



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
-CELAM-

El es nuestra Salvación

Cristología y Soteriología

P. Carlos Ignacio González, S.I.

CELAM

COLECCION DE TEXTOS BASICOS
PARA
SEMINARIOS LATINOAMERICANOS

Vol. III



Consejo Episcopal Latinoamericano
CELAM

El es nuestra Salvación

Cristología y Soteriología

por

P. Carlos Ignacio González, S.I.

Teología para la evangelización
liberadora en América Latina
Vol. III

Bogotá
CELAM
1986

González, Carlos Ignacio, S.I.,

mex.

El es nuestra Salvación, Cristología y soteriología, Bogotá, CELAM, 1986.

584 p. 20 cm. (Col. T.E.L.A.L., Vol. III)

1. Cristología - Manuales 2. Jesucristo 3. Soteriología. 4. Teología de la liberación - Crítica y ensayos I. CELAM II. Teología para la evangelización liberadora en América Latina. III. Castrillón Hoyos, Darío, ob., 1929 - , col., pról.

Al P. Pedro Arrupe, S.J. que nos ha enseñado con su vida lo que significa tomar la cruz y seguir a Jesucristo

© Derechos Reservados

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS ECLESIASTICAS

© Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM
Calle 78 No. 11-17 - A.A. 51086 - Tel.: 235 7044
ISBN - 958-625-045-81 Volumen III.
Primera Edición – 3.000 ejemplares
Bogotá, Enero 1987.
Impreso en Colombia – Printed in Colombia

CONTENIDO

Parte I	ANTIGUO TESTAMENTO: YAHVE SALVA	13
Tema I:	El Salvador es el centro de la fe cristiana, pero su acontecimiento salvífico es obra trinitaria	15
Tema II :	Todos los hombres experimentan el mal y buscan la salvación. Respuestas de las religiones, de las filosofías y de la revelación	33
Tema III:	Pecado, esclavitud, y liberación en el Antiguo Testamento	51
Tema IV:	Un Pueblo que vive esperando en la promesa	79
Parte II	NUEVO TESTAMENTO: JESUS ES "YAHVE QUE SALVA"	107
Tema V:	"Convertíos, porque el reino de Dios está presente"	109
Tema VI:	"El os ha enriquecido con su pobreza"	141
Tema VII:	"Obediente hasta la muerte, y muerte de cruz"	167
Tema VIII:	"El lo hizo nuestra sabiduría, justificación, sacrificio y redención"	185
Tema IX:	"Resucitado por nuestra justificación"	215
Tema X:	"Tu eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo"	235

Parte III	CRISTOLOGIA Y SOTERIOLOGIA EN LA ANTIGUA TRADICION DE LA IGLESIA	289
Tema XI:	Cristología y Soteriología de los padres Antenicenos	291
Tema XII:	Los santos padres y concilios que fincaron la doctrina cristológica	321
Tema XIII:	Cristologías clásicas: San Anselmo y Santo Tomás	355
Parte IV	PARA ANUNCIAR A JESUCRISTO HOY	387
Tema XIV:	Quién es Jesucristo	389
Tema XV:	Cómo es y cómo actúa Jesucristo	423
Tema XVI:	Para una evangelización liberadora en Cristo	445
Apéndice I:	Algunas cristologías que parten de la reforma	471
Apéndice II:	Cristologías de la liberación	513
	Bibliografía	549
	Indice	569

INTRODUCCION

Querido seminarista latinoamericano:

La obra que pongo en tus manos está pensada para ti y para la comunidad que tanto amas.

El autor es el Padre Carlos Ignacio González S.I., mexicano de Jalisco, y profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. El escribió para los seminaristas mexicanos una obra titulada "Jesucristo el Salvador", de la cual quedan solamente trazas en la que ahora lees.

No podía ser de otro modo después de la III. Conferencia general del Episcopado Latinoamericano en Puebla, desde su aprobación oficial por el Papa Juan Pablo II en la fiesta de Santo Toribio de Mogrovejo de 1979. A partir de ese momento Puebla es un documento obligante, y por eso encontrarás sus textos esparcidos por todo este manual como guías pastorales que encauzan nuestra reflexión teológica y nuestro trabajo apostólico.

Este Manual, con el cual se inicia la colección de textos básicos para seminaristas latinoamericanos, tiene en cuenta los temas que serán tratados por otros tomos de la misma colección. Por ejemplo, el problema del Jesús histórico y los datos sobre la resurrección de Jesús, han quedado para el volumen de la Teología fundamental. Las introducciones al método serán tratadas en el primer volumen de esta colección.

Hoy es urgente encarnar la teología en la propia cultura. Porque cada uno de nuestros pueblos tiene sus propios valores,

problemas y modos de expresar y vivir la fe cristiana. Por eso, al final de cada capítulo hay algunas guías de investigación y de trabajo pastoral.

La metodología que ha seguido el autor, corresponde a la que los expertos del CELAM establecieron para esta colección "Teología para la Evangelización liberadora en América Latina". Sumarios, guías de lectura, bibliografía en castellano. No todos los libros que cita el autor son de igual valor para la Iglesia Católica. Algunos tienen aspectos muy valiosos junto con algunas deficiencias. Tendrás que aprender, con la ayuda insustituible de tu profesor, a discernir en los libros.

El texto comienza, como quiso el Concilio Vaticano II, con el tratado bíblico (cfr. O.T., n. 16). No se han separado los aspectos cristológico y soteriológico. Y se han tratado los aspectos básicos: los que la Escritura como la Tradición viva de la Iglesia nos enseñan como fundamentales. No se tratan puntos discutibles, que pueden ser importantes para la etapa de investigación teológica. Este es el momento en que estás poniendo los cimientos de tu saber teológico.

Al ofrecerte este Manual de teología, renovado para nuestro tiempo y nuestra realidad, lo hago como Secretario general del Consejo Episcopal Latinoamericano y cumpliendo precisos mandatos de los Obispos de América Latina. Quiera el Señor que estas páginas te ayuden a encontrar a Cristo para vivir de El y anunciarlo con tu testimonio.

Te saluda con aprecio

Darío Castrillón Hoyos
Obispo de Pereira, Colombia
Secretario General del CELAM

SIGLAS MAS USADAS

1. CONCILIO VATICANO II

DV	<i>Dei Verbum</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NA	<i>Nostra Aetate</i>
OT	<i>Optatam Totius</i>
PC	<i>Presbyterorum Ordinis</i>
SC	<i>Sacrosantum Concilium</i>

2. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

EN	Pablo VI, <i>Evangelii Nuntiandi</i>
RH	Juan Pablo II, <i>Redemptor Hominis</i>
RP	Juan Pablo II, <i>Reconciliatio et Poenitentia</i> .
SD	Juan Pablo II, <i>Saivifici Doloris</i> .
Med	II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento Final. Medellín, 1968.
Pue	III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento Final. Puebla, 1979.

3. REVISTAS

Bb	Bíblica
BF	Biblia y Fe
Co	Concilium (español)
Com	Communio (español)
CT	Ciencia Tomista
CH	Christus (francés)
DC	Documentation Catholique
DT	Divus Thomas
EB	Estudios Bíblicos
EE	Estudios Eclesiásticos
Et	Etudes
EV	Esprit et Vie
Gr	Gregorianum
LV	Lumière et Vie
MA	Misión Abierta
Me	Medellín
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OR	Osservatore Romano (español)
PT	Perspectiva Teológica
RB	Revue Biblique
RevB	Revista Bíblica
RF	Razón y Fe
RTL	Revista Teológica Limense
RT	Revue Thomiste
Sal	Salmanticensis
SdeT	Selecciones de Teología

SE	Sciences Ecclésiastiques
Sem	Seminarium
SM	Studia Missionalia
ST	Sal Terrae
Str	Stromata
Std	Studium
TD	Theology Digest
Teol	Teología (Buenos Aires)
TT	The Thomist
TX	Theologica Xaveriana

4. OTRAS

CTI	Comisión Teológica Internacional. <i>Quaestiones Selectae de Christologia</i> . Gr. 61 (1980) 609 - 632.
DS	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion Symbolorum</i> .
PCB	Pontificia Comisión Bíblica, "De Sacra Scriptura et Christologia". En <i>Bible et christologie</i> . París, Cerf, 1984, p. 14-109.
PG	<i>Patrología Griega</i> ed. Migne.
PL	<i>Patrología Latina</i> , ed. Migne.

ANTIGUO TESTAMENTO: YAHVE SALVA

TEMA I EL SALVADOR ES EL CENTRO DE LA FE CRISTIANA, PERO SU ACONTECIMIENTO SALVIFICO ES OBRA TRINITARIA

Al hacer el mundo, Dios creó a los hombres para que participáramos en esa comunidad divina de amor: el Padre con el Hijo Unigénito en el Espíritu Santo. Este designio divino, que en bien de los hombres y para gloria de la inmensidad de su amor, concibió el Padre en su Hijo antes de crear el mundo (Ef 1,9), nos lo ha revelado conforme al proyecto misterioso que El tenía de llevar la historia humana a su plenitud, realizando por medio de Jesucristo la unidad del Universo, tanto de lo terrestre como de lo celeste (Pue. 182s).

Sumario

La fe es solamente un saber o afirmar ciertas verdades; sino es ante todo la aceptación de una persona, en la que se pone completamente la confianza, y por ello también se acepta cuanto ella nos dice sobre sí misma.

1. Nuestra fe en Jesucristo ante todo acepta la persona misma de Jesucristo, en totalidad, tal y como le ha sido revelada; y por esa persona acepta igualmente aquellas verdades que se refieren tanto a su persona como a su misión.

2. Pero como punto de partida, Jesucristo se nos ha revelado como nuestro Salvador: es él quien responde a los anhelos más profundos de salvación que el hombre ha experimentado y experimenta en todos los tiempos, como don de Dios y como cumplimiento de una promesa divina. Así, pues, nuestro conocimiento de Jesucristo parte de su misión; pero no se detiene ahí, sino va hasta su persona misma.

3. Ya desde el AT tenemos una larga historia de fe, cuyo prototipo es Abraham: los Padres del AT se salvaron por su fe en Yahvé y en su promesa de Salvación. JC igualmente exige en el NT la fe y el cumplimiento de la salvación por él, para ser salvos.

4. *La verdadera fe en el AT exige el seguimiento de Yahvé: si Abraham es nuestro padre en la fe, se debe a que respondió al llamado de Yahvé, dejando su tierra y su parentela, para seguirlo hasta la tierra prometida. JC igualmente en el NT exige seguirlo como la expresión de la fe en él y en su obra salvífica.*

5. *Por lo mismo la fe cristiana es aquella que está centrada totalmente en Jesucristo como Salvador: tal fe incluye necesariamente la entrega vital completa, y por lo mismo el seguimiento de Jesús.*

6. *El cristiano descubre también en el mismo Jesús, quién es Dios. Preparada esta revelación en el AT, sólo tras la resurrección de Jesús conocemos plenamente al Padre como Aquel que lo ha enviado y resucitado, y como término definitivo de nuestra salvación.*

7. *También descubrimos al Espíritu Santo por su participación en la obra salvífica realizada por Jesucristo. Es la tercera persona de la Trinidad la que ha actuado la encarnación en el Verbo de María, quien ha inspirado y guiado a Jesús durante su vida pública, y quien, tras el retorno de Jesús al Padre, hace presente en la Iglesia la obra salvífica.*

La revelación en Jesús y su obra salvífica son pues trinitarias.

La fe se dirige a un "Otro" antes de dirigirse a una verdad. Es, en expresión de J. Alfaro, "respuesta del hombre a la auto-manifestación y autodonación de Dios en Cristo"¹. Supone la autodonación del hombre, la sumisión libre a la gracia divina, y la confianza en las promesas divinas. Por tanto, a reserva de estudiar más ampliamente el tema en el tratado de la fe, apuntamos ahora algunos aspectos importantes para nuestro tratado. La fe supone: a) un sujeto personal y un término personal; éste es Jesucristo, y por El la Trinidad. b) Se mantendrá siempre en un cierto misterio, ya que toda persona es en sí un misterio, aun para sí misma; nos conocemos a nosotros mismo (y a Jesucristo) lo suficiente para aceptarnos, para querernos, pero siempre permanece una cierta penumbra en nuestro conocimiento. c) La fe tiene, por consiguiente, un contenido subjetivo y a la vez objetivo: el Otro, y cuanto a El pertenece. e) Siendo tan personal, su objetivo sólo puede ser conocido por autorrevelación libre de parte de Dios y libre también, en su aceptación (y por tanto responsable) de nuestra parte.

1 J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca, Sígueme, 1985, p. 109.

1. La fe en Jesucristo

1.1. *Supone un conocimiento de Jesucristo.* Porque el conocimiento se extiende a su objeto, que en este caso es Jesucristo; pero sólo así podemos tomar una opción libre ante El. Siendo Jesucristo un ser personal, descubre su interioridad solamente a nuestra fe².

1.2. *Es una fe libre.* Según la teología clásica, el motivo de la fe es la "autoridad de Dios que se revela a sí mismo"³. El acto de fe es por lo mismo totalmente libre de parte del hombre, pues encuentra la firmeza de la verdad no en datos que se le imponen, sino que libremente de parte de Dios se le proponen. Por eso mismo el hombre mismo encuentra su pleno significado humano y su plenitud en la aceptación de ese "Tú" trascendente al que libremente se abre todo su ser. Por ese motivo la fe es al mismo tiempo *cierta* (supone una entrega total y libre) y *oscura* (porque siendo Jesucristo una persona, nunca llegamos a conocerlo totalmente. No nos admiremos, lo mismo pasa en toda fe verdaderamente humana.

1.3. *La fe se refiere también a hechos comprobables.* Porque tiene un desarrollo histórico. Más aún, se refiere a la historia misma, como historia de salvación. Pero *no se basa en la comprensión humana de la historia, ni en las comprobaciones positivas de los hechos históricos*, por más que le sirvan de valiosos auxiliares. Ciertamente Dios se nos ha revelado por Jesucristo de manera histórica. Pero su revelación va más allá de la historia y de toda manifestación histórica. Por lo mismo la fe no se detiene en la comprobación de datos históricos; sino que también los otros enunciados (por ejemplo sobre el valor redentor de su muerte) tienen un valor *objetivo* (aunque no com-

2 "Querer reconquistar a un Jesús histórico a costa de un Cristo dogmático es confundir las dimensiones y comprender erróneamente la fe como forma inadecuada e imperfecta de conocer. ¿Puede el propio Jesús histórico ser entendido fuera de la dimensión de la fe, si él mismo, Jesús de Nazareth, entendió toda su vida como vida de fe?: L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*. Buenos Aires, Latinoamericana Libros, 1976, p. 34.

3 VAT I, *De la Fe*, canon 2. DS 1811.

probable por ciencias históricas) para la fe. La fe no contradice la historia; pero va más allá de ella:

El Nuevo Testamento es unánime: la salvación ya apareció y se llama Jesucristo; es él el nuevo hombre, el primero que llegó al término. Nosotros lo seguiremos⁴.

Por tanto la fe no se queda en los condicionamientos positivos; sino que por encima de los hechos materiales logra descubrir la realidad interna de los sucesos; y por una decisión libre y total del hombre acepta el sentido que tienen dichos enunciados, siguiendo en ello como norma la fe apostólica:

Estando la fe cristiana fundada en el Verbo encarnado, su carácter histórico y práctico se distingue esencialmente de una forma de historicidad en la cual sólo el hombre sería el creador de su propio destino⁵.

1.4. *El fundamento de la fe en Jesucristo.* La existencia histórica de Jesús encuentra en la muerte y resurrección todo su fundamento: Es su ministerio Pascual el que nos lo muestra como el "Otro trascendente", metahistórico (no únicamente histórico). Por eso en la Resurrección de Jesús descubrió la primera comunidad toda la base de su fe (Cf. *I Cor 15, 14ss*). En la muerte y resurrección de Jesucristo encuentra también el cristiano, guiado por el Magisterio de la Iglesia, por una parte la auténtica esencia de Dios (cuya revelación ya se había dado parcialmente, pero llega a su plenitud en la Pascua); y por otra el propio destino histórico de hombre, y el significado de su propia existencia histórica (cf. *I Cor 15, 17ss*.)

2. Nuestra salvación en Jesucristo, centro de la fe cristiana

2.1. *El testimonio de la Escritura.* La Sagrada Escritura no nos ofrece una ontología de Jesucristo independiente de su misión salvadora; pero tampoco nos ofrece una salvación que no esté basada en lo que ES Jesucristo. Verges estudia, por ejemplo, el paralelismo entre el concepto veterotestamentario de Dios Salvador que se espera, y Jesucristo el Salvador,

comentado *Tit 3,4-6*: τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν (v. 4, referente a Dios) — Χριστῷ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν (v. 6, referente a Jesucristo)⁶ Jesucristo es, pues, Salvador, porque ES Dios. Pero si es también hombre Jesucristo, su encarnación se debe A SU MISIÓN salvífica, por la que nos hace también a nosotros hijos (adoptivos) de Dios⁷.

2.2. *Conocemos a Jesucristo a partir de su misión.* Pero ésta nos lleva a conocer lo que EL ES. La misma pedagogía sigue la Sagrada Escritura para darnos a conocer al Padre y al Espíritu Santo: no hay enunciados que sean primeramente sobre la esencia del Dios Trinitario; sino de las misiones; y sólo a través de ellas llegamos a vislumbrar un poco el misterio de Dios en su vida íntima. Sugiero como principio hermenéutico de este problema partir de la revelación hecha por San Juan: "Dios es Amor" (*I Jn 4, 16*). Dios ES amor. Pero lo conocemos por dos actos de Amor fundamentales: La creación y nuestra salvación. En el Amor de Dios (Trinitario) conocemos lo que Dios es, y su relación con nosotros; ya que "tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo, para que el mundo no perezca, sino que por El se salve (*Jn 3,16*). Por ello A. Orbe puede afirmar que "los nombres de Cristo son denominaciones de amor"⁸. Ciertamente los nombres y títulos de Cristo, como lo veremos más adelante, son ciertamente funcionales; pero son *de amor*, esto es, fundamentados en su ser (recuérdese que en la tradición bíblica el nombre indica lo que una persona es).

Así, pues, concluimos que la Escritura nos da a conocer el obrar salvífico de Dios en Cristo, y a partir de aquí podemos reconocer su constitución ontológica, al menos en sus rasgos fundamentales.

2.3. *Conclusiones.* Esto nos lleva a varias conclusiones obvias:

4 L. BOFF, *Op. cit.*, p. 35.

5. COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico*. Madrid, BAC, 1976, Tesis 5, p. 11.

6. Cf. S. VERGES y J.M. DALMAU, *Dios revelado por Cristo*. Madrid, BAC, 1967, p. 109.

7. Cf. El Comentario de S. VERGES y J.M. DALMAU, en *Ibid*, sobre *Gal 4, 4-6*.

8. A. ORBE, *Elevaciones sobre el amor de Cristo*. Madrid, BAC, 1974, p. 66.

2.3.1. Según la Sagrada Escritura, Jesús es Dios y hombre *para* ser Salvador. Pero es nuestro Salvador precisamente por *ser* Dios y hombre.

La divinidad de Jesús es el *presupuesto* de su significado salvífico para nosotros, y, al revés, la significación salvífica de la divinidad de Jesús fundamenta el *interés* que nosotros tenemos al plantear la pregunta acerca de su divinidad. En la teología más reciente, desde Schleiermacher, se ha impugado en general la estrecha conexión entre cristología y soteriología⁹.

2.3.2. Dentro del plan de economía salvífica no podemos tener una fe ahistórica (y por tanto no podemos tampoco teologizar bajo este presupuesto), como si se hubiese dado una salvación fuera de la historia que hubiese venido sólo de un Verbo eterno. El hecho de la encarnación no es algo sobreañadido. Ni podemos pensar en Jesucristo como si fuese simplemente otro nombre de la divinidad: "El camino al Padre va a través de la naturaleza humana del Hijo"¹⁰. Y Rahner critica con dureza ciertas actitudes cristianas:

"No puede negarse que, para el cristiano ordinario, Cristo está presente en sus actos religiosos únicamente como Dios, a no ser que medite expresamente sobre la vida histórica de Jesús". Y concluye: "Hemos de hacer teología de la vida y muerte de Cristo, porque necesitamos la interpretación última de nuestra vida, que sólo así podemos alcanzar"¹¹. Y en otro lugar: "No se trata de que *también* podamos adorar al Verbo Encarnado *incluso* en su humanidad"; sino que *toda* adoración del hombre es encarnacional, porque como único hecho histórico salvífico nos queda el que el Padre se ha comunicado con nosotros (creación, redención, amor) *en* y *por* su Hijo hecho carne"¹².

9 W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 49.

10 STO. TOMAS DE AQUINO. *Com. in Jn. Ev.*, prolog.

11 K. RAHNER, "Problemas actuales de Cristología". En *Escritos Teológicos*, vol. 1. Madrid, Taurus, 1967, pp. 209 y 213.

12 K. RAHNER, "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios". En *Op. cit.*, vol III, p. 58.

Pero tampoco podemos poner la salvación únicamente en el *hombre Jesús*, como si la salvación fuese puramente histórica e intramundana que a lo más tuviese ciertos visos naturales y teosofistas de una vaga trascendencia, como para darle cierto tinte religioso.

2.3.3. Jesucristo es el Salvador no sólo por ser el Hijo del Padre. Ni sólo por los misterios de su encarnación y su resurrección. Sino por ser el Hijo de Dios hecho hombre, y que como tal participa de la historia humana, a la que "desde dentro" le da un significado nuevo para convertirla en Historia de Salvación. Por lo tanto son salvíficos todos y cada uno de los hechos y palabras de Jesucristo; aun cuando la encarnación y el misterio pascual sean las cumbres. Hoy, exaltado a la diestra del Padre, como cabeza de la Iglesia, y por ella de toda la creación, sigue dirigiendo toda nuestra historia hasta que ésta llegue a su significado total en la parusía.

3. Nuestra fe en Jesucristo

3.1. *La fe según el Antiguo Testamento* es ante todo una entrega libre y personal del hombre a Dios; donación de sí que abarca todo el ser y la historia del fiel. Así nos presenta por ejemplo la carta a los Hebreos la fe de Abraham (*Heb* 11, 8-19). La fe no es más que la respuesta confiada del hombre, que se abandona en las manos de Dios, confiado en la promesa divina. Por ello brota espontáneamente la obediencia al Señor: "La incredulidad aparece en el AT como rebelión y la fe como obediencia a la palabra de Dios (*Núm* 14, 9.11; *Dt* 9, 23; *Sal* 78, 8; *Jer.* 16, 19)".¹³ Incluso las confesiones de fe del AT no son sino recuerdos de las obras salvíficas de Dios, que ofrecen al pueblo la garantía de la fidelidad de Yahvé a sus promesas (*Dt* 26, 5-8; 6, 20-24; 7, 6-9, etc.). Por eso la fe en Yahvé poco a poco (especialmente bajo la inspiración profética), va proyectándose más y más hacia el futuro, sabiendo que la fidelidad del Señor dura por siempre; de ahí la esperanza escatológica (Cf. *Is.* 25, 9; 40, 31; 57, 13).

13 J. ALFARO, "Fe", En *Sacramentum Mundi*, vol. 3. Barcelona, Herder, 1972-76, p. 118. Y R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*. Estela, EVD, 1973, p. 71 - 75.

3.2. *La fe que Jesucristo exige* es de una entrega total del discípulo a su persona y a su mensaje, por ser El mismo el cumplimiento de la promesa del Padre. Comienza ciertamente de una manera pedagógica, invitando a una confianza en su poder; confianza que brota en sus oyentes de una experiencia anterior que se ha interpretado correctamente: Jesús tiene en sus manos el poder de curar; así nos presentan los evangelios múltiples casos en que los enfermos se acercan a Jesús (El leproso, *Lc* 5, 13; *Mt* 8, 1; el Centurión de Cafarnaúm, *Mt* 8, 5, *Lc* 7, 1; el paralítico, *Mc* 2, 3; *Lc* 5, 17, el dignatario real, *Mt* 9, 18; Jairo, *Mc* 5, 22, etc.). Jesús exige como condición para realizar el milagro la fe (confianza) en su poder. Así, la fe “es un conocimiento inteligente fundado en una experiencia y relativo a lo que es el rabino, a su naturaleza, al poder que hay en él, poder que evidencia su naturaleza, a saber, lo que él es, quién es. Se trata pues de un discernimiento, a partir de experiencias concretas que son signos, de lo que es el rabino. Una lectura inteligente de signos”.¹⁴ Pero también encontramos una lectura de signos no inteligente, rebelde, contumaz: es la de los fariseos que atribuyen a Belzebub los poderes milagrosos de Jesús (*Mc* 3, 22).

3.3. *La profundización de esa fe.* Poco a poco las exigencias de fe son más radicales en el evangelio. Ya no sólo será la aceptación de lo que El es, sino que Jesús exige algo que sólo Yahvé podría haber demandado de su pueblo: una entrega que llegue hasta la vida misma: “Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os expulsen, os injurien y proscriban vuestro nombre a causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo” (*Lc* 6, 22-23; cf. *Mt* 5, 11-12). Exige de sus discípulos que se ponga en El la absoluta confianza, tal y como lo exigía antiguamente el Dios de Israel; así, por ejemplo, cuando los reprende por esa falta de abandono en sus manos durante la tempestad, les dice: “¿Por qué tenéis tanto miedo, hombres de poca fe?” (*Mc* 4, 40). Jesús se atribuye a sí mismo la garantía de firmeza que ofrecía Yahvé, a su pueblo: “Porque yo, Yahvé, tu Dios, te tengo asido por la diestra. Soy yo quien te digo: No temas, yo te ayudo. No temas, gusano de Jacob, oruga de Israel: yo te ayudo, y tu redentor es el Santo de Is-

rael” (*Is* 41, 13-14). Por eso tenía derecho Jesús de exigir la total confianza y entrega en sus manos.

Tras la resurrección, San Pablo comprende que la fe en Jesucristo es una obediencia, exactamente como la fe del antiguo Israel era la aceptación del plan divino manifestado en la ley de la Alianza (*Dt* 7, 6.11). Sólo que ahora esa obediencia le indica el nuevo camino: el proclamar el evangelio entre las gentes (*Rom.* 1, 5). Y Jesús exigirá a aquellos que han creído en El, que difundan la Buena Nueva en todas las naciones. No es pues una fe que se encierre en sí misma, sino una fe *para* proclamarse: en efecto, no se enciende una luz para colocarla debajo de la mesa, sino sobre ella para que alumbre a todos los hombres (*Mt.* 5, 15; *Lc.* 8, 16). Y esa fe dinámica, que ha de proyectarse iluminando el camino de la historia de los hombres de tal manera exige al hombre completo, que se mostrará en un seguimiento de Jesús incluso hasta la muerte.

3.4. *Llega hasta el asentimiento.* No porque la fe sea primordialmente de naturaleza intelectual. Sino porque, fundada en el amor completo, requiere a la persona total: sólo el amor conoce de integridad. Por eso también llega hasta lo objetivo: hasta aceptar, aun sin verlo, quién es Jesucristo, cuál es su misión, de qué tipo es su salvación, etc. Y no por ciencia humana, sino porque El lo ha revelado; o mejor, porque El se nos ha revelado, y ello no por ciencia, sino por amistad: “Ya no os llamo siervos sino amigos, porque cuanto el Padre me ha comunicado, os lo he dado a conocer” (*Jn*, 15,15). Sólo pues quien sabe de amistad comprende lo que nos ha revelado Jesús. De hecho constantemente se nos exige en el Nuevo Testamento (Jesús mismo o la fe apostólica en nombre de Jesús) un asentimiento libre a verdades como *son* en sí, y que nosotros aceptamos sólo porque el Señor lo ha dicho. Por eso “desde sus orígenes la Iglesia expresó su fe mediante determinados enunciados” que conservamos en el Nuevo Testamento como las confesiones de fe primitivas (*I Tes* 1, 10; 4, 14; *I Cor* 1, 8; 12, 3; *Rom.* 1, 4; *Flp.* 2,6-11, etc.).¹⁵ No fue una traición a Jesús. El mismo lo había exigido durante su vida: cuando Jesús se

¹⁴ C. TRESMONTANT, *La Doctrina de Jeshúa de Nazaret*. Barcelona, Herder, 1973, p. 210.

¹⁵ J. ALFARO, *Op. cit.*, p. 108.

maravilló de la falta de fe de sus coterráneos, precisamente se trataba de una falta de fe *en El*, pues acababa de decirles: ese profeta esperado por Isaías (61, 1-2), *soy yo, hoy se ha cumplido la Escritura* (Mc 6, 6; Lc. 4, 18-27). Y a la luz de la pascua, San Juan había comprendido que la fe que Jesús exigía era en su propia persona: lo que El *es* (cf. Jn 8, 24. 28; 14, 12. 20; 17, 21. 23, etc.). Y Pablo consideraba la fe como la aceptación real de la resurrección de Cristo y su significación salvadora (Rom. 10, 9-10; I Cor 1, 1-9; Flp 2, 10-11, etc.).

Y la razón es bien simple: cuando se distorsiona lo que una persona *es*, y según nuestras categorías tratamos de meterla como en camisa de fuerza, entonces ya la confianza y el amor no se refiere a esa persona, sino a nuestra propia imagen que nosotros en nuestro interior nos hemos formulado. Por ejemplo: Sabemos por la fe que Jesús nació virginalmente de María, como Hijo sólo del Padre. Si negamos la concepción virginal, con base en nuestras categorías humanas, entonces ese al que llamamos Jesús pero que afirmamos que no fue concebido virginalmente, en realidad no *es* Jesús, sino alguien que nosotros hemos imaginado. En el fondo en tal caso no amamos a Jesús, sino a nuestra propia imagen. Por eso la fe es también objetiva. Y es no únicamente la fe en un Jesús histórico del cual conocemos cierto número de hechos y de dichos que podemos interpretar según nuestros principios científicos de cada época: los apóstoles comprendieron que la fe (*πίστις*) tenía que pasar a designar la aceptación vital del contenido mismo de la predicación apostólica (Rom 10, 14; Gál 1, 23; 3, 2-5; Ef. 4, 5; Act. 6, 7; 13, 8; etc.). Y están convencidos de que esa fe que ellos comunican está fundamentada en la autoridad de Jesús; así, por ejemplo, Pablo nos transmite lo relativo a la institución de la Eucaristía: “Como yo mismo lo he recibido del Señor: que el señor Jesús... (I Cor. 11,23); ha recibido del Señor lo que en realidad ha recibido por transmisión de la comunidad Apostólica: es un mismo evangelio (cf. también Rom. 1, 9; I Cor 1, 6-7, etc.).

4. Fe y seguimiento

Cuando un creyente ha solidificado suficientemente su fe, Jesús le exige ya no sólo que acepte su poder, o lo que El es, sino también que lo siga: “Decía a todos: si alguno quiere

venir en mi seguimiento, que se niegue a sí mismo, tome su cruz cada día, y me siga. Porque quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida *por mí* la salvará” (Lc 9, 23-24). Toma Jesús la actitud de Yahvé: tiene derecho a pedir la vida, y de exigir una decisión vital ante su propia persona.

4.1. *El seguimiento de Yahvé en el Antiguo Testamento.* El seguimiento en el AT se refiere a una *opción vital* de ir tras Yahvé o tras los ídolos. Es la disyuntiva que propone Elías al pueblo de Israel (I Re- 18, 21). Y es el lamento de Yahvé por medio de los profetas: Israel se ha ido tras los ídolos para esperar de ellos la salvación, interpretada como la fecundidad de los campos y el ganado; pero los ídolos son falsos, y las ilusiones de salvación vanas, por lo que Israel va camino a la ruina (2 Re 17, 15). Y la prohibición de ir tras los ídolos se convierte así en mandamiento. (Dt 6, 14-15). Yahvé exige para su seguimiento mucho más que el culto y la esperanza de fecundidad puesta en él: exige el cumplimiento de sus mandamientos: así lo *siguió* David, y dejó de *seguirlo* Salomón una vez en el poder (I Re 14, 8; 11, 6). Eso pide el piadoso israelita en su oración: “Muéstrame, Oh Yahvé, tus caminos, adiéstrame en tus sendas” (Sal. 25, 4).¹⁶

4.2. *El seguimiento de Jesús.* (Mt. 16, 24; 10, 37; Mc. 8, 34; Lc. 9, 23; 14 25-27). Debe advertirse ante todo que en ningún momento parece que el mandato del seguimiento haya sido exclusivo para los doce apóstoles o para algún tipo selecto de discípulos privilegiados: es para todo aquel que cree en Jesucristo. La solución escapista de tomar dicha existencia de Jesús como un “consejo evangélico” no tiene base alguna. La expresión “seguir a Jesús” significa en el evangelio *ser su discípulo*. Cf. Mt. 4, 22; 9, 9; Mc. 1, 20. Y es equivalente prácticamente al último mandato de Jesucristo a los discípulos: “Id y haced discípulos en todas las naciones” (Mt 28, 19). Este “seguir” y “ser discípulo” ciertamente suponen en el mandato de Jesucristo el cumplimiento de su ley (Jn 15, 10), como en el AT; pero es además mucho más que eso: es tomar como propio el camino de Jesús. Incluso hasta la muerte. Al joven

¹⁶ Cf. G. BOWMAN, *El seguimiento en la Biblia*. Estella, EVD, 1971 pp. 23-31.

rico que simplemente buscaba la vida eterna le bastaba cumplir los mandamientos de la Antigua Alianza; para ser fiel a Jesús tenía que seguirlo por el camino que Jesús había andado.

El seguimiento supone en el evangelio que quienes creen en Jesús se pondrán en marcha tras Él para iniciar el movimiento de reunión para el Reino de los Cielos que está formándose. Los que le siguen: "a. Reciben una llamada especial de Jesús, una invitación a ser sus discípulos; b. tienen la finalidad de cooperar en este movimiento de reunión de Jesús... c. tienen una misión especial que conforma toda su vida"¹⁷ a la vida de Jesús: luego deben renunciar voluntariamente a sus posesiones y a su familia, a todo afán de prestigio y de poder, e incluso a su propia vida (*Mc* 10, 28ss; *Mc* 9, 33ss; 10, 42-45; 8, 34-35).

No son lo mismo *imitación* y *seguimiento*. Y no es que se niegue la imitación de Cristo. Pero somos tan pequeños que apenas podremos realizarla en una mínima escala. En cambio sí nos es posible ir tras él como sus discípulos y seguidores, en la línea de su misión. Conforme el amor es más profundo, hasta la muerte, el discípulo podrá imitar a su maestro, siquiera sea limitadamente. Así, por amor, el discípulo tendrá que servir a los demás a imitación de su maestro (*Mc* 10, 43ss; *Jn* 13, 14ss). Sobre una ampliación de esta comparación, cfr. Schnackenburg,¹⁸ Sinteticemos: no hay fe sin seguimiento a Jesús, lo que supone continuar su misión.

5. La fe cristiana tiene a Jesucristo el Salvador como centro

5.1. Cristocentrismo de la fe. En el misterio del hijo de Dios hecho hombre han sido revelados el misterio personal intradivino, la Trinidad y el misterio de la Iglesia, que es la humanidad llamada en Cristo a la unión divinizante con las divinas personas. La fe es teocéntrica y eclesial porque es cristocéntrica; la totalidad de la revelación converge en estos tres misterios fundamentales, implicados en la encarnación del Verbo, que revela al Padre, envía al Espíritu Santo y salva a los hombres. Cualquiera que sea su contenido concreto, todo acto de fe tiene como término final el misterio mismo de Cristo.¹⁹

¹⁷ R. SCHNACKENBURG. *Op. cit.*, p. 99.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 109-110.

¹⁹ J. ALFARO, *Op. cit.*, p. 110-111.

5.2. Todo misterio centrado en Cristo es salvífico. En efecto, no hay un solo principio de nuestra fe que se haya enunciado para que conociéramos únicamente la *ontología* de Jesucristo. Sino que conocemos el *ser* de Jesucristo en su misión salvífica. Lo hemos dicho antes: si Dios es amor, no podemos conocer sólo una estructura "estática" de su ser, sino que se nos revela su ser *amando*. Y ese amor se nos ha manifestado en las dos grandes obras de Dios: la creación y la redención. En otras palabras, no se nos ha revelado en el Nuevo Testamento *solamente* un Jesús, ni siquiera *solamente* un Jesucristo, sino un Jesucristo Salvador.

6. La obra del Padre en el acontecimiento salvífico

6.1. La encarnación y la resurrección de Jesucristo, obra del Padre. Jesucristo se nos presenta en todo el NT como el cumplimiento de la promesa del Padre. S. Pablo nos habla de un destino eterno, que corresponde a un designio trinitario cuyo origen es el Padre: "pues todas las promesas hechas por Dios tienen su sí en él, y por eso decimos por él 'amén' a la gloria de Dios" (2 *Cor* 1,20). Y según *Gál* 4, 4-6 Jesús apareció como el Verbo en la carne, en el tiempo señalado por el Padre (cf *Lc* 1,54-55; *Ef* 1, 4-11; etc.). Una cosa queda clara: "la salvación acaecida en Cristo y ese mismo Cristo son originalmente *del Padre*"²⁰. En multitud de pasajes afirma el NT que el Padre ha enviado al Hijo en la plenitud del tiempo (además de *Gál* 4, 4, *Act* 3, 13-26; *Heb* 1, 1-3). Nada pues de extrañar que el evangelio atribuya al Padre la obra de la encarnación: "Al sexto mes fue enviado el ángel de Dios..." (*Lc* 1,26); y los cánticos de María y Zacarías proclaman la acción divina liberadora del Padre (*Lc* 1, 46-54; 68-79). Igualmente en el bautismo de Jesús, es la voz del Padre la que lo presenta al mundo como su "Hijo muy amado", marcando el arranque de su misión profética (*Mc* 1,11,par.). Asimismo el kerygma primitivo de la Iglesia proclama la resurrección de Jesús como obra del Padre (*Act* 2,32-33), como lo hacen también las primeras confesiones de fe (cf. *Ef* 1,20-23, etc.).

6.2. Jesucristo nos revela al Padre como Padre. En tiempos de Jesús nadie se hubiese atrevido a dirigirse a Dios como a

²⁰ R. SCHULTE, "La acción salvífica del Padre en Cristo", en *Mysterium Salutis*, vol. III. I, Madrid, Cristiandad, 1969, p. 75.

Padre, y menos con la palabra familiar *Abbá*. Ciertamente la idea no era del todo extraña en el AT. De hecho Israel con frecuencia se siente *hijo* de Yahvé (*Ex* 4, 22ss; *Os* 2,1; 11, 1ss; *Is* 1,1ss, etc.). Más que a una "creación" (en el sentido de que Dios es Padre por ser creador), el AT se refiere a la conducta que Yahvé observa respecto a su pueblo, semejante a la de un Padre (cf. *Is* 63, 7-64,12; *Dt* 8,5; *Sal* 103,13, etc.). y al hecho de una adopción por gracia (*Jer* 3, 4. 19). Pero no llega propiamente a formar en cada uno de los israelitas la conciencia de *hijos del Padre*, pues en el fondo lo siguen tratando con el profundo respeto de quienes se mantienen a una distancia trascendente, sin una confiada familiaridad.

Jesús en cambio se dirige normalmente a Dios como a su *Abbá*, pues existen por lo menos 170 casos en los evangelios en que Jesús designa a Dios por esa palabra. Incluso así enseñó a los discípulos a tratarlo, por ejemplo al instruirlos sobre la manera de orar (*Mt* 6, 9; *Lc* 11, 2). Y en el evangelio de Juan claramente Jesús señala al Padre como origen de todo cuanto El tiene (cf. el tema sobre el Pobre de Yahvé).

