterio del Dios que lo es todo en todas las cosas. La encarnación de Dios no significa tan sólo que haya sido asumido un hombre, Jesús de Nazaret, sino también que toda la materia en evolución se vio afectada; porque Jesús de Nazaret no es una mónada perdida dentro del mundo, sino una parte vital del mismo, y fruto de todo un proceso de millones y millones de años de evolución convergente. De este modo, Jesucristo puede ser considerado como el mejor regalo que la creación ha ofrecido a Dios y, al mismo tiempo, el principal don de Dios a los hombres: en él se entroncan los caminos del mundo con los caminos de Dios, alcanzándose una culminación irreversible y la consecución de la auténtica meta a la que tienden todas las fuerzas de la evolución.

c) *Interpretación de Jesús con ayuda de las categorías de la psicología profunda*

Otra corriente de reflexión, todavía incipiente, hace uso de las categorías de la psicología profunda, especialmente de la es-

45. Cf. L. BOFF, *O Evangelho do Cristo cósmico*, Petrópolis, 1970. P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l'Energétique teilhardienne*, París, 1971.

cuela de C. G. Jung, para entender algunas de las facetas fundamentales del fenómeno «Jesús»⁴⁶. No se trata, pues ya hace mucho tiempo que el tema ha quedado superado, de entender de un modo psicologizante la vida consciente de Jesús. Se pretende, más bien, deslindar los condicionamientos del Inconsciente colectivo implicados en la actuación de Jesús y en el movimiento por él desencadenado.

El Inconsciente se estructura en mitos y arquetipos, símbolos e imágenes. Para la psicología, al contrario de lo que sucede con la historia de las religiones, el mito no se identifica con leyendas de dioses o cuentos fantásticos acerca de seres supraterrrestres, con su destino, sus luchas, sus derrotas y sus victorias de héroes. El mito es la forma en que el Inconsciente colectivo se representa el sentido radical de las situaciones permanentes de la vida en relación con Dios, con el padre, con la madre, con la mujer, con el marido, con el rey, con el sacerdote, con los animales, con el hombre, con el mal, con el sexo, etc. El mito posee unas estructuras, un lenguaje y una lógica que le son propios. El mito no es absurdo o arbitrario, aunque pueda parecérselo a la razón analítica del consciente, cuya orientación va en el sentido de la verificación de los objetos. En el mito habla el Inconsciente, no el consciente. De ahí que la investigación meramente «científica» y «objetiva» difícilmente entiende el mito, porque lo aborda con categorías tomadas de la vida consciente.

La verdad del mito tampoco reside en su realización «objetiva», en el mundo de la realidad. La investigación «científica» y «crítica», al proceder así, descalificó de inmediato el mito, tachándolo de fábula o de ilusión. El error, sin embargo, no está en el mito, sino en el estudioso que falseó absolutamente la perspectiva en la ilusión de que el hombre no es más que racionalidad y vida consciente. El consciente y el mundo de los objetos, como muy bien decía Freud, apenas son más que la parte visible del iceberg, que en su mayor parte se oculta bajo el agua (el

46. Véase especialmente K. NIEDERWIMMER, *Jesus*, Göttingen, 1968. W. W. MEISSNER, *Foundations for a Psychology of Grace*, New Jersey, 1966; cf. H. HARADA, «Cristología e Psicología de C. G. Jung», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 31 (1971), pp. 119-144, con la magnífica bibliografía allí citada.

Inconsciente). Desmitificar no significa desenmascarar el mito confrontándolo con la realidad objetiva, lo cual sería no comprender el mito, sino caer en la cuenta del mito como lenguaje del Inconsciente, aceptarlo como una forma de comprensión lógica e integrarlo en el proceso de individualización de la personalidad. Buscar el sentido del mito no consiste en detectar su origen genético, averiguar si procede de los persas o de los griegos, como tampoco consiste en descifrar las tradiciones que lo configuraron. El sentido y la verdad del mito residen en la fuerza interpretativa que posee para el esclarecimiento de la existencia.

Así, en Jesús, el mito del Reino de Dios significado por los símbolos apocalípticos representa la búsqueda y la promesa de la plena realización del sentido de toda la realidad: la irrupción de la meta final de la historia es inminente. Esto significa una crisis radical para el consciente, el cual ha de reorganizar su ordenamiento existencial y hacer posible que surja un arquetipo del Inconsciente capaz de transformar el horizonte de su existencia. Con la predicación de Jesús se produce, en su forma extrema, la irrupción del sentido de la existencia como comunión y participación de todo con Dios. El mito del Reino suponía una nueva imagen de Dios. Ya no se revelaba el Dios-Ley, sino el Dios-Padre que llamaba indiscriminadamente a todos los hombres, buenos y malos, justos e injustos, a participar en el Reino. Esto ocasionó un conflicto entre los judíos que les llevó a liquidar a Jesús. Jesús, por su parte, soportó el conflicto como una forma de reconciliación con sus propios verdugos. Jesús predicó el amor. Enviado a la muerte por odio, predicó el perdón. De este modo, creó un nuevo horizonte de fraternidad delante del mismo Padre que supera todas las limitaciones. La resurrección vino a confirmar la inauguración del nuevo ser y del sentido radical de la vida como vida eterna, no amenazada ya más por la muerte. Sin embargo, mientras el mito no se haga realidad para todos los hombres y para el cosmos, no podrá ser totalmente desmitologizado y «des-ilusionalizado».

Hay en esta perspectiva una serie de preciosas intuiciones que vienen a iluminar ciertos puntos oscuros y permanentemente incomprendidos del mensaje de Jesús, como pueden ser el anuncio de la inminente venida del Reino, el conflicto con la ley, y otros. Fue una concepción racionalista, y con unos crite-

rios tomados únicamente de la vida consciente, lo que llevó a Albert Schweitzer a afirmar que Jesús, con su predicación del Reino, se engañó miserablemente y que, precisamente por ello, no podía ser Dios. Consiguientemente, Schweitzer abandonó la teología, estudió medicina y trató de vivir hasta el final con admirable fidelidad, en Lambarene (Africa), lo que le quedó del evangelio de Cristo: su mensaje ético de amor y de humanidad para con todos los hombres, especialmente para con los más incapacitados.

d) *Interpretación secular
y crítico-social de Jesucristo*

Esta corriente de la teología católica y protestante⁴⁷ se nutre inequívocamente del carácter privatizante que el mensaje de Cristo asumió en la tradición de la Iglesia y en la teología más moderna de orientación trascendental, existencial y personalista. El mensaje revolucionario de Cristo fue reducido a la decisión de fe del individuo, sin ninguna relación con el mundo social e histórico en que se encuentra inserto. Las categorías en que se predicaba el mensaje se extraían de la esfera de lo íntimo, de lo privado, del yo-tú, de las relaciones interpersonales. Y también se privatizaba la conversión como una transformación de la vida de la persona sin ninguna incidencia en el contexto político-social, que permanecía inmune a cualquier crítica. Los evangelios y el mensaje de Cristo, sin embargo, tienen un marcado carácter público. Produjeron un evidente impacto en el contexto social y político de la época. La muerte de Cristo tuvo como trasfondo una intriga de tipo político. Su mismo mensaje acerca del Reino, aunque no fuese partidista, poseía una innegable connotación política, en el sentido que esta palabra posee, en la tradición clásica, de interferir la vida pública, así como las relaciones el hombre con el mundo y con los demás hombres. El Reino de Dios no puede ser fácilmente privatizado y reducido a la dimensión espiritual, como si se tratara única-

47. Cf. J. B. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca, 1970; *id.*, «El problema de la teología política y la determinación de la Iglesia como institución de libertad crítico-social», en *Conclium* 36 (1968), pp. 385-403. J. B. METZ, J. MOLTSMANN, OELMUELLER, *Aspekte einer politischen Theologie*, Mainz 1970. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969. F. GOGARTEN, *Jesus Christus, Wende der Welt*, Tübingen 1966.

mente del perdón de los pecados y de la reconciliación con Dios, sino que supone una transformación de las personas, del mundo de las personas y del cosmos. La predicación de Jesús posee un marcado contenido crítico frente a las tradiciones sociales y religiosas de su pueblo y los cánones de la religión veterotestamentaria. Todo esto, poco a poco, fue siendo espiritualizado en la Iglesia, marginalizado y, finalmente, se perdió como energía histórica de contestación y de crítica en nombre de la libertad de los hijos de Dios contra la manipulación de la religión para legitimar intereses de grupo, religiosos o eclesiásticos.

Esta tendencia teológica destaca, en Jesús y en su mensaje, precisamente los elementos de crítica, de contestación y liberación que, releídos en nuestro contexto cultural, adquieren una especial relevancia religiosa y política. El mensaje de Cristo posee una función crítico-liberadora contra situaciones de represión, bien sean religiosas o políticas. El no vino a fundar una nueva religión, sino que vino a traer un nuevo hombre. Por eso, Jesucristo y su misión no pueden ser encuadrados, sin más, en unos cánones religiosos. Jesucristo trasciende lo sagrado y lo profano, lo secular y lo religioso. Y por ello la Iglesia no puede ser identificada con Jesucristo ni con el Reino de Dios. También ella cae bajo la reserva escatológica, es decir, la Iglesia no es el término y el final en sí misma, sino el instrumento y el sacramento del Reino. A ella le compete la función de llevar adelante la causa liberadora de Cristo, no sólo en el ámbito personal, en el ámbito, por así llamarlo, de conversión, sino también en la esfera pública, en la esfera que podríamos denominar de transformación permanente para un crecimiento jamás susceptible de fijación y estratificación absolutizantes. Frente a la situación definitiva que aún está por manifestarse, todo lo del tiempo presente (en lo eclesiástico, en lo dogmático y en lo político) es relativo y está sujeto a perfeccionamiento y a crítica. Ahora bien, esta forma de ver las cosas obliga a una crítica muy seria en el interior mismo de la Iglesia, y no sólo fuera de ella. Con demasiada frecuencia, por ejemplo, se ha utilizado a Cristo, para justificar posturas de hecho de la Iglesia. Fue de este modo como surgió una llamada «Cristología política»⁴⁸ que pretendía justificar a la Iglesia que había salido triun-

48. H. SCHMIDT, «Algunas cuestiones en torno al problema de la

fante de las persecuciones y se había convertido, por designio de Dios, en heredera del Imperio Romano. La *pax romana*, según puede leerse en algunos padres del siglo III como San Cipriano, es sustituida por la *pax christiana*. Al cabo de poco tiempo se fundaba el *Sacro Imperio Romano*. Entonces no se presenta a Jesús como el amigo de todos, particularmente de los pobres y los humillados, sino como Emperador, Legislador, Juez, Filósofo, Señor cósmico y Pantocrator⁴⁹. Basta ver las imágenes de Cristo en los grandes templos a partir del siglo III. El Jesús de Nazaret, débil en cuanto al poder pero fuerte en el amor, que renunció y condenó la espada y la violencia, fue desplazado por el Cristo político que, por su resurrección, había sido constituido Señor del mundo. Sus representantes, los papas y los obispos, gobiernan en su nombre y hacen uso de la fuerza para aniquilar a todos «los enemigos de Dios». En las diversas instancias oficiales de la Iglesia post-constantiniana no tardó en olvidarse la violenta crítica dirigida por Jesús contra la forma de ejercer el poder en el mundo antiguo: «Sabéis que los jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo vuestro; de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20,25-28; cf Mc 10,42-45, Lc 22,25-27). Según Jesús, por consiguiente, la jerarquía (poder sagrado) es propia de los paganos, mientras que la jerodulia (servicio sagrado) es propia de los cristianos. Pero, en la historia, la Iglesia ha sucumbido a la tentación del poder al estilo pagano, haciendo uso de la dominación y de los títulos honoríficos que aprendió en las cortes romanas y bizantinas. Toda la vida humilde de Cristo pobre fue releída dentro de las categorías de poder. Hasta hace bien poco, la escultura y la pintura nos presentaban el nacimiento de Cristo como la paru-

‘cristología política’, en *Concilium* 36, junio de 1968, pp. 463-475. W. ELERT, «Das Problem des politischen Christus», en *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin, 1957, pp. 26 ss.

49. R. HERNEGGER, «Christus in der Kunst des 3. Jahrhunderts», en *Macht ohne Auftrag*, Olten-Freiburg, 1963, pp. 103-106; *id.*, «Die Verschmelzung des Christusbildes mit dem Kaiserbild», en *op. cit.*, pp. 267-280.

sía de un emperador romano, rodeado de regalos y con aires principescos. Los pobres pastores se transformaban en príncipes, el mísero establo en cámara real, la Virgen santa y el buen José en cortesanos. Los milagros y las parábolas de Cristo eran revestidos de una aureola de lujo y esplendor que espantaba a los pobres y avergonzaba a los contritos de corazón. Y fue precisamente con ellos con quienes se identificó Cristo, y fue a ellos a quienes anunció una gran alegría. Las consecuencias, tanto para la piedad como para la praxis eclesial, fueron desastrosas, como perfectamente han demostrado investigadores católicos de la talla de un Jungmann y de un Karl Adam⁵⁰: en lugar de experimentar el cobijo en las manos del Padre, entró miedo; en lugar de la inmediatez filial, creció el recelo ante el Cristo-Emperador; en lugar de sentirse todos hermanos, se veían insertos en mitad de un engranaje jerárquico que se interponía entre Cristo y los fieles. En consecuencia, comenzó a venerarse mucho más a los santos que a Cristo. Ellos eran algo más cercano y podían servir de mediadores con Cristo. Pero, además de los santos, entraron en juego un sinnúmero de sacramentales que originaron un cosmos sagrado, mediante el cual podía vivir su experiencia religiosa el pueblo sencillo, puesto que se sentía alienado por la politización de la figura de Cristo y de las estructuras de la Iglesia. Y todo esto perdura en gran medida en el inconsciente religioso y cultural de nuestro cristianismo occidental. Como ha podido vislumbrarse en esta breve exposición, si antaño se politizó a Cristo para justificar situaciones de hecho de la Iglesia, hoy se recorre el camino contrario y se impone la tendencia a presentar la figura de un Cristo apolítico, privatizado, que habla únicamente al espíritu y al alma, al objeto de, con la misma preocupación ideológica, justificar la postura de una Iglesia instalada que goza de sus triunfos históricos y que, sin embargo, se halla organizada en estructuras anacrónicas que llegan a poner en peligro la esencia misma y la vida interior del cristianismo en grandes zonas del mundo. Una visión crítico-social de Jesús y de su mensaje ha de estar atenta a las ideologizaciones por las que puede ser manipulada la Iglesia. Jesús es un elemento de permanente crítica

50. Cf. R. HERNEGGER, (op. cit. en nota 49), pp. 279-280, con la bibliografía citada.

interna porque resulta incómodo, porque no se deja domesticar por ningún sistema teológico, sino que se deja amar por la fe liberadora.

e) *El significado de la experiencia de Cristo en la juventud de hoy*

Es en este contexto de reflexión donde adquiere relevancia social y religiosa la nueva experiencia de Cristo en la juventud de hoy. Desde la década de los sesenta, en el mundo occidental, especialmente en el capitalista y post-industrializado, pudo percibirse una frenética agitación en los medios estudiantiles⁵¹. Se produjo el nacimiento de un impresionante movimiento de contestación de los cánones de valores fijos y tradicionales de nuestra sociedad. La utopía de una sociedad global de consumo y sin necesidades se reveló como una utopía realmente ilusoria. La técnica, en lugar de liberar, lo que hizo fue esclavizar de un modo más sutil a los hombres. La sociedad urbana y tecnológica, secular y empírica, en lugar de crear mejores condiciones de libertad personal, mutiló más profundamente a los ciudadanos. Como decía el analista de la juventud norteamericana contemporánea, «durante 300 años, la ciencia y la tecnología científica habían gozado de una reputación merecida e incontestable: había sido una maravillosa aventura en la que se habían difundido los beneficios y se había librado al espíritu de los errores de la superstición y de la fe tradicional... En nuestra generación, mientras tanto, esa ciencia y esa tecnología pasaron a ser vistas a los ojos de muchos, principalmente de los jóvenes, como esencialmente inhumanas, abstractas, masificadoras, entregadas al poder y hasta diabólicas»⁵². La protesta estaba inexorable y sin compasión: «¡Oh generación de adultos! Mírense a sí mismos y vean cómo precisan dos buenos tragos para tener el valor de conversar con un ser humano. Mírense a sí mismos y vean cómo tienen necesidad de la mujer del prójimo para probarse a sí mismos que están vivos; mírense a sí mismos, cómo explotan la tierra, los cielos y el mar, buscando

51. Cf. el bien documentado artículo de mi alumno JOSE ARIOVADO DA SILVA, «A experiência de Cristo na juventude de hoje», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 32 (1972), pp. 383-398.

52. Cf. *Jornal do Brasil* de 22-8-71, cuaderno B, p. 4.

el lucro y dando a todo eso el nombre de Gran Sociedad. ¿Son ustedes los que nos van a decir cómo hay que vivir? Están ustedes bromeando»⁵³. Y de este modo surgió el movimiento de la anticultura, predicado y vivido especialmente por la juventud *hippy*. Entre ellos se convierte en pasión colectiva la búsqueda de Paz y Amor, de un sentido superior al de los intereses del lucro, la búsqueda de la espontaneidad, la amistad y la fraternidad universal.

Primero se intentó por medio de la liberación sexual, el alcohol y las drogas. Después, a través de la meditación trascendental del Maharishi Manesh Yogi, profeta de los Beatles. Y descubrieron por fin a Jesucristo, a quien ven, admiran, aman y siguen como a un Super-Star, como alguien que primero vivió y después predicó aquello que todos andan buscando: la paz, el amor, la solidaridad y la comunión con Dios. El vale más que un «viaje» con L. S. D. El constituye una tremenda y auténtica curación. Se saludan con frases tomadas del Nuevo Testamento, visten camisas estampadas con la figura de Cristo, recitan como una especie de jaculatoria: Jesús es la salvación; el Mesías es el mensaje; volvamos a Jesús. Ya está llegando. No se demora.

Aun cuando debemos mantener una postura crítica frente a este movimiento⁵⁴, no obstante debe hacer pensar a la sociedad y a la Iglesia. La sociedad moderna, secular, arreligiosa y racionalista pensó que había respondido con su abundancia económica a los problemas fundamentales del hombre. Pero lo que hizo fue unidimensionalizar, privatizar y reducir a la esfera de lo individual el problema del sentido de la vida, de Dios y de Jesucristo. Dios es inútil. No vale como factor económico. Pero el hombre es algo más que una economía y una boca para comer. El hombre busca insaciablemente otro tipo de pan que le satisfaga de raíz. Trata de descifrar el misterio que envuelve nuestra existencia, que se llama Dios y que se manifestó

53. Frase de un líder *hippy*, en *Jornal do Brasil* de 18-9-69, cuaderno B, p. 1.

54. La revista alemana *Weltbild*, de 20-11-71, *Jugend im Jesusrausch und was dann?* notificaba que un número cada vez mayor de industriales norteamericanos apoyaban el movimiento en torno a Jesús. Es un excelente sedante para que la juventud no se rebele contra el orden establecido, donde reinan innegables injusticias y discriminaciones.

en nuestra carne con el nombre de Cristo. El es el sentido radical de la existencia. El movimiento juvenil debe llevar también a la Iglesia a una reflexión cristológica. ¿Por qué esos jóvenes no se afilian a la Iglesia? ¿Por qué su Jesús no es el Jesús de las predicaciones, de los dogmas, sino el de los evangelios? Para muchos de ellos, Jesucristo fue un prisionero de la Iglesia, de su interpretación eclesiástica y de la casuística dogmática. De este modo, Jesús perdió su misterio y la fascinación que ejercía sobre los hombres, al ser encuadrado dentro de una estructura eclesial. Es preciso que liberemos a Jesús de la Iglesia, a fin de que pueda nuevamente hablar y crear comunidad; comunidad que, entonces, se llamará con razón Iglesia de Cristo. Resulta sintomático que la canción *Jesucristo, yo estoy aquí* haya sido cantada por millones de personas. Con ello se producía una nueva parusía de Jesús dentro de la vida de muchos seres humanos, en un grito de fe, de esperanza y de deseo de que se cumpla la misión de Cristo, que consiste en «unir a toda la humanidad en una única multitud, en una única raza, en una sola nacionalidad, en busca de un solo ideal: el encuentro con Dios —un único Dios, aunque sea adorado de maneras diferentes por fieles de todas las religiones— en un camino de paz y de amor»⁵⁵. Este retorno a Jesús puede ser un signo de los tiempos, como afirmaba Mons. Paulo Evaristo Arns, Arzobispo de S. Paulo⁵⁶, un signo de un regreso a lo esencial que puede realmente llenar una vida y el corazón de los hombres: «Jesús representa el amor en el mundo. Es una especie de faro. Su mensaje de amor nos permite descubrir a los demás y amarlos tal como son»⁵⁷. En él brilló anticipadamente lo radicalmente humano, como en un primer momento de la escatología; ese humano que busca frenéticamente la nueva generación.

55. *O Cruzeiro* de 15-9-71, p. 286.

56. Cf. *Fatos e Fotos* de 23-9-71, p. 22; cf. también B. HAERING, «Il Gesù degli hippies», en *La Famiglia cristiana* de 28-11-71, p. 7.

57. Palabras de una joven pareja, en *Tribuna Ilustrada*, Campinas (SP), agosto 1971, p. 4.

¿COMO LLEGAMOS A CONOCER A CRISTO?

EL PROBLEMA HERMENEUTICO

Cuando preguntamos: ¿Quién eres tú, Jesús de Nazaret?, estamos preguntando por una Persona. Y preguntar por una persona es tocar un misterio insondable. Un misterio que, cuanto más conocido es, más se abre al conocimiento. No podemos preguntar por una persona si no nos dejamos envolver en su atmósfera. De este modo, al definir a Cristo nos estamos definiendo a nosotros mismos. Cuanto más nos conocemos, más podemos conocer a Jesús. Al tratar de situar nuestra posición ante Jesús en un contexto latinoamericano, incluimos en esa tarea todas nuestras particularidades, nuestra vida y nuestras preocupaciones. De esta forma, Jesús prolonga su encarnación en el interior de nuestra historia, revelando una nueva faz que es especialmente conocida y amada por nosotros.

Las cuestiones arriba sugeridas estaban, ciertamente, provocando la pregunta: Pero, en definitiva, ¿cómo llegamos a conocer a Jesucristo? Para la inmensa mayoría, la respuesta es evidente: mediante los escritos del Nuevo Testamento, especialmente los evangelios. Basta con que los interpretemos correctamente (hermenéutica) para informarnos y aclararnos acerca de Jesús. Semejante respuesta, aunque parezca evidente, encierra, sin embargo, una problemática sumamente complicada, conocida como problema hermenéutico (interpretación)¹, que constituye uno de los temas centrales de la filosofía moderna y de la teología y la exégesis de todos los tiempos.

1. V. la principal bibliografía específicamente referida al tema: VV. AA., *Die neue Hermeneutik* (Neuland in der Theologie, 2), Zurich-Stuttgart, 1965. G. STACHEL: *Die neue Hermeneutik*, Munich, 1967. R. MARLE,

1. La hermenéutica histórico-crítica

Para conocer a Jesús es preciso que afrontemos críticamente los documentos literarios que hablan de él: los evangelios. Esta tarea ofrece dificultades internas, porque se trata de documentos escritos hace cerca de dos mil años, y dentro de una mentalidad profundamente distinta de la nuestra, una mentalidad pre-científica, mítica y acrítica. El método histórico-crítico intenta desentrañar —en la medida de lo posible— el sentido originario del texto, prescindiendo de las interpretaciones posteriores y de nuestra propia comprensión del mismo. La disparidad entre el sentido del texto y nuestro modo de ver, constituye un elemento esencial para la correcta comprensión del mensaje de Jesús. El método histórico-crítico nos obliga a auscultar el mensaje de aquel tiempo pasado, a distanciarnos críticamente del presente y a cuestionarnos a partir de lo que podemos analizar y extraer del texto. Esto no tiene por qué ser un arqueologismo, sino que constituye una posibilidad de ampliar nuestro propio horizonte, cuestionar nuestras evidencias que parecían incuestionables, y crear el espacio interior para una posible *metanoia* (conversión).

El estudio histórico-crítico de los evangelios, como ya mencionamos, ha demostrado que, en su forma actual, los evangelios son el resultado final de un largo proceso de reflexión, predicación y catequesis que la comunidad de los discípulos elaboró acerca de Jesús. Hasta podríamos decir que los actuales evangelios representan la cristalización de la dogmática de la Iglesia primitiva. Mediante el método histórico-crítico es posible descubrir los diversos estratos de un texto o una perícopa evangélica, las interpretaciones e influencias sufridas a lo largo de la tradición, y bajo qué perspectiva teológica fueron finalmente escritos. Los evangelios contienen pocas cosas acerca del Jesús histórico, de Jesús tal como fue y vivió; pero contienen muchas cosas acerca de la reacción de fe de los primeros cristianos que meditaban las palabras de Cristo y las confrontaban con las situaciones vitales de su medio ambiente.

Le problème Théologique de l'herméneutique, París 1970. F. FERRE, *Le langage religieux a-t-il un sens?*, París 1970. W. KASPER, «Das Verständnis der Offenbarung (das hermeneutische Problem)», en *Handbuch der Verkündigung I*, Friburgo 1970, pp. 79-96. R. BULTMANN, «Das Problem der Hermeneutik», en *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1965, pp. 142-150.

La exégesis crítica desarrolló diversos métodos de estudio de los textos evangélicos:

a) *El método de la historia de las formas* (Formgeschichte)²

Este método prescinde de la estructuración actual de que han sido revestidos los evangelios (predicación de Jesús en Galilea, viaje a Jerusalén, proceso, muerte y resurrección en la ciudad santa) y considera las perícopas (formas) en sí mismas. Estudia el medio vital en que dichas perícopas maduraron (en la catequesis, en el culto, en la predicación a los paganos), trata de ver si se trata de un dicho jesuánico (del propio Jesús) o si ha sido elaborado e interpretado por la comunidad, o incluso si ha sido inventado por la propia comunidad (que se sentía unida al Resucitado y llena de su Espíritu) y puesto en labios de Jesús. De este modo, el estudio de los evangelios se hizo extremadamente minucioso y exigente. No siempre podrá determinarse de forma convincente si tal o cual dicho procede o no de Jesús, aunque en su forma actual sea pronunciado por Jesús. Nuestro estudio tendrá presente, a lo largo de todo el libro, el método de las formas. En ocasiones adoptaremos decisiones de orden teológico basadas en una reflexión crítica inspirada en este método. Otras veces interpretaremos un texto como no jesuánico (especialmente por lo que se refiere a los «títulos» de Jesús), aun cuando la tradición común, carente de preocupaciones críticas, lo haya interpretado siempre como directamente procedente de Jesús.

b) *El método de la historia de las tradiciones* (Traditionsgeschichte)³.

Este método prolonga y profundiza el anterior: estudia las tradiciones de los actuales textos y constata la actividad creadora (en la teología o en el culto) de la comunidad primitiva.

2. Cf. K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?* Neue Wege der Bibelexegese, Neukirchen, 1967. H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart, 1968, pp. 128-213. (Trad. cast.: *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid, 1969).

3. H. ZIMMERMANN, op. cit., pp. 175 ss.

Los evangelios no son tan sólo libros sobre Jesús, sino, sobre todo, libros que reflejan las tradiciones y el desarrollo dogmático de la Iglesia primitiva. Tomemos, por ejemplo, la difícil parábola del administrador infiel que perdona a sus clientes la deuda con objeto de ganarse amigos (Lc 16,1-13)⁴. En esta parábola descubrimos diversos estratos: en primer lugar, el estrato procedente del Jesús histórico (vv. 1-7), donde Jesús alude a un fraude que llamó la atención de los cronistas de la época. Y extrae de ello una lección: así como el administrador deshonesto aprovechó el tiempo, antes de que el juez se metiera de por medio, y de ese modo aseguró su futuro, así también debe hacer el hombre: aprovechar el tiempo y asegurarse de que formará parte del número de los que han de heredar el reino, porque con Jesús ha llegado la última hora. En los ambientes cristianos primitivos, sin embargo, a las palabras y a la lección de Jesús se añadió otra interpretación, nacida de la experiencia cotidiana: «Los hijos de este mundo son más astutos para sus cosas que los hijos de la luz» (Lc 16,8b). Es una constatación desoladora: los cristianos, en cuestión de negocios, estarán siempre en situación de inferioridad porque no pueden echar mano de los medios ilícitos empleados por los hijos de las tinieblas. En este nivel de la tradición, la parábola refleja la resignación de los cristianos. Pero en otro medio del cristianismo primitivo, la misma parábola fue tradicionalmente interpretada de un modo distinto, sacando una lección acerca del uso del dinero: «Haceos amigos con las riquezas injustas, para que, cuando lleguen a faltar, os reciban en las eternas moradas» (v. 9). Lucas, que recogió la parábola, asumió también esta interpretación, aun cuando él tiene una evidente preocupación teológica en favor de los pobres, herederos naturales del reino. Si los ricos también entran, es porque se han despojado de su dinero y se han hecho pobres. Como puede comprobarse, a una lección escatológica sacada por Cristo (el reino está cerca, es urgente mostrar habilidad para entenderse con los enemigos y ponerse a salvo) se añadieron otras dos interpretaciones elaboradas por las comunidades primitivas, una en función de la resignación de los cristianos en la esfera de los negocios terrenos, y otra

4. Véanse las explicaciones en T. MAERTENS y J. FRISQUE, *Guía da Assembléia Cristã*, Petrópolis, 1970, pp. 101-102. (Trad. cast.: *Nueva Guía de la Asamblea Cristiana*, Madrid, 1971).

acerca del uso correcto de la riqueza en el sentido de desprendimiento por causa del reino. La actual redacción de la parábola, sin embargo, aparece toda ella en boca de Cristo. Pero el detenido estudio de las tradiciones acumuladas en el texto actual nos permite entrever la labor teológica e interpretativa de la primitiva comunidad a lo largo de los 30 o 40 años que siguieron a la muerte de Cristo, época en la que se escribieron los actuales evangelios.

c) *El método de la historia de las redacciones*
(Redaktionsgeschichte)⁵

Los métodos de la historia de las formas y de las tradiciones tendían a considerar a los evangelistas como coleccionadores de dichos e interpretaciones de la comunidad. El método de la historia de las redacciones ve en los evangelistas a redactores que usaron el material transmitido por la tradición dentro de un plan de composición, con unas perspectivas teológicas propias que condicionaban la selección de los dichos y de las tradiciones. Los evangelistas eran teólogos, con sus propias y típicas interpretaciones personales. Lo cual pone de manifiesto cuán cierta es la afirmación de que los actuales evangelios no son biografías de Jesús, sino *martyria*, es decir, testimonios de fe acerca del significado de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Este método pretende hacer ver que las pericopas no pueden ser interpretadas en sí mismas, sino siempre dentro del contexto creado por el último redactor que, por así decirlo, elaboró su comentario definitivo. Si se comparan los tres evangelios sinópticos, se puede observar con toda claridad el trabajo redaccional de cada evangelista gracias a las correcciones estilísticas, a la omisión de una palabra o de un texto que no encajaba adecuadamente en su perspectiva teológica, al añadido de otra palabra u otra tradición, a la frecuente referencia a textos del Antiguo Testamento (especialmente en Mateo), a la dramatización de una escena o a la acentuación de un determinado tema, como ocurre en Lucas con el tema de los pobres, de las mujeres, de los paganos, etc.

5. J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburgo, 1966.

Podemos decir, en conclusión, que la tradición de la comunidad primitiva únicamente conservó de Jesús aquello que representaba alguna función para la vida y la fe de la respectiva comunidad. Hubo, por consiguiente, un filtraje impuesto por la vida y por la evolución posterior a la muerte y la resurrección. Entra muy dentro de lo posible el que se hayan perdido irremediablemente determinados elementos sumamente valiosos de la predicación de Jesús. Además, la comunidad primitiva gozó de gran libertad frente a las palabras de Jesús, interpretándolas, modificándolas y creando nuevas perícopas, siempre, evidentemente, en un esfuerzo por hacer presente a Cristo y su mensaje dentro de la vida. San Juan puede ser considerado, en este sentido, como el príncipe de la libertad cristiana, puesto que hizo uso de una extraordinaria libertad de cara a las palabras de Jesús, aunque profundamente aferrado a su espíritu. La expresión «Reino de Dios», que con toda seguridad proviene de Jesús y constituyó el núcleo de su anuncio, apenas la emplea Juan un par de veces, y aun así, como de pasada. Prefiere traducir la expresión «Reino de Dios», que en el momento de escribir su evangelio (años 90-100) se había vaciado de sentido, por otras palabras que correspondieran al concepto y hablaran más directamente a la mentalidad de sus oyentes: vida eterna, luz, camino, verdad, paz, agua viva, etc. Todo lo cual pone de manifiesto que Jesús, su historia y su mensaje se confundieron de un modo tan radical con la historia de la fe y de los hombres, que ya no podrán jamás ser adecuadamente separados, aun cuando puedan y deban ser distinguidos. Tal vez este hecho represente una forma de perpetuarse en el mundo la encarnación de Dios.

2. La hermenéutica existencial

La interpretación histórico-crítica de Jesús posee sus limitaciones. Deduce lo que Mateo, Marcos, Lucas, Juan y Pablo pensaban sobre Jesús. Por otra parte, es sumamente objetiva. No requiere que se presuponga la fe del investigador. Apenas se cuestiona acerca de la realidad que se esconde detrás de cada interpretación. Pero resulta que el saber histórico acerca de una persona como Jesús y su mensaje no se reduce a comprender al estilo de las ciencias que se orientan según el esque-

ma sujeto-objeto. El saber científico es neutro, objetivo y objetivante. El comprender, como la misma palabra *com-prender* sugiere, supone que es *con* el sujeto y que lo *prende*. se lo apropia⁶. Para comprender a una persona, es preciso tener una relación vital con ella. De lo contrario, lo que se hace es objetivarla y convertirla en objeto de ciencia. La persona es siempre un sujeto y, en el fondo, un misterio que, cuanto más se conoce, más se abre a un horizonte ilimitado. Jesús anuncia realidades que se refieren directamente a mí, como 'salvación' y 'perdición'; me promete un futuro absoluto y me confiere un sentido radical. Cualquier comprensión, por consiguiente, implica siempre al sujeto. No existe un acceso directo a la realidad si no es a través del sujeto, porque es el sujeto concreto, con sus condicionamientos, sus posibilidades y sus limitaciones, el que va al objeto. Comprender significará, siempre e inevitablemente, interpretar. Sólo quien interpreta comprende. De ahí que, al comprender, nos acercamos siempre al objeto con una precomprensión que se deriva de nuestro medio, de la educación y del ambiente cultural que respiramos. Sin embargo, hemos de distinguir muy claramente entre precomprensión y preconcepto. La precomprensión se dirige al objeto, dándose cuenta de sus condicionamientos. Pero está abierta a la escucha del mensaje enviado por el objeto. Se deja cuestionar por dicho mensaje. Trata de lograr un encuentro entre la precomprensión y la comprensión. El preconcepto, por el contrario, se dirige al objeto con un concepto ya formado. Juzga al objeto y no se deja juzgar por él. En el preconcepto entran muy frecuentemente en juego mecanismos de defensa del inconsciente que dificultan el encuentro con la realidad y desvirtúan la comprensión entre los hombres.

a) El círculo hermenéutico y su sentido

La inevitable implicación mutua entre sujeto y objeto suele denominarse, a partir de Schleiermacher, como círculo hermenéutico⁷. Aplicándolo a la problemática de Jesús, significa

6. Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, F. C. E., México, §§ 31-34 y 141-167. R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik* (op. cit. en nota 1).

7. Cf. E. CORETH, «Der Zirkel des Verstehens», en *Grundfragen der Hermeneutik in philosophischer Betrachtung*, Friburgo, 1969, pp. 12-22. (Trad. cast.: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, 1972).

que, para que podamos comprender realmente quién es Jesús, hemos de abordarlo como quien se siente afectado y captado por él. Sentirse afectado por él significa vivir la actitud de fe. Al definir a Jesús, nos estamos definiendo a nosotros mismos. Cuanto más nos conocemos, más podemos conocer a Jesús. No nos es posible salir de la vida, de nuestra cultura y de nuestra situación, para llegar al Jesús puro, tal como fue. Nos acercamos a él con todo lo que somos y tenemos. Los evangelios constituyen un fenómeno ejemplar: pretenden anunciar a Cristo y llevar adelante su causa. Y en esta tarea comprometen toda su vida, de tal manera que, cuando estudiamos los evangelios, encontramos en ellos referencias a la vida de Jesús, pero también referencias bastante detalladas acerca de la vida de los primeros cristianos. Lo cual significa, concretamente, que a Jesús se le conoce hoy no sólo mediante el estudio, imbuído de fe, de los textos evangélicos, sino sobre todo a través de la comunidad de fe llamada Iglesia. Fue dentro de ella donde se creó la atmósfera de fe, donde se escribieron los evangelios y se establecieron las coordenadas comunes mediante las cuales nos confrontamos con Cristo y nos situamos ante él. Más aún: Jesús entró en el inconsciente de nuestra cultura occidental, en donde está constantemente presente y puede ser en todo momento evocado y revivido como experiencia de fe. Aun cuando todo el mundo se volviera ateo, aun así siempre sería posible creer en Cristo y agarrarse a él, porque él ha ingresado irremediabilmente en el sustrato de nuestra cultura, marcándola profundamente. Por ahí es por donde podemos comprender de alguna manera la nueva experiencia de Cristo hecha por la juventud de hoy; una experiencia que no pasa necesariamente por la mediación de las iglesias cristianas, sino por el sustrato de nuestra propia cultura, en la que también Cristo prolongó su encarnación. La encarnación de Cristo, como más adelante veremos, es un proceso que comenzó un día en Nazaret y aún no ha llegado a su término, porque Cristo aún no ha cristificado toda la realidad. Es deber de las Iglesias y de la cultura influenciada por el cristianismo al no contaminar los canales de acceso a la realidad de Cristo, si bien es preciso reconocer que, históricamente, han sido tantas las adherencias e impurezas acumuladas en quienes más deberían representar a Cristo y a su causa, que muchas veces se han convertido en contra-signos

de su divina realidad, obstaculizando con ello la vivencia del evangelio en el mundo.

b) *La hermenéutica de la existencia política*

Con plena conciencia de la realidad arriba enunciada, recientemente se ha esbozado una hermenéutica de la existencia política⁸. Dentro de la Iglesia y de la cultura de influencia cristiana es posible que entren en juego los mecanismos ideológicos que usan y abusan del mensaje de Cristo y de su Persona para, conscientemente o (en la mayoría de las ocasiones) inconscientemente, legitimar intereses creados de grupos, cerrar el horizonte de posibilidad de un crecimiento continuo, negarse a la autocritica y no permitir al evangelio actuar como fermento incómodo dentro de la masa⁹. Cristo no vino a traer ningún modelo cultural. Tampoco fundó una cultura cristiana, ni estableció una dogmática rígida, ni una moral sin corazón, sino que vino a crear una atmósfera, un amor y una reciprocidad que deben poder realizarse en cualquier situación, en cualquier modelo social y político y en cualquier articulación religiosa o moral. A lo largo de la historia de Occidente frecuentemente se ha equiparado a la Iglesia con Cristo, la teología hecha por los hombres con el mensaje de Cristo, la moral de leyes y mandamientos con el sermón de la montaña. Si estos elementos, como hemos visto antes, al ocuparnos del círculo hermenéutico, van siempre juntos, ello no autoriza a tratar de legitimarlo y justificarlo todo. Es urgente que sepamos distinguir, a fin de no confundir la voz de los hombres con la voz de Dios. La existencia político-social está sujeta a las maquinaciones ideológicas, aun dentro del campo eclesial. Hermenéutica no significa ante todo el arte de entender los textos antiguos, sino comprender todas las manifestaciones de la vida y saber articularlas con el men-

8. J. MOLTSMANN, «Hacia una hermenéutica política del Evangelio», en *Cristianismo y sociedad* 8 (1970), pp. 23-42. J. BLANK, «Das politische Element in der historisch-kritischen Methode», en *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft*, publ. por P. Neuenzeit, Munich, 1969, pp. 39-60. R. ALVES, *Religión, ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, 1970.

9. Cf. K. LEHMANN, «Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien», en *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Friburgo, 1966, pp. 109-202.

saje evangélico, especialmente aquellos factores que se refieren no sólo al individuo, sino a la colectividad universal de los hombres, como pueden ser los temas del Reino de Dios, la justicia, la paz, la reconciliación, etc.

3. La hermenéutica histórico-salvífica

Este método hermenéutico¹⁰ incluye las demás dimensiones del problema hermenéutico. El punto de partida lo constituye una concepción de la historia de la salvación tan amplia como el mundo. Esta historia de la salvación se entiende como la historia de la autocomunicación de Dios y como la historia de las respuestas humanas a la propuesta divina. La propia creación constituye la condición de posibilidad para la autocomunicación de Dios y, por ello mismo, debe ser inicialmente concebida como un momento de la propia autocomunicación de Dios (gracia). Existe una dialéctica entre propuesta salvífica de Dios y respuesta humana, entre facticidad de la realidad y transcendencia de la libertad humana¹¹. La tensión entre estos polos jamás podrá ser adecuadamente resuelta. Por eso, jamás asimilaremos totalmente la propuesta de Dios en nuestras respuestas históricas, por más sublimes que aparezcan. Jamás captamos la totalidad de la realidad en sí misma, sino únicamente a través de modelos históricos que siempre necesitan ser confrontados con la realidad, enriquecidos, criticados, corregidos y mantenidos en apertura al crecimiento interno y a la auto-superación. Ocurre siempre que en el modelo, incluido el religioso, apenas tenemos sino una determinada mediación entre propuesta de Dios y respuesta humana, entre naturaleza y libertad, entre subjetividad y objetividad, entre individuo y sociedad. Las religiones del mundo son articulaciones históricas de esta dialéctica propuesta-respuesta. La adecuación total de ambas, la sintonía global del hombre con su mundo y la superación de toda la alienación significa salvación y realización plena del sentido del hombre y del mundo. Mientras esto no su-

10. Cf. A. DARLAP, «Los fundamentos de la teología como historia de la salvación», en *Mysterium Salutis* I/1, Madrid, 1971, pp. 49-202. W. KASPER, op. cit. en nota 1, pp. 90-96.

11. Véase mi estudio «Tentativa de solução ecumênica para o problema da inspiração e da inerrância», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (1970), pp. 648-667.

ceda, la revelación estará siempre en proceso y habrá de ser constantemente traducida al nuevo contexto histórico y social. La identidad de la verdad dentro de la diversidad de condiciones históricas no reside en la conservación fetichista de las formulaciones verbales. Las palabras, como perfectamente lo han entendido el estructuralismo y la filosofía analítica del lenguaje¹², especialmente Wittgenstein (en su última etapa), poseen sus propias coordenadas y sus propias reglas del juego, dentro de las cuales tienen su sentido, pero tanto unas como otras pueden variar con el paso del tiempo. La identidad, sin embargo, puede y debe ser conservada si tratamos de decir la misma cosa de otro modo y dentro de otras coordenadas de comprensión. Consiguientemente, el sentido literal de los textos no puede ser absolutizado, sino entendido como una forma paradigmática de aprehensión dentro de un determinado modelo. Pero ha de estar abierto a otros modelos que aprehenden la realidad de manera distinta y, de este modo, enriquecen la comprensión de la revelación de Dios en el mundo.

Con Jesucristo tuvo lugar un salto cualitativo dentro de la historia de la salvación: por vez primera, propuesta divina y respuesta humana, palabra y realidad, promesa y realización, llegaron a alcanzar una perfecta adecuación. En Jesucristo, pues, se dio de un modo absoluto y escatológico la salvación. En él, los dinamismos y las posibilidades latentes de la creación entera se concretaron y adquirieron su plena manifestación. Gracias a él entrevemos el futuro del mundo y el sentido radical del hombre y del cosmos. Cristo se constituye, de este modo, en el punto de encuentro de la hermenéutica religiosa, de la historia del mundo y de los hombres.

4. Para una Cristología en América Latina

Las reflexiones de orden hermenéutico que hemos hecho hasta ahora deberían haber dejado bien claro que no podemos simplemente hablar *sobre* Jesús del mismo modo que hablamos sobre otros objetos. Sólo podemos hablar *a partir de él*, como quien se siente «tocado» por la significación de su realidad. A él

12. Cf. J. MACQUARRIE, «Lenguaje religioso y filosofía analítica actual», en *Concilium* 46, junio, 1969, pp. 473-482.

nos acercamos con lo que somos y tenemos, insertos en un contexto histórico y social inevitable. Con nuestros ojos vemos la figura de Cristo y releemos los textos sagrados que hablan de él a partir de él. De ahí que una Cristología pensada y ensayada vitalmente en América Latina tendrá que revestir, irremediablemente, unas características propias. El lector atento podrá ir percibiéndolas a lo largo del presente libro. La literatura, preferentemente extranjera, que citemos no deberá llevarnos a engaño. Es con nuestras preocupaciones, que son sólo nuestras y de nuestro contexto sudamericano, como trataremos de releer no sólo los viejos textos del Nuevo Testamento, sino también los más recientes comentarios escritos en Europa. Los datos habrán de ser situados dentro de otras coordenadas, y proyectados dentro de un horizonte propio. Nuestro cielo posee otras estrellas que forman otras figuras del zodiaco, y con las cuales nos orientamos en la aventura de la fe y de la vida. He aquí algunas de las características de tal Cristología:

a) *Primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico*

Lo que preferentemente ocupa el centro de atención en América Latina no es tanto la Iglesia cuanto el hombre al que la Iglesia debe auxiliar, aupar y humanizar. En la reflexión teológica sudamericana reina un marcado escepticismo eclesiológico: la Iglesia ha reproducido entre nosotros unos modelos y unas estructuras importados de Europa. Ha habido escasa creatividad de la fe, la cual, vivida y ensayada en nuestro medio, podría haberse expresado de un modo natural y más libre dentro de unas estructuras con características propias. El horizonte general, que interpretaba dogmáticamente el derecho canónico y jurídicamente la dogmática, ha impedido de raíz una serie de sanas tentativas por crear una encarnación nueva de la Iglesia fuera de los marcos tradicionales heredados de la concepción greco-romana del mundo. Y el futuro de la Iglesia católica, con el alejamiento de la población europea, está indudablemente en América Latina. Es únicamente en una visión más antropológica, en ese hombre nuevo que aquí se está elaborando, donde pueden recogerse una serie de elementos capaces de alimentar una reflexión cristiana renovada. ¿Dónde están las grandes expectativas de nuestro hombre, al encuentro

de las cuales puede ir la fe cristiana para anunciarle una gran alegría? Es de la toma de conciencia de la correlación existente entre pregunta y respuesta de donde debe arrancar cualquier reflexión que pretenda hincar el diente allí donde la realidad es sangrante.

b) *Primacía del elemento utópico sobre el fáctico*

El elemento determinante del hombre sudamericano no es el pasado (nuestro pasado es un pasado europeo, de colonización), sino el futuro. De ahí la función activadora del elemento utópico. Pero no hay que entender la utopía como sinónimo de ilusión y huida de la realidad presente; como han revelado los recientes estudios de la filosofía y la teología¹³, la utopía nace del principio-esperanza, responsable de los modelos de perfeccionamiento de nuestra realidad que no permiten que se estanque o se absolutice ideológicamente el proceso social, sino que lo mantienen en constante apertura hacia una transformación cada vez más creciente. La fe promete, y demuestra haber sido realizada en Cristo, una utopía de un mundo totalmente reconciliado, como potenciación de aquello que aquí hemos de crear con sentido y con amor. Nuestra tarea en la construcción de un mundo más fraternal y humanizado es teológicamente relevante: consiste en construir y anticipar paulatinamente el mundo definitivo prometido y evidenciado como posible por Jesucristo.

c) *Primacía del elemento crítico sobre el dogmático*

La tendencia general del hombre, y en particular de las instituciones, es la de estancarse en un ordenamiento existencial que haya tenido éxito en una determinada época. Surgen entonces los mecanismos de auto-defensa y la mentalidad dogmática que teme y reprime todo tipo de crítica que pretenda hacerse en nombre de la funcionalidad de las instituciones todas y de la apertura permanente hacia el futuro que la sociedad debe

13. Cf. el informe del Secretariado de la revista *Concilium* sobre la *Utopía*, 41 (enero 1969), pp. 147-164. M. DEMAISON, «Los senderos de la utopía cristiana», en *Concilium* 59 (setiembre 1970), pp. 334-351.

siempre mantener si no quiere perder el ritmo de la historia. De ahí la primacía del elemento crítico que la reflexión teológica asume entre nosotros frente a las tradiciones eclesíásticas y las instituciones eclesiales, que si en otro tiempo tuvieron su funcionalidad, hoy se han hecho muchas veces obsoletas, anacrónicas, expresión por excelencia de un conservadurismo que impide obstinadamente el diálogo entre fe y mundo, entre Iglesia y sociedad. La crítica asume un carácter acrisolador y purificador del meollo de la experiencia cristiana, a fin de que pueda ser encarnada entre nosotros dentro de la experiencia histórica que estamos viviendo.

d) *Primacía de lo social sobre lo personal*

El problema que más aflige a la sociedad sudamericana es la marginación social de inmensos sectores de la población. El problema difícilmente puede plantearse en una dimensión de conversión personal. Existen males estructurales que trascienden a las personas individuales. La Iglesia, lo quiera o no, está inmersa en un contexto que la trasciende. ¿Cuál ha de ser su función? ¿La de actuar como aceite dentro de la maquinaria social, o como arena? Por otra parte, no puede permitirse el lujo de crear su propio y pequeño mundo dentro de ese otro gran mundo, sino que debe participar *críticamente* en el impulso global de liberación que está atravesando la sociedad sudamericana. Al igual que Jesús, deberá prestar una especial atención a los sin-nombre y a los sin-voz; deberá acentuar muy particularmente las dimensiones seculares y liberadoras que el mensaje de Cristo encierra en sí, y deberá destacar adecuadamente el futuro que el mismo Cristo promete a este mundo en el que, entre la cizaña y el trigo, está creciendo el Reino futuro, no para unos cuantos privilegiados, sino para todos.

e) *Primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia*

El punto flaco de la cristología de los manuales clásicos reside precisamente en aquello donde cree tener su punto fuerte: en la sistematización filosófico-teológica. Aquella cristología no condujo a una ética y a un comportamiento típicamente cristianos. El tema fundamental de los evangelios sinópticos, el del seguimiento de Cristo, fue muy escasamente tematizado y traducido a actitudes concretas. La ortodoxia, es decir, el pen-

samiento correcto sobre Cristo, tenía siempre la primacía sobre la ortopraxis, es decir, el actuar correcto a la luz de Cristo. A esto se debe el que la Iglesia predicara con mucha frecuencia al Cristo liberador, pero no era precisamente ella la que solía liberar o apoyar a los movimientos de liberación. No es infrecuente que la Iglesia deje al cristiano comprometido en la más absoluta orfandad. Esto ha originado en los últimos años una auténtica y constante emigración de los mejores cerebros y de las fuerzas más activas. Sin embargo, sabemos que para Cristo y para la Iglesia primitiva, lo esencial no consistía en reducir el mensaje de Cristo a categorías sistemáticas de comprensión intelectual, sino en crear nuevos modos de actuar y de vivir en el mundo. Este momento praxiológico del mensaje de Cristo es particularmente perceptible en la reflexión teológica de América Latina.

5. **Conclusión: Hablar en silencio a partir de Jesucristo**

Nuestro ensayo cristológico pretende reflexionar a partir de Jesucristo, dentro del amplio horizonte esbozado en las páginas precedentes. Ya no nos está permitido ser científicamente ingenuos o acriticos. Lo queramos o no, somos herederos de las discusiones cristológicas de los últimos decenios, aun cuando recibamos dicha problemática dentro de nuestro horizonte latinoamericano. Lo que aquí decimos con palabras acerca de Cristo y su mensaje no significa nada frente a lo que la fe en él vislumbra y acepta agradecida. «Enmudezca y recójase, pues es el Absoluto», decía Kierkegaard, y lo repetía Bonhöffer al comienzo de su tratado sobre Jesucristo¹⁴. «Sobre cosas de las que no podemos hablar», recomendaba Wittgenstein, «es preferible que callemos»¹⁵. Sin embargo, hemos de hablar sobre Jesucristo y a partir de él. No ciertamente para definirlo a él, sino a nosotros mismos. No el misterio, sino nuestra postura ante el misterio. Cualquier estudioso de Jesucristo experimenta lo que

14. «Christologie», en *Gesammelte Schriften* III (1927-1944), Munich, 1966, p. 167.

15. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, n. 7, S. Paulo 1968, p. 129. (Trad. cast.: Madrid, 1973).

testificaba el ardiente místico que fue San Juan de la Cruz: «Hay mucho que ahondar en Cristo, porque es como una abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin y término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá. Que por eso dijo San Pablo del mismo Cristo, diciendo: 'En Cristo moran todos los tesoros y sabidurías escondidos' (Col 2,3)»¹⁶.

16. *Cántico Espiritual*, 37, 4. *Obras Completas*, Madrid, 1955.

3

EN DEFINITIVA, ¿QUE PRETENDIO JESUCRISTO?

En principio, Jesús no se predicó a sí mismo, ni a la Iglesia, sino el Reino de Dios. Reino de Dios es la realización de la utopía fundamental del corazón humano de la total transfiguración de este mundo, libre de todo lo que le aliena, como puede ser el pecado, el dolor, la división y la muerte. Jesús viene y anuncia: «Se acabó el tiempo de espera. ¡El Reino está cerca!». No sólo promete esa nueva realidad, sino que comienza ya a realizarla y a mostrarla como posible en este mundo. No vino, por consiguiente, a alienar al hombre y a transportarlo a otro mundo. Vino a confirmar una buena noticia: este mundo siniestro tendrá un fin bueno, humano y divino.

En medio de la general confusión actual de ideas, en medio del diálogo entre las diversas confesiones cristianas y de la confrontación con las diversas religiones, nos vemos llevados a preguntarnos con toda simplicidad: ¿Qué pretende, en definitiva, el cristianismo? ¿Qué pretendió y qué vino a hacer, en definitiva, Jesucristo? ¿Qué es lo que hacemos cuando profesamos la fe cristiana y tratamos de vivir el mensaje de Jesús imitando y siguiendo su vida? Necesitamos saber lo que queremos. Para justificar ante nosotros mismos, y legitimar ante los demás, las razones de nuestra esperanza (cf 1 Pe 3,15). Si quisiéramos definir el horizonte más amplio desde el que podemos comprender a Jesucristo y su mensaje, entonces, en pocas palabras, podríamos decir: Jesucristo pretende ser, en su propia persona, la respuesta de Dios a la condición humana.

1. Para comprender las respuestas necesitamos entender las preguntas

Si Jesucristo pretende ser la respuesta de Dios a la condición humana, entonces es conveniente saber a qué preguntas de la condición humana pretende él ser la respuesta. Nosotros sólo entendemos cuando comprendemos las preguntas a las que algo, o alguien, pretende ser la respuesta¹. ¿Cuáles son estas preguntas? He aquí algunas de ellas, verdaderamente fundamentales, que estigmatizan nuestra existencia desde que tenemos conocimiento de ella, tanto en el pasado como en el presente: ¿Por qué el hombre no consigue ser feliz? ¿Por qué no puede amar? ¿Por qué se encuentra dividido en sí mismo, atormentado por preguntas últimas? Todos los animales tienen su *habitat* en el mundo, mientras que el hombre aún sigue buscando su verdadero lugar. ¿Por qué hay separación, dolor y muerte? ¿Por qué no se puede conseguir una forma de relación fraterna entre los hombres y, en lugar de ello, lo que hay es legalismo y esclavitud? ¿Por qué para conseguir la paz se hace la guerra y, para evitar la guerra, el hombre se arma y se prepara para ella? De los 3.400 años de historia de la humanidad que podemos fechar por medio de la literatura o de otras fuentes, 3.166 años fueron años de guerra. Y los 234 años restantes no fueron ciertamente años de paz, sino de preparación para la guerra. Hay una alienación que atraviesa de cabo a rabo toda la realidad humana, individual, social y cósmica. ¿Quién será capaz de traer la paz, la salvación y la reconciliación de todo con todos? Hay en el hombre un principio-esperanza², generador de constantes utopías de superación y felicidad suprema, atestiguado por todas las culturas y civilizaciones, aun las más primitivas, desde el Epos de Gilgamesh de los pueblos babilónicos o de nuestros indios tupís-guaraníes o apapocuyas-guaraníes, hasta las modernas utopías del admirable mundo nuevo o de un mundo totalmente planetizado y 'amorizado', principio del

1. Cf. H. D. BASTIAN, *Theologie der Frage*, Munich, 1969, pp. 18-31. H. D. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, pp. 356-357. (Trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, 1977).

2. Cf. para este tema el libro ya clásico de E. BLOCH, *El principio esperanza*, 2 vols., Madrid, 1975. Véase también J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca, 1969.

que da también testimonio el Apocalipsis cuando dice: «El enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado... He ahí que hago un mundo nuevo» (Apoc 21,4-5). Todas las religiones e ideologías conocen estas preguntas y dan, a su modo, una respuesta. Y el hombre desconsolado sigue diciendo con San Pablo: «¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (Rm 7,24).

Sin embargo, he ahí que aparece un hombre en Nazaret. Un hombre se alza en Galilea, revelándose más tarde como el mismo Dios bajo condición humana y anunciando la respuesta de Dios a todos esos interrogantes: «¡Se acabó el tiempo de la espera! ¡El alborar del nuevo orden está al caer y será traído por Dios! ¡Cambiad de vida! ¡Creed en esta buena noticia!» (cf Mc 1,14; Mt 4,17; Lc 4,18 s).

2. Jesús predica un sentido absoluto para nuestro mundo

Cristo no comenzó predicándose a sí mismo, ni se anunció como Hijo de Dios, Mesías o Dios. Los títulos que los evangelios atribuyen a Jesús son, en su inmensa mayoría, expresiones de la fe de la comunidad primitiva³. Para ella, la Resurrección de Jesús constituye la gran modificación: sólo ahora comprendía profundamente quién era Jesús y lo que Jesús significaba para toda la historia de la salvación. En ese clima fueron desentrañando el secreto último del predicador y taumaturgo de Nazaret (cf Hech 2,22-23), atribuyéndole títulos de excepción, desde el de «el Santo» y «el Justo» (Hech 3,14), o «el Siervo de Dios» (Hech 4,27), hasta el de «Hijo de Dios», «Mesías» y, por último, el título de Dios mismo. Lo que estaba latente e implícito en las palabras, signos y actitudes del Jesús histórico quedó entonces, después de la Resurrección, patente y explícito. Los títulos que la fe le atribuyó expresan con toda exactitud quién fue Jesús desde su nacimiento hasta la cruz: el esperado de las naciones, el salvador del mundo, el Hijo de Dios, el mismo Dios hecho condición humana. Todo esto lo veremos con mayor detenimiento en otros capítulos a lo largo del presente libro.

3. Véase la obra de H. R. BALZ, *Methodologische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen, 1967, que re-estudia y resume los trabajos de O. Cullmann, Hahn, Kramer, E. Schweitzer y otros.

Cristo no comenzó predicándose a sí mismo, sino al Reino de Dios⁴. ¿Qué es lo que significa el 'Reino de Dios', que indiscutiblemente constituye el centro de su mensaje? Para los oyentes de Jesús significaba algo muy distinto de lo que significa para los oídos del creyente moderno, para quien el Reino de Dios es la otra vida, el cielo, lo que hay después de la muerte. El Reino de Dios —que aparece 122 veces en los evangelios y, de ellas, 90 en labios de Jesús— significaba para los oyentes de Jesús la verificación de una esperanza, al fin del mundo, de superación de todas las alienaciones humanas, de destrucción de todo mal físico o moral, del pecado, del odio, de la división, del dolor y de la muerte. El Reino de Dios sería la manifestación de la soberanía y el señorío de Dios sobre este mundo siniestro, dominado por las fuerzas satánicas en lucha contra las fuerzas del bien; el término con el que poder expresar que Dios es el sentido último de este mundo, que El no tardará en intervenir para sanar toda la creación en sus fundamentos, instaurando el nuevo cielo y la nueva tierra. Esta utopía, que constituye el anhelo de todos los pueblos, es objeto de la predicación de Jesús, el cual promete que ya no será utopía, sino una realidad que habrá de ser introducida por Dios. Por eso, al predicar por primera vez en la sinagoga de Galilea y leer el pasaje de Isaías 61,1 ss. («El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor»), dice: «Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4,18-19.21). A la pregunta que desde la cárcel le hace llegar Juan el Bautista, «¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?», responde Jesús: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen,

4. Sobre este tema existen innumerables estudios. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Madrid, 1970; A. SCHWEITZER, *Reich Gottes und Christentum*, nueva edición de U. Neuenschwander, Tübingen, 1967; E. STAHLIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Testimonios de todos los siglos y de todas las confesiones religiosas, 7 vols., Basilea, 1951-1964; R. MORGENTHAUER, *Kommendes Reich*, Zurich, 1952; J. BONSIRVEN, *Le règne de Dieu*, Aubier, 1957; W. KNOERZER, *Reich Gottes*, Traum, Hoffnung, Wirklichkeit, Stuttgart, 1969; H. FLENDER, *Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft*, Munich, 1968.

los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva» (Mt 11,3,5). Aquí está la señal de la total transformación: quien es capaz de introducir semejantes realidades, ha de ser el liberador de la humanidad. Cristo se concibe como liberador porque predica, presencializa e inaugura el Reino de Dios. El Reino de Dios es la revolución y la transfiguración absoluta, global y estructural de esta realidad, del hombre y del cosmos, purificados de todos los males y llenos de la realidad de Dios. El Reino de Dios no pretende ser otro mundo, sino el viejo mundo transformado en nuevo. Si Mateo emplea la expresión 'Reino de los cielos', en lugar de la de 'Reino de Dios', es porque, como buen judeo-cristiano, procura evitar el nombre de Dios y, en su lugar, emplea la palabra 'cielo'. El Reino de Dios no significa únicamente la liquidación del pecado, sino de todo lo que el pecado significa para el hombre, para la sociedad y para el cosmos. En el Reino de Dios, el dolor, la ceguera, el hambre, las tempestades, el pecado y la muerte ya no tendrán lugar.

Lucas lo expresa perfectamente cuando anuncia que con Jesús ha llegado «el año de gracia del Señor» (4,19). Por detrás de esta expresión se esconde una de las grandes utopías del Antiguo Testamento⁵. El Exodo refiere que cada siete años debía festejarse el año sabático (Ex 23,10-12; 21,2-6). En ese año todos deberían sentirse hijos de Dios y, precisamente por eso, todos debían considerarse hermanos. Los esclavos serían liberados. Las deudas serían perdonadas, y las tierras equitativamente distribuidas. Ningún amo debería olvidar que cada uno de los hombres es, para Dios, un ser libre (Dt 15,12-15). El levítico (25,8-16) resalta esta idea social prescribiendo que cada cincuenta años se celebre un año jubilar. Cada cual regresará a su tierra, que le será devuelta para él y su familia. Sin embargo, este ideal social jamás se vio cumplido. El egoísmo y los intereses creados fueron siempre más fuertes. Por eso no tardó en convertirse en una promesa para los tiempos mesiánicos (cf Is 61,1 ss.). El mismo Dios habrá de instaurar el año sabático de la gracia, la reconciliación social y el perdón de las deudas. Jesús se alza en Galilea y proclama que él va a traer el año de

5. Cf. T. MAERTENS, *C'est fête en l'honneur de Yahvé*, Brujas, 1961, pp. 169-179.

gracia del Señor, que él va a realizar una vieja utopía del pueblo. Que el egoísmo va a ser superado por un nuevo orden de las cosas de este mundo.

3. Una vieja utopía se está realizando

Los milagros de Cristo, antes que revelar su divinidad, lo que pretenden es mostrar que el Reino ya está presente y en fermentación dentro del mundo viejo; una utopía tan antigua como el hombre está verificándose: la liberación total. «Si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11,20). «Nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte» (Mc 3,27). El es el más fuerte que vence al fuerte. El es la escatología realizada. Con su venida se celebran las bodas del tiempo de la salvación. El es el vino nuevo y el nuevo vestido (cf Mc 2,18-22) del cosmos renovado⁶. Su presencia transforma el mundo y a los hombres: las dolencias son curadas (Mt 8,16-17), el luto se transforma en alegría (Lc 7,11-17; Mc 5,41-43), los elementos le obedecen (Mt 8,27), la muerte se convierte en apenas un sueño (Mc 5,39), los pecados son perdonados (Mc 2,5) y los demonios impuros dejan paso al espíritu de Dios (Mt 12,28). Es tiempo de alegría, no de ayunos. Por eso clama Jesús: «Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. «Bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Bienaventurados los que lloráis ahora, porque reiréis». (Lc 6,20-1). Con Cristo se anuncia «el año de gracia del Señor» (Lc 4,19) que ya no tendrá fin.