6.3. *Jesús nos revela al Padre como origen de su misión salvadora*. No solamente como origen de su ser. Y es al mismo tiempo esa misión del Padre el origen de la misión que Jesús encomienda a los discípulos: "Como el Padre me envió, así yo os envío" (*Jn* 20, 21; cf. *Mt* 28, 19; *Mc* 16, 15). Es sobre todo San Juan quien insiste en la teología de la misión recibida del Padre; por eso Jesús no habla por sí mismo, sino lo que ha oído del Padre (*Jn* 5, 30; 8, 28; 15, 15), y sus obras (milagros) son del Padre (5, 36; 10, 25). Pero no es teología exclusiva de Juan. Los sinópticos lo indican a su manera. En efecto, Jesús ora al Padre antes de realizar sus obras (cf. *Lc* 6,12-13; 4,40; *Mt* 19,13). Y Lucas pone como parte del kerygma primitivo: "A Jesús Nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros..." (*Act* 2, 22). "Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder" (*Act* 10, 38).

6.4. *Jesús nos revela al Padre como término de nuestra salvación*. "Padre, quiero que donde yo esté estén también conmigo los que tú me has dado, para que contemplan mi gloria, la que tú me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo... éstos han conocido que tú me has envia-

do. Yo les he dado a conocer tu Nombre y se lo seguiré dando a conocer" (*Jn* 17, 24-26). Y claramente se manifiesta en toda la teología Paulina de la recapitulación en Cristo, que el Padre ha puesto a Cristo como cabeza no sólo de la Iglesia, sino de toda la creación (*Ef* 1, 3-10; *Col* 1, 15ss; *I Cor* 15, 24-25, etc.); pero esa misma recapitulación tiene como término el Padre: "Por El (Cristo-cabeza) tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu" (*Ef*. 2, 18; cf. 4,5). Y si en el himno cristológico el Padre ha exaltado al Hijo por su obediencia, dándole un nombre sobre todo nombre es "para que toda lengua confiese que Jesús es el Señor, para la gloria del Padre" (*Flp* 2, 11); pues "Dios tuvo a bien hacer residir en El (Cristo) toda la plenitud y reconciliar por él y para él todas las cosas" (*Col* 1, 19-20).

7. La obra del Espíritu Santo en el acontecimiento salvífico.

7.1. *La encarnación, obra del Espíritu Santo*. Es, propiamente hablando, la obra del Padre por el Espíritu Santo. En efecto, el ángel anuncia a María: "El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y la virtud del altísimo te cubrirá con su sombra" (*Lc* 1, 35). Igualmente está ligado el Espíritu Santo al misterio de la anunciación del precursor, ya que éste "estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre" (*Lc*. 1,15). Y cuando María visita a Isabel, que lleva en su seno a Juan, exalta la obra de Dios "llena del Espíritu Santo" (*Lc* 1, 41-45). Y al Espíritu Santo se atribuye la obra de la santificación de la humanidad de Jesucristo:

La presencia del Espíritu Santo en Jesucristo se traduce en la plena consagración y santificación de la humanidad de Jesús. Santificación suprema y única; porque el Espíritu, que se había dado sólo limitadamente a los santos y profetas, desde Moisés hasta Simeón y Juan Bautista, a Jesucristo se le da "sin medida", en toda su plenitud, de la cual todos participamos "gracia sobre gracia" (*Jn* 3, 34-35; 1, 16).²¹

7.2. *Jesucristo Salvador, revelador del Espíritu Santo*. Es sobre todo en el Evangelio de San Juan donde se desarro-

21 M. GONZALEZ GIL, *Cristo, el Misterio de Dios*, vol. I. Madrid, BAC, 1976, p. 284.

lla más plenamente esta teología, aunque la encontramos también en Lucas y Pablo. Bástenos por el momento citar a Mollat:

El evangelio de San Juan, tras haberse abierto con la proclamación de la encarnación del Verbo (1,14), se cierra con el pasaje de la insuflación del Espíritu en los discípulos por Cristo resucitado (20,22). De la carne al Espíritu: tal es, pues, merced a Cristo, el proceso de este evangelio. De la una al otro se da en Jesús, según San Juan, tránsito y continuidad: la misión del Verbo hecho carne se consume con el envío y donación del Espíritu. Sintetizando un texto de San Atanasio, escribía recientemente un autor: "El Verbo ha asumido la carne para que nosotros pudiéramos recibir el Espíritu Santo".²²

7.3. El Espíritu Santo en la obra salvífica de Jesucristo.

Ya en el arranque mismo del ministerio de Jesucristo, por el bautismo, el Espíritu Santo desciende sobre él, como unánimemente nos comunican los cuatro evangelios (*Mc* 1,10; *Mt* 3,16; *Lc* 3,22; *Jn* 1,32-34). Y en San Juan es el Espíritu quien da testimonio de la misión de Jesús. Durante su ministerio Jesús con frecuencia atribuye su obra al Espíritu Santo; por ejemplo, sus milagros en Marcos (3, 29-30). "Lleno" o "impulsado por el Espíritu" va al desierto *Mc* 1,12; *Mt* 4,1; *Lc* 4,1). Y es el Espíritu quien ha reposado sobre El, o lo ha ungido, para su misión profética (*Lc* 4, 18; *Mt* 3,16), al atribuirse a sí mismo la misión del Deuteroisaiás (*Is* 61, 1-22). Por eso Jesús "bautizará en el Espíritu" (*Mt* 3, 11; *Mc* 1, 8; *Lc* 3, 16); y en virtud del espíritu expulsará los demonios, signo de la victoria mesiánica y de la presencia del Reino de Dios (*Mt* 12, 28; *Lc* 11,20). Es también el Espíritu el que lo transporta lleno de alegría en un arrebató místico para contemplar la obra del Padre, quien se revela no a los que se creen sabios, sino a los sencillos y humildes (*Mt* 11,25; *Lc* 10,21). La Iglesia entenderá por lo mismo que el bautismo no será sólo en el nombre de Jesús, sino del Padre y del Espíritu igualmente (*Mt* 28,19).

7.4. *El Espíritu Santo consume la obra de Jesucristo en la Iglesia.* Jesús mismo les había dicho que El Espíritu Santo hablaría por boca de los apóstoles ante los gobernantes (*Mc* 13, 11; *Mt* 10, 20), para enseñar a los discípulos cuanto conve-

nía decir (*Lc* 12, 12). Es así el "Espíritu de Jesucristo" el que habla por los Apóstoles en la primitiva comunidad (*Act* 2, 33; *Gál* 4, 6; *Flp* 1, 19). Y es que Jesús ha sido glorificado por el Padre en la resurrección, recibiendo el Espíritu Santo prometido para confiarlo a su Iglesia (*Act* 2, 36). Por ello Juan contempla la continuación de la obra inspiradora del Espíritu Santo como la misma obra de Jesús el Maestro, durante el tiempo de la Iglesia: "El Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa" (*Jn* 16,13). Y será el mismo Espíritu el que nos comunique la justicia y la santidad divinas (*Jn* 16,8-11). Por ello San Pablo ve también como obra del espíritu la oración (*Rom* 8,26), la filiación adoptiva (*Rom* 8,14; *Gál* 5,18), la infusión de la caridad en nuestros corazones (*Rom* 5,5). Y aun la resurrección de nuestro cuerpo.

8. Profundización

Con la ayuda de la bibliografía correspondiente al tema presente, investigar algunos de los siguientes tópicos:

- La paternidad de Dios en el Antiguo Testamento.
- El Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento.
- Fe y fidelidad en el Antiguo Testamento.
- Los nombres para designar a Dios en el Antiguo Testamento, ¿son solamente designaciones ontológicas (o sea que revelan la esencia de Dios), o son primariamente salvíficas?

9. Guía pastoral

9.1. *Círculo Bíblico.* Discutir el siguiente tópico: ¿vivimos una fe cristológica en la comunidad en que nos movemos? Es decir: ¿vivimos prácticamente como antiguos israelitas, un monoteísmo centrado en Yahvé, al que sólo le hemos cambiado de nombre para llamarlo Jesucristo? ¿O verdaderamente nos dirigimos hoy a la Trinidad por la humanidad de Jesucristo? Un caso clave, la Eucaristía: ¿somos conscientes de que nos acercamos a la Trinidad por el cuerpo de Cristo? ¿o en realidad recibimos la comunión como si en ella se nos diese "Dios", y no el Hijo de Dios hecho carne? ¿Es esto una mera consideración teórica, o tiene importancia para nuestra pastoral y espiritualidad?

²² D. MOLLART, "Cristo, Emisor del Espíritu en San Juan". En VARIOS, *La Trinidad en la Biblia* Salamanca, Secretariado Trinitario, 1973, p. 162.

9.2. Lectura espiritual.

S. AGUSTIN, *Obras*, t. VII. Sermón 141 sobre "Cristo, camino a Dios". Madrid, BAC, 1950, pp. 45-49.

9.3. *Actividad pastoral*. Breve encuesta en algún grupo donde trabajo. Guía sugerida:

a) Para este grupo concreto, ¿es Jesucristo solamente un santo más a quien se reza al igual que a los demás?

b) ¿Tiene este grupo una idea de lo que significa que Jesucristo sea el Hijo de Dios hecho hombre? ¿o piensa en la práctica que Jesucristo es otro nombre para llamar a Dios?

c) ¿En qué consiste la fe de este grupo? ¿En sólo llevar a los niños a bautizar, y en asistir a misa los domingos? ¿O además advierte y acepta que la oración y el culto necesariamente llevan al cristiano a un seguimiento de Cristo, en el compromiso por la vida apostólica?

9.4. Liturgia

a) Meditar las siguientes lecturas de la Liturgia de las Horas:²³

- S. IRENO, "El Padre es conocido por la manifestación del Hijo". *Mi. I ord.*
- S. ATANASIO, "El conocimiento del Padre por medio de la sabiduría creadora y hecha carne". *Ma. VI ord.*
- S. AGUSTIN, "Dios nos otorga las promesas por medio de su Hijo". *Mi. II adv.*
- S. CIRILO DE ALEJANDRIA, "Si yo no me voy, el Abogado no vendrá a vosotros". *Ju. VII pasc.*

b) *Celebración eucarística*: Explicar a los fieles cómo toda oración se dirige al Padre por el Hijo, bajo la inspiración del Espíritu Santo. Hacerlo notar prácticamente mediante una breve monición antes de las oraciones de la misa del día. Hacer lo mismo antes de la doxología: "Por Cristo..."

23 Sigo la edición de las Comisiones Episcopales para la Sagrada Liturgia, de México y Colombia. México, 1980.

TEMA II TODOS LOS HOMBRES EXPERIMENTAN EL MAL Y BUSCAN LA SALVACION. RESPUESTAS DE LAS RELIGIONES, DE LAS FILOSOFIAS Y DE LA REVELACION

Los hombres de las varias religiones esperan la respuesta a los recónditos enigmas de la condición humana que ayer como hoy turban profundamente el corazón humano: la naturaleza del hombre, el sentido y el fin del dolor, el camino para llegar a la verdadera felicidad, la muerte, el juicio y la sanción tras la muerte (NA, 1).

Sumario

La promesa de salvación que Yahvé hizo en el AT y su cumplimiento trinitario por Jesucristo en el NT no han caído en un vacío de esperanzas; sino que corresponden a las más íntimas y legítimas aspiraciones de los hombres de todos los tiempos:

1. Porque todos los hombres han experimentado y experimentamos el mal, en todos los tiempos: Pero ni conocemos plenamente las causas del mal, ni cómo liberarnos (por más que, aun sin la revelación, se conozcan algunas causas y se puedan intentar ciertas liberaciones legítimas pero parciales).

2. Por ello los hombres de todos los tiempos han intentado buscar las raíces del mal y poner a ellas un remedio. Sin la revelación el hombre puede encontrarlas sólo parcialmente. La revelación no es pues contradicción de los anhelos humanos, sino su cumplimiento.

3. Todas las religiones de la historia han intentado afrontar este problema, y ofrecerle una solución: algunas buscan el camino de liberación en el hombre mismo, otras en un auxilio de lo alto.

4. No siendo posible encontrar en el lenguaje humano aquellas expresiones que plenamente revelan la divinidad y su intervención en el mundo

para la salvación del hombre, todas las religiones han usado para manifestar estas verdades trascendentes algunos instrumentos simbólicos de expresión: tales son por ejemplo las parábolas, mitos, signos de tipo "sacramental" (como los sacrificios), etc. Tales expresiones corresponden a lo más íntimo del ser humano.

5. También las filosofías y las ciencias han tratado de dar a su modo respuesta a dicho problema. Muchas de sus proposiciones pueden ser dignas y aceptables; pero ninguna nos ofrece una liberación completa.

6. Dios en su bondad ha querido acudir a nuestra salvación revelándonos la raíz del mal (el pecado), que va más allá de las solas estructuras y manifestaciones históricas del mismo; y también su liberación, por la intervención gratuita del mismo Dios en la historia humana. No es pues una intervención "alienante"; ni tampoco se confunde con una sola historia (marcada con el signo del pecado). Y alcanza su plena revelación histórica en Jesucristo.

7. El AT debe leerse pues como historia de salvación: no sólo como historia positiva de la liberación de un pueblo. Desde el principio es cristológica: prepara en diversos sentidos (que estudiaremos en los dos temas próximos) la plena manifestación en Jesucristo. Más aún, el AT era la "Palabra de Dios" para la primera comunidad cristiana. He aquí por qué el AT ilumina el NT y a su vez es iluminado por éste.

1. Experiencia del mal.

Aun en el estadio anterior a la completa reflexión, el hombre se sentía ya angustiado por profundos interrogantes. Así lo demuestran los descubrimientos arqueológicos de las culturas más primitivas: el hombre se sentía incapacitado de vencer la muerte; imposibilitado de dominar las fuerzas de la naturaleza; acuciado por el hambre; amenazado por los enemigos. Desde siempre ha sentido la necesidad de liberarse. El recurso de las religiones primitivas a los medios de control de esas fuerzas que superan al hombre, indica que éste experimentaba la necesidad de encontrar un recurso de salvación.

2. El mal: explicación y liberación.

Imposible hacer aquí una fenomenología completa de la experiencia del mal en el mundo, y de los intentos para liberarse. Tocamos apenas algunas reflexiones generales que abren camino a la profundización de cada lector. Podemos comenzar de un principio: en sentido amplio, todas las religiones (de las

que la América precolombina ofrece una gama riquísima), proponen al hombre algún tipo de salvación. Pero tienen distintos matices:

La diferencia de matices entre divinidades 'salvadoras' en cuanto divinidades, y de divinidades 'más particularmente salvadoras' en cuanto puestas tradicionalmente en situaciones singulares o especialmente peligrosas, no nos autoriza aun para hablar de soteriología como de una forma religiosa bien distinta y definida: en efecto, en todas las religiones se espera la intervención de las potencias sobrehumanas, ora de manera más constante y menos espectacular, ora en forma inmediata y concreta. Tal vez se puede aun precisar la distinción entre salvación 'de todo tipo de males' y salvación 'del mal', en cuanto ésta precisa que se trata de un mal encarnado en la misma naturaleza: no se trataría por tanto de buscar el remedio a males y peligros contingentes que pueden acaecer a cualquiera, sino la salvación de aquello que es una connotación fundamental de la normal condición humana.²⁴

La fe bíblica es básicamente una fe en la salvación que viene de Yahvé. A diferencia de otras religiones.

Es la idea de salvación que implica en general dos elementos: uno negativo: salvar a alguno es liberarlo de un estado de sufrimiento, de una enfermedad, de un peligro, etc. Otro elemento es positivo: Yahvé eleva al hombre salvado a un estado nuevo que supone la salud, el bienestar, la seguridad, etc., según la naturaleza del peligro del que ha sido salvado. Pero debemos aun precisar esta noción general para poder entenderla con todas las particularidades que la cualifican en la revelación cristiana. En efecto, la salvación se encuentra también en otros sistemas religiosos que le dan un contenido notablemente diverso. Debemos por tanto descubrir: 1) qué distingue la noción cristiana de salvación, de las concepciones no cristianas; 2) cuál es, en la prospectiva de la revelación, la relación de la economía de la salvación con la historia humana.²⁵

2.1. *Cómo se concibe la naturaleza del mal*: en formas muy variadas. Depende de las diversas religiones y filosofías. He aquí algunas líneas generales que nos ayudarán a analizar, cada uno en su propio ambiente cultural, la manera como los distintos pueblos han entendido el mal: a) como un mal cósmico, inserto en la estructura del mundo. Este tipo de concepción

24 A. BRELICH, "Politeísmo e soteriología". En VARIOS, *The Savior God. Comparative studies in the concept of salvation*. Londres, Manchester Univ. Press., 1963, p. 39.

25 P. GRELOT, *Sens Chrétien de l'Ancien Testament*. Tournai, DDB, 1962, p. 92.

a veces supone que dicho mal depende de uno o de varios dioses, a veces no: sería entonces una estructura mala del mundo, simplemente porque es así. Por ejemplo, en el antiguo Egipto la salvación dependía de las inundaciones fertilizantes del Nilo, pues vivían en una estructura agrícola; para otras religiones el mundo es bueno, pero envejece, de manera que necesita 'resucitar' cada primavera (he aquí el mito de Apolo, el dios siempre joven). b) El mal es ético, de tipo o individual o social (a veces se acepta que la ley ética proviene de Dios, a veces no); es una concepción muy difusa en círculos racionalistas. c) El mal es existencial. A veces (como en el maniqueísmo) se cree que la materia es mala, mientras el espíritu es bueno; otras veces (como en el caso de Sartre y de otros existencialistas ateos) se piensa que la existencia del hombre es absurda, insalvable. d) La raíz de la mayor parte de los verdaderos males, según la revelación, es el pecado, el mal moral, que corrompe el corazón del hombre, y afecta las estructuras creadas por el hombre bajo el signo del pecado, por ejemplo en el orden social.

2.2. *A toda concepción del mal corresponde una de liberación.* Es importante captar en cada interpretación del mal, no solamente la concepción del mal mismo, sino también su explicación (sobre todo de sus causas), porque luego depende de esto segundo el tipo de liberación que se busca. La liberación es siempre liberación *de*, y liberación *para*. Naturalmente se libra uno del mal; pero también por contraste con él, se comprende cuál es el bien que se busca como término (*para*) de dicha liberación. El siguiente esquema nos ayudará a formarnos una idea comparativa:

Causas del mal

a) Actitudes fideístas de varios tipos. Por ej. la ira de un dios, la lucha de poderes entre los dioses (el hombre sería o víctima o espectador), castigo de un dios (por faltas culpables o no), prepotencia de un dios cruel, etc.

Medios de liberación

a) Dones, votos, sacrificios al dios; ponerse de parte del dios potente; magia para "controlar" su poder, ritos penitenciales o expiatorios, ritos de purificación (si el pecado es concebido como una "mancha"), etc.

b) Explicaciones racionalistas de todo tipo. Por ej. desorden ético debido a diversos motivos, como ignorancia, estructuras sociales o políticas deficientes, psicología "desviada" de la "conducta antisocial" de quien ha cometido un delito, etc.

c) Explicaciones metafísicas. Por ej. concepción de la materia como mala en sí misma, o de la existencia del mundo como ilusoria o incluso, objetivación (o personalización) del mal en un demonio o dios del mal, etc.

d) Revelación del pecado.

b) Formar la conciencia ética, reforma (o destrucción) de las estructuras injustas, reeducación de las desviaciones psicológicas o sociales, etc.

c) Fuga del mundo material o incluso de la vida (en forma real o simbólica), "iluminación de la realidad" por negación del mal como al contrario: ganarse su benevolencia, etc.

d) Redención y conversión.

Se debe advertir que en las religiones y filosofías racionalistas, el hombre se libera por sí mismo. En otras religiones normalmente se espera la liberación, de un dios o de un ser superior. Y en otras se encuentra incluso, en mayor o menor grado, la idea de un salvador, o de un mediador de la salvación, de uno u otro tipo. He aquí ciertos rasgos que un autor²⁶ encuentra bastante comunes en diversas figuras "salvadoras" de varias religiones: a) nacimiento (o aparición) admirable; b) hechos "milagrosos" como signo del dominio sobre las fuerzas del mal (frecuentemente se trata de curaciones); c) lucha contra el mal y sufrimiento que no rara vez terminan en la muerte de la figura salvífica; d) renacimiento del salvador (en las culturas agrícolas normalmente en primavera) como signo de su dominio sobre el mayor mal que es la muerte.

Estos rasgos hacen pensar, o bien a una mirada superficial o incrédula (como la de Loisy en la época del modernismo) que el cristianismo no es sino una de tantas religiones que expresa de forma mítica las aspiraciones del hombre, o a lo más una

26 G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*. Turín, Borinighieri, 1975, p. 77.

religión ecléctica que ha sabido recoger y reunir en torno a Cristo los mitos más profundos y valiosos de las otras religiones orientales. O bien a una mirada más profunda resultará más clara la afirmación del Concilio Vaticano II sobre las religiones no cristianas (NA, 1): Dios también se ha comunicado a los hombres mediante ellas, aunque de manera más incompleta; en ellas el hombre expresa sus más profundos anhelos y angustias. Cristo es, entonces, la plena respuesta divina a las más hondas aspiraciones del hombre; que cae por tanto no en el vacío, sino en el corazón del hombre que, consciente o inconscientemente, busca la salvación.

3. El mal y las religiones de salvación.

Como hemos visto arriba, algunas religiones buscan la salvación a través de la figura de un salvador; otras no. Incluso las muy fatalistas. Por ejemplo nos dice A. Mattioli que para las religiones orientales antiguas "el modo más común de concebir la existencia del mal fue el de concebirlo como una fatalidad existencial de las cosas, contra la cual ni siquiera los dioses... pudiesen hacer nada para eliminarlo"²⁷. Así por ejemplo, analizando la antigua leyenda de Gilgamesh, nos dice que es claro, por esa narración del II milenio A.C., que se pensaba en esa cultura que la inmortalidad era un don de los dioses, inaccesible al hombre: "El hombre tiene su destino, hecho de angustia y de muerte, del que no puede salir" (*ibid*).

Hay otras religiones que ofrecen figuras salvadoras de diverso tipo. Por ejemplo en Egipto la religión de Isis²⁷: el retorno a la vida de su marido el dios Osiris, se debe al amor (al beso) de Isis, que buscó su cadáver, lo lavó (el agua es signo de vida en Egipto), etc. La salvación por la inmortalidad puede comunicarse al hombre que muere, mediante la imitación de los mismos ritos.

En cambio otras religiones no tienen una figura salvífica, por más que "iluminen" al hombre en el camino de su liberación. Por ej. en el budismo clásico, Buda no es un dios, sino el maestro iluminado que predica una verdad trascendente incluso

mas allá de los dioses. Buda es "el doctor iluminado que ofrece la diagnosis y la terapia"²⁸. No es salvador, pero revela al hombre que la insatisfacción y el sufrimiento se deben a la ignorancia. Luego el remedio está en la contemplación para descubrir la verdad, hasta llegar al estado del *Nirvana*, o liberación de todos los deseos individuales. He aquí un texto clásico del budismo:

He aquí, oh monjes, la santa verdad sobre el sufrimiento: su causa es la sed de ser... la sed de placeres, la sed del devenir, la sed del poder. He aquí, oh monjes, la supresión de toda necesidad mediante la total aniquilación del deseo... Yo lo he descubierto, yo lo he visto: la redención de mi espíritu es definitiva²⁹.

Sobre el budismo nos dice el Concilio Vaticano II:

En el budismo, según sus varias escuelas, se reconoce la radical insuficiencia de este mundo material, y se enseña una vía por la cual los hombres, con corazón devoto y confiado, son capaces de conquistar el estado de liberación perfecta, y de llegar al estado de iluminación suprema por medio de los propios esfuerzos y con la ayuda de lo alto (NA, 2).

4. Elementos comunes a las religiones.

El hombre no tiene palabras directas para expresar lo divino, ni acciones que de por sí lo pongan en comunión inmediata con la divinidad. Se siente por ello impulsado a usar dos tipos de símbolos: representativos y cultuales. Los primeros, porque el sentimiento religioso de lo trascendente difiere profundamente de cualquier otra experiencia humana. Por eso el hombre no tiene las palabras propias para expresar las ideas sobre la divinidad y sobre lo trascendente. Pero no por ello es arbitrario. La "analogía" de la experiencia humana para expresar lo divino se funda en el hecho de que toda la realidad participa de lo divino, en una cierta manera (por ejemplo el platonismo, hijo de ideas religiosas, representa el mundo según el modelo de las ideas eternas; el Génesis nos dice que el hombre fue creado conforme a la imagen divina).

²⁷ Dio e l'Uomo nella Bibbia di Israele. Casale Monferrato, Marietti, 1981, p. 246.

²⁸ N. SMART, "The work of Buddha and the work of Christ". En VARIOS, *The Saviour God...*; p. 161.

²⁹ Del famoso "Sermón de Benares", citado por J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption*. París, Lecoffre, 1931, p. 18.

Pero no le es suficiente al hombre representar lo trascendente: también tiene necesidad de unirse con la divinidad, o al menos con el mundo de lo divino. Y representa este hecho "sacramentalmente" en el culto, que se celebra en el mundo de lo profano, para sacralizarlo. Es el valor, por ejemplo, de un templo: es el lugar de la presencia de la divinidad (cfr. Ex 26, sobre la 'tienda de la reunión').

Una gran parte de estos símbolos (representativos o culturales) se refiere claramente a las concepciones diversas de la salvación, que es un elemento central de las religiones; por ejemplo, ritos de purificación, de liberación de la muerte (que simbolizan la supervivencia), etc.

5. El mal y las culturas contemporáneas

Muchas veces el hombre de hoy busca más la seguridad, que la salvación. Con frecuencia perdido el sentido del pecado y de lo trascendente, quisiera dominar el mal (considerado más como una carencia o, con una mentalidad radicalmente evolutiva, como un paso necesario y por superar en el progreso del hombre), por medio de las ciencias. Por ello también le parece no rara vez que es inútil el recurso a Dios. He aquí algunos ejemplos:

5.1. *El hombre racionalista* reduce en múltiples ocasiones el mal humano a faltas a la norma ética, que trata de explicar de múltiples maneras que tienen una cosa en común: no van más allá, en sus raíces, de los elementos naturales con que cuenta el hombre. Y así también busca la corrección (más que la salvación), en una conducta recta y digna del hombre, según las justas leyes de la convivencia humana. Se trata generalmente de una nueva forma de pelagianismo, presentada bajo colores humanistas.

Habría que preguntar en primer lugar si verdaderamente el hombre, sea individual o colectivamente, cuenta con las fuerzas suficientes para librarse de sus propias pasiones. Y en segundo lugar, a quienes quisieran explicarlo todo como un producto moral de la evolución histórica o biológica, habría que cuestionarles si no han olvidado (para ser verdaderamente humanistas) elementos tan íntimos al hombre como la propia fragilidad y el perdón.

5.2. *Para el científico evolucionista* el pecado no existe, sino más bien una etapa por superar en sus elementos negativos. ¿Pero no se tratará de un optimismo irreal? Cuando muchos pensadores cristianos se entusiasman demasiado por esa línea, ¿no estarán en el fondo, al negar el pecado, mutilando también en parte la revelación sobre el papel redentor de Cristo, por más que lo sitúen como término de la evolución?

5.3. *El psicólogo* excesivo tratará de reducir la idea de Dios en el hombre, por ejemplo a una superestructura ilusoria proveniente del anhelo de un "paraíso perdido", o semejantes. El psicólogo debería en ese caso, por ejemplo, ayudar al hombre a salvarse econtrándose a sí mismo, o adaptándose a la sociedad, etc. Negado el pecado, podría reducirse la conciencia del mismo a la experiencia de un complejo de culpa por eliminar o por superar.

5.4. *El existencialista ateo* sentirá la vaciedad y el absurdo de un hombre sin esperanza de liberación. Se trata de una cosmovisión pesimista que no consentiría una salvación "desde fuera" (desde Dios), que transformase el interior del hombre. El hombre ha perdido irremisiblemente todo significado.

5.5. *El hombre víctima de la sociedad industrial* se siente amenazado por las guerras que pueden destruirlo con los instrumentos que él mismo ha fabricado; pero lejos de la esperanza en Dios, busca salvaciones provisorias en frágiles tratados de paz. O bien poniendo toda su confianza en las estructuras políticas, querrá liberarse de las estructuras dictatoriales forzando un cambio de estructuras, soñando siempre en que las nuevas (y con frecuencia utópicas) serán más justas³⁰ Finalmente, cuando todo ha fallado, no pocos hombres quisieran liberarse

30 R. SCHNACKENBURG cita a F.J. STEINMETZ: "el hombre moderno ya no sufre en primer lugar por no cumplir las leyes religiosas, o por las presiones que dimanan de éstas. Su sufrimiento deriva más bien de la opresión del trabajo, de la sociedad eficientista, de los sistemas políticos. Siempre busca la libertad y la liberación; más no la busca tanto en la sola fe, como la ofrece San Pablo, sino en el cambio concreto de la situación y en la transformación de la estructura social". En "la liberazione secondo San Paolo, nell'odierno orizzonte del problema", en VARIOS, *Redenzione ed emancipazione*. Brescia, Queriniana, 1975, p. 67.

de las situaciones mediante la fuga por distintos medios, como el alcohol, las drogas, las diversiones que por un momento les den la sensación de escape.

6. Dios nos ha hablado: el mal y la salvación

El cristiano tiene un precioso elemento para descubrir las raíces del mal, de que carece el no creyente. Como el niño que nunca ha tenido un hogar, ni ha jamás conocido a un padre, siente un vacío pero no lo comprende porque no ha tenido la experiencia positiva; así el hombre que no ha conocido (en sentido bíblico, es decir experimentado de manera profunda y personal) a Dios, no sabe lo que es el pecado como lejanía de Dios; aunque siente (o mejor presente) la raíz de los males que sufre como algo tal vez inexplicable. Por ello el pecado mismo (lo veremos en el próximo tema) no es conocible en su profundidad sino a la luz de un Dios que se nos revela. Lo maravilloso y único de la revelación cristiana es que ese Dios se nos manifiesta no sólo como Padre y como hermano en Jesucristo; ni siquiera sólo como ofendido en su amor de Padre por el daño que nos causamos con nuestros pecados; sino también como *salvador*. Como el niño sin hogar sólo sabe lo que había perdido una vez que lo ha encontrado y experimentado, así también el creyente comprende en profundidad la raíz del pecado cuando ha experimentado en Cristo, y por la acción del Espíritu, la salvación que viene del Padre.

6.1. La salvación es histórica. He aquí otra característica típica de la religión revelada, que la distingue de otras religiones. La Sagrada Escritura no trata de ayudar al hombre a escapar de este mundo, como si fuese un mundo malo. Por el contrario, reconoce que el mismo Dios Salvador es el Creador, quien ha hecho todas las cosas con sabiduría y con amor (Sal. 11, 23-24), y por ello “vio Yahvé todo lo que había hecho, y encontró todo muy bueno” (Gen. 1, 31). De ahí que para la Escritura el pecado no es algo que “ha sucedido” a la naturaleza, o que está incrustado en el ser del mundo. Por ello nunca se trata de huir del mismo. El pecado es entonces un hecho histórico, que depende del uso irresponsable de la libertad humana (aun cuando también se reconoce que algunos males ocasionales pueden provenir de las limitaciones de la naturaleza, como la sequía, un terremoto, etc.). La salvación por tanto tiene que tocar ante todo la historia que el hombre construye con su

propia libertad, tanto en su aspecto de historia individual como en el de la edificación de una sociedad histórica de acuerdo con el proyecto divino.

Así como reflexionamos arriba sobre la parcial (pero verdadera, comunicación de Dios al hombre natural que busca rectamente la salvación, así también podemos decir que la actividad humana, cuando corresponde objetivamente a la realización del plan divino en la historia, también participa de manera no completa, pero sí real, en el plan salvador de Dios.

G. GUTIERREZ piensa que:

la vocación única a la salvación, más allá de toda distinción, valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia, cristiano o no cristiano. La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino o, en términos que son más cercanos: participar en el progreso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora³¹.

6.2. Historia humana e historia de salvación. En la última línea de la cita que acabamos de leer, G. Gutiérrez decía “en cierto modo”; y tiene razón en cuanto una justa participación en la construcción de una historia conforme al proyecto divino sobre el hombre es ya en sí salvadora, y en forma real (digamos que Mahatma Gandhi participó realmente, sin ser cristiano, en el proyecto salvífico divino). Pero no lo es todo. Falta aún conocer la plenitud de la salvación que según los designios del Padre se ha realizado en Cristo.

El Concilio Vaticano II nos pide renovemos todas las disciplinas a la luz del misterio de Cristo y de la historia de salva-

31 G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1985¹¹, p. 108. Más adelante afirma: “no hay dos historias, una profana y otra sagrada “yuxtapuestas” o “estrechamente ligadas”, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la Historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento”, *Ibid*, p. 199. Es verdad, si se tiene cuidado de no confundir y menos reducir la historia de salvación a historia sólo humana. Sólo la fe como respuesta a la Palabra revelada puede dar cuenta de esa asunción de la historia por Cristo, Señor de la Historia. Considerada del punto de vista solamente humano, puede ser una historia de pecado, y no de salvación.

ción (OT, 16); o sea de la historia humana *en cuanto*, a la luz de la revelación, la reconocemos como guiada desde la creación hasta la consumación, por el designio salvador de Dios en Cristo (GS, 45).

Si la Biblia considerase el mal como algo inserto en la naturaleza, entonces nos propondría medios de salvación de tipo natural. Como hecho histórico voluntario, el pecado es, según la revelación, una acción personal que, además de producir una grave perturbación en el orden natural, hiere la relación de amistad entre Dios y el hombre. Correspondientemente la salvación revelada es una intervención personal, libre e histórica de Dios, en la existencia humana. Es además un hecho de pura gracia que tiene como única fuente y causa la iniciativa gratuita del amor de Padre: por lo mismo puede ser conocido únicamente por revelación, no por nuestra pura reflexión o por la ciencia (aunque éstas nos ayudarán a comprenderlo mejor, y a profundizar en su misterio: cf. *Ef* 1, 9-10). Encontramos aquí el fundamento de una distinción tradicional entre la *salvación objetiva* y *subjetiva*: el evento salvífico por excelencia, la intervención divina en la historia humana por la encarnación, misión apostólica, muerte y resurrección de Jesucristo, tiene sentido solamente por la plena solidaridad del Hijo con los hombres reales. Esta solidaridad se expresa, por ejemplo, mediante la doctrina de los “dos Adanes” (cf. *Rom* 5): dos eventos históricos y reales: el pecado de Adán y la intervención del Hijo, son el fundamento *objetivo* de nuestro pecado y de nuestra salvación. Y cada uno de nosotros, hombres concretos e históricos, libremente o peca o acepta incorporarse (o rechaza hacerlo) en esa historia de salvación, como se ha también incorporado solidariamente en la historia de pecado. Esta última es la base teológica de nuestra salvación *subjetiva*.

La Escritura nos revela que Dios creó al hombre para dominar la tierra y transformarla (*Gen* 1, 28-29; 2,8.19-20; *Ps* 8, 7-8). El hombre debe reconocer las cosas, “dar un nombre” a los animales y servirse de ellos. La técnica es, pues, digna del hombre según la Escritura. Lo mismo vale de la vida social: el hombre y la mujer fueron creados para vivir juntos, para multiplicarse y llenar la tierra (*Gen* 1,28; 2,18). P. Grelot afirma que la conciencia personal del hombre se desarrolla a partir de estos hechos: la evolución de la técnica lo hace consciente de sus capacidades; el desarrollo social, de sus cualidades como per-

sona³²: el mismo Narciso, para hacerse consciente de sí mismo, ha de ver proyectada su propia imagen. El pecado violenta pero no destruye la finalidad divina de la historia humana. Pero, carente de revelación, la historia que se mantiene en los límites de lo profano, es incapaz de comprender la raíz del mal, como no sabía reconocer en la creación las raíces del bien: contempla el progreso y el desarrollo, pero también el mal, como un producto de la sola conciencia natural.

La Escritura, que no reconoce una “historia paralela”, descubre en el seno de la historia humana: a) el fin divino de la creación original, sólo conocible si Dios quiere revelar libremente su voluntad; b) la reparación de esta finalidad (una vez violentada por el pecado) también por iniciativa divina, aunque sólo conocible igualmente por revelación; porque ha dependido totalmente de la libre decisión de la Trinidad entrar o no en la historia humana señalada por el pecado, mediante la encarnación de su Hijo, para realizar la obra de salvación. Por ello para el israelita la fe no se limita a reconocer en Dios al Creador y al Legislador; sino que creer “es aceptar como un hecho que Dios realiza aquí y ahora su designio de salvación; y reconocer su presencia en la historia de su Pueblo”³³.

7. El Antiguo Testamento como Historia de Salvación

7.1. Una historia no sólo positiva. Jamás pretendió ninguno de los escritores sagrados proporcionarnos un conjunto de datos positivos sobre los hechos del Antiguo Testamento. En realidad la historia como asignatura de escuela es muy reciente, y no entraba en las categorías de Israel. Desde sus orígenes, los libros del AT son libros *sagrados*, escritos en función de una ley, que abarca una expresión vital de fe, una esperanza, un culto.

En el Antiguo Testamento toda exposición histórica está abierta en sí misma, de la forma que sea, hacia un futuro. Con razón se ha definido *la apertura radical hacia el futuro* como lo característico de la concepción de la existencia. Tanto del Antiguo como del Nuevo

32 P. GRELOT, *Op. cit.*, p. 105.

33 *Ibid*, p. 259. Y cfr. Dt. 26, 5-11.

Testamento: futuro que siempre es un futuro que Dios hará salir de sus manos.³⁴

Como veremos en las líneas siguientes, todo el relato veterotestamentario, a partir de la creación, está escrito en vista a una salvación que se espera. Un somero análisis de esta afirmación es el objetivo del presente tema.

7.2. *Una única historia de salvación.* Se trata de una historia continuada, de la que somos herederos. Estamos aún injertados en dicho proceso. En cada hecho se descubre una salvación: por ejemplo, la predicación de los profetas no es sino una declaración de los hechos salvíficos de Yahvé en el pasado, una firme aseveración de que continúa salvando a su pueblo, y esto es garantía de la futura salvación. Por ello exigen fidelidad. Ciertamente confesamos hoy que dicha historia llegó a su zenit en la revelación de la Palabra del Padre hecha carne (*Heb 1, 1*). Pero en la Iglesia continuamos el peregrinaje de la historia hasta su consumación definitiva. Por eso afirma Krinetzki:

El Antiguo Testamento es el libro de la Iglesia en cuanto documento de la historia de la salvación que lleva a Cristo y que, junto con la historia de la Iglesia, constituye una sola y única historia, dirigida por Dios, y en la que Dios ofrece y transmite al hombre su salvación.³⁵

7.3. *Una historia de salvación ya cristocéntrica.* Cullmann considera que la reflexión teológica de los Apóstoles a partir de la resurrección de Jesucristo, los hizo descubrir un principio básico para interpretar la historia de la salvación como ya cristocéntrica: la preexistencia del Verbo en el seno del Padre. La historia salvífica veterotestamentaria tendría, pues, como finalidad en los planes del Padre la preparación del misterio de la encarnación de su Hijo. Así lo interpretan los teólogos del Nuevo Testamento, especialmente San Pablo, quien afirma que todo lo relatado en el AT "ha sido escrito para nosotros" (*Rom 15, 4; I Cor. 9,10; 10,11*).

Estos (los primeros cristianos) consideran el hecho esencial de que en el Antiguo Testamento no se trata de Jesús encarnado, sino de Jesús preexistiendo y de la preparación de su encarnación, preparación que se sitúa en la parte precristiana de la historia de la salvación. En el Antiguo Testamento, la historia entera de la salvación tiende hacia la encarnación; cosa que, ahora, en Cristo, podemos comprender.³⁶

7.4. *El Antiguo Testamento, única Sagrada Escritura de la Primera Comunidad.* Jesucristo mismo, así como los primeros cristianos, no tenían más libros sagrados que el Antiguo Testamento. El Nuevo no había nacido. En ese contexto predicó Jesús. Por consiguiente sólo a la luz del AT podemos comprender el misterio de Jesucristo. Por eso afirma Fuglister: "Tanto Jesús como los Apóstoles vivieron en el mundo de ideas y representaciones del AT y del judaísmo, que lo prolonga, y hablaron y escribieron acerca del él"³⁷. Los cristianos, especialmente los Apóstoles, estaban embebidos de las concepciones religiosas y terminología del A.T. Por eso podemos esperar lógicamente que la revelación del NT se nos haya comunicado bajo las categorías del AT; aunque naturalmente reinterpretadas según la nueva revelación de Jesucristo.