4. El Reino de Dios no es un territorio, sino un nuevo orden de las cosas

El Reino de Dios que Cristo anuncia no consiste en la liberación de tal o cual mal, de la opresión política de los romanos, de las dificultades económicas del pueblo, o únicamente del pecado. El Reino no puede ser reducido a este o a aquel otro aspecto, porque lo abarca todo: el mundo, el hombre y la

6. J. JEREMIAS, *Les Paroles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1965², p. 122. (Trad. cast.: *Las palabras de Jesús*, Madrid, 1970).

sociedad; la realidad toda debe ser transformada por Dios. De ahí la frase de Cristo: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: 'Vedlo aquí o allá', porque el Reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17,20-21). Esta difícil expresión «el Reino de Dios está entre vosotros» significa, según la más reciente exégesis: «El nuevo orden introducido por Dios está a vuestra disposición. No preguntéis cuándo ha de ser establecido en el futuro. Por tanto, no corráis de acá para allá, como si el Reino de Dios estuviera vinculado a algún lugar determinado, sino, más bien, decidíos ya y comprometeos con él. Dios quiere ser vuestro señor. Abríos, pues, a su deseo. Dios está esperándoos ahora de un modo especial. Preparaos y aceptad este último ofrecimiento de Dios»⁷. El Reino de Dios, como puede deducirse, supone dinamismo, notifica un acontecimiento y expresa la intervención de Dios ya iniciada, pero que aun no ha sido totalmente acabada. Por eso, al predicar y hacer presente el Reino, Cristo nos enseña a rezar: «venga a nosotros tu Reino» (Lc 11,2; Mt 6,10). La predicación del Reino se efectúa en dos tiempos: el presente y el futuro. En el presente ya lo estamos viendo encima de nosotros. Queda por ver su futuro, cuando el tiempo del mundo pecador ya haya pasado (Mt 19,28; Lc 17,26-30), los sufrimientos hayan desaparecido (Mt 11,5), no exista ya el luto (Mc 2,19), la muerte haya sido suprimida (Lc 20,36) y los muertos resuciten (Mt 11,5). Los fundamentos del antiguo orden se conmoverán: «Los últimos serán los primeros» (Mc 10,31), los pequeños serán grandes (Mt 18,4), los humildes serán maestros (Mt 5,4), los enfermos serán curados, los sordos oirán (Mt 11,5) y los oprimidos serán liberados (Lc 4,18). La situación del hombre ante Dios se verá totalmente transfigurada porque los pecadores serán perdonados (Mt 6,14) y les será devuelta a los hombres la gloria (la vestidura celeste de los ángeles) (Mc 12,25), los elegidos dispersos volverán a ser reunidos (Lc 13,29) y los hijos de Dios se encontrarán en la casa paterna (Lc 15,19), donde toda hambre y toda sed serán saciadas y se desbordará la risa alegre del tiempo de la liberación (Lc 6,21).

7. J. BECKER, *Das Heil Gottes*, Heils- und Sündenbegriff in den Qumrantexten und im Neuen Testament, Göttingen, 1964, p. 203.

5. El Reino de Dios no es únicamente espiritual

De todo lo anterior se deduce un dato evidente: El Reino de Dios, en contra de lo que piensan muchos cristianos, no significa algo puramente espiritual o no perteneciente a este mundo, sino que es la totalidad de este mundo material, espiritual y humano que ha sido introducido ya en el orden de Dios. Si así no fuera, ¿cómo habría podido Cristo entusiasmar a las masas? Algunos de los antiguos textos siguieron conservando este tono original: «Os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba de nuevo en el Reino de Dios» (Mc 14,25). En otra ocasión, a quienes lo abandonan todo por amor al Reino, les promete el ciento por uno en casas y hacienda (Mc 10,30). Y a sus discípulos les dice: «Yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, ...para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (Lc 22,29-30; cf Mt 19,28). El estallido de este nuevo orden será inminente: «No pasará esta generación hasta que todo esto suceda» (Mc 13,30). En cierta ocasión concreta aún más y afirma: «Os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios» (Mc 9,1). Y a los discípulos les dice: «Os aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23). Cristo es consciente de que, con él, se ha iniciado ya el fin de este mundo viejo. El mismo pertenece ya al Reino. La participación en el nuevo orden está condicionada a la adhesión a su persona y a su mensaje. Semejante predicación se sitúa, de un modo visual, dentro de la atmósfera apocalíptica (expectativa del fin del mundo), típica de la época neotestamentaria. Como hombre de su tiempo, Jesús también respira esa atmósfera, aunque se diferencia de ella profundamente. A pesar de ello, se puede preguntar: ¿Por qué adoptó Cristo la idea del Reino de Dios, del mesianismo y del fin del mundo como vehículo de su mensaje? ¿Por qué se refiere a la inminente irrupción del Reino? ¿Por qué habla del Hijo del hombre que vendrá glorioso sobre las nubes, así como de un juicio final y de todo el simbolismo de las esperanzas mesiánicas? Para responder a estas preguntas es preciso considerar brevemente el

sentido religioso del lenguaje apocalíptico (referido al fin del mundo)⁸.

6. «Y el pueblo se hallaba en ansiosa expectación»

En sus *Antigüedades Judaicas* refiere Flavio Josefo que los judíos de los años 100 a.C. hasta el 100 d.C. tenían como principal preocupación la de «liberarse de toda clase de dominación por parte de otros, a fin de que solamente Dios sea servido» (*Ant.* 17,11,2). A partir del exilio (587 a.C.), los judíos vivieron prácticamente sin libertad: de los sucesores de Alejandro Magno pasaron a soportar el yugo romano. Las posibilidades de liberación se habían agotado. Tan sólo una intervención de Dios podría devolverles la libertad, la independencia. Surge entonces una abundante literatura apocalíptica, especialmente en el tiempo de los Macabeos, que comienza con el libro de Daniel, y cuyo objetivo es el de inspirar la confianza al pueblo y abrirle una perspectiva feliz a base de descripciones del reino futuro, de la restauración de la soberanía davídica y de la entronización del señorío absoluto de Dios. El tema del Reino de Dios llega a hacerse central en la literatura bíblica de la época post-exílica y en el tiempo que media entre ambos Testamentos. El Reino de Dios posee una indiscutible connotación política en el sentido judío, es decir, en el sentido de que la política forma parte de la religión y se refiere, concretamente, a la liberación con respecto a todas las fuerzas opresoras. También el señorío de Dios sobre todas las cosas tenía que manifestarse políticamente. El Mesías será aquél que instaure el Reino de Dios. El pueblo entero se preparaba para su venida. Los fariseos pensaban que, mediante una minuciosa observancia de toda la ley, se apresuraría el advenimiento de la transformación de este mundo. Los esenios y los monjes de la comunidad de Qumran se retiraban al desierto para, en un clima de absoluta purificación, de observancia legal y viviendo en un estado ideal, poder aguardar y acelerar la irrupción del nuevo orden. Los zelotes (fervorosos) opinaban que, mediante acciones de guerrilla

8. Cf. H. H. ROWLEY, *Apokalyptik*, Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, traducido del inglés, Einsiedeln, 1965, esp. pp. 43-46. J. SCHREINER, *Die alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, Eine Einführung, Munich, 1969, esp. pp. 195 ss.

y de violencia, se debía provocar la intervención salvífica de Dios. Su lema era: «Sólo Yahvé es Rey, y sólo a El serviremos»⁹. Y en nombre de esta idea contestaban a los Césares, el censo, los impuestos y el tributo capital, que en aquella época se concretaba en el reconocimiento del Emperador como señor y dios. La venida del Mesías habría de transformarlo todo, haciendo también que se verificara el fin de este mundo con el comienzo del reinado eterno de Dios. Los apocalípticos estudiaban y procuraban de modo especial descifrar los signos de los tiempos mediánicos, al tiempo que hacían cálculos de semanas y años en su intento por determinar, tanto en el espacio como en el tiempo, los acontecimientos salvíficos.

A pesar de sus elementos cosmovisionales, la apocalíptica judía revela el eterno optimismo que constituye la esencia de toda verdadera religión. La situación triste y ambigua de este mundo pecador conocerá su fin algún día; algún día se apiadará Dios de los hombres y se decidirá a liberarlos para Sí de todos los elementos alienantes. El Reino de Dios es la expresión simbólica de esta verdad trascendental. Predicar y anunciar el Reino de Dios, como hicieron los apocalípticos y el mismo Jesús, significa testimoniar un sentido último de la realidad del mundo y su carácter de radical perfectibilidad que ha de ser actualizada única y exclusivamente por Dios. El mesianismo y las categorías en que se expresaba la apocalíptica eran, en ese sentido, medios adecuados para que Jesús comunicara su mensaje liberador y revelara su identidad de Hijo de Dios, de Dios encarnado y de salvador del mundo. Únicamente en ese lenguaje podía Cristo hacerse entender por sus oyentes, que «se hallaban en ansiosa expectación» (cf Lc 3,15)¹⁰. Cristo participaba de los deseos fundamentales del corazón humano de liberación y de nueva creación. Esa esperanza, expresada en el au-

9. Cf. M. HENGEL, *Die Zeloten, Untersuchungen zu den jüdischen Freiheitsbewegungen in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Tübingen, 1961; del mismo autor: *Was Jesus Revolutionär?*, Stuttgart, 1970. O. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen, 1970, esp. pp. 40-70. (Trad. cast.: *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid, 1971).

10. F. C. GRANT, «Economic Messianism and the Teaching of Jesus», en *Anglican Theological Review* 12 (1929/1930), pp. 443-447, esp. p. 445; del mismo autor: *Antikes Judentum und das Neue Testament*, Frankfurt, 1962, pp. 153-156.

daz lenguaje apocalíptico, constituyó el vehículo de la principal revelación de Dios en el mundo.

A pesar de estos elementos comunes, la predicación de Cristo se aparta de las expectativas mesiánicas del pueblo. Cristo jamás alimentó el nacionalismo judío; jamás dijo una palabra de rebelión contra los romanos, ni quiso hacer la menor alusión a la restauración del reinado davidico, aun cuando el pueblo le aclamara en este sentido con ocasión de su entrada en Jerusalén (Mc 11,10) y a pesar de que en la inscripción de la cruz se escribiera: «El rey de los judíos» (Mc 15,26). Los mismos discípulos no ocultaban su tendencia nacionalista: «Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel», dicen resignados los discípulos de Emaús (Lc 24,21; cf 19,11), mientras los apóstoles, en la despedida definitiva de Cristo, le preguntan: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el Reino de Israel?» (Hech 1,6). En este sentido, Cristo decepciona a todos. Su predicación acerca del Reino también se aparta de las fantásticas especulaciones de los apocalípticos con respecto al fin del mundo y a los signos que han de producirse en la naturaleza y en las naciones. Cristo renuncia a las fabulosas descripciones del juicio final y la resurrección de los muertos. A la pregunta que más inquietaba al pueblo, «¿Hasta cuándo, Señor?» (cf Sal 80,5; 74,10; cf Dan 9,4-19), Cristo responde sencillamente: «Estad preparados, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre» (Mt 24,44). Lo que más destaca en Jesús es la autoridad con que anuncia el Reino y lo hace presente por medio de signos y gestos inauditos.

A pesar de ello, el mesianismo político, a juzgar por las tentaciones de Jesús narradas en los sinópticos (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), constituyó para Cristo una auténtica tentación. Hace ya tiempo que los exegetas vienen interpretando la tentación como «una experiencia espiritual de Jesús, puesta en forma parabólica (Mashal) para instrucción de los apóstoles»¹¹. Cristo superó las tentaciones del mesianismo político que, en su tiempo, se manifestaba en tres modalidades o corrientes: la profética, con la aparición del mesías en el desierto;

11. Cf. T. W. MANSON, *The Servant-Messiah*, Cambridge, 1953, p. 55. P. HOFFMANN, «Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus», en *Biblische Zeitschrift* 13 (1969), pp. 207-223.

la sacerdotal, con la manifestación del libertador en el templo; y la política, con la revelación del mesías en la montaña de Dios. Ahora bien, las tres tentaciones narradas por los sinópticos pretenden mostrar cómo Jesucristo superó los tres tipos de mesianismo (del desierto, de lo alto de la montaña y del pináculo del templo). El es, evidentemente, el Mesías-Cristo, pero no de tipo político. Su Reino no puede ser privatizado y reducido a una sola parte de la realidad, como es la política. El vino para sanar toda la realidad en todas sus dimensiones: cósmica, humana y social. El gran drama de la vida de Cristo fue su intento por suprimir el contenido ideológico que se encerraba en la expresión 'Reino de Dios' y hacer que el pueblo y los discípulos comprendieran que significaba algo mucho más profundo: que exige la conversión de la persona y la transformación radical de su mundo, en el sentido del amor a los amigos y enemigos y la superación de todos los elementos hostiles al hombre y a Dios. A quienes se escandalizan de la contradicción existente entre sus pretensiones y su sencillo origen de una humilde familia, les dice: «¡Dichoso aquél que no se escandaliza de mí!» (Lc 7,23; Mt 11,6). El Reino de Dios se presenta débil y carente de aparatosidad. Pero es como la semilla que se echa en tierra (Mc 4,26 ss), como el grano de mostaza, menor que todas las semillas de Palestina (Mt 13,31 ss), o como el fermento en la masa (Mt 13,33). La aparente pequeñez esconde y promete un glorioso futuro: un poco de fermento levanta toda la masa; la semilla crece y produce espigas repletas de trigo; el grano de mostaza «crece y se hace mayor que todas las hortalizas» (Mc 4,32). En el comienzo ya está presente el final. Con Cristo, el Reino comenzó ya a actuar en el mundo. El viejo orden ya se encuentra caminando hacia su término. Ya despunta el sol que no conoce ocaso; ha irrumpido el tiempo de la liberación. En el siguiente capítulo analizaremos la predicación de Jesús sobre el Reino que significa una revolución en el modo de pensar y actuar de la persona, así como una transformación global del mundo y de las cosas de la persona.

7. Conclusión: El asumió nuestros más profundos anhelos

De todo lo anterior debemos retener con certeza una cosa: la encarnación de Dios no significa simplemente que Dios

se hizo hombre. Quiere decir mucho más. Quiere decir que Dios tomó realmente parte en nuestra condición humana y asumió nuestros más profundos anhelos. Que utilizó nuestro propio lenguaje, fuertemente marcado de contenidos ideológicos, como puede ser la idea de 'Reino de Dios'. Quiere decir que trató de vaciar nuestro lenguaje y darle un nuevo sentido de total liberación y absoluta esperanza. Que mostró con signos y comportamientos típicos ese nuevo contenido. El Reino de Dios que Jesús predicó ya no es una utopía humana imposible, sino que, «porque ninguna cosa es imposible para Dios» (Lc 1,37), el Reino es una realidad ya incipiente dentro de nuestro mundo. Con Jesús dio comienzo una «gran alegría» para todos (Lc 2,10) porque ahora ya sabemos que, con el nuevo orden por él introducido, será cierto aquello que el Apocalipsis nos prometía cuando hablaba de la irrupción de un nuevo cielo y una nueva tierra (Apoc 21,1-4). Con él, ya nos es posible oír como un eco lejano, pero cierto, aquellas palabras «fieles y verdaderas»: «He aquí que hago un mundo nuevo... Hecho está» (Apoc 21,5-6).

JESUCRISTO, LIBERADOR DE LA CONDICION HUMANA

En la religión judaica del tiempo de Jesús todo estaba prescrito y determinado: primero las relaciones del hombre con Dios y, después, las relaciones de los hombres entre sí. La conciencia se sentía oprimida por una insoportable carga de preceptos legales. Entonces Jesús alza su voz para hacer oír su impresionante protesta contra esta forma de esclavizar al hombre en nombre de la ley. En el presente capítulo tratamos de mostrar cuál es la actitud fundamental de Jesús: libertad ante la ley, sí; pero únicamente para el bien, no para el libertinaje. La ley no posee sino una función humana de orden, de creación de las posibilidades de armonía y comprensión entre los hombres. Por eso, las normas del Sermón de la Montaña presuponen el amor, el hombre nuevo y liberado para cosas mayores.

El tema de la predicación de Cristo no fue ni él mismo ni la Iglesia, sino el Reino de Dios. El Reino de Dios significa la realización de una utopía del corazón humano en el sentido de liberación total de la realidad humana y cósmica. Es la nueva situación del viejo mundo, totalmente colmado por Dios y reconciliado consigo mismo. Podría decirse, en pocas palabras, que el Reino de Dios significa una revolución absoluta, global y estructural, del viejo orden, llevada a efecto única y exclusivamente por Dios. Por eso el Reino es Reino *de Dios* en sentido objetivo y subjetivo. Cristo se concibe a sí mismo no sólo como predicador y profeta de esta novedad (evangelio), sino como un elemento ya de la nueva situación transformada. El es el hombre nuevo, el Reino ya presente, si bien bajo un velo de debilidad. Adherirse a Cristo es condición indispensable para poder participar del nuevo orden que ha de ser introducido por

Dios (Lc 12,8-9). Y para que se lleve a cabo semejante transformación liberadora del pecado, de sus consecuencias personales y cósmicas, de todos los demás elementos alienantes que se sienten y padecen en la creación, Cristo plantea dos exigencias fundamentales: La conversión de la persona y la reestructuración del mundo de la persona.

1. El Reino de Dios supone una revolución en el modo de pensar y de actuar

El Reino de Dios afecta, en primer lugar, a las personas, a las cuales se les exige *conversión*¹. Conversión significa cambiar el modo de pensar y de actuar al modo de Dios, es decir, revolucionarse interiormente. Por eso Jesús comienza predicando: «Convertíos, porque el Reino de los Cielos está cerca» (Mt 3,2; 4,17). Convertirse no consiste en hacer ejercicios piadosos, sino en un nuevo modo de existir ante Dios y ante la novedad anunciada por Jesús. La conversión supone siempre una ruptura: «¿Pensáis que he venido para dar paz a la tierra? No, os lo aseguro, sino división. Porque desde ahora habrá cinco en una casa y estarán divididos: tres contra dos y dos contra tres...» (Lc 12-51-52). Sin embargo, esta transformación del modo de pensar y actuar pretende ser sana: pretende llevar al hombre a una crisis, a decidirse por el nuevo orden que ya está en medio de nosotros, es decir, Jesucristo (Lc 17,21). A Jesús no le interesa tanto si el hombre ha observado todas las leyes por encima de todo, si ha pagado el diezmo de todas las cosas, o si ha observado todas las prescripciones legales de la religión y la sociedad. A Jesús le interesa en primer lugar si el hombre está dispuesto a vender sus bienes para adquirir el campo donde se encuentra el tesoro escondido, si está dispuesto a enajenarlo todo para comprar la piedra preciosa (Mt 13,44-46), si, para

1. Véase R. SCHNACKENBURG, «Umkehr-Predigt im Neuen Testament», en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, t. I, Munich, 1967, pp. 35-60. H. BRAUN, «Umkehr in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht», en *Gesammelte Studien zum NT*, Tübingen, 1967, pp. 70-85. Número completo de *Lumière et Vie* 47 (1960). P. AUBIN, *Le problème de la conversion*, Paris, 1963. W. TRILLING, «Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre», en *Einübung des Glaubens* (Fest. f. K. Tillmann), Würzburg, 1965, pp. 178-190.

ingresar en el nuevo orden, tiene el valor de abandonar familia y fortuna (Mt 10,37), poner en peligro su propia vida (Lc 17,33), extirparse un ojo o cortarse la mano (Mc 9,43 y Mat 5,29). Ese *no* al orden vigente no significa ascesis, sino actitud de disponibilidad a las exigencias de Jesús. Lo que urge ahora, por consiguiente, es abrirse a Dios. Y esa exigencia llega tan lejos que Jesús amenaza con las durísimas palabras siguientes: «Si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo» (Lc 13,3,5). El diluvio es inminente y es esta la última hora (Mt 24,37-39; 7,24-27). El hacha está puesta a la raíz del árbol y, si éste no da fruto, habrá que cortarlo (Lc 13,9). El dueño de la casa no tardará en cerrar la puerta y los que se demoren tendrán que oír estas tristes palabras: «No se de dónde sois» (Lc 13,25b), ya es demasiado tarde (Mt 25,11). Por eso se llama prudente a la persona que comprende esta situación de crisis radical (Mt 7,24; 24,45; 25,2,4,8,9; Lc 12,42) y ha tomado una decisión en favor del Reino capaz de soportar y superar todas las tentaciones (cf Mt 7,24-25). La invitación se hace a todos. Sin embargo, la mayoría se encuentra tan atareada con sus quehaceres, que rechaza la invitación a la fiesta de las bodas (Lc 14,16-24). Principalmente los ricos están instalados de un modo especial (Mc 10,25; cf Mt 19,24). La puerta es estrecha, y no todos se hacen la violencia necesaria o se esfuerzan para pasar por ella (cf Lc 13,24). La necesidad de conversión exige a veces romper los lazos más elementales del amor a los familiares muertos y a punto de ser enterrados (Lc 9,59-60; Mt 8,21-22)². Quien se ha decidido por la novedad de Jesús, únicamente mira al frente. El pasado ha quedado atrás (cf Lc 9,62). Hay en la invitación de Jesús un cierto carácter de intimidación. Un «ágrafon» transmitido por el evangelio apócrifo de Santo Tomás y considerado por algunos excelentes exegetas como auténtico de Jesús, dice de modo perentorio: «*Quien está junto a mí, está junto al fuego; quien se encuentra lejos de mí, se encuentra lejos del Reino*»³.

2. Cf. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge, Berlin, 1968, esp. pp. 9-17 y 80-82. (Trad. cast.: *Seguimiento y Carisma*, Santander, 1980).

3. Véase J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh, 1963, pp. 64-71. (Trad. cast.: *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca, 1976).

La opción por Jesús no puede quedarse a medio camino, como el constructor de la torre que comenzó a edificar y tuvo que detenerse a la mitad, o como el rey que parte con aires triunfales hacia el combate y, ante la fuerza del enemigo, tiene que retroceder y pactar con él (Lc 14,28-32). Es preciso reflexionar antes de aceptar la invitación. Es fácil decir: «¡Señor, Señor!». Pero es necesario querer hacer lo que él dice (Lc 6,46). De lo contrario, el final viene a ser peor que el principio (Mt 12,43-45b; Lc 11,24-26). La conversión es como el traje de bodas, como la cabeza perfumada y el rostro maquillado (cf Mt 6,17), como la música y la danza (Lc 15,25), como la alegría del hijo que regresa a casa de su padre (Lc 15,32; 15,7), semejante a la satisfacción que se experimenta al encontrar el dinero perdido (Lc 15,8-10). Y todo esto comienza a surgir en el hombre desde el momento en que se hace como un niño (Mt 18,3). La expresión: «Si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos» (Mt 18,3; cf Mc 10,15; Lc 18,17) no pretende exaltar la natural inocencia de los niños. Cristo no es ningún romántico sentimental. El tercio de comparación está en otro lugar: del mismo modo que el niño depende totalmente de sus padres y no puede nada por sí solo, lo mismo le ocurre al hombre ante las exigencias del Reino⁴. San Juan hace decir abiertamente a Jesús: «El que no nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios» (Jn 3,3). Se exige, pues, un nuevo modo de pensar y de actuar. Y esto se evidencia aún mejor si consideramos la actitud de Jesús ante la ley.

a) Jesucristo, el liberador de la conciencia oprimida

En la religión judaica de la época del Nuevo Testamento todo estaba prescrito y determinado: primero las relaciones del hombre con Dios y, después, las relaciones de los hombres entre sí. Todo estaba sancionado como la voluntad de Dios expresada en los libros santos de la Ley. Se llegó a absolutizar de tal forma la Ley que, en determinados círculos teológicos, se enseñaba que el mismo Dios de los cielos dedicaba varias horas al día a estudiarla. La conciencia se sentía oprimida por una insoportable carga de prescripciones legales (cf Mt 23,4).

4. J. JEREMIAS, *Les paroles de Jésus*, Le Puy-Lyon, 1965, pp. 182-183. (Trad. cast.: *Las palabras de Jesús*, Madrid, 1970).

Entonces Jesús alza su voz para hacer oír su impresionante protesta contra esta forma de esclavizar al hombre en nombre de la ley⁵. «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Aun cuando en el Antiguo Testamento se diga claramente: «No añadiréis nada a lo que yo os mando, ni quitaréis nada, al guardar los mandamientos de Yahvé vuestro Dios que yo os ordeno» (Dt 4,2), sin embargo Jesús se toma la libertad de modificar diversas prescripciones de la ley mosaica: la pena de muerte para los adúlteros sorprendidos en flagrante delito (Jn 8,5), la poligamia (Mc 10,9), la ley de la observancia del sábado (Mc 2,27), considerada como el símbolo del pueblo elegido (Ez 20,12), las prescripciones acerca de la pureza legal (Mc 7,15) y otras. Jesús se comporta con absoluta soberanía frente a las leyes. Si ayudan al hombre, si aumentan o hacen posible el amor, las acepta. Si, por el contrario, legitiman la esclavitud, las rechaza y exige su transgresión⁶. No es la ley la que salva, sino el amor: he aquí el resumen

5. Cf. NOLL, *Jesus und das Gesetz*, Tübingen, 1968. W. G. KUEMMEL, «Jesus und der jüdische Traditionsgedanke», en *Heilsgeschehen und Geschichte* (Gesam. Aufs. 1935-1965), Tübingen, 1965, pp. 15-35. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Jesus von Nazareth und die jüdische Qumransekte, v. 2, Tübingen, 1957. C. MESTERS, «Jesus e o povo. Qual foi a libertação que ele trouxe para o povo de seu tempo?» en *Palavra de Deus na história dos homens II*, Petrópolis, 1971, pp. 135-181. B. LEERS, «Jesus Cristo e a lei», en *Grande Sinal 25* (1971), pp. 491-503. E. SCHWEITZER, «Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew», en *New Testament Studies* 16 (1970), pp. 213-230. A. SAND, «Die Polemik gegen 'Gesetzlosigkeit' in Evangelium nach Matthäus und bei Paulus», en *Biblische Zeitschrift* 14 (1970), pp. 112-125.

6. Mt 5, 17-19 no puede considerarse una objeción: «No penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento...» Tanto la exégesis católica como la protestante han puesto de manifiesto que no se trata aquí de un 'Logion' del Jesús histórico, sino una construcción de la comunidad primitiva, especialmente de Mateo, preocupada por la aparición de antinomistas en las comunidades (tal vez bajo la influencia de la teología paulina acerca de Cristo como liquidación de la ley: Rm 10, 4; Gal 3). Para la teología de Mateo, la ley y los profetas siguen siendo instancias en las que puede descubrirse la voluntad de Dios. Sin embargo, se hallan bajo la crítica de Jesús, que vino a revelar y manifestar de forma definitiva la voluntad de Dios. Para Mateo, la ley únicamente vale si ayuda al amor. Cf. al respecto: G. BARTH, «Das Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus», en *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (de G. Bornkamm, G. Barth y J. Held), Neukirchen 1960, pp. 54-154. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Untersuchung zur

de la predicación ética de Jesús. Jesús desteologiza la concepción de la ley: la voluntad de Dios no se encuentra únicamente en las prescripciones legales y en los libros sagrados, sino que se manifiesta principalmente en los signos de los tiempos (cf Lc 12,54-57). El amor que él predica y exige ha de ser un amor incondicional a amigos y enemigos (Mt 5,44). No obstante, aunque Cristo libera al hombre de las leyes, no le entrega al libertinaje o a la irresponsabilidad, sino que, por el contrario, crea una serie de lazos y vinculaciones aún más fuertes que los de la ley. El amor debe vincular a todos los hombres entre sí. En una anotación crítica del evangelio de San Lucas (6,5 del Códice D) se cuenta la siguiente anécdota que revela perfectamente la actitud de Jesús ante la ley: Jesús encuentra a un hombre trabajando en el campo en sábado y le dice: «*Hombre, si sabes lo que haces, eres feliz. Si, por el contrario, no lo sabes, eres un maldito y un transgresor de la ley*». ¿Qué quiere decir Jesús? ¿Desea abolir definitivamente las fiestas sagradas y el sábado? Lo que Jesús quiere decir, y en ello podemos ver su libertad y su inconformismo («Habéis oído que se dijo a los antepasados... pero yo os digo...» Mt 5,21 ss), es lo siguiente: «Hombre, si sabes por qué trabajas en sábado, del mismo modo que yo, que curé en día prohibido a un hombre su mano seca (Mc 3,1), a una mujer encorvada (Lc 13,10) y a un hidrópico (Lc 14,1-4), si sabes trabajar en sábado para ayudar a alguien, y si sabes que para los hijos de Dios la ley del amor está por encima de todas las leyes, ¡entonces eres feliz! Pero si no lo sabes, sino que por frivolidad, por capricho y deliberadamente profanas el día sagrado, entonces eres un maldito y un transgresor de la ley»⁷. Vemos aquí la actitud fundamental de Jesús: libertad frente a la ley, sí. Pero únicamente para el bien, no para el libertinaje. Cristo no está *en contra* de nada, sino *a favor* del amor, de la espontaneidad y de la libertad. Y en virtud únicamente de esta positividad, resulta que a veces tiene que estar en contra. Parafraseando Rm 14,23, podríamos decir con todo derecho: Todo lo que no viene del amor es pecado. En otra ocasión

Theologie des Matthäus, Göttingen, 1962, esp. pp. 137-143. H. SCHUERMAN, «Wo fand Mt das Logion 5,19?», en *Biblische Zeitschrift* 4 (1960), pp. 238-250.

7. Cf. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte* (op. cit. en nota 3), pp. 61-64.

comprobamos la misma preocupación de Jesús por liberar al hombre de los convencionalismos y prejuicios sociales. En la época y en la patria de Jesús, el hombre tenía el privilegio de poder tener varias mujeres y de poder separarse de ellas. La ley de Moisés decía: «Cuando un hombre toma una mujer y se casa con ella, si resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa» (Dt 4,1). Los motivos para que una mujer no agradara a un hombre podían ser, según la jurisprudencia de la época, el hecho de que no fuera hermosa, de que no supiera cocinar, de que no pudiera tener hijos, etc. Contra esto se alza Cristo, que dice taxativamente: «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (Mc 10,9). Estas palabras revelan el espíritu de nobleza de Jesús frente a la anarquía generalizada. En el Reino de Dios han de reinar la libertad y la igualdad fraterna que Jesús poseyó. Pablo, que comprendió muy temprana y profundamente esta novedad de Jesús, escribe a los Gálatas: «Para ser libres nos libertó Cristo... no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud... Sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, servíos por amor los unos a los otros. Pues toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gal 5,1,13-14).

b) *El comportamiento del hombre nuevo*

La conversión que Jesús pide y la liberación que alcanzó para nosotros son para el amor sin discriminación alguna. Hacer del amor la norma de vida y de conducta moral significa imponer al hombre algo sumamente difícil. Es más fácil vivir dentro de unas leyes y unas prescripciones que lo preveen y determinan todo. Es difícil crear, para cada momento, una norma inspirada en el amor. El amor no conoce límites. Exige una fantasía creadora. Existe únicamente en el dar y en el ponerse al servicio de los demás. Y únicamente dando es como se tiene. Esta es la «ley» de Cristo: que nos amemos los unos a los otros como Dios nos ha amado. Este es el único comportamiento posible del hombre nuevo, libre y liberado por Cristo, invitado a participar del nuevo orden. Este amor se expresa en fórmulas radicales como las del Sermón de la Montaña: no sólo el que

mata, sino también el que se encoleriza contra su hermano es reo de juicio (Mt 5,22); el adulterio ya lo comete el que desea a una mujer en su corazón (Mt 5,28); no se debe jurar en absoluto; «sea vuestro lenguaje: 'Sí, sí'; 'no, no'» (Mt 5,34,37); no resistáis al mal; al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la izquierda; al que quiere pleitear contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto (Mt 5,39-40), etc.

¿Es posible organizar la vida y la sociedad con estas normas? Ya Juliano el Apóstata veía aquí un argumento para rechazar *in toto* el cristianismo: es sencillamente impracticable para el individuo, para la familia y para la sociedad. Hay quienes piensan que esas exigencias del Sermón de la Montaña pretenden demostrar la imposibilidad del hombre para hacer el bien; tratan de llevar al hombre, desesperado y convencido de su pecado, hacia Cristo, el cual cumplió por nosotros todos los preceptos y, de ese modo, nos redimió. Según otros, el Sermón de la Montaña apenas es otra cosa sino la proclamación de una moral basada en la buena intención. Dios no se fija tanto en *lo que* hacemos, sino en *cómo* lo hacemos. Con prontitud, obediencia y recta intención interior. Un tercer grupo opina de la siguiente forma: las exigencias de Jesús hay que entenderlas dentro de la situación histórica. Jesús predica la irrupción próxima del Reino de Dios. El tiempo apremia y es escaso. Es la hora de la opción definitiva, la hora veinticinco. Para ese pequeño espacio de tiempo que resta hasta la instauración del nuevo orden hemós de arriesgarlo todo y prepararnos. Y hay unas leyes de excepción. Se trata de una moral de *interim*, del tiempo que media hasta el advenimiento de la catástrofe final, cuando por fin aparezcan el nuevo cielo y la nueva tierra.

Todas estas tres soluciones tienen algo de cierto. Pero no atinan con lo esencial, porque parten del presupuesto de que el Sermón de la Montaña es una ley. Cristo, sin embargo, no vino a traer una ley más radical y rigurosa, ni predicó un fariseísmo más perfeccionado, sino que predicó el evangelio que significa una gozosa noticia: lo que salva no es la ley, sino el amor. La ley no posee sino una función humana de orden, de creación de unas posibilidades de armonía y mutua comprensión entre los hombres. El amor que salva, supera todas las leyes y reduce al absurdo todas las normas. El amor exigido por Cristo supera con mucho a la justicia. La justicia, según la definición clásica,

consiste en dar a cada uno lo suyo. Pero lo *suyo* de cada uno supone, evidentemente, un sistema social previamente dado. En la sociedad esclavista, dar a cada uno lo suyo consiste en dar al esclavo lo que es suyo, y al Señor lo que es suyo; en la sociedad burguesa, dar lo que es suyo tanto al patrón como al obrero; en el sistema neo-capitalista, se trata de dárselo al magnate y al proletario. Pero Cristo, con su predicación del Sermón de la Montaña, rompe con este círculo. El no predica ese tipo de justicia que significa la consagración y legitimación de un *status quo* social basado en una discriminación entre los seres humanos, sino que anuncia una igualdad fundamental: todos son dignos de amor. '¿Quién es mi prójimo?' es una pregunta equivocada que no debe hacerse. Todos son el prójimo de cada uno. Todos son hijos del mismo Padre y, por consiguiente, todos son hermanos. De ahí que la predicación del amor universal represente una crisis permanente para cualquier sistema social y eclesiástico. Cristo anuncia un principio que pone en evidencia cualquier tipo de fetichización y subordinación a un sistema, ya sea social o religioso. Por eso las normas del Sermón de la Montaña presuponen el amor, el hombre nuevo liberado para cosas mayores: «Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos» (cf Mt 5,20). Originariamente, el Sermón de la Montaña tuvo siempre un carácter escatológico; Cristo predicó el final inminente, para lo cual exige una conversión total en la dirección del amor. En la redacción actual de Mateo, las palabras de Jesús están situadas en un contexto de la Iglesia para la que el fin del mundo se encuentra en un futuro indeterminado. Pero, aun dentro de esta nueva situación, siguió conservándose lo esencial de la predicación de Jesús. Su mensaje no es mensaje de ley, sino de evangelio y de amor. El Sermón de la Montaña, en su actual formulación, pretende ser un catecismo del comportamiento del discípulo de Jesús, de quien ya ha abrazado la buena nueva y trata de regirse de acuerdo con la novedad que Cristo le ha traído: la filiación divina⁸.

8. Para la problemática acerca del Sermón de la Montaña, véase esp. el excelente trabajo de J. JEREMIAS, *Palabras de Jesús*. El sermón de la montaña. (Lectio divina 38), Madrid, 1970. W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon of the Mount*, Cambridge, 1964. R. SCHNACKENBURG, «Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch», en *Existenz nach dem Neuen*

2. El Reino de Dios supone una revolución del mundo de la persona

La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios no afecta sólo a las personas en su exigencia de conversión. Afecta también al mundo de las personas como liberación del legalismo, de los convencionalismos absurdos, del autoritarismo y de las fuerzas y potestades que sojuzgan al hombre. Veamos cómo se comportó Cristo frente a los mentores del orden establecido en su tiempo⁹. Los mentores del orden religioso y social, para el pueblo sencillo, no lo eran tanto los romanos de Cesarea, junto al mar, o de Jerusalén; ni el sumo sacerdote del templo; ni tampoco, directamente, los gobernantes puestos por las fuerzas de ocupación romanas, como Herodes, Filipo, Arquelao o Poncio Pilato. Los que distribuían la justicia, solucionaban los casos y cuidaban del orden público eran, concretamente, los escribas y fariseos. Los escribas eran rabinos, teólogos que estudiaban detenidamente las Escrituras y la ley mosaica, principalmente las tradiciones religiosas del pueblo. Los fariseos constituían una congregación de laicos particularmente fervorosos y pietistas¹⁰. Observaban todo al pie de la letra y se preocupaban de que también el pueblo lo observara estrictamente. Se encontraban dispersos por todo Israel, regían las sinagogas, poseían un enorme influjo sobre el pueblo y tenían, para cada caso, una solución que ellos sacaban por los pelos de las tradiciones religiosas del pasado y de los comentarios de la ley mosaica (*halacha*). Todo lo hacían en función del orden establecido, «para ser vistos por los hombres» (Mt 23,5). No eran malos. Al contrario: pagan todos los impuestos (Mt 23,23); gustan de los primeros lugares en la sinagoga (Mt 23,6); sienten tanto fervor

⁹ *Testament* (op. cit. en nota 1), pp. 109-130. C. MESTERS, «O Sermão da Montanha: conselho, lei ou ideal?», en *Deus onde estás?*, Belo Horizonte, 1971, pp. 133-152.

⁹ Cf. S. DIECKEY, *The constructive Revolution of Jesus*. N. York, 1923, esp. pp. 85 ss. E. STAUFFER, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Berna-Munich 1957, esp. pp. 62-73. F. GOGARTEN, *Jesus Christus Wende der Welt*, Tübingen 1966, pp. 91-100 y 154-171.

¹⁰ Cf. la obra del católico W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen, Viena, 1959, esp. pp. 89-122 y 239-247, con la exhaustiva bibliografía allí reseñada.

por su sistema que recorren el mundo para hacer un prosélito (Mt 23,15); no son como los demás hombres que pueden «ser rapaces, injustos, adúlteros» y defraudadores de impuestos (Lc 18,11); observan los ayunos y pagan el diezmo de cuanto poseen (Lc 18,12); sienten tal aprecio por la religión que construyen monumentos sagrados (Mt 23,29). Pero, con toda su perfección, poseen un defecto capital que Jesús no se recata en denunciar: descuidan «la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23,23). «Esto es lo que había que practicar», comenta Jesús, «aunque sin descuidar aquello» (Mt 23,23). Hablan y no hacen nada. Atan pesados fardos de preceptos y leyes y los cargan sobre los hombros de los demás, mientras ellos mismos ni con el dedo quieren moverlos (Mt 23,3-4). Para entrar en el Reino no basta con hacer lo que la ley ordena. El actual orden de las cosas no puede salvar al hombre de su alienación fundamental. Se trata del orden dentro del desorden. Urge realizar una transformación vital y un cambio total de los fundamentos de la antigua situación. Por eso los marginados del orden establecido se encuentran más cerca del Reino de Dios que los otros. Y a ellos se siente Jesús especialmente llamado (Mt 9,13), por lo cual rompe con los convencionalismos sociales de la época. Sabemos cómo se observaban estrictamente las diferencias de clase social entre ricos y pobres, familiares y extraños, sacerdotes del templo y levitas de las pequeñas aldeas, fariseos, saduceos y publicanos. Los que practicaban las profesiones despreciables eran evitados en lo posible y maldecidos; era el caso de los pastores, los médicos, los sastres, los barberos, los carniceros y, sobre todo, los publicanos (recaudadores de impuestos), considerados como colaboradores de los romanos¹¹. Y ¿cómo se comporta Jesús frente a esta estratificación social? Pues con

¹¹ Cf., para el estudio de las relaciones sociales del tiempo de Jesús, la ya clásica obra de J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu II* (Die sozialen Verhältnisse), vol. 1, Tübingen, 1958. (Trad. cast.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1977). L. GOPPELT, «Die soziologische und Religiöse Struktur des palästinischen Judentums zur Zeit Jesu», en *Christentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh, 1954, pp. 23-30. Todo el número de *Kontexte* 3: «Die Zeit Jesu», Stuttgart-Berlin, 1966. O. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit*, Tübingen, 1970, pp. 40-46. (Trad. cast.: *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid, 1971). C. BOFF, «Foi Jesus revolucionário?», en *R. E. B.* 31 (1971), pp. 99-118, esp. 99-107.

absoluta indiferencia. No se atiene a los convencionalismos religiosos, como lavarse las manos antes de comer o de entrar en una casa, y tantas otras cosas. No respeta la división de clases. Habla con todos. Busca el contacto con los marginados, los pobres y los despreciados. Y a quienes se escandalizan, les dice: «No he venido a llamar a justos sino a pecadores. No necesitan médico los sanos, sino los que están mal» (Mt 9,12-13). Conversa con una prostituta; acoge a las multitudes (Mc 7,24-30); come con un gran ladrón como es Zaqueo; acepta en su compañía a Judas Iscariote, un avaro que acabará traicionándole; permite que tres antiguos guerrilleros se hagan discípulos suyos, y acepta que le acompañen las mujeres en sus viajes, cosa inaudita para un rabino de su época. La «gente de bien» comenta: «Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11,19). Seculariza el principio de autoridad. Las autoridades constituidas no son sin más ni más representantes de Dios: «Lo del César, devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios» (Mt 22,21). Al rey Herodes, que le expulsa de Galilea, manda que le digan: «Id a decir a ese zorro: Yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana, y el tercer día soy consumado» (Lc 13,32)¹². La autoridad es una pura función de servicio: «Sabéis que los jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre nosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo vuestro» (Mt 20,25-27). No se siente obligado por los convencionalismos sociales: «Muchos primeros serán los últimos y los últimos, primeros» (Mc 10,31) y «los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al Reino de Dios», les dice a los fariseos (Mt 21,31).

¿Por qué es así? Porque esos seres, por su condición de marginados del sistema socio-religioso judaico, están más dispuestos a escuchar y seguir el mensaje de Jesús. No tienen nada que perder, puesto que nada poseen o nada son socialmente. Sólo tienen que esperar. El fariseo, no. El fariseo vive estructurado dentro del sistema que él mismo ha creado para

12. Cf. J. BLINZLER, *Herodes Antipas und Jesus Christus*, Stuttgart, 1947, esp. pp. 16-20.

sí: es rico, tiene fama, tiene religión y está convencido de que Dios está de su parte. Triste ilusión. La parábola del fariseo, fiel cumplidor de la ley y orgulloso de ello, y del publicano arrepentido y humilde, nos enseña algo bien distinto (Lc 18,9-14). El fariseo no quiere escuchar a Jesús porque su mensaje le resulta incómodo, le obliga a desinstalarse, le exige una conversión que le obliga a abandonar el terreno seguro y firme de la ley y regirse por el amor universal que supera todas las leyes (Mt 5,43-48). Por algo los fariseos murmuran (Lc 15,2) y se burlan de Jesús (Lc 16,14), le acusan de endemoniado (Mt 12,24; Jn 8,48,52), intentan embarcarlo en diálogos capciosos (Mt 22,15-22; Jn 7,45-8,11), tratan de apresarle (Mt 21,45 s; Jn 7,30,32,44) y hasta de matarlo (Mc 3,6; Jn 5,18; 8,59; 10,31), recojen datos que puedan servir para acusarle (Mt 12,10; 21,23-27) y, al final, se encuentran entre los que le condenan a muerte. Pero Jesús no se deja intimidar, sino que predica abiertamente la conversión individual y social porque el final está cerca, el tiempo se ha cumplido y el nuevo orden que ha de ser introducido por Dios está a punto de llegar (Mc 1,15; Mt 4,17).

3. Conclusión: La relevancia teológica de las actitudes del Jesús histórico

La figura de Jesús que se desprende de estos punzantes *Logia* y breves relatos, es la figura de un hombre libre de prejuicios, con los ojos abiertos hacia lo esencial, volcado hacia los demás, principalmente hacia los más abandonados física y moralmente. Con ello nos demuestra que el orden establecido no puede redimir al hombre de su alienación fundamental. Este mundo, tal como es, no puede ser el lugar del Reino de Dios (cf 1 Cor 15,50). Requiere una reestructuración desde sus mismos cimientos. Lo que salva es el amor, la aceptación desinteresada del otro y la total apertura a Dios. Ya no hay amigos ni enemigos, prójimos y no-prójimos. Únicamente hay hermanos. Cristo intentó con todas sus fuerzas crear las condiciones necesarias para que irrumpiera el Reino de Dios como transfiguración absoluta de la existencia humana y del cosmos. Independientemente del éxito o del fracaso (el éxito no constituye criterio alguno para el cristianismo), el comportamiento de Jesús de Nazaret posee una enorme significación para nuestra existen-

cia cristiana¹³. Es cierto que el Jesús histórico ya no vive entre nosotros, sino únicamente el Cristo resucitado que está más allá de la historia. Sin embargo, tenemos derecho a hacer semejante reflexión porque el Cristo resucitado es el mismo que el Jesús histórico de Nazaret, sólo que totalmente transfigurado y elevado a la derecha de Dios, en el final de la historia pero también presente ahora entre nosotros como Espíritu (cf 2 Cor 3,17)¹⁴. Ese Jesús trajo al mundo una situación nueva. Haciendo uso de las palabras de Carlos Mesters: «No nos compete a nosotros juzgar a los demás, definiéndolos como buenos o malos, fieles o infieles, porque la distinción entre buenos y malos desaparecería si uno fuera bueno para los demás. Si existen malos, entonces que cada cual examine su conciencia y trate de ver si ha cerrado su corazón y no ha ayudado al otro a crecer. La miseria del mundo nunca puede ser disculpa o motivo para la fuga, sino que es una acusación para uno mismo. No es uno mismo el que debe juzgar la miseria, sino que es la miseria la que le juzga a uno y a su sistema y le hace ver sus propios defectos (cf Mt 7,1-5)».

(...) «La distinción entre prójimo y no-prójimo ya no existe. Ahora todo depende de uno. Si uno se aproxima, el otro será su prójimo. De lo contrario, no lo será. Y dependerá de su generosidad y apertura. La regla de oro consiste en hacer al otro lo que se quisiera que el otro hiciera con uno (Mt 7,12). La distinción entre lo puro y lo impuro ya no está fuera del hombre, sino que depende de uno mismo, de las intenciones de su corazón, que es donde se encuentra la raíz de las propias acciones. En este particular ya no existe el apoyo de las andaderas de la ley. El hombre tendrá que purificar su interior y, de ese modo, todo lo que está fuera de él será igualmente puro (cf Lc 11,41)... Tampoco existe ya la distinción entre obras piadosas

13. Cf. K. RAHNER, «Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik», en *Die Zeit Jesu*. (Homenaje a H. Schlier, publicado por G. Bornkamm y K. Rahner), Friburgo-Basilea-Viena, 1970, pp. 273-283.

14. Cf. L. BOFF, «Simbolismo nos Milagres de Pentecostes», en *Vozes* 64 (1970), pp. 325-326, así como «A fé na Resurreição de Jesus em questionamento», en R. E. B. 30 (1970), pp. 871-895.

y obras profanas, porque el modo de practicar las obras piadosas no debe distinguirse del modo de practicar las demás obras (Mt 6,17-18). La verdadera distinción es la que el hombre establece en su conciencia, confrontada con Dios (Mt 6,4,6,18). Y no existe tampoco la visión clara y jurídica de la ley. La ley ofrece un objetivo evidente, expresado en el Sermón de la Montaña: objetivo de donación total que exige camino a recorrer, generosidad, responsabilidad, creatividad e iniciativa por parte del hombre. Jesús permite que se observen aquellas tradiciones, con tal de que no perjudiquen sino favorezcan el objetivo principal (Mt 5,19-20; 23,23). La participación en el culto ya no ofrece al hombre ninguna garantía de estar a bien con Dios. La garantía radica en la actitud interior de quien procura adorar a Dios 'en espíritu y en verdad'. Esta actitud es más importante que la forma externa, y es ella la que juzga y atestigua la validez de las formas externas del culto»¹⁵.

Las actitudes de Jesús han de ser seguidas por sus discípulos, porque inauguran en el mundo un nuevo tipo de hombre y de humanismo que, para nosotros, es el más perfecto de cuantos han existido con capacidad para asimilar nuevos y extraños valores sin traicionar su esencia. Según ello, el cristiano no pertenece a ninguna familia particular, sino a la familia de todo el mundo. Todos son sus hermanos. Como decía el autor de la carta a Diogneto (Panteno [?] hacia el año 190): «Obedecen a las leyes establecidas, pero su vida sobrepasa la perfección de la ley... Toda la tierra extranjera es para ellos una patria, y toda la patria una tierra extranjera»¹⁶. Están en este mundo, trabajan en él, ayudan a construirlo y a dirigirlo. Pero no ponen en él sus últimas esperanzas. Quien, como Jesús, soñó con el Reino de los Cielos, ya no se contenta con este mundo tal como se encuentra, sino que se siente lleno de ambigüedades frente a este mundo, como un «parroquiano» en el sentido fuerte y primitivo que esta palabra tenía para S. Clemente Romano († 97) o para S. Ireneo († 202), es decir, se siente extranjero en camino hacia una patria más humana y más feliz. Durante algún tiempo debe morar aquí, pero sabe

15. C. MESTERS, «Jesus e o povo» (op. cit. en nota 5), pp. 171-172.

16. Existe una traducción al castellano de J. Quasten, en *Patrología*, T. I, (BAC) Madrid, 1968, p. 239.

que, desde que apareció Jesús, el hombre puede soñar con un nuevo cielo y una nueva tierra¹⁷.

Jesús devolvió al hombre a sí mismo, superando de ese modo una serie de profundas alienaciones que se habían incrustado en él y en su historia: en los asuntos importantes de la vida no hay nada que pueda sustituir al hombre: ni la ley, ni las tradiciones, ni la religión. El hombre debe decidirse de dentro afuera, frente a Dios y frente al otro. Para ello precisa creatividad y libertad. La seguridad no proviene de la observancia minuciosa de las leyes ni de la adhesión incondicional a las estructuras sociales y religiosas, sino del vigor de su decisión interior y de la autonomía responsable de quien sabe lo que quiere y para qué vive. No le faltaba razón a Celso, el eminente filósofo pagano del siglo III, cuando veía en los cristianos a hombres sin patria y sin raíces que se ponían frente a las instituciones divinas del imperio. Por su modo de vivir, decía este filósofo, los cristianos habían lanzado un grito de rebelión (*foné stáseos*)¹⁸. No porque estuvieran contra los paganos y los ídólatras, sino porque estaban a favor del amor indiscriminado a paganos y cristianos, a bárbaros y romanos, y desenmascaban la ideología imperial que hacía del Emperador un dios y, de las estructuras del vasto Imperio, algo divino. Como decía el *Kerygma Petri*, los cristianos formaban el *tertium genus*¹⁹, un tercer género de hombres, distinto del de los romanos (primer género) y del de los bárbaros (segundo género), formado por unos y otros indiscriminadamente. Lo que ahora cuenta no son las categorías exteriores y las etiquetas que los hombres pueden adosar y despegar, sino lo que se revela en el corazón que se abre a Dios y al otro. Aquí es donde se decide quién es bueno y quién es malo, quién es divino y quién es diabólico, quién es religioso y quién es a-religioso. El nuevo comportamiento de los cristianos provocó, sin violencias, un tipo de revolución social y cultural en el Imperio Romano que está en la base de nuestra

17. Cf. P. de LABRIOLLE, «Paroikia», en *Recherches des Sciences Religieuses* 18 (1928), pp. 60-72, esp. p. 61 con las debidas citas.

18. H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* II, pp. 156 y 174. J.-M. HORNUS, *Politische Entscheidung in der alten Kirche*, Munich, 1963, pp. 91-117.

19. Fragmento citado por CLEMENTE DE ALEJANDRIA en *Stromata* 6, 5. Cf. también ORIGENES, *Contra Celsum* VIII, 2.

civilización occidental, hoy día amplísimamente secularizada y olvidada de su principio genético. Todo esto entró en el mundo a causa del comportamiento de Jesús, que llegó a las raíces del hombre y accionó el principio-esperanza, haciéndole soñar con el Reino, que no es un mundo totalmente distinto de éste, sino este mundo mismo, si bien totalmente nuevo y renovado.

JESUS, UN HOMBRE DE EXTRAORDINARIO BUEN SENTIDO, FANTASIA CREADORA Y ORIGINALIDAD

Antes de ponernos a atribuir títulos divinos a Jesús, los evangelios nos permiten hablar de él en un sentido muy humano; con él, como nos dice el Nuevo Testamento, «apareció la bondad y el amor humanitario de nuestro Dios». Jesús no pinta el mundo peor ni mejor de lo que es; ni se pone luego a moralizar. Jesús encara la realidad con un extraordinario buen sentido, porque posee la capacidad de ver y poner todas las cosas en su debido lugar. y a ese buen sentido une su capacidad para considerar al hombre como más importante y más rico que su entorno cultural y concreto. Y es que en él se ha revelado lo que de más divino hay en el hombre y lo que de más humano hay en Dios.

El mensaje de Jesús es un mensaje de radical y absoluta liberación de la condición humana con respecto a todos sus elementos alienantes. El mismo se presenta ya como el hombre nuevo de la nueva creación reconciliada consigo misma y con Dios. Sus palabras y actitudes revelan a alguien liberado de las complicaciones que los hombres y la historia del pecado habían creado. Ve con suma claridad las realidades más complejas y las más simples, y va después a lo esencial de las cosas, que sabe decirlas de un modo breve, conciso y exacto. Jesús manifiesta un extraordinario buen sentido que sorprende a todos los que se hallan a su alrededor. Tal vez haya sido este hecho el que ha dado origen a la Cristología, es decir, al intento de la fe por descifrar el origen de la originalidad de Jesús y responder a la pregunta: Pero, en definitiva, ¿quién eres tú, Jesús de Nazaret?

1. Jesús, un hombre de extraordinario buen sentido y sana razón

Tener buen sentido es privilegio de los hombres verdaderamente grandes. Decimos de alguien que tiene buen sentido cuando, en cada situación, tiene la palabra certera, el comportamiento requerido, y acierta luego con el núcleo de las cosas. El buen sentido tiene que ver con la sabiduría concreta de la vida; consiste en saber distinguir lo esencial de lo secundario, la capacidad de ver y poner todas las cosas en su debido lugar. El buen sentido se sitúa siempre en el lado opuesto a la exageración. Por eso el loco y el genio, que en muchos aspectos se aproximan, aquí se distinguen fundamentalmente. El genio es el que radicaliza el buen sentido. El loco es el que radicaliza la desmesura. Jesús, tal como nos lo presentan los testimonios evangélicos, se manifestó como un genio del buen sentido. Un frescor sin precedentes rodea todo lo que él hace y dice. Dios, el hombre, la sociedad y la naturaleza se encuentran, en él, en una inmediatez extraordinaria. Jesús no hace teología, ni apela a principios superiores de moral, ni se pierde en una casuística minuciosa y fría. Sino que sus palabras y comportamientos inciden de lleno en lo concreto, allí donde la realidad sangra y se ve obligada a tomar una decisión ante Dios. Sus indicaciones son incisivas y directas: «Reconcíliate con tu hermano» (Mt 5, 24b). «No juréis en modo alguno» (Mt 5, 34), «No resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha preséntale también la otra» (Mt 5, 39), «Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan» (Mt 5, 44), «Cuando hagais limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha» (Mt 6, 3).

a) *Jesús es profeta y maestro. Pero es diferente*

El estilo de Jesús nos recuerda a los grandes profetas. Efectivamente, surge como un *profeta* (Mc 8, 28; Mt 21, 11, 46). Sin embargo, no es como un profeta del Antiguo Testamento que requiere una llamada divina y una legitimación por parte de Dios. Jesús no pretende gozar de una visión de los misterios celestes a los que únicamente él tenga acceso. Tampoco pretende comunicar verdades ocultas e incomprensibles

para nosotros. Jesús habla, predica, discute y reúne discípulos en torno a sí como cualquier *rabino* de su época. Sin embargo, la diferencia entre los rabinos y Jesús es como la diferencia existente entre el cielo y la tierra. El rabino es un intérprete de las Sagradas Escrituras, en las que lee la voluntad de Dios. La doctrina de Jesús nunca se reduce a una explicación de textos sagrados, sino que lee la voluntad de Dios también fuera de las Escrituras, en la creación, en la historia y en la situación concreta. Acepta en su compañía a personas a las que un rabino rechazaría inapelablemente: pecadores, publicanos, niños u mujeres. Extrae su doctrina de las experiencias comunes que todo el mundo tiene y puede controlar. Y sus oyentes entienden en seguida. No se le exigen otros presupuestos sino los del buen sentido y la sana razón. Todo el mundo entiende, por ejemplo, que no puede estar oculta una ciudad situada en la cima de un monte (Mt 5, 14); que no debemos jurar nunca, ni siquiera por nuestra propia cabeza, porque nadie puede por sí mismo hacer que ni uno solo de sus cabellos se vuelva negro o blanco (Mt 5, 36); que nadie puede hacer crecer ni un milímetro su estatura (Mt 6, 27); que el hombre vale mucho más que las aves del cielo (Mt 6, 26); que no está hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre (Mc 2, 27).

b) *Jesús no pretende decir cosas a toda costa nuevas*

Como es manifiesto, Jesús no apela nunca a una autoridad superior y que le venga de fuera para reforzar su propia autoridad y doctrina. Las cosas que dice poseen una evidencia interna. A él no le interesa decir cosas esotéricas e incomprensibles, ni a toda costa nuevas. Le interesa decir cosas racionales que los hombres puedan entender y vivir. Si nos fijamos bien, Cristo no vino a traer una nueva moralidad, diferente de la que los hombres ya tenían. Más bien, sacó a la luz aquellas cosas que los hombres ya sabían o deberían saber desde siempre y que, a causa de su alienación, no habían llegado a ver, comprender y formular. Basta con que consideremos, a título de ejemplo, la regla de oro de la caridad (Mt 7, 12; Lc 6, 31): «Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo

también vosotros»¹. De Tales de Mileto (600 a. C.) se cuenta que, habiéndosele preguntado por la regla máxima del bien vivir, respondió: «No hagas el mal que veas en otros»². En Pitacos (580 a. C.) encontramos una fórmula parecida: «No hagas tú aquello que aborreces en otros». Isócrates (400 a. C.) formula esto mismo de un modo positivo: «Trata a los demás del mismo modo que tú deseas ser tratado». Confucio (551/470 a. C.), al preguntarle un discípulo si existe alguna norma que pueda ser seguida durante toda la vida, dijo: «El amor al prójimo. Lo que no deseas para ti, no se lo hagas a los demás». En el *Mahabharata*, el poema épico nacional de la India (entre 400 a. C. y 400 d. C.), se lee lo siguiente: «Aprende la suma de la ley y, una vez que las hayas aprendido, piensa en ella: No hagas a nadie aquello que aborreces». En el Antiguo Testamento podemos leer: «No hagas a nadie lo que no quieres que te hagan» (Tob 4, 15). En tiempos del rey Herodes se presentó un pagano ante el célebre rabino Hillel, iniciador de la escuela rabinica en la que se formó San Pablo, y le dijo: «Deseo que me aceptes en el judaísmo, pero a condición de que seas capaz de decirme toda la ley mientras me mantengo sobre un solo pie». A lo cual respondió Hillel: «No hagas a otros lo que no deseas que te hagan a ti. En eso se resume toda la ley. Todo lo demás es comentario. ¡Ve y aprende!» Cristo nunca leyó a Tales de Mileto, ni a Pitacos, y mucho menos a Confucio o el Mahabharata. Con su formulación positiva, que excede infinitamente a la negativa porque no pone límite alguno a la apertura y a la preocupación por el dolor y la alegría de los demás, Cristo se inscribe en la serie de los grandes hombres preocupados por la *humanitas*. «La epifanía de la humanidad de Dios culmina en la profesión, por parte de Jesús de Nazaret, de la regla de oro de la caridad humana»³. Cristo no pretende decir a toda costa algo nuevo, sino algo tan antiguo como el hombre; no algo original, sino algo que vale para todos; no algo sorprendente, sino algo que cualquiera puede comprender por sí mismo si tiene la

1. E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Berna-Munich, 1959, pp. 55-56. L. J. PHILIPPIDIS, *Die goldene Regel, religionsgeschichtlich untersucht*, 1929. J. JEREMIAS, «Goldene Regel», en *RGG* (1958), pp. 1.688 ss.

2. Cf. DIELS, *Fragmente I* (1951), p. 71.

3. E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu* (op. cit. en nota 1), p. 59.

mirada limpia y un mínimo de buen sentido. No le faltaba razón a San Agustín cuando decía: «Lo sustancial de lo que hoy se llama cristianismo ya estaba presente en los antiguos, y no ha dejado de estarlo desde los comienzos del género humano hasta que Cristo se encarnó en el mundo. Desde entonces, la verdadera religión, que ya existía, comenzó a llamarse cristiana»⁴.

c) *Jesús apela a la sana razón porque desea que entendamos*

Unos cuantos ejemplos más, entre otros muchos, evidenciarán hasta la saciedad el buen sentido de Jesús y su apelación a la sana razón humana. Jesús manda amar a los enemigos. ¿Por qué? Porque todos, amigos y enemigos, son hijos del mismo Padre que hace salir el sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos (Mt 5, 45). Jesús manda hacer el bien a todos indistintamente. ¿Por qué? Porque si hiciéramos el bien únicamente a los que nos lo hacen, ¿qué mérito tendríamos? También los pecadores actúan de ese modo (Lc 6, 33). Jesús prohíbe al hombre tener más de una mujer. ¿Por qué? Porque así fue desde el principio. Dios creó una pareja: Adán y Eva (Mc 10, 6). Apenas sirve de nada decir: No matarás, o no cometerás adulterio. La misma ira y el mirar con deseo ya son pecado. ¿Por qué? Porque de nada vale combatir las consecuencias si primero no se corrige la causa (Mt 5, 22-28). No ha sido hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre. ¿Por qué? Porque si un animal cae en un pozo en sábado, vamos a sacarlo de él. Ahora bien, el hombre es más que un animal (Mt 12, 11-12). Hemos de confiar en la providencia paternal de Dios. ¿Por qué? Porque Dios se ocupa de los lirios del campo, de las aves del cielo y de cada uno de nuestros cabellos. Y «vosotros valéis más que muchos pajarillos» (Mt 10, 31). «Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!» (Mt 7, 11). La ley dice que es pecado andar con pecadores, porque nos hacen impuros. Cristo no se aflige por ello. Hace uso de la sana razón y

4. *Retractationes*, 1, 12, 3.

argumenta: «No necesitan médico los sanos, sino los que están mal; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2, 17). No es lo que entra en el hombre lo que le hace impuro, sino lo que sale de él. ¿Por qué? Porque «todo lo que de fuera entra en el hombre no puede hacerle impuro, pues no entra en su corazón, sino en el vientre y va a parar al excusado... Lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre. Porque de dentro del corazón de los hombres salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, etc.» (Mc 7, 18-23). Este uso que Jesús hace de la sana razón sigue siendo muy relevante para nosotros desde el punto de vista teológico, porque nos demuestra que Cristo desea que entendamos las cosas. ¡Cristo no exigió una sumisión ciega a la ley!⁵

*d) Jesús no pinta el mundo peor
ni mejor de lo que es*

La forma que Jesús tiene de mirar la realidad es realmente penetrante y, al carecer de todo tipo de preconcepciones, llega directamente al núcleo del problema. Sus parábolas demuestran que él conoce la realidad de la vida en su totalidad, buena y mala. No pinta el mundo peor ni mejor de lo que es. Ni se pone luego a moralizar. Su primera toma de postura no es de censura, sino de comprensión. No canta a la naturaleza en su 'numinosidad', como hace Teilhard de Chardin, e incluso Francisco de Asís, sino que la ve en su naturaleza creacional. Jesús habla del sol y de la lluvia (Mt 5, 45), del arbol y del viento sur (Lc 12, 54-55), del relámpago que sale por oriente y brilla hasta el occidente (Mt 24, 27), de los pájaros que no siembran ni reco-gen en graneros (Mt 6, 26), de la belleza de los lirios del campo y de la hierba que hoy es y mañana será echada al horno (Mt 6, 30), de la higuera que anuncia la proximidad del verano al echar sus hojas (Mc 13, 28), de la cosecha (Mc 4, 3 ss.; 26 ss; Mt 13, 24 ss), de la polilla y la herrumbre (Mt 6, 19), de los perros que lamen las llagas (Lc 16,21), de los buitres que comen carroña (Mt 24, 28). Jesús habla de las espinas y abrojos; conoce el proceder del sembrador (Lc 8, 5-8), se refiere a la producción de los campos (Lc 12, 16-21) y sabe cómo se constru-

5. Cf. E. KAESEMANN, *Der Ruf zur Freiheit*, Tübingen, 1968, p. 43. (Trad. cast.: *La llamada de la libertad*, Salamanca, 1974).

ye una casa (Mt 7, 24-27). Sabe también cómo hacen el pan las mujeres (Mt 13, 33), con qué preocupación busca el pastor a la oveja perdida (Lc 15, 4 ss), cómo trabaja el campesino (Mc 4, 3 ss), cómo duerme y descansa (Mc 4, 26 ss), cómo el amo exige cuentas a sus empleados (Mt 25, 14 ss), cómo éstos también pueden ser azotados (Lc 12, 47-48), cómo los parados se sientan en la plaza en espera de que se les dé trabajo (Mt 20, 1 ss), cómo los chiquillos hacen juegos de boda y sus amigos no quieren danzar, o cómo hacen juegos de entierro y los otros no se lamentan (Mt 11, 16-17). Jesús sabe de la alegría de la madre al dar a luz (Jn 16, 21), cómo los poderosos de la tierra esclavizan a los demás (Mt 20, 25) y cómo es la obediencia entre los soldados (Mt 8, 9). Jesús hace uso de ejemplos gráficos. Toma la vida tal cual es: Sabe sacar una lección del administrador que roba con astucia (Lc 16, 1-12), habla con toda naturalidad del rey que se dispone a guerrear (Lc 14, 31-33), conoce la envidia y el despecho de los hombres (Lc 15, 28) y él mismo se compara con el asaltante de una casa (Mc 3, 27). Hay una parábola que se considera auténtica de Jesús y que nos la transmite el evangelio apócrifo de Santo Tomás, en la que se muestra perfectamente la profunda y auténtica lucidez de Cristo: «El Reino del Padre es semejante a un hombre que quiso matar a un importante señor y, antes de hacerlo, desvainó en su casa la espada y atravesó con ella la pared, porque quería saber si su mano era lo suficientemente fuerte. Después fue y mató al señor importante»⁶. Con este ejemplo quiere significar que Dios, al dar comienzo a una cosa, la lleva siempre hasta el final, a semejanza de ese asesino.

De todo lo anterior se desprende con claridad que Jesús es un hombre de extraordinario buen sentido. Pero ¿de dónde le proviene? Responder a esta pregunta ya es hacer Cristología, y tendremos que volver sobre ello.

6. C.-H. HUNZINGER, «Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomasevangelium», en *Judentum-Urchristentum-Kirche* (Fest. f. J. Jeremias, hrsg. v. W. Eltester), Berlin, 1960, pp. 209-220; aquí concretamente, 211-212.

e) *En Jesús se manifiesta todo lo que es auténticamente humano: la ira y la alegría, la bondad y el rigor, la amistad, la tristeza y la tentación*

Los relatos evangélicos nos dan cuenta de la vida absolutamente normal de Jesús. Jesús es un hombre que posee profundos sentimientos. Conoce el afecto natural que profesamos a los niños, a los que él abraza, les impone las manos y les bendice (Mc 10, 13-16). Le impresiona la generosidad del joven rico: «fijando en él su mirada, le amó» (Mc 10, 21). Se admira ante la fe de un pagano (Lc 7,9) y ante la sabiruría de un escriba (Mc 12, 34). Y se maravilla de la falta de fe de sus paisanos de Nazaret (Mc 6, 6). Al presenciar el entierro del hijo único de una viuda, se siente comovido y, «compadecido de ella», se le acerca y la consuela: «No llores» (Lc 7, 13). Siente compasión por la gente hambrienta, errante como ovejas sin pastor (Mc 6, 34). Y si le indigna la falta de fe del pueblo (Mc 9, 19), también se extasia con el candor de los sencillos, hasta el punto de orar agradecido al Padre (Mt 11, 25-26). Siente la ingratitud de los nueve leprosos a los que ha curado (Lc 17, 17-18) e increpa airado a las ciudades de Corozain, Betsaida y Cafarnaún por no haber hecho penitencia (Mt 11, 20-24). Le entristece la ceguera de los fariseos, a los que mira «con ira» (Mc 3, 5). Hace uso de la violencia física contra los profanadores del Templo (Jn 2, 15-17). Se queja de la falta de inteligencia de los discípulos (Mc 7, 18). Se impacienta con Felipe y le dice: «Tanto tiempo estoy con vosotros, y ¿no me conoces?» (Jn 14, 9). Y se impacienta también con los fariseos: «Dando un profundo gemido... dice: '¿Por qué esta generación pide una señal?'» (Mc 8, 12). Le ponen nervioso el espíritu de venganza de los apóstoles (Lc 9, 55) y las insinuaciones de Pedro: «¡Quítate de mi vista, Satanás!» (Mc 8, 33). Pero también se alegra con ellos cuando regresan de su misión, y se preocupa de que no les falte nada: «Cuando os envié sin bolsa, sin alforja y sin sandalias. ¿os faltó algo? Ellos dijeron: 'Nada'» (Lc 22, 35). No quiere que ellos le llamen maestro, sino amigo (Lc 12, 4; Jn 15, 13-15). Todo lo suyo es también de ellos (Jn 17, 22).

La amistad es una nota característica de Jesús, porque ser amigo es una forma de amar⁷. Y él amó a todos hasta el extremo. Las parábolas nos demuestran que conocía el fenómeno de la amistad: La gente se reúne con los amigos para festejar (Lc 15, 6, 9, 29) y celebrar banquetes (Lc 14, 12-14); se recurre al amigo aun a riesgo de ser importuno (Lc 11, 5-8); hay amigos inconstantes capaces de traicionar (Lc 21, 16); la amistad puede ser vivida incluso por dos canallas como Pilato y Herodes (Lc 23, 12). El comportamiento de Jesús con los apóstoles, sus milagros, su actuación en las bodas de Caná, la multiplicación de los panes, todo ello nos habla de la amistad de Jesús. Su relación con Lázaro es de amistad: «Señor, aquél a quien tú quieres está enfermo... Nuestro amigo Lázaro duerme; pero voy a despertarle» (Jn 11, 3-11). Cuando Jesús llora la muerte de su amigo, todos comentan: «Mirad cómo le quería» (Jn 11, 36). En Betania, con Marta y María, se sentía como en su casa (Mt 21, 17), y le gusta regresar allá (Lc 10, 38-42; Jn 11, 17).

Para muchos de nosotros, los hombres, la amistad con mujeres constituye un tabú. Pero en la época de Cristo, esto era aún más acusado. La mujer no podía aparecer en público con el marido, y mucho menos con un predicador ambulante como Jesús. Sin embargo, sabemos de la amistad de Jesús con algunas mujeres que le seguían y le servían a él y a sus discípulos (Lc 8, 3). Conocemos los nombres de algunas de ellas: María Magdalena, Juana, mujer de un funcionario de Herodes llamado Cusa, Susana y otras. Junto a la cruz de Jesús se constata la presencia de mujeres. Son ellas las que lo entierran y acuden al sepulcro a llorar al Señor muerto (Mc 16, 1 ss). Y son también mujeres las que ven al Resucitado. Jesús rompe con un tabú social al permitir ser ungido por una mujer de mala vida (Mc 14, 3-9; Lc 7, 37 ss), y conversa con una mujer «hereje» (Jn 4, 7 ss).

Aristóteles decía que no sería posible la amistad entre la divinidad y el hombre, a causa de la diferencia de naturaleza. El filósofo no podía imaginar la posibilidad de que Dios se manifestara en la carne cálida y acogedora de los hombres. En Jesús aparece todo lo que es auténticamente humano: la ira y la

7. Cf. BOUET-DUFEUIL y JEAN-MARIE DUFEUIL, «L'amitié dans l'Evangile», en *La Vie Spirituelle* 11 (1964), pp. 657-665. C. J. NESMY, «Les amitiés du Christ», *ibid.*, pp. 669-690.

alegría, la bondad y el rigor, la amistad y la indignación. Hay en él un vigor innato, hay vitalidad y espontaneidad en todas sus dimensiones humanas. El participó de todos nuestros sentimientos y de los condicionamientos comunes a la vida humana, tales como el hambre (Mt 4, 2; Mc 11, 12), el cansancio (Jn 4, 6; Mc 4, 37 s), el frío y el calor, la vida incierta y la falta de cobijo (Lc 9, 58; cf. Jn 11, 53-54; 12, 36), las lágrimas (Lc 19, 41; Jn 11, 35), la tristeza y el miedo (Mt 26, 37) y las fuertes tentaciones (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13; Hebr 4, 15; 5, 2, 7-10). Su psiquismo es susceptible de hundirse en una terrible depresión, hasta el punto de obligarle a decir: «Mi alma está triste hasta la muerte» (Mt 26, 38); vivió el pavor y la angustia de la muerte violenta (Lc 22, 44). Por eso, como dice el pastor de almas que escribió la carta a los hebreos, pudo «compadecerse de nuestras flaquezas», porque fue «probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado» (Hebr 4, 15).

2. Jesús, un hombre de singular fantasía creadora

Hablar de la fantasía creadora de Jesús puede resultar extraño⁸. La Iglesia y los teólogos no suelen expresarse de este modo. Pero, a pesar de ello, hemos de decir que hay muchas maneras de hablar de Jesús, como lo demuestra el propio Nuevo Testamento. ¿Quién sabe si esta noción de «fantasía» no nos revelará la originalidad y el misterio de Cristo? Son muchos los que entienden mal la fantasía y piensan que es sinónimo de ensueño, de fuga utópica de la realidad, de ilusión pasajera. Pero, en realidad, la fantasía significa algo mucho más profundo. La fantasía es una forma de libertad, porque nace de la confrontación con la realidad y el orden establecido, del inconformismo frente a una situación ya dada y perfectamente determinada. La fantasía es la capacidad de ver al hombre como algo mayor y más rico que su entorno cultural y concreto; es tener el valor de pensar y decir algo nuevo y avanzar por caminos aún no explorados, pero llenos de sentido humano. Así considerada, podemos decir que la fantasía era una de las cualidades fundamentales de Jesús. Tal vez no haya habido en la historia de la humanidad nadie con una fantasía más rica que la de Jesús.

8. Cf. D. SOELLE, *Phantasie und Gehorsam*, Stuttgart-Berlin, 1968, pp. 56-71. M. MESCHLER, *Zum Charakterbild Jesu*, Friburgo, 1916, pp. 95-104.

a) Jesús, un hombre con el valor de decir: Yo

Como ya hemos suficientemente considerado, Jesús no acepta sin más ni más las tradiciones judaicas, las leyes, los ritos sagrados y el orden establecido de su época. Ya al comienzo de su evangelio nos dice Marcos que Cristo enseñaba una «doctrina nueva» (Mc 1, 27). Jesús no repite lo que había enseñado el Antiguo Testamento. Por eso tuvo el valor de alzarse y proclamar: «Habéis oído que se dijo a los antepasados...» (y al decirlo pensaba Jesús en la Ley, en Moisés y en los Profetas), «pero yo os digo...» Jesús es una persona que se atreve a decir 'YO' en voz alta, sin buscar el aval de otra autoridad exterior a él. Lo nuevo que él predica no es algo que los hombres desconozcan en absoluto, sino lo que ordena el buen sentido y que había sido perdido a causa de las complicaciones religiosas, morales y culturales creadas por los hombres. Cristo vino a descubrir la novedad de lo más antiguo y originario del hombre, hecho a imagen y semejanza del Padre. No se preocupa por el orden (que muchas veces no es sino orden dentro del desorden), sino que permite que reine la fantasía creadora, con lo cual desconcierta a las personas instaladas que se preguntan: Pero ¿quién es éste? ¿Acaso no es el carpintero, el hijo de María? (cf. Mc 6, 3a; Mt 13, 53-58; Lc 4, 16-30; Jn 6, 42). Anda con gente proscrita; acepta en su compañía a personas dudosas, como podían ser dos o tres de sus discípulos antiguos guerrilleros (Simón el cananeo, Judas Iscariote y Simón Bar Jona)⁹; origina un vuelco del cuadro social y religioso al decir que los últimos serán los primeros (Mc 10, 31), que los humildes heredarán la tierra (Mt 5, 4) y que los publicanos y las prostitutas entrarán en el Reino de los Cielos más fácilmente que los piadosos escribas y fariseos (Mt 21, 31). No discrimina a nadie: ni a los herejes y cismáticos samaritanos (Lc 10, 29-37; Jn 4, 5-42), ni a las personas de mala reputación como las prostitutas (Lc 7, 36-50), ni a los marginados (enfermos, leprosos, pobres)¹⁰, ni a los ricos, cuyas casas frecuenta para decirles:

9. Véase el artículo de C. BOFF, «Foi Cristo um Revolucionário?», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 31 (1971), pp. 97-118.

10. Cf. J. JEREMIAS, «Zöllner und Sünder», en *ZNW* 30 (1931), pp. 293-300, esp. p. 300.

«¡Ay de vosotros, los ricos!, porque habéis recibido vuestro consuelo» (Lc 6, 24), como tampoco rechaza las invitaciones de sus adversarios más recalcitrantes, los fariseos, aunque es capaz de decirles siete veces con toda libertad: «¡Ay de vosotros, fariseos hipócritas y ciegos!» (Mt 23, 13-29).

b) *Jesús no empleó nunca la palabra 'obediencia'*

El orden establecido es relativizado, y el hombre liberado de las ataduras que lo mantenían preso. La sujeción al orden suele denominarse 'obediencia'. Pero la predicación y las exigencias de Cristo no presuponen un orden establecido (*establishment*), sino que, por el contrario, lo cuestionan, a causa de la fantasía creadora y la espontaneidad de Jesús. La palabra *obediencia* (y sus derivados), que aparece 87 veces en el Nuevo Testamento, no fue jamás empleada por Cristo, por lo que podemos saber¹¹. Con ello no queremos decir que Cristo no haya planteado severas exigencias. Pero, para él, la obediencia no es el cumplimiento de unas órdenes, sino una decisión firme en favor de lo que Dios exige en una situación determinada. Como tampoco la voluntad de Dios se manifiesta en la ley, sino que suele revelarse en la situación concreta en la que la conciencia se ve sorprendida por una pro-puesta que exige una res-puesta res-ponsable. La gran dificultad que encuentra Jesús en sus disputas con los teólogos y los maestros de su tiempo consiste precisamente en esto: lo que Dios quiere de nosotros no puede ser resuelto con un mero recurso a las Escrituras. Hemos de discernir los signos de los tiempos y lo que de imprevisto pueda tener la situación (cf. Lc 12, 54-59). Esto es un evidente llamamiento a la espontaneidad, a la libertad y al uso de nuestra fantasía creadora. La obediencia significa abrir los ojos a la situación, decidirse y arriesgarse en la aventura de responder a Dios, el cual habla aquí y ahora. El Sermón de la Montaña, que no pretende ser una ley, es una invitación que se hace a todos a adquirir y poseer una conciencia sumamente clara y una

11. Lc. 17,6 no tiene un contexto de moralidad; por otra parte, es una elaboración redaccional del evangelista a partir de Mc 11, 23; cf. Mt 17, 20. El otro texto de Mt 18, 17 es, evidentemente, una elaboración teológica de la Iglesia primitiva. Tampoco hay contexto de moralidad en Lc 10, 20. Sin embargo, cf. R. DEICHGRAEBER, «Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu», en *ZNW* 52 (1961), pp. 119-122.

capacidad ilimitada para comprender, simpatizar, sintonizar y amar a los hombres en sus limitaciones y en sus realizaciones.

c) *Jesús no tiene esquemas pre-fabricados*

El mismo Jesús constituye el mejor ejemplo de esta forma de existir, resumida en una frase del evangelio de Juan: «Al que venga a mí, no le echaré fuera» (Jn 6, 37). Jesús acoge a todo el mundo: a los pecadores, con quienes comparte la mesa (Lc 15, 2; Mt 9, 10-11); a los niños (Mc 10, 13-16); atiende a la anciana encorvada (Lc 13, 10-17), al ciego anónimo que le invoca desde el borde del camino (Mc 10, 46-52), a la mujer que se avergüenza de su menstruación (Mc 5, 25-34); recibe por la noche a un conocido 'teólogo' (Jn 3, 1 ss). No tiene tiempo ni para comer (Mc 3, 20; 6, 31), y duerme profundamente a causa del cansancio (Mc 4, 38). Su forma de hablar puede resultar dura cuando habla contra los que procuran conservar las apariencias (Mt 3, 7; 23, 1-39; Jn 8, 33-44), pero pueden ser también palabras de comprensión y perdón (Jn 8, 10-11). En su modo de hablar y de actuar, en el trato que observa con los diversos estratos sociales, nunca encuadra a las personas en esquemas prefabricados. Respeta a cada cual en su originalidad: al fariseo como fariseo, a los escribas como escribas, a los pecadores como pecadores, a los enfermos como enfermos. Su reacción es siempre sorprendente: para cada uno tiene la palabra apropiada o el gesto adecuado. Como dice San Juan: «No tenía necesidad de que se le informara acerca de los hombres, pues él conocía lo que hay en el hombre» (Jn 2, 25). Sin que nadie se lo diga, él conoce los pecados del paralítico (Mc 2, 5), la auténtica gravedad de la hija de Jairo (Mc 5, 39), el estado de la mujer que padecía flujo de sangre (Mc 5, 29 ss), del hombre poseído por el demonio (Mc 1, 23 ss; 5, 1 ss), los pensamientos más íntimos de sus adversarios (Mc 2, 8; 3, 5). Es, con toda seguridad, un carismático sin parangón en la historia¹². Manifiesta una soberanía impresionante¹³. Pone al descubierto las pre-

12. Cf. R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich, 1954, pp. 227-283.

13. Cf. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Berlin-Colonia, 1965, pp. 53-57. (Trad. cast.: *Jesús de Nazaret*, Salamanca, 1977). H. BRAUN, *Jesus*, 1969, pp. 73 ss. W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin, 1961, pp. 261-270. J. R. GEISELMANN, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, Munich, 1965, pp. 218-221.

guntas capciosas (Mc 12, 13ss) y da respuestas sorprendentes. Puede hacer abrir la boca de sus adversarios, pero puede también tapársela (Mt 22, 34). Los evangelios refieren muchas veces que Cristo callaba. Oír al pueblo y sentir sus problemas es una de las formas de amarlo.

d) *¿Fue Jesús un liberal?*

Esta pregunta se la hacía hace años uno de los principales exegetas, y él mismo respondía: «Jesús fue un liberal. Es algo de lo que podemos estar absolutamente seguros, aun cuando las Iglesias y las personas piadosas protesten y crean que esto es una blasfemia. Jesús fue un liberal porque, en nombre de Dios y con la fuerza del Espíritu Santo, interpretó y valoró a Moisés, la Escritura y la Dogmática a partir del amor, con lo cual permitió a los piadosos seguir siendo humanos y hasta razonables»¹⁴. Para cerciorarnos de la verdad que encierra esta afirmación, basta con recordar el siguiente episodio que realza maravillosamente la liberalidad y la amplitud de miras de Jesús: «Juan le dijo: 'Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros; *nosotros tratamos de impedirselo porque no venía con nosotros*'. Pero Jesús contestó: 'No se lo impedáis, pues no hay nadie que obre un milagro invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros'» (Mc 9, 38-40; Lc 9, 49-50). Cristo no es ningún sectario, como lo han sido muchos de sus discípulos a lo largo de la historia. Jesús vino para vivir y ser Cristo, no para predicar a Cristo o anunciarse a sí mismo¹⁵. Por eso siente realizada su misión allá donde ve a hombres que le siguen y, aun sin una referencia explícita a su nombre, hacen lo que él quiso y proclamó. Y lo que quiso es evidente: la felicidad del hombre, que sólo puede hallarla si se abre al otro y al Gran Otro, Dios (cf. Lc 10, 25-37; Mc 12, 28-31; Mt 22, 34-40). Hay un pecado que es radicalmente mortal: el pecado contra el espíritu humanitario. En la parábola de los cristianos anónimos, de Mt 25, 31-46, el

14. E. KAESEMANN, «War Jesus liberal?», en *Der Ruf zur Freiheit* (op. cit. en nota 5), p. 42.

15. Cf. E. BRUNNER, *Dogmatik II*, 1950, p. 293, o bien: W. PANENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gerd Mohn, 1969, p. 42. (Trad. cast.: *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, 1974).

Juez eterno no examinará a nadie por los cánones de la dogmática, ni se interesará por saber si en la vida de cada hombre hubo o no una referencia explícita al misterio de Cristo. Nos preguntará si hemos hecho algo en favor de los necesitados. En esto se decide todo. «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o en la cárcel, y no te asistimos?». Y él responderá: «En verdad os digo que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños conmigo dejasteis de hacerlo» (Mt 25, 44-45). El sacramento del hermano es absolutamente necesario para la salvación. Quien niega al hermano niega la causa de Cristo, aun cuando tenga siempre a Cristo en los labios y se declare públicamente en su favor¹⁶. La fantasía exige creatividad, espontaneidad y libertad. Es precisamente esto lo que Cristo exige cuando nos propone el ideal del Sermón de la Montaña. Aquí ya no cabe hablar en términos de leyes, sino en términos del amor que supera todas las leyes. La invitación de Cristo: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5, 48), derribó todas las posibles barreras a la fantasía religiosa que hayan podido ser erigidas por las religiones, por las culturas o por las situaciones existenciales.

3. La originalidad de Jesús

Al hablar de la originalidad de Jesús, hemos de aclarar previamente un equívoco. Original no es una persona que dice pura y simplemente algo nuevo. Original tampoco es sinónimo de 'exquisito'. Original viene de 'origen'. Quien está cerca del origen y de lo originario y, en virtud de su vida, palabras y obras, lleva a los otros al origen y a lo originario de sí mismos, ese puede ser denominado con toda propiedad original. En este sentido, Cristo fue original. No porque descubriera cosas nuevas, sino porque dijo las cosas con una inmediatez y una soberanía absolutas. Todo lo que él dice y hace es diáfano, cristalino y evidente. Y los hombres comprenden en seguida. Eso es precisamente. En contacto con Jesús, cada cual se encuentra consigo mismo y con aquello que de mejor hay en él. Eso es: cada cual es llevado a lo originario. Y el afrontar ese originario

16. Cf. R. SCHNACKENBURG, «Mitätschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments», en *Die Zeit Jesu*. (Homenaje a H. Schlier, editado por G. Bornkamm y K. Rahner), Friburgo-Basilea-Viena, 1970, pp. 70-93, esp. 84-86.

genera una crisis: urge decidirse y convertirse o, de lo contrario, instalarse en lo derivado, en lo secundario, en la situación vigente. El buen sentido es la captación de ese originario en el hombre que la gente vive y conoce, pero que es difícil formular y fijar en imágenes. Cristo, sin embargo, supo verbalizar lo originario o sana razón de un modo genial, como ya hemos visto. Por eso resuelve todos los conflictos y pone un «y» donde la mayoría pone un «o». El autor de la carta a los Efesios dice perfectamente que Cristo derribó el muro que separaba a los paganos de los judíos, «haciendo de los dos un solo Hombre Nuevo» (Ef 2, 14-15)¹⁷. El derribó todos los muros, de lo sagrado y lo profano, de los convencionalismos, de los legalismos, de las divisiones entre los hombres y entre los sexos, de los hombres con Dios, porque ahora todos tienen acceso a El y pueden decir: «¡Abbá, Padre!» (Ef 3, 18; cf. Gal 4, 6; Rom 8, 15). Todos somos hermanos e hijos del mismo Padre. La originalidad de Jesús consiste, pues, en que fue capaz de alcanzar aquella profundidad humana que atañe indistintamente a todos los hombres. De ahí que no fundara una escuela más, ni elaborara un nuevo ritual de oración, ni prescribiera una super-moral. Jesús alcanza una dimensión y abre un horizonte que obliga a todo a revolucionarse, a revisarse y a convertirse. ¿A qué se debe el que Cristo sea tan original, soberano y majestuoso? De esta pregunta nació en otro tiempo la Cristología, y sigue naciendo hoy. Antes de ponernos a atribuir títulos divinos a Jesús, los evangelios nos permiten hablar de él en un sentido muy humano. La fe nos dice que en él «apareció la bondad y el amor humanitario de nuestro Dios» (Tit. 3, 4). Y ¿cómo descubrimos esto? ¿Acaso no es en su extraordinario buen sentido, en su singular fantasía creadora y en su inigualable originalidad?

4. Conclusión: Relevancia teológica del comportamiento de Jesús

El interés por las actividades y el comportamiento del Jesús histórico parte del supuesto de que en él se reveló lo que de más divino hay en el hombre y lo que de más humano hay en

17. J. GNILKA, «Christus unser Friedens-Erlöserlied in Eph 2,14-17», en *Die Zeit Jesu* (op. cit. en nota 16), pp. 190-207.

Dios. Aquello, por consiguiente, que surgió y se expresó en Jesús debe surgir y expresarse también en sus seguidores:¹⁸ una apertura total a Dios y a los demás; un amor indiscriminado y sin límites; un espíritu crítico frente a la situación social y religiosa vigente, porque ésta no encarna sin más ni más la voluntad de Dios; un cultivo de la fantasía creadora que, en nombre del amor y de la libertad de los hijos de Dios, cuestione las estructuras culturales; una primacía del hombre-persona sobre las cosas, que son del hombre y para el hombre. El cristiano ha de ser un hombre libre y liberado. Con lo cual no queremos decir que haya de ser un anarquista y un sin-ley, sino que entiende de modo distinto la ley. Como dice Pablo, «ya no está bajo la ley» (Rom 6, 15), sino bajo «la ley de Cristo» (1 Cor 9, 21) que le permite —siendo «totalmente libre» (1 Cor 9, 19)— vivir ya con los que están bajo la ley, ya con los que están fuera de la ley, a fin de ganar a ambos (1 Cor 9, 19-23). Como se ve, la ley es aquí relativizada y puesta al *servicio* del amor. «Para ser libres nos libertó Cristo... y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud» (Gal 5, 1). Todo esto lo vemos realizado de un modo paradigmático en Jesús de Nazaret, con una espontaneidad que seguramente no tiene paralelo en la historia de las religiones. Si *desteologiza* la religión haciendo que se busque la voluntad de Dios no sólo en los Libros Sagrados, sino principalmente en la vida cotidiana; si *desmitologiza* el lenguaje religioso haciendo uso de las expresiones de las experiencias comunes a todos; si *desritualiza* la piedad insistiendo en la idea de que el hombre se encuentra siempre delante de Dios y no sólo cuando acude al templo a rezar; si *emancipa* el mensaje de Dios con respecto a su vinculación exclusiva a una comunidad religiosa haciendo que le sea dirigido a todo hombre de buena voluntad (cf. Mc 9, 38-40; Jn 10, 16); y, por fin, si *seculariza* los medios de la salvación haciendo del sacramento del otro (Mt 25, 31-46) el elemento determinante para la entrada en el Reino, todo ello no quiere decir, sin embargo, que Jesús viniera a hacer más cómoda la vida del hombre, sino todo lo contrario. En palabras del *Gran Inquisidor* de

18. Cf. F. GOGARTEN, *Jesus Christus, Wende der Welt*, Tübingen, 1966, pp. 32-39. G. EBELING, «Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie», en *Wort und Glaube*, Tübingen, 1962, pp. 300-318, esp. 308-311.

Dostoievski: «En lugar de dominar la conciencia, viniste a profundizarla aún más; en lugar de cercenar la libertad de los hombres, viniste a ampliar aún más su horizonte... Tu deseo consistía en liberar a los hombres para el amor. Y libre debe el hombre seguirte, sentirse atraído y agarrado por Ti. En lugar de obedecer a las duras leyes del pasado, el hombre debe a partir de ahora, con corazón libre, decidir ante sí mismo qué es bueno y qué es malo, teniendo Tu ejemplo ante los ojos». Tratar de vivir semejante proyecto de vida es seguir a Cristo, con toda la riqueza que esta palabra —seguir e imitar a Cristo— encierra en el Nuevo Testamento. Significa liberación y experiencia de novedad de vida redimida y reconciliada, pero también puede incluir, como en Cristo, la persecución y la muerte.

Para concluir, oigamos qué profundas suenan las palabras de Dostoievski a su regreso de la casa de los muertos, la prisión siberiana en la que estuvo condenado a trabajos forzados: «A veces me envía Dios instantes de paz; y en ellos amo, y siento que soy amado; fue en uno de esos momentos cuando compuse para mí mismo un credo en el que todo resulta evidente y sagrado. Se trata de un credo muy sencillo. Hélo aquí: creo que no existe nada más bello, más profundo, más atractivo, más viril y más perfecto que Cristo; y me digo a mí mismo, con celoso amor, que no existe ni puede existir. Más aún: si alguien me demuestra que Cristo está fuera de la verdad, y que ésta no se halla en él, prefiero quedarme con Cristo antes que con la verdad»¹⁹.

19. *Correspondance I*, Paris, 1961, p. 157, escribiendo a la baronesa von Wizine.

6

EL SENTIDO DE LA MUERTE DE JESUS

Toda la vida de Jesús fue un dar-se, un ser-para-los-demás; fue un intento y una realización en su existencia de la superación de todos los conflictos. En nombre del Reino de Dios, Jesús vivió su ser-para-los-demás hasta el final, incluso cuando la experiencia de la muerte (ausencia) de Dios se le hizo sensible en la cruz casi hasta el límite de la desesperación. Pero él confió y creyó hasta el final que, aun así, Dios le aceptaría. El sin-sentido aún tenía para él un secreto y último sentido.

Una tragedia se cierne sobre ese esfuerzo de Jesús por liberar a los hombres de sí mismos, de las complicaciones que se habían creado y de todo aquello que, en una palabra, denominamos pecado. Su «nueva doctrina» (Mc 1, 27) había indisputado en su contra a todas las autoridades de la época: los fariseos, partido político-religioso fanáticamente aferrado a las tradiciones y a la observancia de las leyes, hasta el punto de hacer triste y casi imposible la vida; los escribas, teólogos expertos en las Sagradas Escrituras; los saduceos, grupo extremadamente conservador y oportunista, formado por sacerdotes y familias acomodadas; los ancianos, laicos acaudalados y altos funcionarios de la capital, Jerusalén; los herodianos de Galilea, partido seguidor de Herodes, que buscaba la independencia frente a los romanos; y por último, los romanos mismos, que constituían las fuerzas de ocupación. Todos ellos tienen por enemigo a Jesús.

1. El proceso contra Jesús

Los evangelios refieren los siguientes motivos por los que la obra liberadora de Jesús se vio dificultada y por los que él

mismo, en definitiva, fue preso, torturado y condenado a muerte¹:

a) *La popularidad de Jesús*

La aceptación de que gozaba Jesús entre las masas populares preocupaba a las autoridades, a la vez que les creaba envidia y mala voluntad (Mc 11, 18; Jn 4, 1-3; 7, 32, 47; 12, 10, 19). Se pensaba que predicaba la subversión (Lc 23, 2; Jn 7, 12) y que se oponía al pago del impuesto capital al emperador romano (Lc 23, 2), quién sabe si incluso con serias pretensiones de asumir el poder en contra del régimen establecido (cf. Jn 19, 12; 6, 15; Lc 23, 2). En realidad, sus críticas alcanzan a todos cuantos tienen influencia sobre el pueblo, como son los fariseos (Mt 23), Herodes (Lc 13, 32), los que ejercen el poder en general (Mt 20, 25; Lc 22, 25), y los ricos (Lc 6, 24-26; 18, 25). Lo cual les hace decir aterrados: «Si le dejamos que siga así, todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación» (Jn 11, 48). De hecho, todos sentían preocupación por su propia situación de fuerza y de privilegio, principalmente los que explotaban los negocios del Templo vendiendo animales para el sacrificio, como era el caso de la familia y la casa de Anás. Había determinadas palabras de Jesús, pronunciadas en el contexto de la urgencia de conversión ante la inminencia del Reino que, leídas con otra perspectiva, podrían originar malentendidos políticos: «No he venido a traer paz, sino espada» (Mt 10, 34); «he venido a traer división» (Lc 12, 51); «he venido a enfrentar al hombre con su padre y a la hija con su madre» (Mt 10, 35); «he venido a traer

1. Cf. la principal bibliografía que hemos utilizado: J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, 4.^a ed., Regensburg, 1969, esp. pp. 73-100 y 188-197. W. KOCH, *Der Prozess Jesu*, Munich, 1969. K. H. SCHEKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1949. H. CONZELMANN, E. HAENCHEN, E. KAESEMANN, E. LOHSE, *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, Gütersloh, 1967. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, Madrid, 1971; Id., «La Passion du Christ», en *Exégèse et Théologie I*, Paris, 1961, pp. 265-362. C. MESTERS, «O Processo contra Jesus», en *A Palavra de Deus na história dos homens*, Petrópolis, 1971, pp. 149-171. Cf. además la valiosa colectánea de los mejores teólogos y exegetas protestantes alemanes: *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, edit. por B. Klappert, Wuppertal, 1968, especialmente los trabajos de Barth, Zahrnt, Kühnert y Bornkamm, pp. 113-144, 145-158, 183-189.

fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido!» (Lc 12, 49). Evidentemente, Cristo no quería la violencia. Por el contrario, nos ordena amar a los enemigos (Mt 5, 44-48). Y en el momento en que podía haber recurrido a la violencia, ordena sin vacilar: «Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñan la espada, a espada perecerán» (Mt 26, 52).

b) *Jesús es alguien que desconcierta*

Sin haber frecuentado las escuelas ni haber sido ordenado rabino, Jesús enseña sin apelar a ninguna instancia (Mc 6, 2; Jn 7, 15). Se pone por encima de la casuística en la interpretación de la ley, considerada tan santa como la misma ley (Mc 3, 25; Jn 5, 8-13; Lc 13, 10-17; 14, 1-6). Admitía en su compañía a personas a cuyo contacto se contraía la impureza legal (Mc 2, 16; Mt 11, 19; Lc 7, 39; 15, 1-2; 19, 7). Hablaba con Dios y de Dios haciendo uso de palabras y gestos considerados blasfemos (Mc 2, 6-7; Jn 5, 18; 7, 29-30; 8, 57-58; 10, 30). Lucha encarnizadamente contra todo tipo de falsedad y de formalismos absurdos (Mc 12, 38-40; Mt 23, 1-39; 5, 20; Lc 12, 1; 16, 15; 18, 9-14). Estos asuntos religioso-dogmáticos exacerbaban de un modo especial a los fariseos, que «comenzaron a acosarle implacablemente y hacerle hablar de muchas cosas» (Lc 11, 53). Pero Jesús desconcierta a todos. Y todos se preguntan: ¿Quién es? ¿De dónde le viene semejante poder? (Jn 8, 25; Mc 4, 41; Lc 4, 36; Mt 8, 27).

c) *Jesús es alguien que provoca una crisis radical*

Jesús desconcierta de un modo extremadamente intenso cuando asume determinadas actitudes que corresponden únicamente a Dios: pone su autoridad por encima de la de Moisés, lo cual equivale a arrogarse poderes divinos (Mc 6, 1-2; Mt 5, 21-48: «Habéis oído que se dijo a los antepasados...»). Jesús perdona los pecados, cosa que sólo compete a Dios (Mc 2, 7; Lc 7, 49). Hace milagros con auténtica soberanía. Muestra a quienes se ven marginados a causa del pecado o del destino (enfermedades, condición social) que no por ello son relegados por Dios, sino que ahora también a ellos les ha llegado la oca-

sión de poder sentarse con él a la misma mesa. El Dios de Jesucristo es un Dios de misericordia y perdón al que le produce más alegría la conversión de un solo pecador que la presencia de 99 justos que no tienen necesidad de penitencia (Lc 15, 7). La actuación de Jesús provoca una crisis en sus oyentes. Crisis significa decisión y juicio. Ellos han de decidirse en favor o en contra de Cristo. Esa crisis y esa decisión significan, de hecho, una escisión entre la luz y las tinieblas (Jn 3, 19-20), la vida y la muerte, la salvación y la perdición (Jn 5, 24; 9, 39). Por tres veces, dice el evangelista Juan, provocó Cristo en el pueblo un cisma, a causa de sus actitudes (Jn 7, 43; 9, 16; 10, 19), es decir, produjo una crisis que llevó al pueblo a una ruptura-decisión en favor o en contra de él. Cristo es la crisis del mundo²: o éste se trasciende a sí mismo y, de ese modo, se salva, o se cierra sobre sí mismo, quita a Jesús de en medio y se pierde. El fanatismo religioso y el deseo de poder y de conservar los privilegios adquiridos fueron, según los evangelios, los principales motivos que llevaron a los enemigos (divididos entre sí, pero unidos contra Cristo) a liquidar al incómodo profeta de Nazaret. La tesis de que el odio del *status quo* hacia Jesús se debía al hecho de haberse negado éste a encabezar una rebelión contra los romanos, o bien a causa de sus relaciones amistosas con los guerrilleros zelotes, no pasan de ser especulaciones y fantasías carentes de fundamento en las fuentes de que disponemos³. Los evangelios no saben nada al respecto, y son las únicas fuentes, aparte de algunas citas posteriores de Flavio Josefo (*Antigüe-*

2. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1957, pp. 92 ss., 113-193 ss., 209 ss., 349-372, 436. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1960, pp. 354-368. (Trad. cast.: La interpretación del cuarto evangelio, Madrid, 1978). J. BLANK, *Krisis*, Untersuchungen zur Johanneischen Christologie und Eschatologie, Friburgo, 1964, esp. pp. 53-108.

3. Especialmente célebres se han hecho las tesis de R. EISLER, *Jesus Basileus*, 2 vols. 1929-1930. S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951: *Id.*, «Jesus and the zealots», en *ALUOS 2* (1961), pp. 11-25. J. CARMICHAEL, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, 1965. En comparación con las anteriormente citadas, especialmente la de Eisler, carecen de originalidad las obras de D. NUNES, *A páscoa de sangue*, Río 1970, y *Judas, traidor ou traído?*, Río 1968. Una obra fundamental sobre el tema es la de M. HENGEL, *Die Zeloten*, Untersuchungen zu den Jüdischen Freiheitsbewegungen in der Zeit des Herodes I bis 70 n. C. Leiden-Colonia 1961; *Id.*, *Foi Jesus Revolucionario?*, Petrópolis 1971.

dades Judaicas, 18, 3, 3; 20, 9, 1), Plinio (*Cartas*, 10), Tácito (*Anales*, 15, 44) y Suetonio (*Claudio*, 25) que hablan de Jesús.

d) «Cazar» a Jesús, sea como sea

Jesús se había convertido en un peligro para el orden establecido. Por eso se intenta encuadrarlo, sea como sea, dentro de un estatuto legal, a fin de motivar su encarcelamiento y su consiguiente proceso. En primer lugar se le exige un atestado verbal de buena conducta (Mc 7, 5; 2, 16, 18, 24; 11, 28; Jn *passim*). Después se procura aislarle del pueblo y hasta instigar a éste en su contra. Se intenta desacreditar sus milagros como obra del demonio (Mc 3, 22; Jn 7, 20; 8, 48, 52; 10, 20; Mt 10, 25). Se le pide un milagro de encargo para poder estudiarlo más de cerca (Mc 8, 11). Se intenta ponerle en apuros mediante preguntas capciosas, o ridiculizarle ante un grupo (Mc 12, 18-23). O se trata también de obligarle a tomar partido en algún tema vidrioso (Mc 10, 2); e incluso se le hace una pregunta sumamente delicada, cuya respuesta le convierta en enemigo del pueblo o en enemigo de las fuerzas de ocupación (Mc 12, 13-17; Lc 11, 53-54; Jn 8, 5-6). Es expulsado de la sinagoga, lo cual en aquella época significaba la excomuniación (Jn 9, 22; 12, 42). Hay diversas tentativas de prenderlo (Mc 11, 18; Jn 7, 30, 32, 44-52; 10, 39), y dos intentos de apedrearlo (Jn 8, 59; 10, 31). Y por fin se piensa en acabar con él (Mc 3, 6; Jn 5, 18; 11, 49-50). Sin embargo, su popularidad constituye un grave impedimento (Jn 7, 46; Mc 12, 12).

Jesús lo sabe, pero no se deja intimidar, sino que sigue hablando y haciendo preguntas incómodas (Mc 12, 13-17; Lc 13, 17; 14, 1-6). Jesús sigue predicando abiertamente (Jn 5, 19-47; 7, 14-24; 8, 12-29, 37; 10, 22-39). A pesar de ello, ha de defenderse: cuando tratan de apedrearlo, se esconde; cuando pretenden prenderlo en el Templo, se escabulle entre la multitud (Jn 8, 59; 10, 39; cf. Lc 4, 30). En una ocasión sube de incógnito a Jerusalén (Jn 7, 10); otra vez evita pasar por el territorio de sus adversarios, cuando se dirige de Judea a Galilea (Jn 4, 1-3). Incluso en este último lugar evita a los fariseos, que no dejaban de importunarle, marchando a la zona pagana del norte o al otro lado del lago de Genesaret (Mc 7, 24; 8, 13; cf. Mt 12, 15; 14, 13). Después de un duro enfrentamiento se retira solo a Perea (Jn 10, 40). Al conocer la decisión del Sanedrín de darle

muerte (Jn 11, 49-53), se aleja con sus discípulos a la ciudad de Efraín, cerca del desierto (Jn 11, 54). En su última estancia en Jerusalén (según el esquema joánico) se mantiene más o menos escondido (Jn 12, 36). Pasa las noches fuera de la ciudad, en Betania o en el Monte de los Olivos (Mc 11, 11, 19; Lc 21, 37; Jn 18, 1-2). Las autoridades no conocen exactamente su paradero, por lo cual hacen saber al pueblo que, si alguien sabe dónde se encuentra Jesús, lo notifique, a fin de facilitar su arresto (Jn 11, 57).

Y es precisamente Judas quien responde al llamamiento de las autoridades. Por el precio de un esclavo (30 denarios de plata) traiciona a Jesús (Mt 26, 15). La traición de Judas, que se prestó y sigue prestándose a las más fantásticas especulaciones⁴, consistió —y esto aparece con toda claridad en los evangelios— en indicar a las autoridades dónde se encontraba Jesús y dónde se le podría detener sin provocar la sensación y el tumulto popular. Tal vez Judas llegó a todo esto movido por una profunda decepción: él había esperado, al igual que los otros discípulos (cf. Lc 24, 21; 19, 11; Hech 1, 6), que Cristo iba a liberar políticamente a Israel, expulsando a los romanos⁵. Sin embargo, Cristo concebía de un modo mucho más universal su liberación, en el sentido de una transfiguración total del mundo, del hombre y del cosmos, a todo lo cual daba el nombre de Reino de Dios.

e) *Jesús es condenado como «blasfemo» y guerrillero*

Las palabras de Marcos —el más antiguo relato de la pasión de Jesús— acerca de la traición de Judas encierran un tono siniestro, aún más acentuado por su concisión y sequedad: «El que le iba a entregar les había dado esta contraseña: 'Aquél a quien yo dé un beso, ése es, prendedle y llevadle con cautela'. Nada más llegar, se acerca a él y le dice: 'Rabbi', y le besó». Je-

4. Cf. la obra ya citada de D. NUNES, *Judas, traidor ou traído?*, pp. 177 ss., 189 ss. 211 ss.

5. Véanse las diversas teorías sobre los motivos de la traición de Judas (traicionó el secreto mesiánico de Jesús; delató a Jesús y sus palabras contra el Templo; delató la celebración de la Pascua antes de la fecha y en un lugar ilegal; traicionó las intenciones nacionalistas y golpistas de Jesús, etc.) en: J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu* (op. cit. en nota 1), pp. 85-87.

sús se mantiene imperturbable y se limita a decir: «¿Como contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos? Todos los días estaba con vosotros enseñando en el Templo, y no me detuvisteis» (Mc 14, 44-49). Las escenas que siguen, y cuyo carácter histórico es muy discutido porque se trata de unos relatos elaborados a la luz de la resurrección y de la profesión de fe en Jesús como Cristo⁶, están dominadas por el signo de la entrega: por parte de Judas, que lo *entrega* al Sanedrín (Mc 14, 10, 42); del Sanedrín, que lo *entrega* a Pilato (Mc 15, 1, 10); de Pilato, que lo *entrega* a los soldados (Mc 15, 15), los cuales anónimamente, pero en nombre de los poderosos de este mundo, lo *entregan* a la muerte (Mc 15, 25); por último, el mismo Dios lo *entrega* a su propia suerte, dejándole sucumbir en la cruz (Mc 15, 34). Pero antes de ello se produce un doble proceso: uno *religioso*, ante las autoridades judías, y otro *político*, ante las autoridades romanas. Arrestado en el Huerto de los Olivos, es conducido al palacio del Sumo Sacerdote, donde pasa la noche en espera del día siguiente, cuando, según la ley, el Sanedrín podía reunirse e incoar el proceso contra él. Durante esa larga vigilia es minuciosamente interrogado por Anás, antiguo Sumo Sacerdote y suegro del Sumo Sacerdote en el cargo, Caifás, así como por otros dirigentes judíos, acerca de su doctrina, sus correligionarios y sus intenciones. Es un tema muy debatido el de si aquellos interrogatorios ante Anás pudieron tener algún carácter oficial⁷. En cualquier caso, Jesús se negó dignamente a dar mayores explicaciones. Se le hace objeto de burla, es abofeteado, escupido en el rostro y torturado, escenas todas ellas descritas detalladamente en los sinópticos y aún frecuentes actualmente en los medios policiales de todo el mundo. Al día siguiente se reúne el Sanedrín con el Sumo Sacerdote Caifás (que quiere decir 'Inquisidor') en el ángulo su-

6. Cf. H. CONZELMANN, «Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten», en *Zur Bedeutung des Todes Jesu* (op. cit. en nota 1), pp. 35-54. E. HAENCHEN, «Historie und Geschichte in den johanneseischen Passionsberichten», *ibid.*, pp. 57-78. G. BORNKAMM, *Jesús von Nazareth*, Stuttgart-Mainz 1965, pp. 141-154. (trad. cast.: *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975). E. STAUFFER, *Jesús, Gestalt und Geschichte*, Munich 1957, pp. 92-108.

7. Véase la prolija discusión en J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu* (op. cit. en nota 1), pp. 127-153. P. BENOIT, «Jésus devant le Sanhédrin», en *Exégèse et Théologie I* (op. cit. en nota 1), pp. 290-311.

roeste del Templo (en la *Boulé* o *Lishkath há-Gazith*, cf. Lc 22, 66). Se abre la sesión con la declaración de los testigos. No sabemos nada acerca del contenido de las acusaciones; probablemente se tratara de la actitud liberal de Cristo con respecto al sábado (Mc 2, 23 ss; Jn 5, 9 ss), que constituía motivo de escándalo permanente para los judíos, o tal vez se le acusara de ser un falso profeta y de expulsar demonios en nombre de los demonios (Mc 3, 22; Mt 9, 34). El resultado real fue el desacuerdo entre los testigos (Mc 14, 56). Otra gravísima acusación, que en otro tiempo llevó a Jeremías a ser condenado a muerte (Jer 26, 1-19), es presentada también contra Jesús: el asunto de la destrucción del Templo y su reconstrucción en tres días (Mc 14, 58; Jn 2, 19). Pero también aquí se produce desacuerdo entre los acusadores. Entonces se levanta Caifás y entra en acción, sometiendo a Cristo a un riguroso interrogatorio, al término del cual se le declara reo de muerte por el delito de blasfemia (Mc 14, 64). ¿En qué había consistido dicho delito? Según Mc 14, 61-62, en el hecho de que, a la pregunta del pontífice («¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?»), había respondido: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Padre y venir entre las nubes del cielo». Hace ya mucho que la exégesis, tanto católica como protestante, se pregunta si nos hallamos aquí en presencia de un relato histórico o de una profesión de fe de la comunidad primitiva que, a la luz de la resurrección, interpretó la figura de Jesús como la del Mesías-Cristo y la del Hijo del Hombre del capítulo 7 de Daniel⁸. Es difícil solventar esta cuestión por métodos exegéticos. Ciertamente, los evangelios no pretenden ser una obra histórica, sino una profesión de fe en que, a la luz de la misma fe, se amalgaman en una unidad vital la historia y la interpretación de ésta. El declararse Mesías-Cristo no constituía en sí ninguna blasfemia; ya antes de Jesús de Nazaret, varios libertadores se habían presentado como Mesías⁹. Y nunca fueron condenados

8. Cf. W. G. KUEMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen* (NTD Ergr. 3), Göttingen, 1969, pp. 59-65. J. BLINZLER, *Der Prozes Jesu* (op. cit. en nota 1), pp. 188-197. J. GNILKA, «Das Christusbild einer alten Passionsgeschichte», en *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich, 1970, pp. 95-109.

9. Cf. M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden-Colonia, 1961, pp. 25-76, 316-318, 228-234.

a muerte por tal motivo. También resulta problemático determinar si Jesús, para expresar su conciencia de pregonero y realizador del Reino de Dios, hizo uso de títulos tales como Mesías-Cristo, Hijo del Hombre y otros. Como más adelante veremos con detalle, todo parece indicar que Cristo se apartó de los títulos conocidos y comunes en su tiempo. El era demasiado original y soberano como para poder encuadrarse dentro del universo de comprensión de una determinada cultura religiosa. En cualquier caso (y esto se funda en datos históricos), Cristo poseía, al menos al final de su vida, una conciencia nítida de su misión liberadora de todos los elementos alienantes del hombre y del mundo; de que, con él, se había cumplido el plazo para la irrupción del Reino de Dios y de que, con su presencia y actuación, ese nuevo orden de todas las cosas había comenzado ya a fermentar y a manifestarse¹⁰. Esta conciencia se puso totalmente de manifiesto en el solemne interrogatorio dirigido por Caifás. Ahora bien, el mantener semejante pretensión significa situarse ya en la esfera de lo divino. Y esto, en un hombre, es blasfemia. Y lo es aún más por el hecho de que Jesús provoca un escándalo desmesurado, por una parte al arrogarse una conciencia que supone la esfera de lo divino y, por otra, al presentarse débil, sin los medios adecuados a su misión y entregado a merced de los esbirros. Semejante figura ¿no escarnea acaso las promesas de Yahvé en el sentido de una liberación total, especialmente con relación a los enemigos políticos?¹¹ Ante semejante blasfemia, el Sanedrín en bloque, y cada uno de sus miembros (que eran setenta y uno), votaron: *Lamaweth! Lamaweth!*, es decir: «¡Reo es de muerte, reo es de muerte!» Se había dado un paso decisivo. A partir de entonces, todo en la historia del mundo se transformará, comenzando por Pedro, que se arrepiente (Mc 14, 72 par), y por Judas, que se ahorca (Mt 27, 5; cf. Hech 1, 16-20), y llegando hasta la po-

10. Cf. J. GNILKA, «Die 'Christologie' Jesu von Nazareth», en *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich, 1970, pp. 159-174. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen, 1966, pp. 159-179.

11. P. BENOIT, «Le Procès de Jésus», en *Exégèse et Théologie I* (op. cit. en nota 1), pp. 281-282. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1969, pp. 259 ss. (Trad. cast.: *Fundamentos de Cristología*, Salamanca, 1974).

sibilidad de existencia de la Iglesia de Cristo como continuadora de su predicación y de su realidad.

El proceso político ante el gobernador romano Poncio Pilato se efectúa con el fin de ratificar la decisión del Sanedrín. Con una refinada táctica diabólica, las acusaciones de orden religioso se transforman en difamaciones de orden político. Sólo así tienen posibilidad los sanedritas de ser oídos (véase el caso paralelo de Pablo y Galión en Hech 18, 14 ss). Le acusan ante Pilato de considerarse un libertador político (Mesías), cosa que Cristo jamás pretendió ser; de predicar la subversión entre el pueblo por toda Judea, desde Galilea hasta la misma Jerusalén (Lc 23, 2-5). Al oír mencionar la palabra 'Galilea', Pilato se acuerda de que por aquellas fechas Herodes se encuentra en Jerusalén (Lc 23, 6-12), y a él, como tetrarca de Galilea, escenario de la mayor parte de la actuación de Jesús, le competía pronunciar la última palabra. Se conduce, pues, a Cristo ante Herodes para ser interrogado por éste. Pero a Herodes le irrita el silencio de Jesús y se lo devuelve a Pilato, no sin antes vestirse de rey con el fin de burlarse de Jesús. «Aquel día Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes estaban enemistados» (Lc 23, 12). En escarnecer a un inocente hasta los malvados se encuentran y son capaces de entablar una amistad hostil. Pilato, sin embargo, se da cuenta en seguida de que Jesús no es ningún revolucionario político, como los zelotes, ni pretende ejercer la violencia contra los romanos. Tal vez pueda tratarse de un ingenuo soñador religioso. Por ello repite tres veces: «Ningún delito encuentro en este hombre» (Lc 23, 4, 15, 22). El Nuevo Testamento, no se sabe si por motivos apologéticos (el gobernador debe testimoniar que el cristianismo no es peligroso para el Estado), o reflejando una situación histórica real, nos muestra tres intentos de Pilato por salvar a Jesús frente a quienes, con renovada insistencia, no dejan de gritar: «¡Crucifícale, crucifícale!» (Lc 23, 21): el episodio con Herodes, el malogrado intento de trocar a Jesús por el guerrillero y bandido Barrabás (Lc 23, 17-25) y, por último, la escena del *Ecce Homo*, tras haberle sometido a tortura (Jn 19, 1-6). Conocemos además, por otras fuentes, las características de «venalidad, violencia, extorsiones, malos tratos, ofensas, ejecuciones arbitrarias sin cuento, y crueldad irracional» (Filon, *Leg. ad Caium*, § 38) que adornaban la personalidad de Pilato. Siente verdadero placer

en mortificar a los judíos dando la impresión de que quiere salvar a Jesús. Únicamente ante la amenaza de poder caer en la enemistad del César (Jn 19, 12) es por lo que cede a los gritos del populacho y de los dirigentes judíos. San Juan dice sin el menor asomo de 'pathos': «Entonces se lo entregó para que fuera crucificado» (Jn 19, 16). Pero aún ordena redactar el *titulus* en tres idiomas: *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*. Todo está dispuesto. El sacrificio puede comenzar.

Según la costumbre romana¹², los condenados a morir en cruz (que por lo general son esclavos o rebeldes, y que, según dice Cicerón en *Verres* II, 5, 65, 165, constituye «el más bárbaro y terrible de los castigos») son primeramente flagelados sin misericordia. Después deben llevar a cuestas el travesaño de la cruz hasta el lugar de la ejecución, donde ya se encuentra el madero vertical de la cruz. Se les desnuda y se les clava en la cruz, que normalmente tiene forma de «T»; después son izados unos dos o tres metros sobre el suelo, y permanecen durante horas o días en esa postura, hasta que llegar a la muerte por agotamiento, asfixia, hemorragia, rotura del corazón o colapso. Jesús permaneció en la cruz desde mediodía hasta las tres de la tarde. Los evangelios nos refieren que pronunció siete «palabras» cuyo valor histórico, sin embargo, es muy discutido: una de ellas aparece en Marcos (15, 34) y en Mateo (27, 46); tres en Lucas (23, 34, 43, 46) y otras tres en Juan (19, 26-27, 28, 30). Con todo, una de ellas no deja lugar a dudas acerca de su autenticidad. Es una palabra que constituye un escándalo porque provoca la punzante pregunta acerca de la autoconciencia de Jesús. Marcos ha conservado su formulación aramea: «*Eloi, Eloi! Lamá sabactaní?* ¿Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). Cristo había vivido en una intimidad sin precedentes con su Dios, al que llamaba *Abba*, es decir, le trataba de tú, le llamaba 'papá', por así decirlo; en nombre de ese Dios había predicado el Reino *de Dios* y se había declarado constantemente en su favor (cf. Mt 11, 27). Pues bien, ese Dios de amor y de humanidad había dejado solo a Jesús. Lo había abandonado. Es el mismo Jesús quien lo dice. Sin embar-

12. Cf. E. STAUFFER, «Die Kreuzesstrafe im antiken Palästina», en *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Munich, 1957, pp. 123-127. Cf. también J. MEHLMANN, «A Crucificação na Judéia», en *Estudos Históricos* (Univ. Marília - SP) 3-4 (1965), pp. 113-147.

go, aunque Dios lo hubiera abandonado, Cristo no lo había hecho. Por eso, incluso en el grito de absoluta soledad es capaz de clamar: «¡Dios mío, Dios mío...» Y «lanzando un fuerte grito, expiró» (Mc 15, 37), entregándose confiado a quien le había abandonado, pero que seguía siendo «el Dios mío». El silencio de Dios del viernes santo, no obstante, será interrumpido el domingo de resurrección.

2. «Habiendo amado... amó hasta el extremo»

La muerte no fue ninguna catástrofe que sobreviniera repentinamente en la vida de Cristo. Su mensaje, su vida y su muerte forman una profunda unidad. La muerte violenta viene de algún modo supuesta en las exigencias de su predicación. Ya en un célebre texto de su «República», sentenciaba Platón: «El justo será flagelado, desollado, amarrado y cegado con fuego. Y cuando haya soportado todos los dolores, será clavado en la cruz» (*Rep.* 2, 5, 361 E). Jesús nunca leyó a Platón, pero sabía mejor que este gran filósofo de lo que son capaces el hombre y su sistema de seguridad religiosa y social. Sabía que quien quisiera modificar y mejorar la situación humana, liberando al hombre para Dios, para los demás y para sí mismo, habría de pagar con la muerte. Jesús sabe que todos los profetas han muerto violentamente (Lc 11, 47-51; 13, 34; Mc 12, 2-3). Y así mismo conoce el trágico final del último y el mayor de todos los profetas: Juan el Bautista (Mc 9, 13).

En su predicación Jesús había hecho la siguiente reivindicación soberana, no legitimada por ninguna instancia del mundo de su tiempo: Dios y su Reino se acercan; Dios está ahí para todos cuantos se conviertan y tengan esperanza, especialmente para aquellos que se consideran excluidos de su salvación y su misericordia; el pobre, por el hecho de serlo, no es pecador, como entonces se decía; ni el ciego lo es por culpa de su propio pecado o del pecado de sus padres (Jn 9, 3). Al predicar esto, Cristo entra inevitablemente en colisión con el orden religioso establecido¹³. El bien y el mal determinados por el siste-

13. F. GOGARTEN, «Die Verkündigung Jesu und die bestehende Welt», en *Jesus Christus, Wende der Welt*. Tübingen, 1966, pp. 91-101; cf. 101-110.

ma social y religioso no tienen por qué ser en sí mismos bien y mal.

Decía el mundo de entonces: «Maldito el pueblo que no conoce la ley» (Jn 7, 49). Y Cristo predica de un modo particular a ese pueblo. Es impuro el que no se lava antes de comer. Y Cristo no ve por qué haya que considerar eso ninguna impureza. La impureza viene de dentro (Mc 7, 18-23). Se decía que no es pecado odiar a los enemigos (Mt 5, 43). Y Cristo afirma que se trata de un pecado merecedor del fuego eterno (Mt 5, 22). En el fondo, Cristo viene a anunciar que ni Dios ni el hombre pueden ser contenidos dentro de unas estructuras fijadas de antemano, ni sociales ni religiosas. El hombre no puede cerrarse sobre sí mismo, sino que ha de estar constantemente abierto a las intervenciones imprevistas de Dios. El mundo puede usar y abusar de la religión para, en nombre de Dios, tener bien amarrado al hombre. Pero Dios no quiere amarrar, sino liberar. Por eso, si Jesús viene en nombre de Dios a anunciar una liberación total, el sistema lo considerará blasfemo (Mc 2, 6), loco y enajenado (Jn 10, 20), impostor (Mt 27, 63), endemoniado (Mc 3, 22; Jn 7, 20) y hereje (Jn 8, 48). La religión puede liberar al hombre cuando es verdadera, pero puede esclavizarlo aún más cuando se abusa de ella. Puede hacer el mejor de los bienes, pero también el peor de los males. Y si el profeta persiste en la predicación de su mensaje, deberá contar con la violencia de parte del orden establecido. Con Cristo todo se convulsiona. Con él, un viejo mundo llega a su fin y hace su aparición otro mundo en el que los hombres tienen la oportunidad de ser juzgados no por lo que determinan los convencionalismos morales, religiosos y culturales, sino por aquello que, en el buen sentido, en el amor y en la total apertura a Dios y a los demás, se descubre como la voluntad concreta de Dios.

a) La fe y la esperanza de Jesús

Cristo nunca permitió que el mundo circundante le determinara en un sentido o en otro. Consciente de su soberanía, no entra en ningún compromiso, sino que vive inquebrantablemente a partir de lo que considera que es la voluntad de Dios, que consiste en la felicidad y en la liberación del hombre. Si

para el Antiguo y el Nuevo Testamento¹⁴ la fe consiste fundamentalmente en poder decir 'Sí' y 'Amén' al Dios descubierto en la vida, en existir y fundamentarse en El como el sentido absoluto de todo, en volverse y aferrarse constantemente a El, entonces Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe constituyó el modo de existir de Jesús¹⁵, que se dejó determinar siempre a partir de Dios y del otro, y no simplemente a partir de las normas religiosas y los convencionalismos sociales de su tiempo. Soportó las contradicciones, los riesgos y las tentaciones que lleva consigo la aventura de la fe. Con razón, la carta a los Hebreos nos presenta a Cristo como ejemplo vivo del hombre que, a causa de su fe, ha creído y ha sabido «soportar la cruz sin miedo a la ignominia» que ello supone (Hebr 12, 2). Esta fe y esta esperanza suyas se vieron especialmente tentadas cuando fue cayendo paulatinamente en la cuenta de la encarnizada oposición que su mensaje y su persona encontraban en los diversos estratos sociales de su época. En un determinado momento, en la llamada 'crisis de Galilea' (Mc 9, 30 ss; Lc 9, 37 ss), Jesús se dio cuenta de que la muerte violenta entraba dentro de las posibilidades reales de su vida. Lc 9, 51 nos dice que «se afirmó en su voluntad», es decir, apretó los dientes y se decidió resueltamente a ir a Jerusalén. Y allá se va, al frente de sus discípulos llenos de miedo (Mc 10, 32), para allí anunciar y esperar el Reino de Dios. Y no dará un solo paso atrás, porque cree en su misión liberadora y espera contra toda esperanza.

b) *¿Contaba Jesús con la posibilidad de una muerte violenta?*

Es legítimo hacerse esta pregunta desde el momento en que se considera y se juzga la autoconciencia de Jesús: Jesús se

14. Cf. J. ALFARO, «Fides in terminologia biblica», en *Gregorianum* 42 (1961), pp. 463-505. P. ANTOINE, «Foi (dans l'Écriture)», en *Dictionnaire de la Bible* III, pp. 276-310.

15. G. EBELING, «Jesus und Glaube», en *Wort und Glaube*, Tübingen, 1962, pp. 203-254, esp. 241-242. U. v. BALTHASAR, *Lo foi du Christ*, Paris, 1968, pp. 13-79, esp. 28-51. P. CHARLES, «Spes Christi», en *Nouvelle Revue Théologique* 1934, pp. 1.009-1.021; 1937, pp. 1.051-1.075. J. MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, São Paulo 1971, pp. 235-268. (Trad. cast.: *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969). P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, pp. 185-189. (Trad. cast.: *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972). CH. DUQUOC, «La esperanza de Jesús», en *Concilium* 59 (1970), pp. 1089-1096.

concibe a sí mismo como el pregonero del nuevo orden que ha de ser introducido en breve por Dios. El mismo es el Reino ya presente, y la pertenencia al Reino depende de la aceptación o el rechazo de su persona. A su vez, el Reino de Dios significa la liberación total y estructural de toda la realidad con respecto a todos los elementos que la alienan, desde el dolor, la muerte, el odio y el legalismo hasta el pecado contra Dios. Siendo así, ¿podía Cristo contar con la posibilidad de una muerte violenta? Los Evangelios, tal como actualmente son, ponen de manifiesto que Jesús conocía su fatal destino. Por tres veces profetiza sus sufrimientos (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34 y pars.) y asume la muerte como sacrificio para la redención de muchos (todos) (Mc 10, 45; Lc 22, 19 s; Mt 26, 26-28). Sin embargo, los más serios exegetas desde comienzos de siglo se preguntan: ¿Nos hallamos ante textos auténticos de Cristo o ante una interpretación teológica elaborada por la comunidad primitiva a la luz de la fe y la novedad de la resurrección?¹⁶ Las profecías son literariamente tardías y suponen un conocimiento bastante detallado de la pasión y la resurrección. Realmente parecen ser *vaticinia ex eventu* formulados posteriormente con el propósito de dar sentido al problema teológico que encierra la pregunta: Si Dios, mediante la resurrección, demostró estar del lado de Cristo, ¿por qué no lo manifestó antes?

A este problema real de la comunidad primitiva vendrían a responder las profecías. La expresión: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10, 45) es una de las más discutidas del Nuevo Testamento. Tal como aparece formulada, parece haber sido puesta en boca de Cristo por la comunidad, porque su paralelo en Lucas no posee carácter soteriológico: «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22, 27)¹⁷. Pero

16. Cf. W. MANSON, *Bist Du, der da kommen soll?*, Zurich, 1952, pp. 154-157. J. JEREMIAS, *Der Opfertod Jesu Christi*, Stuttgart, 1966, pp. 23-30.

17. Es bien conocida la postura de Joachim Jeremias, que pretende ver aquí, a toda costa, un material auténticamente jesuánico: «Das Lösegeld für Viele (Mk 10,45)», en *Abba*, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen, 1966, pp. 216-222. Pero esta hipótesis es muy discutida dentro de la misma exégesis protestante; cf. W. MARXSEN, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh, 1960, pp. 22-31 ss.

aún más enconada es la discusión acerca del contenido histórico de los textos eucarísticos de carácter sacrificial (cf. 1Cor 11, 23-26; Mc 14, 22-25; Lc 22, 15-20; Mt 26, 26-29), los cuales, según parece, suponen ya una teología y una praxis eucarística de la Iglesia primitiva¹⁸. Y como Lc 22, 15-18, 29-30 «describe un acontecimiento que no posee ninguna vinculación orgánica con la vida de la Iglesia, sino tan sólo con el propio Cristo»¹⁹, todo viene a indicar que nos hallamos en presencia de un texto auténtico. Un texto que dice lo siguiente: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios. Y tomando una copa, dio gracias, y dijo: Tomad esto y repartiéndolo entre vosotros; porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vida hasta que llegue el Reino de Dios... yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel». Según este texto lucano, la última Cena tuvo un carácter escatológico. Sería la anticipación de la fiesta en el Reino de Dios, que Cristo deseó celebrar con sus amigos más íntimos antes de que hiciera su aparición el nuevo orden²⁰. Con lo cual se hace más inquietante la pregunta: ¿Contaba Jesús con la posibilidad de una muerte violenta? Para responder semejante pregunta conviene tener en cuenta las siguientes consideraciones: Cristo tenía conciencia de ser el instrumento determinante para la total venida del Reino. Todos los evangelios nos muestran en qué intimidad vivía Jesús con Dios; en todo hacía Su voluntad, la cual se manifestaba en su vida concreta de predicador y taumaturgo, en su relación con el pueblo, en las disputas con las autoridades religiosas de la época. Jesús vivía en la fe, en el sentido que hemos explicado, e iba descubriendo poco a poco, pero con una nitidez cada vez mayor la voluntad de Dios. Incluso

18. Cf. H. SCHUERMANN, *Der Abendmahlsbericht Lukas 22,7-38 als Gottesdienstordnung. Gemeindeordnung, Lebensordnung*, Paderborn, 1957. G. VOSS, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Brujas, 1965, pp. 99-107.