La figura y el acontecimiento Cristo ha sido expresada e interpretada a base de figuras, conceptos, estructuras y categorías procedentes del AT y sólo comprensible partiendo de él: mientras el NT nos muestra quién es Cristo el AT nos dice qué es Cristo; si el NT proclama que Jesús es el Cristo, nos remite al AT; a partir de éste es de donde vamos a aprender qué significa ser Cristo, Hijo de David, Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Siervo de Dios, así como las palabras expiación, reconciliación, salvación y redención.³⁸

Así, pues, para poder comprender los temas bíblicos cristológicos, hemos de acudir constantemente al Antiguo Testamento, como lo hacía San Mateo por ejemplo, quien permanentemente nos dice: "para que se cumpliesen las Escrituras" (p.e. *Mt. 1,22; 2, 15*). Posteriormente comentaremos más en detalle

34 G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1975, vol. II, p. 446.

35 L. KRINETZKI, "Relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo". en J. SCHRINER (ed.), *Palabra y mensaje del AT*. Barcelona, Herder, 1972, p. 459.

36 O. CULLMANN, *Cristo y el Tiempo*. Barcelona, Estela, 1967, p. 116.

37 N. FUGLISTER, "Fundamentos veterotestamentarios de la cristología neotestamentaria". En *Mysterium Salutis*, Vol. III, I. Madrid, Cristiandad, 1971, p. 122.

38 *Ibid.*

el significado de tales expresiones. Bástenos por ahora observar que ciertamente el NT acude constantemente a las categorías religiosas del AT para su propia comprensión.

8. Profundización

Discutir las citas siguientes: "El conocimiento histórico de Jesús se funda en datos empíricos, o en la experiencia a la que se puede tener acceso mediante documentos. Pero la 'Historia de Salvación' no se fundamenta de la misma manera. Pues aunque incluye la experiencia común, supone sin embargo una comprensión a la que sólo se puede tener acceso por la fe" (PCB, 1.2.6.1.). Y: "La *pro-existencia* de Cristo por todos los hombres consiste en que él tomó la forma de siervo (cfr. Flp 2,7), murió y resucitó a la vida verdadera por los hombres. Ella nos hizo saber que la verdadera autonomía del hombre no consiste en una *super-existencia* (con la cual uno se muestra superior y señor de los demás), ni en una *contra-existencia* (que reduce a los demás a servidores del propio provecho). Tal modo de vivir según Cristo, que primero causa escándalo, exige en seguida una conversión entera del hombre, no solamente al inicio sino también durante todo el decurso de su vida y hasta el fin de ella; tal conversión debe nacer de la libertad inspirada por el amor" (CTI, III.5).

9. Guía pastoral

9.1. Círculo Bíblico. Discutir sobre la idea de Dios que fundamenta la fe de una de nuestras comunidades concretas: ¿se trata de una imagen solamente cósmica? ¿de un Dios alejado al que sólo podemos acercarnos por una serie de mediadores? ¿de un Dios inmanente? ¿de un Dios-idea? ¿de un Dios curandero o milagrero, cuyo oficio sería estar ayudando a los hombres? ¿De un Dios salvador que interviene en nuestra vida individual y comunitaria para transformarla? Puede ayudar de guía el art. de J.L. IDIGORAS, "Imágenes de Dios en nuestro pueblo". En *RTL* 18 (1984), 535-554.

9.2. Lectura espiritual. Sugiero "Visión cristiana del hombre renovado en Cristo" (*Pue*, 330-339).

9.3. Actividad pastoral. Con la ayuda de "Visiones incompletas del hombre en América Latina" (*Pue*, 305-315), analizar (tal vez mediante un sondeo) qué concepto del hombre inspira la actividad humana y cristiana de mi comunidad eclesial.

9.4. Liturgia.

Lecturas para meditar, de la Liturgia de las Horas:

- *GS*, 9-10, "Los interrogantes más profundos del hombre". *Sab. I Cuar.*
- S. JERONIMO. "Ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo". *Sept. 30.*
- S. BUENAVENTURA, "Del conocimiento de Cristo dimana la comprensión de toda la Sagrada Escritura". *Lun. V. Ord.*

TEMA III PECADO, ESCLAVITUD Y LIBERACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Nada es adorable fuera de Dios. El hombre cae en la esclavitud cuando diviniza o absolutiza la riqueza, el poder, el Estado, el sexo, el placer o cualquier creación de Dios, incluso su propio ser o su razón humana. Dios mismo es la fuente de liberación radical de todas las formas de idolatría, porque la adoración de lo no adorable y la absolutización de lo relativo, lleva a la violación de lo más personal... Dios, libre por excelencia, quiere entrar en diálogo con un ser libre... Hay pues una historia humana que, aunque tiene su consistencia propia y su autonomía, está llamada a ser consagrada por el hombre a Dios. La verdadera liberación, en efecto, libera de una opresión para poder acceder a un bien superior (Pue, 491).

Sumario

El hombre siente pues el mal y anhela liberarse; pero es incapaz de hacerlo, al menos de manera integral. He aquí que Dios se presenta en su historia para revelarle la raíz del mal; e interviene, en primera persona, para salvarlo, por medio de su Hijo Jesucristo.

1. El hombre sufre males naturales, sobre los cuales Dios tiene también dominio: están bajo su providencia. Pero el daño más grave es el histórico, que el hombre, produce responsablemente, y su raíz es el pecado. Ya desde el primer hombre existió esa triste realidad, que consistió no en la violación de una ley formal; sino en la desconfianza e infidelidad del hombre, que rompió con su creador. Israel continuó pecando según este pecado prototipo. Pero la rotura con Dios es pues la raíz de toda injusticia, de toda esclavitud.

2. Movido de misericordia, Yahvé prometió ser el salvador de su pueblo, Israhel, al que escogió gratuitamente. Este es el corazón de su Palabra reveladora. Toda la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, son una serie de promesas y cumplimientos parciales de esta salvación, que llega a su plenitud en Cristo, y se realizará totalmente al final de los tiempos.

3. *Yhavé cumplió esa promesa ya en el AT. Tenemos en él una multitud de acciones salvíficas de Dios, de las cuales la prototipo es la liberación de Egipto. Tal liberación no termina en sólo la formación (política) de un pueblo, sino en el establecimiento de una Alianza con él, para hacerlo su pueblo; el cual finalmente será portador de dicha salvación a todas las naciones.*

4. *Toda la religión de Israel, manifiesta sobre todo en el culto (oración y sacrificios), no es sino la expresión de dicha Alianza, y sólo en ésta tiene sentido. Sin ella el ritual es vacío.*

5. *Ya en Israel, por consiguiente, hay una verdadera santidad: en efecto, es llamado "Pueblo santo". Se trata sin embargo de una santidad por la gracia (anticipada) de Cristo, de la cual el pueblo justo participa por la fe en la promesa cuyo término (entonces implícito) es la salvación por Jesucristo.*

6. *La salvación por Jesucristo se encuentra ya presente, pues, en el AT. En cuanto a la revelación, Dios utiliza como medios pedagógicos figuras (que son cosas o acciones) y tipos (mediadores humanos de salvación) que preparan el camino para la posibilidad de comprender y de aceptar la misión salvífica de Jesucristo.*

1. El mal y el pecado en el Antiguo Testamento

Para poder comprender mejor lo típico de la revelación acerca del pecado, y su diferencia respecto a otras maneras de concebirlo, convendrá hacer un breve *excursus* acerca de otra mentalidad:

Excursus: el "pecado" en la cultura griega. Propiamente no existe como tal, o sea como ofensa a Dios, Ni siquiera como un rechazo libre de lo justo (puesto que no tenían un concepto de libertad). Diversas ideas:

a) *ἁμαρτία (hamartía)*, o sea "faltar a un fin determinado". Es un error o desviación, y cubre desde un error inocuo hasta un crimen; igualmente se aplica a una falta a las costumbres, o al "derecho" formal.

b) *ἄδικία (adikía)*, o simple violación de la *norma*. En la desgracia el hombre (por ej. Edipo) descubre que ha faltado a las leyes impuestas por una fuerza impersonal (el destino).

c) *ἄγνοια (ágnoia)*, o ignorancia, como raíz de la culpa. He aquí la tragedia (por ej. de Edipo): el hombre debe actuar el bien, con un

saber limitado, y sin alcanzar a prever las consecuencias... y sin embargo es culpable. Por eso debe aceptar el castigo de los dioses, en cuyas manos está la custodia de la ley, por lo cual éstos se irritan cuando hay una transgresión:

"La culpa humana es la alteración del orden existencial, la perturbación de una realidad objetiva, que el hombre debe restablecer con el sufrimiento y con la miseria que se sigue, y algunas veces incluso con la propia muerte. No es la culpa moral del hombre que tiene la libertad de decidir entre el bien y el mal; sino es ceguera naturalmente insertada en la propia existencia"³⁹

d) *Κακία (Kakía)*, o "el mal". Por influjo de las religiones místicas fácilmente se personificó el mal, como una fuerza sujeta al destino, del que no escapan ni hombres ni dioses. El hombre puede estar forzado a obrar el mal, y sin embargo ser culpable.

En la Escritura encontramos no una *teología sistemática* sobre el pecado (no es su estilo); sino diversas narraciones que nos ofrecen en conjunto la teología revelada sobre tal tema.

1.1. *El mal que no es pecado.* La Escritura habla con frecuencia del hombre que sufre en consecuencia de males "naturales" como la sequía, la enfermedad y la muerte (*Gen* 42,1-2; *Jue* 13, 2; 2 *Sam* 4,4; etc.). Aunque atribuye los más graves males a la responsabilidad del hombre; por ejemplo, el mal típico de la esclavitud de Egipto, que no depende de la naturaleza, sino de ambiciones y decisiones injustas. Tratándose de los males debidos a causas naturales, la Biblia está lejos de ser pesimista, o de sujetar la acción de la naturaleza a las fuerzas de un destino impersonal. Los considera elementos que entran dentro del dominio del señorío de Dios, y por tanto la liberación de ellos es un signo de la relación salvífica de Yahvé con los hombres necesitados de auxilio. El israelita reconoce que el señorío universal de Dios dirige también la naturaleza: nada es independiente de ese "reinado de Dios", del poder de Yahvé.

Es muy común la idea sapiencial que poco a poco tomó carta de ciudadanía en la literatura bíblica: las desgracias serían efecto de la malicia humana (cf. *Dt* 31, 29 *Prov* 17, 13; *Is*

39 Art. "El pecado", en G. KITTEL (ed), *Grande Lessico del N.T.*, vol. I. Brescia, Paideia, 1965, col. 806.

47, 10-11, etc.). Así en diferentes círculos teológicos tomó fuerza la idea de buscar una culpa detrás de todo mal y de cualquier dolor (cf. *Gen* 12, 17-18; *Jos* 7, 6-13), incluso hasta el tiempo de Cristo (cf. *Jn* 9,2).

Pero tal teología no logra explicar el escándalo del sufrimiento del justo, como la muerte prematura del inocente y la longevidad del inicuo (cf. *Qo* 7,15; *Jer* 12, 1-2), pues con frecuencia el justo se siente abatido y humillado, y tal vez incluso abandonado de Yahvé (cf. *Sal* 13, 2; 22, 1ss; 44,10-18; y sobre todo *Job*, por ejemplo 13,22; 23,7). El mal, sapiencialmente, es una pedagogía para descubrir la trascendencia del poder de Dios, y su intervención salvadora. Así la confesión de su "omnipotencia" no es una doctrina metafísica (sobre el Dios que puede hacer cualquier cosa) sino una profesión de fe existencial: Yahvé es el παντοκράτωρ (el *pantokrátor*), el que tiene poder sobre todo, a cuyo gobierno nada escapa: ni el hombre ni la naturaleza. Pero más importante, usa ese poder siempre en favor de la salvación del hombre (cf. *Sab* 11,21-28). ¿Por qué? Porque Es es el *Creador por amor*, y así nada escapa al dominio de su misericordia.

1.2. El pecado "prototipo"

Arriba dijimos que la Biblia no nos ofrece una teoría del pecado, sino que nos "pinta" lo que es el pecado y la salvación que viene de Dios, *en acción*. Lo que interesa a la Escritura no es satisfacer nuestra curiosidad, ni escribir una novela interesante ni un reportaje periodístico sobre los pecados de los primeros padres, de David, de Israel. Comenzamos con el "prototipo" del pecado, en *Gen*. 3⁴⁰.

1.2.1. *La narración del Génesis* nos ofrece diversos elementos:

a) *Ningún juridicismo*. El pecado es respuesta personal no a una ley anónima, sino a un mandato divino. Tal vez el autor del Génesis pudo haber usado un *mito* anterior, pero solamente como vehículo literario para expresar una verdad histórica: el pecado es el resultado de una decisión del hombre respecto a su posición ante Dios (nótese que el *Gen* no usa la palabra pecado: solamente lo "pinta" en acción).

b) *Yahvé y Adán*. No cabe duda de que la fidelidad amorosa de Dios ha creado todo *para* el hombre, no para sí: "podéis comer de *todos* los árboles". La limitación única del "árbol del bien y del mal" es una prueba de fidelidad a Yahvé no para el bien de éste, sino en favor del hombre: "el día que comiereis de este fruto, ciertamente moriréis". Al principio no hay dificultad de aceptación, porque no hay "ruptura" con Yahvé, la tentación de la serpiente es no tanto contra el mandato, cuanto contra la confianza en las intenciones de Yahvé; tiende por tanto a minar la fe y la fidelidad a El. Inicia con una mentira evidente: "¿Es verdad que Dios os ha prohibido comer de todos los árboles de este huerto?". La respuesta de la mujer, demasiado ingenua, queda abierta a posteriores ataques. La siguiente mentira es directa contra la confianza de Yahvé: El no buscaría el bien del hombre, sino protegerse del poder de éste: no se trata ya pues de lo "objetivo" de la prohibición, sino de las intenciones ocultas de Dios. Sólo entonces la mujer cae en la cuenta de que el fruto prohibido es atractivo a la vista:

Si el origen del pecado se enraiza, por tanto, en el asentimiento a la tentación diabólica contra el amor de Dios al hombre, la esencia de aquél consiste fundamentalmente en la orgullosa rebelión del hombre contra su condición de creatura, para pretender ser Dios, es decir, en su soberbio rechazo de ser sólo vicario rey del mundo, para devenir su supremo señor. Lo que significa: El pecado original — ¡todo pecado! — fue y es esencialmente una rebelión del hombre contra el reinado supremo de Dios, atentando con ello no sólo a su misma condición de creatura, sino también a la creación o dominio de su señorío⁴¹.

c) *Consecuencias del pecado*. Personalmente, se dan cuenta de su propia desnudez (no sólo física, sino también espiritual

40 Provisionalmente llamo a este pecado "prototipo" y no "original", porque aquí estoy tratando el tema en el contexto del A.T. El pleno significado se nos revela solamente con S. Pablo (*Rom*. 5).

41 S. SABUGAL, "El concepto de pecado en el A.T.", en *EE* 59 (1984), p. 465.

de la que la primera es signo), lo que indica una profunda herida en lo más íntimo de la personalidad del hombre. Junto con ésta, la enajenación de Dios, al perder la intimidad de quien hablaba con El como un amigo. Y como consecuencia de ambas, la enajenación del mundo, el sufrimiento, y finalmente la muerte⁴², no como condena de un Yahvé airado, sino como consecuencia de la irresponsable decisión del hombre: “por haber hecho esto”.

d) *El pecado de Caín* es consecuencia de Adán, y está teológicamente ligado a aquél: Caín y Abel son “sus hijos” (*Gen 4*). La enajenación de Dios nos lleva inmediatamente a la enajenación del hermano; y el abuso de nuestro señorío vicario sobre la tierra, a un despotismo sobre el otro. Si el desorden interno contra el mandato de Dios consiste en ambicionar “la potestad de determinar la propia vida en forma autónoma”⁴³, el pecado no puede detenerse ahí, sin querer también determinar la vida del otro, haciéndose su señor:

“Precisamente esa ‘muerte’ hará en adelante verdaderamente trágica la existencia del hombre: Acechado por ‘el pecado, como una fiera que le codicia’ (*Gen 4, 7b*), aquella aparece seguidamente ensangrentada por el fratricidio (cf. *Gen 4,8-12*) y envenenada por la venganza (cf. *Gen 4, 23-24*), hasta extenderse ‘la maldad del hombre sobre la tierra, por tender su corazón siempre y únicamente al mal’ (*Gen 6,5*) por excelencia: Construir ‘una ciudad y una torre con la cuspide en los cielos’ (*Gen 11,3-4*), es decir rebelarse contra Dios, en un titánico esfuerzo por conquistar su morada celeste⁴⁴.”

1.2.2. *El pecado de Israel* sigue las mismas trazas. No es un *pecado* concreto; sino que la Escritura nos presenta narraciones de pecado, exhortaciones y aun denuncias proféticas, etc., que nos ofrecen un cuadro más o menos típico, no necesari-

riamente ligado a una especie de vocabulario técnico muy preciso. Así se habla de:

a) *Errar el blanco*. Así Isaías amenaza a quienes hacen al prójimo errar el camino (29,21) dando falso testimonio; así Ezequías ha errado no guardando el pacto (2 *Re 18,14*).

b) *Rebelarse*, que connota más el acto de la voluntad. Así Jeremías describe la infidelidad de Israel a Yahvé, como la rebelión de un hijo contra su padre (2, 29s):

en la lengua profana, aun en la no rigurosamente jurídica, la rebelión designa la rotura de un pacto de fidelidad y de paz, actuada mediante un acto de la voluntad, como por ejemplo la separación de Israel, de la dinastía davídica (1 *Re 12, 19*)⁴⁵.

c) *Odio*: el decálogo define los trasgresores: “aquellos que odian” (*Ex 20,5; Dt 5,9*).

d) *Pecado personal*: “he pecado sólo contra tí” (*Ps 51,6*). No se trata de la materialidad del hecho, que con frecuencia ni siquiera se menciona, y que resulta secundaria. Cuando dice “he pecado para que aparezca tu justicia”, el salmista reconoce por una parte que la norma divina es obligatoria; pero por otra que El es quien justifica al pecador que vuelve a El: es decir, que Yahvé es el único salvador. Este valor personal del pecado es claro también en el N.T., por ej. en la parábola del hijo pródigo: “Padre, he pecado contra el cielo y contra tí” (*Lc 15, 21*).

e) *Pecado contra la Alianza*. Como veremos en seguida, la Alianza constituye desde el Sinaí un punto teológico de referencia fundamental para Israel. Desde ese momento Israel es el Pueblo de Yahvé, libremente escogido (por pura gracia: cf. *Dt 76ss*), y con aceptación de parte del Pueblo (*Ex 24,3*). El pecado se convierte desde entonces también en *infidelidad*, que no solamente rompe con Yahvé, sino también tiene graves consecuencias contra el pueblo:

El nuevo pecado capital de Israel consistió, pues, en su rebelión contra el señorío de Dios, concretizada en su orgullosa desobediencia a

42 Prescindimos aquí de si S. Pablo (*Rom 5, 12*) ve como consecuencia del pecado la muerte física, ya que no opone esta *θανατος* a vida física, *βίος*; sino a *ζωή*, que indica para él la vida en el Espíritu. El mínimo que se podría afirmar: “por el pecado la muerte”, como hecho del tránsito natural de esta vida a la eternidad, se ha convertido en una amenaza de tránsito de esta vida, vivida según la carne, a la perdición definitiva en la carne y el espíritu.

43 R. DE VAUX, nota a *Gen 3, 5-6* en *Biblia de Jerusalén*.

44 S. SABUGAL, *Op. cit.*, p. 465.

45 *Grande Lessico*, col. 734.

la Voluntad divina manifestada en la Ley, rompiendo así aquella estrecha unión de amor con su Dios, manifestada por la alianza... Una alianza pactada por Yahweh no con el individuo, sino con el Pueblo. Se comprende pues, el carácter esencialmente intersubjetivo del pecado. Si los preceptos de aquella regulan la relación de Israel con Dios, su trasgresión individual tiene resonancia intersubjetiva o consecuencias sociales.⁴⁶

Por eso afirma A. Mattioli que el decálogo en Israel tiene una inspiración totalmente diversa de las leyes de otras culturas: es un código de la Alianza entre Yahvé y su pueblo (cf. *Dt* 6, 4-9); no se trata pues sólo de un acto contra la ley, sino de una infidelidad personal, cuyas raíces son *el orgullo*: “estar alto”, “ensalzarse” (cf. *Is* 9, 8; 10, 12; 2,12; etc.), incluso contra la gloria o el señorío del Señor (*Is* 2,6ss): es la raíz del alejamiento de Yahvé, del dominio sobre los demás, etc. y *la avidez de riquezas*, la ganancia injusta, causa de la desigualdad entre los hombres (cf. *Ps* 119,36; *Os* 12, 8-9; *Jer* 22,17, etc.). He aquí por que los profetas constantemente denunciaron una situación en la cual los avaros, los injustos, los latifundistas, los gobernantes sin conciencia, etc., explotaban a los más simples y humildes (cf. *Am* 2, 6ss; 4,1; 5,11; *Os* 4,1-2; *Is* 2,7; 5,8; etc.). La avidez de bienes era considerada contraria al proyecto de Dios sobre el hombre. Y a diferencia de otras civilizaciones que lo rodeaban, Israel no aprueba la acumulación de bienes en mano de los poderosos como propietarios (como en Egipto, en el que toda la tierra era del Faraón): al contrario, toda la tierra es sólo de Yahvé, y el usufructo pertenece, por concesión suya, a todos los hombres (*Gen* 47,20-26; *Jos* 3,11-13; *Os* 9,3; *Sal* 2,8; 24,1; etc.)⁴⁷.

De esta infidelidad a la Alianza se quejan constantemente los profetas, al denunciar los pecados de Israel. Según J.L. Sicre no es justo hablar del mensaje social de los profetas como si se tratase de una teología unívoca. Pero ciertamente tienen en común la preocupación por las violaciones de la Ley de la

Alianza, que el mismo autor de algún modo organiza bajo distintos encabezados principales: *la pésima administración de justicia* en los tribunales (cf. *Am* 5, 9-12; el soborno, *Is* 1,23; *Miq* 3,11; *Ez* 22,12, etc.), que lleva a condenar al inocente y a absolver al culpable, (*Is* 5,23), al perjurio, etc. Luego viene *el comercio* que tiene al “imperialismo económico” (en expresión de Sicre) condenado por *Ez* 27 (cf. *Am* 8, 4-6; *Os* 12,8; *Miq* 6,9-11). *La esclavitud* mencionada por pocos profetas (*Am* 1,6-9; 2,6; 8,6; *Jer* 34,8-12): nada justifica esclavizar a un hombre. *El latifundismo* es importante en una economía agrícola. *El salario*: Jeremías acusa al rey Joaquín de construirse un palacio sin pagar jornal a los obreros (*Jer* 22, 13-19), y Malaquías denuncia a los propietarios que no pagan el justo jornal a quien trabaja para ellos (3,5). Amos (2,6; 5,11) denuncia *los impuestos* que deben pagar los campesinos pobres. *Las garantías y préstamos* con usura (*Am* 2,8; *Ez* 18,16; *Is* 58,3). *El robo* mediante el fraude del comercio o los impuestos injustos (*Os* 4,2; *Jer* 7,9), o el robo por despojo de los campos (*Zac* 5,3-4; *Miq* 2,2), e Isaías llama “ladrones” a los poderosos de Jerusalén. *El asesinato* (*Os* 4,2; *Jer* 2,34; 7,9). *El lujo y la riqueza*, denunciados por Amos (3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-7) relacionados con el orgullo y la ambición política (*Is* 3,18-21; 5,8-13), muchas veces con opresión del prójimo (*Ez* 22,12). Y concluye: “El afán de enriquecerse es pecado de todo el pueblo según Jeremías (6,13; 8,10) y Ezequiel (33,31), aunque incurren especialmente en este pecado los poderosos (*Is* 56,11) y el rey (*Jer* 22,17)”⁴⁸.

2. Promesa de salvación y cumplimiento

Por más que la Escritura describa con términos tan fuertes el pecado, da mayor importancia al hecho de que Yahvé es salvador: no es el pecado del hombre, sino el señorío de Yahvé, quien tiene la última palabra. Es por ejemplo el misterio de la gracia de María: en medio de un mundo corrupto denunciado por los profetas, el ángel saluda a María como la “agraciada”, la llena del favor de Yahvé (pues María pertenece aún al Antiguo Testamento cuando recibe la misión por el ángel: *Lc*

46 S. SABUGAL, *Op. cit.*, p. 462. Por ello afirma G. Gutiérrez que “el pecado no es sólo un impedimento para esa salvación en el más allá. El pecado en tanto que ruptura con Dios es una realidad histórica, es quiebra de comunión con los hombres entre ellos, es repliegue del hombre sobre sí mismo”: *Op. cit.*, p. 198.

47 A. MATTIOLI, *Op. cit.*, 253ss.

48 Debo este rico resumen a J.L. SICRE, “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid, Cristiandad, 1985, pp. 439 y 444-447.

1,28). Pero en la pedagogía divina, la revelación se desenvuelve a través de una historia de promesa y cumplimiento ya desde el inicio, si bien los escritores del N.T. contemplan el acontecimiento salvífico en Jesucristo como el definitivo (baste citar *Lc 1,54-55; 72-73; Ef 3,4-5*, etc.).

2.1. La promesa en la Palabra reveladora. Hay una verdadera promesa profética, que por su rico contenido reservamos para el tema próximo. Bástenos por ahora indicarla con P. Grelot:

La salvación no puede sobrevenir sino después de la consumación de este juicio (sobre la infidelidad), no como armónico desenvolvimiento de una historia tan bien comenzada, sino como gracia inmerecida concedida por Dios a un pueblo de pecadores. Tal es el objeto preciso de las promesas proféticas: el designio de Dios no puede ser frustrado por la mera voluntad de los hombres; pero su realización queda diferida a un futuro indeterminado: constituirá la conclusión escatológica de la historia.⁴⁹

2.2. El esquema promesa-cumplimiento. No podemos ingenuamente considerar el Antiguo Testamento como pura promesa, y el Nuevo como puro cumplimiento. Sino que toda la Historia de Salvación sigue la ley promesa-cumplimiento. Es decir, constantemente cumple el Padre la promesa hecha; y este cumplimiento es garantía de que en el futuro seguirá cumpliéndola. Cada cumplimiento deja pues abierto el corazón a la esperanza. Así, por ejemplo, el Génesis nos habla de la promesa hecha a Abraham: "Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu descendencia después de ti, de generación en generación; una alianza eterna, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad" (17,7); signo de esa alianza es la promesa de que aun en su ancianidad le nacerá un hijo, Isaac (*Gén 17, 17-19*). Ahora bien, el nacimiento de Isaac es para Abraham un cumplimiento de esa promesa, y al mismo tiempo es promesa nueva: "por tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra" (*Gén 22,18*). Isaac no es más que un tipo de Jesús. Por eso en Isaac, Abraham ha contemplado (aunque de lejos) a Jesús, que es la plenitud del cumplimiento de la promesa: "Abraham se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró" (*Jn 8,56*). Mas aún, los cristianos seguimos viviendo dicho esquema: Jesucristo es ya objetivamente el cumplimiento máximo de la

promesa del Padre, y por lo mismo no hay mayor garantía de su fidelidad. Pero el mismo Jesús prometió a los Apóstoles un consolador (*Jn 16,7ss*), cuyo cumplimiento dejó a la vez abierta la puerta a una nueva esperanza que aún vivimos: la segunda venida de Jesucristo en gloria para consumir el Reino. Por eso nuestra historia cristiana sigue transcurriendo guiada por una esperanza que le da sentido y la convierte en Historia de Salvación: "dice el que da testimonio de todo esto: 'Sí, pronto vendré'. ¡Amén! *Maranatha*. ¡Ven, Señor Jesús!'" (*Ap 22,20*). El Antiguo Testamento es *nuestro* libro, porque los hijos del Nuevo Israel somos los herederos legítimos de la promesa, por Nuestro Señor Jesucristo: "Deseamos que cada uno de vosotros manifieste hasta el fin la misma diligencia para la plena realización de la esperanza, de forma que no os hagáis indolentes, sino mas bien imitadores de aquellos que, mediante la fe, heredarán las promesas" (*Heb. 6,11-12*).

3. Los acontecimientos salvíficos

En toda liberación obrada por Yahvé debemos distinguir tres cosas: su causa, que es siempre la libre decisión de Dios por amor a su pueblo y por fidelidad a su alianza; un *término a quo* (liberación de *que*), y un *término ad quem* (liberación para *que*). Esos tres aspectos son muy claros en el prototipo⁵⁰ de toda liberación en el A.T.: la de Egipto.

3.1. El motivo de esa liberación. La Alianza de Yahvé con Israel en el Sinaí es ya un cumplimiento de la promesa hecha a Abraham. En efecto, Yahvé sacó a su pueblo de Egipto, por fidelidad a esa promesa, para establecer con él la Alianza: "Oyó Dios sus gemidos, y acordose de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob" (*Ex 2,24*). Y cuando Yahvé escogió a Moisés como guía de la liberación de su pueblo, lo hizo en vista de la promesa: "Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob" (*Ex 3,6*). La primera revelación del nom-

49 P. GRELOT, *Biblia y teología*. Barcelona, Herder, 1969, p. 353.

50 La llamo *prototipo* en cuanto ofrece el modelo de liberación para las diversas teologías posteriores, por ejemplo en varios profetas, que recurren al modelo del Exodo, como teología fundante. Sin embargo no podemos absolutizar la teología del Exodo como si fuese La Teología a lo que N. LOHFINK llama "un canon dentro del canon": "Salvezza come liberazione in Israele", en VARIOS, *Redenzione ed emancipazione*. Brescia, Queriniana, 1975, p. 41.

bre de Dios va unida íntimamente, pues, a su cualidad de salvador. Pero al mismo tiempo la Alianza queda abierta a una esperanza futura: la establecida con mil generaciones (cf. *Dt* 7, 6-12). Una Alianza que en el Sinaí *se ha sellado con la sangre* de los novillos (*Ex* 24, 5-8); pero que ha permanecido abierta a la Alianza definitiva que sellará Dios con el Nuevo Israel mediante la Sangre de su Hijo (cf. *Lc* 22,20; *Mt* 26, 28 *Heb* 10, 14-18)⁵¹. Como el motivo de esta liberación, hace notar N. Lohfink, es el hecho no de que Yahvé sacó a Israel de Egipto para hacerlo su pueblo, sino porque *ya era* su pueblo, como heredero de la promesa hecha a Abraham y a los otros patriarcas⁵².

3.2. Liberación de la esclavitud, debida al pecado. No es una esclavitud "natural" (que no existe) sino debida a la ambición del Faraón (*Ex* 1,8ss). Como hace notar González Ruiz⁵³, se trata de una verdadera alienación laboral, que despoja el trabajo de toda dignidad personal; y deberíamos añadir, la esclavitud no es sólo un problema laboral; sino que está en juego todo el significado de la dignidad de la persona humana creada por Dios. En efecto, la creación, como veremos en seguida, está íntimamente ligada a la salvación como teología fundante de la dignidad del hombre. Dicha esclavitud impide a los Israelitas formar un pueblo, y adorar a Yahvé "en santidad y justicia" (cuyo ideal proclama Zacarías como el fin de la salvación: *Lc*. 1, 74-75; dicha liberación no es separable del "conocimiento de la salvación como liberación de sus pecados": *Ibid*, v.77).

3.2.1. Liberación del pecado. La narración del Exodo presenta al Faraón en toda su fuerza, que junto con su corte se sienta omnipotente y dueño absoluto: usurpa el señorío sobre

Israel, que pertenece sólo a Yahvé. Pero también es culpable el pueblo de Israel, de su propia esclavitud. Dicho pecado se manifiesta en múltiples maneras en el desierto: "ellos no escucharon a Moisés, consumidos por la dura servidumbre" (*Ex* 6, 9); pero también más tarde, en el desierto, se revelan por la falta de comida, y sueñan de nuevo en la esclavitud (*Ex* 14, 11-12), y como dice G. Gutiérrez, comentando *Ex* 16,3, "ya en plena marcha en el desierto, ante las primeras dificultades, dirán que prefieren la seguridad de la esclavitud -cuya crueldad comienzan a olvidar- a las incertidumbres de una liberación en proceso"⁵⁴. Y finalmente, *Ex* 32 nos muestra la rebeldía del pueblo, que prefiere adorar un producto de sus manos que puede controlar, en lugar de Yahvé.

3.2.2 Solo Yahvé salva. El exodo lo revela de diversas maneras. La más evidente, el hecho de que El es quien toma la iniciativa de salvar a su pueblo que clama en la esclavitud (2,23-24); la única razón que lo mueve es su fidelidad a la promesa:

La salida de Egipto se comprende entonces como una etapa fundamental en el cumplimiento de la promesa de Dios, que la oposición del Faraón pone en peligro. Es YHWH quien obliga a los egipcios a pedir a los israelitas que abandonen el país (*Ex* 12,33) por su acción contra los primogénitos. Y es El quien salva definitivamente a los israelitas de quienes los persiguen hasta el mar rojo. La intención del relato aparece claramente en el canto final (*Ex* 15,21), proclamación de fe en YHWH que ha manifestado su gloria liberando su pueblo del poder que se oponía al cumplimiento de la promesa⁵⁵.

Esa intervención también queda magistralmente dibujada en la acción de Yahvé el corazón del Faraón (*Ex* 7,13; 8,1.15; 9,7.35; 10,1.2. etc.). Yahvé es el dueño del corazón del hombre (como en *Ez* 6,7.13; 11,10-12, etc.). No se trata de una doctrina de la predestinación (inconcebible en aquel tiempo) sino significa

51 Cf. P. GRELOT, "Israel, Pueblo de la Alianza", y "Misterio de la Alianza y Misterio de Cristo", en *Biblia y Teología*, p. 60-61.

52 N. LOHFINK, *Op. cit.*, p. 58.

53 J.M. GONZALEZ RUIZ, *Pobreza evangélica y promoción humana*. Barcelona, Nova Terra, 1966, p. 37ss. G. GUTIERREZ describe así la situación de esclavitud en Egipto: "Los primeros capítulos del Exodo nos describen la situación de opresión en que vivía el pueblo judío en Egipto, en esa 'casa de servidumbre' (13,2; 20,2; *Dt* 5,6): represión (1,10-11), trabajo alienado (5,6-14), humillaciones (1, 13-14), política antinatalista forzada (1,15-22)", en *Op. cit.*, p. 204.

54 G. GUTIERREZ, *Op. cit.*, p. 205. L. ALONSO SCHOEKEL estudia este dato tan interesante: el pecado de la resistencia de Israel a su libertad, que Yahvé tiene que vencer, para salvarlo a pesar de sí mismo. El autor centra su estudio en los siguientes siete textos: *Ex* 14, 11-12; 16,2-3; 17,2-3; *Num* 14, 2-4; 16,12-15; 10,3-4; 21, 4-5: no es el pueblo el que lucha por su liberación; sino la recibe como un regalo de Dios a pesar de su resistencia: *Salvación y liberación. Apuntes de soteriología del Antiguo Testamento*. Valencia, Inst. S. Jerónimo, 1980, pp. 107-112.

55 A. MORENO CASAMITJANA, "De l'Exode au 'Nouvel Exode' ", en *PCB, Bible et Christologie*, p. 138.

que Yahvé tiene siempre en su mano el poder de superar cualquier rechazo por obstinado que sea; que incluso cada rechazo obstinado le ofrece una ocasión para manifestar su poder aun en el plano histórico⁵⁶.

Lo mismo significan los relatos de las plagas, y del paso del mar Rojo: Yahvé es el Señor universal, incluida la naturaleza, y tiene en su mano ese poder para ejercitarlo salvíficamente en favor de su pueblo. ¿Por qué? La reflexión teológica del Israelita lo induce a escharbar, con la inspiración del Espíritu, en los recónditos secretos de Yahvé: El ama a su pueblo, previene su salvación tomando la iniciativa en la promesa y luego en el cumplimiento, porque El es su creador. Así, ya el relato mismo de la creación debería leerse en clave salvífica (cf. *Sab* 11,21-12,2)⁵⁷.

3.3. La Alianza, fin de la liberación de Egipto. Yahvé no liberó a Israel de Egipto simplemente para hacerlo una nación política -ni para dejarlo luego libre de inventar cualquier tipo de finalidad de la salvación; sino lo hizo explícitamente para constituirlo en su pueblo, el Pueblo de la Alianza:

La iniciativa sólo podía venir de Dios. Una iniciativa que es revelación: la mayor revelación que se hiciera al pueblo de Dios, ya que define su modo de ser con Dios. Pero este pueblo ha de dar su respuesta, libremente. No habría alianza, si el 'aliado' de Dios no se comprometiera a su vez. Podemos afirmar con toda verdad que Dios no liberó de Egipto a aquel pueblo sino para hacerle capaz de tal aceptación de la promesa divina⁵⁸.

En esta alianza son elementos claves: primeramente la iniciativa (el llamado, la vocación) divina, por pura gracia; y en seguida la libre aceptación del pueblo, que hace de Yahvé su Señor, que se da todo a El. El pacto es mutuo: inquebrantable de parte de Yahvé, que acepta ser el salvador de su pueblo; lleno de infidelidades y de conversiones de parte del pueblo,

⁵⁶ A. MATTOLI, *Op. cit.*, p. 216. L. ALONSO SCHOEKEL estudia el punto de manera concisa y profunda en *Op. cit.*, pp. 106s.

⁵⁷ Pablo VI, hablando a la luz de la revelación más completa después del N.T., afirma la indisolubilidad teológica de creación y redención como base de la dignidad humana (*EN* 31, y cf. Juan Pablo II, homilía en Cd. Guatemala, 7 marzo 1985, n. 5).

⁵⁸ G. ANZOU, *De la servidumbre al servicio. Estudio sobre el libro del Exodo*. Madrid, Fax, 1969, pp. 266ss.

que acepta el señorío de Yahvé como único, y su ley como expresión de su dominio absoluto.

3.3.1. El código de la Alianza. Ser un pueblo nuevo, y de Yahvé, supone un cierto tipo de vida, expresado en la Ley. Vivida así, como expresión de fidelidad a la Alianza, la Ley es salvífica; de otro modo es sólo limitativa, y por lo mismo, incluso, ocasión de pecado (*Rm* 2, 11ss; *Gal* 3, 19ss). Es una ley de amor, correspondiente a una alianza por amor, que fuera de este contexto existencial puede resultar incomprensible y esclavizante (cf. *Lv* 19,18 *en contexto*). Pero también tiene una función pedagógica: "Antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas una vez que ha llegado la fe, ya no estamos bajo el pedagogo" (*Gál* 3, 23-25).

Analizando Von Rad la Ley mosaica del Pentateuco, llega a la conclusión (muy importante para el enfoque posterior en los profetas), de que "Las leyes del Antiguo Testamento tienen como presupuesto ese ordenamiento sacro, es decir la alianza de Yahvé con Israel"⁵⁹. Con frecuencia, observa el mismo autor, incluso están redactadas en forma de textos recitables en ceremonias litúrgicas. No son las bases fundamentales de una comunidad política. Por el contrario, suponen la comunidad ya establecida. Sirven más bien como de protección a ese pueblo ya fundamentado, e interpretan su historia como salvífica:

también toda la "ley ceremonial", por tanto las ordenaciones de las fiestas, la circuncisión, los sacrificios y las determinaciones sobre lo puro y lo impuro; pero precisamente como normas consecuentes a una disposición salvífica divina general, es decir, como disposiciones que dan su forma a una comunidad ya fundada y al mismo tiempo su estabilidad sacramental.⁶⁰

Pero como parte de la religión de Israel, tenía un sentido pedagógico, de preparación para el misterio de Jesucristo. Ciertamente que esta ley divina estaba ya inscrita en los corazones de todos los hombres (*Rom.* 2,14). Pero aunque inclinaba al

⁵⁹ G. VON RAD, *Op. cit.*, p. 504.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 507

hombre a “hacer el bien y evitar el mal”, sin embargo no explicaba suficientemente el estado *real* del hombre: es decir, el estado de pecado que lo enajena de Dios. El hombre sentía (o mejor presentía) esa enajenación, pero no podía interpretarla sin una revelación. La ley pedagógicamente hace caer en la cuenta al hombre de ese estado. Así, la ley de Antiguo Testamento (*Dt* 4,5-8; *Sal.* 119) instruye al hombre sobre su situación real, y le hace capaz de advertir que es incapaz de cumplirla por sus propias fuerzas, aunque el precepto es bueno (*Rom* 7,12). De ahí a captar la necesidad de una salvación que venga de Yahvé, hay sólo un paso. La ley nos hace conocer el pecado (*Rom* 3,20); pero no tiene la virtud de hacernos triunfar sobre él. La ley del Antiguo Testamento, pues, pedagógicamente enseñó a los Israelitas por una parte la realidad del pecado como la razón de ser de la enajenación humana, y por otra la profunda debilidad, por la que el hombre es incapaz de ser fiel a la voluntad divina por sus propias fuerzas.

Así la economía de la ley y hasta cierto punto la economía primitiva en la que la conciencia “tiene lugar de ley” enfrentan al hombre con un problema que él solo no puede resolver; ponen su existencia bajo el golpe de un juicio al que él no puede sustraerse y de una maldición que él es incapaz de alejar⁶¹.

3.3.2. *Una ley para la salvación de un pueblo.* Esa pedagogía enseñaba fundamentalmente a respetar los derechos *de todos y cada uno* de los israelitas, como aliados de Yahvé: si bien llamados por gracia, son sin embargo participantes de la dignidad divina, y como aliados caen bajo la protección y defensa del señorío de Dios. Por eso, además del decálogo (las diez “palabras”), el código de la Alianza contiene las leyes de defensa de todos los aliados de Yahvé, especialmente de los más débiles: los esclavos, las viudas, los huérfanos, los extranjeros, los pobres. Así, al practicar la justicia con ello (al observar la ley) se “conoce” (en el sentido bíblico: se entra en plena relación con) Yahvé. Este es un mensaje constante en los profetas, y al que por ejemplo J.L. Sicré se refiere frecuentemente. He aquí un texto sobre Jeremías:

La enseñanza de Jeremías, y la del redactor que ensambló estos oráculos (si no fue el mismo profeta) es clara: la justicia sólo es posible en el ámbito de la verdad y del conocimiento de Dios; y sólo se conoce a Dios verdaderamente cuando se practica la justicia, la lealtad, el derecho. Una cuestión distinta es si sus contemporáneos (y nosotros) están dispuestos a aprender la lección. La amenaza con que termina el bloque (9, 24-25) parece negarlo, dando una amarga respuesta a las preguntas formuladas al comienzo (8, 4-5a)⁶².

Los profetas, como veremos adelante, no nos ofrecen una ley nueva. Pero son extremadamente celosos de que Israel se mantenga fiel a la Alianza, no solamente mediante los sacrificios rituales, sino sobre todo expresando mediante la justicia la aceptación del señorío de Yahvé plasmado en la ley que preserva la dignidad de cada uno de los miembros del pueblo elegido. Sin esta fidelidad, el sacrificio se convierte en una fórmula vacía.

4. La religión de Israel, como expresión de la Alianza

Sin la Alianza la religión de Israel no tiene sentido. Esta celebra la salvación ya realizada en el pueblo elegido, y anticipa el futuro de la plena salvación mediante una Alianza nueva y universal. Atendemos aquí a dos elementos fundamentales del culto: la oración y el sacrificio.

4.1. *La oración.* Tenemos divesos tipos. El más típico es el de los salmos de *lamentación y acción de gracias*, ambas expresiones salvíficas. En la lamentación, aquél que sufre expone primero su sufrimiento, luego invoca al Señor pidiéndole ayuda y reconociéndose incapaz de salvarse a sí mismo, y finalmente descubre y proclama la salvación de la que ha sido objeto⁶³.

62 J.L. SICRE, “Con los pobres de la tierra”. *La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid, Cristiandad, 1985, p. 353. Y cf. sobre el mismo tema, en *Ibid.*: en Oseas, p. 174-182; en Isaías, p. 233: “Numerosos textos... unen el conocimiento de Dios con la práctica de la justicia en favor de los más débiles”, etc.

63 N. LOHFINK analiza este “esquema de lamentación” que se usa también literariamente para *narrar* hazañas de liberación, que se convierten así en confesiones de fe. Cf. el *Ps* 18, escrito con simbología mítica cananea: la lucha entre los poderes de la muerte (simbolizados por el caos) y el poder creador de Dios que conserva el mundo, y que salva de los enemigos que amenazan de muerte al pueblo: sólo Yahvé puede salvar: *Op cit.*, cf. p. 46ss.

61 P. GRELOT, *La Biblia, Palabra de Dios*. Barcelona, Herder, 1968, p. 338, y cf. los estudios de J.M. GONZALEZ RUIZ, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*. Madrid, Fax, 1971, pp. 188-229; y H. SCHLIER, *La carta a los Gálatas*. Salamanca, Sígueme, 1975, pp. 175-203.

Otros salmos (e himnos) típicos de salvación son los que proclaman la "salvación en Sion" (cf *Sal* 46; 48; 76, etc.) concebida como "paz", "bendición", "justicia", "orden". Suponen un pueblo ya establecido y un trono de Yahvé (el templo) desde donde ejercita El su señorío para mantener salvo su pueblo⁶⁴.

Pero son igualmente importantes los salmos a himnos *penitenciales*; ellos no nos permiten reducir la salvación de Israel a sólo una estructura, porque hablan explícitamente de conversión interior, como "retorno" a Dios y aceptación de la ley divina. No se trata de oraciones o ritos que por sí y automáticamente realizan el perdón del pecador. Según A. Mattioli la palabra *metanoia* en el N.T. traduce la palabra hebrea que indica "el acto de quien, habiendo obrado de un determinado modo, vuelve a considerar su acción, la juzga de modo diverso, y se arrepiente de haberla cometido"⁶⁵. Es pues un término estrictamente religioso y existencial: no se trata sólo de una amargura egoísta de quien ha perdido la imagen del *propio yo*, ni sólo de una reconstrucción de una vida honesta -éticamente: sino es la tristeza por haber roto una intimidad personal con Yahvé, que ahora se trata de reconstruir. Como tal, esta experiencia es típica de la religión revelada (pues supone relaciones personales mutuas y libres entre Dios y el hombre). Los profetas usan diversas fórmulas gráficas para expresar esta verdad, como "buscar a Yahvé" (*Am* 5,4; *Os* 10,12), "buscar su rostro" (*Os* 5,15; *Sal* 24,6; 27,8), "fijar en El el corazón" (1 *Sam*, 7,3). Sólo con esta conversión puede el hombre pecador encontrar la salvación. Quizás ningún profeta como Ezequiel insistió tanto en esta transformación del corazón. Pero para el profeta

La verdadera conversión no coincide con la simple abstención del mal. Esta es solamente su aspecto negativo. Sólo existe conversión verdadera donde, por razón de la presencia de nuevos principios interiores de operación, como son 'un corazón' o 'un espíritu nuevo' (*Ez* 36, 26ss), el hombre ha tomado la decisión de dar una nueva orientación a su vida; o mejor, a su existencia (*Ez* 18, 31)⁶⁶.

64 Analícese una de las confesiones de fe más primitivas de Israel, *Dt* 26, 5-11. Es la fe en la liberación de Egipto, como obra salvífica de Yahvé, para formarse un pueblo de la Alianza: el templo de Jerusalén es el signo de la presencia salvadora del señorío de Yahvé: por eso Israel le da gracias. Estúdiense a la misma luz el "credo" de *Dt* 6,20-25.

65 A. MATTIOLI, *Op. cit.*, p. 638.

66 *Ibid*, p. 641.

Tanto los salmos penitenciales como los sacrificios de expiación (que veremos en seguida) difieren fundamentalmente de los ritos penitenciales paganos (cf *Os* 7, 14; *Is* 15, 2-3, etc.), en cuanto son solamente signos de conversión a Yahvé, quien quiere como verdadero sacrificio "un corazón contrito" (*Sal* 51,19; *Is* 66,2; *Dn* 3,39ss).

4.2. *El sacrificio*. Un tema muy complejo que sólo puede comprenderse más profundamente mediante un estudio del desarrollo histórico de su teología; pero necesario, porque los autores del N.T. usaron frecuentemente esta categoría para explicar teológicamente la obra salvífica de Jesucristo⁶⁷. ¿Qué es el sacrificio? Un fenómeno tan complejo y en desarrollo se resiste a una definición muy precisa. Me atengo a la descripción de sus características fundamentales que nos ofrece R. de Vaux:

El sacrificio es una acción esencial de culto externo. Es una oración en acción, una acción simbólica que hace eficaces los sentimientos interiores del oferente y la respuesta de Dios a éstos. Se puede parangonar a las acciones simbólicas de los profetas. Mediante los ritos sacrificiales, Dios *accepta* el don, *se restablece* la unión con Dios, y *se perdona* el pecado del creyente. Pero no se trata de una acción mágica: es esencial que la acción exterior exprese los verdaderos sentimientos del oferente y encuentre la benévola disposición de Dios. Si no existe esto, tal sacrificio no sería ya una acción religiosa⁶⁸.

4.2.1. *El sacrificio de la Alianza (Ex 24)*. Se celebró una sola vez en el A.T. Y es natural, porque sólo una vez se estableció la Alianza, a la que Yahvé es siempre fiel; si bien el pueblo tiene que volverse a convertir a ella constantemente: de ahí los sacrificios de expiación, de los que hablaremos en seguida. El de Alianza contiene diversos elementos, tal como lo encontramos en la narración del Exodo: a) Moisés expone al Pueblo la Ley que debe ser como la "Carta Magna" de la Alianza, propuesta por el Señor, y el pueblo acepta "haremos todo cuanto el Señor nos ha dicho" (v.3) b) En seguida Moisés erige el altar con

67 Dada la brevedad necesaria en un libro de texto, no podemos aquí detenernos en el iluminante pero largo estudio de los ritos sacrificiales egipcios, babilónicos, cananeos y árabes que influyeron en los orígenes del sacrificio de Israel, sobre todo en el de los Patriarcas. Sin embargo Israel no simplemente imita los ritos, sino que iluminado por el Espíritu les da un nuevo significado teológico. Dejo este tema para ulterior profundización.

68 R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancient Testament*, v.II. París, Cerf, 1969, pp. 315s.

las doce piedras que simbolizan las tribus de Israel, y sobre él manda inmolar becerros; luego toma la sangre, y parte la derrama sobre el altar, parte la recoge en tazones; y teniéndola en la mano lee de nuevo la Ley al pueblo, éste otra vez la acepta. Moisés entonces rocía el pueblo con aquella sangre, como signo de la mutua aceptación del pacto (única vez que el Pueblo es rociado con la sangre⁶⁹ del sacrificio en el A.T.: el pacto es definitivo) (vv. 4-8). c) Sigue el banquete sacrificial: la comunión de la víctima, que indica la participación en la misma mesa con Yahvé, y por tanto una *comunión de vida* con El (vv. 9-11). d) Finalmente Moisés sube de nuevo al Sinaí, y Yahvé escribe la Ley en “tablas de piedra”, porque dichos mandamientos eran “para educar al Pueblo” (vv. 12ss).

El sacrificio es pues el sello o firma de la Alianza; independientemente de ésta, es un signo vacío. Pero como tampoco es repetible, los demás sacrificios (de comunión, de paz, de expiación) serán sus memoriales. es decir, según el pensamiento hebreo, signos que hacen presente de nuevo, efectiva aquí y ahora, la realidad del sacrificio de la Alianza. He aquí por que los profetas son tan duros, como en seguida veremos, contra los sacrificios que no renuevan, sino rompen el pacto entre Yahvé y su pueblo.

4.2.2. *El sacrificio de expiación.* Pero si Yahvé era fiel al pacto, los israelitas, pecadores, debían tornar a esa fidelidad constantemente. El sacrificio de expiación servía a los fieles pecadores para volver su corazón a la Alianza de la que se habían separado por debilidad. Aunque existen ciertas trazas de expiación en los pueblos cananeos, la inspiración del Espíritu hizo que en Israel se desarrollara hasta una gran profundidad la idea de la expiación, que supone la conversión del corazón. Puede hacerse, de acuerdo con el ritual, o “por el pecado” (*Lev 4,*

1-5; 6,17-23) o de reparación (*Lev 5,14-16; 7,1-6*). Es importante el uso de la sangre, que se creía la sede de la vida, para simbolizar el ofrecimiento de la propia vida al Señor⁷⁰. Atendemos aquí principalmente al más importante de ellos: el sacrificio del gran día de la expiación (el “gran kippur”) que se celebraba una vez al año (cf. el ritual en *Lev 16*).

Elementos importantes: a) lo ofrece solamente el Sumo Sacerdote en favor de Israel, primero por sus propios pecados y luego, una vez purificado el mismo, por los pecados del pueblo. b) Son dos los animales sacrificados: primero un becerro para expiar los pecados del sacerdote pues deberá luego entrar en el Sancta Sanctorum, y nada manchado puede entrar a la presencia del Señor; el otro animal es el cabro escogido por suerte entre dos que se le presentan (el segundo será enviado al desierto). c) Inmola el cabro, recoge su sangre y con ella rocía el propiciatorio (que es la cubierta del arca, signo de la presencia de Yahvé, y el lugar desde el que comunicaba su palabra a Moisés: así rocía el *kapporeth* siete veces con la sangre del becerro y del cabro): hace pues “brillar” de nuevo (o “purifica”, que es lo que significa *expiar*, ζλασκεισθαι, en sentido amplio también tener misericordia, ser propicio)⁷¹; así el Sumo Sacerdote indica la *reconciliación* con el Señor, el restablecimiento de la Alianza, por la misericordia de Yahvé, que se propicio (es decir “expía”) a su pueblo, y de nuevo le da vida: “la sangre expía

69 Según S. LYONNET, es fundamental el uso de la sangre en este sacrificio, pues “la sangre une o vuelve a unir las dos partes que establecen un pacto, a la manera como solían establecerse los pactos de amistad, en los cuales se mezclaban la sangre del uno y del otro, de manera que de ambos surgiese una vida única”: *De peccato et redemptione*. Roma, PIB, 1972, v. II, p. 123. Para J. LECUYER, “El sentido del rito de la aspersion parece ser el manifestar que el nexo que une a Israel a su Dios no es menos sólido que el nexo de la filiación por la carne y por la sangre” *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance*. Le Puy-Lyon. Mappus, 1962, p. 17.

70 Hay otros sacrificios unidos íntimamente al de expiación, pero privados; como el sacrificio de paz o de comunión, que ofrece el fiel cuando lo desea para dar gracias a Yahvé, y para gozar de su amistad y salvación. En este caso el tipo de animal que se ofrece es menos regulado, más libre (cf. *Lev 7, 12-17; 22,18-23*). *Lev 3* describe el ritual: el oferente pone las manos sobre la víctima para indicar que es él quien la ofrece, luego la inmola él mismo. El sacerdote ofrece (quemándola sobre el altar) la parte correspondiente a Yahvé; el resto se divide entre el sacerdote y el fiel, quienes comiendo la parte propia indican la comunión con Yahvé.

71 Con el significado de purificar se encuentra por ejemplo en *Mal 1, 9; Zac 7, 2; 8,21-22*. Incluso en el Nuevo Testamento, *Lc 18,14* usa el mismo verbo para decir que el publicano salió del templo “expiado”, es decir purificado, mientras el fariseo no. Como se ve, es una *desviación* muy posterior usar el término expiación para indicar un castigo: idea fuertemente acentuada (pero poco escriturística) en los reformadores. No se encuentra en la Biblia un sacrificio de *castigo*.

en cuanto es vida" (*Lev* 17, 11). d) Finalmente impone simbólicamente las manos sobre el otro cabro, y lo manda al desierto, a Azazel: con una acción altamente simbólica, indica la renuncia de Israel a sus pecados, que son enviados al desierto donde se deja perecer el cabro; no parece pues que este animal (mal llamado tradicionalmente "cabro expiatorio", pues el verdaderamente expiatorio es el primero) sea propiamente sacrificado, pues no lo inmola el Sacerdote, ni mucho menos sobre el altar, ni su sangre es ofrecida a Yahvé: más bien viene echado fuera, expulsado, como quien no tiene más parte en el pueblo⁷².

Excursus: Denuncias proféticas contra los sacrificios. A principios de este siglo varios luteranos liberales propusieron la teoría (después recogida por algunos teólogos, y que aún despunta aquí y allá ocasionalmente) de que la religión revelada debía ser una religión sin culto, y esto ya desde el tiempo de los profetas: bastaría una religión ética⁷³.

En realidad estudios posteriores han descubierto un nuevo panorama: Como hemos dicho arriba, los profetas quieren hacer volver al pueblo a la fidelidad a la Alianza. Y es que la teología del sacrificio presupone por fuerza un cierto concepto de Dios y del hombre. Por ej. un sacrificio humano negaría por principio la Alianza entre Yahvé y el hombre, para hacer de éste un total esclavo de aquél; y Yahvé sería no el Dios misericordioso que salva, sino el reconoso que se venga. Por ello encontramos en los profetas graves denuncias de todos los sacrificios contrarios al significado (y por tanto no memoriales) del sacrificio del Sinaí. He aquí unos ejemplos, entre los más notables:

a) *Protoisaiás*. En el texto clásico de 1,10-17 condena no sólo el sacrificio, sino también la oración, la observancia sabática y las fiestas

en el templo: sería absurdo si se tratara de una simple y pura prohibición. De hecho si condena el culto es porque "vuestras manos están llenas de sangre" (v. 15). Por tanto llama a la conversión: "hacer justicia, reformato lo malhecho, escuchad la súplica del huérfano, defended a la viuda" (v.17); entonces Yahvé mismo os purificará (v. 18). Por la misma razón condena la oración vacía en 29,13; Pero es el mismo profeta quien termina su profecía contra los reinos infieles, con la promesa: una vez salvados, "aquellos a quienes el Señor habrá redimido, retornarán a Sion cantando" (35,10: Sion es el monte del templo y el lugar del culto).

b) *Amós*. En 2,6-9 condena la prostitución sagrada, que es un rito pagano cananeo: no es un sacrificio de Alianza, sino contrario a ella, y refleja un concepto de Dios extraño a Yahvé. En 3,14 proscribiera el culto en Bethel (a los dioses cananeos). Comparando 4,4-5 con 5,4-6, es claro que Yahvé condena el que su pueblo se vaya tras los ídolos en vez de seguirlo a El. El texto ya clásico de 5,21-27 evidentemente condena un culto que no es expresión de la Alianza, pues mientras se ofrece, se olvida la Ley de la que el sacrificio debería ser signo; pues en efecto, "arrojad de vosotros a Sakkuth vuestro rey, y a Kaiwán vuestro dios sol, las imágenes que os habéis fabricado" (v.26)⁷⁴. En efecto, dicho culto sacrificial inficionado de idolatría y de infidelidad al Código que protege los derechos del pueblo de Israel, no puede ser salvífico, sino condenatorio. Ahí no está presente Yahvé.

5. Un Pueblo santo

Hay, en efecto, en Israel, verdadera fe, verdadera gracia, y verdadera esperanza, que son anticipaciones concretas de la plena salvación en Jesucristo.

5.1. *Anticipación por la fe.* La fe de Israel, escribe Grelot⁷⁵, es una fe en Jesucristo; aunque aún confusamente Abraham y los padres del AT saludaron de lejos la divina promesa futura. Según Santo Tomás (II-II, q.2, a.7), tuvieron sustancial, aunque confusamente, la misma fe de la Iglesia en el Misterio de Cristo:

Ha sido necesario en todo tiempo y para todos ciertamente la fe en el misterio de la encarnación de Cristo, si bien de modos diversos según los distintos tiempos y personas. Antes del pecado tuvo el hombre fe

72 Si bien se popularizó entre algunos reformadores la imagen del "cabro expiatorio" para indicar la obra de Cristo, en realidad el Nuevo Testamento no lo usa ni una sola vez. Sí usa en cambio como figura el sacrificio expiatorio ofrecido por el Sumo Sacerdote, sobre todo Hebreos.

73 La idea reformada de una religión de la "pura palabra" (sin obras) llevada al extremo, pretende eliminar toda mediación entre Dios y el hombre, fuera de la sola *palabra* de Dios; de ahí que tienda a suprimir el sacrificio (y por tanto el sacerdocio). Entre los teólogos más radicales que sostuvieron la teoría arriba apuntada. cf. por ej. P. VOLZ, *Profetengestalten des Alten Testaments*. Stuttgart, 1938. E. SELLIN, *Israelitisch-Jüdische Religionsgeschichte*. Leipzig, 1933. A. LODS, *The Prophets and the Rise of Judaism*. New York, 1937, etc. Se podría encontrar un buen resumen sobre la actitud profética frente a los sacrificios en W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I. Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 331-339.

74 Con estos mismos criterios léanse los textos siguientes: *Jer* 7,3-15; 8,5; 14, 7-10; pero en 17,26-27 prevé un culto aceptable, si se cumple el mandamiento de Yahvé (y cf. 33,18). Y *Os* 2,8-9; 4,12-16; 6,6: cuando se adora a Yahvé como a uno de tantos dioses, o "amantes", los sacrificios no solamente son inútiles, sino un verdadero insulto.

75 P. GRELOT' *Biblia y teología*, p.63.

explícita en la encarnación de Cristo en cuanto ordenada a la consumación de la gloria... Después del pecado fue explícitamente creído el misterio de Cristo, no sólo en cuanto a su encarnación, sino además en cuanto a su pasión y resurrección. por las que es liberado el género humano del pecado y de la muerte. De otra manera no se hubiera podido prefigurar la pasión de Cristo con ciertos sacrificios antes de la ley y bajo la ley... Y como ya se ha dicho, cuanto más cercanos a Cristo, más distintamente conocían lo concerniente a sus misterios.

Hay desde la promesa del Génesis (3,15) un proceso paulatino de explicitación. Nosotros creemos en Jesucristo el Salvador que ha venido en carne. Ellos creían en él implícitamente por la esperanza de la salvación. Pero esa fe, aunque implícita, era ya salvífica en virtud de los méritos de Jesucristo (cfr. Gál 3,6; Rom 4,3):

Los signos cambian, pero la fe es la misma... El papel desempeñado provisionalmente por Moisés, David, por el templo, por el cordero pascual, por los justos dolientes de otro tiempo, etc., lo desempeña actualmente Cristo considerado bajo los diversos aspectos de su misterio.⁷⁶

Esta fe veterotestamentaria es la que confiesa el anciano Simeón el día de la presentación de Jesús en el templo: "Ahora, Señor, puedes, según tu Palabra, dejar que tu siervo se vaya en paz. Porque han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado ante todos los pueblos: luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel" (Lc 2,29-32).

Esto es lo que se ha llamado la *homología de la fe*: los signos cambian, pero la fe es la misma.⁷⁷ En efecto, el papel desempeñado antiguamente por Moisés, por el templo, por el Cordero Pascual, es ahora llevado a plenitud por Jesucristo, que en su misterio salvador asume en sí los diversos significados.

5.2. Anticipación por la gracia. No solamente hay pecado en el Antiguo Testamento: también hay justificación, aun cuando nuestra plena "justicia" nos haya sido otorgada en gracia por Jesucristo, quien es la muestra misma de la justicia del Padre

(cf. Rom 3, 4,5). Pero ya desde antiguo Abraham mismo fue justificado por la fe en la promesa (Rom 4,3; Gál 3,6; Gén. 15, 6). Hay verdadera justificación de Israel (Dt 6,25); hay una verdadera santidad, así como hay un verdadero sacerdocio: "Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex, 19,6): hay amistad con Dios (Is. 41,8; Sap. 7,27); hay perdón del pecado (Sal. 51,3;32. 1-5; Is. 40,2); y todo ello producto de la gracia, y no mero esfuerzo humano (Ex. 33,19; Dt 5,10). Sin embargo toda esta gracia se concede en el Antiguo Testamento en virtud de los méritos de Cristo, como estudiaremos en la segunda parte del presente libro, al tratar el tema sobre la gracia de Cristo. Bástenos por ahora escuchar a Santo Tomás, sobre este tópico:

Los Padres (del AT) no consideraban los sacramentos de la Antigua Ley como realidades, sino como imágenes y sombras de lo que había de venir. Por eso los Padres antiguos, guardando los sacramentos legales, eran conducidos a Cristo por la misma fe y el mismo amor por el que lo somos nosotros. Y así los Padres pertenecían como nosotros al cuerpo de la Iglesia (III, q.8, a.3, ad 3).

La Concepción de María en plenitud de gracia (si bien en virtud de los méritos de Jesucristo: DS 1641) pertenece al A.T. Y según muchos Santos Padres y Santo Tomás, en su comentario al *Credo*, nuestra confesión de fe "descendió a los infiernos" (es decir a los lugares inferiores de la tierra), significa que tras su muerte Jesús llevó la salvación a los justos del A.T. que esperaban la redención definitiva en el seno de Abraham (cf. 1 Pet 3,19): Jesucristo es pues el salvador de ambos testamentos.

6. Anticipación por la pedagogía: figuras y tipos

Por tratarse de una historia de salvación unificada y progresiva, la revelación del AT va como preparando el camino para que se comprendan las realidades futuras íntimamente ligadas con lo (en cada caso) presente. Por eso muchas figuras del Antiguo Testamento, sin dejar de tener su propia personalidad, quedan sin embargo abiertas a una nueva interpretación cuyo cumplimiento se realizará en el futuro. Por ejemplo el maná es un don real de Dios al pueblo de Israel, y es el sustento del desierto que sirve como signo de la promesa divina: Yahvé es el liberador; Pero al mismo tiempo queda abierto (por su íntima comunicación con la historia) a futuras realidades de las cuales a su vez sirve el maná como de signo. Por ejemplo, Jesucristo presentó la eucaristía como cumplimiento del maná, como el maná definitivo, del cual el maná del desierto había sido prefiguración (Jn 6,31ss).

76 P. GRELOT, *La Biblia, Palabra de Dios*, pp. 365s. Y cf. sobre el mismo tema G. VON RAD, *Op. cit.*, pp. 488ss.

77 P. GRELOT, *La Biblia, Palabra de Dios*, p. 365, Y cf. K. RAHNER-THUSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*. Madrid. Cristiandad, 1975, pp. 226-229.

Podríamos decir que en general todo el Antiguo Testamento es figura del Nuevo. Todos los rasgos del Antiguo son otras tantas preparaciones históricas del Nuevo que harán a éste comprensible, incluso psicológicamente a los cristianos: la novedad de la revelación neotestamentaria no cae en el vacío. Pero también hay en el NT muchos casos en que se toma ya no sólo la totalidad del AT, sino por ejemplo personajes particulares, cuyos rasgos son *tipos* (del griego *τύπος*, marca, huella). Observemos una huella, por ejemplo de un pie: nos ofrece la forma, la figura, invertida. No es el pie mismo, pero sí puede llevarnos a identificar el pie que la ha marcado. Eso es un *tipo*, que nos lleva a descubrir el *antitipo*, la realidad a la que corresponde esa huella. Este recurso literario, que lleva en sí igualmente una fuerte carga teológica, es frecuente en todos los libros Nuevo Testamento.

Los evangelistas y apóstoles del Nuevo Testamento conocieron esos peculiares analogías veterotestamentarias, y se refirieron con gusto a ellas, de modo distinto según los casos, para aclarar lo específico del acontecimiento de Cristo o del estado del cristiano... Solamente se explica por el hecho, bien establecido por los apóstoles y evangelistas, de que el Dios de Israel no es otro que aquel, que cuando se cumplió el tiempo, envió a su Hijo (*Gál 4,4*). Partiendo de este hecho tenían la certeza de que lo que había sido revelado al pueblo de Israel, formaba un todo con el suceso neotestamentario de Cristo. Un medio importante para captar teológicamente esa relación de correspondencia, y darle valor en la predicación y la parénesis, fue el entender tipológicamente el Antiguo Testamento.

Pero no deberían considerarse los tipos como signos artificial o convencionalmente elegidos. Se trata de figuras verdaderamente salvíficas de Israel, que en cuanto *mediadores* ofrecen al pueblo la liberación que viene sólo de Yahvé; si bien su mediación es de una redención aún incompleta, y que apunta como esperanza a una más completa en el futuro. Por ejemplo, Moisés realmente es mediador de la Ley (*Gál 3,19ss*) y liberador del Pueblo de Dios. Pero su ley y liberación son figura de la más plena de Cristo: por ello Moisés es *tipo* de Cristo, y sirve a los evangelistas para interpretar teológicamente, a la luz del A.T., la obra de éste.

78 G. VON RAD, *Op. Cit.*, p. 470.

7. Profundización

Estudiar, con ayuda de la bibliografía correspondiente a este tema:

- Los pecados de Israel, como infidelidad a la Alianza, en los profetas. En concreto escoger un profeta y puntualizar que pecados *específicos* denuncia, y compararlos con el Código de la Alianza.

- Estudiar *directamente* en el libro del Exodo cada uno de los pasajes que me responden a estas preguntas: ¿liberación *de qué?* ¿liberación *para qué?*

- Investigar el influjo de los sacrificios de los pueblos semitas en los de Israel: ¿qué tienen de semejante? ¿qué añade la revelación? ¿cómo la diferencia de teologías del sacrificio lo es también del concepto de Dios?

- Estudiar alguna de las grandes figuras salvíficas del A.T. (Moisés, David, Josué, Gedeón, etc.) en cuanto *tipo* del "único mediador" Cristo.

8. Guía pastoral

8.1. *Círculo bíblico*. Discutir sobre la idea de *liberación del pueblo de Dios* que nos hemos formado: ¿corresponde verdaderamente a la idea bíblica, o la hemos deformado? ¿qué elementos debemos corregir para que nuestra búsqueda de la liberación corresponda fielmente a la promesa divina, y no a una ideología? Nos podrá servir como guía *EN*, 27.28.30.21; *Pue*, 480-506; Juan Pablo II, *Disc. Inaug. de Puebla*, III, 6.

8.2. *Lectura espiritual*. G. GUTIERREZ, "Un pueblo en busca de Dios" (sobre *Ex* y *Dt*), en *Beber en el Propio Pozo*. Salamanca, Sí-gueme, 1984, pp. 97-119.

8.3. *Actividad pastoral*. Leer *Pue*, 185-186, sobre "el pecado, falsos ídolos", y *Pue*, 27-50, sobre los "rostros" del pecado en América Latina: a su luz analizar cuáles son en concreto los "rostros" del pecado en mi comunidad cristiana, en mi pueblo. ¿Corresponde la vida de mi pueblo a la propia de un "aliado" de Dios? ¿Reconocemos en el rostro de cada uno de nuestros hermanos el de un "aliado" de Dios con derechos (y deberes correlativos) que dinamizan del mismo Dios como gracia?

9.4. Liturgia

9.4.1. Lecturas de la Liturgia de las Horas

* S. IRENEO, "La Alianza del Señor". *Vie. II Cuar.*

* S. LEON MAGNO, "La Ley se nos dio por mediación de Moisés, pero la gracia y la verdad por Jesucristo". *Dom II Cuar.*

* S. AGUSTIN, "Mi sacrificio es un espíritu quebrantado" *Dom. XIV Ord.*

* S. CLEMENTE I. "Por la fe Dios justificó a todos desde el principio". *Sab. I Ord.*

* S. IRENEO. "A través de figuras Israel aprendía a temer al Señor y a perseverar en su servicio". *Mie. II Cuar.*

9.4.1. *Eucaristía.* Evitar todo ritualismo vacío, educando a los fieles a participar en ella preparándola, y luego viviéndola, con una completa fidelidad a la Ley divina. Explicarles cómo los sacramentos sellan la Alianza con Dios; pero no pueden sustituir los deberes de la vida cristiana para con Dios y para con el prójimo.

TEMA IV UN PUEBLO QUE VIVE ESPERANDO EN LA PROMESA

En la fuerza de la consagración mesiánica del bautismo, el Pueblo de Dios es enviado a servir al crecimiento del Reino en los demás pueblos. Se le envía como pueblo profético que anuncia el evangelio o discierne las voces del Señor en la historia. Anuncia dónde se manifiesta la presencia de su Espíritu. Denuncia dónde opera el misterio de iniquidad, mediante hechos y estructuras que impiden una participación más fraternal en la construcción de la sociedad y en el goce de los bienes que Dios creó para todos (Pue, 267).

Sumario

Ante la realidad del pecado en el mundo, Dios intervino libremente y en primera persona para salvarlo; ya desde el AT en forma real, pero que es a su vez preparatoria de la plena liberación en Jesucristo. A partir de la revelación divina, ¿como vivió Israel esa esperanza?

1. *Hemos de distinguir ante todo entre esperanza y expectativa: aquélla es el fruto de acoger y confiar en la promesa divina; éstas, las "encarnaciones" populares de dicha esperanza, en diversos momentos históricos y particulares, que como producto de las ilusiones del pueblo muchas veces quedan defraudadas.*

2. *El objeto de la esperanza mesiánica, la más comúnmente conocida, es que Dios ha de reinar sobre su pueblo, y en tal reinado encontrará Israel su salvación. Según las diversas épocas, durante un largo período se espera que sea el rey-ungido (Mesías) el portador de la promesa; fallando la monarquía; todo el pueblo se siente el heredero y portador de las promesas mesiánicas; finalmente en ciertas épocas tardías se espera un portador personal de esa promesa, no siempre bien definido en sus rasgos.*

3. *Se suelen por eso distinguir varias etapas en el desarrollo del mesianismo: el regio, el del exilio y el tardío.*

4. Durante esas etapas el pueblo debe afrontar muchas desilusiones debidas a la infidelidad de los herederos del trono, por lo cual se idealizan los tiempos mesiánicos, y se proyectan en el futuro: sólo Jesucristo, en el NT, nos da la clave para comprender en su pleno sentido el significado de la promesa mesiánica.

5. Los profetas alientan en Israel la esperanza de salvación. La figura profética es también "tipo" de Cristo en cuanto a su vocación, su misión como mensajeros de la salvación y del juicio de Dios, y finalmente en cuanto a la libre aceptación (como parte de su misión) del sufrimiento profético.

6. Corazón de la proclamación profética es: sólo Yahvé salva (no los ídolos, no la riqueza, no el cumplimiento formal de la ley). En el Deuterocanónico (especialmente en la figura del Siervo de Yahvé) descubrimos la más alta figura profética y tipo de Cristo.

7. También encontramos en el AT otros tipos importantes de esperanza salvífica: en los salmos, en la obra de un Mesías sacerdote, etc.

1. Esperanza y expectativas

Toda la Sagrada Escritura está preñada de esta doble dimensión: ante la promesa divina, el hombre toma por la fe la actitud de la esperanza en el cumplimiento de la promesa. Pero al mismo tiempo se provoca una expectativa: ¿cómo, cuándo se realizará el cumplimiento? Mientras que la esperanza es firme e infalible (Dios no puede fallar en sus promesas), la expectativa constantemente está sujeta a correcciones, porque está mucho más mezclada de elementos humanos. Dios siempre responde a la esperanza, no siempre a las expectativas. El fundamento de ambas es el esquema mismo de la Escritura, del que ya hemos hablado: la ley de la promesa y el cumplimiento.

Esta tensión coincide con el movimiento mismo de la fe... que se adhiere a esta doble certidumbre que define su dimensión bíblica: la salvación es actual y es futura.⁷⁹

Hay en Israel una convicción: su historia es la de un pueblo cuyo destino está íntimamente ligado a la dirección que Yahvé señala a la historia, la que asume como historia *suya*, porque

Israel es *su* pueblo. Así, dicha historia no es sólo un vivir el presente; está abierta al futuro, que está en manos de Yahvé. Lo cual no quiere decir que Israel conozca el futuro con precisión de datos y detalles: los escritores sagrados son *profetas*, no adivinos.

Por lo mismo el pueblo va buscando lentamente y a tientas el camino del futuro. De ahí surgen las diversas expectativas. Pero es una búsqueda que, Israel está convencido, es guiada por la luz de Yahvé: "Tú eres, Yahvé, mi lámpara, mi Dios que alumbra mis tinieblas" (*Sal.* 18, 29; cf. *Job* 29,3; todo *Sal* 105, etc.).

Esta esperanza está sólidamente fundada en las maravillas que Yahvé ha hecho en el pasado, especialmente en la liberación de Egipto, que son la prueba de que Yahvé está con su pueblo, guiando sus destinos. De esta garantía toma impulso la fe de Israel para esperar en el futuro: éste no será sino la repetición consumada (esto es, llevada a su plenitud, *cumplida*) de los hechos ya históricamente vividos. Por eso

El adjetivo "nuevo" pasa a ser como el iniciador de todo lo que lleva el sello mesiánico:... nueva alianza, nuevo David, nueva Jerusalen, nuevo templo, etc.⁸⁰.

Esto quiere decir que no hay toda una novedad, sino que hay ya algo construido por Yahvé: ya hay una Jerusalén, pero ésta ha de cumplirse, llegar a su plenitud. Y así en las demás expectativas.

2. El objeto de la esperanza mesiánica

2.1. *El Reino de Dios.* Tema demasiado importante para tratarlo de paso. Lo introducimos aquí solamente, reservándonos para una mayor amplitud en el tema *Jesús y el Reino*. En un primer momento, Israel no tiene su mirada puesta en un mesías personal. Simplemente espera el *reinado* de Dios. Esto es, que sea Yahvé el Señor de la historia. En un segundo momento, como veremos después, se nacionaliza esta esperanza, y se espera también (como expectativa), un *reino* de Dios que

79 A. GELIN, "El Mesías de Dios" en VARIOS, *Grandes temas bíblicos*. Madrid, Fax, 1968, p. 217. Sobre el "Origen de la esperanza de salvación veterotestamentaria", cf. W. EICHRODT, *Op. cit.*, pp. 452-458.

80 *Ibid.*, p. 220

coincide con Israel; esto es, una nación o un pueblo en el que reina Yahvé. Ese reinado de Dios va convirtiéndose poco a poco en un reinado escatológico, esto es en un futuro donde definitivamente pueda el fiel a Yahvé vivir “en santidad y justicia” (cfr. cántico de Zacarías, *Lc* 1,73-74). Esta esperanza siempre se mantuvo, aunque fueron cambiando las expectativas: primeramente se esperaba “un reino triunfal en el cual lograra Yahvé un dominio absoluto sobre todos sus enemigos”⁸¹. Zacarías (en el texto citado, *Lc*. 1, 73-75) muestra un período mucho más avanzado en tal expectativa; pues el himno está repensado indudablemente por San Lucas: se trata ya de un reinado de Dios en el cual se viva la paz y la libertad, para poder servir a Dios en santidad y justicia.

2.2. Un Mesías personal. Poco a poco, “siguiendo el proceder de los pueblos contemporáneos, Israel comprendió que Dios guiaba a su pueblo sirviéndose de sus representantes.⁸² Así, por ejemplo, vieron en los jueces, en los reyes, otros tantos salvadores representantes de Yahvé. Los jueces recibían una investidura meramente carismática (impulsados por el Espíritu de Dios): “Los israelitas clamaron a Yahvé y Yahvé suscitó a los israelitas un libertador que los salvó” (*Jue*. 3,9). En cambio a los reyes se les *ungia*. Eran propiamente los *mesías* (los ungidos).