19. R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich, 1954, pp. 214-230, *passim*.

20. W. MANSON, *Bist Du, der da kommen soll?*, (op. cit. en nota 16), pp. 165-168.

podía ser tentado (Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13; Mt 4, 1-11; cf. Lc 22, 28; Hebr 2, 18; 4, 15) y no saber qué futuro le estaba reservado. En el ambiente apocalíptico de la época, dentro del que se sitúa Cristo, se pensaba que el Reino habría de irrumpir después de un encarnizado combate entre las fuerzas del mal y del bien. Al final de su vida pública, cuando se siente cada vez más aislado y contestado, sus palabras se hacen sombrías (cf. Mc 8, 27 en adelante): se da cuenta de que la entrada en el Reino ha de ser a través del sufrimiento. Lucas conserva una expresión que es ciertamente auténtica de Jesús: «Con un bautismo tengo que ser bautizado y ¡qué angustiado estoy hasta que se cumpla!» (Lc 12, 50). Si ese bautismo significa entonces la muerte violenta o cualquier otra gran tribulación, ciertamente es algo que no está muy claro ni siquiera para el mismo Cristo. Pero él se mantiene siempre fiel y jamás emplea evasivas. Es consciente de estar constantemente en las manos del Padre. Confía y espera que El, en medio de las mayores dificultades por las que pueda tener que pasar, habrá de intervenir para salvarlo. Lo importante, a pesar de todo, no es hacer la propia voluntad, sino la voluntad del Padre, que él no conoce exacta y definitivamente, ni sabe si ha de implicar tan sólo grandes dificultades o incluso la misma muerte. Su última gran tentación, en Getsemaní, evidencia la angustia, la inseguridad, pero también la resolución fundamental de hacer siempre la voluntad de Dios: «¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (Mc 14, 36, par)²¹. Jesús entreveía la posibilidad de la muerte, pero no tenía una certeza absoluta. Su grito postrero en la cruz, «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34), supone la fe y la esperanza inquebrantables de que Dios no había de dejarle morir, sino que habría de salvarlo aunque fuera en el último instante. Sin embargo, una vez en la cruz, sabe con toda certeza que Dios quiere que sea fiel hasta el final, hasta la muerte. Verdaderamente, San Juan ha expresado de maravilla la fidelidad de Jesús cuando, en su introducción a la Pasión, dice: «Jesús..., habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13, 1). Cristo acepta la

21. Cf. R. S. BARBOUR, «Gethsemane in the Tradition of the Passion», en *New Testament Studies* 16 (1970), pp. 231-251.

injusta muerte que le es infligida por el odio de los hombres, como la voluntad última del Padre. Por eso los evangelistas expresan perfectamente el estado de ánimo de Jesús cuando le hacen decir: «Todo está cumplido» (Jn 19, 30), «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23, 46). Es la exacta expresión de la aceptación de su trágico final.

3. El sinsentido tiene un secreto sentido

¿Qué sentido tiene la muerte de Cristo? Para los apóstoles fue una auténtica sorpresa. Tanto es así, que huyeron (Mc 14, 27; Mt 26, 31). Ya la detención de Jesús había hecho que su comunidad se disolviese y se desperdigase (cf. Mc 14, 27; Mt 26, 31). Los más antiguos textos de las apariciones del Resucitado atestiguan que éstas se produjeron primeramente en Galilea (Mc 14, 28; 16, 7; Mt 26, 32; 28, 7, 16-20). Lo cual hace suponer que los apóstoles, después del fracaso de Cristo, regresaron a Galilea. La frustración de los discípulos queda atestiguada en el episodio de Emaús: «Nosotros esperábamos que sería él que iba a librar a Israel» (Lc 24, 21). Además, Jesús había muerto en la cruz, ese terrible suplicio procedente de los persas (Herodoto 3, 159, cuenta que el año 519 a. C. fueron crucificados en Babilonia 3.000 rebeldes) y asumido por los romanos que, para el judío, constituía el signo visible de la maldición divina (Dt 21, 23; Gal 3, 13) y la quintaesencia de la humillación y la ignominia (Hebr 12, 2). Según la mentalidad judía, al haber sido crucificado, Jesús había sido verdaderamente abandonado por Dios.

Todo indica que, en principio, los apóstoles no habían visto ningún significado salvífico en la muerte de Cristo²². Los discursos de Pedro en el libro de los Hechos permiten entrever esta realidad. Allí se nos dice de un modo antitético: «Vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos... Pero Dios le resucitó» (Hech 2, 23, 36; 3, 14-15; 4, 10; 5, 30). Sólo a partir de la resurrección pudieron ir descifrando, cada vez con mayor claridad, el sentido de la muerte y la resurrección

22. Cf. G. BORNKAMM, «Kreuz», en *Diskussion um Kreuz und Auferstehung* (op. cit. en nota 1), pp. 184-189, esp. p. 188. Un buen resumen acerca de la problemática actual lo ofrece W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (op. cit. en nota 11), pp. 252-257.

ción como dos escenas del mismo acto salvífico. La muerte de Cristo es vista entonces como perdón de nuestros pecados (1Cor 15, 3). A esta luz se elaboraron los dichos evangélicos, puestos por la fe en labios de Jesús, en el sentido de que él había de ser entregado y muerto (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34 par), había de beber el cáliz del sufrimiento (Mc 10, 38), había de ser bautizado con un bautismo de sangre (Mc 10, 38; cf. Lc 12, 50), había de dar su vida en redención por muchos (Mc 10, 45), etc. Ese significado teológico, obtenido después de la resurrección y a la luz de ésta, pensamos analizarlo, sin embargo, más tarde. Por ahora, a pesar de esa interpretación elaborada por la comunidad, en el sentido de la revelación divina proporcionada por la resurrección, es lícito preguntar: ¿Tiene la muerte de Cristo, en sí misma considerada, relevancia teológica para nosotros hoy? Y hemos de responder: Sí, la tiene; y muy grande. Y ello por las siguientes razones: Toda la vida de Cristo consistió en darse, en ser-para-los-demás, en intentar y realizar en su existencia la superación de todos los conflictos. Viviendo lo originario del hombre tal como Dios lo quiso al hacerlo a su imagen y semejanza, juzgando y hablando siempre a partir de él, reveló una vida de extraordinaria autenticidad y originalidad. Con su predicación del Reino de Dios pretendió dar un sentido último y absoluto a toda la realidad. En nombre de ese Reino de Dios vivió hasta el final su ser-para-los-demás, incluso cuando la experiencia de la muerte (ausencia) de Dios se le hizo sensible, en la cruz, casi hasta el borde de la desesperación. Y a pesar del desastre y del fracaso total, no desesperó, sino que confió y creyó hasta el fin que Dios lo aceptaría. El sin-sentido aún tenía para él un secreto y último sentido. El sentido universal de la vida y la muerte de Cristo radica, por consiguiente, en que sobrellevó hasta el final el conflicto fundamental de la existencia humana, que consiste en pretender realizar el sentido absoluto de este mundo delante de Dios, a pesar del odio, la incompreensión, la traición y la condenación a muerte²³. Para Jesús, el mal no estaba ahí para ser comprendido, sino para ser asumido y vencido por el amor. Este comportamiento de Jesús abría a la existencia humana una nueva posibilidad: la de una existencia de fe en un sentido absoluto, incluso frente al absur-

23. Cf. las hermosas reflexiones de K. NIEDERWIMMER, *Jesus, Göttingen*, 1968, pp. 85-86.

do, como lo fue la muerte inflingida por odio a aquél que se limitó a amar y a tratar de hacer el bien entre los hombres. De ahí que Bonhoeffer pueda decir que el cristiano está llamado hoy a vivir esa impotencia de Dios en el mundo: «Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida. Pero ¿qué aspecto tiene esta vida, esta vida de participación en la impotencia de Dios en el mundo?»²⁴.

La vida, de este modo, es nueva vida y triunfa allí donde sucumben todas las ideologías y especulaciones humanas, es decir, en la desesperación, en el sufrimiento inmerecido, en la injusticia y en la muerte violenta. ¿Existe un sentido en todo ello? Sí, existe. Pero sólo si es asumido delante de Dios, en el amor y en la esperanza que van más allá de la muerte. Creer de este modo es creer con Jesús, que creyó. Seguirlo es verificar dentro de nuestras propias condiciones, que ya no son las de él, el mismo comportamiento. La resurrección revelará en toda su profundidad que creer y perseverar en el absurdo y en el sinsentido no carece de sentido.

Bonhoeffer expresó perfectamente, en una célebre poesía, el sentido profundo de la pasión para la vida del cristiano²⁵:

*Los hombres se dirigen a Dios en su miseria,
imploran ayuda, piden felicidad y pan,
salvación de la enfermedad, de la culpa y de la muerte.*

*Todos hacen así, todos, cristianos y paganos.
Los hombres se dirigen a Dios cuando lo ven en peligro,
cuando lo encuentran pobre y despreciado, sin abrigo y sin pan,
cuando le ven devorado por el pecado, la debilidad y la muerte.*

*Los cristianos están con Dios en su pasión.
Dios está con todos los hombres cuando les ve en peligro,
sacia sus cuerpos y almas con su pan,
muere crucificado por cristianos y paganos,
y a unos y otros perdona en su Pasión.*

24. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Barcelona, 1971, p. 213.

25. Id., pp. 213-214.

LA RESURRECCION: REALIZACION DE UNA UTOPIA HUMANA

Jesús posee un significado que resulta determinante para nosotros porque resucitó. Aquí reside el núcleo central de la fe cristiana. Debido al hecho de la resurrección, sabemos que la vida y el sinsentido de la muerte tienen un verdadero sentido que, con este acontecimiento, adquiere una claridad meridiana. Con la resurrección se abrió para nosotros una puerta al futuro absoluto, e hizo su entrada en el corazón humano una esperanza indestructible. Si en verdad Jesús resucitó, entonces nosotros le seguiremos, y reviviremos todos en Cristo (cf 1 Cor 15, 20-22).

Jesús anunció al mundo un sentido absoluto, consistente en la liberación absoluta de todas las alienaciones que estigmatizan la existencia humana: liberación del dolor, del odio, del pecado y, finalmente, de la muerte. Su presencia actualizaba esa revolución estructural de los fundamentos de este viejo mundo, revolución que, en el lenguaje de la época, Jesús denominaba *Reino de Dios*. Sin embargo, contrariamente a lo que podría esperarse de él (cf Lc 24, 21), murió en la cruz exclamando: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34). Su muerte parecía no sólo haber enterrado las esperanzas de liberación, sino incluso haber destruido la rudimentaria fe de sus discípulos. La huida de los Apóstoles (Mc 14, 50), la frustración de los discípulos de Emaús (Lc 24, 21) y el miedo a los judíos (Jn 20, 19) lo sugieren con bastante claridad¹. ¿Acaso la muerte había sido más fuerte que aquel amor

1. Cf. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1965, pp. 159-168. (Trad. cast.: *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1977). M. DIBELIUS, M. G.

tan grande? ¿Acaso era la muerte, y no la vida, la última palabra de Dios sobre el destino de Jesús de Nazaret y de todos los hombres?

1. La grama no llegó a crecer sobre la tumba de Jesús

He aquí, sin embargo, que unos pocos días después de su muerte ocurrió algo inaudito y único en la historia de la humanidad: Dios le resucitó (Hech 2, 24; 3, 15; 4, 10; 10, 40). Y él se lo reveló a sus más íntimos discípulos. Pero no resucitó como quien regresa a la vida biológica que había disfrutado antes, a ejemplo de Lázaro o del joven de Naím, sino como quien, conservando su identidad de Jesús de Nazaret, se manifiesta totalmente transfigurado y plenamente realizado en sus posibilidades humanas y divinas. Lo que sucedió no fue la revivificación de un cadáver, sino la radical transformación y transfiguración de la realidad terrena de Jesús que llamamos resurrección. *Ahora* todo se había revelado: Dios no había abandonado a Jesús de Nazaret, sino que estaba a su lado, al lado de quien, según la ley, era un maldito (Dt 21, 23; Gal 3, 13; cf Hebr 4, 15). No permitió que creciese la grama sobre la tumba de Jesús, sino que hizo que se rompieran todas las cadenas y emergiera Jesús a una vida no amenazada ya por la muerte, sino sellada para la eternidad. *Ahora* se había demostrado cuán verdadera había sido la predicación de Jesús: la resurrección es la verificación de su anuncio de liberación total, especialmente con relación al dominio de la muerte. La resurrección significa la concreción del Reino de Dios en la vida de Jesús. Si el rechazo por parte de los hombres no había permitido que el Reino de Dios se concretase cósmicamente, sin embargo Dios, que vence en el fracaso y hace vivir en la muerte, lo realizó en la existencia de Jesús de Nazaret. *Ahora* sabemos que la vida y el sentido de la muerte tienen un verdadero sentido que, con la resurrección de Jesús, adquirió una claridad meridiana. Pensando en esto, puede Pablo exultar triunfante y burlón: «La muerte ha sido devorada en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?» (1 Cor 15, 54b-55).

KUEMMEL, *Jesus*, Berlin 1966, pp. 117-118. H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970, pp. 235-236.

Jesús posee un significado que resulta determinante para nosotros porque resucitó. Si no hubiera resucitado, «vana sería nuestra fe» y «seríamos los más desgraciados de los hombres» (1 Cor 15, 14-19). Porque, en lugar de inscribirnos en el grupo de los que dicen: «comamos y bebamos, que mañana moriremos» (1 Cor 15, 32), estaríamos huyendo de la realidad, engañados nosotros mismos y engañando a los demás con un mito de supervivencia y resurrección. Pero si en verdad Jesús resucitó, entonces nosotros le seguiremos, y reviviremos todos en Cristo (cf 1 Cor 15, 20-22), porque se ha abierto para nosotros una puerta al futuro absoluto, y ha hecho su entrada en el corazón humano una esperanza indestructible. Aquí reside el núcleo central de la fe cristiana, y sin ello dicha fe no se tiene en pie.

En este aspecto, poca ayuda nos prestan los historiadores. La resurrección no es un hecho histórico cualquiera, susceptible de ser aceptado por el historiador. Es un hecho únicamente captable en la fe. Nadie «vio» la resurrección. El evangelio apócrifo de San Pedro (hacia el año 150 d. C.), que narra en un lenguaje fantástico *cómo* resucitó Cristo, fue rechazado por la Iglesia porque, ciertamente, la conciencia cristiana no tardó en comprender que no puede hablarse de la resurrección de Jesús de un modo tan «sensible». Lo único de que disponemos son unas apariciones y una tumba vacía. Y a partir de estas experiencias los Apóstoles, radiantes, llegaron a esta verdadera interpretación de la realidad de la nueva vida de Jesús: «El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24, 34). Para consolidar la realidad de la fe en la resurrección, por tantos hoy cuestionada², y para poder «dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza» (1 Pe 3,15), hemos de reflexionar, al menos brevemente, acerca de los datos bíblicos fundamentales³.

2. Cf. L. BOFF, «A fé na ressurreição de Jesus em questionamento», en *REB* 30 (1970), pp. 871-895, donde el lector podrá encontrar una mayor profundización en este tema.

3. Cf. J. KREMER, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1967. Ph. SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1968. GRELOT, DELORME, LEON-DUFOUR y otros, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, París 1969. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, Madrid 1971. F. X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Barcelona 1978. J. COMBLIN, *A*

2. ¿Qué dice la exégesis moderna sobre la Resurrección de Jesús?

Como ya hemos insinuado más arriba, hay dos datos determinantes en los relatos acerca de la resurrección de Jesús: la tumba vacía y las apariciones a los discípulos. Según serios estudios de exegetas católicos y protestantes⁴ acerca de las tradiciones que, recogidas o redactadas, dieron origen a los actuales Evangelios, se puede constatar lo siguiente: en la tradición, inicialmente, circulaban entre los primeros cristianos, de un modo autónomo y no mutuamente referencial, los dos relatos. Más tarde, como se observa en Mc 16, 1-8, cuando se compusieron los evangelios, se unieron (no sin tensiones internas) las dos tradiciones: los relatos que únicamente hablaban de la tumba vacía asumieron en su estructura los relatos de las apariciones. La antigua tradición de Mc 16, 5a, 8 decía así: «Las mujeres fueron al sepulcro. Lo encontraron vacío. Huyeron. Y por temor no dijeron nada a nadie». La aparición del ángel (Mc 16, 5b-7) y la del propio Resucitado en el evangelio de Juan (Jn 20, 11 ss) sería un añadido de la otra tradición que únicamente sabe de apariciones, no de la tumba vacía.

a) La tumba vacía no dio origen a la fe en la Resurrección

Sin embargo, si observamos con cuidado, el hecho de la tumba vacía no lo convierte ningún evangelista en prueba de la Resurrección de Jesús. En lugar de provocar fe, tal hecho dio origen al miedo, al espanto y al temblor, de tal suerte que las

Ressurreição, São Paulo 1965. Cf. también todo el número de *Conciliium* de diciembre de 1970.

4. Cf. G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969. F. MUSSNER, *La Resurrección de Jesús*, Santander 1971. W. MARXSEN, U. WILCKENS, G. DELLING y H. G. GEYER, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1968. *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde, publicado por B. Klappert, donde se reúnen los mejores ensayos del campo protestante al respecto, Wuppertal 1968. X. F. LEON-DUFOUR, «Bulletin d'exégèse du N. T.», en *Recherches des Sciences Religieuses* 57 (1969), pp. 583-622. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1962, pp. 138-186. C. MESTERS, «Fé na ressurreição: Se Deus está conosco quem será contra nós?», en *Deus onde estás?*, Belo Horizonte 1971, pp. 195-208.

mujeres «salieron huyendo del sepulcro» (Mc 16, 8; Mt 28, 8; cf Lc 24, 4-8). El mismo hecho fue interpretado por María Magdalena en el sentido de que había sido robado el cuerpo del Señor (Jn 20, 2, 13, 15). Para los discípulos, por su parte, no pasa de ser una beatería de las mujeres (Lc 24, 11, 22-24, 34).

Como puede verse, la tumba vacía, en sí misma considerada, es presentada como una señal ambigua, sujeta a diversas interpretaciones, una de las cuales podría ser la de la Resurrección. Pero no hay ninguna necesidad intrínseca que obligue a constatar esto último excluyendo las otras posibilidades de interpretación. Sólo a partir de las apariciones se dilucida esa ambigüedad y puede entonces leerse por la fe como un signo de la Resurrección de Jesús. En este sentido, la tumba vacía es una señal que obliga a todos a pensar y hace reflexionar en la posibilidad de la Resurrección. Es una invitación a la fe, aunque aún no sea fe. La fe en que el Señor ha resucitado —y aquí reside la razón de la tumba vacía— se expresa en el lenguaje de la época poniendo en boca del ángel la explicación: el Nazareno «ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron» (Mc 16, 6c).

Sin pretender poner en duda la existencia de los ángeles, no tenemos necesidad de admitir, dentro de los criterios propiamente bíblicos, que un ángel se haya aparecido junto a la tumba. El ángel, especialmente para el judaísmo post-exílico, sustituye al Dios-Yahvé en su trascendencia, manifestándose entre los hombres (cf Gn 22, 11-14; Ex 3, 2-6; Mt 1, 20). Las mujeres que vieron la tumba vacía habían oído hablar de las apariciones del Señor a los Apóstoles en Galilea. Y en seguida dieron con el sentido: si la tumba está vacía no es porque alguien haya secuestrado el cadáver, sino porque El ha resucitado. Esta interpretación de las mujeres es considerada como una revelación de Dios y la expresan en el lenguaje común de la época como si se tratara de una mensaje del ángel (Dios)⁵.

5. P. GAECHTER, «Die Engellerscheinungen in den Auferstehungsberichten», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 89 (191-202). J. KREMER, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien* (op. cit. en nota 3), pp. 25-28. L. BOFF, «A fé na ressurreição em questionamento» (art. cit. en nota 2), pp. 886-887.

b) *Las apariciones de Cristo, origen de la fe en la Resurrección*

Lo que verdaderamente hizo que desapareciera la ambigüedad de la tumba vacía y dio origen a la exclamación de fe de los Apóstoles (¡El Señor ha resucitado de verdad!) fueron las apariciones. Las fórmulas más antiguas de 1 Cor 15, 3b-5 y de Hech 3, 15 permiten entrever con suficiente claridad, en razón de su austera formulación carente de «pathos», que esas apariciones no son visiones subjetivas, producto de la fe de la comunidad primitiva, sino que se trata realmente de apariciones trans-subjetivas, testimonio de un impacto que se les impone desde fuera⁶. En esto coinciden todos los exegetas de hoy, tanto católicos como protestantes, aun los más radicales⁷. Es difícil determinar históricamente cuántas fueron esas apariciones, en qué lugar exacto se produjeron y quiénes fueron sus destinatarios. El texto literariamente más antiguo (1 Cor 15, 5-8, de entre los años 54-57) nos da cuenta de 5 apariciones del Señor vivo. En Mc 16, 1-8 no se habla de ninguna, si bien se dice claramente que el Resucitado se dejará ver en Galilea (7b). El final del Evangelio de Marcos (16, 9-20) condensa las apariciones relatadas en los otros evangelios y hay muy buenas razones para considerarlo como un añadido posterior al resto del evangelio de Marcos. Mateo (28, 16-20) refiere una sola aparición a los Once. La otra aparición a las mujeres, al marcharse de la tumba vacía (28, 9-10), es considerada por los exegetas como una elaboración ulterior a partir del texto de Mc 16, 6-7: las palabras del Resucitado son notablemente semejantes a las del ángel. Lc 24, 13-53 refiere dos apariciones: una a los discípulos de Emaús y otra a los Once y a los discípulos en Jerusalén. Jn 20 relata tres manifestaciones del Señor, todas ellas en Jerusalén⁸.

6. Cf. J. KREMER, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1967, pp. 82-85.

7. Cf. H. GRASS, op. cit. en nota 4, pp. 233-249.

8. Jn 21 es considerado como un apéndice posterior al Evangelio. La aparición allí narrada se interpreta más coherentemente si se admite que se trata de la reelaboración de una tradición pre-pascual acerca de la vocación de los discípulos (Lc 5, 1-11) que se vuelve a relatar ahora a la luz de la novedad de la Resurrección, con la evidente intención de relacionar el ministerio de Pedro con el poder de Cristo Resucitado: P. BENOIT, *Passion et résu-*

Los relatos revelan dos tendencias fundamentales: Marcos y Mateo centran su interés en Galilea, mientras Lucas y Juan lo hacen en Jerusalén, con la preocupación de hacer resaltar la realidad corpórea de Jesús y la identificación del Cristo resucitado con Jesús de Nazaret. Serios estudios exegeticos nos permiten afirmar que las apariciones en Galilea son históricamente indudables. Las de Jerusalén serían las mismas que las de Galilea, pero transferidas a Jerusalén por motivos teológicos⁹. Y es que, para la Biblia, Jerusalén posee un significado histórico-salvífico de primer orden: «De Sión (Jerusalén) viene la salvación» (cf Sal 14, 7; 110, 2; Is 2, 3; cf también Rom 11, 26). Allí tuvieron lugar la muerte, la Pascua y Pentecostés, lo cual es explotado teológicamente tanto por Lucas como por Juan.

Por lo que se refiere al modo de estas apariciones, los evangelios nos transmiten los siguientes datos:

Se describen como una presencia real y carnal de Jesús, el cual come, camina con los suyos, permite ser tocado y oído, y dialoga con ellos. Su presencia es tan real que se le puede confundir con un caminante, un jardinero o un pescador. Junto a esto, hay una serie de extraños fenómenos: aparece y desaparece; atraviesa las paredes.

Si se repara con más atención en los textos más antiguos como pueden ser los de 1 Cor 15, 5-8; Hech 3, 15; 9, 3-5; 26, 12-16; Gal 1, 15 y Mt 28, se observa sorprendentemente una representación espiritualizante de la resurrección. Textos más recientes, como los de Lucas y Juan, denotan una materialización cada vez mayor que culmina en los evangelios apócrifos de Pedro a los hebreos y en la «Epístola Apostolorum». Lo cual se explica si consideramos que la Pascua de Cristo, en la interpretación más antigua, atestiguada en Hech 2, 33; Lc 24, 26 y Flp 2, 6-11, aún no había sido concebida en términos de resurrección, sino de *elevación y glorificación* del justo sufriente. Se trata de lo que suele llamarse 'interpretación dentro del horizonte de la apocalíptica'. Pero con el tiempo, debido especialmente a las polémicas con los conversos procedentes del he-

rection du Seigneur, Paris 1966, pp. 337-353. (Trad. cast.: *Pasión y resurrección del Señor*, Barcelona 1978).

9. Cf. PH. SEIDENSTICKER, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, (op. cit. en nota 3), pp. 62-77.

nismo, se empezó a cuestionar si la glorificación de Cristo y su entronización junto a Dios se extendían también a su vida corpórea. Se preguntaba: ¿Es el Jesús de la gloria el mismo que Jesús de Nazaret? Entonces la comunidad primitiva, especialmente con Lucas y Juan, interpretó las apariciones y la tumba vacía dentro de otro horizonte de comprensión más adaptado a los cuestionamientos suscitados —el horizonte escatológico— y comenzaron a usar la terminología referente a la *resurrección*. Cristo, en su realidad terrestre y corporal, había sido totalmente transfigurado: ya no es un «espíritu» (Lc 24, 39), ni un «ángel» (Hech 23, 8-9). El que murió y fue sepultado es el mismo que el que resucitó (1 Cor 15, 3b-5)¹⁰. De ahí la preocupación por resaltar la realidad de las llagas (Lc 24, 39; Jn 20, 20, 25-29), el hecho de que comiera y bebiera con sus discípulos (Hech 10, 41) o delante de ellos (Lc 24, 43). Los relatos de vivencias del Resucitado por parte de personas concretas, como María Magdalena (Jn 20, 14-18; cf Mt 28, 9-10) o los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35), son adobados con motivos teológicos y apologéticos, dentro del esquema literario de las leyendas, con el fin de dejar muy clara para los lectores la realidad del Señor vivo y presente en la comunidad. El relato de los dos discípulos de Emaús¹¹ pretende garantizar a la ulterior comunidad, para la que ya no se producían apariciones del Señor, que también ella tenía acceso al Resucitado a través de la palabra de la Escritura, los sacramentos y la fracción del pan, exactamente igual que aquellos dos discípulos que se encaminaban de regreso a su ciudad.

De todo esto se desprende con toda claridad que la Resurrección no es ninguna creación teológica por parte de ciertos entusiastas de la persona del Nazareno. La fe en la Resurrección es fruto de un impacto recibido por los Apóstoles en virtud de las apariciones del Señor vivo. Se habían visto sorpren-

10. El kerigma fundamental se expresa ahora de este modo: «Estuve muerto, pero ahora estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la Muerte y del Hades». (Apoc 1, 18; cf Rom 6, 10).

11. Cf. J. DUPONT, «Le repas d'Emmaüs», en *Lumière et Vie* 31 (1957), pp. 77-92. P. SCHUBERT, «The structure and significances of Luke 24», en *Neutestamentliche Studien* (Festsch. R. Bultmann), Berlín 1957, pp. 165-186. M. KEHL, «Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl», en *Geist und Leben* 43 (1970), pp. 90-125, esp. 101-105.

tidos y dominados por dicho impacto, el cual excedía sus posibilidades de representación. De lo contrario, jamás habrían predicado al Crucificado como Señor. Sin «ese algo» que aconteció en Jesús, jamás habría habido Iglesia, culto y alabanza al nombre de aquel Profeta de Nazaret, y mucho menos se habría dado el testimonio máximo de esta verdad que lo constituye el martirio de tantos y tantos miembros de la Iglesia primitiva.

Pero al afirmarse la Resurrección no se afirman únicamente los *magnalia Dei* acontecidos en la vida de Jesús, sino que además se atestigua la posibilidad de transfiguración y actualización total y global de las posibilidades del mundo presente, de que la vida eterna venga a transformar la vida humana, y de que Dios pueda hacer realidad su Reino en el hombre. Escándalo para muchos (cf 1 Cor 1, 23; Hech 17, 32), la Resurrección es esperanza y seguridad de vida eterna para todos y para el mundo (cf 1 Pe 1, 3; 1 Cor 15, 50 ss.). Por eso la Iglesia primitiva, junto con la Resurrección de Cristo, proclamaba su significado *para nosotros* como esperanza (1 Pe 1, 3) de vida futura, como liberación total de esa nuestra esquizofrenia fundamental que llamamos 'pecado' (1 Cor 15, 3, 17; Rom 4, 25; Lc 24, 47; Hech 10, 43). Porque «Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron» (1 Cor 15, 20; Col 1, 18). El es «el primogénito entre muchos hermanos» (Rom, 8, 29). Lo que para él es presente actual, será para todos nosotros futuro próximo.

3. Con la Resurrección todo se ilumina

La Resurrección produjo en los Apóstoles una transformación total y absoluta¹². Adquirieron un nuevo horizonte y una nueva mirada con la que podían leer, de un modo absolutamente nuevo, la realidad humana del pasado, del presente y del futuro. Y conviene que resaltemos en unos cuantos puntos lo que la Resurrección significó para la comunidad primitiva.

12. R. SCHNACKENBURG, «La resurrección de Cristo, punto de partida y principio fundamental de la Cristología neotestamentaria», en *Mysterium Salutis* III/1, Madrid 1971, 248-266. W. PANNENBERG, «Die Bedeutung der Auferweckung Jesu in der traditions-geschichtlichen Situation des Urchristentums», en *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969, pp. 61-69. (Trad. cast.: *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974).

a) *La Resurrección rehabilitó a Jesús ante el mundo*

La muerte en la cruz había hecho de Cristo, a los ojos del mundo, un ser abandonado por Dios (Gal 3, 13). La fe que en él habían depositado los Apóstoles, atestiguada por su seguimiento, por su participación en la predicación de la Buena Nueva del Reino y por la perseverancia en las tentaciones de Jesús, se había visto quebrada. En ellos se hizo realidad la palabra de Cristo: «Todos os vais a escandalizar de mí» (Mc 14, 27; Mt 26, 31). Ellos, sencillamente, huyen y regresan a Galilea (Mc 14, 50; Mt 26, 56). Pero ahora todo se revoluciona: vuelven a creer en él no como en un mesías-libertador nacionalista (cf la petición de los hijos de Zebedeo: Mc 10, 37; Mt 20, 21; cf también LUC i); ii; 22, 38; 24, 21; Hech 1, 6), sino como en el Hijo del Hombre del capítulo 7 de Daniel, «elevado», «sentado a la derecha de Dios» y «entronizado como Hijo de Dios con poder» (cf Rom 1, 4; Hech 13, 33; Mt 28, 18). Y con todo valor se atreven a proclamar ante los judíos: «Vosotros le entregasteis a la muerte... Pero Dios le ha resucitado de entre los muertos» (Hech 2, 23 s.; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 39 s.). Esa fe, como más adelante veremos, llegará a articularse cada vez con mayor profundidad, hasta descifrar el misterio de Jesús como el propio Dios que visitó a los hombres en carne mortal.

b) *Con la Resurrección de Jesús se ha dado comienzo ya al fin del mundo*

Esto constituye la fe firme de la Iglesia más primitiva. Mateo insinúa esta convicción incluso en la forma literaria con que relata la Resurrección de Jesús (28, 1-15): la baja del ángel, el terremoto, el apartar la piedra, la confusión de los guardias, así como los fenómenos acaecidos con ocasión de la muerte de Cristo, concretamente la resurrección de «muchos cuerpos de santos» (Mt 27, 51-53), todo ello revela evidentes rasgos apocalípticos. Con la salida de Jesús del sepulcro comenzaron a fermentar, en medio del mundo viejo, los nuevos cielos y la nueva tierra: el fin es inminente, con la resurrección de los demás hombres, principalmente de los que han creído (cf Rom 5, 17; 1 Cor 15, 45 ss.; 2 Cor 5, 10). Cristo es el primero de los muertos; los demás le seguirán en breve (1 Cor 15, 20; Rom 8, 29; Col 1, 18). El mismo Espíritu por el que Cristo resucitó ha-

bita ya en los fieles (Rom 8, 11) y va formando en todos ellos un cuerpo glorioso.

c) *La Resurrección reveló que la muerte de Jesús fue por nuestros pecados*

La Resurrección vino fundamentalmente a revelar que Cristo no era ningún malhechor, ni había sido abandonado por Dios, ni fue un falso profeta y mesías. Mediante la Resurrección, Dios le rehabilitó ante los hombres. «La piedra que los constructores desecharon se había convertido en piedra angular» (Mc 12, 10). La maldad, el legalismo y el odio de los hombres le habían arrastrado hasta la cruz, aun cuando lo hicieran en nombre de la ley sagrada y del orden establecido.

A partir de la Resurrección, la primitiva comunidad comenzó a preguntarse: ¿Por qué tenía Cristo que morir, si después Dios lo iba a resucitar? Si, mediante la Resurrección, Dios demostró estar de su lado, ¿por qué no lo manifestó durante el tiempo de su vida pública? El relato de los discípulos de Emaús nos hace vislumbrar con qué intensidad se hacía estas preguntas la Iglesia primitiva. Consultaban las Escrituras, hacían una labor teológica y reflexionaban a la luz de la Resurrección para descifrar este profundo misterio.

Los discípulos de Jesús que nos retratan los textos evangélicos pertenecientes a la llamada *Quelle*¹³ aún no atribuían carácter salvífico a la muerte de Cristo. Para ellos, Jesús había participado del destino que era común a todos los profetas: la muerte violenta (cf Lc 11, 49 ss. y paralelos; Lc 13, 34 s., par.; 1 Tes 2, 14 ss.; Hech 7, 51 ss.). Sin embargo, Dios lo exaltó y lo constituyó como Hijo del Hombre, presto a venir sobre las nubes. Esta es la imagen que de Cristo tiene la *Quelle*.

Otro grupo de la comunidad cristiana de Palestina trataba de interpretar la trágica muerte de Cristo como la realización

13. *Quelle* es una palabra alemana que significa «fuente» y es un término técnico de la exégesis moderna: pertenecen a la *Quelle* (normalmente designada como «Q») aquellos textos de los sinópticos que no aparecen en Marcos pero sí en Lucas y Mateo, aunque a veces con ligeras alteraciones. Cf. J. GNILKA, «Das Christusbild der Spruchquelle», en *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, Munich 1970, pp. 110-126. H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (op. cit. en nota 1), pp. 236-239.

del plan oculto y preestablecido de Dios (Hech 2, 23; 4, 28). En este sentido se dice que Cristo «debía morir» (Mc 8, 31), como ya precedían las Escrituras del Antiguo Testamento. En la misma línea de interpretación se conciben las profecías de Jesús acerca de su muerte y resurrección, todas ellas elaboradas, muy probablemente, después de la mencionada resurrección (Mc 8, 31; 9, 31; 14, 41). La muerte y la resurrección se hacen comprensibles si, como en este caso, se insertan dentro del plan de Dios. Sin embargo, no bastaba con constatar la «necesidad» histórico-salvífica de que Jesús tuviera que recorrer un camino cruento. Se procuraba, además, descifrar su sentido secreto. ¿Qué sentido podía tener la muerte violenta del justo? ¿Acaso no había dicho el Cristo terrestre: «Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22,27)? Poco a poco, la comunidad palestinese fue interpretando la muerte de Cristo como la forma suprema de servicio a la humanidad. Y en este contexto se dice que «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10, 45). Esta interpretación fue posible porque en los ambientes del judaísmo tardío y helenístico circulaba la idea de que la muerte de mártires, y hasta de inocentes criaturas, podía asumir un carácter representativo y redentor en favor de los pecadores (cf 2 Mac 7, 32, 37; cf 7, 18; 6, 28 s.; 7, 20-23; 8, 4). El capítulo 53 de Isaías se refiere con toda claridad al siervo doliente que «tomó sobre sí nuestras dolencias y soportó nuestros dolores» (v. 4). Aun siendo inocente, el Señor hizo recaer sobre él «la culpa de todos nosotros» (v. 6). Sin embargo, ese castigo nos salvó y «con sus cardenales hemos sido curados» (v. 5).

Al interpretarlo de este modo, la comunidad pretendía expresar lo que ya se transparentaba en el comportamiento y en las palabras de Jesús de Nazaret: que con su muerte, injustamente infligida, Dios había vuelto su rostro hacia los pecadores y perdidos, invitándolos a la comunión con El.

Un verdadero paso adelante se produjo cuando se interpretó su muerte como expiación *sacrificial* por los pecados del mundo, como aparece en Rom 3, 25 y en la carta a los Hebreos. Este mismo pensamiento ya está contenido en las palabras de la última Cena, cuando se habla de la sangre que habrá de ser derramada por nosotros (Mc 14, 24; Lc 22, 20; Mt 26, 28: «para remisión de los pecados»).

Otra explicación de la muerte de Cristo es la que articula San Pablo: La cruz significa el final de la ley: «A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5, 21). Mediante la cruz, El, inocente como era, atrajo sobre sí toda la maldición de la ley (cf Dt 21, 23: «un colgado es una maldición de Dios») y, de ese modo, cumplió todas sus exigencias, aboliéndola consiguientemente (Gal 3, 13; 3, 23 ss.; Ef 2, 14-16).

Todas estas interpretaciones¹⁴ de la Iglesia primitiva constituyen intentos, a base de utilizar el material representativo y su propio modo de ver la realidad, por dar sentido a la muerte de Cristo. La resurrección había proyectado una luz clarificadora sobre el sinsentido de su martirio. Y todas ellas, a pesar de la diversidad del modelo de representación, son unánimes en que Cristo no murió por causa de sus propios pecados y culpas (2 Cor 5, 21; 1 Pe 2, 21 ss.; 3, 18), sino por causa de la maldad de los hombres. Como se deduce de lo que hemos dicho, la interpretación de la muerte de Cristo como sacrificio es una entre tantas. Los propios textos del Nuevo Testamento no permiten absolutizarla como se ha hecho en la historia de la fe dentro de la Iglesia latina. Sin embargo, hemos de decir que Cristo murió a consecuencia de la atmósfera y la situación de mala voluntad, odio y cerrazón en sí mismos que los judíos y toda la humanidad vivían y siguen viviendo. Jesús no se dejó determinar por esta situación, sino que nos amó hasta el extremo, asumiendo sobre sí esa pervertida condición, haciéndose solidario con nosotros, muriendo en soledad para que nunca más tuviera nadie que morir de ese modo. Cristo está con cada uno de nosotros para hacernos participar de aquella vida que se manifestó en su Resurrección: vida eterna en comunión con Dios, con los demás y con el cosmos.

14. H. KESSLER, *Die Theologische Bedeutung des Todes Jesu* (op. cit. en nota 1), pp. 227-329, informa con enorme erudición exegética acerca de estas diversas interpretaciones de la muerte de Cristo, valiéndose de la exégesis de los diversos pasajes y de las discusiones de los expertos. Cf. también W. PANNENBERG, «Die ältesten Deutungen des Todes Jesu und ihre Problematik», en *Grundzüge der Christologie* (op. cit. en nota 12), pp. 252-257.

d) *La muerte y la Resurrección dan origen a la Iglesia*

El Reino de Dios, que en la predicación de Jesús tenía una dimensión cósmica, apenas pudo realizarse, debido al rechazo de los judíos, sino en una única persona: Jesús de Nazaret. Como decía Orígenes, Cristo es la «*autobasiléia tou Theou*», es decir, Dios hizo realidad su Reino únicamente en su Enviado. Y con ello dejó abierto el camino para la posibilidad de existencia de una Iglesia con la misma misión y el mismo mensaje de Cristo¹⁵: anunciar e ir realizando paulatinamente el Reino de Dios en medio de los hombres. No sólo a los judíos, sino a todos los hombres debe anunciarse la Buena Nueva de que los seres humanos y toda la realidad existente tienen un fin bueno, y que ese fin se llama vida corporal y eterna. En medio del mundo, la Iglesia lleva adelante la causa de Cristo, da testimonio de ella y la hace realidad simultáneamente bajo los velos de la fe, el amor, la esperanza y el misterio. La misión surgió del convencimiento de que el Resucitado, actualmente en los cielos adonde ha sido elevado con poder, es el Señor de todas las cosas¹⁶. Es urgente anunciar y llevar a todos, judíos y paganos, la adhesión a lo que ello significa de perdón de los pecados; de reconciliación; de certeza de liberación de las fuerzas y potestades que se arrojan en el mundo poderes divinos y pretenden ser veneradas como tales; y de seguridad de absoluta apertura y acceso a Dios Padre.

4. *La relevancia antropológica de la Resurrección de Jesús*

Debido a la Resurrección de Jesús, el cristianismo deja de ser una religión *saudosista** que conmemora un pasado, para ser una religión del presente que celebra la certeza de una pre-

15. Cf. E. PETERSON, «Die Kirche», en *Theologische Traktate*, Munich 1951, pp. 409-424.

16. Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966, pp. 66 ss. J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Göttingen 1956, pp. 12 ss. (Trad. cast.: *La promesa de Jesús para los paganos*, Madrid 1974).

* *Saudosismo*: Concepto filosófico-religioso, basado en el sentimiento característico del alma portuguesa, la *saudade* (añoranza, nostalgia, recuerdo...) (N. del Tr.).

sencia viva y personal. De este modo, el cristianismo vino a responder a los problemas más punzantes del corazón humano, que se resumen en la pregunta: ¿Qué va a ser del hombre?

a) *Para el cristiano ya no hay utopía, sino únicamente «topía»*

El hombre, por esencia, es un ser en camino hacia sí mismo: un ser que trata de realizarse a todos los niveles, en el cuerpo, en el alma, en el espíritu, en la vida biológica, espiritual y cultura. Pero, en este anhelo, se ve continuamente obstaculizado por la frustración, por el sufrimiento, por el desamor y por la falta de unión consigo mismo y con los demás. El principio-esperanza que anida en él le hace constantemente elaborar utopías como la «República» de Platón, la «Ciudad del Sol» de Campanella, la «Ciudad de la Eterna Paz» de Kant, el «Paraíso del Proletariado» de Marx, el «Estado Absoluto» de Hegel, la situación de *amorización* absoluta de Teilhard de Chardin, o incluso, si se quiere, ese lugar donde no hay lágrimas, ni hambre, ni sed con que sueñan nuestros indios Tupi-guaranis y Apapocuva-guaranis¹⁷. Todos, como San Pablo, suspiramos: «¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte?» (Rom 7, 24). Y todos, con el autor del Apocalipsis, suspiramos por esa situación en la que «no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Apoc 21, 4). La Resurrección de Jesús pretende ser la realización en nuestro mundo de esta utopía. Porque la resurrección significa la escatologización de la realidad humana, la introducción del hombre, cuerpo-alma, en el Reino de Dios, la total realización de las posibilidades que Dios puso dentro de la existencia humana. De este modo fueron aniquilados todos los elementos alienantes que atenazaban la vida, tales como la muerte, el dolor, el odio y el pecado. Para el cristiano, a partir de la Resurrección de Jesús, ya no hay *utopía* (en griego: que no existe en ningún lugar), sino únicamente *topía* (que existe en algún lugar). La esperanza humana se realizó en Jesús resucita-

17. Cf. E. BLOCH, *El Principio-esperanza*, 2 vols., Madrid 1975/78. H. LINDING, «Wanderungen der Tupi-guarani und Eschatologie der Apapocuva-guarani», en la obra editada por W. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Berlin 1964, pp. 19-40.

do y ya se está realizando en cada hombre. A la pregunta '¿Qué va a ser del hombre?', la fe cristiana responde con desbordante alegría: La resurrección como transfiguración total de la realidad humana espiritual-corporal.

b) *Dios no sustituye lo viejo por lo nuevo, sino que convierte lo viejo en nuevo*

Hay una pregunta que nos interesa a todos: ¿Cómo hemos de resucitar? San Pablo, teniendo ante los ojos a Jesús resucitado, responde: los muertos resucitarán en incorrupción, en gloria y en fortaleza, en una realidad humana absolutamente repleta de Dios (cf 1 Cor 15, 42-44). Llega incluso a hablar de un cuerpo espiritual (v. 44b). Pero conviene aclarar que, en la mentalidad paulina y semita, el cuerpo no es «cuerpo» como uno de los dos componentes del hombre, distinto del «alma». El cuerpo es el hombre todo entero (cuerpo-alma) como persona, en su relación para con los demás¹⁸. El cuerpo es el hombre en su capacidad de comunicación. En la situación actual, el cuerpo posee una vida terrestre y perecedera. Mediante la resurrección, el hombre-cuerpo recibe una vida inmortal, procedente de Dios, libre de toda amenaza de corrupción. El hombre-cuerpo se transforma de carnal en espiritual (es decir, repleto de Dios). Y Pablo insiste: «Es necesario que *este* ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que *este* ser mortal se revista de inmortalidad» (1 Cor 15, 53). El hombre-cuerpo, tal como ahora se encuentra (carne y sangre) «no puede heredar el Reino de los cielos» (resurrección; 1 Cor 15, 50a). Necesita ser transformado (v. 52): «para que lo mortal sea absorbido por la vida» (2 Cor 5, 4c). No se piense que el cuerpo resucitado vaya a ser algo absolutamente nuevo. Dios no sustituye lo viejo por lo nuevo, sino que convierte lo viejo en nuevo. El cuerpo tampoco es el cadáver, o el conglomerado físico-químico de nuestras células vivas. El cuerpo es algo más profundo: es la consciencia de la materia humana, o el espíritu, que se manifiesta y se realiza dentro del mundo. La materia de nuestro cuerpo se transforma y se modifica de vez en cuando y, sin embargo, siempre

18. Cf. A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, Paris 1968, pp. 9-18. K. MEHL, *L'homme selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel-Paris 1951, pp. 9-12 y 38-44.

conservamos nuestra identidad corporal. Cuando decimos 'yo', estamos expresando nuestra identidad espiritual-corporal. Ahora bien, la resurrección transforma nuestro yo espiritual-corporal en imagen de Jesús resucitado.

c) *El fin de los caminos de Dios: el hombre-cuerpo*

Si el hombre-cuerpo es el hombre todo entero en su capacidad de comunicación, entonces la resurrección hace concreto y potencia todo esto al máximo. Ya en su situación terrestre, el hombre-cuerpo es comunión y presencia, donación y apertura a los demás, porque es el cuerpo el que nos hace presentes en el mundo y en los demás. Sin embargo, al mismo tiempo que comunica, impide la comunicación. No podemos estar en dos lugares. Estamos sujetos al espacio y al tiempo. La comunicación se procesa por medio de unos códigos y símbolos que generalmente son ambiguos. Mediante la resurrección, todos esos impedimentos quedan destruidos, con lo cual impera la comunión total y se da una absoluta comunicación con las personas y las cosas. El hombre, convertido en cuerpo espiritual, posee una presencia cósmica. Como se ve, el fin de los caminos de Dios reside en el hombre-cuerpo, totalmente transfigurado y transformado en total apertura y comunicación¹⁹.

d) *¿La resurrección en la muerte?*

Las fuerzas del siglo futuro ya se encuentran actuando en el corazón del mundo viejo (cf Hebr 6, 5). Por la fe, la esperanza, el seguimiento de Cristo y los sacramentos, el germen de la resurrección (el mismo Jesús) es depositado en el interior de la realidad del hombre-cuerpo. Y ese germen no ha de perderse con la muerte: «El que cree en el Hijo tiene vida eterna (Jn 3, 36; 3, 1-16; 11, 26; 5, 24). Todos los que se han revestido de Cristo son «nueva creación» (Gal 3, 27; 2 Cor 5, 17). El estar-en-Cristo es primicia de vida resucitada, y la muerte es una forma de estar-en-Cristo (Flp 1, 23; 2 Cor 5, 8; 1 Tes 5, 10). Nosotros seremos transformados a semejanza de Cristo (Flp 3, 21). Ahora bien, todo lo que en el hombre está en germen recibirá en la muerte realidad plena y carácter definitivo. Puesto

19. Cf. J. B. METZ, «Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Liebes», en *Hochland* 55 (1962), pp. 97-107, esp. p. 97.

que la muerte es tránsito a la eternidad en la que no existe el tiempo, no hay nada que impida admitir que ya ahí se realiza la escatología final, con la resurrección de los muertos²⁰. La parusía final revelaría lo que ya se habría verificado al final del mundo personal. El hombre, unidad cuerpo-alma, entraría, ya desde la muerte, en la total y definitiva realización de lo que hubiere sembrado aquí en la tierra: resurrección para la vida o para la muerte. El cadáver podrá quedarse atrás y ser entregado a la corrupción, pero nuestro verdadero cuerpo, personalizado por el *yo* (que es más que la materia físico-química), participará de la vida eterna. Con cristiano optimismo nos enseña el Concilio Vaticano II: «Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afectada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra... No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo... El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (G, S., 39).

20. Cf. L. BOFF, «O homem-corpo é imortal», en *Vozes* 65 (1971), pp. 61-68, con la bibliografía allí reseñada.

¿QUIEN FUE, EN DEFINITIVA, JESUS DE NAZARET?

Cada grupo cultural —palestineses, judeo-cristianos en la diáspora, cristianos helenistas, etc.— utilizó los títulos más nobles y lo mejor que poseían sus respectivas culturas para expresar la profundidad que se escondía en la autoridad, el buen sentido y la fantasía creadora de Jesús. En el presente capítulo analizamos cómo el proceso cristológico ha procurado y procurará siempre, ayer y hoy, situar a Jesús dentro de la totalidad de la vida humana, tal como es vivida y comprendida por los hombres en la historia.

La Resurrección de Jesús, su glorificación y exaltación junto a Dios, suscitaron la pregunta fundamental: ¿Quién es, en definitiva, Jesús de Nazaret? ¿Cuál fue y cuál es su función en la historia de los hombres? Todo el Nuevo Testamento constituye, en gran parte, un intento de responder adecuadamente a esta pregunta que la Resurrección sitúa en toda su radicalidad. La comunidad primitiva utilizó más de 50 nombres, títulos o denominaciones para definir quién es Jesús: el título *Cristo* es empleado cerca de 500 veces; el de *Señor*, 350 veces; *Hijo del Hombre*, 80 veces; *Hijo de Dios*, 75 veces; *Hijo de David*, 20 veces, y así sucesivamente¹. A Jesús se le denomina

1. Cf. la principal bibliografía que hemos utilizado: F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1966. O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Buenos Aires 1965. R. SCHNACKENBURG, «Cristología del Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis* III/1, Madrid 1971, pp. 245-414. V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, Paris 1969. CH. DUQUOC, *Cristología. El hombre Jesús*, Salamanca 1971. H. R. BALZ, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen 1967. R. SCHNACKENBURG y F. J. SCHIERSE, *¿Quién fue Jesús?*, Bilbao 1977. J. DOYON, *Cristología para o nosso tempo*, São Paulo 1970. W. MARXSEN, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1967. K. BERGER, «Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel», en *New Testament Studies* 17 (1971), pp. 391-425. Etc.

con nombres que van desde los más humanos (maestro, profeta, el justo, el bueno, el santo) hasta los más sublimes (Hijo de Dios, Salvador), llegando incluso a calificarle con el nombre de Dios mismo. En el espacio de 30 años después de su muerte, se le atribuyeron todos los títulos de honra y gloria, humanos y divinos, existentes o imaginables dentro del Imperio Romano.

Ese proceso de desciframiento del significado y la realidad de Jesús de Nazaret lo denominamos Cristología. La Cristología, hoy como ayer, constituye un ininterrumpido intento por determinar quién es Jesús y lo que él significa para la existencia humana. El proceso cristológico no comenzó propiamente con la Resurrección. Ya con anterioridad a la muerte y la glorificación de Jesús, los Apóstoles y los demás judíos se preguntaban quién era y qué pretendía. A partir de la Resurrección, sin embargo, nace una Cristología explícita. Existe, por lo tanto, una continuidad en la Cristología, del mismo modo que existe continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, porque Aquél que murió y fue sepultado es el mismo que el que resucitó. Lo que en tiempos del Jesús histórico estaba latente e implícito se hizo patente y explícito con la Resurrección². Ahora bien, si el proceso cristológico, como intento de descifrar quién es Jesús, había comenzado ya en la época de su actividad terrena, ¿cuáles fueron los indicios y fenómenos que desencadenaron la reflexión sobre Jesús?

1. La soberanía de Jesús: La Cristología indirecta

Ya hemos reflexionado anteriormente sobre el extraordinario buen sentido de Jesús, su singular fantasía creadora y su originalidad. Jesús se presentó como alguien que, de cara a las tradiciones religiosas de su pueblo y de cara a la situación social vigente, se comportaba con una excepcional soberanía. Hablaba con Dios y sobre Dios de un modo que sus compatriotas consideraban blasfemo (Mc 2, 6; Jn 5, 18; 10, 30-39 *passim*). Asume unas actitudes propias únicamente de Dios, como perdonar pecados y modificar la sagrada ley de Moisés

2. Cf. H. CONZELMANN, «Jesus Christus», en *RGG II*, p. 667. W. KUENNETH, «Die indirekte Christologie», en *Glauben an Jesus?*, Hamburgo 1969, pp. 88-93.

(Mc 2, 7; Lc 7, 49; Mc 7, 1 ss.; Mt 5, 21-48). Predica el Reino de Dios como liberación total del hombre con respecto al pecado, al sufrimiento y a la muerte. Se siente tan identificado con el Reino, que hace depender la posesión del mismo de la adhesión que se preste a su persona (Lc 12, 8-9). A los discípulos a quienes llama en su seguimiento a fin de anunciar junto con El el Reino y preparar al pueblo (Mc 1, 17 par; 3, 14-15; 6, 7-13; Lc 9, 1-6; 10, 1-20) les plantea una serie de rigurosas exigencias: rompimiento de todos los lazos humanos (cf Lc 14, 26; 9, 59-62), sacrificio de la propia vida (Lc 14, 27; Mt 10, 38; Mc 8, 34) y renuncia a los bienes de la tierra (Lc 14, 33; Mc 6, 8-10).

Esa llamada al seguimiento supone ya una fe en la persona y en las intenciones de Jesús. Se patentiza también aquí el carácter específico de Dios³. En su presencia se modifican las estructuras del mundo viejo: las dolencias quedan curadas (Mt 8, 16-17), la muerte es vencida (Lc 7, 11-17; Mc 5, 41-43), los elementos de la naturaleza le obedecen (Mt 8, 27) y los demonios impuros ceden su lugar al espíritu de Dios (Mt 12, 28). Ante Jesús todo el mundo se admira y se pregunta: «¿Quién es éste?» (Mt 21, 10).

a) *La admiración como antesala de la filosofía y de la Cristología*

La tradición filosófica de los griegos insistió siempre en que el origen y la pasión fundamental de la filosofía consiste en la capacidad de admiración. Admirar algo o a alguien es captar la luz que brilla y resplandece en la cosa o persona admirada. Es dejarse absorber por el objeto sin pretender encuadrarlo inmediatamente en un esquema ya hecho. Y precisamente porque no puede encuadrarse dentro de unas categorías ya existentes, sino porque surge con toda su naturalidad y originalidad, es por lo que algo puede causarnos admiración.

3. Cf. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlín 1968, p. 98. (Trad. cast.: *Seguimiento y carisma*, Santander 1980). W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969, pp. 47-61. (Trad. cast.: *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974). E. KAESEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», en *Glauben Heute*, Hamburgo 1966, pp. 113-152, esp. 140-152. E. FUCHS, «Die Frage nach dem historischen Jesus», en *ZThK* 1956, pp. 210-229. H. BRAUN, *Jesus*, Stuttgart 1969, pp. 146-158.

Jesús fue un ser que causó una enorme admiración, porque rompía todos los esquemas de interpretación existentes. Siendo aún un niño de doce años, «todos los que le oían estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas» (Lc 2, 47). La primera vez que aparece en público en la sinagoga de Nazaret, la gente «decía maravillada: '¿De dónde le viene a éste esa sabiduría y esos milagros? ¿No es éste el hijo del carpintero?... ¿de dónde le viene todo esto?'» (Mt 13, 54-56; Mc 6, 2-3; Lc 4, 22; Jn 6, 42). Del mismo modo, cuando predica en la sinagoga de Cafarnaún, «quedaron asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1, 22; Lc 4, 32). Al terminar el sermón de la montaña, «la gente quedó asombrada de su doctrina» (Mt 7, 28). Otros exclamaban: «¡Jamás vimos cosa parecida!» (Mc 2, 12). «Hoy hemos visto cosas increíbles» (Lc 5, 26). «Jamás se vio cosa igual en Israel» (Mt 9, 33). Al calmar la tempestad en el mar, los discípulos exclaman admirados: «¿Quién es éste, que hasta los vientos y el mar le obedecen?» (Mt 8, 27; Mc 4, 41; Lc 8, 25). Su fama se difunde por todas partes (Lc 4, 37) y llega a otros lugares ajenos a Palestina, como Siria (Mt 4, 24). De Idumea, de Tiro y de Sidón acudían personas a oír y a ver lo que hacía (Mc 3, 7-8; Lc 6, 17-18a). La admiración llega al extremo de provocar pavor y sobrecogimiento (Lc 8, 37; Mc 5, 15; Mt 9, 8; Mc 4, 41). ¿Quién es éste? La admiración que las palabras y el comportamiento de Jesús despiertan, encierran ya implícitamente una Cristología. Jesús es consciente de que, en él, está ya realizándose la proximidad del Reino de Dios. El está abierto a todos: a los pecadores públicos, como los publicanos con quienes come; a los guerrilleros zelotes, tres de los cuales pertenecen al grupo de los Doce; a los observantes de la ley, como los fariseos; a las mujeres, a los extranjeros y a los niños. Con ello demuestra que Dios ama a todos y a todos convida al banquete escatológico (Mt 9, 10-13; Lc 15, 1-10)⁴. «Provocativo para la derecha y para la izquierda, más próximo a Dios que a los sacerdotes, más libre frente al mundo que los ascetas, más moral que los moralistas y más revolucionario que los revolucionarios, Jesús concibe la voluntad de Dios como la norma inmediata de acción. Y ¿qué es lo que pretende

4. Cf. J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy-Lyon 1965, pp. 131 ss (Trad. cast.: *Las parábolas de Jesús*, Estella 1976⁴).

la voluntad de Dios? Para Jesús es evidente: la felicidad de los hombres»⁵. En nombre de Dios, a quien se siente unido, Jesús habla en un tono de gran soberanía, como quien tiene poder: «En verdad, en verdad os digo...» «... Pero yo os digo...», formulaciones éstas que, según la fe y la tradición judías, presuponen hallarse en la esfera de Dios⁶.

b) *Cristología negativa*

Son muchos los que se admiran de la soberanía de Jesús, pero, como a menudo refieren los Evangelios, también «se escandalizaban a causa de él» (Mt 13, 57). Y dicen: No pasa de ser un carpintero, el hijo de María y el hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón (Mc 6, 3). ¿Cómo puede arrogarse algo que únicamente compete a Dios? (Mc 2, 7; 14, 64). Además hace cosas que prohíbe la ley, como caminar en día de sábado, recoger espigas y curar a los enfermos (Mc 2, *passim*). Tanto él como sus discípulos no son penitentes, a diferencia de los discípulos de Juan el Bautista (Mc 2, 18). Come con los pecadores y es amigo de los publicanos, a los que se considera aliados de las fuerzas de ocupación romanas y, consiguientemente, son odiados por el pueblo (Mc 2, 16). Es un comilón y un borracho (Mt 11, 19), un blasfemo (Mc 2, 6), un poseoso (Mc 3, 22) y un subversivo, pues prohíbe pagar los impuestos al César y se considera un jefe político-revolucionario (Mesías-Rey: Lc 23, 2). Sus parientes intentan llevarse a casa, pues decían: «Está fuera de sí» (Mc 3, 20), es un impostor (Mt 27, 63) y, lo que es peor, un hereje (samaritano: Jn 8, 48) y un poseído por el demonio (Mt 12, 24-32; Lc 11, 15-22). Esta cristología negativa fue elaborada por los adversarios de Jesús, que se escandalizaban a causa de sus actitudes soberanas, liberadoras y profundamente humanas, pero que originaban un constante conflicto con el *status quo* religioso y social, autosuficiente y denigrador de cualquier novedad.

5. H. KUENG, *Was ist die christliche Botschaft?*, Conferencia pronunciada en el Congreso Internacional de Teología de Bruselas, 12-17 septiembre 1970, p. 2.

6. Cf. E. SCHWEITZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Hamburgo 1968, pp. 34-38.

c) *Cristología positiva*

Sin embargo, había otros muchos que se admiraban y, al mismo tiempo, percibían la originalidad de Jesús. ¿Cómo calificarle? ¿Qué nombre darle? Y comienzan por llamarle médico (Hech 2, 22; Lc 5, 17; Mt 8, 16) y, más tarde, *rabbi* (rabino, maestro: Mc 9, 5; 11, 21; Mt 26, 49). Sin embargo, al contrario que los demás rabinos, Jesús no es un biblista que trate de fundamentar teológicamente sus afirmaciones en textos bíblicos⁷. «Enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mt 7, 29). De los rabinos de entonces ¿quién hablaba con aquella soberanía que prescindía de todo tipo de exégesis e interpretación de la ley, para limitarse simplemente a redargüir «Habéis oído que se dijo a los antepasados... pero yo os digo...» (Mt 5, 21 ss.), con lo cual, o racionalizaba aún más la prohibición de matar (Mt 5, 21-26), de cometer adulterio (Mt 5, 27-30) y de jurar (Mt 5, 33-37), o bien abolía pura y simplemente las determinaciones legales sobre el divorcio (Mt 5, 31-32), la venganza (Mt 5, 38-42) o el odio a los enemigos (Mt 5, 43-48)? Su modo de hablar recuerda mucho el modo de hablar de un *profeta*⁸. Y, de hecho, se le calificó muchas veces de profeta: «¿Quién es éste?», se preguntaba toda la ciudad de Jerusalén. «Y la gente respondía: 'Este es el profeta Jesús, de Nazaret de Galilea'» (Mt 21, 11; Lc 24, 19; Mt 21, 46; Mc 6, 15; 8, 28; 14, 65). El propio Jesús se considera a sí mismo inserto en la línea profética (Mc 6, 4; Lc 13, 33), pero es consciente de que va mucho más allá: «aquí hay algo más que Jonás» (Mt 12, 41), porque «la ley y los profetas llegan hasta Juan» (Lc 16, 16; Mt 11, 12-13). Jesús, al contrario que los profetas anteriores a él, no legitima nunca su vocación profética (cf Am 6, 14; Is 1, 24); jamás apela a visiones o voces venidas de lo alto. Sus palabras se sustentan por sí mismas, y él actúa como si él mismo fuese la última instancia. ¿Quién es Jesús? ¿Qué título puede expresar adecuadamente su autoridad, su soberanía y su buen sentido? ¿Tal vez el de *hijo de David* (Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30;

7. Cf. M. HENGEL, «Jesus war kein Rabbi», en *Nachfolge und Charisma*, (op. cit. en nota 3), pp. 46-55. W. G. KUEMMEL, *Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, Göttingen 1969, pp. 57-59.

8. Cf. CH. DUQUOC, *Christologie* (op. cit. en nota 1), pp. 131-170. O. CULLMANN, *Die Christologie des NT* (op. cit. en nota 1), pp. 11-41.

12, 23; 21, 9)? Según el testimonio de la tradición de la Iglesia primitiva, Jesús pertenecía al linaje de David (Rom 1, 3; Mt 1, 1-17; Lc 3, 23-38)⁹. Pero él jamás concedió importancia a este hecho. Las esperanzas del pueblo imaginaban que el rey-liberador político había de ser un hijo de David. Jesús, sin embargo, rechaza semejante mesianismo y, a su vez, replica: «Si el mismo David le llama Señor (al Mesías liberador), ¿cómo entonces puede ser hijo suyo?» (Mc 12, 37). ¿Quién es Jesús? ¿Pueden los hombres responder esta pregunta? ¿Podrá hacerlo tal vez el propio Jesús?

2. *Jesulogía: ¿Cómo se concebía Jesús a sí mismo?*

¿Cómo se concebía Jesús a sí mismo?¹⁰ ¿Qué títulos emplea para referirse a sí mismo? Debemos aquí distinguir claramente entre la conciencia que de sí mismo y de su misión tenía Jesús y las formas en que lo expresó. Es indudable (y esto ha quedado claro en los anteriores capítulos) que Jesús, al menos al final de su vida, poseía una nítida conciencia de que su persona era determinante para la irrupción del Reino, y de que él se hallaba en una relación única con Dios. Quien llama a Dios «Abba-Padre», es porque se siente hijo suyo. Sin embargo, el Jesús de los Sinópticos jamás empleó directamente la expresión «Hijo de Dios». Únicamente los demonios (Mc 3, 11; 5, 7), las voces celestes que se oyen en el bautismo y en la transfiguración (Mc 1, 11; 9, 7) y Pedro en su profesión de fe —considerada como una revelación de Dios (Mt 16, 16)— afirman que Jesús es Hijo de Dios. Las gentes que se burlan de él al pie de la cruz atribuyen a Jesús el haber afirmado: «Soy Hijo de Dios» (Mt 27, 43), pero esto es, evidentemente, un añadido del evangelista Mateo.

Dos veces, no obstante, emplea el propio Jesús la expresión absoluta de 'Hijo' (Mc 13, 32; Mt 11, 27): «Mas de aquel

9. O. CULLMANN, *ibid.*, pp. 117 ss. F. HAHN, *Christologische Hoheitstiteln* (op. cit. en nota 1), pp. 242-269.

10. V. TAYLOR, *La personne du Christ* (op. cit. en nota 1), pp. 153-186. H. R. BALZ, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie* (op. cit. en nota 1), pp. 124-127. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich 1968, pp. 147-159.

día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el *Hijo*, sino sólo el Padre»; «todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al *Hijo* sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el *Hijo*, y aquél a quien el *Hijo* se lo quiera revelar». Este título expresa, por un lado, la soberanía del Hijo y, por otro, su obediencia y su sumisión al Padre, como se desprende claramente de la oración de acción de gracias (Mt 11, 25 ss.). Sin embargo, este título no poseía para la tradición judaica la menor significación mesiánica¹¹. San Juan llegará a asumirla y tematizarla, mostrando cómo precisamente en esa relación íntima del Hijo con el Padre residió la oposición del judaísmo contra Jesús (Jn 5, 18; 10, 30 ss.; 19, 7). Pero esto ya no es jesulogía, sino cristología; es una reflexión sobre Jesús que se hace a la luz de la Resurrección, y no tanto expresión de su autoconciencia. Nosotros creemos que su profunda experiencia del Padre, y de su correspondiente filiación, constituían el fundamento de la conciencia de Jesús de ser el Enviado y el Inaugurador del Reino de Dios. Para expresar esta experiencia religiosa, Jesús no usó el título de 'Hijo de Dios'. Pero este mismo hecho sirvió de fundamento a la comunidad primitiva para llamarle con razón 'Hijo unigénito de Dios'¹².

La intimidad con el Padre le autoriza a hablar y actuar en el lugar de Dios. Para expresar esta su conciencia, parece ser que Jesús no asumió ninguna de las representaciones mesiánico-escatológicas comunes al judaísmo y a las esperanzas de liberación del pueblo¹³. Jesús era demasiado sencillo, soberano, original y vinculado a las clases humildes y a los desclasados sociales como para autocalificarse con títulos de honra y hasta de excelencia divina. Jesús no vino a predicar al Mesías, al Cristo, al Hijo de Dios, sino a dar vida, con palabras y hechos, al Hijo de Dios, al Cristo y al Mesías. Aquí reside el significado del llamado 'secreto mesiánico' del Evangelio de Marcos. Será tarea teológica y cristológica de la Iglesia primitiva descubrir, a la deslumbrante luz de la Resurrección, al Dios

11. W. MANSON, *Bist du, der da kommen soll?*, Zurich 1952, p. 130.

12. W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1961, p. 270.

13. Cf. H. R. BALZ, *Methodische Probleme* (op. cit. en nota 1), p.

124. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1965, pp. 155-163. (Trad. cast.: *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1977).

y al Mesías que se esconden tras las actitudes de Jesús. No porque la comunidad llame a Jesús 'Hijo de Dios' y 'Cristo' va a serlo, sino que, porque lo es de hecho, puede llamárselo con toda razón la comunidad¹⁴.

Y estas mismas reflexiones valen también por lo que se refiere al título de *Hijo del Hombre*, que en los Sinópticos aparece casi exclusivamente en boca de Cristo¹⁵. Hay tres tipos de empleo de este título: el *primero* es cuando habla Jesús del Hijo del Hombre en el sentido de las esperanzas apocalípticas y dice que El ha de venir sobre las nubes, haciendo siempre la distinción entre el yo de Jesús y el Hijo del Hombre (Mc 8, 38; 13, 26; 14, 62; Mt 24, 27, 37, 39, 44). El Hijo del Hombre es alguien diferente de Jesús.

En un *segundo* grupo de pasajes habla Jesús del Hijo del Hombre no en un contexto de parusía triunfal, sino de sufrimiento, muerte y resurrección del Hijo del Hombre (Mc 8, 31, 9, 31; 10, 33-34). Ya hemos indicado anteriormente que esos pasajes y profecías sobre la muerte y la resurrección no parecen haber sido pronunciados por Jesús, porque presuponen ya la Pasión y la Pascua hasta en sus más mínimos detalles, sino que habría sido una elaboración cristológica de la comunidad creyente para explicar el sentido redentor de la muerte de Cristo.

Hay todavía un *tercer* grupo de pasajes en los que no se habla de los sufrimientos ni de la parusía del Hijo del Hombre, sino de su poder para perdonar los pecados (Mc 2, 10), de su soberanía frente al sábado (Mc 2, 28), de su libertad para mantener amistad con los marginados y los pecadores (Mt 11, 19), o de su condición como de apátrida, que no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8, 20). Como han observado competentes e ilustres exegetas, también en estos pasajes se puede detectar la labor cristológica de la Iglesia primitiva que ya había identificado al Hijo-del-Hombre-con-poder, del capítulo 7 de Daniel,

14. Cf. H. BRAUN, *Jesus* (op. cit. en nota 3), pp. 149-156. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments* (op. cit. en nota 1), p. 13.

15. Cf. el excelente resumen ofrecido por G. BORNKAMM en *Jesus von Nazareth* (op. cit. en nota 13), pp. 208-210. Cf. también H. R. BALZ, «Strukturen der spätjüdisch-apokalyptischen Heilserwartung», en *Methodische Probleme* (op. cit. en nota 1), pp. 48-112.

con el Jesús histórico. El poder del Jesús histórico y su libertad frente al *status* social y religioso se deben al hecho de que El es ya el Hijo del Hombre exaltado a la diestra de Dios, si bien bajo una apariencia humilde y escondida¹⁶.

Es también bastante improbable que Jesús haya usado para sí el título de Hijo-del-Hombre-viniendo-con-poder-sobre-las-nubes. No hay ninguna afirmación de Jesús que pretenda establecer la relación entre su existencia terrena y su figura de juez universal. De lo que sí habría hablado Jesús es del futuro del Hijo del Hombre, pero en tercera persona. Sin embargo, como perfectamente atestiguan Mc 8, 38 y Lc 12, 8-9, estableció una íntima relación entre él y el Hijo del Hombre: «Todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios». Debido a la Resurrección, la comunidad primitiva tuvo motivos para identificar a Jesús con el Hijo del Hombre, hasta el punto de que, en muchos pasajes, la expresión 'Hijo del Hombre' sustituye al pronombre *yo* (Mt 16, 13; Mc 8, 27), o viceversa (Mt 10, 32; Lc 12, 8-9; Mc 8, 38). A causa de la Resurrección, las palabras del Jesús histórico acerca del Hijo del Hombre pudieron ser entendidas como palabras acerca de sí mismo, con lo que se estableció un puente entre la jesulogía y la cristología: el título de 'Hijo-del-Hombre-con-poder', reinterpretado, puede mostrar la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, entre el Hijo del Hombre que en su vida terrena permaneció encubierto y el Hijo del Hombre que, mediante la resurrección y la exaltación a la derecha de Dios, se reveló en todo su esplendor¹⁷.

Lo mismo podemos decir del título de *Mesías* o *Cristo*¹⁸. El análisis crítico de los textos no permite afirmar que Jesús utilizara para sí semejante título, que en aquella época se representaba fundamentalmente de tres modos: el Cristo (ungido, salvador) habría de manifestarse o como un rey-liberador político, o como un sumo sacerdote de la casa de Aarón, o como el

16. *Id.*, p. 124, con la bibliografía allí citada a favor de este punto de vista.

17. Cf. E. SCHWEITZER, *Jesus Christus* (op. cit. en nota 6), pp. 68 ss.

18. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (op. cit. en nota 1), pp. 133-225. O. CULLMANN, *Die Christologie des NT* (op. cit. en nota 1), pp. 109-137.

Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes con poder. Por lo que se refiere a su origen, el Mesías o Cristo no es una figura sobrenatural, sino sencillamente un liberador terreno. Pero Jesús se distancia de estas imágenes; él posee, ciertamente, la conciencia de ser el liberador de la *condición humana*, pero evita usar títulos que puedan objetivarle únicamente como liberador político rival del Emperador Romano. La confesión de Jesús ante el Sanedrín (Mc 14, 62) expresa la fe de la comunidad primitiva en Jesús como Cristo y como el único y verdadero liberador esperado¹⁹. La confesión de Pedro (Mc 8, 29), «Tú eres el Cristo», en los términos en que viene expresada, no parece haber sido un hecho histórico. Pedro, en nombre de la comunidad eclesial constituida tras la Resurrección, de la cual es jefe, expresa la fe común a todos: Tú eres el Cristo. Este título se convirtió después en nombre, de suerte que el término '*Jesucristo*' expresa a un tiempo la realidad del Jesús histórico y la del Cristo de la fe. Es un nombre que sugiere ya la continuidad entre la jesulogía y la cristología.

Lo importante es comprender que los títulos de alteza y de divinidad atribuidos a Jesús no pretenden fundamentar la autoridad y la soberanía mostradas por Jesús en su vida terrena. Antes al contrario, intentan descifrar y explicar esa autoridad y esa soberanía. ¿Por qué actuó él de ese modo? ¿De dónde le venía tanto poder? ¿Por qué es Profeta? ¿Por qué es Hijo de David, Hijo del Hombre y Mesías? Ningún título conseguía expresar la radicalidad del buen sentido, de la fantasía creadora y de la soberanía de Jesús. No fueron los títulos los que dieron origen a esa autoridad, sino la autoridad la que dio origen a los títulos. Sin embargo, ninguno de ellos consigue expresar plenamente la riqueza de la figura de Jesús, ante el cual todos, hasta los demonios, se admiraban. ¿Quién eres tú en definitiva, Jesús de Nazaret?

3. La Resurrección de Jesús: La Cristología directa

La Resurrección supuso un profundo cambio que acabó con todas las ambigüedades de que estaban rodeadas las acti-

19. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments* (op. cit. en nota 7), p. 148.

tudes y las palabras de Jesús, haciendo ridícula la cristología negativa. Se desencadenó entonces el proceso cristológico directo que ha llegado hasta nuestros días. La Resurrección hizo aún más radicales la pregunta y la admiración de los discípulos: ¿Quién es Jesús? ¿Cómo calificar el misterio de su persona? ¿Cómo entender su misión salvífica? La Iglesia primitiva adoptó una serie de títulos e imágenes de su mundo cultural; en primer lugar, la comunidad judeo-cristiana de Palestina concibe al Jesús resucitado dentro de las categorías escatológicas y apocalípticas propias del judaísmo de la época. Más tarde, la comunidad judeo-cristiana de la diáspora, sometida ya a la influencia de la cultura griega, amplía el horizonte de comprensión y denomina a Jesús con otros epítetos. Por fin, cuando se forman las comunidades griegas, se descifra el misterio de Jesús dentro de las categorías culturales propias del mundo griego²⁰. El proceso cristológico intentará siempre, hoy como ayer, situar a Jesús dentro de la totalidad de la vida humana tal como es vivida y concebida por los hombres dentro de la historia. En cada horizonte de comprensión, ya sea judío o griego, ya se trate del de nuestro mundo de la segunda mitad del siglo XX, la fe hará que «Cristo sea todo en todas las cosas» (Col 3, 11).

a) *Para la comunidad cristiana de Palestina, Jesús es el Cristo, el Hijo del Hombre, etc.*

La resurrección de Jesús fue primeramente considerada por la comunidad primitiva como elevación y glorificación del justo junto a Dios (Hech 2, 24, 33; 5, 30-31; cf 3, 13-15). Por eso los primeros títulos que se atribuyen al Resucitado son los de 'Santo' y 'Justo' (Hech 3, 14) y el de 'Siervo de Dios' (Hech 4, 27)²¹.

El cargó sobre sí con nuestras iniquidades y murió, siendo inocente, a manos de hombres inicuos (Hech 2, 23; 3, 14-15). El fue realmente el siervo doliente del que hablaba Isaías (52,

20. H. R. BALZ, «Die urgemeindliche Christologie im Zusammenhang mit den Gruppen und Schichten der Gemeinde», en *Methodische Probleme* (op. cit. en nota 1), pp. 129-175.

21. Cf. V. TAYLOR, *La personne du Christ* (op. cit. en nota 1), pp. 187-204. R. SCHNACKENBURG, «La Cristología más antigua de la Iglesia primitiva», en *Mysterium Salutis* (op. cit. en nota 1), pp. 267-291.

13-53, 12), el justo que conduce a la vida (Hech 3, 14-15). Exaltado (Hech 2, 33; 5, 31) y glorificado (Hech 3, 13), es ahora el Hijo del Hombre retenido en el cielo y dispuesto a venir para ser el juez escatológico (Hech 3, 20-21). A él le fue dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18). El es el Mesías esperado por los antepasados y por toda la humanidad que, para traer la salvación y la liberación, pasó primero por el sufrimiento y por la muerte (Lc 24, 26). Pero, en virtud de la Resurrección, fue entronizado como Mesías-Cristo (Hech 2, 36), tal como ya había sido predicho por las antiguas profecías (Sal 2, 7; 110, 1). Ese concepto de Mesías-Cristo contradice frontalmente las esperanzas populares de un libertador político glorioso. Si es el Mesías, entonces también ha de ser hijo de David y el profeta escatológico anunciado en el Deuteronomio (18, 15, 18s.; Hech 3, 22-23). En su condición de Cristo, es también Señor de todas las cosas (Hech 2, 36); y con él también ha comenzado ya la restauración de todo (Hech 3, 21).

La comunidad primitiva aguardaba su definitiva manifestación clamando en arameo: *Maran atha*, «Ven, Señor» (1 Cor 16, 22). En la comunidad de Palestina, al Resucitado se le llama también Hijo de Dios. Para el Antiguo Testamento, hijo de Dios es ante todo Israel (Ex 4, 22); después, el rey (Sal 2, 2) y, más tarde, también el justo podía ser considerado Hijo de Dios. Sin embargo, según la concepción primitiva, 'hijo de Dios' poseía un carácter jurídico y no físico, como es el caso en la posterior evolución que se produce con Pablo y Lucas²². Jesús, Hijo de David, hace realidad la profecía de 2 Sam 7, 14: «Yo seré para él padre y él será para mí hijo»; como dice Lucas, «el Señor Dios le dará el trono a David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin» (Lc 1, 32b-33). Antes de la Resurrección, Jesús era descendiente de David; ahora se le presenta como el rey universal, jurídicamente llamado Hijo de Dios (cf Rom 1, 3-4). Como puede colegirse, todos esos títulos son propios de la cultura judaica. Y dentro de ella se interpreta y se califica a Jesucristo con todos los epítetos de honra y gloria existentes.

22. F. HAHN, *Christologische Hoheitstiteln* (op. cit. en nota 1), pp. 280-333, esp., pp. 319 ss.

b) *Para los judeo-cristianos de la diáspora, Jesús es el nuevo Adán y el Señor*

Los judeo-cristianos de la diáspora estaban sometidos a la influencia de la cultura griega. Tratan de descifrar la riqueza del misterio de Jesús a base de conceptos tomados de la tradición judaica, si bien enriquecidos con nuevas imágenes procedentes de su medio ambiente. De este modo se atribuye a Jesús el título de 'Señor'²³. Tanto originariamente como hoy día, 'Señor' es un título de gentileza con el que se denomina a Jesús en los evangelios por parte de los paganos (Mt 8, 8; Mc 7, 28), pero también por parte de los judíos (Mt 8, 21; 18, 21). Después de la Resurrección, la comunidad de Palestina comenzó a llamar al Resucitado 'Señor', en el sentido escatológico del término, es decir, en el sentido de que El será quien venga a traer la consumación del mundo. En el mundo helénico, los judeo-cristianos invocan a Jesús como Señor para aclamarlo y celebrar su presencia de Resucitado en las comunidades. Los cristianos llegan a definirse como «los que invocan el nombre del Señor» (1 Cor 1, 2; Rom 10, 13). Este uso procede de la traducción griega del Antiguo Testamento (*Septuaginta*: Joel 3, 5; Hech 2, 21).

Los cristianos, a diferencia de los judíos, no se reúnen solamente en nombre del Dios-Yahvé, sino en nombre del Señor Jesús. Señor, en el mundo helénico, significaba 'el Rey'. Cristo es Señor, sí; pero no al modo político. Cristo desempeña funciones divinas: rige sobre todo el cosmos y sobre todos los hombres. Señor no significa aún igualdad con Dios, sino tan sólo que Dios le dio el poder hasta la parusía para realizar su obra liberadora de todas las fuerzas enemigas de Dios y del hombre. De esta forma se presenta, pues, como el mediador único. Y por eso la comunidad lo aclama. Con la Resurrección se ha manifestado el hombre nuevo. Quien está en Cristo ya es nueva creación (2 Cor 5, 17). Por eso Cristo es también considerado por la comunidad como la nueva humanidad y el nuevo Adán (Rom 5, 12-21; 1 Cor 15, 21-22). El es el sumo sacerdote inmaculado, mediador de la nueva y eterna alianza (Hebr 2, 14-18; 4, 14).

23. *Id.*, pp. 67-125. O. CULLMANN, *Die Christologie des NT* (op. cit. en nota 1), pp. 200-252.

c) *Para los cristianos helenistas, Jesús es el Salvador, Cabeza del cosmos, Hijo Unigénito de Dios, y Dios en persona*

Los cristianos helenistas, que vivían dentro de la atmósfera de un mundo cultural distinto, interpretaron con categorías propias el sentido de la soberanía de Jesús. Para ellos, que no eran judíos, los títulos de Mesías, Hijo del Hombre, etc., apenas significaban nada. Sin embargo, manifestaban una especial sensibilidad por el título de 'Salvador'.²⁴ El emperador era considerado como salvador; en los ritos místicos se invocaba a la divinidad como salvadora de la muerte y de la materia. Para el Nuevo Testamento, Jesús es venerado como Salvador, especialmente en su epifanía, a semejanza de la epifanía del emperador en una ciudad (Lc 2, 11; 2 Tim 1, 10; Ti 2, 13); epifanía, la de Jesús, que nos libra de la muerte y del pecado (2 Tim 1, 10).

Juan llama a Jesús «salvador del mundo» (4,42; 1 Jn 4, 14), no sólo en el sentido de liberador de los hombres y del mundo, sino también para insinuar que, a diferencia de los emperadores, sólo El es el Salvador. Los helenistas también conocían a muchos hijos de dioses (*theios anér*), engendrados por una virgen como emperadores (Alejandro Magno), taumaturgos (Apolonio de Tiana) o filósofos (Platón). El hijo de dios pertenece a la esfera divina. Los helenistas comenzaron a entender el título bíblico atribuido a Cristo —Hijo de Dios— en un sentido que ya no era jurídico, sino físico.²⁵ Cristo es, de hecho, el Hijo Unigénito de Dios enviado al mundo (Rom 8,3).

Y entonces, si es Hijo de Dios, el siguiente paso consistirá en reflexionar acerca de su preexistencia junto a Dios. El célebre himno de la carta a los Filipenses describe la trayectoria del Hijo de Dios: primero subsiste en su condición divina; pero después toma la condición de siervo para, finalmente, ser exaltado como Señor absoluto y cósmico (2, 6-11). El es el primogénito, engendrado antes que todas las cosas (Col 1, 15); en El, por El y para El, todas las cosas poseen su existencia y su consistencia (Col 1, 16-17). El es la Cabeza del cosmos (Ef 1,

24. *Id.*, pp. 245-252.

25. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie* (op. cit. en nota 7), pp. 97-99.

10; Col 2 10) y mediante El todo llega a su término (1 Cor 8, 6).

Pero no sólo la obra de la redención depende de Cristo. Al ser preexistente, tiene también una acción que realizar en el acto creador de Dios, como prototipo supremo en el cual y para el cual todo tiene su origen y sentido. Así, Cristo es, de alguna forma, «todo en todas las cosas», el Cristo cósmico (Col 3, 11).²⁶

San Juan da otro paso adelante cuando denomina a Cristo como 'Logos'. El Logos era Dios (Jn 1, 1b) y se hizo carne y puso su tienda entre nosotros (1, 14). Por más que se discuta acerca del origen de este título de 'Logos' (Verbo, o Palabra)²⁷, lo cierto es que, para Juan, el mismo Jesús terreno en persona es la Palabra. Para Juan, la Palabra no puede ser separada de la Persona y transmitida independientemente, como mero contenido de conocimiento. La Palabra es la Persona, de tal forma que sólo posee la salvación quien se adhiere a la Persona, es decir, quien cree en ella. Pero ¿qué significa creer en Jesús-Palabra? Para San Juan, significa aceptar a Jesús como revelador del Padre y una sola cosa con El (Jn 10, 30). Si la Palabra se encarnó, entonces también transfiguró la realidad toda. De ahí que Cristo pueda afirmar: yo soy la luz, el pan verdadero, el agua viva, el camino, la verdad, la vida. Al decir que Cristo es la Palabra y la Palabra era Dios (Jn 1, 1b), se alcanzó el más alto punto del proceso cristológico. La soberanía y la autoridad de Jesús, confirmadas por la Resurrección, reciben aquí su más exhaustiva interpretación. El es Dios, título que aparece con toda claridad, al menos tres veces en el Nuevo Testamento (Hebr 1, 8; Jn 1, 1b; 20, 28; y muy probablemente: Jn 1, 18; Ti 2, 13; 1 Jn 5, 20; Rom 9, 5 y 2 Pe 1, 1)²⁸. Esto acaeció hacia el año 90. fuera de Palestina, y constituyó ciertamente la gran contribución de los cristianos helenistas al proceso cristológico.

26. Cf. L. BOFF, *O Evangelho do Cristo Cósmico*, Petrópolis 1971, pp. 67-82.

27. Cf. R. SCHNACKENBURG, «Cristología joánica: encarnación del Logos, el Hijo como revelación del Padre, descenso y ascenso del Hijo de hombre, misión del Espíritu y glorificación del Padre», en *Mysterium Salutis* (op. cit. en nota 1), pp. 361-374.

28. H. J. WINTER, «Der christologische Hoheitstitel 'Theos' im NT», en *Ribel und Liturgie*, cuaderno 3, 1969, pp. 171-190. R. E. BROWN, «Does the NT call Jesus God?», en *Theological Studies* 26 (1965), pp. 545-573.

Se había alcanzado la radicalidad del misterio de Jesús: Es el Dios encarnado, a un mismo tiempo Dios y hombre.

Con este último título, *Dios*, se descubrió la máxima profundidad escondida en la autoridad, en el buen sentido y en la fantasía creadora de Jesús. Únicamente utilizando nombres divinos y atribuyéndole la divinidad misma, puede darse una respuesta adecuada a la pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16, 15).

Pero, para llegar a semejante formulación, hubo que pasar por un largo proceso de interpretación. Todo lo que había de importante y de esencial para la vida y para la historia le fue atribuido a Cristo, incluso la realidad más sublime y esencial que puede haber: Dios.

No hemos visto más que unos cuantos de los nombres dados a Jesús. Pero hay otros que son también significativos y nos muestran cómo fue Cristo insertado concretamente dentro de la vida. Se le llama 'cimiento' (1 Cor 3, 11), piedra angular que todo lo sustenta (Ef 2, 20-21), puerta (Jn 10, 7), cabeza de todas las cosas (Ef 4, 15; 1, 10), principio y fin de todo (Apoc 22, 13), el 'sí' y el 'amén' de Dios a los hombres (2 Cor 1, 19-20; Apoc 3, 14), la luz (Jn 1, 4), el camino (Jn 14, 6), el pan verdadero (Jn 6, 35), el agua (cf Jn 4, 10), el buen pastor (Jn 10, 11), la vid verdadera (Jn 15, 1), la paz (Ef 2, 14), la sabiduría de Dios (1 Cor, 1, 30), el poder de Dios (1 Cor 1, 24), la gloria de Dios (Jn 1, 14), la imagen visible del Dios invisible (2 Cor 4, 4 y Col 1, 15), el cordero inmaculado (Apoc 5, 12; 1 Pe 1, 19) que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29), la roca de donde brotó el agua para que bebieran los judíos (1 Cor 10, 4), el agua que calma la sed en el desierto (Jn 7, 37-39; 4, 13-14), el verdadero maná (Jn 6, 32-34), el templo nuevo (Jn 2, 21), el Dios-con-nosotros (Mt 1, 23) y otros muchos nombres que nos revelan cuán esencial es Cristo para la vida humana.

4. Conclusión: No basta con dar títulos a Jesús y llamarle: «¡Señor, Señor!»

Todos los títulos que hemos referido pretenden siempre lo mismo: descifrar la figura de Jesús que los Apóstoles habían conocido: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos» (1 Jn 1, 1). Para ello, cada grupo —palestinense, judeo-cristiano

de la diáspora, cristiano-helenista— utilizó los títulos más nobles y todo lo mejor que poseían en sus respectivas culturas. Cada cual colaboró a su manera en la tarea de descifrar al Jesús histórico que habían conocido, muerto y resucitado, en Palestina. Conviene hacer notar que los títulos y nombres, incluso los de más carácter divino, no pretenden desvanecer la figura del hombre-Jesús, sino que, más bien, desean ponerla de relieve. No pretenden fundamentar la soberanía y la autoridad de Jesús, sino expresarlas y realizarlas. Al final, después de un largo proceso de meditación sobre el misterio que se escondía de Jesús, sino expresarlas y realzarlas. Al final, después de un Nazaret en su vida, su muerte y su resurrección, sólo podía serlo el mismo Dios. Y entonces fue cuando le llamaron 'Dios'.

De este modo se rompen todos los conceptos humanos. Se define un misterio por medio de otro misterio. Pero hay en ello una ventaja: el misterio del hombre podemos vislumbrarlo de alguna manera, porque todo el que vive con autenticidad su propia humanidad se enfrenta con dicho misterio a cada paso. El misterio humano evoca el misterio de Dios. ¿Qué significa el que un Hombre sea Dios? ¿Cómo puede ser Jesús de Nazaret el Verbo encarnado? Se esconde aquí un misterio que la fe profesa y la teología se ve obligada a meditar en alta voz.

El nombre de *Jesucristo* ya nos insinúa una respuesta: Existe una unidad: Jesús es al mismo tiempo Cristo. Hombre y Dios son realidades distintas, pero en Jesucristo llegaron a formar una unidad sin confusión y sin mutación. En un ulterior capítulo trataremos de articular nuestra fe sobre este dato cristológico. Pero en cualquier reflexión teológica es preciso no olvidar que dicha reflexión no viene en primer lugar, ni debe sustituir a la fe. Más importante que la reflexión es la vida. San Juan, polemizando con los teólogos gnósticos que olvidaban este supuesto fundamental, subrayó con toda claridad que cualquier cristología ha de ir unida a la ética: «Quien dice que permanece en El, debe vivir como vivió El» (1 Jn 2, 6). «No todo aquél que hace cristología y dice: '¡Señor, Señor!', entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7, 21-23). Cristo sigue llamando e invitando al seguimiento, a fin de que podamos alcanzar la meta que El hizo totalmente realidad y nos propuso como tarea a cumplir constantemente.

9

EL PROCESO CRISTOLOGICO PROSIGUE. LOS RELATOS DE LA INFANCIA DE JESUS: ¿TEOLOGIA O HISTORIA?

Cuanto más se medita sobre Jesús, más se descubre el misterio que se escondía tras su vida humilde y más lejos en el tiempo se localizan sus orígenes. Cuando Lucas y Mateo redactan sus respectivos evangelios, hacia los años 75-85, se recogen las reflexiones que se habían hecho en las diversas comunidades. Para todos era evidente que Jesús había sido constituido por Dios como Mesías, Salvador, Hijo de Dios e incluso Dios mismo en forma humana. A partir de esta fe se interpretaron los hechos relativos al nacimiento y a la infancia de Jesús. Por detrás de esos relatos late un trabajo teológico muy profundo e intenso, fruto de un esfuerzo por descifrar el misterio de Jesús y anunciarlos a los fieles de los años 75-85 d. C. Las escenas familiares de Navidad, descritas por Lucas y Mateo, pretenden ser proclamaciones de la fe acerca de Jesús Salvador, más que relatos neutros acerca de su historia.

El proceso cristológico, tal como lo hemos desarrollado en el anterior capítulo, nos ha permitido comprender cómo surgieron los títulos y nombres atribuidos a Jesús. Por detrás de cada uno de los títulos (Cristo, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, etc.) subyace una prolongada reflexión teológica que puede llegar a equipararse incluso a la sofisticación de la teología rabínica más refinada. Es esto lo que veremos en los relatos de la infancia de Jesús¹.

1. Desde el punto de vista exegético, no pretendemos aportar nada nuevo. Sólo tratamos de reproducir lo que la más seria exégesis católica se permite afirmar hoy. Omitimos toda referencia a la exégesis protestante, aun cuando en el caso que nos ocupa haya llegado a las mismas conclusiones que la exégesis católica: J. RIEDL, *Die Vorgeschichte Jesu*, Stuttgart 1968. A. HEISING, *Gott wird Mensch, eine Einführung in die Aussageab*

En el común sentir de los cristianos, los relatos del nacimiento de Jesús y la celebración de la Navidad constituyen una fiesta para el corazón. La fe se hace sentimiento, con lo cual alcanza a lo más profundo e íntimo de la personalidad humana, haciendo vibrar, alegrarse y saborear la vida como sentido. En el establo, ante el pesebre, con el Niño entre el buey y el asno, la Virgen y el buen José, los pastores y las ovejas, la estrella, las artes y las profesiones, la naturaleza, las montañas, las aguas, el universo de las cosas y de los hombres, todo se con-

sicht und Darstellungsweise von Mt 1-2; Lk 1-2; 3, 28-38, Trier 1967. R. SCHNACKENBURG, *Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende*, Mainz 1969. A. VOEGTLE, «Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die mathäische Kindheitsgeschichte», en *Biblische Zeitschrift* 8 (1964), pp. 45-58 y 239-262; 9 (1965), pp. 32-49; *Id.*, «Das Schicksal des Messiaskindes. Zur Auslegung und Theologie von Mt 2», en *Bibel und Leben* 6 (1965), pp. 246-279; *Id.*, «Erzählung oder Wirklichkeit. Die Weihnachtsgeschichte als Frohbotschaft», en *Publik* n. 51/52, pp. 33-34. H. SCHUERMANN, «Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte von Lk 1-2», en *Bibel und Kirche* 21 (1966), pp. 106-111. G. VOSS, «Die Christusverkündigung der Kindheitsgeschichte im Rahmen des Lukasevangelium», en *Bibel und Kirche* 21 (1966), pp. 112-115; *Id.*, *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*, Paris-Brujas 1965, pp. 62-83. M. M. BOURKE, «The literary genus of Matthew 1-2», en *Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960), pp. 160-175. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc 1-2*, Paris 1957. A. M. DENIS, «L'adoration des Mages vue par S. Matthieu», en *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960), pp. 32-39. J. RACETTE, «L'Évangile de l'enfance selon Saint Matthieu», en *Sciences Ecclésiastiques* 9 (1957), pp. 77-82. S. MUÑOZ IGLESIAS, «El Evangelio de la infancia de San Mateo», en *Estudios Bíblicos* 17 (1958), pp. 234-273. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970, pp. 85-97. J. DANIELOU, *Los Evangelios de la infancia*, Barcelona 1969. A. LAEPPEL, *A mensagem dos Evangelhos hoje*, São Paulo 1971, pp. 413-446 (Trad. cast.: *El mensaje de los Evangelios hoy*, Madrid 1971). U. E. LATTANZI, «Il vangelo dell'infanzia è verità o mito?», en *De primordiis cultus mariani* (Pontificia Academia Mariana Internationalis), vol. IV, Roma 1960, pp. 31-46 (se trata de un estudio muy polémico). E. NELLESSEN, *Das Kind und seine Mutter*, Stuttgart 1969. O. KNOCH, «Die Botschaft des Matthäusevangeliums über Empfängnis und Geburt Jesu vor dem Hintergrund der Christusverkündigung des Neuen Testaments», en *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, pp. 37-60. G. LATTKE, «Lukas I und die Jungfrauengeburt», en *Zum Thema Jungfrauengeburt*, op. cit., pp. 61-90. E. CYWINSKI, «Historicidade do Evangelho da Infância segundo São Lucas», en *Revista de Cultura Bíblica*, vol. V. cuad. 10/11 (1968), pp. 15-29. D. E. BETTENCOURT, «Os Magos, Herodes e Jesus», *Ibid.*, pp. 30-42: el autor conoce la exégesis protestante, pero por motivos de prudencia prefiere quedarse con «el punto de vista de la sana exégesis católica contemporánea» (p. 41).

gracia y se reconcilia ente el Recién Nacido. El día de Navidad todos nos hacemos pequeños y permitimos que, una vez al menos, el pequeño príncipe que anida en cada uno de nosotros hable el lenguaje inocente de los niños que se extasían ante el árbol navideño, las velas encendidas y las bolas de cristal. El hombre se sumerge en el mundo de la infancia, del mito, del símbolo y de la poesía que es propiamente la vida, pero que los intereses, los negocios y la preocupación por la supervivencia pretenden ahogar, impidiendo la vivencia del eterno niño adulto que cada uno de nosotros sigue siendo.

Todos éstos son valores que hay que defender y alimentar. Pero, para que sigan siendo valores cristianos han de estar en conexión con la fe. De lo contrario, el sentimiento y la atmósfera de la Navidad se transforman en un sentimentalismo que la máquina comercial de la producción y el consumo se encarga de explotar. La fe se relaciona con la historia y con Dios, que se revela dentro de la historia. Entonces, ¿qué fue lo que realmente ocurrió en la Navidad? ¿Será cierto que se aparecieron los ángeles en los campos de Belén? ¿Acudieron de verdad unos reyes de Oriente? No deja de ser curioso el imaginar una estrella errante que primero se dirige a Jerusalén y después a Belén, donde estaba el Niño. ¿Por qué no se dirigió directamente a Belén, sino que primero tuvo que brillar sobre Jerusalén, atemorizando a la ciudad entera y al rey Herodes, hasta el punto de obligar a éste a decretar la muerte de niños inocentes? ¿En qué medida es todo esto fábula o realidad? ¿Cuál es el mensaje que pretendieron transmitir Lucas y Mateo con la historia de la infancia de Jesús? ¿Se trata de un interés histórico, o tal vez, mediante la amplificación edificante y embellecedora de un acontecimiento real, intentan comunicar una verdad más profunda acerca de ese Niño que más tarde, con la Resurrección, iba a manifestarse como el Liberador de la condición humana y como la gran esperanza de vida humana y eterna para todos los hombres?

Incluso para quien conozca los procedimientos literarios usados en las Escrituras, y para el historiador de la época de Jesús, los relatos de la Navidad no dejan de plantear problemas. Por detrás de la cándida simplicidad y el lirismo de algunas escenas, se esconde una teología sofisticada y pensada hasta en sus más íntimos detalles. Tales textos no son los más anti-

guos de los evangelios, sino los más recientes, elaborados cuando ya existía toda una reflexión teológica acerca de Jesús y acerca del significado de su muerte y resurrección; cuando ya estaban ordenados por escrito los relatos de su pasión, las parábolas, los milagros y los principales dichos de Jesús; cuando ya se habían establecido los principales títulos, como el de Hijo de David, Mesías, Cristo, nuevo Moisés, Hijo de Dios, etc., con los que se intentaba descifrar el misterio de la humanidad de Jesús. Al final de todo apareció el comienzo: la infancia de Jesús, pensada y escrita a la luz de la teología y de la fe suscitada en torno a su vida, muerte y resurrección. Es precisamente aquí donde hay que situar el lugar de comprensión de los relatos de la infancia, tal como son narrados por Mateo y por Lucas.

1. La fe que intenta comprender

La fe no exime ni dispensa de la razón. La fe, para ser verdadera, debe intentar comprender, no para abolir el misterio, sino para vislumbrar sus auténticas dimensiones y cantar, asombrada, la graciosa lógica de Dios. La fe profesaba que Jesús es el Salvador, el Mesías, el Sentido de todo (Logos), el profeta anunciado en otro tiempo (Dt 18, 15-22), el nuevo Moisés que había de liberar a los hombres en un definitivo éxodo de todas las ambigüedades de la condición humana.

He aquí, sin embargo, que en seguida surgió una pregunta sumamente preocupante para los apóstoles: ¿en qué momento de su vida fue Jesús instituido por Dios como Salvador, Mesías e Hijo de Dios?² La predicación más antigua responde: en la muerte y la resurrección (cf 1 Cor 15, 3-8; Hech 10, 34-43). Marcos, que escribió su evangelio hacia los años 67-69, afirma que, mediante el bautismo de Juan, Jesús fue ungido por el Espíritu Santo y fue proclamado Mesías y Liberador. Realmente, el evangelio de Marcos no contiene ningún relato de la infancia de Cristo, sino que se inicia con la predicación precursora de Juan el Bautista y con el bautismo de Jesús.

Mateo, que elaboró su evangelio en torno a los años 80-85, responde: Jesús es, desde su nacimiento, el Mesías espera-

2. C. MESTERS, «Origem dos quatro evangelhos: do 'Evangelho' aos quatro evangelhos», en *Deus, onde estás?*, Belo Horizonte 1971, pp. 125-128. A. HEISING, *Gott wird Mensch* (op. cit. en nota 1), p. 26.

do; más aún: toda la historia de la salvación, desde Abrahán, estuvo encaminada hacia él (cf la genealogía de Cristo, Mt 1, 1-17).

Lucas que escribió su evangelio por el mismo tiempo que Mateo, da un paso adelante y dice que desde la Navidad, en la gruta de Belén, Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. Pero no fue sólo la historia de Israel, desde Abrahán, la que estuvo orientada a su nacimiento en la gruta, sino toda la historia humana, desde Adán (Lc 3, 38).

Viene por último San Juan, hacia el año 100, heredero de una larga y profunda meditación sobre la identidad de Jesús, y responde: Jesús era el Hijo de Dios antes incluso de nacer, en su preexistencia junto a Dios, mucho antes de la creación del mundo, porque «en el principio existía la Palabra... Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros» (Jn 1, 1, 14).

Como es evidente, cuanto más se medita sobre Jesús, más se descubre su misterio y más lejos en el tiempo se localizan sus orígenes. Todo este proceso es fruto del amor. Cuando se ama a una persona, se intenta saberlo todo acerca de ella: su vida, sus intereses, su infancia, su familia, sus antepasados, su procedencia geográfica, etc. El amor ve más lejos y más profundamente que el frío raciocinio. La Resurrección reveló las verdaderas dimensiones de la figura de Jesús: Jesús interesa no sólo a los judíos (Abrahán), ni sólo a la humanidad entera (Adán), sino incluso al cosmos, porque «sin él no se hizo nada de cuanto existe» (Jn 1, 3). A partir de la luz adquirida con el resplandor de la Resurrección, los Apóstoles comienzan a releer toda la vida de Cristo, a reinterpretar sus palabras, a relatar sus milagros y a descubrir en determinados hechos de su nacimiento (hechos bien sencillos en sí mismos) la presencia latente del Mesías-Salvador, patentamente revelado tan sólo después de la Resurrección. A esa misma luz fueron adquiriendo nueva claridad muchos de los pasajes del Antiguo Testamento considerados como proféticos, que ahora se amplían y se explican en función de la fe en Jesús, Hijo de Dios. Por eso, el sentido teológico de los relatos de la infancia no reside tanto en narrar hechos acaecidos con ocasión del nacimiento de Jesús, sino, mediante el ropaje de narraciones plásticas y teológicas, en anunciar a los oyentes de los años 80-90 d. C. *quién es y qué*

significa Jesús de Nazaret para la comunidad de los fieles. Por consiguiente, debe buscarse menos la historia que el mensaje de la fe.

Entre los hechos históricos contenidos en los relatos de la Navidad, la exégesis crítica católica³ enumera los siguientes: 1. Los esponsales de María y José (Mt 1, 18; Lc 1, 27; 2, 5). 2. La descendencia davidica de Jesús (Mt 1, 1; Lc 1, 32) a través de la descendencia de José (Mt 1, 16, 20; Lc 1, 27; 2, 4). 3. El nombre de *Jesús* (Mt 1, 21; Lc 1, 31). 4. El nacimiento de Jesús de la Virgen María (Mt 1, 21, 23, 25; Lc 1, 31; 2, 6-7). 5. Nazaret como lugar de residencia de Jesús (Mt 2, 23; Lc 2, 39). Más adelante veremos cómo Mateo y Lucas elaboraron literatura y teológicamente estos datos para, con ellos y a través de ellos, anunciar, cada uno a su modo, un mensaje de salvación y de alegría para los hombres: que en ese niño, «envuelto en pañales y acostado en un pesebre porque no había sitio para ellos en la posada» (Lc 2, 7), se escondía el secreto sentido de la historia desde la creación del primer ser, y que en él se habían hecho realidad todas las profecías y esperanzas humanas de liberación y de plenitud total en Dios.

2. Mateo y Lucas: Jesús es el punto Omega de la historia, el Mesías, el Hijo esperado de David, el Hijo de Dios

La Resurrección demostró que, con Cristo, la historia había llegado a su punto Omega, porque la muerte había sido vencida y el hombre había sido totalmente realizado e inserto en la esfera divina. Por eso, él es el Mesías y, como tal, perteneciente a la estirpe real de David. Mediante sus respectivas genealogías de Jesús, tanto Mateo (1, 1-17) como Lucas (3, 23-38) pretenden aportar la prueba de que fue realmente Jesús, y no otro, quien apareció en el momento en que la historia llegó a su punto Omega; que es Jesús quien ocupa aquel preciso lugar, dentro de la genealogía davidica, que corresponde al Mesías; y que él se inserta en esta genealogía de tal forma que se hace realidad la profecía de Isaías (7,14) de que había de nacer de una virgen, recibiendo el nombre (y con ello su inserción en la genealogía) de su padre adoptivo José.

3. Cf. J. RIEDL, *Die Vorgeschichte Jesu* (op. cit. en nota 1), pp. 12-13.

Según el apócrifo libro IV de Esdras (14, 11-12), el Mesías, Salvador de todos los hombres desde Adán, era esperado al final de la 11.^a semana del mundo. Once semanas del mundo son 77 días del mundo. Lucas construye la genealogía de Jesús desde Adán, mostrando que apareció en la historia cuando se habían completado los 77 días del mundo, cada uno de los cuales perteneciente a un antepasado de Jesús. Por eso la genealogía de Jesús, desde Adán hasta José, contiene 77 antepasados. La historia llegó a su punto Omega en el momento en que Jesús nació en Belén. Que esa genealogía está construida de un modo artificial es algo que puede percibirse si se compara con la de Mateo. Además, se detectan prolongados espacios vacíos entre una generación y otra.

Mateo utiliza un procedimiento semejante para demostrar que Jesús es Hijo de David y, consiguientemente, el Mesías esperado. Si sustituimos las consonantes del nombre de *DaViD* (las vocales no cuentan en hebreo) por sus respectivos números, nos da el número 14 (D=4, V=6, D=4, total: 14). Mateo construye la genealogía de Jesús de forma que, como él mismo dice expresamente (Mt 1, 17), el resultado sea: 3 veces 14 generaciones. El número 14 es el duplo de 7, cifra que simboliza en la Biblia la plenitud del plan de Dios o la totalidad de la historia. Las 14 generaciones desde Abrahán hasta David constituyen el primer vértice de la historia judía; las 14 siguientes generaciones desde David hasta la deportación a Babilonia revelan el punto más bajo de la historia sagrada; y las restantes 14 generaciones desde el cautiverio babilónico hasta Cristo patentizan el último y definitivo vértice de la historia de la salvación, que jamás conocerá el ocaso, porque es ahí donde surgió el Mesías. A diferencia de Lucas, Mateo incluye en la genealogía de Jesús a 4 mujeres, todas ellas de mala reputación: dos prostitutas, Tamar (Gn 38, 1-30) y Rajab (Jos 2; 6, 17, 22 ss.); una adúltera, Betsabé, la mujer de Urías (2 Sam 11, 3; 1 Cor 3, 5) y una moabita pagana, Rut (Rut 1, 4). Con ello pretende Mateo insinuar que Cristo asumió tanto los puntos altos como los puntos bajos de la historia y tomó también sobre sí las ignominias humanas. Cristo es el último miembro de la genealogía, precisamente donde la historia llega a su punto Omega, completando 3 veces 14 generaciones. Por tanto, sólo él puede ser el Mesías prometido y esperado.

3. José y la concepción virginal en Mateo: Una acotación a la genealogía

En su genealogía de Jesús, Mateo desea probar que Cristo descende realmente de David. Pero, de hecho, no consigue probarlo porque, en el momento decisivo, en lugar de decir que Jacob engendró a José, y éste a Jesús, interrumpe la sucesión y afirma: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesús, llamado Cristo» (1, 16). Según la jurisprudencia judía, la mujer no cuenta en la determinación genealógica. Consiguientemente, a través de María no puede Cristo insertarse en la casa de David. Sin embargo, para Mateo es evidente que Jesús es hijo de María y del Espíritu Santo (1, 18). Y entonces surge un problema: ¿Cómo insertar a Jesús, a través del árbol genealógico masculino, dentro de la genealogía davídica si no tiene un padre humano? Para resolver el problema, Mateo hace una especie de acotación o glosa (explicación de una dificultad) y narra la concepción y el origen de Jesús (1, 18-25). Su intención no consiste en narrar la concepción de Jesús, ni en describir, como hace Lucas, el nacimiento de Jesús. El centro del relato lo constituye San José, el cual, al conocer el estado de María, pretende abandonarla en secreto. El sentido del relato de Mt 1, 18-25 consiste en resolver el problema que se ha originado; y el esclarecimiento lo tenemos en el versículo 25: José pone al niño el nombre de Jesús. José, descendiente de David y esposo legal de María, al imponer el nombre a Jesús se convierte legalmente en su padre, con lo cual lo inserta en su genealogía davídica. De este modo, Jesús es hijo de David a través de José, y es también el Mesías. Así se cumple igualmente la profecía de Isaías (7, 14) de que el Mesías nacería de una virgen, y el plan de Dios se realiza de modo pleno.

4. ¿Quiso Lucas contar la concepción virginal de Jesús?

La anunciación y el nacimiento de Cristo los relata el evangelista Lucas. Lucas es considerado por la tradición como el evangelista 'pintor'. Verdaderamente, en los capítulos 1-2 pinta un auténtico *díptico*. El *díptico* es un retablo propio de la época medieval, con dos semiventanas o alas en las que hay unas pinturas que se corresponden simétricamente. Así, Lucas

1-2 pinta la infancia de Juan el Bautista en perfecto paralelo con la infancia de Jesús. De un modo semejante procederá más tarde Mateo al trazar un paralelo entre Moisés y Jesús. Sin embargo, en cada uno de los puntos paralelos trata de mostrar Lucas que Cristo es superior a Juan el Bautista. Así, hay una perfecta correspondencia entre el anuncio del nacimiento de Juan por el ángel Gabriel (Lc 1, 5-25) y el anuncio del nacimiento de Jesús (1, 26-56); en ambos casos se producen signos milagrosos al nacer el niño, al circuncidarlo y al imponerle el nombre (1, 57-66; 2, 121); en ambos casos se anuncia el significado salvífico de uno y otro: el de Juan, en la profecía de Zacarías (1, 67-79); el de Jesús, en las respectivas profecías de Simeón (2, 25-35) y de Ana (2, 36-38). En ambos casos se hace también referencia al crecimiento de los dos niños (1, 80; 2, 52).

Pero en todas las escenas se pone de manifiesto que el ciclo de Jesús supera siempre el ciclo de Juan: al anunciar la concepción de Juan (1, 11 ss.), el ángel Gabriel no pronuncia ningún saludo, mientras que saluda gentilmente a María (1, 28). A Zacarías le dice el ángel: «Tu petición ha sido escuchada» (1, 13), mientras que a María le hace ver reverentemente: «Has hallado gracia delante de Dios» (1, 30). En la escena de la visitación de María a Isabel, el saludo de María hace que el niño salte de gozo en el seno materno de Isabel, la cual queda llena del Espíritu Santo (1, 41). Jesús, por el contrario, es el portador del Espíritu Santo, porque en éste y en la Virgen tiene su origen. Juan el Bautista se manifiesta en el desierto (1, 80), mientras que Cristo lo hace en el Templo (2, 41-50).

Estos procedimientos literarios, destinados a hacer resaltar la función salvífica de Cristo, son utilizados de un modo aún más refinado al narrar el anuncio de la concepción de Cristo (1, 26-38), que se produjo en el sexto mes de gestación de Juan el Bautista. Ahora bien, seis meses de treinta días son 180 días; los nueve meses desde la concepción de Jesús hasta su nacimiento son 270 días; desde el nacimiento hasta la presentación en el Templo suman 40 días. La suma total da 490 días, es decir, 70 semanas. Y ¿qué significan 70 semanas para los lectores del Nuevo Testamento? Según Daniel (9, 24), el Mesías había de venir a liberar al pueblo de sus pecados y a traer la justicia eterna cuando hubieran transcurrido 70 semanas de

años. Con esto pretende Lucas insinuar que la profecía de Daniel se había cumplido, y que únicamente Jesús es el Mesías esperado. Las mismas palabras de la anunciación pronunciadas por el ángel, la reacción de María y el saludo de Gabriel está todo ello formulado en estrecha vinculación con semejantes o idénticas palabras pronunciadas en situaciones parecidas del Antiguo Testamento (Lc 1, 42 = Jdt 13, 18. Lc 1, 28, 30-33 = Sof 3, 14-17. Lc 1, 28 = Gn 26, 3, 28; 28, 15; Ex 3, 12; 1 Sam 3, 19; 1 Re 1, 37, etc.). La concepción de Jesús por obra y gracia del Espíritu Santo no pretende tanto explicar el proceso biológico de la concepción (para Lucas es indiscutible que Jesús nació de la Virgen como tal virgen), cuanto relacionar a Jesús-Salvador con otras figuras liberadoras del Antiguo Testamento que, por la fuerza del Espíritu Santo, fueron instituidas en su función (1 Sam 10, 6 s.; 16, 13 s.; Jue 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 1 Re 19, 19; 2 Re 2, 8-15; etc.). Podemos percibir aquí la diferencia de perspectiva entre la catequesis tradicional y el punto de vista de Lucas y de Mateo. La catequesis tradicional acentuaba ante todo la virginidad de Nuestra Señora, el hecho de la virginidad física y perpetua de María, «antes del parto, en el parto y después del parto». Para los relatos evangélicos, la virginidad personal de María es algo secundario. Más importante resulta la concepción virginal de Jesús. Como perfectamente lo ha expresado dom Paulo Eduardo Andrade Ponte, «la preocupación de los evangelistas consistía en destacar *no* el carácter *virginal*, sino el carácter *sobrenatural, divino*, de esa concepción. Para ellos, la concepción de Jesús fue virginal para que pudiera ser sobrenatural, y no sobrenatural para que pudiera ser virginal. Fue virginal para que Dios pudiera ser su causa no sólo primera, sino *principal*; para que Dios pudiera ser su autor directo... Cuando se oyen ciertos sermones o se leen determinados libros de espiritualidad, se obtiene la impresión de que la concepción de Jesús fue sobrenatural y milagrosa al objeto de preservar la virginidad de su madre. Habría sido, por tanto, una concepción sobrenatural con el fin de que pudiera ser virginal, y no al revés. Y esto ha sido inspirado por una concepción moralizante y maniqueísta de la virginidad en el cristianismo»⁴.

4. «A concepção virginal de Jesus e a mentalidade contemporânea», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 29 (1969), pp. 38-63 (la cita es, concreta-

Pero es muy distinta la perspectiva de los evangelios, porque para ellos es Cristo quien está en el centro, y la virginidad de María está en función de él. Por eso, el Nuevo Testamento prefiere llamar a María *la Madre de Jesús* (Jn 2, 1, 3, 12; 19, 25-26; Hech 1, 14), en lugar de *la Virgen*, que aparece dos únicas veces en los textos neotestamentarios (Lc 1, 27; Mt 1, 23), y ello para poner de relieve su maternidad por obra del Espíritu Santo. La concepción misma de Jesús es descrita del mismo modo que la manifestación de la gloria de Dios en el tabernáculo de la alianza (Ex 40, 34 ó Lc 1, 35). Así como el tabernáculo está lleno del Espíritu de Dios, también lo está, y más aún, el hijo de María, que merece realmente ser llamado Hijo de Dios (Lc 1, 35). Por la fuerza del Espíritu nace un ser, de tal forma penetrado por ese mismo Espíritu, que sólo de Él recibe su existencia. Cristo es la nueva creación de aquel mismo Espíritu que creó el viejo mundo. Este es el profundo sentido teológico que Lucas pretende transmitir con la concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo, y no el describir un fenómeno milagroso en el orden biológico, aun cuando esto se suponga y sirva de motivo de reflexión teológica.

5. ¿Dónde habría nacido Jesús: en Belén o en Nazaret?

Esta labor teológica que hemos detectado hasta ahora se produce también a la hora de narrar el nacimiento de Jesús en Belén. El nacimiento en sí está narrado sin el menor tono romántico, pero su frío y severo estilo le confiere una gran profundidad: «Y sucedió que, mientras ellos estaban allí (en Belén), se le cumplieron los días del alumbramiento, y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no había sitio para ellos en la posada» (Lc 2, 6-7). Este hecho tan normal, que podría haberle sucedido a cualquier madre, es releído, debido a la Resurrección, dentro de un contenido teológico. Si se ha revelado como Mesías e hijo de David por parte de su padre legal José, entonces también debe verificarse en él la otra profecía que dice: de Belén «ha de salir

mente, de las pp. 39-40). Cf. el excelente libro de K. SUSO FRANK, R. KILIAN, O. KNOCH, G. LATKE y K. RAHNER, *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970.

aquél que ha de dominar en Israel» (Miq 5, 1; 1 Sam 16, 1 ss.), el Mesías; y no de Nazaret, la patria de Jesús, un lugar tan insignificante que no es citado una sola vez en todo el Antiguo Testamento. Lucas no pretende hacer resaltar de modo especial el lugar geográfico, sino hacer una reflexión teológica sobre Belén y su significación mesiánica para dejar bien claro que Jesús es el Mesías.

Probablemente, la patria de Jesús históricamente haya sido Nazaret, lugar teológicamente irrelevante. Para hacer que Jesús nazca en Belén, Lucas crea una situación en la que la Sagrada Familia se ve obligada a marchar de Nazaret a Belén. Y para alcanzar este objetivo teológico, Lucas refiere que César Augusto había decretado la realización de un censo de todo el mundo, y que dicho censo se efectuó en Palestina siendo Cirino gobernador de Siria (provincia a la que pertenecía Palestina). Sabemos, sin embargo, que ese censo no se realizó, históricamente, hasta el año 6 d. C., como el propio Lucas lo refiere en el libro de los Hechos (5, 37), dando origen a un grupo de guerrilleros terroristas, los Zelotes, que, comandados por Judas el Galileo, manifestaron su protesta contra tal medida. Lucas utiliza ese hecho histórico, retrotrayéndolo en el tiempo, para, *por una parte*, motivar el viaje de María y José desde Nazaret a Belén (haciendo que, por motivos teológicos, nazca allí Jesús) y, *por otra*, insinuar que el acontecimiento-Jesús interesa no sólo a Israel, sino a todos los hombres, como «luz que ilumina a las naciones» (Lc 2, 32). Las referencias a la historia profana con ocasión del nacimiento de Cristo y el comienzo de la predicación de Juan, no pretenden tanto situar históricamente los hechos cuanto poner de relieve la estrecha vinculación existente entre la historia sagrada y la historia profana universal en la que Dios, a través de Jesucristo, realiza la salvación.

6. ¿Quiénes son los pastores de los campos de Belén?

Si el relato del nacimiento de Cristo, debido a su sencillez, revela muy poco acerca del misterio inefable que estaba produciéndose en la historia del mundo, el relato de la aparición de los ángeles en los campos de Belén proclama con toda claridad dicho misterio. Un ángel del Señor (en este caso son legiones) proclama, como suele suceder en la Biblia, el significado secre-

to y profundo del acontecimiento: «Os anuncio una gran alegría, que lo será para todo el pueblo: os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un salvador, que es el Cristo Señor» (Lc 2, 10-11). Los ángeles proclaman el significado de aquella noche: el cielo y la tierra se reconcilian porque Dios da la paz y la salvación a todos los hombres. Lo que se narra en Lc 2, 8-20, por su origen, no pretende transmitir un hecho acaecido a los pastores de Belén. Los pastores son, desde el punto de vista teológico, los representantes de los pobres, a los cuales fue anunciada la buena nueva y para los cuales fue enviado Jesús (Lc 4, 18). Aquí no hay el menor rastro de una especie de romanticismo bucólico. Los pastores constituían una clase despreciada, y su profesión hacía a las personas impuras ante la ley⁵. Pertenecían a la clase de los que no conocían la ley, como decían los fariseos. Ahora bien, Cristo —y esto es algo que Lucas deja traslucir varias veces en su evangelio— fue enviado precisamente a esos seres marginados social y religiosamente. A ellos les es comunicado en primer lugar el mensaje alegre de la liberación. Pero es muy probable que ese mensaje no les fuera proclamado a los pastores de los campos de Belén, sino que va dirigido a los lectores de San Lucas (80-85 d. C.) para explicarles que aquél en quien creen es el verdadero liberador. Para quienes poseen los ojos de la fe, la debilidad de aquel frágil niño envuelto en pañales encierra un misterio que, una vez desvelado, constituye una alegría para todo el pueblo: es El, el Esperado, el Señor del cosmos y de la historia (Lc 2, 11).

7. San Mateo: Jesús es el nuevo Moisés y el liberador definitivo

San Mateo refiere otros cuatro episodios vinculados a la infancia de Cristo: la venida de los reyes magos siguiendo a una estrella de Oriente, la huida de la Sagrada Familia a Egipto, la matanza de los santos inocentes decretada por Herodes y el regreso de la Sagrada Familia de Egipto a Nazaret (Mt 2). ¿Nos hallamos ante unos hechos históricos o ante una reflexión teológica al estilo de los *midrashim* (historización de un pasaje de la Sagrada Escritura o amplificación y embelleci-

5. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Geburt Christi ohne Mythos und Legende* (op. cit. en nota 1), p. 8.

miento de un hecho con el fin de hacer resaltar su mensaje) destinada a expresar la fe acerca de Jesús? Esta última posibilidad se desprende nítidamente de los propios textos.

a) *¿Qué significan los reyes magos y la estrella?*

Como ya hemos visto, para San Mateo Cristo es el Mesías que hizo su aparición al llegar la plenitud de los tiempos, cumpliendo todas las profecías pronunciadas con respecto a él. Una de estas profecías hacía referencia al hecho de que, al final de los tiempos, acudirían a Jerusalén los reyes y las naciones para adorar a Dios y al Mesías y ofrecerle dones (Is 60, 6; Sal 72, 10 s.). Por eso los Magos van a Jerusalén (Mt 2, 1 s.) antes de llegar a Belén. Siguen a una estrella del Oriente (Mt 2, 2), llamada estrella del rey de Judá. La estrella es un motivo muy frecuente en la época del Nuevo Testamento. Cada cual posee su estrella, pero especialmente los grandes y los poderosos, como Alejandro Magno, Mitridates, Augusto, o los sabios y filósofos como Platón. El judaísmo también sabe de la estrella del libertador mesiánico, como aparece en la profecía de Balaam (Num 24, 17). Con ocasión del nacimiento de Abrahán, de Isaac, de Jacob y, especialmente, de Moisés, aparece una estrella en el cielo. Y esta sigue siendo la creencia judía en la época del Nuevo Testamento.

A esto hay que añadir un hecho histórico: desde los tiempos de J. Kepler, los cálculos astronómicos han demostrado que en el año 7 a. C. tuvo lugar realmente una gran conjunción de Júpiter y Saturno en la constelación de Piscis. Este fenómeno no debió de pasar inadvertido, ya que en aquella época estaba muy en boga la creencia en las estrellas. Para la astronomía helenista, Júpiter era el rey soberano del universo. Saturno era el astro de los judíos. La constelación de Piscis guardaba relación con el fin del mundo. Al producirse la conjunción de estos astros, los sabios de Oriente, magos que descifraban el curso de las estrellas, hicieron lógicamente la siguiente interpretación: En el país de los judíos (Saturno) había nacido un rey soberano (Júpiter) del fin de los tiempos (Piscis)⁶. Consiguientemente, se ponen en marcha y, de este modo, se cumplen para Mateo las

6. Cf. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (op. cit. en nota 1), pp. 88-89. G. KROL, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1963, p. 29.

profecías acerca del Mesías Jesucristo. Ciertos textos del Antiguo Testamento y un determinado fenómeno astronómico habrían motivado, pues, la intención del relato de Mateo de anunciar la fe de la Iglesia en Jesús como Mesías escatológico.

b) *Al igual que el primer liberador (Moisés), así también el último (Jesucristo)*

Del mismo modo que Lucas traza un paralelismo entre la infancia de Jesús y la de Juan el Bautista, Mateo esboza un paralelismo análogo entre la infancia de Jesús y la de Moisés⁷.

Era creencia normal en la época del Nuevo Testamento que el Mesías liberador de los últimos tiempos habría de ser también el nuevo Moisés que, al igual que éste, realizaría asimismo señales y prodigios. Se decía incluso: «Al igual que el primer liberador (Moisés), así también el último (el Mesías)». Sabemos que Mateo presenta en su evangelio a Cristo como al nuevo Moisés que, a semejanza del primero, promulgó también una nueva ley en lo alto de un monte (el Sermón de la Montaña). El *midrash* judío de Moisés refiere —en un paralelismo casi perfecto con Jesús— lo siguiente: El faraón se entera del nacimiento del libertador (Moisés) a través de unos magos (de un modo parecido a como Herodes se entera por los magos de la existencia del Libertador definitivo, Jesús). El faraón y todo el pueblo de Egipto se llenan de temor (Herodes y Jerusalén entera se intraquilizan —Mt 2,3). Tanto el faraón como Herodes deciden la matanza de criaturas inocentes. Al igual que Moisés, también Jesús escapa a la masacre. El padre de Moisés se entera, a través de un sueño, que su hijo será el futuro salvador (José, también por un sueño, sabe que Jesús ha de ser el salvador: «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» Mt 1, 21). El paralelismo salta a la vista y es completado por otro texto de Ex 4, 19-20: Tras la muerte del faraón «Yahvéh dijo a Moisés en Madián: 'Anda, vuelve a Egipto, pues han muerto todos los que buscaban tu muerte'. Tomó, pues, Moisés a su mujer y a su hijo y, montándolos sobre un asno, volvió a la tierra de

7. Cf. R. BLOCH, «Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition», en *Moses*, publicado por F. Stier y E. Beck, Düsseldorf 1963, pp. 71-95 y esp. 108-110. A. VOEGTLE, «Das Schicksal des Messiaskindes», en *Bibel und Leben* 6 (1965), pp. 267-270. A. HEISING, *Gott wird Mensch* (op. cit. en nota 1), pp. 48-49.

Egipto». Mt 2, 19-21 dice prácticamente lo mismo: Tras la muerte de Herodes, Dios habla a José por medio del ángel: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre, y marcha a tierra de Israel, pues ya han muerto los que buscaban la vida del niño'. El se levantó, tomó consigo al niño y a su madre, y entró en tierra de Israel». El destino del nuevo Moisés (Jesús) repite el destino del primer Moisés. Del mismo modo que sucedió con el primer liberador, así también sucede con el último. Jesús niño es realmente el Mesías-Liberador esperado y el profeta escatológico. La huida a Egipto y la matanza de los inocentes de Belén no tienen por qué haber sido necesariamente hechos históricos⁸. Sirven únicamente para establecer un paralelismo con el destino de Moisés. Las fuentes de la época, especialmente Flavio Josefo, que informa con bastante minuciosidad acerca de Herodes, no hablan de semejante matanza. También es verdad que, aunque no pueda ser probada históricamente (ni tiene por qué serlo, puesto que en el relato de Mateo posee la función de reflexión teológica), pudo haberse producido, pues sabemos que Herodes era extremadamente cruel: diezmó a su propia familia, hasta el punto de que el historiador del siglo V Macrobio (*Saturnal* 2, 4, 11) refiere el juego de palabras que solía hacer César Augusto: Prefiero ser el puerco (*hys*) de Herodes a ser su hijo (*hyós*).

Mateo 1-2 nos presenta en una perspectiva post-pascual, como en un prólogo, los grandes temas de su evangelio: Ese Jesús de Nazaret es el único y verdadero Mesías, hijo de Abrahán, descendiente de la casa real mesiánica de David, el nuevo Moisés que ahora, en el momento culminante de la historia y en su final, conducirá al pueblo del éxodo de Egipto hacia la patria definitiva.

8. Conclusión: La Navidad, ayer y hoy, la misma verdad

Cualquier lector no suficientemente informado acerca de los procedimientos exegéticos elementales con los que trabaja hoy la exégesis católica podría, al término de este capítulo, quedar escandalizado: Entonces, ¿todo es un cuento? ¿Nos han

8. Cf. J. RIEDL, *Die Vorgeschichte Jesu* (op. cit. en nota 1), pp. 43-45.

engañado los evangelistas? No. Los relatos de la Navidad no son ningún cuento, ni hemos sido engañados. Lo que ocurre es que nos equivocamos cuando pretendemos abordar los evangelios desde una perspectiva que no fue la que pretendieron sus autores, cuando queremos hallar respuesta a unas preguntas que ellos no se plantearon ni tuvieron intención de plantear. Los evangelios, especialmente el evangelio de la infancia de Jesús, no son un librito de historia. Son un anuncio y una predicación en los que se asumieron, se elaboraron y fueron puestos al servicio de una verdad de fe que sus autores desean proclamar, determinados hechos reales, determinados dichos de la Sagrada Escritura y determinados comentarios midráshicos de la época. Por eso el Magisterio oficial de la Iglesia recomienda al estudioso de la Escritura que «para comprender lo que Dios quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué es lo que pretendieron realmente los autores sagrados y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos... para lo cual ha de atender, entre otras cosas, a los 'géneros literarios'» (*Dei Verbum*, n.º 12).