Israel no sólo espera una “salvación”, aun cuando ahí se encuentre el objeto primero y principal de su espera. Cada vez va adquiriendo la conciencia de que esta salvación le vendrá de *alguién* que será el instrumento humano de la misma.⁸³

Fueron pues purificándose sus expectativas, manteniéndose firme (cada vez más profunda) su esperanza: había que buscar entonces los rasgos de ese futuro *mesías*. De ahí surgen nuevas y variadas expectativas que a su vez van purificándose; aunque el Antiguo Testamento nunca llegó propiamente a delinear al detalle su figura. En lo más puro de su esperanza, llegó ciertamente a provocar el deseo y aun el ansia del que será el representante de la salvación de Yahvé. Esa espera tomó

tres cauces principales de expectativas: a. La de un Mesías-Rey. b. La de un Mesías-Profeta. e. La de un Mesías-Celestial (principalmente en la línea apocalíptica). Otras expectativas secundarias también existieron, aunque de menor alcance, como la de un Mesías-Sacerdote. Por su mayor importancia, trataremos en este capítulo las dos primeras. Dejaremos sólo un breve apéndice para las restantes.

3. El Mesías en el Antiguo Testamento

El término *Mesías* corresponde al vocablo arameo *Mesīhā*, y al hebreo *Ham-masīah*, que corresponden a la palabra griega *Χριστός*, “el Ungido”.

Originalmente se refiere al rey que en un momento dado está gobernando en nombre de Yahvé. Poco a poco su sentido va cambiando para indicar a aquél que algún día restaurará a Israel como Pueblo, que reinará sobre ese nuevo pueblo restablecido, y que sujetará a todas las demás naciones al dominio político y religioso de Israel.⁸⁴

3.1. Etapas del mesianismo en el A.T. No hay una teología fija del Mesías en el AT. Se trata más bien de un pensamiento religioso en evolución, que se va purificando por etapas. García Cordero distingue tres: a) Una etapa de un rey-davídico triunfalista. Se trata de un príncipe ideal que habría de imponer la justicia en la sociedad, tras derrotar a los invasores. b) En la segunda etapa el profetismo hace que cambie la expectativa: ahora la figura del Mesías se va delineando como la de un siervo de Yahvé, que por el sufrimiento y la muerte ha de librar al pueblo. c) Finalmente un Mesías celeste (básicamente apocalíptico) que formará un reinado de los santos, tras dominar y poner bajo sus pies a los tradicionales enemigos de Israel.⁸⁵

3.2. El mesianismo regio. Es el que toca más directamente el tema presente. Se refería como hemos dicho al rey presente, haciendo alusión a la ceremonia por la que era constituido rey: no coronación, sino unción con aceite (Cf. 2 *Sam*. 5,3). En cada

81 A. SALAS, *Jesús, evangelio vivo*. Madrid, PPC, p. 156.

82 *Ibid*, p. 157

83 P. FAYNEL, *Jesucristo es el Señor*. Salamanca, Sígueme, 1968, p. 46.

84 Cf. S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesías y mesianismo*. Madrid, Fax, 1975, p. 8.

85 Cf. M. GARCIA CORDERO, *Problemática de la Biblia*. Madrid, BAC, 1971, p. 232.

unción de un nuevo rey, se esperaba que fuese él un rey extraordinario; porque se mantenía la expectativa de que el verdadero y definitivo Mesías sería algún descendiente de aquellos a quienes Yahvé había confiado la dirección de su pueblo.⁸⁶

Pero la unción no es una mera ceremonia social. Se trata de significar con ella la íntima relación que tiene el rey con Yahvé, y el carácter sagrado de su misión y de su persona; incluso como rey tiene el supremo sacerdocio. Así, pues, su poder es en este sentido divino.⁸⁷ Sin embargo el Reino nunca se presenta propiamente como del Mesías, sino como de Dios. Por ello puede incluso fallar el rey-ungido, y sin embargo la esperanza de Israel seguirá firme. Algunos autores pueden aun hablar del mesianismo del AT como de un "mesianismo sin mesías"; pues "el reinado mesiánico fue siempre para Israel el reinado de Dios, más que el reinado del Mesías."⁸⁸

3.3. *El mesianismo tardío.* Dejando un hueco para tratar en el tema próximo la expectativa, cuyo sitio correcto sería el presente, podemos saltar hasta la época del judaísmo tardío más próximo a Jesucristo, para observar que sólo entonces la palabra *Mesías* se convirtió en un título y en un nombre, por el que se designaba una persona esperada, con una función salvífica. A esta última expectativa se refería, por ejemplo, la samaritana, cuando decía a Jesús: "Sé que ha de venir el Mesías, el llamado Cristo" (*Jn. 4, 25*). Para esa época ha adquirido tintes claramente escatológicos. En este contexto hablaba Jesús cuando en el discurso escatológico dice a sus oyentes: "Entonces si alguno os dice: míralo allí, el Cristo está aquí, no lo creáis. Pues surgirán falsos cristos" (*Mc 13, 21-22*).⁸⁹

Así, pues, aunque no hubiese una teología perfectamente definida sobre la figura del mesías, sin embargo la Iglesia acuñó al Antiguo Testamento para la comprensión de la misión salvadora de Jesucristo, para centrar, a la luz de la revelación plena del Hijo hecho hombre (*Heb. 1,1*), lo más puro de las expectativas mesiánicas. Si bien el mesianismo de Jesús, al

cumplir plenamente la promesa del Padre, dio su verdadero sentido a las esperanzas mesiánicas.

4. Características del Mesías esperado

4.1. *El mesianismo de Jesús nos da la clave.* A la luz de la revelación en el Hijo, podemos comprender lo que realmente significa Mesías en el plan divino; por lo mismo bajo la perspectiva del NT podemos entender mejor el Antiguo. El horizonte del mesianismo de Jesús es el Reino de Dios y la Nueva Alianza, cuya ley ha promulgado por el evangelio (p.e. Sermón del Monte), cuyo signo son los milagros y cuya característica básica podría estar concentrada en su entrada en Jerusalén, como Rey manso y humilde. Esta revelación puso en su recta perspectiva el plan del Padre, librándolo de las execraciones que le habían añadido las expectativas humanas.

Tanto el Reino de Dios que anuncia Jesús, como su mesianismo, están limpios de todo punto de vista nacionalista, racial o *material*⁹⁰

Jesús ofrece a sus seguidores un Reino abierto a todas las naciones, si bien el cumplimiento de dicha misión, e incluso su inteligencia, sólo pudo ser posible tras la venida del Espíritu Santo. Lucas nos presenta, por ejemplo, como todavía el día de la Ascensión, no habían comprendido los discípulos la calidad de ese reino, y seguían con sus falsas expectativas: "¿Es ahora cuando vas a establecer el reino de Israel?" (*Act 1,6*). Y Jesús no sólo corrige tal expectativa, sino abre su comprensión a un reino universal, más allá de toda frontera nacionalista: "Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, y seréis mis testigos en Jerusalén, y en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra" (*Act 1,7-8*).

4.2. *La expectativa del Mesías-Rey.* En general en el oriente circunvecino a Israel, se consideraba la monarquía como algo sacro, de alguna manera ligada a los dioses. En Israel siguió siempre considerándose al rey como un ser puramente humano, si bien instrumento de Dios en el gobierno y dirección del pueblo. De ahí que, aunque en las épocas florecientes de la monarquía se esperase un mesías-rey, nunca se tuvo propiamente

86 A. GELIN, *El Mesías de Dios*, p. 220.

87 S. MOWINCKEL, *Op. cit.*, p. 5.

88 P. ELLIS, *Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento*. Santander, Sal Terrae, 1970, p. 337.

89 Cf. S. MOWINCKEL, *Op. cit.*, pp. 4 y 8.

90 J. BONSIRVEN, *Teología del Nuevo Testamento*. Barcelona, Ed. Litúrgica Española, 1961, p. 92.

la idea de que éste sería un Hijo de Dios (ni en el sentido pagano, desde luego, dado el absoluto monoteísmo de Israel; pero ni siquiera en el sentido trinitario cristiano). Sin embargo, mientras perduró esta expectativa, siempre se unió a la promesa davídica que se conocía por la profecía de Natán:

A David, que quiere construir una casa para el arca de Dios (2 Sam 7,5), Yahvé le hace saber por medio del profeta Natán, que será él, por el contrario, el que le construirá una casa (v.11), una descendencia que no tendrá fin: "Tu casa y tu reino subsistirán por siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre" (v. 16). Así, a la promesa hecha a los padres sigue la promesa a David; al pacto del Sinaí, el pacto con él: en el semen (*zera*) de David (v.12), a través del "semen" de Abraham (*Gen* 12,7), se concretiza la promesa hecha a la humanidad en el "linaje" de la mujer (*Gen* 3,15). A partir de este momento la esperanza de Israel estará estrechamente ligada al destino de la dinastía davídica.⁹¹

Cierto que David de tal manera se había convertido en un héroe nacional, por la consolidación del trono de Israel, que se le tomaba como figura del futuro mesías. Pero tal fama se veía corroborada por la promesa divina. A partir de entonces tal promesa ocupa un lugar privilegiado, junto con la liberación de Egipto, para constituir el fundamento del pacto de Yahvé con su pueblo. No son ciertamente idénticas ambas alianzas. Pero sí podemos situarlas en continuidad dentro del esquema promesa-cumplimiento. Así, la consolidación del trono de David es un cumplimiento de la promesa, y al mismo tiempo se convierte a su vez en promesa.

Sin embargo, tal expectativa fue tomando cada vez un cariz más y más nacionalista. Más aún, "a fuerza de insistir en este aspecto dinástico, poco tardó el judaísmo en dar un enfoque marcadamente político a su expectación mesiánica."⁹² Especialmente tras el destierro a Babilonia, aunque los profetas trataron de dar un nuevo enfoque a la expectativa mesiánica, sin embargo sobre todo entre el pueblo continuó cada vez con mayor fuerza el carácter nacionalista; fenómeno inteligible en un pueblo constantemente dominado.

Volviendo a la época de la monarquía, observamos un fenómeno: poco a poco fue considerándose la línea davídica como mesiánica, aunque no necesariamente se esperase que una persona particular fuese el mesías. Sobre todo en las ceremonias de entronización observamos cómo se tenía al nuevo rey de la dinastía davídica como "hijo de Dios", como se observa, por ejemplo, en el salmo de entronización: "Voy a anunciar el decreto de Yahvé: él me ha dicho: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy. Pídeme y te daré en herencia las naciones, en propiedad los confines de la tierra" (*Sal* 2, 7-8; y cf. *Sal* 110)⁹³. Por eso afirma Mowinckel que, en el judaísmo primitivo,

el Mesías es simplemente el primero de la línea sin fin de los descendientes de David que se irán sucediendo unos a otros en el trono del glorioso reino restaurado.⁹⁴

El mesías, pues, en esta época, es más bien un símbolo de la realeza davídica que una persona. A partir de la promesa de Natán, se convertirá también el rey en el protector de la alianza establecida por Yahvé con su pueblo. Más aún, hasta cierto punto hay aquí ya una teología de *personalidad corporativa*. Es decir, si el Mesías es hijo de Yahvé, es porque representa como cabeza a todo el pueblo, que es propiamente el hijo de Dios. En este sentido "cada rey davídico sabe que el día de su entronización es el de su adopción divina"⁹⁵. Sin embargo hemos de tomar en cuenta que *todo* Israel es un pueblo real, a partir de la primera alianza (*Ex* 19,5-6).

Por eso, con ocasión de un nuevo reinado, los salmistas dicen todo lo que esperan de la monarquía, todo lo que ella producirá un día: —Justicia (*Sal* 45, 8; 72,7); —progreso religioso en el mundo (*Sal* 18,50); —paz y fecundidad (*Sal* 72,7); —liberación del enemigo (*Sal* 72, 8-18); —dominación victoriosa (*Sal* 2, 8-12)⁹⁶

4.3. *La infidelidad de los reyes*. La historia de los reyes de Israel es una larga narración de frustraciones y fracasos. Basta

91 B. FORTE, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios y Dios de la Historia*. Madrid, Paulinas, 1983, pp. 71s.

92 A. SALAS, *Op. cit.*, p. 159.

93 Dice B. FORTE: "En rigor, ninguno de los salmos citados (ni otros tampoco del género "real" como por ejemplo el 89 y el 132) contiene la espera de un rey estatológico futuro; sin embargo, la incorporación de estos cantos al salterio y su uso incluso después de la caída de la monarquía harán que ellos alimenten la esperanza mesiánica real", en *Op. cit.*, p. 72.

94 S. MOWINCKEL, *Op. cit.*, p. 184.

95 A. GELIN, *El Mesías de Dios*, p. 222.

96 *Ibid.*

leer los dos libros de Samuel y los dos de los Reyes o las Crónicas para contemplarlo como en un doloroso panorama. Por ello las expectativas van cambiando. "No desaparece el mesianismo real, sino que se profundiza e *idealiza*"⁹⁷ La historia se encargaba de profundizar el abismo que separaba la realidad monárquica de la misión que se les encargaba con su entronización. Entran en juego entonces los profetas, cuyo ministerio es doble: censurar con firmeza a los reyes infieles a su misión, y a la vez mantener en Israel la esperanza. En esta línea se desarrolló, por ejemplo, la misión profética del primer Isaías (cf. *Is* 7, 14; 9, 5-6). De esta triste experiencia surgen nuevas idealizaciones mesiánicas:

Dios, por David, había realizado sus promesas de hacer de las tribus de Israel un pueblo libre en una tierra propia (2 *Sam* 7, 9-11). Y aunque los sucesores de David no marcharon por sus sendas, los profetas esperaron siempre *aquel Rey* que como David (2 *Sam* 8,15) *habría de instituir la igualdad y la justicia*, sobre todo en favor de los más pobres y pequeños del reino (*Is* 9, 5-6; *Jer* 23, 5-6; 33, 15-16). Tal rey habría de revelar el "celo" de Dios por su pueblo (*Is* 9,6), y realizar la paz prometida desde el principio (*Am* 9, 11-12; *Ez* 34, 23-31; 37, 24-27)⁹⁸.

4.4. *Idealizaciones del reino mesiánico.* En ocasiones se construirá la imagen de un reino de paz, con un rey humilde que cabalga sobre un asno (*Zac* 9,9). Otras veces se anunciará la venida de un futuro rey de la dinastía de David, pero no como los reyes actuales que regían por el momento a Israel, sino que será un rey ideal en el futuro (*Is* 11, 1-4), cuyo reino será caracterizado por la justicia y la verdad (*Is* 11,5), y cuyo imperio tendrá caracteres paradisiacos: "Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito; el novillo y el cachorro pacerán juntos y un niño pequeño los conducirá... etc." (*Is* 11, 6-9). Incluso se llega a pensar que en ese día todos los reyes de la dinastía davídica serán monarcas ideales, que regirán al pueblo según el corazón de Yahvé (*Jer* 23, 1ss), y empezará a sospecharse en ocasiones que algún descendiente de David, especialmente bueno, ha comenzado ya esa época; tal fue el caso de Zorobabel, tras el exilio (*Ag* 1,4; *Zac* 4, 7-10).

Un desastre nacional hace que tales expectativas tomen un rumbo totalmente nuevo. Alrededor del año 596 Nabucodonosor puso sitio a Jerusalén y deportó a una buena parte de sus habitantes. Cayó definitivamente la dinastía davídica del trono real. A partir del destierro, surgen los grandes profetas que orientan la expectativa hacia un futuro escatológico. Se sigue esperando con una más profunda fe la liberación de Yahvé (especialmente en el Deuterocanónico), pero ya no siempre dependiendo de un rey concreto y personal. Y cuando incluso se vuelven los ojos hacia un mesías futuro, aun cuando se habla todavía de un "hijo de David", no siempre se tratará de alguien que reine políticamente desde el trono. El evangelista Mateo especialmente tomará la línea de esta expectativa para reflejarla en su evangelio; aunque nos indica la línea de la verdadera y legítima descendencia davídica, como veremos en la *Cristología de los Sinópticos*.

Sin embargo la fuerza del Nombre divino, fuente de la identidad y de la esperanza de Israel, ilumina su poder, mostrando no sólo los valores por los cuales pueden convertirse en vehículo de espera mesiánica, sino también su profunda relatividad respecto al único soberano del pueblo elegido, el Señor. A esta luz se comprende no sólo la doble tradición profética, de aversión y de consentimiento, que se registra en los inicios de la monarquía (cf. 1 *Sam* 8), sino también la función crítica que ejerce el mismo mesianismo real frente a la realidad concreta en Israel⁹⁹.

Podemos decir en resumen que el espantoso desastre de la monarquía (primero su constante infidelidad, posteriormente su derrocamiento total) no ha terminado con la esperanza mesiánica, sino que la ha purificado de expectativas desviadas. A partir de esa dolorosa experiencia, y bajo la guía de los profetas, la idea del Mesías se proyecta en "el rey ideal totalmente transferido al futuro, no ya identificado con un rey histórico determinado, sino uno que algún día ha de venir"¹⁰⁰. Podemos sin embargo dejar asentado un rasgo de dicha expectativa que nunca declinó, pues se veía íntimamente ligado a la promesa divina, y por lo mismo era expresión de una verdadera esperanza: el mesías sería un descendiente de la línea davídica. Y tal expectativa perduró hasta la aparición de Cristo.

97 P. FAYNEL, *Op. cit.*, p. 48.

98 PCB, 2.1.2.2.

99 B. FORTE, *Op. cit.*, p. 72.

100 S. MOWINCKEL, *Op. cit.*, p. 135.

5. La esperanza profética de salvación

Moisés, como hemos visto, es el gran liberador de Israel; o mejor el mediador de la gran liberación obrada por Yahvé. Tras su muerte, diversas figuras realizaron esa misión mediadora; el rey, el sacerdote, el profeta, el sabio¹⁰¹. La tradición deuteronomica ve en una promesa a Moisés, el fundamento teológico de la profecía como mediación salvífica:

En Moisés está tan densificada la vocación de Israel como pueblo de la Palabra, que todo su futuro, y consecuentemente su expectativa y su esperanza, se leen en clave mosaica: "Yahvé, tu Dios, te suscitará de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo, al que vosotros escucharéis... Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta semejante a ti; yo pondré mis palabras en su boca, y él les dirá cuanto yo les mande" (*Dt* 18, 15,18...). Estas afirmaciones poseen ante todo un sentido distributivo; es como si dijera que Israel, mientras exista, será el pueblo que nace de la Palabra y vive bajo su juicio; por tanto, un pueblo en el cual habrá siempre profetas (cf. *Am* 2,11; *Jer* 7,25s); además, tienen un sentido propio y personal, como expresión de la espera del nuevo Moisés, que caracterizará a los tiempos del nuevo éxodo y de la nueva alianza¹⁰².

A raíz de la dura prueba del destierro en Babilonia, al no tener ya la mediación de la monarquía y señal del templo, se robustece notablemente la teología profética, hasta llegar a ser la más profunda fuente de la esperanza en la salvación de Israel. Los profetas pasan a ser entonces "los responsables de sus hermanos", llevando en sí mismos la "preocupación por sus pecados", e intercediendo en su favor¹⁰³. En estas mismas circunstancias, los profetas espiritualizan la comprensión del mesías-rey, de manera que éste pasa a representar una figura escatológica: "ya no se trata de un simple rey poderoso, sino más bien de un personaje cuyo contacto directo con Dios será fuente de salvación para cuantos le acepten"¹⁰⁴. En los párrafos siguientes estudiaremos dos aspectos que preparan en el A.T. la comprensión de Jesucristo el Salvador: La figura misma del profeta, tipo de Cristo, y el anuncio profético de la salvación.

5.1. La figura profética, "tipo" de Cristo. Desde muy antiguo apareció en Israel la mediación profética, cuya función no debe confundirse ni con la de los reyes (encargados del gobierno) ni con la de los sacerdotes (cuyo oficio primordial es el culto). No son tampoco legisladores como Moisés. Sino que su misión va encaminada a "revitalizar y renovar -a partir de su contacto personal con Dios y cada uno según su misión especial- las diversas instituciones y tradiciones de Israel, el orden jurídico, el culto y la realeza, devolviéndolos a su sentido original"¹⁰⁵.

Son intermediarios entre Dios y los hombres. Y por otra parte son hombres cuya actividad está destinada a transformar la historia: actúan dentro de las situaciones concretas del pueblo, para que éste sea fiel a la Alianza, y pueda así preparar la historia futura. Por eso tienen tantas proyecciones escatológicas. Por lo mismo escribieron; porque aunque son originalmente predicadores, y hablan a un pueblo en un momento concreto y en una situación histórica, saben que su mensaje tiene también una proyección para el futuro¹⁰⁶.

5.2. La vocación profética. En un magnífico artículo W. Vogels¹⁰⁷ nos hace advertir que la vocación profética en el AT es un llamado de la iniciativa divina, para constituir a un hombre en *mensajero de Dios*. Sin embargo, dado que se trata de hombres con características muy personales e individuales (que se reflejan en sus escritos, por ejemplo su carácter, las circunstancias concretas de su vida), cada uno de ellos escudará su vocación de manera muy diversa, muy particular. Von Rad¹⁰⁸ nos previene contra un peligro: al leer las narraciones (tal como las tenemos) de las vocaciones proféticas, podemos confundirlas con la experiencia misma personal del profeta. En ocasiones quizás tenemos algunos rasgos para descubrir ésta última. Pero en general las que conservamos en el AT (p.e. *Am* 7-9; *Is* 6; *Jer* 1; *Ez* 1-3; *Is* 40, 1-8; *Zac* 1,7-6,8),

101 Cf. PCB, 2.1.3.1.

102 B. FORTE, *Op. cit.*, p. 68.

103 A. GELIN, *Grandes temas bíblicos*, p. 227.

104 A. SALAS, *Op. cit.*, p. 161.

105 N. FUGLISTER, "Pregoneros de la Palabra inspirados por Yahvé", en J. SCHREINER (ed) *Palabra y mensaje del A.T.* Barcelona, Herder, 1972, p. 200.

106 N. FUGLISTER, *Op. cit.*, p.175.

107 W. VOGELS. "Les récits de voation des prophètes", en *NRT* 105 (1973), 3-24.

108 G. VON RAD, *Op. cit.*, pp. 75ss.

aunque sean relatos en primera persona, están ya redactados con una mira teológica. La vocación misma en su sentido teológico incluye varios elementos:

a. Son portadores de la Palabra de Yahvé. Innecesario citar textos, casi todos los oráculos proféticos lo indican, p.e. "Esto dice el Señor..."¹⁰⁹

b. Hay un cambio muy profundo en la conducta del llamado, y hasta en su misma concepción de las cosas: bajo el espíritu de Yahvé, se convierte en un hombre nuevo, totalmente poseído por la Palabra del Señor.

c. Con frecuencia hay resistencia de parte del llamado; a tal grado que Jeremías compara su vocación con la seducción de una jovencita: "Tú me has seducido, y yo me he dejado seducir. Tú has sido más fuerte que yo" (*Jer* 20,7). (Cf. *Am.* 3,8).

d. Esa vocación es un llamado muy personal. Muchas veces se experimenta en forma de una visión que transforma al mismo profeta.

e. Tal cambio hace sufrir al profeta (cf. *Ez* 3,15; *Dan* 8,27, etc.).

5.3. *Mensajeros de la salvación.* Su mensaje salvífico, sin embargo, es variado según las circunstancias históricas del pueblo, y cada vez tiene caracteres más explícitos, hasta llegar al Deuteroisaias, cumbre del aspecto salvífico de la profecía: anuncia que el perdón viene de Yahvé por pura bondad. No es que prediquen de antemano a Jesucristo (con detalles de la vida de éste, por ejemplo). Pero sí anuncian una salvación histórica actual (para el momento en que vivían) y futura, que se desarrolla hasta llegar en su plenitud en Cristo. Es decir, recuerdan hechos históricos del pasado con una función pedagógica: para probar la presencia actual de Dios y anunciar la futura y definitiva intervención de Yahvé (p.e. *Am* 5, 18-20; 8, 3.9.13, etc.).

109 Para un profundo estudio sobre el Espíritu (*Ruah*) y la Palabra (*Dabar*) en la vocación profética, cf. D. NEHER, *La esencia del profetismo*. Salamanca, Sígueme, 1975, pp. 77-102.

No quiere esto decir, sin embargo, que tengan una clara visión de lo que ha de suceder. Como cualquier otro hombre están sujetos a la incertidumbre humana que los hace sufrir, al tiempo que tienen su esperanza firmemente anclada en la promesa de Yahvé:

Vivir, para el profeta bíblico, es ser solidario del misterio de Israel. Es, por consiguiente, no conocer el último secreto de la intención divina, a pesar de experimentar toda su violencia y el esplendor de una revelación parcial.¹¹⁰

Los anuncios salvíficos de los profetas revisten tres formas: a. *Afirmaciones.* En una necesidad sin horizontes de solución, Yahvé se apiada, y por pura bondad e iniciativa suya (como lo hizo al liberar a su pueblo de Egipto en el Exodo), se vuelve como salvador hacia su pueblo. Así, por ejemplo, perdona a Israel y lo restaura después del destierro de Babilonia. Este es un hecho afirmado por los profetas. En Jesucristo sucede algo totalmente nuevo: anuncia la liberación no sólo a Israel, sino a todos los hombres.

b. *Anuncios salvíficos.* Se anuncia un hecho determinado por el cual Yahvé mostrará su intervención para librar al pueblo, para perdonarlo, para romper una cadena; pero al mismo tiempo esos momentos orientan al pueblo históricamente hacia una liberación definitiva (p.e. *Ex* 3,8. *Jer* 32, 15). En concreto, observamos por ejemplo cómo en el anuncio de Isaías (7, 7-14) la intervención de Yahvé está indicada por el nombre del niño: Emmanuel, esto es, Dios está con nosotros. La función de estos anuncios es hacer recobrar la confianza en Yahvé a todos aquellos que se sentían tentados a desesperar en los momentos difíciles, y también posibilitar el camino para la salvación futura.

c. *Descripción salvífica.* Se predice en términos ideales el tiempo feliz en que Yahvé habrá tenido definitiva misericordia de su pueblo. No son descripciones directas de la obra de Jesucristo, pero sí hablan al pueblo de un futuro que se posibilita por la esperanza. A este género pertenecen, por ejemplo, los llamados "vaticinios mesiánicos", que el Nuevo Testamento con razón aplica a Jesucristo: la salvación provendrá de un descendiente de David, rey poderoso y justo que establecerá un reino

110 A. NEHER, *Op. cit.*, p. 245.

de paz, y por él será bendita toda la tierra (cf. *Is* 4, 2-6; 9, 1-6; 11, 1-9; 16, 5; 32, 1-8; *Jer* 17, 24-27; 23, 5ss; 30, 9.21; 33, 17; *Os* 3,4; *Am* 9, 11, *Miq* 4, 8; 5, 1-3; *Zac* 9, 9ss). Los autores del Nuevo Testamento ven en ellas otros tantos anuncios de Jesucristo pero

no se trata aquí, en primera línea, del cumplimiento de unas determinadas predicciones de los profetas sobre el futuro, sino del testimonio de que la vinculación hombre-Dios anunciada en el Antiguo Testamento se cumple en la Nueva Alianza en la vida, muerte y resurrección de Jesús, y en la vida de la Iglesia.¹¹¹

5.4. *Mensajeros del juicio de Dios.* Si su oficio hubiese sido simplemente tener que anunciar un mesías futuro, poco o nada se les hubiese seguido de sufrimiento. El problema es que debían anunciar el juicio de Dios sobre el pueblo en circunstancias bien particulares, y tal anuncio es con frecuencia rechazado, de donde los profetas sienten que su misión es inútil; no sólo, sino que continuamente además de rechazado el profeta es perseguido. Aquí cabe lo que hoy se ha llamado la *denuncia profética*. Pero tampoco puede reducirse este ministerio a términos simplistas como el excesivo reductivismo de la expresión “el profeta anuncia y denuncia”; no cualquier crítico es profeta: puede ser un demagogo. Sin embargo sí existe tal denuncia en los profetas bíblicos, y forma parte de su misión (cf. p. ej. *Am* 5, 21-23). Pero está sujeta a un control bastante definido, lo que le quita el carácter demagógico para convertirla en misión divina:

5.4.1. *Sobre el culto y los sacerdotes.* Los profetas no tratan de acabar con el culto, como algunos afirmaron a principios de este siglo, para imponer una religión de tipo neokantiano, meramente moralista y eliminando el sacrificio (cf. nuestro tema anterior, n. 4.2.2., *Excursus*). De hecho los mismos profetas enraizaban su predicación en las instituciones y en el culto sagrado del templo (cf. *Am* 1,2; *Is* 6, y las categorías culturales de *Ez* 40-48). Pero no raramente ha faltado tomar en cuenta, al leer tales denuncias, el carácter literario oriental lleno de imágenes fuertes, de términos apasionados, y de figuras desbordantes. Ciertamente también atacan el sacerdocio en varias ocasiones;

pero leyendo cuidadosamente los textos es evidente que no están condenando el sacerdocio en cuanto institución, sino a los sacerdotes sinvergüenzas que abusan de su misión:

Los sacerdotes contra los cuales chocaron uniformemente los profetas eran falsos fariseos. Se encuentran en una situación abusiva ante la ley. El texto bíblico habla con claridad: los sacerdotes no se ven atacados por los profetas por el hecho de ser sacerdotes, sino porque no lo son. Son mencionados junto con sus pecados. Su lista equivale a una nomenclatura de usurpación y de traiciones.¹¹²

5.4.2. *La denuncia profética de la injusticia.* Está enraizada en la profunda fe en la Alianza con Yahvé: la injusticia rompe esa Alianza, porque al negar al otro el derecho, no reconozco en él al aliado de Yahvé. Y como circunstancialmente y de *hecho* es el más pobre y pequeño quien está más sujeto a los abusos, tanto el código de la Alianza como los profetas en sus denuncias a las violaciones de dicho código, ponen el acento en la protección de los más débiles¹¹³. No es ciertamente indiferente a la Alianza el que se viva o no en justicia. Incluso en un momento de altísima inspiración profética Jeremías critica duramente a quienes quisieran vivir lujosamente a costa del más pobre, y termina: “¿Tu padre no comía y bebía? Hizo justicia y equidad, y le fue bien. ¿No es esto conocerme?” (22,16). Pero hacer justicia para conocer a Yahvé (con un conocimiento que en la Biblia no es sólo teórico, sino que significa una unión íntima, y un actuar como El) es comportarse con el otro como Yahvé, quien lo sacó de Egipto para hacerlo partícipe de la dignidad misma de Dios¹¹⁴. En este contexto se entiende la constante denuncia de los profetas, por ej. de los abusos contra los pobres (*Am* 6, 1-6; 2,6-7; 4,

112 A. NEHER, *Op. cit.*, p. 256. Y cf. p. 259, donde explica el choque entre sacerdotes y profetas, por más que ambos ofrezcan a Israel servicios diferentes, parciales y complementarios.

113 Imposible tratar en forma detenida un tema tan importante. Me remito a la obra ya citada de J.L. SICRE, lo mejor que conozco en este punto.

114 Cf. G. GUTIERREZ, *La fuerza histórica...*, pp. 17-18. Debemos sin embargo tener cuidado de no reducir exclusivamente el conocimiento de Dios a hacer justicia a los pobres. Es un elemento integral, del todo necesario, pero que no agota la revelación sobre Dios. Un reduccionismo tal mutilaría la Escritura; como también la mutilaría el no tomar *en serio* este elemento revelado.

111 L. KRINETZKI, “Relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo”, en J. SCHREINER (ed.) *Op. cit.*, p. 455.

1; 5,11; 8,4ss), contra la "compra" de la justicia en los tribunales, de manera que quien no tiene para "comprarla" queda desamparado (cf. *Am* 5,12; advirtiendo que "la puerta" indica el tribunal, pues -éste celebra los juicios a la puerta de la ciudad) etc. ¿Por qué esa preocupación de Yahvé por el pobre?

Este juez severo (Dios), que no tiene "acepción de personas", siente debilidad por el huérfano y por la viuda. Hace justicia en favor de ellos. Su insistencia en la justicia está motivada por su preocupación por el débil y el oprimido. Precisamente porque ama al oprimido, condena al opresor (...). La justificación del malvado no es sólo la ofensa contra un ideal abstracto de justicia, sino la traición práctica al pobre y al inocente. Toda perversión de la justicia equivale a imponer un sufrimiento a alguien que es incapaz de defenderse (...). Tolerar la injusticia es tolerar el sufrimiento humano (...). En la raíz de la exigencia de justicia está el amor al hombre¹¹⁵

5.5. *El sufrimiento profético.* Veremos en seguida la profecía más elevada sobre este punto, los cantos del Siervo de Yahvé. Por ahora decimos de una manera más general que nos ayudará a comprender el sufrimiento libremente aceptado de Jesucristo, que poco a poco en el A.T. se desarrolló la idea de que el sufrimiento es parte integrante del ministerio profético. Pero no porque el profetismo lo exija en sí; sino porque el profeta es enviado con una misión a un mundo que rechaza la Palabra de Dios, por más que con la boca muchas veces afirma que la busca. Esto hace sufrir al profeta, porque ve la vaciedad de su esfuerzo. Tal incredulidad y rechazo puede con frecuencia tomar formas violentas. De esta manera sufrió Moisés por su pueblo, y Jeremías paso a la historia como el prototipo del profeta sufriente: éste fue tomado totalmente al servicio de Yahvé; el celibato mismo del profeta es un signo de la total dedicación a la Palabra del Señor (*Jer* 16,2). Inútil citar detalles concretos del sufrimiento de Jeremías: tanto el libro que lleva su nombre como las lamentaciones son ejemplificaciones casi a cada página; se convierte así en tipo de la pasión profética de Jesucristo:

También a los padecimientos del profeta se les concedió poder salvífico. Esta idea, de consecuencias sumamente ricas para el progreso de la evolución de la revelación bíblica, creció, al parecer, al calor de

las reflexiones sobre el destino doloroso, incomprensible, de Jeremías... Así, pues, Jeremías no sólo anunció de antemano una alianza nueva, sino que hizo mucho más: presentó por adelantado, como un nuevo Moisés, y sin saberlo, a través de su vida y de sus sufrimientos proféticos, al futuro mediador de esta alianza: a Jesús, que, como profeta doliente, y mayor que Moisés, fue tenido por algunos de sus contemporáneos, y no sin razón enteramente, como un Jeremías reaparecido¹¹⁶.

6. Proclamación profética de la salvación

6.1. *Sólo Yahvé salvará a Israel.* Ante la constante infidelidad del pueblo (comenzando por sus líderes) es imposible esperar la salvación si no es del Señor: así esta obra liberadora adquiere toda su dimensión de gracia: Yahvé es el único salvador de su pueblo, mediante la transformación del corazón (sobre todo en Ezequiel) para que obre la justicia:

Los profetas denunciaron el escándalo que constituía la múltiple violación de la alianza, de la que eran testigos, y por ese motivo condenaban al pueblo (*2 Re* 17, 7-23). Pero ellos mismos fueron los principales testigos también de la fidelidad del mismo Dios, que superaba todas las infidelidades humanas. El mismo Dios transformaría el corazón del hombre, concediéndole la capacidad de satisfacer sus obligaciones mediante la obediencia a la Ley (*Jer* 31, 33-34; *Ez* 36,26-28). Aunque Israel violó la alianza tantas veces, los profetas jamás perdieron la esperanza en la salvación que Dios otorgaría al pueblo, por su inmenso amor y misericordia (*Am* 7, 1-6; *Os* 11, 1-9; *Jer* 31, 1-9), incluso en los más tristes momentos de la historia¹¹⁷.

Y así incluso en el destierro en Babilonia, cuando la nueva esclavitud puede provocar una profunda crisis de fe sobre el significado de la misma liberación del Exodo, el profeta Deuterisaías descubre en ese despojo total de su pueblo la vocación a ser luz de todas las naciones: la salvación de Yahvé, al quedar destruido Israel como reino político, no se restringirá más a sus limitados horizontes; y así la elección de ese pueblo será incluso más maravillosa, al convertirse éste en mediador y testigo de la salvación para todos los pueblos (cf. *Is* 41, 1-7; 43,10; 44,8); y ante el castigo tan grave infligido por el pecado de los hombres y la rotura de la Alianza (*Ez* 39,21ss), Yahvé promete ser El quien dé al hombre un corazón nuevo, un corazón de car-

115 E. BERKOVITS, *Man and God*, pp. 228-230. Citado por J.L. SICRE, *Op. cit.*, p. 453.

116 N. FUGLISTER, "Un hombre tomado por Dios a su total servicio: Jeremías", en J. SCHREINER (ed.), *Op. cit.*, p. 267.

117 PCB, 2.1.2.2.

ne en lugar del corazón de piedra (*Ez* 11,19; 18,31; *Jer* 31, 31-34), y a quien establezca con él una Alianza nueva, solo que más rica: universal y definitiva (*Jer* 31, 31ss; *Ez* 37,26ss). Y si los reyes han sido infieles a su misión, y el pueblo ha contribuido a hacerlos injustos, ahora Yahvé dará a Israel nuevos pastores, que serán lugartenientes del único y verdadero pastor (*Jer* 23, 3-4). Respecto a la figura del pastor, Ezequiel subraya una característica: "Yahvé es pastor y entroniza como pastor a su siervo. La acción del mesías queda totalmente circunscrita por la de Dios"¹¹⁸. Por lo mismo atribuye totalmente a Yahvé la obra de la restauración de Israel. Pero, dada la experiencia del destierro, prescinde ya del horizonte político en que se movía el antiguo mesianismo, y otorga a los pastores que apacentarán en nombre del pastor supremo, características netamente espirituales: el mesías no hará la guerra, sino "apacentará". y reunirá a las ovejas dispersas de Israel, para protegerlas. Pero el único verdadero pastor seguirá siendo Yahvé. Por eso también considera a Yahvé el origen de la unidad de su pueblo, y al mesías como símbolo de dicha unión (*Ez* 37, 22ss).

Entre los profetas postexílicos, Ageo sigue sosteniendo esa distinción entre Dios y el mesías. Toda la actividad salvífica procede directamente de Yahvé, mientras el Mesías es su lugarteniente. Zacarías distingue en Israel prácticamente dos comunidades, una política y otra cultural; y eso ya desde su período preexílico. Por lo mismo distingue dos tipos de reyes: uno, el tradicional, de carácter político. Su deber religioso lo debe poner de *parte de los pobres*, para ejercitar su poder en favor de ellos. Pero surge otra figura real nueva: la mesiánica. Esta figura *ya no estará de parte de los pobres*, sino que *él mismo se hará pobre*, necesitado de ayuda. Está despojado de todo atributo real tradicional, y de todo poder. Su significado principal de *pobre* es el de una total dependencia de Yahvé. Esta nueva figura del rey mesiánico está simbolizada por su entrada en la ciudad santa (*Zac* 9, 9-10).

6.2. *El Deuteriosaiás, cima de la esperanza en Yahvé que salva*. Como hemos dicho arriba (tema 3, nota 12) la teología

¹¹⁸ W. SCHMIDT, "La debilidad del Mesías. Historia de la tradición de las profecías mesiánicas en el A.T.", en *SdeT* 10 (1971), p. 29.

del Exodo es fundamental en los profetas¹¹⁹, y especialmente en el segundo Isaías. A la crisis profunda de fe que ha suscitado el exilio (¿para qué nos ha liberado Yahvé de Egipto?), el profeta responde con una reflexión sobre el verdadero destierro, la verdadera liberación, y el retorno a Jerusalén para ofrecer la luz a todas las naciones¹²⁰; la figura salvífica presentada en los cuatro cantos del Siervo de Yahvé está inspirada en gran parte en la figura liberadora de Moisés, si bien con una teología reelaborada.

6.2.1. *Contexto del Exodo*. Son muchas las reminiscencias: abre y cierra con el tema del *camino*: "preparad el camino a Yahvé" (*Is* 40,3), "y caminaréis en paz" (*Is* 55,12); es el Señor quien hace habitable el desierto (41,18-21), quien da el agua de la roca, gratuitamente (48,21), y el agua y el maná, como gracia (55, 1-7; otros textos relacionados con el Exodo: *Is* 42,15-16; 43,2,16-21; 49,8-13; 50,2-3; 51,9-11; 52,10-12). Pero espiritualiza la teología de la salvación: el verdadero exilio no es Egipto, sino la lejanía de Yahvé (*Is* 53,5-6); mas el pueblo ha sido de duro corazón, y no ha querido reconocerlo: por eso está sometido a la dura prueba del exilio, por causa de sus infidelidades (40,2; 42,23-25; 51,17). Sin embargo el profeta anuncia que es la fidelidad de Yahvé quien liberará de nuevo a su pueblo, porque El es su *go'el* (su redentor), porque El es el Creador. ¡El castigo está cumplido, viene la liberación! es la buena nueva (40,1-11). Pero a diferencia del primer Exodo, no habrá una figura de líder como la de Moisés, ni grandes hazañas contra el poder dominante, pues incluso Yahvé se servirá de un rey pagano, Ciro, para realizar su liberación (cf. *Esd* 1,1-5; Ciro "mi pastor": *Is* 44,28, "mi ungido": 45,1); será sólo la gloria y la misericordia de Yahvé, que, transforman-

¹¹⁹ Una teología semejante descubre A. MORENO CASAMITJANA, en Ezequiel: Yahvé ha dispersado su pueblo, en castigo por sus infidelidades, para someterlo a un juicio purificador en el desierto (*Ez* 20,30-44). Del exilio tornarán aquellos que se conserven fieles a la alianza; no los rebeldes, los cuales, como en el primer Exodo, no entrarán en la tierra prometida. Será sólo Yahvé quien libre de nuevo su pueblo, para que vuelva otra vez a servirlo en el Templo: cf. *Op. cit.*, p. 144.

¹²⁰ Sigo de cerca las lecturas del Deuteriosaiás de A. MORENO CASAMITJANA, en *Op. cit.*, y de L. SABOURIN, en *Redención Sacrifical*. Bilbao, DDB, 1969.

do los corazones, guirán al pueblo en esta nueva liberación, equivalente a una nueva creación (*Is* 40,5.10-11; 41,17.20; 51,9-10, etc.)¹²¹.

6.2.2. El "Siervo de Yahvé", tipo de Cristo (*Is* 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52,13-52,12). Es en el segundo Isaías la figura salvífica por excelencia¹²².

6.2.2.1. *Vocación profética*: a) El Siervo es llamado por Yahvé; abundan los signos de dicha vocación: ha sido formado en el seno de su madre (49,5), tomado de la mano (42,1), y es Yahvé quien le ha puesto un nombre (es decir le ha dado todo: 42,6; 49,1); pero puede ser Siervo de Yahvé sólo en el contexto de una teología "corporativa", en el seno de Israel "su siervo" (*Is* 65,9), y sólo por el amor de Yahvé que toma la iniciativa (41,8-9; 44,1-2; 45,4). b) Y es llamado para una *misión profética*, que es la comunicación de la Palabra (49,5-6), para la conversión de los pueblos (52,13-15). c) Y finalmente parte importantísima de tal misión será el *sufrimiento profético* (52,26-53), que en el Deuteroisías alcanza la más alta interpretación teológica.

6.2.2.2. *El sufrimiento profético del Siervo*. Se entenderá mejor a la luz de una comparación con la teología del sufrimiento de Moisés, de Jeremías y de Job; a) El Siervo ejercita,

como Mosiés, la vocación profética por la comunicación de la Palabra, y por la intercesión (*Dt* 9,19; *Is* 53,12) y más particularmente, por el anuncio de una nueva Alianza; y al igual que Moisés, sufre y muere por su pueblo¹²³. A diferencia de Moisés, no organiza el pueblo políticamente; promulga una Alianza y una ley nueva y universal que, rompiendo las fronteras de Israel, llevará la salvación a todos los pueblos de la tierra¹²⁴. b) Con Jeremías y Job comparte la paciencia heroica, la aceptación del misterio de Dios en el sufrimiento; pero a diferencia de ellos, el Siervo no se lamenta de haber visto la luz (cf. *Jer* 20, 14-18; *Job* 3,3-26), sino que acepta el sufrimiento con la mansedumbre del cordero (*Is* 53,7) porque está cierto de la fe que tiene en su derecho y en la recompensa. c) A diferencia de los otros tres grandes tipos, añade algo nuevo: la idea del *sufrimiento expiatorio y vicario* (*Is* 53, *passim*) ;por un pueblo cuya culpa ya habría sido expiada! (*Is* 40,2; 43,25; 44,22), y que por tanto no tiene nada de castigo, sino de reconciliación y de reconstrucción de la Alianza con Yahvé: el nuevo sacrificio (pues tal sufrimiento por el pueblo está narrado en términos sacrificales: se ofrece como un cordero: *Is* 53,7, y como sacrificio expiatorio: v. 10) purifica (sin negar) la idea del sacrificio ritual, por lo que servirá a los escritores del NT para leer teológicamente la vida y muerte de Jesús como un sacrificio verdadero aunque no ritual (pues murió no en el templo, no sacrificado por el sacerdote; aunque sí pueda ser un sacrificio ritual su *memorial*, la Eucaristía). El Siervo clarifica que lo esencial del sacrificio es *la oferta voluntaria de sí mismo hasta la muerte* (*Is* 53, 12b) en favor de su pueblo, cuyas culpas (sin ser él mismo culpable) se ha adosado el Siervo vicariamente (*Is* 53, 4-6.8.11-12):

En la muerte del Siervo se unen y armonizan dos elementos que hacen de esta ofrenda algo único: la idea sacerdotal del sacrificio expiatorio por sustitución y la idea profética de la oración intercesora¹²⁵.

121 Por lo mismo, dice MORENO CASAMITJANA, si bien se encuentra aquí una base sólida para una verdadera teología de la liberación; ni el Exodo ni los profetas (especialmente el Deuteroisías) podrían justificar el reduccionismo que algunas veces pretenden fundamentarse en ellos, de una liberación limitada al campo social o político, o hecha con métodos correspondientes sólo a tales criterios: "En la salud esperada, la liberación política ciertamente ocupa un lugar, pero incluida en una experiencia mucho más profunda, la de un nuevo encuentro con Yahvé para vivir según su voluntad. La liberación política no es ni una condición, ni una ocasión, ni una consecuencia, ni un signo de este nuevo encuentro con Yahvé", en *Op. cit.*, pp. 154ss.

122 Prescindo aquí de la discusión sobre si el Siervo de Yahvé representa todo el pueblo de Israel, o si se trata de un personaje histórico (individual o grupal) cuya experiencia se encuentra teologizada, o incluso si el profeta está narrando su propia vocación, reelaborada teológicamente. Tal problema es secundario para nuestro interés: la tipología de Cristo.

123 El sufrimiento del Siervo, los golpes y desprecios, son fruto del rechazo de su mensaje; pero el Siervo se mantiene fiel a Yahvé; más aún, sufre por razón de su inquebrantable fidelidad a Dios, en favor del pueblo mismo que lo rechaza (*Is* 50, 4-9).

124 "Por sus sufrimientos mi Siervo justificará a muchos" (*Is* 53,11), o "a la multitud": tómese en cuenta que el hebreo no cuenta con términos abstractos, y así indica la universalidad por un vocablo concreto: la multitud, *los muchos*.

125 A. BRUNOT, "El poema del Siervo de Yahvé", en *SdeT* 17 (1966), p. 74.

Finalmente es de notar que, aun cuando sea tan notable la teología del sacrificio del Siervo, el Deuterocanónico no se detiene aquí: en realidad el profeta abre y cierra el cuarto canto con el corazón de su teología: he aquí *por qué mi Siervo será exaltado*, y verá la luz para siempre, y será luz para todas las naciones, y llevará a todos los pueblos mi salvación (*Is* 52,13-15 y 53,10-12): he aquí por qué también la resurrección salvadora de Jesucristo encontró en la exaltación del Siervo un tipo apto para su interpretación teológica, según los autores del NT.

7. Una nota sobre otros tipos de espera salvífica.

7.1. Los salmos como oración profética. No es de extrañar. La religión israelita fue un constante diálogo entre Yahvé y su pueblo. Este expresaba por la oración sus esperanzas. Westermann¹²⁶ reconoce dos tipos de oración veterotestamentaria: la de lamentación, por la que Israel expresa su situación angustiada a Yahvé, para poner toda su esperanza en la acción salvífica de su Dios; y la de alabanza, por la que reconoce la acción salvífica ya realizada. Están pues las oraciones de los israelitas fieles, en consonancia con la ley promesa-cumplimiento.

Probablemente de entre todos los salmos, el que más se utiliza en el NT para "releer" a través de su teología la obra salvadora de Jesucristo es el Salmo 22 (cf. *Mt* 27, 39,43.46; *Mc* 15, 29.34; *Jn* 19, 23.24. 28). Es que su teología coincide con la del siervo sufriente del Deuterocanónico: se trata precisamente del lamento del que sufre como mediador y profeta (cf. *Sal* 22, 23-32). Y claramente el movimiento del salmo nos indica la actitud profética: sufrimiento por el fracaso de su misión, hasta sentirse el profeta abandonado de Yahvé. Pero al mismo tiempo la profunda esperanza que se abandona a él.

Los salmos de alabanza reconocen la bondad, grandeza y majestad de Dios, pero no como cualidades abstractas, sino en cuanto se manifiestan en su actuación en pro de los hombres. En este espíritu están escritos los cánticos proféticos de María y Zacarías (*Lc* 1, 46-55; 68-79).

Los salmos como oración cristiana. No es de extrañar que la Iglesia tome de los salmos abundante material para su oración litúrgica. La Iglesia se reconoce como nuevo pueblo de Dios, heredero de la promesa de la antigua alianza, y continuadora históricamente de la misión profética, tanto de los antiguos profetas como de Jesucristo. El mismo Jesús oró con ellos, como nos consta repetidamente por el evangelio (p.e. a eso se refiere la expresión "y dando gracias..." a la oración ritual con los salmos del Gran Hallel: *Lc* 22, 19 y par.). Es natural: eran la oración del israelita fiel.

7.2. La espera de un Mesías-sacerdote. No es tan universal en el Antiguo Testamento. Sin embargo hay algunos textos que nos indican la existencia de dicha línea. Así, por ejemplo, el profeta Zacarías contempla la figura mesiánica en forma de un sacerdote que ofrece la ofrenda (*Zac* 6, 9-14). Más importante que algunos textos explícitos es el hecho de que en su forma original, el rey era a su vez constituido sumo sacerdote según el orden de Melquisedec, como sabemos por el salmo de entronización (110,4). Además la rica tradición del templo de Sión se remonta a la estirpe davídica original, de donde concluye N. Fuglister:

La mediación cúltero-sacerdotal, destinada a garantizar de modo perdurable la presencia de la salvación (cf. *I Re* 8, 22-40), en estrecha unión con el templo elegido por Yahvé, toma, por lo menos en principio, una orientación escatológica hacia el futuro salvífico: se convierte, al menos en germen, en una mediación mesiánica.¹²⁷

Amén que muchos profetas ejercitaron su ministerio profético alrededor del culto del templo (cf. Ageo y Zacarías). Y sobre todo la carta a los Hebreos contempla la figura sacerdotal del Antiguo Testamento como un tipo de la figura mesiánica de Jesucristo.

8. Profundización

*Ayudándose de la Introducción de los Profetas (R. DE VAUX, en *Biblia de Jerusalén*, leer el Protoisaiás (*Is* 1-40) o la parte de Jeremías anterior al exilio (*Jer* 1-35). Observar en ellos la denuncia de las infidelidades de los ungidos (mesías, reyes) y de todo el pueblo; así como las diversas idealizaciones de la figura y los tiempos mesiánicos: ¿cuáles son las razones y el *para qué* de tales denuncias?¹²⁸

127 N. FUGLISTER, *Mysterium Salutis*, III.I, p. 153.

- 128 Pueden servir de guía los magníficos criterios de J.L. SICRE en *Op. cit.*, pp. 455s, lo más reciente y mejor que conozco sobre el tema. La denuncia profética cristiana se caracteriza por estos rasgos:
- Parte del *amor* con "los pobres de la tierra", porque son mis hermanos, hijos de Dios, y hermanos pequeños de Jesús.
 - Muestra especial preocupación por los más débiles, no "de clase", por ej. no se trataría de una "opción por los proletarios" sobre todo por los más protegidos.
 - Una justicia exigida por ser voluntad de Dios, que escucha en clamor de los oprimidos (sólo así se quitaría toda base religiosa a la injusticia).
 - No se trata de un simple cambio de estructuras, sino de una conversión del corazón, para que las nuevas estructuras no sean pecaminosas.
 - No convierte la cuestión social en lo único absoluto. Los profetas incorporaron este tema tan importante en el conjunto de la revelación.
 - La denuncia profética debe ir unida al amor a los enemigos.
 - Aún cuando con frecuencia la situación no cambie de inmediato, el profeta mantiene firme su confianza en Dios.

126 C. WESTERMANN, *El Antiguo Testamento y Jesucristo*. Madrid, Fax, 1972. p. 135ss.

*Analizar cuidadosamente algunas vocaciones proféticas, descubriendo en ellas los varios elementos indicados en el texto (n. 5.2). ¿En qué sentido pueden ser tipos de la vocación profética de Cristo?

*Leer el libro de Jeremías, entresacando los textos en que nos narra sus sufrimientos; tratar de descubrir el nexo de cada uno de ellos con su misión profética. ¿En qué sentido es tipo de de los sufrimientos de Cristo?

*Leer alguno de los profetas: *Os, Am*: ¿cuáles son en concreto sus denuncias de las infidelidades de Israel al Código de la Alianza?

9. Guía pastoral

9.1. *Círculo bíblico*. Tratar de distinguir entre las *expectativas* que nos hemos formado en nuestra comunidad eclesial, confundiéndolas tal vez con la *esperanza*: ¿cuáles son las *verdaderas promesas* del Señor en que podemos esperar? (Puede servirnos de pauta alguno de los oráculos proféticos, por ej. *Is 7*: Ajaz ha sido infiel, y por ello alienta falsas expectativas: ¿Cuáles son? ¿Cómo las descubre el profeta? ¿Cómo reafirma éste la esperanza en la promesa? ¿Por qué *Mt 1,22-23* pudo interpretar este oráculo como figura de la concepción de Jesús?

* O bien analícese en el grupo alguna de las denuncias proféticas contra el culto (por ej. *Os 2, 8-9; 4,12-16; 6,6*): ¿Qué condenan verdaderamente? ¿Cuáles son los cultos cananeos y el concepto pagano de Dios reflejado en ellos que no corresponden a la Alianza?

9.2. Lectura espiritual

S. AGUSTIN. *Obras*, v. VII. Madrid, BAC, 1950. Sermón 91, sobre la mesianidad de Cristo, p. 545-557.

9.3. *Actividad pastoral*. Leer *LG*, 33-36 sobre la vocación de los laicos; y *Pue 187*, "la promesa"; 232-237, "el Pueblo de Dios", 267-268 y 377, "la misión profética"; 1213, "acción profética de la Iglesia: ¿Cómo hemos de ejercitar en nuestra comunidad eclesial la misión profética a la que todos los bautizados hemos sido llamados? Discutir cuál es el papel profético propio de los laicos, a la luz de los textos leídos.

9.4. Liturgia.

9.4.1. Lecturas de la Liturgia de las Horas

* TEODORETO DE CIRO, "Yo curaré sus extravíos" *Lun. XIX Ord.*

* Sto. TOMAS DE AQUINO, "El resto de Israel encontrará alimento y descanso". *Lun. XXI Ord.*

* CIRILO DE ALEJANDRIA, "Grande es ni nombre entre las naciones" (sobre el profeta Ageo). *Dom. XXIX Ord.*

* S. JERONIMO. "Convertíos a mí" (sobre Joel). *Vie. XXI Ord.*

9.4.2. *Bautismo*. Explicar en la preparación prebautismal el compromiso que adquiere el cristiano, al ser bautizado, por ser llamado a una vocación profética que debe ejercitar en la Iglesia. Explicar a los padres y padrinos cómo deben preparar al neobautizado para vivir esa vocación (servirse de los textos de *Pue* arriba citados).

**NUEVO TESTAMENTO:
JESUS ES "YAHVE QUE SALVA"**

TEMA V "CONVERTIOS, PORQUE EL REINO DE DIOS ESTA PRESENTE"

(Mc 1,15)

El mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en El mismo se hace presente y viene. Este Reino, sin ser desligable de la Iglesia (LG. 8) trasciende sus límites visibles. Porque se da en cierto modo dondequiera que Dios esté reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo" (Pue, 226).

Sumario

Llegó el día en que se realizaron en plenitud las promesas de Dios, que en el AT habían tenido cumplimientos reales pero parciales y no definitivos: las más puras esperanzas mesiánicas en que Yahvé salva reinando sobre la tierra fueron satisfechas en Jesús: él es "Yahvé que salva", él hace presente el Reino.

1. Ya en el AT hubo una transformación de sentido en la esperanza del Reino de Dios: de un territorio (Israel) en el que Dios ejerciese su dominio, y mediante él a todos los pueblos, sobre todo mediante el Rey-unido, pasa a significar (sobre todo tras la experiencia de la caída de la monarquía) el señorío de Dios sobre la tierra. Pero no se espera más que tal ideal sea totalmente realizable en el tiempo presente: por eso se afirma ya presente, pero su completa realización se proyecta en el futuro (escológico).

2. Jesús inicia un día su misión, que es la predicación de que en él se ha hecho presente el Reino de Dios, que es un reino de salvación, dirigido a la transformación del corazón humano (conversión); pero que debe luego cambiar la historia misma del mundo, construida de manera contraria al proyecto divino, por razón del pecado. Tal Reino tiene como máxima ley el amor a Dios y al hermano. Pero no es totalmente realizable en el mundo presente.

3. Mediante parábolas Jesús explicó lo que era el Reino, que crece en el corazón del hombre como la semilla que siembra el sembrador, donde encuentra tierra buena; pero es sólo Dios quien da el crecimiento.

4. Tanto la predicación de Jesús como sus opciones, su manera de actuar y sus milagros, muestran quiénes son los destinatarios del Reino: los pobres (en sentido amplio); pero no solamente los de Israel: en Jesús la invitación a entrar en el Reino se extiende a todos los pueblos.

5. Para mostrar que el Reino había llegado, Jesús realizó muchos milagros, que son los signos del Reino en acción, en favor de sus destinatarios.

6. Si bien la carta magna del Reino es el amor, sin embargo éste se concretiza en el sermón de la montaña: en éste tanto Mateo como Lucas nos dicen cómo han de vivir en el Reino de Dios quienes a él pertenecen.

1. El reino de Dios en el AT

La espera del reino de Dios en el Antiguo Testamento está en muy íntima relación con el tema ya visto de la espera mesiánica. Apuntamos sin embargo algunas ideas complementarias:

1.1. *La idea del reinado de Dios.* No siempre se pensó en un reino de Dios. Hubo épocas en que también se concentró su esperanza en un reinado. Mas aún, ésta representa la esperanza más pura del israelita fiel. El reino sería mas localizable, porque supone un territorio donde se ejerce el poder, o por lo menos un pueblo determinado sobre el que Dios reina. El reinado atiende más a la soberanía de Dios que gobierna el mundo. Conviene tener clara esta diferencia para evitar confusiones, dado que los evangelistas fácilmente hablan de *reino de Dios* (ellos entendían en su tiempo lo que querían expresar) cuando en realidad se refieren a lo que hoy llamaríamos mejor *reinado de Dios*, no identificable ni con un pueblo ni con un sistema determinado.

Consta con seguridad que, para el oriental, la palabra *malkuta* tenía un sonido distinto al de la palabra "reino" para el occidental. Porque, en el antiguo testamento, sólo muy escasas veces designa *malkut* un reino en sentido local, un territorio. Sino que designa casi siempre el poder de gobernar, la autoridad, el poderío de un rey. Pero nunca se entiende a *malkut* en sentido abstracto, sino siempre como algo que se está realizando. Por consiguiente, el reino de Dios no es ni un concepto espacial, ni un concepto estático, sino un *concepto dinámico*... Dios realiza el ideal regio de la justicia, un ideal por el que cons-

tantemente se había suspirado, y que jamás se había realizado en la tierra.¹²⁹

La idea del reinado de Dios brota en Israel de la íntima experiencia de el poder actuante de Dios que levanta al pueblo de su estado de postración. Este dominio se realiza, por ejemplo, mediante la creación (*Sal* 24; 47; 93; 93; etc.), o bien mediante la liberación del pueblo esclavizado en Egipto, para establecer con él una Alianza en el desierto.

En el período profético cada vez más claramente se desarrolla la idea del reino de Dios como reinado. Es decir, como un equivalente a "Dios reina". Pero el hecho de que Dios reine se manifiesta en su exigencia de fidelidad a la Alianza, por boca de los profetas. Y por las denuncias de éstos a tales violaciones (cf. Tema IV, n. 5.4.2.) sabemos, por contraste, lo que significa que Dios reine.¹³⁰ A partir del exilio Israel no podía esperar razonablemente en la restauración de un reino terreno. El destierro y el destroz de la monarquía la hacía impensable. Tal cambio de idea tiene la ventaja de ser mucho más universal y abierto a una dimensión escatológica:

Isaías y los antiguos profetas, cuando hablaban de la intervención de Dios dispuesto a gobernar directamente, en persona, a su pueblo escogido, decían simplemente "Dios reina". La fórmula que Jesús emplea, "Reino de Dios", o la equivalente "Reino de los Cielos" (de Mateo) insinúa que el Reino es al mismo tiempo celestial y terrestre, y que su Rey es el Dios del cielo¹³¹.

129 J. JEREMIAS. *Op. cit.*, p. 121. Según J. SOBRINO, "el término reino sugiere una serie de interpretaciones espontáneas que no son las que se esconden en el original *malkuta Yahvewh*. El reino de Dios no es algo geográfico ni implica una situación estática, en la que oficialmente se reconociese a Yahvé como rey. Reino de Dios tiene más bien dos connotaciones importantes: 1) el regir de Dios en acto, 2) para modificar y establecer un determinado orden de cosas": "Jesús y Reino de Dios", en *Jesús en América Latina*, Santander, Sal. Terrae, 1982, p. 138s.

130 "Existe una respuesta clara a lo que ocurre cuando Dios reina. Dios es definitivamente un Dios amoroso; no es condenación, sino amor. Por ello Yahvé aparece como Padre amoroso (*Os* 11,1), esposo fiel (*Os*, 2,18), como madre que consuela (*Is* 66,13)... Pero ese amor de Dios es visto como eficaz, capaz de hacer algo nuevo. No es sólo la declaración intimista de que el último sentido de la realidad consiste en el amor, sino la declaración de una realidad de acuerdo al amor de Dios": J. SOBRINO, *Ibid.*, pp. 139s.

Esta idea del Reino de Dios se encuentra dispersa en el Antiguo Testamento, y progresivamente se va por una parte purificando, y por otra como sintetizándose en dos núcleos o corrientes:

1.2. *Las diversas expectativas del reino.* Hay una corriente que recalca el carácter de interioridad del reino, y por consiguiente hace hincapié en su intemporalidad. Esta línea puede encontrarse especialmente en algunos profetas como Jeremías, y en los libros sapienciales. La otra acentúa más el carácter universal y escatológico del reino, y lo describe como de justicia, paz, salud, etc. (cf. *Is* 40-55; *Ez* 20,33; *Dan* 7,27). Ambas corrientes perduran hasta la época de Jesús. Y él tomará lo mejor de ambas para predicar la presencia del reino de Dios; incluso lo hace literariamente, adoptando algunas de las expresiones proféticas veterotestamentarias; por ejemplo, la pequeñez del comienzo del reino (la semilla de mostaza) y la grandeza del resultado final (el arbusto) se encuentran ya en *Ez* 17, 1-8. 22-23.

2. El reino predicado por Jesús

El evangelio de Marcos, tras narrarnos el bautismo y tentaciones de Jesús, nos indica que éste comenzó su ministerio, precisamente con la predicación del reino de Dios, hecha como una "buena nueva" (*Mc* 1, 14ss). Y a través de los sinópticos Jesucristo se mantiene fiel a sus comienzos: sabe que él es el mensajero del reino que ha descrito Isaías (*Is* 52, 7-8). Y está cierto de que en Él ha llegado el reino, a pesar de la incredulidad y aun oposición de los judíos.

2.1. *El tema primario de su predicación.* Jesús inicia su predicación anunciando la presencia del reino (cf. *Mc* 1, 15; *Mt* 4,23; *Lc* 4,43). Pero en ningún lugar del evangelio encontramos propiamente una explicación estructural (mucho menos una definición) del reino de Dios, por más que mucho la desearía nuestra mentalidad occidental. Hemos pues de acercarnos a la predicación de Jesús en sus propios términos hebreos. Más aún, Jesús supone que la realidad que él predica es ya conocida. Su anuncio no se refiere a *qué es* el reino sino a *ya está aquí*.

131 L. CERFAUX, *Mensaje de las parábolas*. Madrid, Fax, 1972, p. 31.

Tendremos, pues, que ir descubriendo su contenido a través de un análisis de su predicación en el evangelio, y de su actuación por los milagros y de su actividad general por hacer presente entre los hombres ese reino.

2.2. *Qué significa el reino de Dios en la predicación de Jesús.* A reserva de irlo aclarando mejor, podemos por ahora, de manera provisional, reducir su predicación a tres rasgos básicos: a) Significa *la paternidad divina*; es el mismo Dios "en el ejercicio de su totalidad real entre los hombres"¹²³. Todos los bienes del reino (cf. bienaventuranzas, *Mt* 5, 1ss) equivalen al cumplimiento de las promesas del Padre, y por tanto al ejercicio de su soberanía. b) De parte del hombre, el reino de Dios en Jesús significa la sujeción al dominio de Dios; pero no de una manera forzada, sino libre y amorosa, incluso querida, porque se reconoce en ese dominio el reinado de la voluntad de un Padre. La venida del Hijo es así el anuncio y la garantía de la voluntad amorosa del Padre que quiere guiar a la humanidad hacia la salvación. c) Por lo tanto una consecuencia obvia es que objetivamente el reino se describe como uno de paz, de felicidad, de alegría. Es un reino que por lo mismo puede aparecer en pequeñez, pobreza, humildad, y no necesariamente en formas apocalípticas llamativas (cf. las promesas de las bienaventuranzas). Así lo describe González Gil:

El reino de Dios es la omnipotencia de Dios escondida en la debilidad aparente, es la majestad de Dios oculta en la vulgaridad de la pobreza (cf. *I Cor* 1, 26-29).¹³³

Como consecuencia del reinado de Dios, se termina por una parte el reinado de la Ley Mosaica: era un pedagogo que ha cumplido con su misión preparatoria, y por lo mismo ha de ceder el lugar a la ley de Cristo. Y por otra el reinado de Satanás, iniciado en la victoria de Jesús en sus tentaciones, proseguido en sus milagros (especialmente en la expulsión de demonios) y consumado por el cordero resucitado.

132 C.H. DODD, *Las parábolas del reino*. Madrid, Cristiandad, 1974, p. 79.

133 M. GONZALEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, I. Madrid, BAC, 1976, p. 366.

Por lo mismo la venida del reino es, por una parte, el implantamiento de la ley del amor, al hacernos advertir que Dios ama al hombre más que a la ley de donde, en el reino de Dios implantado en la tierra, "la ley suprema y absoluta es la de amar y servir a Dios, y, por su amor y servicio, amar y servir al prójimo",¹³⁴ por sobre la ley antigua, dándole así su perfección y cumplimiento verdadero. Y por otra parte es el juicio del pecado, en cuanto poder satánico, poniendo así fin al reino del adversario. Pero lo que primariamente servirá para establecer el reino de Dios ha de ser la predicación de Jesucristo, que sus discípulos han de llevar a todos los confines de la tierra, para preparar el advenimiento final de Dios (Mt 24,14).

2.3. *Un reino de salvación.* La predicación de Jesucristo es ante todo la de un reino de salvación, y por lo mismo de alegría y paz (cf. Is 52,7). Es de notar lo que advierte Schnackenburg: "De labios de Jesús nada oímos de venganza. Un rasgo muy característico de su predicación es el anuncio de la salvación que incluye también a los pecadores".¹³⁵ y solamente el desprecio de la gracia divina, y el voluntario alejamiento del reino, podrán hacernos caer en el juicio divino. Esta misericordia salvadora del Padre se hace presente en Jesús, tanto en sus palabras (cf. p.e. parábolas de la misericordia, Lc 15) como en sus milagros en favor de los hombres, en el perdón de los pecados (cf. Mc 2,1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5,17-26) y en su actuación en favor de los pobres (cf. tema siguiente). Por ese motivo en el evangelio cambia, si es posible hablar así, la polaridad del reino: de fijarse antiguamente en el dominio de Dios y la sujeción del hombre, pasa a enfocarse hacia el poder *salvador* del Padre en favor del hombre. "En una palabra, Jesús hace de este reino el concepto fundamental de la salud, su mensaje adquiere por ello una gran homogeneidad y concentración"¹³⁶.

2.4. *Dirigido a la profundidad del corazón humano.* Una consecuencia obvia del anuncio del reino es la toma de decisión o por él o contra él. Es una decisión profunda y radical. Quien opte por el reino tendrá que "cambiar de mentalidad", que

"convertirse" (cf. Mc 1, 15; Mt 4,17: μετανοείτε: "convertíos, porque el reino de Dios está cerca"). No se trata, como falsamente parecen insinuar algunas traducciones, de "hacer penitencia" (en el sentido de mortificaciones), sino se trata de un cambio de criterios y de conducta: hay que pensar como Jesús, y vivir conforme a la enseñanza del Sermón de la Montaña. Es una conversión de retorno a la casa del Padre (como el hijo pródigo, Lc 15, 11-32), con un cambio profundo en la conducta, como Zaqueo (Lc 19, 1-10), y que se exige a todos, porque todos somos deudores de Dios (cf. parábola del fariseo y el publicano, Lc 18, 10-14). Sin conversión del corazón no se puede entrar al reino de Dios.

Es una conversión tan íntima que exige desapego y despreocupación por lo terreno, como qué comer, qué vestir, el acumulación de riquezas, etc., todo lo cual se sintetiza en las palabras: "buscad primero el reino de Dios y su justicia (es decir el cumplimiento de la voluntad del Padre) y todo lo demás se os dará por añadidura" (Mt 6, 25-33). Expresada de una manera positiva, esta conversión radical está sintetizada en el mandamiento principal: "Amarás a Dios con todo tu corazón, con toda tu mente, toda tu vida, y a tu prójimo como a tí mismo" (Mc 12, 29-31; Mt 22, 37-40).

Y Jesús se nos propone a sí mismo como el ejemplar de tal actitud: quienes acepten entrar al reino han de seguirlo.

De esta manera Jesús inaugura una nueva moral, que encuentra su centro ya no en el cumplimiento exterior de la ley; sino en la aceptación interna de su evangelio, que ha de manifestarse al exterior en palabras y acciones, todas las cuales han de girar alrededor del amor a Dios y al prójimo.

2.5. *Un reino en tensión (entre el "ya, pero todavía no").* Es indudable que el evangelio muestra a Jesús inaugurando su obra temporal y anunciando solemnemente la venida futura del reino. Esto no quiere decir que opone la realidad presente a ese reino futuro; sino que Jesús habla del reino presente pero enfocado hacia el futuro que se ofrece al hombre. El creyente por lo mismo debe equilibrar esta doble realidad: por una parte posee ya a Dios y su reino; pero por otra siempre ha de estar en vía de conquistarlo, pues sólo se realizará plenamente en la parusía.

134 *Ibid.*, p. 368

135 R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*. Madrid, Fax, 1970, p. 76.

136 *Ibid.*, p. 82.

2.5.1. "El Reino de Dios está aquí" (Mc 1, 15). La inauguración del reino coincide con la presencia de Jesús, quien no únicamente es el mensajero definitivo del reino, sino que además es quien nos ofrece el mensaje definitivo: en él se identifican el reino y su mensaje. Esto nos ayuda a comprender la problemática del Reino y su predicación en el evangelio, que se ha presentado bajo diversas facetas, y que resume en tres J. Guerrero:

1. ¿El reino de Dios se realiza únicamente en el dominio del espíritu, o implica una transformación de la naturaleza? (Concepción *espiritualista y concepción cosmogónica*).

2. ¿El reino de Dios se hace presente a partir de la predicación de Jesús o se realizará al fin de los tiempos? (interpretación *actualista y futurista-escatológica*).

3. ¿El reino de Dios se desarrolla progresivamente, insertándose paulatinamente en la historia general de la humanidad, o aparecerá bruscamente, de golpe, provocando una aguda crisis en el mundo? (concepción *evolucionista y revolucionaria*).¹³⁷

En efecto, la predicación de Jesucristo sintetiza en realidad todas estas corrientes, pues predica un reino *ya* presente en su persona, y sin embargo *aún por venir*, en la consumación. Un reino que viene por gracia (que "irrumpe") y al mismo tiempo que deberá ser asimilado por cada hombre mediante su conversión. Un reino que, precisamente por el "cambio de mentalidad" (la *metánoia*) exige una transformación espiritual, y que por otra tendrá consecuencias universales, e incluso cósmicas (cf. discursos escatológicos en Mt 24; Mc 13; Rom. 8, 18ss), de manera que por su resurrección, y posteriormente por su segunda venida, será reconocido promogénito de la creación entera.

Jesucristo se nos presenta así, en la teología de los sinópticos, como el mensaje personificado del reino. Es decir, los evangelistas no son teólogos especulativos. No nos ofrecen un "principio" teórico, sino que, suponiendo que Jesús es la *imagen, expresión o palabra* del Padre, proponen su personalidad como revelación del Padre. El mismo Jesús se presentó como el Profeta del reino (cf. Lc. 4, 18ss), al apropiarse el texto de Isaías:

"El Espíritu del Señor sobre mí; por ello me ha unguido: para anunciar a los pobres la buena nueva, para proclamar la liberación a los cautivos, para dar libertad a los oprimidos y la vista a los ciegos, para proclamar el año de gracia del Señor" (Is 61, 1-2). Y Jesús concluye: "Hoy se ha cumplido esta Escritura" (Lc 4,21).

Jesús no añade gran cosa a la expectativa más legítima del reino, de parte de Israel. Pero sí indica, sin embargo, una novedad (cf. Mt. 12, 28): que él es el médico y salvador, que es portador de salud y alegría para quienes lo aceptan. A partir de esto, aceptarlo o rechazarlo equivale a salvarse o condenarse. Por lo mismo el discípulo disfrutará de los bienes del reino *solamente* si acepta sus condiciones por causa de Cristo (cf. Mt 5,11; Lc 6,22), y si permanece unido a él (Jn 15, 1-7).

Pero tal reino inaugurado por Cristo deberá consolidarse por la resurrección. Y aun después de ella, seguir todavía en tensión esperando el futuro definitivo. Entretanto, Jesús no parece haber prometido nunca la completa felicidad para esta etapa provisional, para quienes vivimos en el reino, y en espera de su consumación. Lo que ha hecho es inaugurar un reinado eficaz de Dios, en el que es Cristo mismo quien actúa, sobrepasando las fuerzas del reino de satanás, con una acción salvífica ya realizada en el presente, pero llena de promesa que nos impulsa a seguir esperando un futuro definitivo.

2.5.2. *El Reino de Dios no se cumple totalmente en la tierra.* Ciertamente el reino de Dios está ya presente, como consta por algunos pasajes del evangelio (cf. Lc 10, 23-24; 11, 31-32 par; Mt. 11, 2-11). Pero

En cierto sentido el reino sigue aguardándose todavía... Es un punto de partida que, indudablemente, lleva consigo una posesión, pero que inicia también una época de luchas, de fracasos, quizás numerosos, y de victorias siempre precarias.¹³⁸

Ciertamente la salvación del reino se convierte en Jesucristo en una certeza. Pero al mismo tiempo abre las puertas a una

137 R. GUERRERO, *El otro Jesús*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 139.

138 A. DESCAMPS, "El reino de Dios", en VARIOS, *Grandes temas bíblicos*. Madrid, Fax, 1968, p. 261.

aceptación personal de la salvación de parte de cada hombre y del mundo, que se convierte en un reino aún por realizarse en los hombres; realización que tiene exigencias bastantes definidas; la primera, la conversión; la segunda, el cumplimiento de la ley de Cristo proclamada a través del evangelio, y sobre todo en el sermón de la Montaña. Y aun esa realización entre los hombres sólo llegará a su cumbre a la segunda venida de Jesucristo en gloria.

Por ello, aunque Jesús ciertamente dio mucha importancia al momento presente, sin embargo siempre lo miraba en relación con el momento escatológico (cf. *Mt* 24, 37-39; *Mc* 13, 28-37). En esta forma, los cristianos pueden actuar en el presente, pero teniendo presente el futuro que da sentido a su actividad y le imprime una orientación propia y específica. Así, el hombre que ha entrado en el reino ya no actuará sólo por el criterio del bien presente; sino que tenderá en cada momento a lo que ha sido llamado a ser por destino. Incluso de ordinario, cuando hablaba Jesús del reino, se refería a ese reino escatológico por realizarse, que sería perfectamente real y definitivo en los últimos tiempos; por ello solía comparar el estado presente del reino con una semilla que está destinada a crecer.

A través de todo el evangelio encontramos las expresiones que nos dicen de un reino futuro: "venga tu reino" (*Mt* 6,10; *Lc* 11,2); Jesús nos manda buscar el reino (*Mt* 6,33), luchar por él (*Lc* 13,24), entrar en el reino (*Mt* 5,20; 7,21; 18,3; *Mc* 9,47; lo describe como futuro mediante la imagen del banquete, que ya desde los tiempos de la Sabiduría se había convertido en signo escatológico (*Mt* 8, 11ss.), y habla de ese futuro de "plenitud" que se realizará mediante parábolas, como la pesca (*Mt* 13, 47-48) el grano de mostaza (*Mc* 4,30-32), la masa fermentada (*Lc* 13,20).

Pero la exégesis neotestamentaria deja abierto un problema: en la predicación de Jesús, ¿contemplaba éste al reino como una realidad *inminente*? En verdad nada queda claro, y se han dado múltiples interpretaciones (cf. *Mt* 24, 32-35; *Mc* 9,1). Mas a pesar de todas las diferentes opiniones, de dos cosas sí podemos estar seguros: Jesús no ofreció jamás datos cronológicos que indicaran el momento preciso, ni señales ciertas que nos hiciesen prever su llegada. Además, Jesús buscaba (esto sí con certeza) hacer reflexionar a los hombres, para que así se convirtiesen y pudiesen participar en el reino futuro, que aparecería

un día inesperado (cf. *Mt* 24, 37-44; parábola del mayordomo (cf. *Mt* 24, 45-51; parábola de las diez vírgenes, *Mt* 25, 1-13; cf. *Lc* 12, 33-48). Y vendrá no por el esfuerzo del hombre, sino por el poder y la gracia del Padre (de un modo especial reluce este último aspecto en las parábolas, que consideramos en seguida).