En la época neotestamentaria un género literario muy corriente es el *midrash hagádico* que, como ya hemos dicho, consiste en tomar un hecho o un dicho escriturístico, elaborarlo y embellecerlo al objeto de subrayar y proclamar de forma inequívoca una verdad de fe. Esto es lo que sucedió con los relatos de la infancia, donde hay unos hechos reales a los que se ha revestido de una forma teológica, en un lenguaje que a nosotros nos resulta hoy casi incomprensible. Pero es dentro de este género literario donde se esconde el mensaje que debemos desentrañar, retener y proclamar de nuevo con nuestro propio lenguaje actual: que ese frágil niño no era un Juan cualquiera, ni un don-nadie, sino el mismísimo Dios hecho condición humana, que de tal modo amó la materia que quiso asumirla, y de tal modo amó a los hombres que quiso ser uno de ellos a fin de liberarnos, que se humanizó al objeto de divinizarnos. Con él, el proceso evolutivo psico-social alcanzó una cúspide determinante para el resto de su camino hacia Dios, porque en él ya se había hecho presente el final y había sido alcanzada la meta dentro del tiempo.

Este es el mensaje fundamental que pretenden transmitirnos los relatos de la infancia, a fin de que, aceptándolo, tenga-

mos esperanza y alegría: ya no estamos solos en nuestra inmensa soledad y en nuestra búsqueda de unidad, integración, solidaridad y reconciliación de todo con todas las cosas. El está en medio de nosotros, el Emmanuel, el Dios-con-nosotros: «Nos ha nacido hoy un Libertador, que es el Cristo Señor» (Lc 2, 11). Quien quisiere salvaguardar a toda costa la historicidad de cada una de las escenas de los relatos navideños, acabará perdiendo de vista el mensaje que pretendieron transmitir sus autores inspirados y, en definitiva, se situará fuera de la atmósfera evangélica creada por Lucas y Mateo; una atmósfera en la que la preocupación no la constituye el saber si existió o no la estrella de los reyes magos, o si se aparecieron o no los ángeles en Belén, sino el conocer el significado religioso del Niño, que está ahí para ser recibido por nosotros no en un frío estable, sino en el calor de nuestros corazones llenos de fe.

Pero ¿qué podemos hacer con los mitos, una vez desmitologizados? Están ahí, y siguen estando siempre representados en el pesebre, y vividos en el recuerdo de las criaturas, grandes y pequeñas. ¿Han perdido su valor? Si han perdido su valor histórico-factual, tal vez comiencen ahora a adquirir su verdadero significado religioso-antropológico. ¿Podemos hablar de los misterios profundos del Dios que se encarna, del insondable misterio de la propia existencia humana, del bien y del mal, de la salvación y la perdición, sin tener que recurrir a leyendas, mitos y símbolos? El estructuralismo lo vio con toda claridad; pero la teología ha sabido desde siempre que el mito, el símbolo y la analogía constituyen lo específico del lenguaje religioso, porque acerca de las realidades profundas de la vida, del bien y del mal, de la alegría y la tristeza, del hombre y del Absoluto, únicamente somos capaces de balbucir y hacer uso de un lenguaje figurado y representativo. Sin embargo, ese lenguaje es más envolvente que el frío concepto. Al carecer de límites fijos y determinados, es mucho más sugerente de lo trascendente y lo inefable que cualquier otro lenguaje científico o del método historicista. Por eso es bueno que sigamos hablando del Niño, del buey y el asno, de los pastores y las ovejas, de la estrella y de los magos, del rey malo y del buen José, de la Virgen-madre y de los pañales con que envolvió al Niño sobre el lecho de pajas.

Pero hemos de ser conscientes —y esto es vitalmente necesario si no queremos alimentar el magicismo y el sentimentalismo— de que todo eso pertenece al reino del símbolo, y no al reino de la realidad de los hechos escuetos. El símbolo es humanamente más real y significativo que la historia fáctica y los datos fríos y objetivos. El mito y la leyenda (decía Guimâraes Rosa, y tenía razón, que en la leyenda todo es verdadero y cierto porque todo es inventado), cuando son concientizados y aceptados como tales por la razón, no alienan, no magifican ni sentimentalizan al hombre, sino que le hacen sumirse en una realidad en la que comienza a percibir lo que significan la inocencia, la reconciliación, la transparencia divina y humana de las cosas más banales y el sentido desinteresado de la vida, encarnado todo ello en el divino niño aquí, en la Navidad. ¿Qué hacer, pues, con los relatos de la Navidad y con el pesebre? Que continúen. Pero que sean entendidos y revelen aquello que quieren y deben revelar: que la eterna juventud de Dios penetró este mundo para nunca más dejarlo; que en la noche feliz de su nacimiento nació un sol que ya no ha de conocer ocaso.

**¡ASI DE HUMANO
SOLO PUEDE SERLO EL MISMO DIOS!
JESUS, EL HOMBRE QUE ES DIOS**

No será a partir de un análisis abstracto acerca de lo que es Dios y lo que es el hombre como podremos entender quién es Jesús Hombre-Dios. Sólo conviviendo con él, viendo, imitando y descifrando a Jesús pudieron los discípulos llegar a conocer a Dios y al hombre. El Dios que en Jesús y por Jesús se revela, es humano. Y el hombre que en Jesús y por Jesús se manifiesta, es divino. Fue en un hombre donde la Iglesia primitiva descubrió a Dios. Los dogmas no pretenden comprender o suplir el misterio, sino que establecen siempre una norma doctrinal y comunitaria de hablar a partir del misterio. En el presente capítulo se pasa revista a los principales intentos que se hicieron para expresarlo, hasta llegar a la fórmula de «reconciliación» del Concilio de Calcedonia. Teniendo en cuenta el hecho de que las palabras *naturaleza* y *persona* habían asumido en realidad diferentes significados, se intenta una aproximación al misterio a partir del propio Jesús. Esta profesión de fe *sobre Jesús y a partir de Jesús* conlleva una exigencia de imitar su manera de ser como ser-para-los-demás. La Encarnación, por tanto, encierra un mensaje concerniente no sólo a Jesucristo, sino también a la naturaleza y al destino de cada hombre.

El hombre Jesús de Nazaret había revelado en su humanidad tal grandeza y profundidad que los Apóstoles y cuantos le conocieron, tras un largo proceso de desciframiento, sólo pudieron decir: ¡Así de humano sólo puede serlo el mismo Dios! Y comenzaron entonces a llamarle *Dios*. A partir de ese momento, los Apóstoles, que eran judíos, dejaron de ser judíos para convertirse en cristianos. El judío posee, como dogma fundamental de su fe, la absoluta unicidad de Dios. La *Shemá* (profesión de fe) que todo devoto judío recita dos veces al día comienza así: «Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el

único Señor». Nadie puede equipararsele, aun cuando se llame Jesús de Nazaret resucitado.

1. Un Dios humano y un hombre divino

¿Cómo hemos de entender el que Jesús, judío de Nazaret, de la despreciada Galilea (la mitad de cuya población era pagana), jurídicamente hijo del carpintero José y de la virgen María, cuyas «hermanas» y «hermanos» son conocidos como Santiago, José, Judas y Simón (Mc 6, 3; Mt 13, 55-56), nacido bajo el Emperador romano Augusto en la «inmensa romanae pacis maiestas», crecido bajo el gobernador de la provincia de Siria Cirino (Lc 2, 1-2), siendo procurador romano de Judea Poncio Pilato (Lc 3, 1) y tetraca de Galilea, la patria de Jesús, Herodes Antipas (Lc 3, 1), crucificado bajo el Emperador Tiberio el viernes 14 (según san Juan), o 15 (según los sinópticos), del mes de Nisán, y resucitado al cabo de unos días..., ¿cómo hemos de entender que ese hombre concreto, con su historia personal y perfectamente datable, sea al mismo tiempo Dios? ¿Qué grandeza, qué soberanía y qué profundidad no tendría que haber revelado y vivido ese hombre para que pudiera llamarsele Dios? ¿Qué significa, entonces, Dios? ¿Quién es el hombre para que pueda hacerse de él semejante afirmación? ¿Qué significa la unión de ambos —Dios y el hombre— en un ser histórico y hermano nuestro, llamado Jesús de Nazaret?

Nos hallamos ante un dato central de nuestra fe que sitúa al cristianismo a un nivel totalmente aparte, dentro del conjunto general de las religiones. Desde el momento en que el cristianismo afirma que un hombre es al mismo tiempo Dios, se distancia y se hace único en el mundo. Es preciso que lo digamos: esto constituye un escándalo para los judíos y para todos los hombres religiosos y piadosos que, tanto ayer como hoy, veneran y adoran a un Dios transcendente, totalmente otro, más allá de este mundo, inobjetivable, infinito, eterno, incomprendible y superior a todo lo que el hombre puede ser y conocer. Lo que pueda ser Dios como experiencia en el judaísmo, en el paganismo y en las religiones del mundo, nosotros, los cristianos, lo encontramos vivido y concretado en un hombre, Jesús de Nazaret; en su vida, en sus palabras y actitudes, en su muerte y resurrección. Y lo que pueda ser el hombre en su radicalidad y

en su verdadera humanidad, nosotros, los cristianos, lo comprendemos cuando meditamos la vida humana de Jesucristo.

No será, por tanto, a partir de un análisis abstracto acerca de lo que es Dios y lo que es el hombre como podremos entender quién es Jesús Hombre-Dios. Sólo conviviendo con él, viendo, imitando y descifrando a Jesús llegamos a conocer a Dios y al hombre. El Dios que en Jesús y por Jesús se revela, es humano. Y el hombre que en Jesús y por Jesús se manifiesta, es divino. En esto consiste lo específico de la experiencia cristiana de Dios y del hombre, que es diferente de la experiencia judía o pagana. Fue en un hombre donde la Iglesia primitiva descubrió a Dios. Y fue en Dios donde llegamos a saber quién es Dios de hecho, y cuál es el destino del hombre. Por eso, mirando a Jesucristo, podemos afirmar con razón: el misterio del hombre evoca el misterio de Dios; la vivencia del misterio de Dios evoca el misterio del hombre. No podemos hablar del hombre sin hablar de Dios, y no podemos hablar de Dios sin hablar del hombre. Las reflexiones que hasta aquí hemos hecho sobre Jesús y a partir de Jesús nos permiten afirmar: cuanto más humano se presenta Jesús, tanto más se manifiesta Dios con Él. Cuanto más Dios es Jesús, tanto más se revela en él el hombre.

¿Cómo han de entenderse semejantes afirmaciones que constituyen auténticas paradojas y una verdaderamente difícil unión de contrarios? Al hablar de Jesucristo, hemos de pensar siempre, conjunta y simultáneamente, en Dios y en el hombre. La unidad de ambos en Jesús es de tal naturaleza que ni Dios ni el hombre pierden lo más mínimo de su esencia y de su realidad. Tan profunda es la unidad de Dios y el hombre en Jesús, que la humanidad ha de poder ser hallada en su divinidad, y la divinidad en su humanidad. ¿Con qué palabras podemos expresar semejante realidad? Vamos a intentar reflexionar brevemente sobre algunos de los modos en que la fe se ha expresado en otro tiempo y sigue expresándose todavía hoy¹. Trataremos

1. La bibliografía cristológica no tiene límites. Enumeraremos las obras más importantes que hemos utilizado: A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Gütersloh 1965... M. SCHMAUS - A. GRILLMEIER, *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, fasc. 1.º, Friburgo 1965. A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, 3 vols. Würzburg 1951-1954. A. GRILLMEIER, «Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie», en *Fragen der Theologie heute*, Zurich 1951, pp. 266-299. P. SMULDERS, «Desarrollo de la Cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio

también de esbozar una reflexión que tal vez pueda, dentro de nuestro lenguaje y nuestra preocupación por el hombre de hoy, arrojar un poco de luz para que podamos entender la profundidad divina y humana de Jesús y, a partir de él, también nuestro propio misterio.

2. No podemos hablar sobre Jesucristo, sino únicamente a partir de él

La fe ha tratado siempre de vislumbrar lo que significa la afirmación de que «Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre». La «fe que busca el entendimiento» se llama teología y, en este caso concreto, cristología. La teología (cristología) no quiere ni debe poner en jaque a la fe, sino, por el contrario, ayudar a esclarecer la fe. Pretende ser una forma de fe: crítica, racional, científica (si es posible), interesada en analizar mejor la vida de fe, no para violar su intimidad, sino para poder detectar la racionalidad y la lógica «graciosa» de Dios y, de este modo, poder amarlo de una manera más intensa y humana.

El hablar cristológico no podrá ser jamás un hablar *sobre* Jesús. No disponemos de una instancia superior desde la que podamos hablar *sobre* él de un modo objetivo e imparcial. Podemos hablar *sobre* cosas, pero nunca *sobre* personas, sobre Jesús y sobre Dios. El verdadero teólogo sólo puede hablar *a partir de* Jesús, es decir, afectado por su realidad vivida en la fe y en el amor. Sólo así, inserto Jesús dentro de su vida, podrá vislumbrar su significado y comenzar a ver a Dios en el hombre y al hombre en Dios. Al hablar y reflexionar a partir de Jesucristo, empleamos palabras, instrumentos y modelos del mundo cultural que nos rodea, con los cuales podemos entender a los demás y nos hacemos comprender a nosotros mismos. Nuestros conceptos y fórmulas constituyen el vaso externo y frágil que contiene la preciosa esencia. No suplen el misterio, sino que desean comunicarlo, aunque sea de un modo imperfecto, pero siempre dentro de un lenguaje comprensible para

eclesiástico», en *Mysterium Salutis* III/1, Madrid 1971, pp. 415-501. CH. DUQUOC, *Christologie*, L'homme Jesus, Paris 1968, pp. 282-299 (Trad. Cast.: *Cristología*, El hombre Jesús, Salamanca 1971). W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gerd Mohn 1969, pp. 281 ss. (Trad. cast.: *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974). J. DOYON, *Cristología para o nosso tempo*, São Paulo 1970, pp. 243-268.

cada época. Ni siquiera los dogmas pretenden comprender o suplir el misterio, sino, como perfectamente lo ha expresado el gran teólogo alemán Karl Rahner, los dogmas establecen siempre una norma doctrinal y comunitaria de hablar a partir del misterio². Son la fijación verbal y sistemática, con el auxilio de los medios de expresión que la cultura ambiental ofrece, de las verdades fundamentales del cristianismo para una época determinada. Por eso, para ser cristiano y ortodoxo, no basta con recitar antiguas y venerables fórmulas. Es preciso vivir el misterio que esas fórmulas encierran, y tratar de decirlo siempre de un modo nuevo, dentro de nuestro lenguaje y de nuestro tiempo³. Sólo así deja la fe de ser un objeto de museo y comienza a convertirse en un elemento inspirador de la vida y de una continua superación en dirección hacia Dios y hacia la profundidad humana.

A lo largo de la historia de la fe ha habido muchos intentos por dilucidar cómo puede ser Jesús a un tiempo hombre y Dios. Prácticamente cada generación se enfrenta y se define ante este misterio e intenta, con responsabilidad y con las posibilidades que el lenguaje es capaz de sugerir, dar una respuesta más o menos feliz, más o menos inspirada. Ha habido errores, desviaciones y hasta herejías, radicalizaciones todas ellas de una verdad parcial hasta el punto de perder o dañar la totalidad de la fe. Pero, a pesar de ello, las herejías constituyen el testimonio de un apasionado interés por Jesús. Ante Jesús Dios-hombre puede decirse de más, y también de menos. Puede pecarse por exceso o por defecto. El hablar correcto a partir de Jesús debe ser tal, que no le conceda de más a Dios ni al hombre, pero que tampoco disminuya al hombre ni a Dios.

3. Una difícil tensión:

Ni de más ni de menos a Jesús-Dios;
ni de más ni de menos a Jesús-Hombre

En la historia de la reflexión cristológica se observa la siguiente doble tendencia: o bien se acentúa más al Dios que hay

2. K. RAHNER, «Was ist eine dogmatische Aussage?», en *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1964, p. 68 (Trad. cast.: *Escritos de Teología*, Madrid 1968).

3. Cf. J. MCINTYRE, *The Shape of Christology*, Londres 1966. J. KNOX, *The Humanity and Divinity of Christ*, a Study of Pattern in Christo-

en Jesús, en detrimento del hombre; o bien prevalece el hombre que hay en Jesús, en perjuicio de Dios.

Puede suceder también, sin embargo, que no se mantenga en la debida medida la unidad del hombre y de Dios en Jesús. Hay una tendencia que radicaliza esa unión hasta el punto de que es Dios el que absorbe al hombre, o el hombre el que absorbe a Dios. Pero también puede ocurrir lo contrario: que se acentúe de tal forma la dualidad Dios-hombre que no se ve cómo puedan unirse ambos en el individuo concreto que es Jesús de Nazaret.

Vamos a intentar, brevemente, trazar los grandes marcos históricos en que se ha encuadrado la meditación del misterio cristológico, y vamos a tratar de ver cómo la ortodoxia se ha mantenido siempre dentro de una fuerte tensión dialéctica, evitando los extremos (ya sea del lado humano, ya sea del lado divino de Jesús), hasta llegar a formular en el Concilio Ecuménico de Calcedonia (a. 451) con toda claridad la verdad fundamental de que Jesús es, total y simultáneamente, verdadero hombre y verdadero Dios.

El primer gran problema tuvo su origen en el propio monoteísmo bíblico: ¿Cómo garantizar de un modo comprensible la divinidad de Jesús? Una primera corriente, que ya fue combatida por el evangelista San Juan, afirmaba que Jesús era Dios, sí; pero que su humanidad era tan sólo aparente. Por eso tampoco sufrió, y su muerte fue ilusoria (ebionitas y docetistas).

Otra corriente afirmaba la divinidad de Jesús, pero aclarando que Jesús no es sino la encarnación del Padre y, por consiguiente, fue el Padre quien padeció y murió (patripasionismo).

Otros decían que Jesús pertenece a la esfera divina, pero subordinado al Padre (subordinacionismo).

Según el arrianismo, Jesús es el Logos, que está junto a Dios, pero fue *creado* como el primero de entre todos los seres. Dios es uno y único y su unidad no puede ser comprometida con el carácter divino de Jesús.

logy, Cambridge 1967. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, pp. 53-69. (Trad. cast.: *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972).

Otro grupo afirmaba la filiación divina de Jesús, al igual que lo hacen muchos textos del Nuevo Testamento, pero entendiéndolo en el sentido de filiación adoptiva (adopcionismo), no en el sentido de que Jesús fuera el Hijo eterno y Unigénito del Padre.

Hubo otra corriente que defendió denodadamente, incluso con las armas y con intrigas de corte, la afirmación de que Jesús sería únicamente semejante a Dios, pero no igual a El en su naturaleza (el *omoioúsios* de Arrio). Hubo en el Concilio de Nicea una encarnizada batalla a cuenta de una «i» —*omoousios* (igual) u *omoioúsios* (semejante)—, en la que incluso participó el pueblo en plazas y mercados. Dicho Concilio (a. 325) resolvió la polémica, afirmando de forma solemne e irreformable que «Jesús es Hijo de Dios, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no creado, de la misma sustancia que el Padre, por quien todo fue hecho, lo que hay en los cielos y lo que hay en la tierra»⁴. Como puede verse, la fe se opone siempre a todo lo que pueda significar una disminución de la divinidad de Jesús, el cual es verdadero Dios.

Pero todavía queda por responder la pregunta: ¿Cómo se relacionan entre sí estas dos realidades —Dios y hombre— en un ser concreto y único? Y al respecto se produjeron no pocas disputas entre los diversos teólogos y las diferentes escuelas. Hubo, sin embargo, dos corrientes que ganaron la máxima celebridad en la antigüedad y cuyas soluciones han influido en la piedad y en la teología hasta nuestros días: la escuela de Alejandría y la escuela de Antioquía, en el Asia Menor.

a) *Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios*

Alejandría fue uno de los centros culturales y filosóficos más renombrados de la antigüedad. Allí se cultivaban preferentemente el platonismo en sus diversas versiones, la especulación más temeraria y la ardiente mística de la unión con el Uno y el Absoluto.

Para esta escuela, el Logos constituye el punto de referencia y el concepto clave para la comprensión del universo. El Logos invade el cosmos, dándole vida, orden y unidad. De un

4. DENZINGER - SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum*. Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Friburg. 1964, n.º 125.

modo inefable, toma forma concreta en el hombre, al que se define como el ser racional y lógico. En Jesucristo, el Logos conoció su suprema encarnación, de tal manera que, en opinión de San Atanasio, la humanidad de Cristo no es sino su órgano e instrumento de presencia y actuación en este mundo⁵. El Logos está tan profunda y radicalmente presente en Cristo que, quien está ante Jesús, está ante Dios en persona. Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios: he aquí una fórmula muy del agrado de esta escuela y que expresa la esencial unidad del hombre y de Dios en Cristo.

Pero tales afirmaciones corren el riesgo de no salvaguardar suficientemente la dualidad existente en Jesús. De un modo latente, se manifiesta en esta escuela alejandrina el peligro monofisita, es decir: a fuerza de acentuarse la unidad hombre-Dios en Jesús, la naturaleza divina acaba absorbiendo totalmente a la naturaleza humana. En Cristo habría, pues, una sola naturaleza, la divina, y, lógicamente, una sola persona, la del Verbo eterno; posición esta que fue defendida en primer lugar por Eutiques. El hombre Jesús de Nazaret pierde su independencia y su realidad histórica, lo cual significa reducir nuevamente el misterio de Cristo. Y, de hecho, en Alejandría se enseñó esta reducción de la realidad humana de Jesús en favor de la divina. Apolinar de Laodicea, haciendo uso de un principio de Aristóteles (*Met.*, 1039, a, 3ss), según el cual dos naturalezas completas no pueden formar una unidad, argumentaba: para que exista una unidad profunda e íntima en Jesús entre Dios y el hombre, como de hecho ocurre, es preciso que una naturaleza sea incompleta. Y esa naturaleza es, evidentemente, la humana. Apolinar, pues, defendía que, mediante la encarnación, el Logos había sustituido al espíritu humano. El hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu. En Jesús, sin embargo, el espíritu habría sido sustituido por el Logos.

Contra Apolinar, que de tal modo disminuía al hombre Jesús, se alzó S. Gregorio Nacianceno con un principio fundamental: aquello que Dios no ha asumido, tampoco lo ha redimido. Ahora bien, si el Logos no asumió el espíritu humano,

5. Cf. A. GRILLMEIER, «Die theologische sprachliche Vorbereitung der christologischen Formeln von Chalkedon», en *Das Konzil von Chalcedon I* (op. cit. en nota 1), pp. 81 ss y 97-102.

éste no fue redimido⁶. Y el pecado —completaba la argumentación otro gran teólogo, Teodoro de Mopsuestia— habita especialmente en el espíritu⁷. Por lo tanto, más que el cuerpo, era el espíritu el que tenía necesidad de ser asumido para poder ser redimido.

Ya con anterioridad había afirmado Arrio, dentro de la misma tendencia, que, mediante la encarnación, el alma humana había sido sustituida por el Verbo. Nos hallamos, de nuevo, ante una reducción heterodoxa de la humanidad de Jesús. Otros opinaban que, mediante la encarnación, lo que había sido sustituido por el Verbo fue la inteligencia humana (monoetismo). Otros afirmaban que lo había sido la voluntad humana (monoteletismo). Y otros, en fin, enseñaban que el principio operativo en Jesús provenía únicamente del Verbo (monerismo). Sólo Jesús-Dios es el que actúa, no el Jesús-hombre.

Todas estas teorías fueron rechazadas por la ortodoxia, porque no conseguían mantener la difícil tensión de la fe en Jesús como verdadero hombre y verdadero Dios. La unidad en Jesús es íntima y profunda, pero no debe ser concebida de forma que lleguen a eliminarse los términos Dios-hombre. Un presupuesto erróneo en todas esas teorías radica en el hecho de que todas ellas entienden la perfección humana de un modo estático, identificándola como cerrazón y aislamiento en sí misma. Los posteriores debates cristológicos mostrarán exactamente lo contrario: la perfección humana reside precisamente en su apertura total e infinita que le permite llegar a ser colmada por Dios. A pesar de todo, el monofisismo, que tiende a acentuar excesivamente la naturaleza divina de Jesús, constituye una constante tentación para la teología, y de un modo especial para la piedad popular⁸. Jesús vino a lo que era suyo —la humanidad— y la gran tentación de los fieles consiste en permitir que se hagan realidad aquellas tristes palabras de San Juan: y los suyos no lo recibieron tal como él quiso manifestarse, es

6. GREGORIO NACIANCENO, *Epist.*, 101: PG 37, 181 c.

7. *Homilia cat.*, V, 11. Citado por A. GRILLMEIER, en *Das Konzil von Chalcedon I* (op. cit. en nota 1), p. 145.

8. Cf. F. X. ARNOLD, «Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit», en *Das Konzil von Chalcedon*, III (op. cit. en nota 1), pp. 287-340, esp. 302-327.

decir, como hombre, como hermano y participe de nuestra doliente y frágil condición.

b) *Un hombre total fue asumido por el Verbo eterno*

La otra escuela que se hizo célebre en la antigüedad, tanto por su cultura como por su sentido de lo real y concreto, fue la escuela de Antioquía, fuertemente influenciada por Aristóteles. Esta escuela, se tomó muy en serio el principio aristotélico del que también había hecho uso la escuela de Alejandría: dos naturalezas completas no pueden unificarse en una sola. Y de ello concluía Diodoro de Tarso († 394) que la naturaleza humana y la naturaleza divina no se unen en Jesús de Nazaret, sino que simplemente están agregadas la una a la otra, pero permaneciendo cada cual perfecta en sí misma. La unión de ambas en Jesús no es íntima y profunda, sino sólo accidental. De donde se sigue que en Jesús no hay sólo dos naturalezas, sino también dos personas distintas, una humana y otra divina. El monje Nestorio, Patriarca de Constantinopla, extrajo las consecuencias lógicas de esta forma de entender el problema y comensó a proclamar desde el púlpito que Nuestra Señora no podía ser llamada Madre de Dios (*theotókos*), sino tan sólo madre del hombre Jesús (*anthropotókos*) o, con una mayor precisión teológica, madre de Cristo (*christotókos*).

A Nestorio se opuso enérgicamente el Patriarca de Alejandría, San Cirilo. Y en el Concilio de Efeso (a. 431), convocado para resolver estas discrepancias, se produjo una tremenda escisión entre los asistentes, que se excomulgaban mutuamente los unos a los otros. Por fin, no sin grandes dificultades, salió triunfante la expresión 'Madre de Dios' (*theotókos*) como forma ortodoxa de expresión mariológica y cristológica.

La tendencia fundamental de la escuela de Antioquía, cuyos principales representantes son San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia († 428), Teodoro de Ciro († 466) y Juan de Antioquía, consiste en que acentúa la espontaneidad y la autonomía del hombre-Jesús frente a Jesús-Dios. El Logos eterno se unió a un hombre completo y perfecto en su inteligencia y libertad (*assumptus-homo*). Pero entonces surge la pregunta: ¿Preexisten Dios y el hombre, y sólo después se produce la unión? Si así fuese, entonces Cristo es un tercer ser: el hombre-Jesús no es una sola cosa con Dios, y no existiría fuera de esta

unidad. Si, por el contrario, afirmamos que el hombre-Jesús comenzó a existir a partir de la encarnación, entonces se plantea otro problema: ¿Poseía el hombre-Jesús una individualidad propia? Si adquirió del Logos la individualidad, entonces habría que decir que Jesús jamás fue hombre, sino que, desde el principio, fue un super-hombre. Aquí aparece de nuevo el peligro monofisita de reducir la realidad de Cristo a una sola naturaleza: la divina. Una cristología planteada en los términos de una ontología estática de la naturaleza humana y divina no parece poder escapar a un dilema fundamental: o cae en el error monofisita, acentuando excesivamente la unión con Dios, o, por el contrario, incurre en el nestorianismo, exagerando en demasía la independencia del hombre individual y concreto, hasta el punto de postular la presencia en Jesús de una dualidad de personas.

Ambas personas elaboran la cristología a partir de la idea de la encarnación. Pero la encarnación no debería ser el punto de partida, sino el punto de llegada. Si hacemos de ella el punto de partida, entonces toda la discusión irá dirigida a dilucidar en qué medida haya que atribuir las acciones de Cristo a una u otra naturaleza, de qué manera se interpenetran hasta el punto de constituir el ser individual e histórico Jesús de Nazaret, y qué hay que entender por naturaleza humana y por naturaleza divina. ¿Podemos saber quién es Dios? ¿Y qué es el hombre? ¿Acaso no partimos de unos misterios para tratar de explicar otros misterios? No es posible iluminar unas tinieblas luminosas con otras tinieblas menos luminosas. Como trataremos de exponer más adelante, y en continuidad con la línea de reflexión cristológica elaborada hasta el presente capítulo, el fundamento de nuestra fe en la divinidad de Jesús reside en su modo profunda y radicalmente humano de manifestarse y actuar en este mundo. Para explicar al Jesús histórico, como término de un largo proceso de reflexión, hay que decir que Jesús es la encarnación del propio Dios, su aparición diafánica y epifánica dentro de la realidad humana e histórica.

4. *Calcedonia: Una fórmula de reconciliación entre la dualidad y la unidad*

El Concilio Ecuménico de Calcedonia (a. 451) supo reasumir el punto de verdad de cada escuela, la alejandina y la an-

tioquena: la unidad se da en Jesús, como afirman los teólogos de Alejandría, pero sólo en cuanto a la persona, no en cuanto a las naturalezas; la dualidad es real y se da en Jesús, como enseñan los teólogos de Antioquía, pero únicamente en cuanto a las naturalezas, no en cuanto a la persona. Y se establece entonces, bajo la influencia del gran Papa León Magno, una fórmula cristológica que aun hoy debe ser criterio de verdad para cualquier interpretación del misterio de Jesús: «Confesamos a un solo y mismo Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, con alma racional y con cuerpo, consustancial al Padre según la divinidad, y consustancial a nosotros según la humanidad, 'en todo igual a nosotros, excepto en el pecado' (Hebr 4, 15); engendrado por el Padre, antes de los siglos, según la divinidad; y en los últimos tiempos, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de la virgen María, Madre de Dios, según la humanidad. Hemos de confesar a un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor y Unigénito, subsistiendo en dos naturalezas de modo inconfundible, inmutable, indiviso e inseparable. La diferencia entre las naturalezas no queda jamás suprimida por causa de la unión; antes, por el contrario, se preserva la propiedad de cada naturaleza, concurriendo ambas para formar una sola persona y subsistencia. Confesamos a Jesucristo no en dos personas separadas y divididas, sino como un solo y mismo Hijo Unigénito, Palabra de Dios, Señor Jesucristo, como los Profetas habían hablado antes acerca de él, y como el propio Jesucristo nos enseñó y el credo de nuestros padres nos transmitió»⁹.

Esta fórmula dogmática no pretende tanto explicar cómo concurren Dios y el hombre para formar *un solo y mismo Jesús*, cuanto asegurar los criterios que han de estar presentes en cualquier intento de explicación, a saber: ha de afirmarse simultáneamente la humanidad completa y la divinidad verdadera de Jesús, sin dividir su unidad fundamental. La intención del Concilio no es de orden metafísico o doctrinal, sino soteriológico. El Concilio, en el fondo, como perfectamente ha puesto de

9. DENZINGER - SCHOENMETZER (op. cit. en nota 4), nn. 301-302. Cf. I. O. DE URBINA, «Das Glaubenssymbol von Chalkedon - sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung», en *Das Konzil von Chalkedon I* (op. cit. en nota 1), pp. 389-418.

manifiesto recientemente un teólogo español¹⁰, quiso afirmar lo siguiente:

a) Que si Jesús no es Dios, entonces no vino a través de él ninguna salvación. Seguimos en nuestro pecado y sin la seguridad del futuro.

b) Que si Jesús no es hombre, entonces no nos ha sido dada a nosotros la salvación.

c) Que si la humanidad no es «de-Dios» (en la misma medida en que mi propio ser es mío, y no por cierta acomodación del lenguaje), entonces no se ha realizado plenamente la divinización del hombre, y Jesús no es verdaderamente Dios.

d) Que si la humanidad venida «de-Dios» no es verdadera humanidad ni permanece como tal, entonces en Jesús no se ha salvado el hombre, sino otro ser.

En eso consiste el carácter definitivo, irreformable e impecedero de este dogma cristológico. Para expresar semejante verdad, el Concilio hizo uso del modelo de comprensión griego, empleando las palabras 'naturaleza' y 'persona'. *Naturaleza* divina y humana no es sino el nombre para designar todo lo que constituye al ser humano y al ser divino; designa aquello que Jesucristo tiene en común con el Padre (divinidad) y con nosotros (humanidad). La naturaleza es entendida por el Concilio en sentido abstracto, como sinónimo de esencia o de substancia. Por su divinidad, Jesús es de la misma esencia que el Padre y, por su humanidad, de la misma esencia que hay en cada hombre. El portador y sujeto de estas dos naturalezas, sin embargo, es la Persona del Logos, de tal forma que es ella la que confiere la unidad del único y mismo Jesús. Esta unidad personal es tan íntima que las cualidades de ambas naturalezas —divina y humana— pueden ser atribuidas a la misma Persona del Verbo; y así, puede afirmarse que Dios nació, sufrió y murió, o que Jesucristo es todo-poderoso, etc. Las dos naturalezas *abstractas*, por tanto, existen *concretamente* unidas a la Persona divina del Verbo eterno.

Por eso, la tesis central del Concilio de Calcedonia consiste en afirmar la unidad del ser concreto de Jesús: un solo y mismo Señor, etc. Persona (hipóstasis), en la fórmula dogmática,

10. J. I. GONZALEZ FAUS, «Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual», en *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971), pp. 339-367, aquí concretamente p. 344.

tan sólo pretende expresar el principio de unidad del ser, aquello que hace que algo sea uno, es decir, que aquél que nació de Dios y de la Virgen es un solo y mismo ser y no dos, como pensaban los nestorianos. El principio de unidad de un ser *no es un nuevo ser*. Por eso, la falta de persona humana en Jesús (en el sentido de la metafísica clásica) no implica la falta de cosa alguna en la humanidad de Jesús. La persona no es un ente o una «cosa» en el hombre, sino un *modo de existir* del hombre, en cuanto que el hombre se sustenta a sí mismo y afirma ontológicamente su ser. Jesús-hombre, a causa de su unión con Dios, es sustentado y afirmado con la misma sustentación y afirmación ontológica de Dios. El portador de las dos naturalezas, divina y humana, es la misma y única Persona divina. Pero ¿cómo se da esa unidad de naturalezas a través de la Persona?

Es éste un problema que no fue siquiera tocado por el Concilio de Calcedonia y que sigue abierto a las especulaciones de fe de los teólogos. El Concilio no reflexionó acerca de la relación entre persona y naturaleza, como tampoco abordó el problema capital: ¿Cómo puede haber una naturaleza humana que no sea al mismo tiempo una personalidad? En Jesús, según los términos de la definición de Calcedonia, tan sólo subsiste la personalidad divina, y no la humana. Con ello, ciertamente, no pretende el Concilio enseñar que Cristo no tuviera un centro consciente y un yo humano. Lo que ocurre es que, para el Concilio, eso no era considerado propio de la persona, sino de la naturaleza humana. Lo propio de la persona consiste en ser portadora y sustentadora de los actos libres. Ahora bien, en Jesús-hombre, eso lo era la Persona eterna del Hijo. Esa Persona eterna asumió en sí la «persona humana» de Jesús, persona que no quedó aniquilada, sino totalmente realizada, no en sí misma, sino en el seno de la Persona divina (unión enhipostática, como suele expresarse en la tradición patristica)¹¹. En su existencia concreta, el hombre-Jesús nunca se definió a partir de sí mismo, sino siempre a partir de Dios. El fundamento de su vida no residía en sí mismo, sino en la Persona divina. Este es el sentido profundo expresado por el Concilio de Calcedonia en las rígidas fórmulas de 'naturaleza' y 'persona'.

11. Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (op. cit. en nota 1), pp. 349-357.

Es posible que este dato pueda hoy haberse perdido de vista porque las palabras *naturaleza* y *persona* hayan asumido, en nuestra concepción, diferentes significados. El concepto de *naturaleza* no es para nosotros un concepto estático, como lo era para el mundo antiguo, sino esencialmente dinámico. La naturaleza humana surge a medida que va emergiendo una prolongada historia biológica en que la cultura, la educación y el medio ambiente han colaborado en la elaboración de lo que hoy somos. La naturaleza, en el hombre, la constituye todo lo que es *dado*, física, psíquica, histórica, sociológica y espiritualmente. Todo aquello que antecede y posibilita una decisión libre. La *persona* es esa misma naturaleza de ese modo determinada, en cuanto que se posee a sí misma y se realiza dinámica y relacionamente en comunión con la totalidad de la realidad que la rodea¹². Por lo tanto, en un primer momento, la persona es una *ultima solitudo*¹³, como perfectamente lo expresaba Duns Scoto, porque es posesión de sí, autoconsciencia y autonomía interior. La persona está en sí misma y para sí misma. La persona es un yo. Sin embargo, en un segundo momento (no cronológico, sino lógico), la persona es *esencialmente* comunión, relación y diálogo. El yo únicamente existe y subsiste si se abre a un tú. La palabra originaria no es 'yo', sino 'yo-tú-nosotros'. Sólo a través del 'tú', se descubre el 'yo' en cuanto tal. La persona es, evidentemente, autonomía y libertad. Pero no libertad *con respecto a* los demás, sino *para* los demás. Cuanto más libre es una persona para los otros, y especialmente para el Gran Otro (Dios), más se hace persona. Como se ve, no existe una distinción real entre naturaleza y persona. Persona es la propia naturaleza en cuanto que es consciente de sí misma, se abre, se posee y se dispone a relacionarse; en cuanto que puede, como más adelante veremos, identificarse con aquél con quien se relaciona.

A partir de esta perspectiva, en la que ha profundizado de un modo especial la reflexión moderna, se hacen tangibles los límites del modelo de interpretación cristológica de Calcedo-

12. Cf. A. VAN DE WALLE, «Die Person Christi in der heutigen Theologie», en *Wissenschaft und Weisheit* 30 (1967), pp. 44-61. J. B. LLIBÂNIO, «Modernos conceitos de pessoa e personalidade de Jesus», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 31 (1971), pp. 47-65.

13. *Opus Oxoniense III*, d. 1. 2. 1., n. 17.

nia¹⁴. La fórmula de Calcedonia no tiene en cuenta la evolución acaecida en Cristo, tal como la atestiguan los evangelios sinópticos. Tampoco repara en las transformaciones que tuvieron lugar con la Resurrección, donde el Logos-carne pasó a ser Logos-Pneuma-Espíritu. La encarnación, tal como la ve Calcedonia, dificulta la comprensión de la *kénosis* de Dios en Jesús, es decir, cómo Dios se humilla y se hace anónimo. Y, sin embargo, es preciso que respetemos y acatemos el anonimato de Dios en Jesús, y que tratemos de entender lo que significa teológicamente.

También se advierte en la fórmula calcedoniense la ausencia de una perspectiva universal y cósmica. Es una cristología sin Logos¹⁵. La encarnación no afecta tan sólo a Jesús de Nazaret, sino a toda la humanidad. Como dice la *Gaudium et Spes*, «por su encarnación, el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre» (n. 22). Y por su resurrección, ésta se extiende a todas las dimensiones del cosmos, como lo subrayaban los Padres griegos y latinos bajo la influencia del pensamiento platónico.

Pero hay una limitación de un carácter más profundo: al hablar de dos naturalezas en Jesús, una divina y otra humana, el Concilio de Calcedonia corre el grave peligro de situar dentro del mismo horizonte y en el mismo plano a Dios y al hombre, al Infinito y a lo finito, al Creador y a la creatura. Dios no es un ente como puede serlo el hombre, sino que es aquél que trasciende a todos los entes y todos nuestros conceptos. La unión de dos naturalezas en un solo y mismo ser no significa la fusión de dos esencias y la unificación de dos dimensiones. Dentro del horizonte de comprensión de lo que significa para nosotros hoy 'hombre-persona', vamos a tratar de releer el mensaje de Calcedonia, a fin de conquistar para nuestro lenguaje el sentido profundo y verdadero de la fórmula conciliar que afirma que, en Jesús, subsisten a un mismo tiempo el *verus homo* y el *verus Deus*. Veremos cómo la encarnación no significa simplemente que Dios asume y penetra la realidad humana concreta de Jesús de Nazaret, sino que éste asume y penetra

14. Para las críticas al modelo cristológico de Calcedonia, cf. J. I. GONZALEZ FAUS (art. cit. en nota 10), pp. 351-356. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen* (op. cit. en nota 3), pp. 64-69.

15. J. I. GONZALEZ FAUS, *ibid.*, p. 353.

igualmente, de un modo activo, la realidad divina de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. La encarnación es la plenitud de la manifestación de Dios y la plenitud de la manifestación del hombre.

5. Jesús: el hombre que es Dios y el Dios que es hombre

La mayor parte de los intentos por esclarecer la divinidad y la humanidad de Jesús parten de un análisis, ya sea de la naturaleza humana o divina, ya sea del significado de 'persona'. Nosotros vamos a intentar recorrer un camino inverso, tratando de entender al hombre y a Dios a partir precisamente de Jesús¹⁶. Porque en Jesús se reveló el *hombre* en su máxima radicalidad y, con ello, también se reveló quién es el Dios humano. Por consiguiente, no es a partir del análisis abstracto de la humanidad y la divinidad como puede iluminarse el misterio de Jesús de Nazaret que llegó a fascinar a los Apóstoles hasta el punto de verse obligados a llamarle Dios, sino que es desde la Cristología desde donde ha de elaborarse la antropología.

Del testimonio de los evangelios y de lo que ya hemos dicho acerca del extraordinario buen sentido, la fantasía creadora y la originalidad de Jesús, se desprende que la existencia de Jesús fue una existencia totalmente orientada y vivida para los

16. Más o menos es ésta la tendencia que siguen: K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», en *Schriften zur Theologie* IV, pp. 137-155. *Id.*, «Jesus Christus», en *Lexikon für Theologie und Kirche* V, pp. 153 ss. *Id.*, «Jesucristo», en *Sacramentum Mundi* IV, Barcelona 1973, pp. 12-70. *Id.*, «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», en *Schriften* V, pp. 183-221. *Id.*, «Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses», en *Schriften* IX, pp. 197-221. *Id.*, «Ich glaube an Jesus Christus», en *Schriften* VIII, pp. 213-217. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen* (op. cit. en nota 3), pp. 70-111. W. PANENBERG, *Grundzüge der Christologie* (op. cit. en nota 1), pp. 357-361. F. GOGARTEN, *Jesus Christus, Wende der Welt*, Tübingen 1966, pp. 190 ss; 231 ss. R. WELTE, «Homooosios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon», en *Das Konzil von Chalkedon* III (op. cit. en nota 1), pp. 51-80. CH. DUQUOC, *Christologie* (op. cit. en nota 1), pp. 299 ss. B. LANGE - MEYER, «Was heisst: Gott ist Mensch geworden?», en *Geist und Leben* 43 (1970), pp. 407-421. J. RATZINGER, «Zum Personsverständnis in der Dogmatik», en *Das Personsverständnis der Pädagogik und ihrer Nachbarwissenschaften*, Münster 1966, pp. 157-171. *Id.*, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970.

otros y, especialmente, para el Gran Otro (Dios). Jesús estaba absolutamente abierto a todos, sin discriminar a nadie, sino abrazando a todos en su amor sin límites, especialmente a los descalificados desde el punto de vista religioso y social (Mc 2, 15-17, par). El amor a los enemigos que él predicó (Mt 5, 44), lo vivió personalmente, perdonando a quienes lo habían levantado en la cruz (Lc 23, 34). No poseía esquemas prefabricados y, consiguientemente, tampoco moralizaba; tampoco censuraba a quienes acudían a él: «Al que venga a mí no le echaré fuera» (Jn 6, 37). Si era liberal frente a la ley, también era riguroso en relación a las exigencias del amor que ata a los hombres con unos lazos más liberadores que los de la ley. Su muerte no fue consecuencia tan sólo de su fidelidad a la misión liberadora que el Padre le había confiado, sino también de su fidelidad a los hombres, a quienes amó hasta el extremo (Jn 13, 1)¹⁷. Jesús fue un ser vacío de sí mismo. Por eso pudo estar completamente lleno de los otros, a quienes recibía y escuchaba tal como eran y se presentaban: mujeres o niños, publicanos o pecadores, una prostituta o un teólogo, tres ex-guerrilleros (que después se hicieron discípulos suyos) o personas piadosas, como los fariseos. Jesús fue un hombre que siempre se concibió a sí mismo a partir de los otros; su ser fue constantemente un ser-para-los-otros. Muy especialmente con respecto al Gran Otro, Dios, cultivó su relación de extremada intimidad. A Dios le llama Abba, Padre, en un lenguaje que evoca la confianza y la entrega tranquila de un niño (Mc 14, 36; cf Rom 8, 15; Gal 4, 6). El mismo se siente Hijo suyo (Mt 11, 27, par; Mc 12, 6, par; 13, 32, par). Su íntima relación con el Padre es transparente y diáfana, sin el menor indicio de un complejo de Edipo. Invoca a Dios como Padre, pero no se siente como un hijo pródigo que regresa y se arroja arrepentido en los brazos paternos. Jesús jamás pide perdón ni gracia alguna para sí mismo. Suplica, eso sí, ser librado del dolor y de la muerte (Mc 14, 36, par; Mc 15, 34, 37, par; Jn 11, 41-42), pero, incluso entonces, desea realizar no su voluntad, sino la del Padre (Mc 14, 36). Su última palabra es de serena entrega: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46).

17. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen* (op. cit. en nota 3), p. 109.

Jesús se concibe totalmente a partir de Dios, a quien está absolutamente abierto. San Juan hace decir a Jesús con toda claridad: «Yno no puedo hacer nada por mi cuenta... No busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» (Jn 5, 30). Su intimidad con el Padre era tan profunda que el mismo Juan pone en boca de Jesús estas palabras: «El Padre y yo somos una sola cosa» (Jn 10, 30). Y, puesto que se abrió y se entregó a Dios con absoluta confianza —y esto constituye precisamente su modo típico de existir, que es el existir desde la fe—, a Jesús, como con toda claridad enseña el Concilio de Calcedonia, le faltaba la «hipóstasis», la subsistencia, la permanencia en sí mismo y para sí mismo. Estaba absolutamente vacío de sí mismo y completamente colmado de la realidad del Otro, de Dios Padre. Jesús se realizaba radicalmente en el Otro, no siendo nada para sí, sino todo para los demás y para Dios. Fue, en su vida y en su muerte, el grano de trigo que muere para dar vida; el que pierde la vida para ganarla (cf Mt 10, 39). La falta de personalidad humana ('hipóstasis' o subsistencia) no constituye en Jesús ninguna imperfección, sino, por el contrario, su máxima perfección. El vaciarse significa crear espacio interior para ser plenificado por la realidad del otro. Saliendo de sí es como el hombre permanece más profundamente en sí; dando es como recibe y posee su ser. Por eso Jesús fue el hombre por excelencia, el *ecce homo*; porque su radical humanidad la obtuvo no mediante la afirmación autárquica y ontocrática del yo, sino mediante la entrega y la comunicación de su yo a los demás y para los demás, especialmente para Dios, hasta el punto de identificarse con los demás y con Dios. Y del modo de ser de Jesús como ser-para-los-demás deducimos cuál es el verdadero ser y existir del hombre. El hombre sólo existe con sentido si se concibe como total apertura y como nudo de relaciones en todas las direcciones, para con el mundo, para con el otro y para con Dios¹⁸. Su verdadero vivir es un vivir-con. Por eso, únicamente a través del *tú* llega a ser el *yo* lo que es. El yo es un eco del tú y, en su profundidad última, una resonancia del Tú divino. Cuanto más se relaciona y sale de sí el hombre, más crece en sí mismo y más hombre se hace. Cuanto más está en el otro, más

18. Cf. L. BOFF, «O homem como um nó de relações», en *Voices* 65 (1971), pp. 481-482.

está en sí mismo y más *yo* se hace. Cuanto más estaba Jesús en Dios, más estaba Dios en él. Cuanto más estaba el hombre-Jesús en Dios, más se divinizaba. Y cuanto más estaba Dios en Jesús, más se humanizaba.

Ahora bien, de tal forma estaba Jesús-hombre en Dios, que llegó a identificarse con El. Y de tal forma estaba Dios en Jesús-hombre, que se identificó igualmente con él: Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios. Si alguien acepta en la fe que Jesús fue aquel hombre capaz de relacionarse y estar en Dios hasta el punto de sentirse, de hecho, Hijo suyo —en esto consiste la identidad personal de Jesús con el Hijo eterno—, y si alguien acepta en la fe que Dios puede vaciarse de sí mismo (cf Flp 2, 7) para planificar la total apertura de Jesús, hasta el punto de hacerse El mismo hombre, entonces está aceptando y profesando lo que los cristianos profesamos y aceptamos que es la Encarnación: la unidad inconfundible e inmutable, indivisible e inseparable, de Dios y el hombre en un único y mismo Jesucristo, permaneciendo Dios siempre Dios y el hombre radicalmente hombre. Jesús fue aquella criatura que Dios quiso y creó para que pudiera existir totalmente en Dios, de tal forma que, cuanto más unida estuviera a Dios, más fuera ella misma, es decir, hombre.

De este modo, Jesús es verdaderamente hombre y verdaderamente Dios. Pero también es cierto lo contrario: así como la criatura Jesús es tanto más ella misma cuanto más está en Dios, de modo análogo Dios sigue siendo tanto más El mismo cuanto más está en Jesús y asume su realidad. Como se ve, Dios y el hombre constituyen en Jesús una unidad. Ante Jesús, el creyente se encuentra, en una fundamental inmediatez, en presencia de Dios y del *ecce homo*. Jesús-hombre no es el receptáculo exterior de Dios, como si fuera el frágil vaso que recibe la esencia preciosa, Dios. Jesús-hombre es el mismo Dios en su entrada en el mundo y en su hacerse historia: «y el Verbo se hizo condición humana y puso su morada entre nosotros» (Jn 1,14). Dios experimenta un *hacerse*, sin por ello perder nada de su Ser. Cuando *se hace* y se transforma en devenir y en historia, entonces surge aquél a quien llamamos Jesucristo, el Verbo encarnado.

La mayor parte de los cristianos aun no se ha acostumbrado a esta idea. El Dios experimentado y vivido por el cris-

tianismo no es únicamente el Dios trascendente e infinito, llamado Ser o Nada, sino el Dios que se hizo pequeño, que se hizo historia, que mendigó amor, que se vació hasta el anonadamiento (cf Flp 2, 7-8), que conoció la soledad, la alegría de la amistad, la tristeza de la separación, la esperanza y la fe ardientes; un Dios, sin embargo, que sólo podía ser de este modo si realmente era el amor y la autocomunicación infinitos y absolutos que había creado el cosmos y la historia a fin de hacer posible Su entrada en ellos. De donde se deduce que la creación ha de ser pensada a partir de Cristo, porque él fue el primer pensamiento de Dios, que encierra dentro de sí al propio cosmos¹⁹.

La total apertura de Jesús a los otros y al Gran Otro no se manifestó tan sólo durante el tiempo de su existencia terrena, por donde «pasó haciendo el bien» (Hech 10, 38), sino que la Resurrección puso de manifiesto toda la profundidad de la comunión y la apertura de Jesús. El Jesús terreno, antes de la Resurrección, estaba sujeto a las coordenadas del tiempo y del espacio, a las limitaciones de su cuerpo carnal. Pero después, gracias a la Resurrección, emergió el hombre nuevo, que ya no era carnal, sino pneumático, y para quien el cuerpo ya no constituye una limitación, sino una total presencia cósmica y una absoluta comunión con toda la realidad. El Cristo resucitado ocupa la realidad entera, realizando así en grado sumo su ser-en-los-demás y para-los-demás. La Encarnación no ha de ser concebida únicamente a la luz del Jesús de Nazaret «sárquico» (carnal) y participe de nuestras limitaciones y debilidades, sino que debe ser completada a la luz de la Resurrección, en la que se reveló con toda nitidez y transparencia lo que se escondía en Jesús de Nazaret: la universal y suprema apertura a toda la realidad cósmica, humana y divina, hasta el punto de hacer posible que Pablo confiese a Jesús resucitado «todo en todas las cosas» (Col 3, 11).

6. La impecabilidad de Jesús:

El venció desde dentro
a la condición humana pecadora

Las anteriores reflexiones nos sugieren que hemos de comprender la encarnación de un modo dinámico, porque no

19. C. L. BOFF, *O Evangelho do Cristo Cósmico*, Petrópolis 1971, pp. 103-109.

culminó con la concepción del Verbo en el seno de la Virgen. Allí irrumpió, pero únicamente para seguir creciendo a medida que la vida crecía y se manifestaba. Hemos de tomar en serio el testimonio de Lucas en el sentido de que Jesús «progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2, 52). Dios no asumió la humanidad en abstracto, sino en un hombre concreto, individualizado e históricamente condicionado: Jesús de Nazaret. Si este hombre es histórico, experimenta un desarrollo y pasa las distintas fases de la vida con unas características y una perfección propias, entonces nada hay más natural que tratar de comprender de forma dinámica la encarnación. Existe un verdadero proceso encarnatorio. Dios iba asumiendo la naturaleza humana concreta de Jesús en la medida en que ésta se iba manifestando y desarrollando. Y también puede afirmarse lo contrario: la naturaleza humana de Jesús iba revelando la divinidad en la medida en que iba creciendo y madurando. En cada fase de su vida, Jesús revelaba a Dios bajo un nuevo aspecto, porque cada fase evidenciaba su correspondiente desarrollo. Jesús-niño revelaba a Dios dentro de las posibilidades de perfección que corresponden a un niño²⁰. En cuanto tal, estaba abierto a Dios y a los demás del modo más perfecto y pleno que puede haber en un niño. Como adolescente, concretó la perfección del adolescente, revelando la divinidad del modo que es posible en esa fase de la vida juvenil. Y lo mismo puede decirse de las restantes fases de la vida de Jesús, especialmente de su fase adulta, de la que nos hablan los evangelios. Es entonces, como ya hemos indicado anteriormente, cuando aparece el hombre en todo su vigor humano de soberanía, de fantasía creadora, de originalidad, de compromiso decidido por su causa, de total apertura a quienquiera que se acercara a él, de valor viril en las polémicas confrontaciones con sus contrarios ideológicos (fariseos, escribas y saduceos) y de relación madura para con Dios. Los naturales altibajos de la vida humana eran para él ocasión para perfeccionarse, acrisolarse y sumirse aún más profundamente en la comprensión de lo que es el hombre y de lo que significa Dios. Las tentaciones relatadas en los evangelios nos permiten afir-

20. Cf. A. GRILLMEIER, R. SCHULTE y C. SCHUETZ, «Los misterios de la vida de Jesús», en *Mysterium Salutis* III/2, Madrid 1971, pp. 19-134.

mar que Jesús también tuvo que atravesar las diversas crisis que caracterizan cada una de las diferentes fases de la vida humana. Como cualquier crisis, la de las tentaciones significó un tránsito doloroso, aunque purificador, de un nivel de vida a otro, con las consiguientes y nuevas posibilidades de comprender y vivir la vida en toda su integridad²¹. En los relatos evangélicos no advertimos la menor queja por parte de Jesús acerca de los sinsabores de la existencia. Jamás se pregunta por qué existe el mal al mismo tiempo que existe un Dios que es Padre y que es Amor. Para Jesús resulta evidente que el mal no existe para ser comprendido, sino para ser combatido y vencido por el amor.

Jesús era un ser constantemente recompensado con la gracia de Dios que, dentro de las posibilidades que la situación permitía, le hacía perfecto ante Dios y ante los hombres en cada una de las fases de su vida. Era un ser que se percataba con extraordinaria sensibilidad de la propuesta de Dios. Pero, al mismo tiempo que se veía de tal modo agraciado, correspondía con una respuesta adecuada. En él, la propuesta de Dios y la respuesta humana habían llegado a una perfecta correspondencia. Cuanto más se comunicaba Dios, tanto más se auto-donaba Jesús al mismo Dios. Y esta auto-donación de Jesús llegó en la cruz a su máxima expresión, hasta el punto de aniquilarse y perder la vida en favor de Dios y de los hombres. Allí se realizó correspondientemente la máxima comunicación de Dios. Y esa máxima comunicación de Dios se llama 'resurrección'. De donde podemos afirmar que la resurrección de Jesús se produjo en el momento mismo de su muerte, aun cuando tardara tres días en manifestarse, con la asunción del cuerpo carnal de Jesús ahora transformado en cuerpo espiritual. Con la resurrección concluye y se completa el proceso encarnatorio. Materia y espíritu, hombre y Dios, llegan en la resurrección a una inefable unidad y a una perfecta interpenetración. Sólo a partir de la resurrección podemos imaginarnos de alguna forma lo que realmente significa la hominización de

21. Cf. L. BOFF, «Elementos de teología para uma situação de crise», en *Credo para amanhã*, 3, Petrópolis 1972, pp. 169-197. C. MESTERS, «A transfiguração de Jesus: o sentido das crises na vida», en *Deus onde estás?*, Belo Horizonte 1971, pp. 175-184.

Dios y la divinización del hombre, en una unidad inconfundible e indivisible.

A partir de estas reflexiones podemos situar y comprender lo que significa la impecabilidad de Jesús. Los textos neotestamentarios dan testimonio de la fe de la Iglesia primitiva en que Jesús, aun cuando hubiera vivido en nuestra carne mortal (Gal 3, 13; 4, 4; 2 Cor 5, 21; Rom 8, 3; 1 Pe 2, 24) y hubiera sido probado como nosotros (Hebr 4, 15; cf 7, 26; 9, 14), sin embargo, permaneció sin pecado (2 Cor 5, 21; 1 Jn 3, 5; Jn 8, 46; cf 14, 30). Fue en todo igual a nosotros, excepto en el pecado. Asumió la condición humana (Jn 1, 14), caracterizada por la alienación fundamental que es el pecado. Pablo expresa perfectamente que Jesús nació de mujer, bajo la ley (Gal 4, 4), hecho pecado por nosotros (2 Cor 5, 21). Y en Rom 8, 3 lo explica diciendo: «Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado (en nuestra situación de pecado), y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne» (es decir, en su propio terreno). Sin embargo, no tuvo pecado. Es un hecho. La tradición de los dos primeros siglos argumentaba, al igual que Pablo, que la impecabilidad de Cristo provenía no de una especial cualidad de su naturaleza, sino de su íntima e ininterrumpida unión con Dios²².

Sólo a partir de San Agustín comenzó a argumentarse a la luz de la concepción virginal de Jesús: No sólo no pecó, sino que tampoco podía pecar, porque desde el primer momento había sido concebido sin pecado por obra y gracia del Espíritu. Además, la unión hipostática, según la cual la Persona divina del Verbo es la portadora de los actos humanos de Jesús, excluye toda sombra de imperfección y de pecado. Pero entonces, ¿cómo explicar las reales tentaciones de Jesús? ¿Cómo hay que entender la fe y la esperanza de Jesús? ¿Qué significa su ser-peregrino y su crecimiento en sabiduría y en gracia? Una cristología concebida a partir de la humanidad de Jesús, en la cual se vislumbró la divinidad, podrá iluminarnos el valor permanente de la verdad tradicional acerca de la impecabilidad de Jesús. La impecabilidad es la forma negativa que tenemos para expresar la unión de Jesús con Dios y de Dios con Jesús. Jesús

22. Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (op. cit. en nota 1), pp. 368-378.

fue aquél que estaba continuamente centrado en Dios. Y la cualidad del que está-en-Dios, unido a El y penetrado por El, es la santidad. El pecado es lo contrario: es el recluimiento de sí mismo sobre sí mismo hasta el punto de excluir a Dios; es el centrarse del yo en sí mismo, la incapacidad de amar sin egoísmo. En cuanto que Jesús estaba vacío de sí mismo y totalmente centrado en Dios, no tenía pecado; en cuanto que permanecía en esa actitud fundamental, no sólo no pecó, sino que tampoco podría haber pecado. La impecabilidad de Jesús, por consiguiente, no consiste tanto en la pureza de sus actitudes éticas, en la rectitud de sus actos individuales, cuanto en su situación fundamental de hallarse ante Dios y unido a El. Si el pecado original en el hombre consiste en la esquizofrenia de su ser histórico tal como realmente se da, que le hace incapaz de amar, incapaz de descentrarse radicalmente de sí mismo hasta el punto de hallarse ontológicamente distorsionado hasta en sus últimos recovecos biológicos, lo cual le sitúa en una postura de encorvamiento ante Dios, entonces hemos de decir que Jesús estuvo totalmente libre del pecado original. Jesús se hallaba siempre en una postura erguida ante Dios. Había asumido, sí, nuestra condición humana caracterizada por el pecado, pero faltaba en él, por obra y gracia del Espíritu Santo, el núcleo degenerador de todos los actos humanos. El decir que había asumido la condición humana pecadora significa que había asumido la historia del pecado humano. El hombre es un nudo de relaciones en todas las direcciones; pero se trata de un nudo enmarañado y retorcido, tanto en su vida consciente como en su inconsciente personal y colectivo. Y esto tiene su historia. Jesús, aun libre de pecado, lo había asumido todo ello, y dentro de la vida, en virtud de su amor y de su comportamiento ante los hombres y ante Dios, fue superando la historia del pecado en su propia carne (cf Rom 8, 3), fue deshaciendo el nudo de relaciones dentro de cada una de las fases de la vida humana, hasta el punto de hacer posible la relación adecuada con el mundo, con el otro y con Dios.

La resurrección representa la definitiva liberación de la existencia humana con respecto a la estructura de pecado, la realización perfecta de las posibilidades de relación del yo personal con la realidad toda. Jesús redimió al hombre desde dentro; venció las tentaciones, las alienaciones y las huellas que el

pecado, a lo largo de su historia, había dejado en la naturaleza humana. Por eso puede ser para nosotros un ejemplo, el prototipo-arquetipo del verdadero hombre que cada cual ha de ser y que todavía no es. Según la psicología de los complejos, de C. G. Jung, cada hombre resume en sí y lleva en su inconsciente toda la historia de las experiencias, afortunadas o frustradas, que la psique humana ha tenido desde sus más primitivos orígenes animales y cósmicos²³. Cada cual, a su modo, es la totalidad. Si admitimos la razonabilidad de semejante hipótesis, ésta podrá iluminarnos los más profundos escondrijos de la realidad de la encarnación. Al hominizarse, el Verbo asumió toda esa realidad contenida en la psique humana personal y colectiva, positiva y negativa, alcanzando de ese modo a toda la humanidad. Desde dentro, fue despojando de su carácter ficticio a las tendencias negativas que habían dado origen a una anti-historia y a una auténtica segunda naturaleza humana; fue activando los arquetipos de positividad, especialmente el arquetipo «Self» (*Selbst*: el arquetipo de Dios), y permitiendo que aflorara el hombre, realmente imagen y semejanza de Dios. Y así, progresivamente, Jesús alcanza a toda la humanidad, asumiéndola, a fin de liberarla para sí misma y para Dios.

7. Todos estamos destinados a ser imagen y semejanza de Jesucristo

Lo que acabamos de decir y profesar en la fe *sobre* Jesús, y *a partir* del propio Jesús, posee una enorme relevancia para nosotros, los seres humanos. Si Jesús es verdadero hombre, consustancial a nosotros, como asevera la formulación dogmática de Calcedonia, entonces lo que se afirma de él debe también afirmarse, de alguna manera, de cada hombre. A partir de Jesús, el más perfecto de todos los hombres, podemos vislumbrar quiénes y cómo somos nosotros mismos. Al igual que Jesús, todo hombre se encuentra en una situación de apertura a la realidad en toda su globalidad. El hombre no está abierto únicamente al mundo o a la cultura, sino que está abierto al Infinito que él mismo puede entrever en la experiencia del amor, de la felicidad, de la esperanza, del sentir, el querer y el conocer, que suspiran por la eternidad y la totalidad. El hombre no

23. Cf. la bibliografía citada en la nota 10 del capítulo 12.

quiere únicamente esto o aquello; lo quiere todo. No desea tan sólo conocer a Dios; desea ardientemente poseerlo, gozarlo y ser poseído por El.