3. La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios

Jesús, según la cultura de su tiempo, no hizo una teología sistemática del reino de Dios, sino que nos lo explicó en parábolas. Pero

Jesús no solamente habló en parábolas, sino que también obró en parábolas. Su acción parabólica más impresionantes fue compartir la mesa con los despreciados (cf. *Lc* 19, 5s) y acoger a los pecadores (*Lc* 15, 1-2) incluso en el círculo de sus discípulos (*Mc* 2,14 par.; *Mt* 10,3). Estas comidas con los publicanos son signos proféticos que, más impresionantes que las palabras, anuncian de un modo que no puede pasar inadvertido: Ahora es el tiempo del Mesías, el tiempo del Mesías es tiempo de perdón.¹³⁹

Por esos hechos (especialmente los milagros) proclamó Jesús la llegada del tiempo de salvación. Así, pues, Jesús no sólo anunció el reino y explicó lo que era por parábolas, sino que lo encarnó en la propia actividad de su vida. Sin embargo, la mayor parte de la predicación sobre el reino la realizó en parábolas. En este punto las tomamos como guía y las agrupamos (por hacerlo de alguna manera) en dos tipos principales: parábolas del crecimiento, y otras parábolas de temas diversos.

3.1. Las parábolas del crecimiento. La cosecha es una imagen muy frecuente en la Sagrada Escritura para indicar el tiempo de salvación (así como las bodas y el vino). La recolección es el tiempo de la alegría (cf. *Is* 9,3; *Sal* 126, 6). Pero sobre todo la siega y la vendimia son imágenes con que se representa el juicio final que inicia la salvación definitiva (cf. *Mt.* 3, 12; *Lc.* 3,17). Pero Jesús atiende no sólo al final escatológico, sino también al comienzo del reino. Por ello aparte de la cosecha, también usa la siembra, el grano, el crecimiento, como imágenes del reino actual, que ha de crecer hasta la madurez escatoló-

¹³⁹ J. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*. Estella, DDB, 1971, p. 204.

gica. Estas parábolas del crecimiento nos hacen entender que en el presente el reino existe en germen, y que hay un período de crecimiento antes de la cosecha (escatológica). Bajo diversos aspectos nos enseñan que el reino de Dios *ya* está presente, en germen, *pero todavía no* en plenitud. Además, que viene no por el esfuerzo humano, sino por la fuerza del Padre, que lo hace crecer como la semilla.¹⁴⁰

Finalmente, añade la certeza de que al fin llegará a su madurez, como la semilla infaliblemente crece hasta el tiempo de la cosecha. Estas son las enseñanzas principales de este núcleo de parábolas, que en seguida observamos más de cerca.

3.1.1. Parábola del sembrador. (Mc 4,3-8; Mt 13, 3-8; Lc 8,5-8). Podemos entrever el doble tema de la presencia del reino en germen, y también la expectativa de la cosecha final. Jesús es el sembrador que siembra la palabra. Esto nos hace advertir la ocasión de dicha parábola: parece que se trata de las dudas que surgían entre sus apóstoles acerca del éxito de la predicación. Es por otra parte una parábola de contraste: Describe por una parte el trabajo del sembrador, muchas veces inútil a los ojos humanos. Pero por otra parte presenta la alegría y confianza del sembrador (Jesús): los fracasos aparentes de su predicación (indicados por la semilla que se pierde sobre el camino, entre las piedras o espinas) no ha hecho mella en la confianza en Dios que tiene Jesús. Porque a pesar de tales fracasos, al final Dios hace aparecer la abundante cosecha, en contraste con los desconsoladores comienzos. El poder de Dios actúa y obtiene el éxito donde el hombre fracasa. Es evidente el poder de Dios actuando en la debilidad humana. La invitación de la parábola es clara a reflexionar sobre la debilidad humana, pero al mismo tiempo a confiar plenamente en la misericordia divina.

140 "El oriental tendrfa a la vez ante sus ojos el principio y el fin, hasta el punto de que las parábolas del reino consistirán esencialmente en afirmar el contraste entre el principio miserable y el final grandioso... Los hombres de la Biblia se interesan también por el crecimiento orgánico, pero un crecimiento dirigido por el mismo Dios: de esta manera Dios, que dirige el curso de la historia, determina el tiempo y los plazos. Ni proceso inmanente ni catástrofe imprevista, sino designio de Dios fiel que guía la historia hacia su fin y cuya fidelidad se expresa a través de la regularidad de las leyes de la naturaleza", en X. LEON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*. Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 384s.

3.1.2. Parábola del grano de mostaza y la levadura. (Mt. 13,31-33; Mc 4,30-32; Lc 13, 18-21). Aunque fueron probablemente pronunciadas en ocasiones diversas, están íntimamente relacionadas. Es de notar que Jesús en ambos casos utiliza imágenes que representan de alguna manera al pueblo de Israel: el árbol (en que se convierte la semilla) es la imagen corriente de un reino poderoso que ofrece protección a sus súbditos, y la masa es una representación del pueblo de Dios ("Y si las primicias son santas, también la masa, y si la raíz es santa, también las ramas" Rom 11,16). El reino de los cielos se compara con el árbol que permite anidar a los pájaros, y con la masa fermentada. En ambas se observa un desarrollo enorme; desde un comienzo pequeño (el grano de mostaza minúsculo como un punto, y el trozo insignificante de levadura) hasta un gran final: el árbol y la masa fermentada.

Desde luego Jesús hace aquí alusión al contraste entre la grandiosidad y el aparato con que esperaban sus contemporáneos que apareciera el reino de Dios, y la realidad de la predicación de Jesús. El grupo de sus discípulos es insignificante tanto por el número como por su preparación, ante los ojos de los hombres. Todo el corazón de la parábola está en el contraste; el reino de Dios es pequeño en sus comienzos, grande en su término escatológico. Y es que el Padre puede hacer que a un pequeño comienzo se siga un final magnífico: el reino de Dios, pues, viene en gracia.¹⁴¹

3.1.3. Parábola de la semilla que crece (Mc 4,26-28). Es exclusiva de Marcos. Se compara la irrupción del reino de Dios con la cosecha. Los hombres nada pueden hacer, sino esperar, como el agricultor. Dios hace todo el trabajo requerido para implantar su reino. La decisión sobre la llegada de la hora del reino depende sólo de Dios. De ahí la alegría optimista de Jesús: se fundamenta en su confianza en la acción del Padre:

141 Dice L.M. ARMENDARIZ, "Este existir ante Dios es lo que explica en último término el carácter absoluto y sin escape que tienen las exigencias de Jesús. El mensaje de éste sobre el Reino es decididamente *teocéntrico*. Su fórmula última no es un mundo nuevo. Este es la derivación de la llegada de un Dios que se acerca de una manera nueva al hombre", cf. "El 'Reino de Dios', centro del mensaje y de la vida de Jesús", *ST* 64 (1976), p. 367.

la victoria de su palabra está asegurada, a pesar de la aparente contradicción de los hombres, y aun de su rechazo. Pero Jesús ha aparecido como el sembrador de la semilla en todas estas parábolas. El acto final es del Padre; de Jesús es el ministerio profético, y finalmente el reino es de Dios (cf. *I Cor 15, 24-28*), y es el Padre quien da el crecimiento¹⁴². Bella manera hebrea para revelarnos la pura gratitud del misterio del reino, como don total del Padre; si bien sólo se nos otorga por Jesucristo.

3.2. Otras Parábolas diversas.

3.2.1. *El tesoro oculto y la perla* (*Mt. 13, 44-46*). Son exclusivas de Mateo. Se han prestado a dos interpretaciones básicas: comúnmente se toman como parábolas del llamamiento de Jesús al hombre, para que crea en el evangelio y responda a ese llamado, renunciando a todo con tal de poseer dicho bien (el reino). Así, "el hombre que encuentra el reino en su camino queda transformado de los pies a la cabeza... el hombre que lo encuentra deja que el reino penetre en él y le conquiste en cuerpo y alma"¹⁴³; de aquí que para él ya no cuenta ningún bien mundano; hay un cambio de valores, de modo que este nuevo valor suple los anteriores con ventaja.

Pero también se ha interpretado aplicándola al mismo Jesucristo: éste es el buscador de tesoros y mercader de perlas finas. Una vez que nos ha encontrado, somos su tesoro y su perla; y él lo da todo, aun su vida, por nosotros, con tal de comprarnos. En este segundo caso, la parábola no atendería a la respuesta moral de quien entra en el reino de Dios, sino más bien a la obra de Jesucristo en el reino: su muerte redentora.

142 "La misma consigna de paciencia aparece de manera equivalente en Marcos, que no relata la historia de la cizaña, pero es el único que transmite la parábola de 'el grano que germina solo'. En realidad no plantea un contraste entre la pasividad del hombre durante el tiempo de crecimiento y su prisa por segar cuando ha llegado la hora: la intención apunta a 'la confianza del sembrador'. El éxito de la siega no depende tan sólo del terreno donde cae la semilla, sino ante todo de Dios, que dispone los tiempos con medida. Una lección más destinada a los 'activistas' de toda clase, que quieren determinar con su acción el día y la hora de la liberación": X. LEON-DUFOUR, *Op. cit.*, p. 386.

143 L. CERFAUX, *Op. cit.*, p. 93.

La parábola entonces más ilustraría la gracia divina que el esfuerzo humano, y estaría más en consonancia con la del pastor que busca a su oveja perdida, y la mujer que busca su drama (*Lc. 15, 1-10*).

La parábola de los obreros de la viña (*Mt. 20, 1-6*) es una descripción de la generosidad divina que llama a publicanos y pecadores al reino. Atiende, pues, más a la universalidad de dicho reino, y a la misericordia de Dios.

La parábola del hombre fuerte despojado (*Mc 3, 27; Lc 11, 21-22*) aclara la misión mesiánica de Jesús en el reino: derrota el poder del mal, y no sólo en el futuro, sino que ya se ha comenzado a cumplir, para dejar abierto el camino a la implantación del reino de Dios.

Parábolas de la vigilancia: Las diez vírgenes (*Mt 25, 1-13*); Los siervos vigilantes (*Lc 12, 35-38*); del mayordomo (*Mt 24, 45-51; Lc 12, 42-46*) y semejantes: insisten en la necesidad de vigilancia constante del hombre en espera del reino de los cielos. Esto incluye la urgencia de estar siempre preparados para la futura venida del reino.

3.2.2. *Parábolas más escatológicas: La cizaña* (*Mt. 13, 24-30*) y *la red* (*Mt 13, 47-48*) Ambas tratan de la consumación definitiva del reino de Dios. Jesús nos revela lo característico acerca de tal venida definitiva del reino: la separación de los fieles y de los infieles, y el juicio final. Ambas son riquísimas en enseñanzas. Apuntemos algunas: a) Dos actitudes aparentemente contradictorias: por una parte, la intransigencia de Jesús contra lo que no puede pertenecer al reino; y por otra una profunda esperanza para conservar nuestro optimismo, y los ojos puestos siempre alegremente en el futuro. b) El juicio pertenece única y exclusivamente a Dios; porque en el fondo nosotros no conocemos al hombre ni su destino futuro; de donde se rechaza toda discriminación de los hombres previa a la que Dios mismo haga. c) El tiempo actual es de paciencia de parte de Dios y de posible conversión para el hombre. d) Jesús nos declara también dos motivos para que tengamos nosotros paciencia con nuestros hermanos: porque no tenemos la capacidad para hacer nosotros la discriminación entre los buenos y los malos y porque sólo a Dios corresponde el derecho de decidir sobre la hora de tal juicio.

4. Los destinatarios del reino

Esta es la novedad de la predicación de Cristo: Dios quiere reinar como Padre, con paternidad omnipotente y benéfica:

Omnipotente, porque libera al hombre de la esclavitud a los poderes diabólicos, a la vanidad y despropósito, a la solicitud angustiosa de la vida, a la cerrazón del egoísmo: benéfica, porque congrega a los hombres todos en una familia cuyo lazo de unión es la conciencia de ser hijos del mismo Padre, que está en los cielos.¹⁴⁴

Y precisamente porque no se identifica con un reino político¹⁴⁵ (y en consecuencia limitado a fronteras de espacio y tiempo), sino con un reino religioso, trasciende toda frontera y es universal. Por ello Jesús se muestra siempre con un inmenso corazón capaz de abrazar a todo tipo de personas, incluso a los tradicionalmente despreciados en Israel, como son los gentiles y pecadores. Por ello cumple de manera purísima las esperanzas universalistas del Deuterocanónico.

4.1. Universalidad del Reino. El reino de Dios es para todos. En la predicación de Jesús, no conoce límites de ningún tipo: ni sociales, ni espaciales, ni temporales. Con ello Jesús rompió explícitamente las estrecheces de las expectativas judaicas predominantes en su tiempo, lo que positivamente provocó escándalo. La idea del "resto de Israel" en que se protegían los grupúsculos, no encuentra cabida alguna en la doctrina de Jesús. Es cierto que tiene su "pequeño rebaño" (Lc 12, 32). Pero el mismo grupo selecto existe sólo y únicamente en función de una misión universal.

Podríamos decir, pues, que en principio *nadie* queda excluido del reino de Dios, sino aquél que quiera excluirse a sí mismo por no aceptar la conversión, que es el requisito previo a la entrada en el reino:

¹⁴⁴ M. GONZALEZ GIL, *Op. cit.*, p. 361.

¹⁴⁵ Por eso dice Puebla: "si bien el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas": *Pue* 193. Semejante posición había sostenido Medellín: la segunda reunión plenaria de nuestros obispos había por una parte distinguido, y por otra puesto en íntima relación, el Reino de Dios y las realidades temporales: "No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios": *Med* 1,5.

Dios se acerca, y eso significa que Dios es realmente amor y gracia. Ese Dios que quiere la salvación de todos y de todo es para Jesús un Dios de los pobres, por quienes siente especial predilección y ternura. A ellos directamente se acerca Dios en su reino, sin que excluya de él a quienes sin ser pobres, quieran hacerse pobres y entrar así en el reino.¹⁴⁶

Pero el que quiera y pueda pertenecer a él, de ninguna manera supone que lo haga por sus propias fuerzas, ya que se trata de un don del Padre (cf. *Mt* 20,1-16; *Lc* 15,11-32). Quedan excluidos, por consiguiente, quienes quieran poner en su propio esfuerzo la salvación, sea apoyados por su propia ciencia, sea haciéndola depender de la propia interpretación de la ley (cf. *Mt* 23, 13-15)¹⁴⁷. Y por lo mismo tampoco pueden entrar los "ricos", los "lentos", los que "ríen ahora", los que buscan que "se hable bien" de ellos, porque ya tienen aquí su recompensa (*Lc* 6, 24-26).

El universalismo de esta misión aparece claramente en multitud de pasajes del evangelio, especialmente de Mateo y Lucas. Expresamos algunos por vía de ejemplo: Los benditos del Padre son congregados de todas las naciones (*Mt* 25, 34ss). Ha agradado al Padre dar el reino a su pequeña grey (*Lc* 12, 32). A los discípulos se les han confiado los secretos del reino (*Mc* 4,11), pero para que los prediquen a todas las naciones. En efecto, la petición del Padre nuestro es universalista (*Mt* 6,10); los discípulos son "luz del mundo y sal de la tierra" (*Mt* 5, 13-14); el campo en que se esparce la semilla (que es la Palabra de Dios) es el mundo (*Mt* 13, 38; *Mc* 4,32); y por eso el encargo misional de los discípulos tiene como objeto la predicación del evangelio en todas las naciones (cf. *Mt* 28,18-19; *Mc* 16, 15-16). Y en las parábolas del banquete real y el banquete nupcial, el reino queda abierto a todos los hombres, sin distinción de ninguna clase, y solamente quedan excluidos quienes por sus propios intereses no quieren participar (cf. *Mt* 22, 2-10; *Lc* 14, 16-24).

¹⁴⁶ "El (segundo) rasgo característico del anuncio de Jesús concierne a la postura de ese Dios que llega. Podría venir como juez y sería una muestra de realeza. Así lo esperaban los justos egoístas y así lo temían los pecadores. Jesús, sin embargo, lo anuncia como perdonador y compasivo, como salvador": L.M. ARMENDARIZ, *Op. cit.*, pp. 369s.

¹⁴⁷ J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, pp. 33s.

4.2. “*De ellos es el reino de los cielos*”. Como veremos en el tema siguiente, Jesús ciertamente optó preferencialmente por los pobres, los pequeños, los pecadores, los que necesitan más la salvación. Reservamos al próximo tema la descripción detallada de éstos, que pueden provisionalmente resumirse con Mateo en los que buscan la paz (5,9), los que aman a sus enemigos (v.45), los que pierden su vida por el evangelio (10,39), los puros de corazón (5,8) los justos (13,43), los que rinden sus frutos (21,43), los que aman eficazmente a sus hermanos más pequeños, porque serán los benditos del Padre (25,34-46): razón de más para no confundir el reino de Dios con un dominio político, que (si no es por un sueño alimentado por ideologías) tarde o temprano acabaría por suprimir de sus filas precisamente a quienes son los predilectos.¹⁴⁸

Esta predicación del reino de Dios encierra una terrible paradoja, no sólo para los israelitas del tiempo de Jesús, sino también para nosotros: humanamente se esperaba (y de hecho se esperaba y se espera) una obra llena de poder, con manifestaciones grandiosas, con una manifiesta reorganización del mundo. Y se topa uno con una intervención casi secreta de Dios en el corazón de los hombres, a quienes toca no por las armas o por otro tipo de poder, sino por la Palabra y por la gracia. Quizás lo más desconcertante es que tal reino de un modo especial esté reservado para los pobres.

Lo alentador es que tan humilde comienzo, en las parábolas del reino, promete un porvenir espléndido, aunque no realizable en el tiempo reservado a este mundo, sino en la segunda venida del Hijo de Dios. Entretanto nos exige una conversión. Y tras la enseñanza de Jesús está latente también una muy pedagógica amenaza: quien no se convierte de corazón, quedará para siempre, y a su tiempo, excluido del reino (cf. *Mt* 25, 41-46; 21, 40-46; 22, 11-14; 23, 13-14; 25, 11-13.30; 13, 30.41-43. 49-50, y lugares par.).

148 “La comprensión del Reino como un cambio de situación política o como el cumplimiento de la ley, eran evasiones, más o menos conscientes, del careo con Dios mismo. La llegada de Este era mucho más que aquella forma en que los hombres trataban de apresarla... No sólo no vendría Dios a reforzar su antigua ley y a condenar a los transgresores, sino que tendría predilección por los pecadores, los insignificantes, los marginados. Es decir, por todos aquellos que más pagaban los prejuicios de los hombres y su comprensión humana del Reino de Dios”: *Ibid*, p. 368

46; 21, 40-46; 22, 11-14; 23, 13-14; 25, 11-13.30; 13, 30.41-43. 49-50, y lugares par.).

5. Los milagros, signo de la presencia salvífica del reino en Jesús.

Según los evangelios canónicos, Jesús no hizo ningún milagro sino una vez iniciada su vida pública (a diferencia de algunos apócrifos, que adornan con hechos milagrosos de oropel toda la infancia de Jesús). Es decir, sus milagros están enmarcados dentro del contexto de la misión que el Padre le ha encomendado, y en relación íntima con su predicación del Reino, y de su presencia (realizada por Jesús) entre los hombres.

Más aún, los milagros de Jesús son de un tipo muy especial y totalmente diversos de los obrados por Dios mediante la intercesión, por ejemplo, de los santos, y mucho más distantes aún de las narraciones de milagros de los dioses helénicos. En efecto, como hace notar Galot, los milagros de Jesús son cristológicos. Están íntimamente relacionados con su presencia salvífica en el mundo:

El milagro es el signo de la persona de Cristo, la revelación de su identidad... (*Mc* 2, 8-11). El milagro pertenece a la obra reveladora de Jesús: está destinado a revelar el poder de salvación que tiene en sus manos el Hijo del Hombre. Con todo, no atestigua solamente la misión de Cristo, sino también su misteriosa identidad; el nombre del Hijo del Hombre expresa, en términos velados, la personalidad divina del Hijo en su condición humana.¹⁴⁹

Los milagros, por consiguiente, son inseparables del mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios. Tenemos varios casos claros, como la expulsión de los demonios, que en Marcos es signo de que ha llegado a su fin el reinado de Satanás (*Mc* 3,22ss); el relato en Mateo es aún más explícito: “Si por el espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reinado de Dios” (*Mt* 12,28). Y también, al enviar a sus discípulos a la misión apostólica, les concedió el poder de hacer milagros, como una señal de que el Reino de Dios está cercano (Cf. *Mt* 10, 7-8; *Lc* 10,9).

149 J. GALOT, *Problemi di Cristologia*. Roma, 1977, p. 84.

5.1. *Los milagros en los evangelios sinópticos* son "señales", "signos", de que ha llegado a los hombres el reino de Dios. Por eso mismo las palabras que usan los evangelistas son, en griego, *δυνάμεις*, "fuerzas", poderes, que indican el origen de tales milagros, es decir, apuntan al poder mismo de Dios (p.e. *Mc* 9,39); *θαυμάσια* (en latín *mirácula*, de donde vienen al castellano las palabras *taumaturgo*, *milagro*), que indica un hecho admirable, o que causa estupor (cf *Mt* 21,15); o bien *σημεῖον*, *signo*, *señal*, como la que esperaba ver Herodes (cf. *Lc* 23,8), o la que exigían los fariseos (cf. *Mt* 12, 39-40). Esta palabra, *señal*, más que las otras nos lleva al transfondo teológico que dichos signos quieren indicar: que ha llegado en Jesucristo el Reino de Dios. Igualmente los "poderes" son señales de que el reino de Dios ha llegado en poder. Es decir, sin signos de la victoria del reino de Dios sobre el de Satán.

5.1.1. *Los milagros, signos de la presencia del reino.* Richardson distingue tres aspectos de la revelación que se nos comunica por los milagros de Jesús. Estos son signos de los poderes del mundo futuro, de la presencia del reino de Dios, y finalmente de la misión profética de Jesús.¹⁵⁰

Ya hemos dicho una palabra sobre el signo profético de la misión de Jesús. Centrémonos un poco más en el reino de Dios significado por los milagros. Es ya clásico el texto de los tres sinópticos (con ligeras variantes). "Si yo expulso los demonios por el dedo (por el Espíritu) de Dios, señal de que el reino de Dios ya ha llegado a vosotros" (*Lc* 11,20; cf. *Mt*. 12,28). León Dufour comenta:

El verbo *éfthasen*, usado en aoristo, no deja escapatoria alguna: los exorcismos significan que ha comenzado una nueva época en el reino de Dios. No se trata de una nueva institución, sino de la irrupción de un acto, el acto mismo de Jesús. Aquí también se concentra la atención sobre la persona mediante la cual actúa el poder del reino.¹⁵¹

Y también nos advierten con bastante constancia los sinópticos que hay una relación entre la predicación del reino y los

milagros como signo de la presencia de dicho reino: "Y Jesús recorría todas las ciudades y los pueblos, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino, y sanando toda enfermedad y dolencia" (*Mt* 9, 35), y es la misma señal la que han de ofrecer sus discípulos, cuando también ellos prediquen la llegada del reino en nombre de Jesús (cf. *Mt* 10, 7-8; *Mc* 6, 7-13; *Lc* 9, 6; 10, 1-20).

Incluso podríamos de manera extensiva llamar a los milagros "parábolas en acción", y decir con Jeremías¹⁵² que mucho de la doctrina de Jesús se realizó no con palabras, sino con hechos. Así como Jesús mismo es una teología viviente (pues su figura nos dice quién es Dios, y cómo es, por ser él la imagen del Padre), así también sus hechos son una revelación de cómo actúa el Padre en nuestro favor. Sus milagros, pues, están íntimamente unidos a su predicación, y nos señalan cristológicamente quién es Jesús y cuál es su misión. Incluso podríamos afirmar con Richardson que los evangelistas "no están interesados en Jesús como taumaturgo, sino como el Mesías de Dios esperado"¹⁵³

Por otra parte nos indican qué tipo de reino es el de Dios, y a quién pertenece. Es para los pobres, los enfermos, los que sufren: todos ellos reciben el beneficio del poder de Jesucristo. Y no es sólo para los judíos; sino para los gentiles que crean, al igual que para los del pueblo elegido, pues Jesús también curó al criado del centurión, a petición de éste (*Mt* 8, 5-13; *Lc* 7, 1-10), y a la hija de una sirofenicia, en la que encontró Jesús más fe que en Israel (*Mc*. 7, 24-30; *Mt* 15, 21-28). Un reino que incluso domina la muerte, y va más allá de ella, como consta por las resurrecciones (de la hija de Jairo, *Mc*. 5, 35-43; *Mt*. 9,23-26; *Lc* 8, 49-56; del hijo de la viuda de Naím, *Lc* 7, 11-17; y de Lázaro, *Jn*. 11); y también por el encargo de la misión de los apóstoles, que junto con la predicación reciben el poder de confirmarla con signos, incluida la resurrección de los muertos (cf. *Mt*. 10,8); así como fue precisamente una de las *señales* del ministerio profético de Jesús (cf. *Mt*. 11,5; *Lc* 7,22).

150 A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas sobre los milagros*. Madrid, Fax, 1974, pp. 50ss.

151 X.L. DUFOUR, *Op. cit.*, p. 377.

152 J. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, pp. 203-207.

153 A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas sobre milagros*. Madrid, Fax, 1974, p. 59.

5.1.2. *Los milagros, expresiones de fe cristológica.* Los milagros nos dicen, en efecto, *quién es Jesús, y cuál es su poder.* Así, tras el milagro de la tempestad calmada, los discípulos se preguntan: "¿Quién es éste, a quien obedecen el viento y el mar?" (*Mc 4,41; cf. Mt 8,27; Lc 8,25*). Asimismo, Jesús obra los milagros en virtud de su propio poder: "si yo expulso los demonios..." (*Lc 11,20*); y obsérvese la voz de propio mandato con que resucita a Lázaro: "¡Sal fuera!" (*Jn 11,43*; y la misma voz de mandato en otros milagros, p.e. *Mt. 9,6; 8,26.32; Mc. 2,11; 5,41, etc.*).

Y Jesús, para obrar un milagro en favor de aquel que se lo pide, le exige la fe. En algunas ocasiones dicha fe no se especifica que sea expresamente cristológica (cf. *Lc. 8,50*), aunque aun entonces parece serlo implícitamente, pues Jairo se le ha acercado para pedirle a *Jesús* que vaya y cure a su hija. Pero ordinariamente esa fe que Jesús exige sí es explícitamente fe *en su poder, en su persona, etc.* Por ejemplo, a los ciegos que se acercan a pedirle: "Jesús, Hijo de David, ten piedad de nosotros". El les pregunta: "¿Creéis que puedo hacer esto? Dícenle: "Sí, Señor. Entonces les tocó los ojos diciendo: Hágase en vosotros según vuestra fe" (*Mt 9,27-29; y cf. 8,13; Mc 9,23-24; y por supuesto en el evangelio de Juan, más explícito aún: antes de realizar la resurrección de Lázaro, pide a sus hermanas que crean que El es la resurrección y la vida: Jn 11, 15.25.27.45.48, etc.*).

Como indica Kasper, el milagro en primer lugar debe llevar a la fe, "debe suscitar la reacción originariamente humana de la sorpresa, abriendo de este modo al hombre"¹⁵⁴. Pero a la vez "el conocimiento y reconocimiento de los milagros como milagros, es decir, como obras de Dios, supone la fe". Porque se trata de *signos, señales*, que piden una interpretación, que sólo puede ser correcta a la luz de la fe. Sin fe se interpretarán como obras de satanás (cf. *Mc 3,23; Mt 12,24; Lc 11,15*), o simplemente harán imposible el milagro, pues de nada serviría. Por eso dice Marcos que Jesús, en su tierra, "no pudo hacer ningún milagro", debido a la incredulidad de sus parientes y coterráneos, "y se maravilló de su falta de fe" (*Mc 6,5-6*).

154 W. KASPER, *Jesús, el Cristo*. Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 120-121.

5.1.3. *Matices que dan los sinópticos a sus relatos de milagros.* Aunque básicamente Mateo y Lucas siguen en conjunto las narraciones de Marcos (excepto algunos milagros que sólo aparecen en la tradición lucana: la resurrección del joven de Naím, *Lc 7, 11-17*; la mujer curada en sábado, *13,10-17*, el hidrópico curado en sábado, *14, 1-6*; y los diez leprosos, *17, 11-19*); sin embargo ciertamente hay algunos matices teológicos diversos en el uso que de dichas narraciones hacen los sinópticos. Sobre San Marcos, creo nos bastará escuchar a Richardson:

Tal como los hallamos en su evangelio, los relatos milagrosos son producto de meditación profunda en el significado de la persona y acciones de Jesús, y el interés se centra en su carácter teológico más que en el histórico. No son ni "reminiscencias" de San Pedro u otros testigos oculares, ni "cuentos" narrados por una orden secular de narradores. Su motivo no es biográfico ni literario; son materiales para uso de los predicadores y maestros cristianos en la presentación de su evangelio.¹⁵⁵

Mateo y Lucas siguen más de cerca (sin negar la interpretación de Marcos) el propio enfoque. Mateo está interesado constantemente en presentar a Jesús como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, y en indicar su figura como Hijo de David (cf. *Mt 9,27; 15,29-31; 21,14*; y sobre todo algunas alusiones expresas al cumplimiento de las profecías, como en *Mt 8,17*). Así como Lucas se esfuerza por manifestar el tipo de ministerio profético de Jesús, a través de sus milagros (cf. *Lc 7, 16*, por ejemplo).

5.2. *Los milagros en Juan.* Las expresiones que usa para designar lo que nosotros llamamos indiferentemente "milagros" son comúnmente dos, que nos dan una pista para la interpretación de sus narraciones: *σημεία (signos), έργα (obras)*. Esto mismo nos indica que su énfasis teológico no es el aspecto portentoso; sino que los *siete* milagros son como enmarcamientos de su cristología: signos que nos llevan a descubrir a Jesucristo. Por lo mismo no podemos quedarnos en los hechos mismos que nos narran, sino debemos ir tras su significado. Son en manera altísima lo que nos indica el Concilio Vaticano I: "Signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina" (*dz. 1790*).

155 A. RICHARDSON, *Op. cit.*, p. 122. Es verdad, aunque tal vez minimiza más de lo conveniente el fondo histórico de la redacción de Marcos.

Su significado. Es uno de los problemas difícilísimos en la teología joánica. Nos esforzamos al menos por indicar algunas pautas más importantes:

Los signos y obras (que no milagros) en San Juan, son un llamado directo a la fe, como sucede en el ciego de nacimiento, a quien pregunta Jesús una vez que lo ha curado: "¿crees en el Hijo del Hombre? El respondió: ¿Y quién es, Señor, para que crea en El? Jesús le dijo: Le has visto: el que está hablando contigo, ése es. Entonces él le dijo: Creo, Señor. Y se postró ante El" (Jn 9, 35-38). Pero tal signo es también una crisis para quien no cree y no lo acepta: "he venido al mundo para un juicio: para que, los que no ven, vean, y los que ven se queden ciegos" (Jn. 9,39).

Teológicamente el milagro de la multiplicación de los panes nos presenta un cuadro parecido: es un signo del pan de vida eterna; pero lo malo es que algunos se quedan en el dato externo y "burdo" del milagro, en su aspecto terreno: "en verdad, en verdad os digo: vosotros me buscáis no por haber visto señales, sino porque habéis comido pan y os habéis saciado" (Jn. 6,26). E inmediatamente pasa Jesús a su significado: "obrad no por el alimento que perece, sino por el pan de la vida eterna" (v. 27). La conclusión es la misma que la del milagro de la curación del ciego: algunos no querrán creer, incluso entre los mismos discípulos, pues "muchos de los discípulos, al oírle, dijeron: es duro este lenguaje, ¿quién podrá escucharlo? Y sabiendo Jesús en su interior que sus discípulos murmuraban por esto, dijo: Las palabras que os he dicho son espíritu y vida; pero hay entre vosotros algunos que no creen... Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él" (Jn. 6, 60-66). En cambio Pedro expresa la fe de los doce: "¿Adónde iremos, Señor? Tú tienes palabras de vida eterna" (v.68).

El signo es una senda a seguir para encontrarnos con Jesús y aceptarlo. No es propiamente una prueba racional para la fe; sino una fuerte llamada a abrir el corazón totalmente a Jesucristo y a su palabra. En esta línea podríamos al menos indicar alguna pauta para leer los otros cinco milagros: "Así, en Caná de Galilea, Jesús dio comienzo a sus *señales*. Y manifestó su gloria, y creyeron en él sus discípulos" (2,11). En la curación del hijo del funcionario, Jesús está manifestando implícitamente el "yo soy la vida" que explícitamente dijo a Marta y

María; pero se queja: "si no veis señales, no creéis" (4,48). En la curación del enfermo de Bezatá Jesús se muestra como señor del sábado, e invita al enfermo curado a creer en él, porque "mi Padre es el que obra siempre, y yo también obro" (5,17). Al caminar sobre las aguas, se muestra como el Señor de la naturaleza: "Yo soy, no temáis" (6,20; y cf. *Is* 41, 13-14, en que dicha expresión es propia de Yahvé). En la resurrección de Lázaro, finalmente, Jesús claramente presenta sus credenciales: "Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera vivirá" (Jn 11,25).

6. La ley del Reino: el Sermón de la Montaña

Hemos de recordar aquí dos ideas ya expuestas anteriormente: a) la fe según la Sagrada Escritura no se limita a aceptar intelectualmente ciertas verdades reveladas; sino supone, y *es sobre todo*, un seguimiento de Jesús, que se expresa en un estilo de vida; b) lo que acabamos de decir sobre el reino: es de los pecadores y viene por gracia, pero exige una conversión. Con estas dos claves podemos leer el sermón de la montaña como la Ley del reino que Jesús vive y predica:

Si suponemos que el Sermón, tal y como lo recibimos de Mateo, es una construcción literaria suya (en su estructura) con fines catequéticos, y que en el original se trata de los *diversos enfoques* de la predicación original de Jesús, y tal construcción estructurada con muchos *logia* históricos de Jesús, entonces tenemos, creo, la llave para su lectura. En efecto, Jesús no sólo predicó este sermón. Sino que sus principios y sus sentencias históricas están como encajados en toda su doctrina (señal de esto es que en Lucas y Marcos tales doctrinas y logia se encuentran diseminadas¹⁵⁶). Por tanto lo propio de

156 Del magnífico comentario de J. DUPONT, "Sermón de la Montaña", en *Sacramentum Mundi*, vol. VI, p. 319, extraemos este resumen: Todo el "Sermón de la Llanura" de Lucas se encuentra en Mateo (menos *Lc* 6, 39-40, que sin embargo se encuentra en *Mt.* 10, 24 y 15, 14). E igualmente muchos elementos agrupados por Mateo en el Sermón de la Montaña" se hallan dispersos en otros lugares de los sinópticos (cfr. p.e. *Mt* cap. 5, v. 13 = *Lc* 14,34-35; v. 15 = *Lc* 11, 33; v. 18 = *Lc* 16, 17; v. 23-26 = *Lc* 12, 58-59; v. 32 = *Lc* 16,18; cap. 6, vv. 9-13 = *Lc* 11, 2-4; vv. 19-21 = *Lc* 12, 33-34; vv. 22-23 = *Lc* 11, 34-36; v. 24 = *Lc* 16, 13; vv. 25-33 = *Lc* 12, 23-31; cap. 7, vv. 7-11 = *Lc* 11, 9-13; vv. 13-14 = *Lc* 13, 24; vv 22-23 = *Lc* 13, 26-27. E incluso tiene paralelos en Marcos: p.e. *Mt* 5, 29-30 = *Mc* 9, 43-48; *Mt* 6, 14-15 = *Mc* 11, 25; *Mt* 7, 19 = *Mc* 3,10).

Mateo es la compilación estructurada con fines catequéticos. Pero los principios ahí expresados constituyen las exigencias ordinarias de Jesús.

Pero hemos de advertir que tales exigencias no están descuyunturadas. Por el contrario, una de ellas, y la clave, explícita en *Mt 22,37-40* y en *Mc 12,28-31*: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, en toda tu vida y con toda tu mente”, es el primer mandamiento; pero el segundo, que es la concreción del primero, “es semejante a éste: amarás a tu prójimo como a ti mismo”; está tomado de *Lev 19,18*, donde no se trata simplemente de un amor como acción sentimental, sino de una protección en el nombre de Yahvé (por eso repite en el contexto varias veces “Yo soy el Señor”) de los más débiles¹⁵⁷. Y termina Jesús: “de estos dos mandamientos (juntos, imposible de separar) depende la Ley y los Profetas”. Este es también el mandamiento único que sirve de clave para la inteligencia del Sermón del Monte, pero también de todo el evangelio. Quien ama (ley fundamental cristiana), comprende y acepta lo mandado en el Sermón; quien no ama, no puede comprender en absoluto, por más que tenga principios intelectuales de inteligibilidad y comprensión. Porque el Sermón no es una ciencia positiva ni una filosofía, sino la expresión concreta de lo que es el amor a Dios y al prójimo. Así, por ejemplo, el marido egoísta que no ha captado todavía el mensaje de *I Cor 13* (el amor es paciente, servicial, no celoso, no caprichoso, todo lo comprende, todo lo sabe perdonar), naturalmente no entenderá por qué no ha de despedir a su esposa cuando ya no la entiende (esto es, en el fondo, cuando ha dejado él mismo de ser cristiano, al no amarla). Quién ama a Dios y al prójimo

157 El verso de *Lev 19,18* al que Jesús se refiere es también un resumen de la Ley de la Alianza. Amar al prójimo como a sí mismo significa ahí, además de ser fieles a los mandamientos básicos del decálogo (vv. 1-3,11): durante la cosecha dejar una parte para los pobres y extranjeros (vv. 9-10); no defraudar al prójimo, ni controlar abusivamente al trabajador por medio del salario (v. 13); respetar a los físicamente más débiles (v. 14); juzgar con ecuanimidad en los tribunales, sin dar preferencia a uno sobre el otro por razón de su riqueza (v.15); no calumniar, ni estarse pasivo cuando la vida del otro está en peligro (v. 16); no odiar ni tomar venganza del hermano (v. 17); y concluye que esto significa “amarás a tu prójimo como a ti mismo, porque yo soy el Señor” (v.18).

como lo ha mandado Jesucristo, no tendrá problema alguno en aceptar la ley del Sermón como la guía de su vida cristiana.

Por otra parte, dice Jeremías que el Sermón “no es ley, sino evangelio”. De acuerdo, si nos explicamos: no es ley en cuanto no se trata de un código legal al estilo de una constitución política. Pero sí lo es un cuanto expresa la buena nueva (esto es, el evangelio), de que pertenecemos al Reino de Dios, y cuáles son las exigencias de ese reino: el amor a Dios y al prójimo, ejemplificado y explicado en el Sermón de la Montaña.

6.1. *La Ley que ES Jesucristo*. Esto es: el evangelio no nos ofrece una ley semejante a un código civil. Cierto. Pero sí nos ofrece una norma de vida, que es el seguimiento de Jesucristo (cf. *Mt. 10,38; 16,24-28; Mc 8, 34-37; Lc. 9,23-27*). De tal manera que podríamos decir: el Sermón de la Montaña no es más que el *retrato hablado* de Jesucristo, que se nos propone a sí mismo como *el camino* a seguir. Porque si explícitamente nos dijo: “Aprended de mí que soy *‘anaw* (esto es, pobre, o en la versión de Mateo, manso y humilde: *Mt 11,29*), también implícitamente nos dice en el Sermón del Monte: “Bienaventurado el que sea como yo, pobre. Dichoso el que, como yo, sea misericordioso”, etc. Y para todo aquel que sea como yo, que aprenda de mí, que me siga, es el reino de mi Padre: este es el evangelio, la nueva que debe llenar de alegría a “los que sufran persecución (como la sufrí yo) a causa de mi nombre”.