El hombre es capaz de lo Infinito, decía un aforismo clásico de los pensadores medievales, especialmente entre los franciscanos. Jesús realizó de un modo absoluto y perfecto esta capacidad humana, hasta el punto de poder identificarse con el Infinito. La Encarnación significa la realización exhaustiva y total de una posibilidad que Dios, mediante la creación, puso dentro de la existencia humana. Esta es la tesis fundamental del más perspicaz y sutil de todos los teólogos medievales, el franciscano Juan Duns Scoto (+ 1308)²⁴. El hombre, en virtud del amor, de tal modo puede abrirse a Dios y a los demás, que llegue a vaciarse totalmente de sí mismo y a llenarse, en la misma proporción, de la realidad de los demás y de Dios. Ahora bien, esto es lo que sucedió precisamente con Jesucristo. Y nosotros, hermanos de Jesús, hemos recibido de él y de Dios el mismo desafío: el de abrirnos más y más a todo y a todos, a fin de que podamos, a semejanza de Cristo, quedar repletos de comunicación divina y humana. En medio de nuestra alienación y de nuestro pecado, realizamos de un modo deficiente aquella relación que Jesús de Nazaret concretó de manera exhaustiva y absoluta en su vida terrena y pneumática. El hombre que hay en cada uno de nosotros ha de ser interpretado no tanto a la luz de su pasado biológico, sino especialmente a la luz de su futuro. Un futuro que fue manifestado en Jesús encarnado y resucitado. El futuro de cada hombre está —no ciertamente en la tierra, sino en la muerte y más allá de la muerte— en poder realizar la capacidad de Infinito que Dios ha infundido en su ser. Sólo entonces hará realidad plenamente la imagen y semejanza de Cristo que caracteriza toda su existencia.

La Encarnación, por lo tanto, encierra un mensaje que no se refiere únicamente a Jesucristo, sino también a la naturaleza y al destino de cada hombre. Por la Encarnación llegamos a saber quiénes somos realmente y cuál es nuestro destino, quién es ese Dios que en Jesucristo nos viene al encuentro con un rostro semejante al nuestro para —respetando nuestra alteridad— asumirnos y llenarnos de su divina realidad.

24. Cf. *Opus Oxoniense* III, d. 1, q. 1, n. 9; XIV, 26b. H. MUEHLEN, *Sein und Person nach J. D. Scotus*, Werl-West 1954, pp. 95 ss.

¿DONDE ENCONTRAR HOY A CRISTO RESUCITADO?

La resurrección inauguró una nueva dimensión y abrió un nuevo horizonte de comprensión de la realidad. En Cristo se manifestó la meta hacia la que caminan el hombre y el propio cosmos: la total realización y la plenitud cósmico-humano-divina. En él, glorificado en su realidad material, descubrimos el destino futuro del hombre y la materia. El se encuentra presente en la realidad cósmica, en la realidad humana, personal y colectiva, de un modo anónimo o palpable, que culmina en la Iglesia católica, sacramento primordial de la presencia del Señor. El sentido de ser cristiano consiste en tratar de reproducir siempre de un modo nuevo, dentro de la vida, aquello que una vez emergió en su máxima intensidad y se transformó en fenómeno histórico en Jesús-Verbo-encarnado-resucitado.

1. El cristianismo no vive de una añoranza, sino que celebra una presencia

El cristianismo no se manifestó ante el mundo como una religión que viviera de la añoranza de un feliz acontecimiento del pasado, sino que surgió como anuncio y celebración del gozo de una presencia, la de Cristo resucitado. Jesús de Nazaret, muerto y sepultado, ya no vive únicamente a través de su recuerdo y su mensaje liberador de la conciencia oprimida. El está personalmente presente y vive una forma de vida que ha superado ya las limitaciones de este mundo nuestro al que pertenece la muerte, y ha realizado en sí mismo todas sus posibilidades en todas sus dimensiones. De ahí que la resurrección no puede ser sinónimo de reanimación de un cadáver, como el de Lázaro (Jn 11) o el de la hija de Jairo (Mc 5, 43 par), que tenga incluso necesidad de comer y, en definitiva, haya de morir de

nuevo. La resurrección, por el contrario, debe ser entendida como la realización total y exhaustiva de la realidad humana en sus relaciones para con Dios, para con los demás y para con el cosmos. La resurrección, pues, es la escatologización del hombre que ha llegado ya al término de su proceso evolutivo y ha quedado inserto dentro de la realidad divina. Con la resurrección, Cristo no dejó este mundo, sino que lo penetró de un modo más profundo, de tal manera que ahora se encuentra presente en toda la realidad, al igual que el mismo Dios está presente en todas las cosas: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20). La fe cristiana vive de esta presencia y ha conseguido desarrollar una óptica que le permite ver toda la realidad penetrada por los resplandores de la resurrección. Gracias a la resurrección de Cristo, el mundo se hizo transparente y diáfano.

2. Comprender el mundo a partir de su futuro ya manifestado

La resurrección inauguró una nueva dimensión y abrió un nuevo horizonte de comprensión de la realidad¹. En Cristo se manifestó la meta hacia la que caminan el hombre y el propio cosmos: la total realización y la plenitud cósmico-humano-divina. Los dinamismos ascendentes de la realidad habían encontrado en el resucitado su punto de convergencia (cf Ef 1, 10). Con él se había iniciado ya la nueva creación futura (2 Cor 4, 6). El es el nuevo Adán y la nueva humanidad (Rom 5, 14; 1 Cor 15, 22, 45; cf Col 1, 15, 18), el punto Omega y el término ya alcanzado (Apoc 1, 17; 21, 6). A partir de este término ya alcanzado, puede verse el sentido de todo el proceso de creación y liberación. Por eso, para una comprensión cristiana del mundo, no sólo el comienzo y el pasado son determinantes a la hora de descubrir el sentido de la evolución y de la totalidad, sino que lo es especialmente el futuro, manifestado en la resurrección, que adquiere una muy particular función iluminadora

1. Esto es insistentemente subrayado por W. KUENNETH, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*, Munich-Hamburgo 1969, pp. 150-183. R. SCHNACKENBURG, «La resurrección de Jesucristo, punto de partida y principio fundamental de la cristología neotestamentaria», en *Mysterium Salutis* III/1, Madrid 1971, pp. 248-266.

y heurística. En Jesús, glorificado en su realidad material, descubrimos el destino futuro del hombre y de la materia. Debido a ello, Jesucristo transfigurado posee un inestimable y absoluto valor cognoscitivo y antropológico. Porque él ocasionó una verdadera revolución en la interpretación de la realidad: no podemos ya contentarnos con analizar el mundo a partir de la creación *in illo tempore*, sino que hemos de comprenderlo a partir de la escatología, del futuro que está ya presente en Jesús resucitado. En él se realizó en el tiempo lo que para nosotros sólo será realidad al término del mismo. El es la meta anticipada. A partir del término debemos entender el comienzo. El plan de Dios sólo se hace transparente y comprensible cuando se considera a partir de su realización y de su término. Entonces se entenderá que, para alcanzar la meta final, el comienzo (la creación del mundo) y el medio (la creación del hombre) no eran sino etapas de un plan más amplio que llegó en Jesús resucitado a su culminación. A partir de estas reflexiones podremos comprender mejor la realidad de la presencia de Cristo en el mundo hoy, y podremos también tratar de exponer algunos de los modos que tiene de verificarse.

3. Algunas maneras de presencia de Cristo Resucitado, hoy

Son diversas las modalidades de presencia de Cristo dentro de la realidad que vivimos. Existe la realidad cósmica, la realidad humana (personal y colectiva), la realidad de la evolución psicosocial, de la Iglesia como comunidad de los fieles, de los sacramentos, etc. A estos modos de ser corresponden diversos modos de presencia del Cristo resucitado, dentro de ellos y a través de ellos. Vamos a tratar de analizar aquí, brevemente, sus maneras de expresión más generales.

a) *El Cristo cósmico:* *«La historia está grávida de Cristo»*

La Encarnación, que no es ningún mito, sino un hecho histórico al que se llega por la fe, significa que Jesús fue inserto dentro de la humanidad. Por el hecho de ser hombre-cuerpo, Jesús asumió un pedazo vital de la materia. Y por esta razón se

relaciona con nuestro mundo en cosmogénesis². Jesús-hombre es el resultado de un largo proceso de evolución cósmica. Como cuerpo-espíritu, Jesús de Nazaret era también un nudo de relaciones para con la totalidad de la realidad humana y cósmica que le rodeaba. Sin embargo, y haciendo uso del lenguaje semítico de la Escritura, vivió en una forma «sárquica» (carnal): limitado por el *espacio* en Galilea, Palestina, y por el *tiempo*, dentro de la cultura judaica, bajo la dominación de los romanos, en una sociedad sacral, agraria y de relaciones primarias, dentro de una concepción pre-científica del mundo, sujeto a las debilidades humanas del dolor y la muerte, limitado —por lo que se refiere al conocimiento y a la inter-relación— a las posibilidades que su época ofrecía. La presencia de Cristo en ese mundo, en cuanto que vivió la condición «sárquica» (*sarx* = condición humana débil), se circunscribía necesariamente a las limitaciones propias de nuestra condición terrena. Sin embargo, la resurrección hizo realidad la total apertura del hombre-Jesús a las dimensiones del Dios-Jesús. En virtud de la glorificación y transfiguración de su condición «sárquica», Jesús no abandonó el mundo ni su propio cuerpo, sino que los asumió de un modo más pleno y profundo. Su capacidad de comunión y comunicación con la materia del mundo se vio totalmente realizada, de tal manera que ahora ya no está únicamente presente en el tiempo y en el espacio de Palestina, sino en la globalidad del tiempo y del espacio. El *homo absconditus* (el hombre escondido) en Jesús fue transformado, mediante la resurrección, en *homo revelatus* (hombre totalmente revelado). Pablo lo expresa diciendo que el Cristo resucitado vive ahora en forma de Espíritu (cf 2 Cor 3, 17; 1 Cor 6, 17; 15, 45; 2 Cor 3, 18; Rom 8, 9) y que su cuerpo «sárquico» fue transformado en cuerpo pneumático-espiritual (cf 1 Cor 15, 44)³.

2. Este aspecto es especialmente señalado por Teilhard de Chardin: cf. C. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Londres 1966, pp. 67-103. E. RIDEAU, *O pensamento de Teilhard de Chardin*, Lisboa 1965, pp. 245-250. (Trad. Cast.: *El Pensamiento de Teilhard de Chardin*, Barcelona 1968).

3. Cf. A. GRABNER-HAIDER, «Auferstehungsleiblichkeit», en *Stimmen der Zeit* 181 (1968), pp. 217-222. L. BOFF, «O sentido antropológico da morte e da ressurreição», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 31 (1971), pp. 306-332, con la bibliografía allí citada.

Al decir que Cristo glorificado es Espíritu, Pablo no piensa aún en el Espíritu en cuanto Tercera Persona de la Santísima Trinidad, sino que quiere tan sólo expresar el *modo* de existencia de Jesús resucitado y revelar así las verdaderas dimensiones de la novedad de la resurrección: Jesús ha superado todas las limitaciones del espacio y del tiempo terrestre y vive ya en la esfera divina de plenitud y de presencia total en todas las cosas⁴. Así como el Espíritu llena todo el universo (Sal 139, 7 ss.; Gn 1, 2), lo mismo sucede ahora con el Resucitado. La Resurrección ha hecho patente lo que hasta entonces estaba latente, a saber, que el Cristo-Espíritu estaba actuando ya en el mundo desde el principio (Gn 1, 2); que era él la fuerza creadora presente en la naturaleza (Job 37, 10 ss.; cf Gn 2, 7) y en el hombre (Gn 2, 7; Sal 104, 30; Job 27, 3); que era él el poder de Dios, creador de las funciones espirituales de sabiduría, inteligencia, sentido artístico y habilidad (Ex 31, 3; 35, 31; Is 11, 2); que era él, como Espíritu, el que suscitaba una extraordinaria fuerza corporal (Jue 14, 6, 19; 15, 14), el que desencadenaba la palabra vehemente (1 Cron 12, 19; 2 Cron 15, 1 ss.; 20, 14 ss.) y, de un modo especial, la palabra profética (2 Sam 23, 2; 1 Re 22, 24; Ez 16, 1; 11, 5; Zac 7, 12; Miq 3, 8; Neh 9, 30); era él quien dirigía y conducía toda la salvación (Ez 32, 15; Sal 143, 10; Neh 9, 20; Ez 36, 11 ss.). Aquél que, en otro tiempo, actuara latentemente de este modo, se había manifestado ahora patentemente mediante la resurrección, en una especie de explosión inimaginable. Por eso, la resurrección sirvió para revelar la dimensión cósmica de Cristo, llenando el mundo y la historia humana desde sus orígenes. Así se entiende por qué Pablo no se interesa tanto por el Cristo según la carne (limitado y frágil: Cristo *katá sárka*), sino casi exclusivamente por el Cristo según el Espíritu (Cristo *katá pneuma*, abierto a las dimensiones de Dios y de toda la realidad: 2 Cor 5, 16).

Reflexionando sobre las dimensiones cósmicas del hecho de la resurrección, y viendo en ello ya alcanzada la meta del

4. Cf. I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, Munich 1961. H. MUEHLEN, *Una mystica persona. Eine Person in vielen Personen*, Munich Paderborn-Viena 1968. *Id.*, «El acontecimiento Cristo como obra del Espíritu Santo», en *Mysterium Salutis* III/2, Madrid 1971, pp. 529-559. L. BOFF, «Die Kirche als Sakrament des Pneuma», en *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, c. XI.

plan de Dios con respecto al mundo y al hombre, los autores del Nuevo Testamento elaboraron los primeros elementos de una cristología transcendental y cósmica⁵. Si la resurrección había mostrado el término de los caminos de Dios, manifestando plenamente la acción del Espíritu iniciada con la creación, entonces podían afirmar que todo había caminado hacia Cristo como punto de convergencia (cf Ef 1, 10); que Cristo constituye la plenitud de los tiempos (Gal 4, 4) y la plenitud de todas las cosas (Ef 1, 22-23; 4, 10; Col 2, 9-10; 1, 19); que todo fue creado por él y para él (Col 1, 16; 1 Cor 8, 6; Hebr 1, 2, 10; Jn 1, 3; Apoc 3, 14), y que en él todas las cosas tienen su existencia y consistencia (Col 1, 17-18). Tales afirmaciones, de suma trascendencia teológica, sólo son posibles y comprensibles si, con el Nuevo Testamento, admitimos que Jesús resucitado reveló en sí mismo el final anticipado del mundo y el sentido radical de toda la creación. Si Cristo es el término y el punto Omega, entonces el comienzo de todo ha de estar en función de él, y todo tiene que haber sido hecho por su causa. De ahí que el primer hombre no fuera Adán, sino Cristo. Al crear a Adán, Dios pensaba en Cristo, el cual se constituye en mediador de todas las cosas.

Pero todo esto únicamente le fue revelado y manifiesto a la conciencia de la fe con el acontecimiento de la resurrección, cuando quedó patente lo que hasta entonces estaba latente en Jesús de Nazaret. Los sinópticos expresan esta fe poniendo de relieve, mediante la genealogía de Jesús, que toda la historia había caminado hacia él desde Abrahán (Mt 1, 1-17) o, mejor aún, desde Adán (Lc 3, 23-28)⁶. Juan dará un paso más y afirmará que la misma historia del mundo material depende de Jesús, porque «sin él no se hizo nada de cuanto existe» (Jn 1, 3). Juan emplea una palabra que, para sus oyentes, tenía una fun-

5. Cf. L. BOFF, *O Evangelho do Cristo Cósmico*, Petrópolis 1971, con la bibliografía allí citada. Cf. también K. H. SCHELKLE, «Die Schöpfung in Christus», en *Die Zeit Jesu* (Homenaje a Heinrich Schlier), Friburgo de Brisgovia 1970, pp. 208-217. F. MUSSNER, «Creación en Cristo», en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, pp. 505-511.

6. Cf. J. DANIELOU, *Os Evangelhos da infância*, Petrópolis 1969, pp. 7-13. (Trad. cast.: *Los Evangelios de la infancia*, Barcelona 1969). J. RIEDL, *Die Vorgeschichte Jesu*, Stuttgart 1969, pp. 14-29. A. HEISING, *Gott wird Mensch*. Eine Einführung in die Aussageabsicht und Darstellungsweise von Mt 1-2; Lk 1-2; 3, 23-28, Trier 1967, pp. 29-35.

ción mediadora, reveladora y salvífica, de orden cósmico: Logos. Anuncia que Jesús es el Logos (Palabra, Sentido), con lo cual trata de enseñar a los oyentes de su Evangelio que el sentido secreto que invadía todo el universo y se esconde en cada ser y en cada hecho no se quedó en idea abstracta, sino que un día se hizo carne y puso su morada entre nosotros (Jn 1, 14)⁷.

Quien, como es el caso de Jesús, había introducido la nueva creación, forzosamente debió de haber colaborado también en la vieja creación. Por eso, él fue y es creado como el primero y el último (Apc 1, 17). El comienzo y el fin, la creación y la consumación, han de corresponderse: «He aquí que hago lo primero y lo último»⁸.

La cristología cósmica, como especulación y como fe, lo que pretende, en el fondo, es confesar que Cristo es el comienzo, el medio y el fin de los caminos de Dios y la medida de todas las cosas. Por eso se dice en la carta a los Efesios que, en él, como que la totalidad del cosmos está resumida y colocada bajo una sola cabeza (1, 10). En este sentido, el *ágrafon* (palabra de Cristo no contenida en los Evangelios) del logion 77 del Evangelio apócrifo de Santo Tomás expresa perfectamente la fe de la comunidad primitiva, que es también la nuestra. Habla allí el Cristo resucitado y dice: «Yo soy la luz que está sobre todas las cosas. Yo soy el universo. El universo salió de mí, y a mí retornó el universo. Abre un trozo de madera y allí estoy yo; alza una piedra y allí estoy yo, debajo de ella»⁹. Se afirma aquí la ubicuidad cósmica del Resucitado. Los sentidos no sienten, ni los ojos pueden captar el corazón de las cosas. La fe nos abre un acceso iluminador a la intimidad última del mundo, hasta aquel punto en que dicho mundo se revela como el templo de Dios y del Cristo cósmico transfigurado. El Señor no está lejos de nosotros; los elementos materiales son sacra-

7. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* I, Friburgo de Brisgovia 1965, pp. 257-269. J. JEREMIAS, *The Revealing Word: The Central Message of the New Testament*, Londres 1965, pp. 71-90. (Trad. cast.: *El Mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1972). A. FEUILLET, *El prólogo del cuarto evangelio*, Madrid 1970.

8. Cf. *Barnabas* 6, 3. *Apost. Didaskalia* 6, 18, 15.

9. Cf. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh 1963, pp. 100-104. (Trad. cast.: *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 1976).

mentos que nos ponen en comunión con él, porque, en lo más íntimo de su esencia, los sacramentos pertenecen a la propia realidad de Cristo. En otras categorías lo expresaba también San Mateo cuando ponía en boca del Resucitado las siguientes palabras: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (28, 20). Y San Agustín, con su típico realismo, comentaba: «La historia está grávida de Cristo».

b) *¿Interesa Cristo únicamente a la tierra, o a todo el cosmos?*

Al cabo de estas reflexiones, el lector moderno podría preguntarse: ¿No será que toda esta reflexión sobre el Cristo cósmico es víctima de una concepción ptolomeica del cosmos, según la cual la tierra, o nuestro sistema solar, sigue siendo el centro de todo? Las ciencias modernas nos han informado acerca de las dimensiones indefinidas de nuestro universo. Los sistemas cerrados son proporcionados a nuestro punto de vista. Pero la realidad de los espacios siderales, poblados por millones y millones de galaxias, nos obliga a pensar en sistemas abiertos, en los que, prácticamente, nada es imposible *a priori*. Esto no deja de reflejarse en nuestras afirmaciones religiosas, tanto más cuanto que, muchas veces, éstas se presentan de un modo dogmático, infalible e irreformable. ¿No habrá otros seres espirituales que habiten otros planetas en otros sistemas?¹⁰ ¿Cuál es su relación con Jesús de Nazaret y con el Cristo resucitado? ¿Habrán tenido necesidad también ellos de redención? Y en caso contrario, ¿cómo habríamos de imaginarnos la función de la encarnación de Dios? ¿Se habrá comunicado también a ellos en forma encarnatoria el Verbo u otra Persona divina? ¿Podremos seguir hablando de una unidad del plan divino de creación, redención y consumación?

Habrá quien afirme que tales preguntas son ociosas y carecen de sentido porque no estamos en condiciones de respon-

10. Cf. R. MACGOWAN, F. ORDWAY, *Inteligência no Universo*, Petrópolis 1970, pp. 369-386. PH. DESSAUER, «Geschöpfe auf fremden Welten», en *Wort und Wahrheit* 9 (1954), pp. 576 ss. D. GRASSO, «La teología e la pluralità dei mondi abitati», en *La Civiltà Cattolica* 103 (1952). E. BETTENCOURT, *A vida que começa com a morte*, Rio de Janeiro 1955, pp. 259-266.

derlas adecuadamente. Pero creemos que nadie tiene derecho a poner límites a la capacidad humana para preguntar y cuestionar, especialmente en la esfera de lo religioso, donde llegamos a tocar, deslumbrados, el Misterio absoluto de Dios, que jamás podrá ser abarcado en una definición ni armonizado en un sistema de comprensión. Esto preocupó ya en su juventud a Paul Claudel, a Teilhard de Chardin y al gran escritor y teólogo laico austriaco Reinhold Schneider, para quien todas estas cuestiones se convirtieron en un drama personal en su vejez¹¹. Se preguntaba desesperado: «Aunque reconozcamos los signos de Cristo en la historia, ¿podemos reconocerlos también en el cosmos? Es una osadía invocar el cosmos como testimonio de Jesucristo. El Señor vivió y anduvo por el estrecho camino de los hombres. Al igual que Sócrates, buscó únicamente al hombre; respondió a su propia existencia en el sentido de ofrecerle una oportunidad personal; pero el enigma que el cosmos plantea... eso no lo percibió»¹². Teilhard respondía al problema introduciendo una reflexión nueva, extraída de su meditación sobre el proceso de complejidad-consciencia de la curva de la evolución: existe lo infinitamente grande de los espacios siderales, frente a los cuales el hombre parece realmente una *quantité négligeable*, perdido como un átomo errante por los infinitos espacios vacíos. Existe, además, lo infinitamente pequeño del microcosmos, cuyo comportamiento tiene probablemente la misma estructura que el macrocosmos. Pero, además de todo ello, existe otra grandeza, lo infinitamente complejo de la conciencia humana, que sabe que existe, que es consciente de su pequeñez, y es precisamente esto lo que constituye su grandeza. Es pequeña, y cuantitativamente despreciable; pero posee una cualidad nueva que la hace mayor y más noble que todas las grandezas físicas y matemáticas imaginables: es capaz de pensar y, sobre todo, de amar. Un solo acto de amor, como perfectamente observaba Pascal, vale más que todo el universo físico. Es en esta nueva cualidad de la autoconciencia donde el cosmos llega

11. Cf. L. BOFF, *O Evangelho do Cristo cósmico*, Petrópolis 1971, pp. 55-57 y 97-103.

12. R. SCHNEIDER, *Verhüllter Tag*, Colonia-Olten 1956, pp. 220-222; *Winter in Wien*, Friburgo 1959, pp. 132 y 241. Cf. M. DOERNE, «Theologia tenebrarum. Zu Reinhold Schneiders Spätwerk», en *Theologische Literaturzeitung* 86 (1961), pp. 401-404.

a su máxima unidad y convergencia. Por eso es en el hombre donde tiene lugar el sentido de la totalidad. Y de todo ello sacaba Teilhard la siguiente conclusión: el mundo no puede tener dos cabezas; sólo Cristo puede ser su centro, su motor, su Alfa y su Omega¹³.

Dentro de esta perspectiva teilhardiana podemos ir al fondo de su intuición y preguntar: ¿de qué manera podrá estar Cristo presente y llenar todo el cosmos? La reflexión siguiente tal vez pueda aportarnos alguna luz: La totalidad de la realidad que percibimos y que los instrumentos de investigación nos van revelando progresivamente, no se presenta caótica, sino profundamente armoniosa. Hay una unidad radical que trasciende y vincula a todos los seres, unos con otros. Las cosas no han sido arrojadas ahí, mezcladas y amontonadas indiscriminadamente. El mundo es fundamentalmente un *cosmos*, como perfectamente percibieron los griegos con su genial intuición. Pero ¿qué es lo que hace del mundo una unidad y una totalidad? ¿Cuál es el principio que une a los seres en el ser y en una estructura invisible de totalización? Este problema trasciende los límites de las ciencias que estudian unos campos muy específicos de la realidad, y exige una reflexión de orden metafísico que se pregunte por el todo en cuanto todo.

Entonces, ¿qué es lo que hace de todas las cosas, aun de las más distantes en el cosmos, un todo? Leibniz, que también percibió el problema, respondió con su teoría del *Vínculo Substancial* que todo lo abarca, vinculando a un ser con otro. Para él, así como para M. Blondel, que reasumió la teoría de Leibniz, Cristo Resucitado sería el Vínculo Substancial, «el amante supremo que atrae y une desde arriba, sistemáticamente, la jerarquía total de los seres distintos y consolidados... El es aquél sin el cual todo lo que ha sido hecho retornaría a la nada»¹⁴. Evidentemente, un Cristo concebido de este modo no puede ser representado como un hombre cósmico, preso de nuestras categorías y coordenadas espacio-temporales. Es el Cristo resuci-

13. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Super-Humanité...* (1943), t. IX, pp. 209-210.

14. M. BLONDEL, *Un énigme historique: le Vinculum Substantiale d'après Leibniz et le débauche d'un réalisme supérieur*. Paris 1930, p. 105.

tado quien ha superado estas limitaciones y se encuentra ahora presente, no de un modo físico sino neumático. Es decir, está presente en el corazón de las cosas, en aquella realidad transfísica que forma una unidad con todos los seres y puede ser comparada con la presencia y la ubicuidad del Espíritu (Pneuma) divino, que todo lo llena y constituye el núcleo más profundo de cada ser, sin hacer que desaparezca, no obstante, su alteridad creacional. Como puede verse, se trata de una especulación metafísica cuya representación en categorías de imaginación debe ser evitada para no crear innecesariamente mitos y monstruos.

Con todo, es perfectamente lícito preguntar: ¿no existirán otros seres racionales en el cosmos? A partir de la fe, no hay nada que se oponga a su existencia. Al contrario: dada la inimaginable inmensidad del universo y el fracaso del hombre a la hora de ser el sacerdote cósmico a través del cual le sea dada la gloria a Dios, se puede postular la existencia de otros seres espirituales que desempeñen mejor que el hombre esa función sacerdotal. Como más adelante veremos, si decimos que la encarnación del Logos eterno pertenece al orden de la creación y que fue querida por Dios para ser precisamente el receptáculo de su entrada en dicha creación, entonces también podemos decir: del mismo modo que el Logos eterno, que llena toda la realidad, se manifestó en nuestra carne asumiendo las coordenadas evolutivas de nuestro sistema galáctico, nada impide que ese mismo Logos eterno se haya manifestado y haya asumido las condiciones espirituales y evolutivas de otros seres en otros sistemas. Ya Santo Tomás de Aquino consideraba: «Por el hecho de la encarnación no quedó disminuido en absoluto el poder del Padre y del Hijo. Por consiguiente, parece que, después de la encarnación, el Hijo haya podido asumir otra naturaleza humana...» (*S. Theol.* III, 3, 7 sed contra; III Sent. dist. 1, 2, 5). De ese modo habría realizado la misión, a la que había sido destinado desde toda la eternidad, de asumir y divinizar la creación. El modo concreto de redención, tal como se produjo aquí en la tierra, no sería sino *una* forma concreta, entre otras muchas, de relacionarse el Verbo de Dios con la creación. Tampoco hay nada que impida el que se hayan encarnado otras Personas divinas. El misterio de Dios Trino es tan profundo e insondable que jamás podrá agotarse en una concre-

ción como la que se produjo dentro de nuestro sistema galáctico y terrestre.

La Biblia se limita a dar testimonio de la historia de la salvación humana, pero no especula acerca de otras posibilidades porque, en la época en que fue redactada, estos problemas eran sencillamente inexistentes. Sin embargo, nosotros nos vemos enfrentados hoy a ese tipo de cuestionamientos. Y las posibles respuestas hay que extraerlas de un horizonte más amplio, a partir del propio misterio de Dios y de su relación para con su creación.

Tratando de responder a la pregunta suscitada más arriba —¿Interesa Jesús únicamente a la tierra, o a todo el cosmos?— diríamos hipotéticamente que Jesús, en cuanto que es un hombre como nosotros y en cuanto que es el Logos que asumió nuestra condición, interesa únicamente a nuestra historia. Sin embargo, Jesús de Nazaret no es tan sólo un hombre, sino que forma una unidad inconfundible e indivisible con el Logos eterno de Dios, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. En este sentido, interesa a la totalidad de la realidad. El Logos, que todo lo invade y que puede haber asumido en otros sistemas otras condiciones distintas de las nuestras, se llamó entre nosotros Jesús de Nazaret, el cual, mediante la resurrección, confirió a la realidad-Jesús las dimensiones de todo el cosmos. Sin embargo, hemos de hacer aun la siguiente restricción: ciertamente que el cosmos permite otras dimensiones y, consiguientemente, otra forma de relación con Dios y con su comunicación a través del Verbo, distinta de la realizada para Jesús de Nazaret. Pero, para nosotros, fue ésta la forma que Dios tuvo de «agraciarnos»; para eso nos creó, nos redimió y nos glorificó en Jesucristo. Aunque esa forma concreta no tenga por qué ser el modo absoluto de comunicación de Dios a su creación, ello no significa que tenga menos valor para nosotros. Debemos tan sólo mantenernos abiertos a las infinitas posibilidades del misterio de Dios, a fin de que, aunque sea a tientas, podamos vislumbrarlas y, vislumbrándolas, podamos cantarlas y celebrarlas.

c) *El hombre, el principal sacramento de Cristo*

Si todo fue creado por Cristo, para El y en El, de tal forma que todo posee rasgos del rostro de Cristo, entonces puede

aplicarse esto muy especialmente al hombre, hermano Suyo en cuanto a la humanidad. El hombre no es tan sólo imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26), sino que es también imagen y semejanza de Cristo (Rom 8, 29; cf Col 3, 10)¹⁵. Ante todo, Cristo es la imagen de Dios por excelencia (2 Cor 4, 4; Jn 16, 15; Col 1, 15; Flp 2, 6; Col 3, 9-10; Ef 4, 24; Rom 8, 29; 1 Cor 15, 49; 2 Cor 3, 18), y sólo después lo es el hombre, en cuanto que fue pensado y creado en El y por El. Esto fue especialmente subrayado por Tertuliano y Orígenes¹⁶. Por lo tanto, por el simple hecho de haber sido creado, el hombre es constituido en imagen y semejanza de Cristo.

La encarnación y la resurrección revelaron más profundamente esta grandeza. Cada hombre evidencia, de hecho, ser hermano de Jesús y, de algún modo, participe de su realidad. La resurrección perpetúa y profundiza la participación de Cristo en cada hombre. Jesús glorificado, presente en cada ser y en cada hombre, actúa y hace fermentar el bien, la humanidad, la fraternidad, la comunión y el amor en todos y cada uno de los hombres, donde quiera que se encuentren. Pero ¿en qué sentido podemos decir que cada hombre es el lugar en el que encontramos a Dios y a Jesucristo?

El «otro», cuando es amado, cuando es aceptado tal como es, en su grandeza y en su pequeñez, revela una trascendencia perfectamente palpable. Nadie se deja definir, a nadie se le puede encuadrar dentro de una situación. Ese algo más, que se nos escapa continuamente, que es como el misterio íntimo de cada persona, es lo que constituye su trascendencia. El «otro» es el lugar donde yo percibo la trascendencia. Y es también la presencia viva y concreta de esa trascendencia, a la que llamamos «Dios». Dios, por consiguiente, no está lejos del hombre, sino que constituye su máxima profundidad.

15. O. LORETZ, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Munich 1967, esp. pp. 90-95. K. L. SCHMID, «Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament», en *Der Mensch als Bild Gottes*, publicado por L. Scheffczyk, Darmstadt 1969, pp. 10-48. B. FRAIGNEAU-JULIEN, «Présence du Christ glorifié dans le genre humain», en *Revue des Sciences Religieuses* 45 (1971), pp. 305-338.

16. Cf. TERTULIANO, *De resurrectione carnis*, 6: PL 2, 848. ORIGENES, *In Gen. Hom.* 1, 13: PG 12, 156. Cf. también A. ORBE, «El hombre en la teología de San Ireneo», en *Gregorianum* 43 (1962), pp. 449-491.

Pues bien, en Jesús apareció Dios de un modo concreto, asumiendo nuestra condición humana. Por eso es por lo que cada uno de los hombres recuerda *al hombre* que fue Jesús. Aceptar al pobre en cuanto pobre es aceptar a Jesús pobre. Jesús se esconde, anónimo, detrás de cada rostro humano. La fe nos obliga a tratar de mirar con profundidad el rostro del hermano, a amarlo, a darle de comer, de beber y de vestir, y a visitarle en la cárcel, porque al visitarle, al vestirle y al darle de comer y de beber, estamos hospedando y sirviendo al propio Cristo. Por eso el hombre constituye la principal manifestación no sólo de Dios, sino también de Cristo resucitado, en medio del mundo. Quien rechaza a su hermano, rechaza al mismísimo Cristo; porque quien rechaza la imagen y semejanza de Dios y de Cristo rechaza al propio Dios y al propio Cristo (cf Gn 9, 6; Mt 25, 42-43). Sin el sacramento del hermano, nadie podrá salvarse. Es aquí donde se manifiesta la identidad del amor al prójimo y el amor a Dios¹⁷. También el hombre encierra en sí esa posibilidad que ya se ha realizado en Cristo, y es esto lo que fundamenta su radical dignidad y da origen, en definitiva, a su sacralidad, las cuales únicamente por Dios son perfectamente comprendidas (Apoc 21, 27). Ahora sabemos, sólo por la fe, que el Señor está presente en cada hombre. Con nuestra propia resurrección, que será semejante a la de Cristo, veremos y gozaremos, gozaremos y amaremos, amaremos y entenderemos nuestra fraternidad con Jesucristo encarnado y resucitado (cf 1 Jn 3, 2).

d) *La presencia de Cristo
en los cristianos anónimos o encubiertos*

Jesús resucitado está presente y actúa de un modo especial en aquellos que, en el inmenso ámbito de la historia y de la vida, laboran por su causa. Independientemente de los matices ideológicos y de la adhesión a una u otra religión o credo cristiano, siempre que el hombre busca el bien, la justicia, el amor humanitario, la solidaridad, la comunión y el entendimiento en-

17. Cf. K. RAHNER, «Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965, pp. 277-300. V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951, pp. 367-369 y 449 ss.

tre los hombres, siempre que se esfuerza por superar su propio egoísmo, por hacer este mundo más humano y fraterno y se abre a un Trascendente normativo para su vida, podemos decir con toda certeza que ahí se encuentra presente el Resucitado, porque está siendo llevada adelante la causa por la que él vivió, sufrió, fue procesado y ejecutado. «El que no está contra nosotros, está por nosotros» (Mc 9, 40; Lc 9, 50), llegó a decir Jesús, con lo cual derribó las barreras sectarias que dividen a los hombres y les hacen ver a sus *hermanos* únicamente en aquellos que se adhieren a su credo.

Todos los que se adhieren a la causa de Jesús están hermanados con Él, y Él actúa en ellos para que haya en este mundo una mayor apertura al «otro» y un mayor lugar humano para Dios. Cristo no vino a fundar una nueva religión, sino a traer al hombre nuevo (cf Ef 2, 15) que se define no por los criterios establecidos en la sociedad (cf Gal 3, 28), sino por la opción que sea capaz de hacer por la causa del amor, que es la causa de Cristo¹⁸. Al igual que el Espíritu, Jesús resucitado actúa donde quiere. Ahora, en la plenitud de su realidad humana y divina, ha trascendido ya todas las posibles barreras de lo sagrado y lo profano, del mundo y de la Iglesia, del espacio y del tiempo, que podían oponerse a su acción. Y su acción alcanza a todos, pero especialmente a aquellos que luchan durante su vida por aquello mismo por lo que el propio Jesús luchó y murió, aun cuando no hagan ninguna referencia explícita a Jesús y a su significado salvífico universal, y que precisamente por ello pueden ser llamados cristianos anónimos o encubiertos.

e) *La presencia de Cristo
en los cristianos explícitos y declarados*

Pero de un modo más profundo está presente Cristo resucitado en aquellos que se han propuesto seguirle e imitarle por la fe, por el amor y por la adhesión explícita y patente a su divina realidad y a la absoluta significación que, para nuestra exis-

18. Cf. E. STAUFFER, *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Munich 1959, pp. 55-67. R. SCHNACKENBURG, «Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments», en *Die Zeit Jesu* (op. cit. en nota 5), pp. 70-92. J. B. METZ, *Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi*, Mainz 1970.

tencia, posee ante Dios¹⁹. En una palabra: Cristo está presente de un modo cualificado en los cristianos. El cristiano es, fundamentalmente, aquella persona que se decide a imitar y seguir a Cristo. El bautismo es el símbolo de dicha decisión. Y el sentido de la imitación de Cristo es, en sí mismo, bien sencillo; tratar de comportarse, en la propia situación existencial, de un modo semejante a como Cristo se comportó en la suya. Así, el esclavo ultrajado sufre como Cristo, el cual, sometido a la injusticia, no respondía con insultos y, al ser atormentado, no replicó con amenazas (1 Pe 2, 23). Imitar a Cristo no consiste en copiar o remedar sus gestos, sino en poseer la misma actitud y el mismo espíritu que Jesús, encarnándose dentro de la situación concreta, la cual es diferente de la de Jesús. Imitarle es tener «los mismos sentimientos que tuvo Cristo» (Flp 2, 5); ser abnegado como él lo fue; sentir con los demás e identificarse con ellos; perseverar en el amor y en la fe, en la bondad del corazón humano hasta el fin y, en función de esto, no tener miedo a mostrarse crítico y cuestionador de una situación religiosa o social que no es capaz de humanizar al hombre ni de hacerle libre para el «otro» y para Dios; tener el valor de ser liberal y, al mismo tiempo, conservar el buen sentido; hacer uso de la fantasía creadora y ser fiel a las leyes que contribuyan a crear y mantener la atmósfera de amor y comprensión humana, a semejanza de Cristo.

Una forma más radical de imitación es el seguimiento de Jesús. Durante la vida terrena de Jesús, seguirlo significaba andar con él, ayudarle a anunciar a este mundo la Buena Nueva de que había para él un futuro totalmente reconciliado con Dios, con el hombre y consigo mismo (cf Mc 1, 17 par; 3, 14-15 par; 6, 7, 13; Lc 9, 1-6 par; 10, 1-20) y participar de su destino, que incluía el riesgo de vivir y morir violentamente (Mc 8, 34-35; Mt 16, 24-25; Lc 9, 23-24; 14, 27). Tras la resurrección,

19. Cf. la principal literatura al respecto: M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlín 1968 (Trad. cast.: *Seguimiento y Carisma*, Santander 1980). H. D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, Tübingen 1967. A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen*. Studien über das Verhältnis der ntl. Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, Munich 1962, y el resumen de esta obra en *Discípulos do Senhor*, São Paulo 1969. R. SCHNACKENBURG, «Nachfolge Christi», en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament I*, Munich 1967, pp. 87-105. (Trad. cast.: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Estella 1970).

ción, cuando, en rigor, ya no se podía hablar de seguir a Cristo, porque se había convertido de terreno en celestial, de visible en invisible, se tradujo o se dio un nuevo significado a la expresión: seguir a Cristo y ser discípulo eran sinónimos de ser cristiano (Hech 11, 26), de vincularse a él por la fe, por la esperanza, por el amor, por el Espíritu (1 Cor 6, 17), por los sacramentos (Rom 6, 3 ss.; 1 Cor 11, 17-30) y, de este modo, estar en él y formar con él un cuerpo (1 Cor 12, 27; Rom 12, 5).

Este seguimiento de Cristo no debe ser reducido a una categoría moral, porque nos vincula profundamente a Cristo resucitado y hace que El actúe en nosotros y nos inserte en su nueva realidad de tal forma que, dentro del hombre viejo caracterizado por la ambigüedad de pecado-gracia, justicia-injusticia, comience a crecer el hombre nuevo (cf 2 Cor 5, 17; Ef 2, 15; 4, 22-24) que, en la muerte, habrá de abrirse a la resurrección (cf 1 Cor 6, 14; 2 Cor 5, 8; Flp 1, 20-23). En todos los cristianos sinceros, aun en aquellos que no están en plena comunión con la Iglesia Católica, se encuentra presente el Resucitado; por eso «son justamente reconocidos como hermanos en el Señor por los hijos de la Iglesia católica»²⁰.

f) *La Iglesia Católica, el sacramento primordial de la presencia del Señor*

El Cristo resucitado que llena todo el cosmos, que se hace presente de forma concreta en cada hombre, que es visualizado por la fe en todos cuantos laboran por su causa y que adquiere auténtico carácter fenoménico en los cristianos explícitos, alcanza su mayor grado de concreción histórica en el católico que se haya en posesión del Espíritu Santo (cf *Lumen Gentium* n.º 14). La Iglesia, comunidad de los fieles, forma el cuerpo de Cristo resucitado. La Iglesia *es cuerpo* no a semejanza del cuerpo «sárquico» (carnal) de Jesús, sino de su cuerpo pneumático (resucitado)²¹. Ese cuerpo, por lo tanto, no está limitado a un determinado espacio, sino que, liberado de todo condiciona-

20. *Unitatis Redintegratio*, n.º 3.

21. Cf. E. SCHWEITZER, «Kirche als der missionarische Leib Christi», en *Kirche heute*, Bergen-Enkheim 1965, pp. 26 ss. J. A. T. ROBINSON, *Le corps*. Étude sur la théologie de Saint Paul, Lyon 1966, pp. 85-103. (Trad. cast.: *El cuerpo*. Estudio de teología paulina, Barcelona 1968). J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970.

miento espacio-temporal, se relaciona con la totalidad. La Iglesia local, donde se escucha la palabra de Dios, donde la comunidad se reúne para celebrar en la mesa eucarística la presencia del Resucitado y vive el vínculo del amor, de la fe, de la esperanza, de la caridad y de la comunión con la jerarquía, da una forma concreta al Señor presente. En su condición de pneumático, el cuerpo del Señor no se limita exclusivamente a la Iglesia, sino que en ella se hace presente de una manera única: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues», dice el Resucitado a Pablo, que se dedicaba a buscar a los cristianos para matarlos (Hech 9, 5).

En el magisterio infalible, en los sacramentos y en el anuncio y gobierno ortodoxos, se hace presente Cristo resucitado sin la menor ambigüedad: es él quien bautiza, consagra y perdona; es él quien enseña cuando, de un modo solemne e irreformable, la Iglesia establece orientaciones en asuntos de fe y de moral para toda la Iglesia universal; es él quien gobierna cuando, en asuntos relacionados con su catolicidad y colegialidad con el Papa, la Iglesia toma decisiones que implican a todo el Pueblo de Dios. La Iglesia se constituye, pues, en el sacramento primordial de la presencia del Señor resucitado.

En la palabra, especialmente en la oración y meditación de sus misterios, el Señor está presente, tal como él mismo prometió (Mt 18, 20): «En la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio», comentaba acertadamente la Constitución sobre Sagrada Liturgia, del Vaticano II (n.º 33). Y, de hecho, los actos litúrgicos, los gestos, palabras y objetos sagrados asumen un carácter simbólico: simbolizan el encuentro del Resucitado con sus fieles y le hacen místéricamente presente dentro del mundo viejo²². En ellos y a través de ellos, Cristo se comunica y el hombre experimenta su proximidad. Sin embargo, es en la Eucaristía donde el Señor resucitado ad-

22. Cf. los diversos trabajos presentados en el Congreso Internacional de Teología del Vaticano II, en *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Roma 1968, pp. 271-338, en especial la aportación de K. RAHNER, «De praesentia Domini in Communitate cultus: synthesis theologica», *ibidem.*, pp. 316-338; DE HAES, «Les présences de Christ-Seigneur. Différents modes d'actualisation dans la Liturgie», en *Lumen Vitae* 20 (1965), pp. 259-274. J. CASTELLANO, «La presencia de Cristo en la Asamblea Litúrgica», en *Revista de Espiritualidad* 30 (1971), pp. 222-235.

quiere su más alto grado de densidad y presencia: la transubstanciación del pan y el vino presencian al Resucitado bajo unas especies localmente circunscritas: *Ahí* está El, en la totalidad de su misterio y en la realidad de su transfiguración. El pan y el vino *exhiben* y *contienen*, bajo la frágil realidad material, al Señor mismo, en el pleno realismo de su humanidad transfigurada, autodonándose a todos, como siempre hizo en su existencia «sárquica» y sigue haciendo ahora, de un modo pleno, en su existencia pneumática. El comer y beber su cuerpo y sangre constituye el sentido radical de su donación: insertarnos en su propia vida al entrar en la nuestra, porque «la participación del cuerpo y sangre de Cristo no hace otra cosa sino que pasemos a ser aquello que recibimos» (*Lumen Gentium*, n.º 26). Al comer el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía, el Pueblo de Dios se hace también Cuerpo de Cristo. La presencia eucarística no constituye un fin en sí mismo, sino que es el medio por el que Cristo desea vivir en la intimidad de los suyos. La Eucaristía celebra la entrega y la autocomunicación del Señor: «Esto es mi cuerpo (yo) que se entrega por vosotros... Este es el cáliz de mi sangre (vida) que es derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados». Quien come de ella, debe vivir de la entrega y la apertura a los demás. La Eucaristía es un llamamiento a la reciprocidad, que ha de ser vivida también fuera del sacramento, dentro de la vida, a fin de que el católico sea realmente la diafanía y el sacramento de la presencia del Resucitado en el mundo.

4. Conclusión: El orgullo de la copa está en la bebida; su humildad, en el servir

Si el Señor transfigurado está presente en los hombres, en los cristianos, en los católicos, entonces a todos ellos les es dada una misión: la de ser transparentes a El y signos de El en el mundo. Muchas veces, por nuestro modo de ser y de actuar, nos convertimos en contra-signo del Señor y de su causa y, en lugar de ser un «syn-bolon» de Cristo (signo que habla de Cristo y lleva a El), nos transformamos en «dia-bolon» (signo que separa y divide). Otras veces, las Iglesias sucumben a la tentación y, en lugar de representar a Cristo, lo que hacen es susti-

tuirlo²³. En lugar de llevar a los hombres a Cristo, se limitan a atraerlos hacia sí mismas. Y otras veces, en fin, no se crea el silencio suficiente para que pueda oírse su voz. Son especialmente válidas para las Iglesias las palabras de Juan el Bautista: «Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (Jn 3, 30). Todos los cristianos deberían vivir en sí mismos el sentido de la copa: su orgullo está en la bebida; su humildad, en el servir, según palabras escritas en su diario íntimo por Dag Hammarskjöld en 1954²⁴.

El sentido de ser-cristiano consiste en intentar constantemente reproducir en la propia vida aquello que se manifestó en Jesucristo; crear espacio para que El, a través de nuestra existencia y nuestro comportamiento, pueda aparecer y convidar a los hombres. Cada cristiano y toda la Iglesia deberían comportarse como el amigo del novio: «El que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio» (Jn 3, 29). ¿Podemos nosotros decir con Juan: «Esta es, pues, mi alegría, que ha alcanzado su plenitud» (*ibid.*)? «No eres tú el aceite, ni el aire; eres tan sólo el punto de combustión, el punto de claridad donde nace la luz. No eres más que la lente bajo el chorro de luz. Tan sólo puedes recibir, dar y poseer la luz, como hace la lente. Si te buscas a tí mismo y «tus derechos», impedirás que el aceite y el aire se encuentren en la llama, privarás de su transparencia a la lente. La santidad, tanto para ser luz como para ser reflejada en la luz, debe apagarse para poder nacer, debe apagarse para poder concentrarse y poder difundirse»²⁵.

La resurrección de Cristo trajo una nueva forma de ver el mundo. Únicamente por la fe descubrimos la parte más recóndita de las cosas, allí donde éstas se ciñen estrechamente a Dios y al Cristo cósmico, que ahora, resucitado, ha penetrado en el corazón de la materia y de toda la creación. En nuestra actual situación terrena, como peregrinos que tan sólo podemos tantear las realidades definitivas, apenas sentimos todo esto. Pero

23. Cf. L. BOFF, «Das syn-bolische und das dia-bolische Moment im Sakrament der Kirche», en *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welt-erfahrung* (op. cit. en nota 4), capítulo XVII.

24. D. HAMMARSKJÖLD, *Pensamentos*, Río de Janeiro 1967, p. 113. (Trad. cast.: *Marcas en el camino*, Barcelona 1965).

25. *Id.*, p. 173.

nos consolamos con las palabras de Pedro: «A quien amáis sin haberle visto; en quien creéis, aunque de momento no le veáis, rebosando de alegría inefable y gloriosa; y alcanzáis la meta de vuestra fe, la salvación de las almas» (1 Pe 1, 8-9).

¿COMO LLAMAR HOY A JESUCRISTO?

La fe en Cristo constituye un continuo proceso de inserción de lo que él significa, en nuestra comprensión de la vida, del hombre y del mundo. ¿Cómo podemos expresar nuestra fe en fórmulas que resulten inteligibles para nosotros y que constituyan nuestra aportación a la tarea de descifrar el misterio de Cristo? En el presente capítulo pondremos de relieve que la humanidad de Cristo, reveladora de Dios y de las respuestas a los humanos anhelos, constituye el puente que nos une a Cristo. La admiración por El, tanto ayer como hoy, está en el origen de toda cristología. Después pasaremos revista a algunos de los nombres o títulos con los que hoy introducimos a Cristo en nuestro mundo de comprensión: Jesús como «homo revelatus», como futuro-presente, conciliación de contrarios, revolucionario, arquetipo de la más perfecta individualización, Dios de los hombres. Jesús-Hombre es constante recuerdo crítico de lo que deberíamos ser y aún no somos, invitación permanente a que tratemos de ser cada vez más.

En las precedentes consideraciones hemos tratado de articular en sus principales coordenadas el llamado proceso cristológico. Cada grupo cultural (judíos palestinos, judíos de la diáspora y griegos) atribuía a Cristo los mayores y más excelentes títulos de honra y gloria que conocían, en un intento por descifrar la riqueza que se había revelado en la muerte y la resurrección de Cristo. En el Nuevo Testamento se consignan cerca de 70 diferentes títulos o nombres otorgados a Jesús. En los siglos siguientes fueron añadiéndose otros. Lo que se hizo fue, sencillamente, confrontar en la fe la globalidad de la vida con el misterio de Cristo, insertándolo dentro de la existencia humana de tal forma que surgiera él como el liberador, como el sentido de la vida y del mundo, como el que, dentro ya del ca-

mino, nos indica con seguridad la meta final, ofreciendo de este modo armonía, coherencia, luz y sentido a la problemática fundamental vivida por los hombres.

1. En Cristología no basta con saber lo que otros supieron

La fe en Cristo constituye un continuo proceso de inserción de lo que él significa, en nuestra comprensión de la vida, del hombre y del mundo. Hasta ahora ha predominado en la cristología la perspectiva sacral; la mayor parte de sus títulos se proclamaban dentro de la esfera cúltica de la liturgia. Otros títulos, sin embargo, poseen un carácter eminentemente secular, como los de las cartas a los Efesios y a los Colosenses, donde se celebra a Cristo como cabeza del cosmos y de la Iglesia, como aquel elemento que confiere su existencia y consistencia a toda la realidad. Pero estos títulos no fueron adecuadamente explotados en la teología y en la vivencia concreta de la fe. Si reparamos en las formulaciones litúrgicas, en los manuales de cristología y, en general, en todos los libros acerca de Cristo, percibiremos apesadumbrados el predominio del pensamiento historicista y la falta de fantasía creadora de la fe. Sabemos con todo detalle lo que otros han sabido en el pasado, cómo han tratado de integrar a Cristo dentro de su horizonte de comprensión, pero estamos pésimamente informados acerca de cómo hemos de llevar adelante ese mismo proceso y cómo lo estamos haciendo concretamente. ¿Cómo llamamos a Cristo hoy? ¿Qué aportación podemos hacer, con toda la riqueza que nuestro mundo nos ofrece, a la tarea de descifrar su misterio? ¿Qué títulos podemos otorgarle que signifiquen nuestro amor y nuestra adhesión a su persona y a su mensaje? ¿En qué sentido es nuestra vida el lugar hermenéutico para entender con mayor profundidad los títulos tradicionales? Cuando la juventud *hippy* dice: «Jesús es la salvación», «Jesús es mi Señor», «Todos somos hermanos en el cuerpo de Cristo», o cuando, más desenfadadamente, dice: «¡Unete a Jesús, 'tío'! No necesitas el 'chocolate'. Te basta con un poco de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Cristo es un 'viaje' eterno»¹, ¿no será que los títulos y

1. Cf. «The New Cry: Jesus is Coming!», en *Time* 21-7-1971, pp. 28-37. *O Pasquim* 22, 28-7-1971, p. 2.

nombres de *salvación, señor, cuerpo de Cristo, seguimiento de Jesús*, asumen un contenido más matizado y concreto que únicamente vive y puede testimoniar nuestra generación, con lo cual estamos ya aportando nuestra colaboración a la tarea de revelar quién es Jesús?

a) *La fe en Cristo no se reduce al arcaísmo de las fórmulas*

La figura de Jesús está tan cargada y rodeada de títulos y declaraciones dogmáticas que se ha hecho casi inaccesible para el hombre de la calle. Su atractivo y su 'numinosidad', su innato vigor y el desafío que supone Cristo, vienen ya encuadrados dentro de un modo de comprensión que tiende, cuando no se comprende el sentido de las fórmulas, a empeñar su originalidad, a ocultar su rostro humano y a desterrarlo de la historia, con el fin de hipostasiarlo como a un semi-dios que habita fuera de nuestro mundo. La fe debe liberar la figura de Jesús de los impedimentos que lo atan y lo reducen. Por eso no es todavía tener fe el proclamar a Jesús como Mesías, Señor, Hijo de David, Hijo de Dios, etc., sin preocuparse por saber lo que estos títulos pueden significar para nuestra vida. Para quien, como nosotros, no es judío, ¿qué significa realmente 'Mesías', 'Hijo de David', 'león de Judá'?

La fe en Cristo no se reduce al arcaísmo de las fórmulas, por muy venerables que sean, ni al arqueologismo bíblico. Creer en Jesús como acto existencial y modo de vivir es confrontar la totalidad de la propia vida personal, social, eclesial, cultural y global con la realidad de Jesús. La fe se realiza en el encuentro entre la vida y su mensaje. Por otro lado, interrogamos a Cristo, acudimos a él con nuestras preocupaciones y buscamos en él una respuesta a la condición humana. Es en este diálogo donde se alimenta la fe y donde Cristo se inserta dentro del contexto general de la existencia. Tener fe significa poseer la capacidad de escuchar su voz que habla dentro de nuestra propia situación. Todo auténtico encuentro con Cristo conduce a una crisis que actúa como un crisol purificador y acrisolador (crisol y acrisolar provienen de la palabra crisis, que en sánscrito significa purificar y, en griego, llevar a una decisión): porque en él encontramos un tipo de profundidad humana que nos cuestiona; en su vida, las palabras y los hechos se hacen es-

estructuras originarias auténticamente palpables del ser humano en su relación para con el Absoluto, las cuales hacen reavivar el recuerdo de lo que cada ser humano debería ser ante los demás, ante el mundo y ante Dios.

Esta norma que nace del contacto con Cristo adquiere una doble función: en primer lugar, la función crítico-juzgadora de nuestra situación, la cual no armoniza con la norma de vida de Cristo, y por eso nos juzga y nos hace sentir la distancia y la inmensidad del camino que aún nos queda por recorrer; y en segundo lugar, la función crítico-acrisoladora y salvadora: el punto de referencia absoluto que descubrimos en Cristo nos confiere un nuevo impulso, pone a nuestro alcance la posibilidad de una conversión y nos da la certeza de que, con El, podemos alcanzar la meta. En este sentido, Cristo constituye la permanente crisis de la existencia humana. Pero se trata de una crisis que desempeña la función de un crisol que purifica, acrisola y salva.

b) *La fe no permite ideologizar los títulos de Jesús*

Puede existir un peligro para la cristología cuando, en un afán de adaptación, se asimilan los títulos bíblicos de Cristo dentro de los patrones culturales, *sin la menor crítica* y sin la necesaria conciencia de su relatividad histórica². Es inevitable que los elementos culturales entren a formar parte del proceso cristológico. La encarnación de Cristo, como ya indicamos extensamente en nuestra introducción, como que se prolonga dentro de la historia, asimilando valores humanos al misterio de Cristo. Sin embargo, persiste el peligro de que dicho proceso degenera en una ideologización de un *status* social y religioso, y que busque en la cristología su justificación. Así, determinados Papas y reyes encontraron en el título de 'Cristo-Emperador-Rey' una base ideológica para justificar su propio poder, no siempre ejercido según el mensaje de Cristo, y muchas veces en contra de dicho mensaje. Sin demasiada auto-crítica, se identificaban sin más como representantes de Cristo en la tierra. Así, por ejemplo, el título de 'Cristo-Rey' fue concebido a imagen del rey feudal o del monarca absoluto romano-bi-

2. Cf. J. COMBLIN, «Os títulos de honra de Cristo, problema teológico», en *Revista de Cultura Bíblica* 5 (1968), pp. 99-111, esp. p. 103.

antino. Más tarde, con la crisis de las monarquías absolutistas, se concibió a Cristo-Rey como el portador de los poderes de legislar, ejecutar y juzgar. Además se consideraba a Cristo como el legitimador del sistema eclesiástico. El carácter normativo del misterio de Cristo se identificó pura y simplemente con las intervenciones de la Iglesia, y se encuadró a Cristo dentro de los límites del horizonte de comprensión de un tipo de teología oficial. Únicamente a través de la Iglesia se llega a Cristo, se decía. Con lo cual, importantes parcelas de la historia y de la vida, no vinculadas a la estructura eclesiástica, caían fuera del alcance del misterio de Cristo. El Cristo profeta, maestro, rey, señor, etc. —suele afirmarse— sigue viviendo en la jerarquía eclesiástica, portadora de la función profética, organizativa y docente. En todo esto hay mucho de verdad, pero no toda la verdad.

Se ha olvidado con demasiada facilidad que el Cristo profeta y maestro no se dejaba acomodar al *status quo* de maestro y de profeta, y que fue precisamente combatido, apresado y liquidado por los maestros de su tiempo. Ninguna realidad histórica concreta puede agotar la riqueza de Cristo. De ahí que no pueda absolutizarse ninguno de los títulos otorgados a Cristo, como tampoco el Reino de Dios puede ser privatizado e identificado sin más ni más con la Iglesia o con un régimen de cristiandad. Los títulos y el mensaje de Cristo se resisten a ser ideologizados para legitimar o sacramentalizar una situación establecida.

Pero también es cierto lo contrario: lo mismo que las clases dominantes entendían a Cristo a su propia medida, las clases sufrientes y oprimidas lo interpretaban, a El y su predicación del Reino, como una revolución social. Con Cristo, los que no tenían voz, social y religiosamente, comenzaron a tener voz y valor ante Dios: Había sido a ellos a quienes había El anunciado la Buena Nueva de la liberación total. Pero aquí puede producirse la reducción de ver únicamente este aspecto de Cristo o de restringir su mensaje única y exclusivamente a la vivencia del amor al prójimo. Nosotros creemos que el amor es central y esencial a la predicación de Jesús. Pero su mensaje es mucho más amplio y promete una total y absoluta liberación del hombre y del cosmos para Dios. El amor es la esfera en la que esto es vivido, esperado y proclamado.

Con todo, preferiríamos estar al lado de éstos, que al menos han aprendido esto del evangelio, mejor que al lado de aquéllos, que afirman fanáticamente la totalidad de la ortodoxia mientras toleran a su alrededor las injusticias y las barbaridades y han perdido la capacidad de escuchar la frase de Cristo que dice: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40). Lo importante no es únicamente hacer cristología, sino seguir a Cristo. Y en ambos casos falta un verdadero conocimiento de Cristo porque tampoco ha existido un auténtico encuentro con El; un encuentro en el que el hombre interroga, pero se deja también interrogar. Para entender a Cristo necesitamos ir a El no con nuestras respuestas, sino con nuestras preguntas. Y el encuentro no es para que El legitime nuestras soluciones, sino para que las cuestione y las critique, para que nos enriquezca con su luz, para que hable y responda a las preguntas que le hacemos desde nuestra situación. Esto es especialmente válido y aplicable a cualesquier intento moderno de llevar adelante el proceso de desciframiento de la realidad de Cristo.

A pesar de estos peligros no estamos dispensados, sin embargo, de prestar nuestra colaboración, en la fe, a la cristología vivida dentro de la existencia. Cada generación debe enfrentarse al misterio de Jesús y darle los nombres que correspondan a la vivencia que se tenga de su inagotable realidad. En el fondo, la fe adulta de cada cristiano se ve desafiada a hablar de El y a partir de El, bien o mal, según le sea dado a cada cual.

Entonces, ¿qué significa en definitiva Jesús para nosotros, hoy, especialmente en nuestra situación brasileña y latinoamericana? Pero antes de responder a esta pregunta, conviene aclarar un punto muy importante:

2. El puente entre Cristo y nosotros

Si Cristo posee para nosotros un valor determinante, es porque en él encontramos la respuesta a los problemas y a las esperanzas de la condición humana. Respuesta que implica a Dios y al hombre. Y la encontramos en la realidad misma de Cristo. Por eso, la fe vio en él al Hombre-Dios. De este modo profesamos que en Cristo tenemos el camino y, al mismo tiempo, la meta del camino: por el hombre vamos a Dios y, a través de Dios, comprendemos quién es el hombre. Ya hemos visto

que fue en su humanidad donde la fe descubrió la divinidad. Por eso, tanto ayer como hoy, la humanidad constituye el puente que nos une a Cristo. Pero no la humanidad entendida como algo estático, estanco, categorizable, sino la humanidad como un misterio: cuanto más se la conoce, tanto más ilimitado es lo que de ella queda por conocer, hasta llegar a perderse (y esto podemos verlo en la Encarnación) dentro del misterio de Dios. Pero ¿en qué sentido la humanidad de Cristo es puente entre El y nosotros y hace que nos sintamos en comunidad solidaria con El? En el sentido de que en la humanidad de Cristo, en su fantasía creadora, en su enorme buen sentido, en su originalidad, en la soberanía de su manera de hablar y de actuar, en su relación única con el Padre y en el amor que profesaba a todos, surgió una realidad que todos los hombres esperaban y esperan: la solución a los conflictos fundamentales de la vida (la alienación, el pecado, el odio, la muerte...), dentro de un nuevo sentido de realidad y de comunión con Dios en la intimidad del Padre con el Hijo, que envuelve y reconcilia incluso a los propios perseguidores y asesinos. Con El se creó una situación que los hombres pudieron ver con sus propios ojos: en él se da la parusía (venida) y la epifanía (manifestación) del liberador de la condición humana en la totalidad de sus relaciones con Dios, con el «otro» y con el cosmos.

La resurrección vino a confirmar que, con Cristo, la historia había llegado a su término. Pero no en el sentido cronológico, porque la historia ha proseguido hasta hoy, sino *término* en el sentido de meta y de culmen: en Cristo la historia alcanzó el punto Omega hacia el cual tendía. La muerte había sido superada, todas las posibilidades latentes en el ser y en el hombre habían sido realizadas, y el hombre había sido insertado en la esfera divina. De este modo, Cristo se convirtió en el nuevo ser, el nuevo Adán, el nuevo cielo y la nueva tierra, la verificación de las esperanzas humanas de liberación total y de realización humano-divina. De ahí que Cristo asumiera una función única en la historia: la de ser un símbolo-realidad y una *Gestalt* (tipo, paradigma)³ para nosotros. El sigue hablándonos y cautiván-

3. P. TILICH, *Systematische Theologie* II, Stuttgart 1958, pp. 98-106. Cf. también, en la misma línea, W. RAUCH, «Gestalt und Person bei Franziskus und Bonaventura», en *Einsicht und Glaube* (homenaje a Gott-

donos con la misma fascinación de los primeros momentos de la resurrección. Hoy como ayer, la admiración por Jesús está en la base de la cristología.

Es propio de la *Gestalt* activar las fuerzas de los hombres y hacer visibles determinadas estructuras fundamentales de la realidad humana, logrando que cada cual se encuentre a sí mismo en la *Gestalt* y en el símbolo-real. Antes de Cristo habían aparecido otros muchos (cf Hebr 1, 1; 11, 1-40) que también manifestaron, cada cual a su manera, la nueva realidad que ahora había irrumpido en Cristo con toda su originalidad y pujanza y, por primera vez en la historia, de un modo tan cristalino como las aguas de la montaña, y de un modo tan profundo que sólo la encarnación del propio Dios podría explicar adecuadamente. Nosotros hoy, como el hombre de todas las épocas, andamos en busca de esta realidad reconciliadora y totalizante. Los cristianos la encontramos en Jesús. Por eso, con razón le llamamos *Cristo*, el Esperado, el Ungido y el Prometido. En su vida, muerte y resurrección encontramos ya realizado lo que el corazón humano anda buscando y lo que Dios nos prometió como futuro. Y porque creemos en ello, podemos con todo derecho decir: no conocemos a nadie tan profundamente como a Jesús. Porque le conocemos no tanto por las fuentes de información del pasado, sino por aquellas estructuras profundas de nuestro ser que en él, en Jesús, han adquirido una plenitud divina. Por eso, él es nuestra *Gestalt*, el Símbolo-realidad, el camino, la luz, la verdad de Dios y del hombre a un mismo tiempo. ¿Cómo expresamos hoy el encuentro de nuestros anhelos con la realidad de Jesús? Trataremos de apuntar, aunque sea fragmentariamente, algunas pistas⁴.

lieb Söhngen), Friburgo 1962, pp. 200-208. K. JASPERS, *Die grossen Philosophen I*, Munich 1956, pp. 129 ss.

4. Sobre este tema apenas hay literatura específica, pero puede ser útil consultar: J. COMBLIN, «Cristo en la Iglesia de hoy y de mañana», en *Cristología y pastoral en América Latina*, Santiago de Chile-Barcelona 1966, pp. 11-48. A. GRILLMEIER, «La imagen de Cristo en la teología católica actual», en *Panorama de la teología actual*, Madrid 1961, pp. 335-376. D. WIEDERKEHR, «Esbozo de una Cristología sistemática», en *Mysterium Salutis III/1*, Madrid 1971, pp. 505-667, esp. 517-526. V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, París 1969, pp. 279-298: «Vers une christologie moderne». D. BONHOEFFER, *Christologie*, en *Gesammelte Schriften III*, Munich 1966, pp. 166-242. (Trad. cast.: *Quién es y quién fue*

3. Elementos de una cristología en lenguaje secular

a) *Cristo como el punto Omega de la evolución, el «homo revelatus» y el futuro presente*

A pesar de las dificultades aún no resueltas, nuestra actual concepción del mundo es evolucionista. Con ello se quiere afirmar que este mundo es fruto de un largo proceso en el que las formas imperfectas han ido convergiendo hacia formas cada vez más perfectas, hasta alcanzar la actual fase de elevación. Mirando hacia atrás, podemos detectar un sentido en esa evolución de la realidad. Por más oscura que se presente la explicación de fenómenos aislados, en los que parecen tener valor el azar y el absurdo, no podemos negar que toda la globalidad ha estado orientada por una *entelequia* (sentido latente): de hecho, la cosmogénesis desembocó en la biogénesis, de la cual surgió la antropogénesis y, de ésta, para la fe cristiana, emergió la cristogénesis. La realidad que nos rodea no es un caos, sino un cosmos (armonía). Cuanto más avanza, más se complica; cuanto más se complica, más se unifica; y cuanto más se unifica, más se concientiza. El espíritu, en este sentido, no es un epifenómeno de la materia, sino su máxima realización y concentración en sí misma. La materia constituye la prehistoria del espíritu.

En esta perspectiva, el hombre surge no como un error de cálculo o un ser abortivo de la evolución, sino como el sentido

Jesucristo, Barcelona 1971). N. SCHOLL, *Jesús, ¿sólo un hombre?*, Salamanca 1974. W. KUENNETH, *Christologie und moderne Existenz: Glauben an Jesus?*, Munich-Hamburgo 1969. K. NIEDERWIMMER, *Jesus*, Göttingen 1968, esp. pp. 80-88. J. B. METZ, *Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi*, Mainz 1970. D. SOELLE, *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes», Stuttgart-Berlin 1967. (Trad. cast.: *El Representante*. Un capítulo de teología después de la «Muerte de Dios», Buenos Aires 1972), pp. 133-295. F. GOGARTEN, *Jesus Christus, Wende der Welt*, Tübingen 1966. H. KUENG, «Prolegomena zu einer künftigen Christologie», en *Menschwerdung Gottes*, Friburgo 1970, pp. 503-610 y 647-670. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972. J. DOYON, *Cristología para o nosso tempo*, São Paulo 1968, pp. 396-421. C. MESTERS, «Jesus e o Povo: Qual foi a libertação que Ele trouxe para o povo de seu tempo?», en *Palavra de Deus na história dos homens*, vol. 2, Petrópolis 1971, pp. 133-182.

más pleno de ésta, como el punto en el que el proceso global adquiere conciencia de sí mismo y pasa a autogobernarse. Ahora bien, la comunidad primitiva vio en Jesús la suprema revelación de la humanidad humana, hasta el punto de revelar totalmente el misterio más profundo e íntimo que encierra en sí: Dios. Por consiguiente, para nuestra visión evolucionista, Cristo es el punto Omega, el vértice en el que todo el proceso logró, en un ser personal, alcanzar su meta y, de ese modo, extrapolarse hacia la esfera divina⁵. En él, Dios ya lo es todo en todas las cosas (cf 1 Cor 15, 28), y él es el centro entre Dios y la creación. El hombre que Dios quiso y que constituye radicalmente su imagen y semejanza (Gn 1, 26) no está tanto en el primer hombre surgido del mundo animal, sino en el hombre escatológico que irrumpió hacia el interior de Dios al final de todo el proceso evolutivo-creacional. Cristo encarnado y resucitado presenta las características del hombre definitivo. El hombre que estaba latente a lo largo del proceso ascensional, en él se hizo patente: él es el *homo revelatus*. Y por eso es el futuro ya anticipado en el presente, el final que se manifiesta en el medio y a lo largo del camino. De este modo, asume un carácter determinante de incentivador, integrador, orientador y punto-imán de atracción para quienes aún se encuentran en la difícil y lenta ascensión hacia Dios.

Cristo constituye un absoluto dentro de la historia. Y al decir esto, hay dos afirmaciones implícitas: que es absoluto porque realiza las esperanzas mediánicas del corazón humano. El hombre vive de un principio-esperanza que le hace soñar en una liberación total. Son muchos los que han aparecido y han tratado de ayudar al hombre a caminar hacia Dios, tanto en la dimensión religiosa como en la cultural, política, psicológica, etc. Pero nadie ha conseguido mostrar al hombre una radical liberación de todos los elementos alienantes, desde el pecado hasta la muerte. Esto sólo se hizo patente en la resurrección, al menos por lo que se refiere a la figura de Jesús. En él se dio un *Novum* cualitativo, con lo cual quedó encendida una inextinguible

5. Es ésta la perspectiva teilhardiana: P. SCHELLENBAUM, *Le Christ dans l'Energétique teilhardienne*, París 1971. K. RAHNER, «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», en *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1964, pp. 183-221. U. ZILLES, «A cristologia numa mundividência evolucionista», en *Vozes* 61 (1967), pp. 99-118.

ble esperanza: la de que nuestro futuro es el presente de Jesús. El es el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29; Col 1, 18). En este sentido, Cristo es un absoluto dentro de la historia. Y este su carácter no lo adquirió en detrimento de otros personajes anteriores o posteriores a él, como Buda, Confucio, Sócrates, Gandhi, Lutero King y otros muchos, sino dando forma plena y radical a lo que todos ellos han vivido y llevado adelante. Sin embargo, al afirmar que Cristo es un absoluto *dentro* de la historia, porque realiza de modo exhaustivo los dinamismos de esa misma historia, hay implícita otra afirmación: por ser lo que es, Cristo está también fuera de nuestro modelo de historia. El la superó y fundó otra historia en la que quedaron superadas las ambigüedades del proceso histórico de pecado-gracia, integración-alienación... Con él se inaugura el nuevo ser, únicamente polarizado en la positividad, en el amor, en la gracia, en la comunión total. Como absoluto, dentro y fuera de la historia, es también crisis permanente para todos los *Gestalt* y símbolos-reales del absoluto y de la liberación total dentro de la historia. De este modo, se transformó en un patrón por el que pueden medirse todas las cosas sin necesidad de reducirlas o menospreciarlas. La grandeza de Cristo no está en relación al empequeñecimiento o humillación de los otros, sino precisamente en relación a la capacidad que tengamos de ver su realidad también verificada en la auténtica grandeza de las grandes figuras y personalidades que han sido liberadoras a lo largo de la historia humana⁶.

b) *Cristo como conciliación de contrarios, medio divino y formidable curtimbre*

La creciente unificación del mundo a través de todos los canales de comunicación está creando en los hombres una conciencia planetaria, ecuménica y solidaria, en su búsqueda de un nuevo humanismo. El encuentro entre las culturas y las diversas interpretaciones del mundo, tanto occidentales como orientales, origina una crisis de todos los humanismos tradicionales,

6. Cf. TH. DEMAN, *Socrate et Jésus*, París 1944. F. LEIST, *Moses, Sokrates, Jesus*, Friburgo 1964. G. MENSCHING, *Buddha und Christus*, Bonn 1952. H. R. SCHLETTE, «Der Buddha und Jesus», en *Einführung in das Studium der Religionen*, Friburgo 1971, pp. 111-125.

desde el clásico greco-romano, pasando por el cristiano y el re-nacentista, hasta el humanismo técnico o el humanismo marxista. De esta fermentación, y de la confrontación de los diversos horizontes y modelos, nacerá una nueva comprensión del hombre y de su función en el universo. En este proceso, Jesucristo podrá desempeñar un factor determinante, porque su *Gestalt* es la reconciliación de contrarios, tanto humanos como divinos.

En primer lugar, se presenta como mediador entre Dios y el hombre en el sentido de que realiza el deseo fundamental del hombre de experimentar lo Inexperimentable y lo Inefable en una manifestación concreta. Como mediador, no es una tercera realidad formada a partir del hombre y de Dios. Esto haría de Cristo un semi-dios y un semi-hombre, con lo que no representaría ni a Dios ni al propio hombre. Para poder representar a Dios ante los hombres y a los hombres ante Dios, tendrá que ser totalmente Dios y plenamente hombre. Ya dijimos, cuando expusimos el sentido de la encarnación, que Jesús-hombre manifiesta y representa a Dios en la radicalidad de la existencia humana centrada no en sí misma, sino en Dios. Cuanto más hombre es, más revela a Dios. De este modo, puede representar a Dios y al hombre sin alienarse, ni con respecto a Dios ni con respecto al hombre. Quien consiga ser tan profundamente humano como Jesús, hasta el punto de hacer posible que en sí mismo se manifieste al mismo tiempo Dios, estará dando sentido a la historia humana y quedará erigido como *Gestalt* del auténtico y fundamental ser humano.

Cristo configura igualmente la conciliación de contrarios humanos. La historia humana es ambigua, hecha de paz y de guerra, de amor y de odio, de liberación y de opresión. Cristo asumió y reconcilió esta condición humana. Perseguido, contestado, rechazado, preso, torturado y aniquilado, no pagó con la misma moneda, sino que amó a quien le perseguía y redimió al que le torturaba, asumiéndolos ante Dios: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34). No se limitó a sufrir la cruz, sino que la asumió como forma de amor y de fidelidad a los hombres. De este modo, venció la alienación y el cisma existente entre los hombres, con un vigor que es el vigor del ser nuevo que se reveló en él. La cruz es el símbolo de la reconciliación de contrarios: signo del odio humano y del amor

de Dios. Y así creó Jesús una situación totalmente nueva en la humanidad, un *medio divino*, un mundo reconciliado dentro del mundo dividido, con un dinamismo y una eficacia histórica que llega hasta nosotros hoy y queperdurará siempre.

Desde el momento en que, por la fe, por el seguimiento, el amor y los sacramentos, nos hacemos partícipes de este foco conciliador y reconciliador, nos convertimos también en nueva creación y experimentamos en nosotros la fuerza del mundo futuro. La juventud *hippy* lo expresaba con su lenguaje tan característico: Jesús constituye una *formidable curtiembre*. Tras esta expresión se articula una vivencia típicamente cristiana que hace que Cristo sea lo que es: el conciliador de los contrarios existenciales y el integrador de las diversas dimensiones de la vida humana en su búsqueda de sentido y de luz para su andadura. Es éste, también, el contenido humano latente en las fórmulas clásicas de la cristología del Hijo del hombre, del Siervo doliente de Dios y del Mesías rechazado⁷.

c) *Cristo contestatario, reformador, revolucionario y liberador*

El mundo de los tres últimos siglos se caracteriza por su gran movilidad social. La mentalidad científica y las posibilidades de la técnica han transformado el entorno, tanto natural como social. Las formas de convivencia se suceden las unas a las otras. Las ideologías legitimadoras de uno u otro *status* social o religioso se ven sometidas a severa crítica. Si no se consigue derribarlas, al menos son desenmascaradas. El hombre de hoy se define mucho más desde el futuro que desde el pasado. En función del futuro elabora nuevos modelos de dominación científica del mundo, proyecta nuevas formas de organización social y política, y llega a crear utopías en cuyo nombre «contesta» a la situación establecida y sociológicamente dada. Así es como surgen los reformadores, los contestatarios y los revolucionarios. No pocos consideran y siguen a Cristo como a un contestatario y un libertador, como un reformador y un revolu-

7. Cf. J. COMBLIN, «Cristo en la Iglesia de hoy y de mañana», en *Cristología y pastoral en América Latina* (op. cit. en nota 4), pp. 35-45.

cionario. Y hasta cierto punto, hay en todo ello gran parte de verdad⁸.

Pero no debemos confundir los términos. Cristo no se define por un *contra*; no es ningún plañidero. Cristo está *a favor* del amor, de la justicia, de la reconciliación, de la esperanza y de la total realización del sentido de la existencia humana en Dios. Si está *en contra*, es porque primero se define *a favor*. Predica, usando los términos actuales, una auténtica revolución global y estructural: un Reino de Dios que no es liberación del yugo romano ni grito de rebeldía de los pobres contra los latifundistas judíos, sino liberación total y absoluta de todo aquello que aliena al hombre, desde el dolor y la muerte hasta (y muy especialmente) el pecado. El Reino de Dios no puede ser reducido y privatizado a una sola dimensión del mundo, porque es la globalidad del mundo la que debe ser transformada en el sentido de Dios. Y precisamente en este sentido, que excluye la violencia, es como puede llamarse a Cristo contestatario y revolucionario. En nombre de ese Reino, Jesús «contesta» el legalismo, la rigidez de la religión judía y la estratificación socio-religiosa de su tiempo, que discriminaba a las personas entre puras e impuras, que distinguía entre profesiones honorables y malditas, entre prójimos y no-prójimos, etc. Pero conviene dejar muy claro lo que significa ser revolucionario y reformador⁹. Reformador es aquél que desea mejorar su mundo social y religioso. El reformador no pretende crear algo absolutamente nuevo. Acepta el mundo y la forma social y religiosa que tiene ante sí, e intenta ennoblecerlo, elevarlo. En este sentido, también Jesús fue un reformador. Había nacido dentro del judaísmo y se había adaptado a los ritos y costumbres de su pueblo. Pero intentó mejorar el sistema de valores religiosos. Planteó por ello unas duras exigencias; radicalizó el mandamiento de no matar, exigiendo la erradicación de la causa que suele originar la muerte: el odio; radicalizó igualmente el mandamiento de no desear a la mujer del prójimo, postulando el de-

8. Cf. C. BOFF, «Foi Jesus um revolucionário?», en *REB* 31 (1971), pp. 97-118. M. HENGEL, *Foi Jesus revolucionário?*, Petrópolis 1971.

9. Véase la lúcida explicación de estos conceptos en P. DEMO, «Sociologia da revolução: Reforma ou revolução», en *Vozes* 62 (1968), pp. 689-700; 877-885.

coro en la mirada; dio una mayor profundidad al amor al prójimo, ordenando amar también a los enemigos.

Como se ve, Cristo fue, en este sentido, un reformador. Pero fue algo más. No se limitó a repetir el pasado, perfeccionándolo. Dijo también algo nuevo (Mc 1, 27). Y en esto sí fue un gran revolucionario; quién sabe si el mayor de toda la historia... El revolucionario, a diferencia del reformador, no pretende tan sólo mejorar la situación, sino que intenta introducir algo nuevo y cambiar las reglas del juego, en lo religioso y en lo social. Cristo predica un Reino de Dios que no consiste en la mejora de tal o cual parcela del mundo, sino en una transformación global de las estructuras de este mundo viejo, la novedad y la jovialidad de Dios reinando sobre todas las cosas. Ser cristiano es ser nueva creación (2 Cor 5, 17); y Reino de Dios, según la tradición del Apocalipsis, es el nuevo cielo y la nueva tierra (Apoc 21, 1) donde «no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (21, 4). En cuanto que Cristo predica y promete esa buena nueva para el hombre, está anunciando una auténtica revolución. Pero es únicamente en este preciso sentido como se le puede llamar revolucionario, y no en el sentido emocional e ideológico de revolucionario en cuanto violento o rebelde frente a la estructuración político-social. Tal vez la palabra más adecuada sería la de Liberador de la conciencia oprimida por el pecado y por toda clase de alienaciones; Liberador de la triste condición humana en sus relaciones para con el mundo, para con el «otro» y para con Dios.

d) *Jesucristo, arquetipo de la más perfecta individualización*

Uno de los deseos fundamentales de cualquier hombre es el de conseguir una cada vez mayor integración de todos los dinamismos de su vida consciente, subconsciente e inconsciente. El hombre es un nudo de relaciones en todas las direcciones. La integración de todas las pulsiones de la vida humana constituye un proceso doloroso, no siempre exento de conflictos y dramas existenciales. El viaje más largo y azaroso que el hombre realiza no es hacia la Luna o hacia otros astros, sino hacia el interior de sí mismo, en busca de un centro que todo lo atraiga, lo polarice y lo armonice. A esta búsqueda incesante la

denominamos, en el lenguaje de la psicología de los complejos de C. G. Jung, proceso de individualización. El proceso de individualización se realiza en la capacidad del hombre de acercarse, cada vez más, al símbolo o arquetipo de Dios —Selbst-Self—, que se constituye en el centro de las energías psíquicas del hombre. El arquetipo de Dios (Selbst) es el responsable de la armonía, la integración y la asimilación del yo consciente con sus dinamismos, y principalmente del yo inconsciente formado por la poderosa e insondable masa hereditaria de las experiencias de nuestros primitivos ancestros vegetales, animales, humanos, del pueblo, de la nación, del clan, de la familia y de otras diferenciaciones de orden histórico, colectivo o individual. Cuanto más consigue el hombre crear un núcleo interior integrador y asimilador, tanto más se individualiza y se personaliza. La religión que adora al Dios divino y no simplemente al Ser infinito, necesario al sistema metafísico, desempeña un papel decisivo en este proceso. Personas de una extraordinaria integración, como los místicos, los grandes fundadores de religiones y otras personalidades de admirable humanidad, constituyen arquetipos y símbolos del *Selbst*. Jesucristo, tal como es presentado en los evangelios y creído por la comunidad de fe, aparece como la más perfecta y acabada actualización del *Selbst* (arquetipo de Dios)¹⁰. Surge como la personificación de la etapa más consumada de todo el proceso de individualización, hasta el punto de identificarse, y no sólo aproximarse al arquetipo *Selbst* (Dios).

De este modo, Cristo adquiere un significado trascendental para la humanidad: el hombre que somos cada uno de nosotros, experimentado como un misterio; el hombre que supera infinitamente al hombre y que se siente como un haz ilimitado de posibilidades y que, al mismo tiempo, se experimenta a sí mismo limitado y preso de las estrecheces de los condicionamientos históricos, percibe ahora, una vez muerto y resucitado Jesús, que él ya no es una posibilidad asintótica y un ansia ja-

10. Cf. H. HARADA, «Cristología e Psicología de C. G. Jung», en *REB* 31 (1971), pp. 119-144. G. ZACHARIAS, «A psicología de C. G. Jung e os fundamentos do cristianismo: o arquétipo do Selbst como precursor de Cristo», en *Psyche und Mysterium*, Zurich 1954. Un ejemplo del empleo de esta perspectiva para un trabajo exegético es el de K. NIEDERWIMMER, *Jesus*, Göttingen 1968.

más realizada de integración total, sino que, al menos en un hombre, esa integración se ha realizado en toda su pureza y diafanidad, como la luz del primer amanecer de la creación. Y porque somos solidarios los unos con los otros, tenemos la esperanza de que esa realidad ya presente en Cristo se haga también realidad en cada hombre capaz de abrirse al Absoluto. De momento, Cristo va delante de nosotros como camino, luz, arquetipo y símbolo del ser más integrado y perfecto que jamás haya irrumpido en el mundo, hasta el punto de sumergirse en el propio y recóndito misterio de Dios e identificarse con El.

e) *Jesucristo, nuestro hermano mayor*

La absoluta integración de Jesús consigo mismo y con Dios (encarnación) no tuvo lugar en una vida espectacular, sino en la cotidianeidad de una vida con sus naturales altibajos. Mediante la encarnación, Dios asumió la totalidad de nuestra precaria condición humana, con sus angustias y sus esperanzas, con sus limitaciones (muerte de Dios) y sus ansias de infinito. Este es el gran significado teológico de los oscuros años de la infancia y la adolescencia de Jesús¹¹: él es un hombre como todos los hombres de Nazaret: ni un superhéroe, ni un santo que llamara la atención, sino un hombre solidario con la mentalidad y con la población de la aldea; un hombre que participa del destino de la nación sojuzgada por las fuerzas de ocupación extranjeras. No dejó nada escrito. Desde el punto de vista literario, se pierde en la masa anónima de los desconocidos.

Mediante la encarnación, pues, Dios se abajó tanto que se escondió al hacer su aparición en la tierra. Por eso la Navidad es la fiesta de la secularización: Dios no tenía miedo de la materia, de la ambigüedad y pequeñez de la condición humana. Fue precisamente en esa humanidad, y no a pesar de ella, donde Dios se reveló. Cualquier situación humana es suficientemente buena, por tanto, para que el hombre se sumerja en sí mismo, madure y encuentre a Dios. Cristo es nuestro hermano, puesto que participó del anonimato de casi todos los hombres y asumió la situación humana, que es idéntica para todos: la vida

11. Cf. CH. DUQUOC, *Christologie I: L'homme Jésus*, Paris 1968, pp. 39-41. (Trad. cast.: *Cristología I: El hombre Jesús*, Salamanca 1971). R. ARON, *Los años oscuros de Jesús*, Madrid 1963.

merece la pena de vivirse tal como es, cotidiana, monótona como el trabajo de cada día, y exigente a la hora de demostrar paciencia para convivir con los demás, escucharlos, comprenderlos y amarlos. Pero es nuestro hermano *mayor* en cuanto que, dentro de esa vida humana que supo asumir, tanto en la oscuridad y el ocultamiento como en la notoriedad, vivió de un modo tan humano que fue capaz de revelar a Dios y, mediante su muerte y resurrección, hacer realidad todos los dinamismos de que somos capaces. Como decía un conocido teólogo, «el cristianismo no anuncia la muerte de Dios, sino la humanidad de Dios»¹². Y éste es el gran significado de la vida terrena de Jesús de Nazaret.

f) *Jesús, Dios de los hombres y Dios-con-nosotros*

De todo lo hasta aquí expuesto, algo tiene que haber quedado bien claro, y es que la alternativa «Dios o el hombre» es una falsa alternativa, como también lo es la de «Jesús o Dios». Dios se revela en la humanidad de Jesús. La encarnación puede ser vista como la realización exhaustiva y radical de una posibilidad humana. Jesús Dios-Hombre se manifiesta, pues, como el Dios de los hombres y el Dios-con-nosotros¹³. Y desde esta comprensión del asunto hemos de desmitificar nuestro concepto ordinario de Dios, que nos impide ver a Cristo como hombre-revelador-del-Dios-de-los-hombres en su humanidad. Dios no es ningún rival del hombre, ni éste lo es de Dios. En Jesucristo descubrimos un rostro de Dios desconocido por el Antiguo Testamento: un Dios capaz de hacerse «otro», capaz de venir a nuestro encuentro en la frágil realidad de una criatura, capaz de sufrir; un Dios que sabe lo que significa ser tentado, sufrir decepciones, llorar la muerte de un amigo, ocuparse de los «don nadies» que no tienen en este mundo la más mínima posibilidad y anunciarles la absoluta novedad de la liberación de Dios. Así es como se mostró. Dios no está lejos del hombre, no es un extraño al misterio del hombre. Al contrario: el hombre concibe siempre a Dios como aquel supremo e inefable misterio que envuelve la existencia humana; que, aun cuando se deje sentir, no se deja encerrar en ningún concepto o símbo-

12. *Id.*, p. 41.

13. Cf. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, pp. 191-203. (Trad. cast.: *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972).

lo y, cuando se revela en la humanidad de Jesús, su máxima manifestación, tampoco permite que su realidad se agote en un nombre o título de grandeza. Pero éste es el Dios humano que revela la divinidad del hombre y la humanidad de Dios.

A partir de ahora, el hombre ya no podrá ser pensado, consiguientemente, sin vincularlo con Dios y, *en concreto*, nosotros, los hombres, tampoco podremos imaginar a Dios sin relacionarlo con el hombre, a causa, precisamente, de Jesucristo Dios-Hombre. El camino hacia Dios pasa por el hombre, y el camino hacia el hombre pasa por Dios. Las religiones del mundo han experimentado a Dios, el *fascinosus* y el *tremendus*, en la naturaleza, en el poder de las fuerzas cósmicas, en las montañas, en el sol, en los ríos, etc. El Antiguo Testamento descubrió a Dios en la historia. El cristianismo, por fin, lo vio en el hombre. En Jesús se hizo evidente que el hombre no es tan sólo el lugar en que Dios se manifiesta, sino que puede constituir un modo de ser del propio Dios, una expresión manifiesta de la historia de Dios. Esto al menos se hizo realidad en Jesús de Nazaret. Y las consecuencias de todo esto son de suma trascendencia teológica: la vocación del hombre es la divinización. El hombre, para hacerse hombre, requiere extrapolarse de sí mismo y que Dios se hominice. Si el hombre puede ser el lugar donde se articule la historia de Dios, ello sólo es posible en la libertad, la donación y la apertura espontánea del hombre a Dios. Con la libertad se produjo una ruptura, una superación de la necesidad cósmica y de la lógica matemática, el comienzo de lo imprevisto, de lo espontáneo, de lo creativo. Hizo su aparición el misterio indescifrable. Con la libertad todo es posible: lo divino y lo demoníaco; la divinización del hombre y su absoluta frustración, como consecuencia de su obstinación en cerrarse a la autocomunicación amorosa de Dios. Con Jesús nos percatamos de la indescifrable profundidad humana, capaz de enlazar con el misterio de Dios, y descubrimos también la proximidad de Dios, que llega a identificarse con el hombre. Como perfectamente lo dice San Clemente de Alejandría († 211 o 215), «cuando hayas encontrado realmente a tu hermano, entonces habrás encontrado también a tu Dios» (*Stromateis* I, 19).

4. Conclusión: Cristo, memoria y conciencia crítica de la humanidad

La cristología, hoy como ayer, trata de responder *quién es Jesús*. Preguntar *¿quién eres?*, es preguntar por un misterio. Las personas no se pueden definir y encuadrar dentro de una situación. El preguntar: *¿quién eres tú, Jesucristo, para nosotros hoy?* significa confrontar nuestra existencia con la suya y sentirse desafiado por su persona, por su mensaje y por el sentido que se desprende de su comportamiento. Sentirse afectado por Cristo hoy significa ponerse en el camino de la fe, que comprende quién es Jesús no tanto a base de darle nuevos títulos y nombres diferentes, sino tratando de vivir aquello que él mismo vivió: intentar siempre salirse de sí, buscar el centro del hombre no en uno mismo, sino fuera de sí, en el otro y en Dios, tener el valor de arriesgarse por los demás, de ser el Cristo-arlequín¹⁴ o el Cristo-idiota de Dostoiewski¹⁵ que jamás abandona a los hombres; que prefiere a los marginados; que sabe soportar y ha aprendido a perdonar; que es revolucionario, pero que jamás discrimina a nadie y sabe meterse allí donde está el hombre; que es objeto de burlas y, al mismo tiempo, es amado; tenido por loco y, a la vez, manifestando una sabiduría asombrosa. Cristo supo poner un *y* donde nosotros solemos poner un *o*, con lo cual consiguió reconciliar a los contrarios y ser el mediador de los hombres y de todas las cosas. El es la permanente e incómoda memoria de lo que deberíamos ser y no somos, la conciencia crítica de la humanidad que hace que ésta no se contente jamás con lo que es y con lo que ha logrado conquistar. Sino que debe caminar y hacer realidad aquella reconciliación, alcanzando un grado de humanidad capaz de manifestar la insondable armonía de Dios todo en todas las cosas (cf 1 Cor 15, 28). Sin embargo, mientras esto no sucede, Cristo, como decía Pascal, sigue siendo injuriado, sigue agonizando y muriendo por cada uno de nosotros (cf *Pensées*, n.º 553). Es en

14. Cf. H. COX, *Das Fest der Narren*, Stuttgart-Berlin 1971, pp. 181-185. (Trad. cast.: *Las fiestas de locos*, Madrid 1971).

15. D. BONHOEFFER, *Christologie* (op. cit. en nota 4), p. 174. M. J. LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, Paris 1971, desarrolla la temática de Dostoiewski bajo el aspecto del inocente que sufre: pp. 27-43; 287-298.

este sentido como podemos recitar el siguiente Credo para un tiempo secular¹⁶:

«Creo en Jesucristo,
que siendo 'un hombre solo que nada podía realizar',
que es como también nosotros nos sentimos,
sin embargo luchó para que todo cambiara,
por lo cual precisamente fue ejecutado.
Que es el criterio para verificar
cuán esclerotizada está nuestra inteligencia,
cuán sofocada nuestra imaginación,
cuán desorientado nuestro esfuerzo,
porque no somos capaces de vivir como él vivió.
Que nos hace temer cada día
que su muerte haya sido en vano,
porque lo enterramos en nuestras iglesias
y traicionamos su revolución
con nuestra cobardía y nuestra obediencia a los poderosos.
Que resucitó en nuestras vidas
para que nos liberemos
de los prejuicios y los despotismos,
del miedo y del odio,
y llevemos adelante su revolución,
siempre en dirección al Reino».

16. D. SOELLE, «Um credo para um tempo secular», en *A Oração no mundo secular* (L. Boff, A. Spindeldreier, H. Harada), Petrópolis 1971, p. 110.

JESUCRISTO Y EL CRISTIANISMO

Reflexiones sobre la esencia del Cristianismo

Jesucristo no es un ser errático dentro de la historia del mundo, porque representa a la suprema emergencia de los dinamismos que el propio Dios puso dentro de la creación y, especialmente, dentro del hombre. Tales dinamismos fundan un cristianismo anterior a Cristo y con independencia de la fe explícita en Jesucristo. Cristiano no es simplemente el que confiesa con sus labios a Cristo, sino el que, tanto hoy como ayer, vive la estructura y el comportamiento que vivió Cristo: amor, perdón, apertura total a Dios, etc. Las religiones que viven y enseñan esto son formas concretas que el cristianismo universal puede asumir. La Iglesia Católica se presenta, institucionalmente, como la mejor articulación histórica del cristianismo. Mientras los hombres y el mundo no hayan alcanzado la plenitud en Dios, Cristo sigue esperando y sigue teniendo un futuro.

Al término de nuestras reflexiones cristológicas se impone, naturalmente, una reflexión de carácter más universal acerca del cristianismo y algunas de sus estructuras más fundamentales.

Cristianismo viene de Cristo. Ahora bien, *Cristo* no es originalmente un nombre propio de persona, sino un título. Al aplicárselo a Jesús de Nazaret crucificado y resucitado, la comunidad primitiva quería expresar su fe en que en aquel hombre se habían realizado las más radicales expectativas del corazón humano: liberación de la ambigua condición humana y cósmica, e inmediatez con Dios. El es el *ecce homo*, el hombre nuevo y ejemplar que reveló en toda su profundidad lo que es y lo que puede el hombre: abrirse a Dios hasta el punto de poder identificarse con El. La encarnación constituye precisamente la

realización absoluta y exhaustiva de esta posibilidad que, contenida siempre dentro del horizonte de la realidad humana, se concretó por primera vez en Jesús de Nazaret. Su historia personal reveló un modo de ser-hombre, una forma de comportarse, de hablar y de relacionarse con Dios y con los demás hombres que rompía con todos los criterios comunes de interpretación religiosa. Su profunda humanidad dejaba traslucir unas estructuras antropológicas dotadas de una limpidez y una transparencia para con lo divino que superaban todo lo que hasta entonces había brotado en la historia religiosa de la humanidad. Tan humano como Jesús sólo podía serlo el propio Dios.

Por todo esto, Jesús de Nazaret fue designado, con toda razón, como *Cristo*. Y en él se basa y se comprende el cristianismo. En la base del cristianismo, por consiguiente, se encuentra Jesucristo. Y en la base de Jesucristo hay una vivencia, un comportamiento, un modo de ser hombre y una estructura que, al ser vivida radicalmente por Jesús de Nazaret, hizo posible que se le designara como el Cristo. Existe pues, una estructura crística dentro de la realidad humana que se manifiesta de forma absoluta y exhaustiva en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret.

1. El cristianismo es tan vasto como el mundo

La estructura crística es anterior al Jesús histórico de Nazaret. Preexistía ya dentro de la historia de la humanidad. Siempre que el hombre se abre a Dios y al otro, siempre que se da verdadero amor y superación del egoísmo, siempre que el hombre busca la justicia, la solidaridad, la reconciliación y el perdón, existe verdadero cristianismo y emerge la estructura crística dentro de la historia humana. Así pues, puede haber cristianismo antes del Cristianismo; pero además, puede darse también el cristianismo fuera de los límites cristianos. Es decir, el cristianismo no se realiza tan sólo allá donde es profesado explícitamente y es vivido ortodoxamente, sino que se manifiesta siempre y allá donde el hombre dice *sí* al bien, a la verdad y al amor. Antes de Cristo, el cristianismo era anónimo y laten-

te¹. Aún no poseía un nombre, aun cuando existiese y fuese vivido por los hombres. El cristianismo adquirió nombre con Jesucristo. Jesús lo vivió con un carácter tan profundo y absoluto que pasó a llamarse, por antonomasia, Cristo. El que no se llamara cristianismo no significa que fuera inexistente. Existía, aunque en una forma escondida, anónima y latente. Con Jesús llegó a su más alta expresión de visibilidad, explicitación y revelación. La tierra siempre había sido redonda, aun antes de que lograra demostrarlo Magallanes. América no comenzó a existir cuando la descubrió Cristóbal Colón. Existía ya antes, aunque aún no fuera explícitamente conocida. Algo parecido ocurre con el cristianismo y con Cristo. Cristo nos reveló la existencia del cristianismo dentro de la realidad humana. Por eso fue él quien dio nombre al cristianismo, del mismo modo que Américo Vespucio, el segundo descubridor de América, dio su nombre al continente recién descubierto. San Agustín, que comprendió perfectamente esta realidad, pudo decir: «La substancia de lo que hoy llamamos Cristianismo existía ya en los antiguos y estaba presente desde los orígenes de la humanidad. Al fin, cuando Cristo se manifestó en la carne, aquello que siempre había existido comenzó a llamarse religión cristiana» (*Retr.* 1, 12, 3). Por eso podemos afirmar que el cristianismo es tan vasto como el mundo humano. Pudo hacerse realidad entonces, antes de Cristo, y puede seguir haciéndose realidad hoy fuera de los límites «cristianos», allí donde la palabra cristianismo no es empleada o no es ni siquiera conocida. Más aún: puede también haber cristianismo en casos en los que, por culpa de una conciencia errónea, el cristianismo se ve combatido y perseguido. Por eso, el cristianismo no es simplemente una cosmovisión más perfecta. Tampoco es una religión más sublime, y mucho menos una ideología.

El cristianismo es la vivencia concreta y consecuente, en la estructura crística, de lo que Jesús de Nazaret vivió como total apertura al otro y al Gran Otro, amor indiscriminado, fidelidad inquebrantable a la voz de la conciencia y superación de todo

1. Cf. las reflexiones de K. RAHNER, «Die anonymen Christen», en *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965, pp. 545-554; «Der Christ und seine Umwelt», en *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1966, pp. 91-104. A. ROEPER, *Die anonymen Christen*, Mainz 1962, esp. pp. 149 ss.

lo que ata al hombre a su propio egoísmo. Con toda razón decía Justino († 167), el primer gran filósofo cristiano: «Todos los que viven conforme al Logos son cristianos. Así, entre los griegos, Sócrates, Heráclito y Otros; y entre los no-griegos, Abrahán, Ananías, Azarías, Elías y otros muchos, de los que nos llevaría mucho tiempo citar nombres y obras» (*Apología I*, 46). El cristianismo, pues, puede articularse tanto en lo sagrado como en lo profano, tanto en esta como en aquella cultura, tanto ayer como hoy o mañana. En su humanidad, Jesús vivió con tal radicalidad la estructura crística que debe considerarse como el más eximio fruto de la evolución humana, como el nuevo Adán, según la expresión del apóstol Pablo (1 Cor 15, 45); como el hombre que logró alcanzar la meta del proceso de humanización del propio hombre. Por eso, el verdadero cristiano no es simplemente el que así se denomina y se afilia a la religión cristiana, sino el que vive y hace realidad en su vida —evidentemente de un modo deficiente y aproximado, puesto que nos hallamos en la historia— aquello que Cristo vivió y por lo que fue apresado, condenado y ejecutado. Ratzinger lo ha expresado con enorme acierto: «No es verdadero cristiano el miembro confesional del partido, sino aquél que se ha hecho realmente humano en virtud de su vivencia cristiana. No el que observa servilmente un sistema de normas y leyes, con vistas únicamente a sí mismo, sino el que se ha hecho libre para la simple bondad humana»². Ser cristiano es vivir la vida humana en aquella profundidad y radicalidad en la que es capaz de abrirse el misterio de Dios y comulgar con él. No es el cristiano y el católico el que es bueno, verdadero y justo, sino que el bueno, verdadero y justo es cristiano y católico.

2. La plena hominización del hombre supone la hominización de Dios

¿Podemos determinar de un modo más comprensible en qué consiste la estructura crística? La estructura crística es una posibilidad de la existencia humana. El hombre, a diferencia del animal, se define como el ser abierto a la totalidad de la realidad, como un nudo de relaciones orientado en todas las direc-

2. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, São Paulo 1970, p. 223. (Trad. cast.: *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970).

ciones. Pero sólo se realiza si se mantiene siempre abierto y en comunión permanente con la realidad en su conjunto. Sólo estando en el otro está dentro de sí mismo. Sólo saliendo de sí es capaz de llegar a sí. Sólo ex-istiendo (saliendo de sí: ex) vuelve a sí. El yo no existe si no es creado y alimentado por un tú. Únicamente dando, puede el hombre poseer. Por eso, el hombre debe siempre trascenderse a sí mismo. Por medio de su pensamiento se sumerge en el horizonte infinito del ser. Cuanto más se abre al ser, tanto más puede estar a la escucha y hacerse hombre.

Pero dar no significa tan sólo trascenderse a sí mismo y salir de sí. Significa también capacidad de recibir el don del otro. Amando y dejándose amar por los otros, el hombre descubre su propia y verdadera profundidad y su misterio. Cuanto más orientado esté el hombre al infinito y al otro, mayores serán sus posibilidades de hominizarse, es decir, de hacer realidad su ser-hombre. El hombre más perfecto, completo, definitivo y acabado es aquél que puede identificarse y ser-uno con el Infinito. Ahora bien, Jesús de Nazaret fue el ser humano que hizo realidad esta posibilidad humana hasta el extremo y, de ese modo, logró llegar a la meta de la hominización. Porque estuvo de tal manera abierto a Dios que se vio totalmente repleto de El, por lo cual es preciso llamarle «Dios encarnado». Y precisamente por eso puede entenderse lo que tan perfectamente ha formulado J. Ratzinger: «La completa hominización del hombre supone la hominización de Dios»³. Es decir, el hombre, para llegar a ser verdaderamente él mismo, ha de poder hacer realidad las posibilidades inscritas en su naturaleza, especialmente la de poder ser uno con Dios. Cuando el hombre llega a una comunión con Dios capaz de hacerle formar con El una unidad sin confusión, sin división y sin mutación, entonces es cuando alcanza su más alto grado de hominización. Y cuando esto ocurre, Dios se humaniza y el hombre se diviniza, y surge entonces en la historia Jesucristo. De ahí que podamos completar el pensamiento de Ratzinger afirmando que la completa hominización del hombre supone su divinización. De este modo, el hombre se ve superado infinitamente no por la aniquilación de su propio ser, sino por la plena realización de la ilimitada

3. *Id.*, pp. 189-190.

capacidad de comunión con Dios de que ha sido dotada su naturaleza. El término de la antropogénesis reside en la cristogénesis, es decir, en la inefable unidad de Dios y el hombre en un solo ser, Jesucristo.

El cristianismo se hace concreto en el mundo siempre que haya hombres que, a semejanza de Cristo, se abran a la totalidad de la realidad, especialmente a «aquel supremo e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, en el que tenemos nuestro origen y hacia el que caminamos»⁴, Dios. Esta apertura, como veremos un poco más adelante, puede adoptar las más diversas expresiones, tanto en lo sagrado como en lo profano. Lo verdaderamente decisivo no son tales o cuales expresiones o articulaciones, sino que se produzca la apertura y sea constantemente susceptible de un nuevo e indefinido perfeccionamiento. Lo que, de un modo absoluto e irreversible, fue realizado por Jesús de Nazaret ha de realizarse también, en la medida en que cada uno sea capaz, en toda persona humana. Allí donde prospera la estructura crística, allí se robustece y se verifica la hominización. Y allí donde la estructura crística fenece por culpa del enclaustramiento del hombre sobre sí mismo, allí también se obstaculiza y se detiene el crecimiento hominizador del hombre. Esta apertura al otro es tan decisiva que de ella depende la salvación o la absoluta frustración humana. En la llamada parábola de los 'cristianos anónimos' (Mt 25, 31-46), el Juez divino medirá a todos los hombres por la capacidad que hayan demostrado de amar a sus semejantes. Quien haya recibido al peregrino, vestido al desnudo, alimentado al hambriento y saciado al sediento, no sólo ha acogido a un hombre, sino que ha acogido también, de un modo misterioso, al propio Dios. En el fondo, esto significa que la unión en el amor y la apertura a un tú humano suponen, en último término, una apertura al Tú absoluto y divino. Dios está siempre presente dondequiera que haya amor, solidaridad, unión y crecimiento verdaderamente humanos. No se salva simplemente el que se ha adherido a la confesión cristiana, sino el que ha vivido la estructura crística. No el que ha dicho: «¡Señor, Señor!» y ha construido con ello toda una forma de comprensión del mundo,

4. *Nostra Aetate*, Declaración del Concilio Vaticano II acerca de las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, n.º 1.

sino el que ha actuado conforme a la realidad crística. En este sentido, de poco valen los modelos o las etiquetas cristianas, sino que lo que cuenta es la vivencia concreta y consecuente de una realidad y de un determinado tipo de comportamiento que Jesús de Nazaret tematizó, radicalizó e hizo ejemplar. En esto consiste fundamentalmente el cristianismo.

3. La estructura crística y el misterio del Dios Trino

Si la estructura crística consiste esencialmente en dar y saber recibir el dar (don) del otro, entonces, si bien se observa, está en íntima referencia al propio misterio de Dios. La esencia de Dios, si es que puede utilizarse este lenguaje humano, se realiza en el amor, en dar y saber recibir: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8 y 16). Dios existe únicamente comunicándose y subsistiendo como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios es Padre porque se autocomunica y se entrega. Esta comunicación se llama «el Hijo». Y el Hijo, a su vez, se da, sale totalmente de sí mismo y se entrega al Padre, el cual lo recibe plenamente. Este mutuo amor y donación del Padre y el Hijo se denomina «Espíritu Santo», el cual procede del Padre y del Hijo. El Padre no existe sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre, ni el Espíritu Santo sin el Padre y el Hijo. En la donación total, completa y absoluta del uno al otro, el Dios Trino realiza eternamente su ser infinito. La estructura contenida en la creación toda, especialmente en la realidad humana, y que llegó a su máxima expresión en Jesús de Nazaret, fue creada en analogía a la propia estructura del misterio de Dios Trino. Pero fue a través de Jesucristo como le fue revelado esto, de un modo explícito, a la conciencia humana, no tanto por medio de palabras cuanto por la manera que tuvo Jesús de vivir su ser humano, en una diáfana, límpida y total apertura y donación a Dios y a los hombres. Por eso, únicamente a partir de Jesucristo llegaron la revelación y la teología al conocimiento del Dios Trino y Uno. Jesús no sólo reveló ser el Hijo de Dios encarnado, sino que también reveló el carácter filial de todo hombre (Rom 8, 14).

4. El cristianismo: Una res-puesta res-ponsable a una pro-puesta

Si quisiéramos expresar con otras palabras la estructura crística, diríamos que consiste en una res-puesta dada con res-

ponsabilidad a una pro-puesta divina⁵. Dios también se auto-dona al hombre; le hace una propuesta de comunión con El, de amor y de unión. A esta pro-puesta divina el hombre tiene que dar una res-puesta. La reciprocidad exige pagar con amor el amor recibido. Esta exigencia interna no surge de parte de aquél que se da y ama, sino de parte de aquél que se deja amar y es amado. Aceptar la pro-puesta de amor del otro significa ya dar amor y dar una res-puesta. De ahí que el saber recibir sea una de las formas, tal vez la más originaria, de dar, porque crea la atmósfera indispensable para el encuentro, para el diálogo y para el crecimiento del amor.

La pro-puesta de Dios se manifiesta dentro de la conciencia humana, que es el lugar donde Dios habla a cada persona. Siempre que la conciencia se siente responsable y experimenta el desafío de salir de sí para aceptar al otro, para asumir una tarea, allí está Dios haciendo una pro-puesta. La pro-puesta puede surgir dentro de la vida, en los signos de los tiempos y en las exigencias de la situación concreta. Siempre que nos vemos llevados a crecer, a amar, a salir de nosotros mismos, a abrirnos a los demás y a Dios, a asumir la res-ponsabilidad ante la propia conciencia y ante los demás, allí está teniendo lugar una pro-puesta que exige que se de una res-puesta con fidelidad. Se está dando, si es que el hombre es capaz de abrirse y amar, la concretización de la estructura crística. La historia humana puede ser vista como la historia del éxito o el fracaso de la estructura crística, es decir, puede ser analizada como la res-puesta feliz o desafortunada que los hombres, dentro de los condicionamientos históricos y sociales propios de cada época, han dado a Dios; es decir, hasta qué punto han sido capaces de crear estructuras que hayan facilitado y hecho realidad los valores fundamentales del amor, la fraternidad, la comprensión entre los hombres y la apertura consciente a Dios. De ahí que toda la inmensa dimensión de la historia humana puede ser considerada como historia de la salvación y de la perdición humanas. La experiencia nos enseña que la res-puesta humana jamás consigue agotar la pro-puesta divina. Pero no sólo eso, sino que además se caracteriza por una fundamental ambigüe-

5. Cf. nuestra propia explicación del tema: L. BOFF, «Tentativa de solução ecumênica para o problema da inspiração e da inerrância», en *Revista Eclesiástica Brasileira* 30 (1970), pp. 648-667, esp. 658-670.

dad: la de ser a un mismo tiempo historia de la apertura y del enclaustramiento del hombre, res-puesta positiva y res-puesta negativa a la pro-puesta divina. La historia de la salvación humana es un inmenso labrantio donde crecen, a un mismo tiempo, la cizaña y el trigo. La historia del Antiguo y el Nuevo Testamento puede servir de ejemplo de cómo todo un pueblo, a lo largo de más de dos mil años, en un «crescendo» cada vez mayor, ha ido dando una res-puesta positiva a la pro-puesta divina. Sin embargo, hubo alguien en quien se llegó a una perfecta adecuación entre la pro-puesta de Dios y la res-puesta del hombre. Hubo alguien que estuvo abierto a Dios en proporción a su inefable comunicación. Jesús de Nazaret fue quien realizó de manera absoluta la estructura crística, hasta el punto de que su res-puesta se identificó con la pro-puesta. Como ya hemos visto suficientemente, es precisamente en esa unión inmutable, indivisible e inconfundible en lo que consisten la encarnación de Dios y la subsistencia del hombre y de Dios en el único y mismo Jesucristo. En este sentido, Jesús de Nazaret es el mejor don de los hombres a Dios y, al mismo tiempo, el más excelso don de Dios a los hombres. De este modo emerge como el sacramento del encuentro entre Dios y la humanidad⁶, como el punto focal en el que todo, Creador y creación, llega a una unidad, alcanzando con ello la meta final de la historia creacional.

5. El cristianismo católico:

La articulación institucionalmente más perfecta del cristianismo

Si el cristianismo consiste, fundamentalmente, en la res-puesta res-ponsable a la pro-puesta divina, entonces hemos de constatar que la res-puesta humana puede articularse históricamente de muchas maneras. En su res-puesta, el hombre asume su cultura, su modo de concebir el mundo, su pasado... todo su mundo, en definitiva. Las religiones del mundo, tanto hoy como antaño, y a pesar de la existencia de elementos cuestionables y hasta condenables, desde el punto de vista cristiano, representan en sí mismas la res-puesta y la re-acción religiosa

6. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona 1971.

de los hombres frente a la pro-puesta y la acción de Dios. Por eso las religiones pueden y deben ser consideradas como expresiones o articulaciones de la estructura crística, al tiempo que concretizan de alguna forma la propia Iglesia de Cristo⁷. En este sentido, no existen religiones naturales. Todas ellas tienen su origen en una re-acción a la acción salvífica de Dios que se dirige y es ofrecida a todos indiscriminadamente. La diversificación de las religiones responde a la diversidad de las culturas y cosmovisiones que caracterizan la res-puesta a la pro-puesta de Dios.

Pero la pro-puesta trasciende todas las res-puestas y va igualmente dirigida a todos y cada uno de los hombres. De ahí que pueda afirmarse que las religiones constituyen los caminos ordinarios por los que el hombre se dirige a Dios, lo experimenta y recibe de El la salvación. En cuanto res-puestas humanas a la pro-puesta divina, las religiones pueden cometer errores e interpretar inadecuadamente la pro-puesta de Dios. Por eso, cuando decimos que las religiones articulan y concretizan, cada una a su modo, la estructura crística, no pretendemos con ello legitimar todo lo que en ellas se da. La propia religión debe mantenerse en actitud de apertura, criticarse a sí misma y crecer en una res-puesta cada vez más congruente a la pro-puesta de Dios. El Antiguo Testamento, sin ir más lejos, nos da una lección ejemplar: desde unas formas primitivas de religiosidad y unas representaciones de Dios demasiado antropomórficas y hasta demoníacas⁸, fue elevándose hacia formas cada vez más puras, hasta llegar a la concepción de un Dios transcendente, revelador y creador de todo. La Iglesia Católica, Apostólica y Romana, en virtud de su íntima e ininterrumpida vinculación con Jesucristo, a quien predica, conserva y vive en sus sacramentos y ministerios, y por quien se deja criticar continuamente, puede y debe ser considerada como la más perfecta articulación *institucional* del cristianismo. Porque en ella se logró la más pura interpenetración de ambos. En ella se encuentra la tota-

7. Cf. H. R. SCHLETE, *Die Religionen als Themas der Theologie*, Friburgo 1963. J. HEILSBETZ, *Fundamentos teológicos das religiões não-cristãs*, São Paulo 1970. G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Tournai 1966, pp. 146-154; 186-196. (Trad. cast.: *Las Religiones no cristianas*, Barcelona 1969).

8. Cf. P. VOLZ, *Das Dämonische im Jahwe*, Tübingen 1924.

lidad de los medios de salvación⁹. Aun cuando ella misma se sepa pecadora y peregrina, y lejos aún de la casa paterna, está convencida, sin embargo, de llevar adelante, sin error sustancial alguno, a Cristo y su causa. La Iglesia no agota la estructura crística, ni se identifica pura y simplemente con el cristianismo, pero sí es su objetivación y concreción *institucional* más perfecta y acabada, hasta el punto de que en ella se realiza ya, en germen, el propio Reino de Dios, y ella vive ya los primeros frutos de la nueva tierra y el nuevo cielo.

Pero no pretendemos, con todo esto, negar el valor religioso y salvífico de las demás religiones. Lo que sucede es que, en comparación con la Iglesia, todas ellas manifiestan su deficiencia. No hay duda de que conservan su legitimidad; pero deben dejarse interrogar por la Iglesia a fin de poder abrirse y crecer hacia una apertura cada vez más coherente con la pro-puesta de Dios manifestada en Jesucristo. La Iglesia, a su vez, no deberá envanecerse de sí misma, sino mostrarse igualmente abierta al Dios que se revela y se manifiesta en las religiones, y aprender de éstas aquellas facetas y dimensiones de la experiencia religiosa que haya sido tematizada en dichas religiones mejor que en la misma Iglesia, como sucede con el valor de la mística de la India, el despojamiento interior del budismo, el cultivo de la palabra de Dios en el protestantismo, etc. Sólo será la Iglesia verdaderamente católica, es decir, universal, porque sabrá ver y acatar la realidad de Dios y de Cristo fuera también de su propia articulación y de los límites sociológicos de su propia realidad.

6. Jesucristo «Todo en todas las cosas»

Si la estructura crística es un dato de la historia y una estructura antropológica que debe hacerse realidad en cada hombre para poder salvarse, y que fue exhaustivamente concretizada por Jesús de Nazaret, entonces podemos formular una última pregunta: ¿Dónde se origina? ¿Cuál es su fundamento último y transcendente? Esta pregunta era formulada por la teología tradicional en otros términos: ¿Cuál es el motivo de la en-

9. Cf. L. BOFF, «Die Katholische Kirche als Ganssakrament und die sakramentale Struktur der nichtkatholischen Kirchen», en *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, cap. XIV.

carnación: la redención del pecado de los hombres o la perfección y glorificación del cosmos? Durante siglos, los tomistas dominicos y los escotistas franciscanos han discutido encarnizadamente. Los tomistas, citando ciertas frases de la Escritura y la fórmula del credo, «por nuestra salvación bajó del cielo y fue concebido por el Espíritu Santo», respondían que la encarnación se debe al pecado del hombre. Los franciscanos, por su parte, con otros textos tomados de las cartas a los Efesios y a los Colosenses, respondían que Cristo se habría encarnado, aun sin el pecado, porque todo había sido hecho para él y por él¹⁰. Sin Cristo, le faltaría algo a la creación, y el hombre jamás llegaría a su completa hominización. La afirmación de que la humanidad estaba esperando al Salvador ha de ser entendida ontológicamente, no cronológicamente. Es decir, el hombre ansía ser cada más él mismo y realizarse totalmente. Ansía, por lo tanto, su divinización. Y esto, no sólo antes de Cristo, sino también después de él. Es la dinámica misma de la creación entera la que converge hacia el hombre y llega en él a una decisiva culminación. Lo que Cristo realizó deberá realizarse también en sus hermanos.

De lo hasta ahora reflexionado creemos que ha quedado clara nuestra postura. Cristo no es un ser errático dentro de la historia de la humanidad, sino que es su sentido y su cúspide. Es el ser que por primera vez llegó al término de la andadura, a fin de darnos la esperanza y la seguridad de que también nosotros hemos sido destinados a ser lo que él llegó a ser, y de que, si vivimos lo que él vivió, también llegaremos al mismo final. El carácter excelso de Cristo no es un azar histórico, ni un puro hecho antropológico. Desde toda la eternidad había sido predestinado por Dios a ser aquél que había de amar a Dios, en forma divina, desde fuera de Dios; a convertirse en el hombre capaz de hacer realidad todas las posibilidades contenidas en

10. Cf. *Primogênito da Criação*. Principios teológicos do Beato J. Duns Scotus para uma teologia da criação, versión y anotaciones de J. Jerkovic, en *Vozes* 60 (1966), pp. 34-39. C. KOSER, «Cristo Homem, razão de ser da criação», en *Vozes* 60 (1966), pp. 25-34. Para estudios más técnicos: A. CAGGIANO, «De mente Ioannis Duns Scoti circa rationem Incarnationis», en *Antonianum* 32 (1957), pp. 311-334. R. ROSINI, *Il cristocentrismo di Giovanni Duns Scotus e la Dottrina del Vaticano Secondo*, Roma 1967. R. NOOTH, «The Scotist cosmic Christ», en *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Roma 1968, vol. III, pp. 169-217.

su naturaleza humana, especialmente la de poder ser uno con Dios. Jesús, el Verbo encarnado, se encuentra en una relación única con el plan de Dios. Constituye un momento del propio misterio de Dios. El plan de Dios, en la medida en que podemos deducirlo de la propia revelación y de la reflexión teológica, está orientado a la gloria de Dios, la cual se realiza haciendo participar de su vida, su amor y su propio misterio, a toda la creación. La gloria de Dios consiste también en la gloria de las criaturas. La creación entera está inserta en el propio misterio íntimo de Dios Trino. No es algo externo a Dios, sino uno de los momentos de su completa manifestación. Dios se comunica totalmente y engendra al Hijo, y en éste, a los infinitos «imitables» del Hijo. El Hijo, o el Verbo, es el Pensamiento eterno, infinito y consustancial de Dios Padre. La creación entera son los pensamientos de Dios que pueden ser creados y realizados, dando origen a la creación de la nada¹¹. En cuanto pensamientos de Dios, son engendrados en el mismo acto de engendrar al Hijo y, como son producidos activamente por Dios en el Hijo, reflejan al Hijo y son imagen y semejanza suya. La más perfecta imagen y semejanza del Hijo eterno es la naturaleza humana de Cristo. Por eso, ya en el seno de la Santísima Trinidad, todas las cosas llevan en su ser íntimo las marcas y señales del Hijo. Para que la naturaleza humana de Cristo fuera realmente la más perfecta imagen y semejanza del Hijo y pudiera tener y dar la suma gloria a Dios, desde «fuera» de Dios, Dios decretó la unión de dicha naturaleza con la Persona eterna del Hijo. Es decir, Dios quiso que Jesús de Nazaret pudiera vivir con tal intensidad y profundidad su humanidad, que llegara a hacerse una sola cosa con Dios y ser, a un mismo tiempo, Dios y hombre.

Si todas las cosas habían sido creadas por Dios en el Hijo, y si este Hijo se encarnó, entonces todas las cosas reflejan al Hijo eterno encarnado. La estructura crística posee un origen trinitario. Todas las cosas están abiertas a un crecimiento indefinido, porque el ser de Dios es amor, comunicación e infinita apertura. Y la comunicación total de Dios se llama 'Hijo' o 'Verbo'. De ahí que todas las cosas de la creación posean la es-

11. Véase esto con más detalle en L. BOFF, *O Evangelho do Cristo cósmico*, Petrópolis 1971, pp. 103-108.

estructura del Hijo, en cuanto que todas las cosas se comunican, están en relación hacia fuera y realizan su ser, auto-dándose. El Hijo, pues, estuvo actuando siempre en el mundo desde su primer momento creacional; después actuó de un modo más denso, cuando se encarnó en Jesús de Nazaret y, por fin, hizo que su acción adquiriera dimensiones cósmicas mediante su resurrección. De este modo, en palabras de San Pablo, Cristo «es todo en todas las cosas» (Col 3, 11). La estructura crística que invadía toda la realidad asumió forma concreta en Jesús de Nazaret porque, desde toda la eternidad, éste había sido pensado y querido como aquel ser «focal» en quien había de producirse por vez primera la total manifestación de Dios dentro de la creación. Esta manifestación significa la más acabada interpenetración de Dios y el hombre, la unidad inconfundible e indivisible y la meta de la creación, que queda ahora inserta dentro del propio misterio trinitario. De este modo, Jesucristo se constituye en el paradigma y modelo de lo que ha de acontecer con todos los hombres y con toda la creación. En él vemos el futuro ya realizado. La historia y el proceso evolutivo cósmico pueden adquirir un carácter ambiguo y, no raras veces, dramático. Pero en Jesucristo se nos revela que el final será bueno y está ya garantizado por Dios en favor nuestro. Por eso Jesucristo adquiere para toda la realidad pasada, presente y futura, un valor interpretativo decisivo y esclarecedor. A través de él se nos ha hecho evidente que el cosmos y, particularmente, el hombre no podrán jamás llegar a sí mismos y a su completa perfección si no son divinizados y asumidos por Dios. Cristo es el penúltimo eslabón de este inmenso proceso. En él se realizó de modo paradigmático lo que habrá de suceder con toda la realidad, a saber, que conservando la alteridad de cada ser, Dios será todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28).

7. Conclusión: La esperanza y el futuro de Jesucristo

Mientras no se haga realidad el «panteísmo cristiano» del «Dios todo en todas las cosas» (cf 1 Cor 15, 28), Jesucristo sigue gozando de esperanza y poseyendo un futuro¹². Sus her-

12. Cf. P. CHARLES, «Spes Christi», en *Nouvelle Revue Théologique* 61 (1934), pp. 1009-1012; 64 (1937), pp. 1057-1075. P. SCHOONENBERG,

manos y la patria humana (el cosmos) aún no han sido transfigurados como él. Siguen aún en camino, viviendo la ambigüedad con que se manifiesta el Reino de Dios en este mundo: en la debilidad, en la ignominia, en el sufrimiento y en las persecuciones. Jesús no es tan sólo un individuo, sino una persona. Y como tal, con-vive y posee su cuerpo místico, del que es solidario. Jesús resucitado, aun cuando haya realizado en su vida el Reino de Dios, espera, sin embargo, que lo que se concretó y comenzó con él llegue a feliz término. Así como los santos del cielo, según palabras del Apocalipsis (6, 11), tienen que esperar «hasta que se complete el número de sus consiervos y hermanos», así también espera Jesús a los suyos. Clorificado junto a Dios, «está siempre vivo para interceder en su favor» (Hebr 7, 25), por su salvación y por la transformación del cosmos. De este modo Jesús resucitado sigue viviendo una esperanza. Sigue esperando el crecimiento de su Reino entre los hombres, porque su Reino no comienza a existir al otro lado de la muerte, sino que tiene su inicio ya en este mundo siempre que se instaure una mayor justicia, se robustece el amor y se abre un nuevo horizonte en la captación de la palabra y de la revelación de Dios dentro de la vida. Jesús sigue esperando que la revolución por él iniciada, en el sentido de la comprensión entre los hombres y Dios, del amor indiscriminado a todos y de la continua apertura al futuro en que Dios viene con su Reino definitivo, penetre cada vez más profundamente las estructuras del pensar, el obrar y el planear humanos¹³. Sigue esperando que el semblante del hombre futuro, que permanece velado en

Ein Gott der Menschen, Einsiedeln 1969, pp. 185-189. (Trad. cast.: *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972). J. MOLTMANN, *Teología da Esperança*, São Paulo 1971, pp. 235-268. (Trad. cast.: *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969). CH. DUQUOC, «A esperança de Jesus», en *Concilium* 59 (1970), pp. 1089-1096.

13. D. ROUGEMONT, *L'aventure occidentale de l'homme*, Paris 1957, p. 104, observa que la idea de revolución es coextensiva al mundo influenciado por el cristianismo. Si en Asia no ha habido revoluciones sociales, se debe a la ausencia del cristianismo. El movimiento sindical, en el Japón, fue iniciado por un cristiano llamado Kagawa. En China, el padre de la revolución social fue otro cristiano, Sun-Ya-Tsé. El propio Ghandi confesaba que, al leer el Sermón de la Montaña, había llegado a la idea de la revolución pacífica. Cf. además: E. PETERSON, «Der Monotheismus als politisches Problem», en *Theologische Traktate*, Munich 1951, pp. 79-80. G. VAN DER LEEW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, p. 739.

el hombre presente, se haga cada vez más re-velado. Jesús sigue esperando que la *pro-missio* (promesa) de Dios acerca de un futuro feliz para el hombre y para el cosmos se transforme en una *missio* (misión) humana de esperanza, de alegría y de vivencia, en medio de los absurdos existenciales, del sentido radical de la vida. Mientras todo esto no haya irrumpido aún totalmente, Jesús sigue esperando.

Por eso todavía existe un futuro para el Resucitado. De hecho, él ya ha venido. Pero, para nosotros, sigue siendo el que ha de venir. El futuro de Cristo no reside tan sólo en su parusía y en la total apocalipsis (revelación) de su divina y humana realidad. El futuro de Cristo ha de hacer realidad algo más que aún no ha sido plenamente concluido y realizado: la resurrección de los muertos, sus hermanos; la reconciliación de todas las cosas consigo mismas y con Dios; la transfiguración del cosmos. Con razón puede decir San Juan: «Aún no se ha manifestado lo que seremos» (1 Jn 3, 2). Lo primero aún no ha pasado, y aún no se han oído las palabras: «Lo viejo ya ha pasado... He ahí que hago nuevas todas las cosas» (Apoc 21, 4-5). Todo eso también es futuro para Cristo. Sin embargo, el futuro será el futuro de Jesucristo: lo que ya aconteció con él, acontecerá de un modo análogo con sus hermanos y con el resto de la realidad. El fin del mundo, por consiguiente, no debe ser representado como una catástrofe cósmica, sino como la consumación y consecución del fin como meta y plenitud. Lo que ya está fermentando en el interior de la creación será totalmente realizado; lo que ahora está latente se hará absolutamente patente y plenamente 'dispuesto'. Entonces hará su aparición «la patria y el hogar de la identidad» (E. Bloch) de todo con todo y con Dios, sin caer por ello en una identificación de homogeneidad. La situación de éxodo, que constituye lo permanente del proceso evolutivo, se verá transformada en una situación de estar con Dios en la casa paterna, donde «no habrá noche; ni habrá necesidad de luz de lámpara ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos» (Apoc 22, 5). Entonces se dará la auténtica Génesis¹⁴: implorarán y explotarán el hombre y el mundo a los que Dios

14. Cf. Mt 19, 28, donde se habla de una *palingenesia* al fin del mundo, es decir, de un nuevo nacimiento y una nueva génesis de todas las cosas.

ha querido y amado de un modo real y definitivo. A través de Jesucristo adquirimos esta esperanza y esta certeza, porque «en él todas las promesas de Dios han tenido su sí y su amén» (2 Cor 1, 20).

Mientras nos hallamos en camino, tenemos el rostro vuelto hacia el futuro, hacia el Señor que viene, repitiendo las palabras de infinita añoranza que solía recitar la Iglesia Primitiva: «¡Venga tu gracia y pase este mundo! Amén. ¡Hosanna a la casa de David! El que sea santo, que se acerque. El que no lo sea, que haga penitencia. ¡Maran athá! ¡Ven, Señor Jesús! ¡Amén!»¹⁵.

15. *Didajé*. Catecismo dos primeiros cristãos, Petrópolis 1970, p. 22.