En otras palabras, que en el evangelio (la buena nueva del reino), la ley (el camino) es Jesucristo, quien nos ha amado hasta la muerte (*Jn 15,13*), y que nos manda amarnos de la misma manera, siguiendo sus pasos (*Jn. 15,12*). Aunque cualquiera diría que el amor de Cristo es tan perfecto que ningún hombre puede pretender alcanzarlo. Cierto. Pero no se trata de imitarlo en el sentido de querer ser *iguales* a él. Pero sí podemos hacerlo limitadamente, en cuanto vayamos con su favor siguiéndolo tras sus pasos. Pero esto mismo es una gracia, un favor divino: “nadie puede venir a mí (*pero no de manera absoluta, sino condicionalmente*) si mi Padre no lo concede” *Jn. 6,65; cf. Jn 6,37*). Y Mateo nos manda construir sobre roca (*Mt 7, 24-27*), esto es, sobre la Palabra de Cristo, y aún mejor, sobre Cristo mismo, que es la roca. Por todo esto, el Sermón de la Montaña resulta ininteligible desde un punto de vista puramente filosófico o científico positivo. Es, en efecto,

ley de gracia, que el Espíritu Santo ha impreso en el corazón de aquellos que el Padre ha elegido y que han aceptado vivir en y para el reino.

6.2. *Las bienaventuranzas, expresión de esa ley.* Con lo dicho anteriormente podríamos concluir: en realidad las bienaventuranzas no son sino aspectos de la vida misma de Jesús, que se nos propone a los discípulos como el camino. Pero esos rasgos son por una parte proféticos (están casi todos ellos tomados de *Is* 61, 1ss.) y por otra parte centrados en prácticamente una sola bienaventuranza: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos" (*Mt.* 5, 2). Es decir, que en realidad la clave para entender el Sermón del Monte son los dos temas anteriores, sobre el Reino y sobre la Pobreza de Jesús. Esto advertido, podríamos decir alguna palabra sobre quiénes son esos bienaventurados:

Los que lloran. Son los que sufren, los que se sienten "encorvados" (*'anawim*) bajo el peso del sufrimiento. Es, pues, una especificación (al igual que las demás bienaventuranzas), de un tipo especial de pobreza. Está en íntima relación con el ministerio profético de Jesús, quien interpretó su misión con el texto de *Is* 61, 1ss. (cf. *Lc* 4,18ss.); Isaías nos dice acerca de su misión: "Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad, a pregonar año de gracia de nuestro Dios... para consolar a los que lloran...". Y no se trata de una *añadidura*: la misión del profeta no es para los pobres *más* para los que lloran. Sino que según el estilo literario hebreo hay una progresión: a los pobres, *esto es*, a los que lloran.. etc.

Los mansos, esto es, de los que viven con una humilde paciencia (su especificación será *Mt* 5, 24-48). Es otro tipo de pobreza. De hecho Mateo, como ya hemos dicho, traduce *'anaw* (11,29) por *manso y humilde*.

Los que tienen hambre y sed de justicia. Esto es, los que tienen hambre y sed de "aquella disposición por la que el hombre se entrega del todo a Dios, sin hacer excepción alguna". Tiene desde luego relación con aquella sed de que habla la sabiduría: "venid a mí todos los que me deseáis y saciáos con mis frutos... etc." (*Eclo* 14, 19-22). Vuelve a especificarse más adelante esta bienaventuranza en el mismo Sermón: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia" (*Mt.* 6,33). Como en la carta a los romanos, también en Mateo la justicia tiene que ver

con la santidad y santificación del hombre, que puede sólo alcanzarse por la redención de Jesucristo, concedida como un favor por el Padre.

Los misericordiosos, son los *ἐλεήμορες*, esto es, los que se compadecen y perdonan como Dios. La especificación de esta bienaventuranza es múltiple en Mateo: el que lo sigue a él debe saber amar aun a sus enemigos, como el mismo Jesús los amó (cf. *Lc.* 23,34) y los perdonó (*Mt.* 5,43-48); debe perdonar para que se le perdone a él mismo (sólo el misericordioso alcanza misericordia), esto es, ciertamente la buena nueva es que el Padre perdona el pecado, pero la ley es que hay una condición: el perdonar como el Padre; el ser, como él, misericordioso (cf. *Mt.* 6, 12-14).

Los limpios de corazón. Está especificada, porque el mismo Mateo nos indica en otras ocasiones cuál es esa pureza *de corazón*; el no desear la mujer del prójimo con el corazón (*Mt.* 5, 27ss.); ya que el adulterio y la incontinenia tienen su origen en el corazón del hombre (*Mt* 12,35; 15,19).

Los que hacen la paz. Son tantos los que la promueven, como los que la mantienen. Con frecuencia habla Mateo de ese promover la paz (*Mt.* 5, 21-26. 38-48; 7, 1-5; 18, 15. 21-22; 20,24-28). Consultando dichas citas, podemos hacernos una idea bastante aproximada de su significado.

Los que padecen persecución por la justicia. Se refiere a la cuarta bienaventuranza, evidentemente. Se trata de la misma justicia. Desde luego Jesús dirige este aliento a los discípulos, que han de sufrir persecución por mantenerse fieles al evangelio, deseando cumplir en todo el plan salvífico del Padre (cf. 5,11-12).

En cuanto a la recompensa. De una y otra manera se expresa también la misma idea de la primera bienaventuranza. Porque así como la primera comienza con *los pobres de espíritu* y las restantes no son sino una especificación de esa pobreza, así también la recompensa "*porque de ellos es el reino de los cielos*" se especifica de manera escatológica: porque *serán consolados*; porque *alcanzan misericordia*, etc. Es decir, triunfarán en el día de la resurrección definitiva, como Jesucristo ha sido pobre, ha llorado, ha sufrido persecución por mantenerse fiel al plan del Padre, etc. y por lo mismo precede a los discípulos en la resurrección. Es decir, el seguimiento de Cristo es el re-

quisito para participar con él en su gloria (cfr. también S. Pablo, p.e. *Rom.* 6,1-11).

7. Profundización

*Con la ayuda de la bibliografía correspondiente a este tema, estudiar cada uno de los elementos del *Padre nuestro* (*Mt* 6,9-13; *Lc* 11,2-4) como oración del reino y oración escatológica.

*Estudiar los milagros de un evangelista (por ej. *Mt* 8 y 9): ¿cómo están fundados en la cristología de los evangelios? (consultar como guía el tema 10).

*Leer a la luz de la teología del reino (gratitud, universalidad, exigencia de conversión) la Encíclica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*.

*Tomar un núcleo de parábolas del reino, en alguno de los sinópticos: ¿cuáles son sus aspectos escatológicos? ¿y sus urgencias para el presente?

8. Guía pastoral

8.1. *Círculo bíblico*. Discutir alguno de los temas siguientes:

*A la luz de la teología del reino en los evangelios: ¿Por qué no puede agotarse éste en una transformación del mundo (social, política, económica, etc.)? ¿Esa teología es "alienante" en cuanto nos desinteresa de nuestros deberes de transformación del mundo, para esperar todo "en el otro mundo"? ¿Puede el reino reducirse a una salvación después de la muerte?

*Sobre el sermón del monte, *Mt* 6,25-34: el "abandono en la providencia" que Jesús manda, ¿es una invitación al pasivismo? ¿Qué responsabilidades exige el sermón de la montaña, para hacer cristiana nuestra presencia en el mundo?

*Si lo básico de los milagros es ser signos de la presencia salvífica del Padre en Cristo, ¿hay milagros aún hoy?

8.2. *Lectura espiritual*. S. JUAN CRISOSTOMO, *Hom. sobre el ev. de Mt.* t. 1. Madrid, BAC, 1955, No. 15, sobre el Sermón del Monte (p. 168-305).

8.3. *Lectura pastoral*. *Med.* I,5 (progreso temporal y reino de Cristo); IX 2 (aún no vivimos la plenitud del reino); XII,2 (todo cristiano debe buscar el reino); XIV,4.8 (los bienes del reino). Y *Pue* 193 (el reino y sus realizaciones históricas); 475 (no confundible con progreso terrestre); 226-229 (no desligable, pero tampoco confundible con la Iglesia); 787 (tiene también una dimensión temporal).

8.4. *Actividad pastoral*. Hacer una evaluación de nuestro trabajo apostólico de grupo e individual: ¿se guía por los criterios de Medellín y Puebla apenas leídos? ¿Tendemos a una pastoral demasiado desligada de los problemas concretos de nuestro pueblo? ¿O por el

contrario nos encarnamos tanto en ellos que perdemos de vista el aspecto trascendente de su salvación?

O bien revisar en mi comunidad eclesial dos aspectos importantes, que pueden necesitar nuevos enfoques apostólicos:

a) Respecto a la moralidad: ¿vive mi comunidad un tipo de moralidad legalista, más propia de un espíritu farisaico? ¿o vive la moralidad de la ley de Jesucristo, fiel al Señor y al prójimo, por amor?

b) Las "mandas" o "promesas" que hacen algunos cristianos como agradecimiento por algún favor recibido: ¿incluyen ciertas "penitencias de sangre" u otros elementos que más bien contradirían la voluntad del Señor? (Educar a quienes tienen esa idea incorrecta; porque Jesús no pide sufrimientos artificiales, sino una fe que se manifieste en la fidelidad al seguirlo: ésta debe ser nuestra gratitud por su providencia en favor nuestro).

8.5. Liturgia de las Horas. Lecturas:

*ORIGENES, "Venga tu reino". *Fiesta de Cristo Rey*.

*S. CIPRIANO, "Venga tu reino". *Mie XI Ord.*

*S. LEON MAGNO, "Felicidad del Reino de Cristo". *Sab. XXII Ord.*

*CARTA DE BERNABE, "La nueva Ley de Nuestro Señor". *Lun. XVIII Ord.*

TEMA VI "EL OS HA ENRIQUECIDO CON SU POBREZA"

(2 Cor 8,9)

Cristo nuestro Salvador no sólo amó a los pobres, sino que "siendo rico se hizo pobre", vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres" (Med, XIV, 7).

Sumario

1. Jesús ha afirmado que en él se hace presente el Reino de Dios. El es pues, en su persona, en sus palabras y en sus hechos, el Reino de Dios que nos salva. Pero por lo mismo es él, personalmente, nuestra más alta teología. Bajo este punto de vista analizaremos como teológica la pobreza de Jesús, que hemos sin embargo de encuadrar en el proceso histórico de la Palabra reveladora.

2. En el Antiguo Testamento se advierte un desarrollo teológico en el valor de la pobreza: al principio aparece como un castigo de la infidelidad a Yahvé; en la Ley se nos muestra como una responsabilidad de Yahvé; en la Ley se nos muestra como una responsabilidad de todo el pueblo; finalmente a partir del exilio se profundiza el pensamiento teológico de la pobreza de espíritu como total apertura a Yahvé.

3. Jesús optó personalmente por una vida de total pobreza, que es su completa entrega al Padre y a los hombres. Esta se manifiesta en la total dedicación a la misión en favor de su pueblo, en una vida transcurrida en pobreza real, y en la total libertad del corazón de todo cuanto pueda ligarlo e impedirle la fidelidad a la misión que el Padre le encomendó en favor de los hombres.

4. La opción de Jesucristo nos enseña también quiénes son los pobres (según el evangelio) a quienes Jesús ofrece la buena nueva. Así estudiamos quiénes son esos pobres según Mateo y Lucas, como un ejemplo neotestamentario de quiénes son aquellos por quienes opta Jesús: nos encontramos a todo tipo de seres humanos que representan a todos aquellos que,

en una u otra forma, desde uno u otro punto de vista, tienen necesidad de ser liberados.

5. Pero no basta contemplar el ejemplo de Cristo. Este predicó positivamente que de esos pobres es el Reino: para la salvación es pues necesaria la pobreza; y por ello también lo es para la misión apostólica. De ahí que Jesús haya exigido esta pobreza de sus discípulos y de cuantos querían seguirlo y continuar su misión.

6. Las primeras comunidades vivieron este espíritu de pobreza en diversas maneras según las diferentes concretizaciones históricas. E igualmente los discípulos, como San Pablo, la hicieron real en su propia vida y ministerio apostólico.

1. La figura evangélica de Jesús, como teología

Nunca debemos olvidar que los evangelios no son tratados occidentales y contemporáneos de teología, y sin embargo nos ofrecen la más rica teología. No nos dicen (sino rarísima vez) los principios teológicos. Más bien nos "pintan" la teología en una parábola, en un hecho de Jesús, y sobre todo en la figura de Jesús mismo, quien, siendo el *Logos* del Padre en San Juan, la *imagen del Padre* o su *sello* en San Pablo, el *Hijo de Dios* en los sinópticos, es El mismo la máxima revelación del Padre ¹⁵⁸ -

J. Jeremías nos hace advertir cómo muchas de las acciones de Jesús son ellas mismas parábolas, son predicación, son palabra: el admitir a los despreciados a su mesa y a su casa (*Lc* 15,1-2). El llamar con un nuevo nombre a Simón, *Kephás*, *Pedro*, es decir la roca fundamental de su Iglesia (*Mt* 16,17-18). El lavar los pies a sus discípulos (*Jn* 13, Iss), etc.: "Jesús no dice solamente el mensaje del reino de Dios, él es al mismo tiempo ese mensaje:

El modo de actuar de Jesús, sus exigencias, vinculan la participación en el Reino y la venida del Hijo del Hombre a la adhesión a su persona (cf. *Lc* 12, 8-10). La reivindicación que sostiene que con él se ofrece la última oportunidad de salvación, que con él los pobres son

158 "Jesús no apela a un acontecimiento independiente de su persona; él interpela a los hombres presentándose como la concreción personal y la presencia histórica del reinado de Dios": D. WIEDERHEHR, *Fe, redención, liberación*. Madrid, Paulinas, 1978, p. 42.

159 J. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, p. 205.

consolados y los pecadores reconciliados, implica una cristología latente, implícita e indirecta.¹⁶⁰

Así, todas sus actividades, actitudes, palabras, son cristología. Por ejemplo, una lectura atenta de las bienaventuranzas nos hará contemplarlo a él mismo (no solamente el contenido objetivo de lo que dijo) para descubrir en su manera de actuar la conciencia de ser el último profeta escatológico de Dios que, en su nombre e irrevocablemente, pregona a quiénes pertenece ahora el reino futuro. O bien cuando contemplamos a sus discípulos arrancar en sábado las espigas (por más que fuese un trabajo prohibido por la ley de Moisés, en la interpretación farisaica), y lo vemos a él entre ellos, complaciente; aun antes de que lo diga con sus labios sabemos ya que él es el Señor del Sábado (*Mc* 2,23-28).

Y es que la humanidad de Jesucristo es para nosotros el camino al Padre, el cual en ella nos revela sus tesoros. Por eso, para estudiar qué significa en el evangelio la pobreza, hemos de contemplarla en Jesús, en su figura y en sus acciones. Y al advertir que Jesús exige el seguimiento a sus discípulos como la máxima expresión de la fe, observamos que la mejor teología moral se nos ofrece preciamente en el actuar de Jesús.

Pero ya hemos dicho también que para comprender a Jesús, hemos de situarlo en la continuación histórica de la revelación hecha en el Antiguo Testamento, y en el cuadro histórico de su tiempo. Es el motivo por el que estudiamos el presente tópico a partir del desarrollo escriturístico y a partir de los primeros tiempos.

2. La pobreza en el Antiguo Testamento

Creemos que el camino más honesto para comprender este tema, a la par tan hermoso y tan difícil (sobre todo por sus repercusiones de *compromiso cristiano* en nuestros días), será el seguir su desarrollo a través de toda la Sagrada Escritura, ya que la revelación del Padre fue histórica. Y por lo mismo se nos impone la necesidad de distinguir diversas épocas en esta revelación:

160 L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, p. 28.

2.1. *Prehistoria y monarquía.* No hay todavía una revelación clara de los bienes eternos. Aún domina sobre los israelitas el valor terreno como suprema recompensa, aunque vaya mezclada su esperanza con motivos religiosos: la prosperidad es el premio de Yahvé a la fidelidad a la Alianza. En cambio la carencia de bienes será el castigo pedagógico de Dios para volver a su pueblo a la obediencia y fidelidad (cf. *Ex* 23, 23-26; *Dt* 8, 7-10). Se trata de promesas provisionales hechas a un pueblo muy primitivo todavía, cuyo ideal es el bienestar básico. Es, por ejemplo, el premio de los Patriarcas (cf. *Gén.* 13,1-4; 30,43). Por ello la pobreza se considera como un escándalo, pues se interpreta como un castigo por el pecado (cf. *Sal* 112, 1-3) y de la pereza y los vicios (aún perdura esta idea en *Prov.* 10, 4; 6,6-11; 20, 4; 24, 30-34; 28,19). Por lo mismo está incluida dentro de los castigos que caen como maldición sobre los infieles (cf. *Dt.* 28, 1-68).

Al evidente desconcierto que brota espontáneo de una tal teología: ¿entonces por qué sufre el justo? Se ofrece una doble respuesta: la primera, que pronto quedó superada, es que el pecado de los padres se transmite en sus consecuencias a los hijos (cf. *Ex* 20,5: "Yo, Yahvé, soy un Dios celoso que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian"). Pronto pasó esta manera de pensar, pues ya Ezequiel insistía en la responsabilidad personal (cf. *Ez* 18, 14ss.); sin embargo algunos círculos, especialmente entre los fariseos, seguían aún en tiempo de Jesús popularizando esa doctrina arcaica, de la que no se libraron del todo ni siquiera los discípulos ("Rabbi, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?" *Jn* 9,2).

La segunda solución se arraiga más, tanto en la ley como en los profetas: el hecho de que haya pobres y desposeídos en Israel es una tara social debida a la culpabilidad de todo el pueblo, y es éste quien debe responsabilizarse para desarraigarla. Con este objeto en mente se elaboraron la ley y los profetas.

2.1.1. La ley

La existencia de la miseria en el interior de este pueblo es un escándalo vivo, que a toda costa hay que hacer desaparecer. Si un miembro cualquiera del pueblo de Israel está privado de lo necesario, hay una anomalía de la que todo el pueblo será tenido por responsable si no se corrige de inmediato... en este punto el Dios de Israel no tiene

piedad. No toma en la sociedad el partido de los ricos y poderosos para sostener la propiedad o el poder como derecho divino. Sino toma el partido del hombre, su creatura, y de *todo* hombre.¹⁶¹

De ahí la "legislación social" del Antiguo Testamento, que aparece ya desde el Código de la Alianza (*Ex* 20,21-23). En esta ley se protege a los esclavos y siervos contra las arbitrariedades de los amos (*Ex* 21,7-11; 20,26-27). Organiza la economía israelita, de manera que nada falte a los indigentes (cf. *Ex* 22, 20-25; 23, 6-12). Grelot la resume así: "Todos deben participar en el bien común. La propiedad es un función social que tiene responsabilidades y obligaciones particularmente pesadas".

Esta legislación, cuya norma puede sintetizarse en: "que no haya en Israel un solo pobre" (*Dt* 15,4), continúa vigente, y cada vez con mayor fuerza, durante el período de la monarquía. Por eso considera un pecado muy grave la explotación del necesitado (aunque por entonces no se conoce todavía que la salvación de Yahvé es universal, y por lo mismo no se protege igualmente al extranjero). Se condena la usura y la retención del salario (*Dt.* 24,10-15). Asimismo en las normas de santidad expresadas en el levítico (casi todo el cap. 19), se pone como central el precepto: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (*Lev.* 19,18, y cf. arriba, tema 5, nota 28).

2.1.2. *En los profetas del tiempo de la monarquía.* Como no se cumplía esta ley, sino que había muchos abusos, surgieron hombres inspirados por Dios cuya función no consistía propiamente en establecer nuevas leyes, sino en exigir al pueblo el cumplimiento de la Ley de la Alianza.

Sobre todo fueron los profetas los que lucharon gallardamente contra la institucionalización de la pobreza en el seno de la sociedad israelita. Ellos no se contentaron con alusiones genéricas y abstractas, sino que señalaron con el dedo todas las fuentes que producían la condición social de la pobreza... En la mística bíblica hay una innegable desvaloración religiosa de la pobreza. El pobre y afligido se dirige a Dios en una oración amarga, irritada y a veces con ribetes de blasfe-

161 P. GRELOT, "La pauvreté dans l'écriture Sainte", en *CH* 8 (1971), p. 311.

mia. Ello, naturalmente, supone que la pobreza material produce un vacío religioso en el corazón humano.¹⁶²

¿Qué sucedía? Como no se había revelado todavía a los pobres el misterio del reino, ni se conocían bien los valores de la vida definitiva (escatológica), al privar al pobre de los valores de este mundo se le destruía totalmente su esperanza. En este contexto el término *pobre* ('*Anaw*) designa a todo aquél que se encuentra oprimido bajo el peso de una miseria, sea actual o permanente: pobreza económica, enfermedad, prisión, opresión, etc.

Mas los profetas no condenan el culto ni la Ley, sino quieren que estos tengan el significado primitivo que tuvieron cuando se estableció la Alianza; su reforma es pues un retorno a la original pureza de la revelación.

2.2. *Desde el destierro hasta Jesús.* El año 596 marca un nuevo punto de arranque a la historia de Israel, y con él también el punto de partida para nuevos enfoques teológicos. Nabucodonosor asedió a Jerusalén y la tomó; tras lo cual, y habiendo robado los tesoros del templo, deportó a Babilonia a cuantos hombres y mujeres se encontraban en edad de trabajar. Ahí vivieron los israelitas como esclavos. Hasta el año 538 Ciro lanzó un edicto por el cual los israelitas podían volver libres a su territorio. (*Esd* 1,2-4). Sin embargo, el retorno llevó bastante tiempo, de manera que hasta 445 aproximadamente no volvieron a reconstruirse las murallas y el templo. En la situación de esclavitud (en que aparece el Segundo Isaías, cap. 40-55), cambian bastante los enfoques teológicos: la historia fuerza a los teólogos veterotestamentarios a repensar, bajo la inspiración del Espíritu, de la revelación de Dios.

El destierro nivela a todos los israelitas en una situación de pobreza, en la que todos al parejo sienten no sólo la opresión económica, sino también política, cultural y religiosa (con dificultad pueden ser fieles a Yahvé), y muchos incluso apostatan. Testigo es, por ejemplo, el libro de Ester. Por ello

a partir del Deuterocanónico empieza a preverse una era nueva, con una liberación de toda miseria, en que el aspecto religioso adquiere una importancia preponderante. Por ello la pobreza se contempla también desde un nuevo enfoque: ya no es ante todo un concepto sociológico, sino más bien religioso. En tal contexto la pobreza económica es sólo una parte (aunque importante) del concepto de '*anaw*. Así, a partir del siglo VI a.C. la *pobreza* ('*Anawah*) se convierte en un término técnico religioso que expresa la actitud de las almas que lo dejan todo en manos de Dios, que se hallan en situación de recurrir a Dios para todo... La mejor definición de pobreza: apertura total para Dios, absoluta humildad en el respeto, la obediencia y fragilidad.¹⁶³

El texto que quizás nos ofrece la mejor guía en este concepto sería: "Buscad a Yahvé todos los humildes de la tierra, los que pusisteis por obra su juicio; buscad justicia, buscad humildad" (*Sof* 2,3). De ahí surge la designación de Israel como el *pobre de Yahvé*, cuando se refiere al Israel que se ha purificado en el desierto.

A estos pobres es a quienes Isaías dirige su mensaje de esperanza en la liberación definitiva: "Oráculo de Yahvé: ¿En quién voy a fijarme? En el pobre y contrito que tiembla ante mi palabra" (*Is* 66,2). Y es a esos pobres a quienes lo envía Yahvé. "El Espíritu del Señor sobre mí, por cuanto me ha ungió. Me ha enviado a anunciar la buena nueva, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar el año de gracia de Yahvé" (*Is* 61,1-2).

Aquí hay una identificación entre actitud religiosa y pobreza real consciente. ¿Se trata de un pobre real que precisamente en virtud de su indigencia material encuentra más fácil el acceso a Dios? ¿O por el contrario, se utiliza la pobreza como metáfora para expresar el estado de absoluta sumisión del hombre ante Dios? Creo que ambas cosas se contienen en el texto del tercer Isaías¹⁶⁴.

Por eso el tema de la "pobreza de corazón" es equivalente en Mateo a "pobreza de espíritu", y se expresa por otros térmi-

162 J.M. GONZALEZ RUIZ, *Pobreza evangélica y promoción humana*. Barcelona, Nova Terra, 1966, p. 31. Y vuélvase sobre lo ya dicho arriba acerca de la denuncia profética, tema 4, n. 5.4.2.

163 A. GELIN, "Bienaventurados los pobres" en *Grandes temas bíblicos*, pp. 124s.

164 J.M. GONZALEZ RUIZ, *Op cit.*, p. 36.

nos, como "corazón pobre", "humilde", "pequeño", "desheredado", etc. Y pasa a suplir la antigua idea de la pobreza económica y social (aunque ésta queda también abarcada en el término, ahora mucho más amplio). A partir de entonces esos "pobres de corazón" formarán el "resto de Israel", el verdadero pueblo, de donde surgirá la salvación. Solamente los despojados de su orgullo y de sí mismos formarán el nuevo pueblo de Dios: "Yo dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, y en el nombre de Yahvé se cobijará el resto de Israel. No cometerán más las injusticias, no dirán mentiras..." (*Sof* 3, 11-12). Y es evidente en los salmos tardíos que esta clase de "pobres" forma el nuevo pueblo litúrgico (cf. *Sal* 149, 4; 73, 13s), ya que ellos son como niños ante Dios, o como sus hijos (*Sal* 131). Por ello "a los *'anawim* descubre sus secretos" (*Sir* 3,19), en íntima conexión con los *νηπίοις* Los *infantes*, es decir, los que aún no saben expresarse, de *Mt.* 11, 25-27) a quienes el Padre revela sus secretos.

En los textos... en los que hay una identificación entre "pobre" y "hombre religioso", subyace siempre este concepto del Dios gratuito. Precisamente desde la pobreza y la desgracia es de donde se puede dar un salto válido al Dios trascendente: "el pobre y el quebrantado de corazón", que incluso se ha permitido el lujo de quejarse de su desgracia ante Dios, está en óptimas condiciones para realizar un acto religioso químicamente puro. Su aceptación de Dios no es la conclusión de un silogismo coherente, sino la superación de un interrogante que sigue quedando sin respuesta inmanete adecuada.¹⁶⁵

Por ese motivo el Deuteroisaías identifica los pobres de Yahvé con el pueblo en el exilio: "prorrumpen los montes en gritos de alegría, pues Yahvé ha consolado a su pueblo, y de sus pobres se ha compadecido" (*Is* 49, 13). Porque "Yahvé defiende la causa de sus pobres" (*Sal* 74, 19-21). Más aún, el salvador esperado ha de encarnar lo que es el pueblo mismo de Israel. Por ello el futuro rey ha de venir "humilde, montado en un asno" (*Zac* 9,9).

Sin embargo, aun en medio de estas esperanzas tan elevadas, "se siente tras todos estos textos una fascinación por los bienes terrenos, que son objeto de legítimo deseo, ya que Dios los ha hecho para el hombre"¹⁶⁶ (cf. *Sal* 34, 7; 35,10; 69, 33-34; 147,6; 37,11; 22,27; 113, 7-8; *Eclo* 10, 14-15).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶⁶ P. GRELOT, *La pauvreté...*

El libro de Job es el clave para hacer nacer una distinta valoración. Cuando advierte Job que no hay tal necesaria conexión entre la riqueza, la salud, etc. y la propia santidad y justicia, plantea el gravísimo problema de una necesaria nueva estructura de valores, en la cual se ha de encontrar el hombre sirviendo a Dios por motivos de otra categoría. Pues aunque Dios no retribuya con bienestar terreno, merece ser servido con fidelidad. Empieza de esta manera a surgir una esperanza llena de fidelidad, aunque muy confusa todavía, pues apenas si se apunta remotamente un futuro escatológico. Y por otra parte empieza a darse un sentido contrario a las riquezas: son vanas, y aprisionan el corazón humano, a pesar de ofrecerle bienes muy limitados y relativos (cf. *Eclo* 11, 5-6. 18-19; 30, 14-16). Es que las riquezas son inseguras e inestables, llenas de peligros y de envidias por doquier (*Eclo* 5, 1-3; 13, 24; 31, 1-11). Y no pueden llevarse tras la muerte (*Sal* 49, 17-18). A lo más se llega en el Antiguo Testamento a valorar la riqueza, pero como inferior a otros bienes como la amistad con Yahvé o la sabiduría (*Sab* 7, 7-14) y empieza a despuntar la esperanza de un equilibrio de la justicia tras la muerte (*Sab* 2, 10; 4, 7-14; 5, 1-16). Hay así una aurora de preparación del camino hacia la expectativa de un reino de Dios que no se consume del todo en la tierra, sino que está abierto a la escatología.

Por ello el libro de los Proverbios nos ofrece en el Antiguo Testamento la más equilibrada expresión de la pobreza: "No me des indigencia ni riquezas, manténme del pan necesario; no sea que me sacie y te niegue, diciendo: ¿Quién es Yahvé? O que siendo indigente hurte y blasfeme el nombre de mi Dios" (*Prov.* 30, 8-9).

3. Jesús, el Pobre de Yahvé

El mismo Jesús se ha propuesto como el modelo a seguir por el cristiano: "Aprended de mí, que soy *'anaw* (manso y humilde: *χδαῖς καὶ ταπεινός*) de corazón (*Mt* 11,29). Pero en Jesús, tal y como aparece en el evangelio,

la pobreza no es una opción sobre algo externo, sino de su ser mismo: es totalmente pobre; no sólo desligado de los bienes materiales, sino también libre y despojado de todos los apoyos sobre los que los hom-

bres hacen descansar su existencia. Nada le pertenece: ni sus amigos, ni su futuro, ni sus proyectos, ni su pensamiento, ni su obra.¹⁶⁷

Desde luego la pobreza de Jesús es un misterio. No se puede comprender del todo, y menos de una manera racionalista. Sólo nos queda la posibilidad de abrir el corazón con reverencia y en espíritu de oración, para participar de su riqueza ya que “conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico por vosotros se hizo pobre, a fin de que os enriquezáis con su pobreza” (2 Cor 8,9). Y expresa en su plenitud esa actitud de pobreza de total *vaciamiento* de sí (*ἐαυτὸν ἐχξίνωσεν*), de que nos habla *Flp* 2,7.

Por ello las máximas expresiones de pobreza de Jesús no se encuentran catalogadas en el evangelio bajo esta palabra, sino descritas o pintadas en sus actitudes, sus gestos, sus decisiones; como por ejemplo cuando Jesús toma ciertas posiciones del Antiguo Testamento que corresponden precisamente a los pobres. San Juan y San Pablo nos expresan esa realidad mediante otros términos: “se humilló a sí mismo tomando la condición de un siervo” (*Flp* 2,6-7); “y el Verbo se hizo carne, y levantó su tienda en medio de nosotros” (*Jn* 1,14); o bien revelándonos su experiencia de todo lo humano, incluso la tentación, a exclusión solamente del pecado (*Heb* 2,17-18; 4,15-16; 5,7-9). La pobreza de bienes materiales es sólo una consecuencia en la vida de Jesús; pero totalmente real: en efecto *nace en completa pobreza* (*Lc* 2,7), sus padres, al ofrecerlo al Señor en el templo no tienen para rescatarlo sino la ofrenda de los pobres (*Lc* 2,24, y cf. *Lev.* 12,8), debe ganarse el pan con el trabajo de sus manos (*Mc* 6,3), durante su ministerio público no tiene una piedra donde reclinar su cabeza (*Mt* 8,20; *Lc* 9,58), y muere en total desnudez como cualquier ajusticiado, pues aun se repartieron sus vestituras los soldados (*Jn* 19,23-24).

Jesús, pues, no optó por la pobreza por motivos ascéticos, y ni siquiera sólo por darnos un ejemplo de virtud, sino por un motivo más profundo: para participar totalmente de lo que somos nosotros, experimentando hasta lo más profundo la pobreza del ser hombre (excepto la culpa); así como la pobreza humana no es únicamente una virtud ascética, sino “el signo

¹⁶⁷ J. GUILLET, “Pauvreté de Jésus-Christ”, en *CH* 6 (1959), p. 439.

de que el hombre está perdido y de que necesita redención, y es al mismo tiempo camino posible de salvación”¹⁶⁸.

3.1. La entrega total al Padre. El signo de mayor pobreza de Jesús es su total dependencia del Padre, que a su vez depende del concepto que Jesús tiene del Padre:

la paternidad de Dios evoca una atención especial y una relación de protección de frente a aquellos que necesitan ayuda y cuidado en su casa. El tema teológico de la fidelidad de Dios puede ser reinterpretado a la luz de esta imagen; lo mismo puede decirse del tema de la elección especial, de la donación insuperable, amorosa. Todas las obras y palabras de Jesús se comprenden desde esta imagen y reciben una acentuación. A partir de aquí inicia, por ejemplo, una línea que conduce a la predilección de Jesús por los pobres, los pecadores y por todos aquellos que sólo pueden esperar la redención y salvación de una poderosa y amorosa intervención de Dios.¹⁶⁹

Jesús sabe que no tiene nada propio, sino todo lo ha recibido del Padre. Así lo reconoce (*Jn* 5,30; 8,28). Tampoco busca su gloria (*Jn* 6,38), ni habla de sí mismo (*Jn* 12,49; 7,16-18; 8,28.38), ni obra por sí mismo (*Jn* 8,28). En esta forma describe Juan, en términos teológicos, lo que los sinópticos expresan en acción como una entrega total a la voluntad del Padre: “Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú” *Lc* 22, 42; *Mt* 26, 42; *Mc* 14, 36). Y la carta a los Hebreos lo interpreta en términos de obediencia para el sacrificio (*Heb* 10,5-10).

3.2. La entrega total a su misión en favor del Pueblo de Dios. Esta pobreza demuestra en su completa entrega al trabajo no propio sino de la comunidad:

Jesús vive su existencia absorto y desposeído de sí mismo. No absorbido por perseguir planes grandiosos, sino despojado por las exigencias del instante inmediato, por las necesidades de los demás.¹⁷⁰

¹⁶⁸ S. VERHEY, “Pobreza”, en *Conceptos fundamentales de teología*, vol. III. Madrid, Cristiandad, 1966, p. 481.

¹⁶⁹ F. LENTZEN-DEIS, “Las imágenes de Jesús y la actual investigación bíblica”, en VARIOS, *Anunciar a Jesús*. México, Parroquial, 1984, p. 57.

¹⁷⁰ J. GUILLET, *Op. cit.*, p. 441.

A tal extremo llega esta donación de sí mismo, que, nos dice San Marcos, no le quedaba tiempo ni para comer (*Mc* 6,31). En el evangelio lo contemplamos dedicado totalmente al trabajo apostólico, hasta el atardecer, cuando se retiraba a hacer oración. E inmediatamente al día siguientes está de nuevo entregado desde temprano a la obra de Dios en favor de sus hermanos (*Mc*. 1,32). Rara vez lo vemos descansar. E incluso en aquella ocasión en que Marcos nos presenta el deseo de Jesús de retirarse con sus discípulos a descansar un poco (*Mc*. 6,31), aun entonces el pueblo se fue tras él, y al bajar Jesús de la barca, ya lo estaban esperando. Entonces Jesús sintió compasión de ellos, porque "andaban como ovejas sin pastor".

3.3. Pobreza de libertad de corazón. Jesús es libre precisamente porque no tiene nada propio. Y porque nada le pertenece, ni siquiera su existencia, nada teme perder: "el pobre no tiene poder alguno sobre los hombres; sin prestigio, sin medios para presionar o intimidar, se reduce a no contar sino con su generosidad y su piedad"¹⁷¹. Así, por ejemplo sabe que sus discípulos no son suyos, sino del Padre (*Jn* 17, 6.10-11). Por eso precisamente expone con toda libertad la doctrina que el Padre le ha encomendado, aun cuando algunos discípulos se le retiren (*Jn* 6,67), porque cumple con el encargo del Padre, y luego deja en sus manos el resultado en los mismos discípulos.

Y porque tampoco es suya la gloria, sino del Padre, por eso tampoco busca ningún aparato externo. Por ejemplo, el mismo momento clave para toda la historia, como es la Encarnación, se realiza en secreto (*Lc* 1,25ss). Y el otro momento, el más glorioso de todos y que dará sentido a todo el cosmos, como es la resurrección, también sucede en silencio. En efecto, ninguno de los evangelistas nos narra siquiera el instante en que Cristo resucitó. Y las apariciones del resucitado que conocemos, no tienen en absoluto como finalidad la gloria del mismo Cristo, sino el aliento a sus discípulos y la comunicación de una misión, una vez confirmados ellos en su fe.

Durante toda su vida lo encontramos sencillo, humilde, sin ningún afán de buscar su bien personal en ningún sentido (cf. por ejemplo el episodio de las tentaciones). Incluso pone

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 444.

como signo supremo de toda grandeza el servicio humilde a los hermanos: "El que quiera llegar a ser grande entre vosotros hágase esclavo de todos, que tampoco el Hijo del Hombre ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" (*Mc* 10, 43-45; *Mt* 20, 24-28, *Lc*; 22, 24-27). Y para que no quedara todo en pura teoría, él mismo, en la última cena, realizó una acción profundamente simbólica lavando los pies a sus discípulos: "pues si yo, el maestro y Señor os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros" (*Jn* 13, 1ss.). Y finalmente, aunque tras la resurrección "se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra" (*Mt* 28,18), no utiliza sin embargo tal poder sino para el bien de sus hermanos: y así envía a sus discípulos a servir en el ministerio de la Palabra a todas las naciones.

Vive también esa pobreza en la Iglesia, que es su Cuerpo, santa por la santidad del Padre y de su Cabeza, pero ella misma formada por miembros pecadores. Una Iglesia que lleva en su propio cuerpo las heridas de sus hijos: una Iglesia formada por pobres de espíritu, aun con pobreza de santidad.

4. Los pobres a quienes Jesús ofrece la buena nueva

4.1. Los pobres de espíritu en Mateo. Este se dirige a una situación de cristianos convertidos del judaísmo y a catecúmenos. Por eso se sitúa en la perspectiva del AT, de la pobreza como piedad y fidelidad a Yahvé. Así en él los pobres son los humildes, los misericordiosos, los justos, los mansos. La pobreza y la humildad son una misma actitud, de manera que en este sentido ciertamente incluirá ciertas repercusiones en el campo económico: el pobre también carecerá de una seguridad material.

Con la expresión "pobres de espíritu" Mateo ha traducido literalmente al griego una pareja de términos que originalmente era aramea y hebrea. Estos hombres *no son simplemente* y en primer término realmente *pobres, oprimidos, perseguidos* cuando se encuentran en penuria física o espiritual. En las grutas de Qumram poseemos el documento hebreo de aquella época: *anawe ruah* (1 QM 14,7); esta expresión corresponde a la griega *ptochoi to pneumatí*. Con ella se piensa en aquellos *hombres que en esta situación opresiva desean*

*cumplir completamente y a pesar de todo, y con todo el corazón, con todo su espíritu y con toda su fuerza la voluntad de Dios.*¹⁷²

4.2. *Los pobres en Lucas.* Lucas escribe en una diversa situación: En Antioquía, para un Iglesia pobre y perseguida. El tiene que alentar a sus cristianos predicándoles a un Jesús que abraza la pobreza aun económica y así la predica. Por ello el tercer evangelista presenta como pobres a los discípulos de Jesús que quieren seguirlo. Lucas habla evidentemente a una Iglesia no sólo de pobres, sino de hambrientos, de perseguidos, y con llanto en los ojos.¹⁷³ Ha de levantarles la esperanza. Pero no puede engañarlos: reconoce pues que esta vida está llena de pobreza, persecuciones e injusticias. Por ello presenta la vida eterna como un cambio de polaridad en que los hoy satisfechos serán quienes lloren, y viceversa. Por eso ataca sin distinción a los ricos, no precisamente por ser culpables, sino por el hecho de ser ricos, porque ya tuvieron aquí su recompensa. Por tal motivo tras las bienaventuranzas lanza también otras tantas advertencias. (cf. *Lc* 6, 24-26). La riqueza misma parece ser el lazo de perdición (*Lc* 16,9-11; y cf. la parábola del rico epulón *Lc* 16, 19-31, y del agricultor rico; *Lc* 12, 16-21). Por ello Lucas nos pone en guardia contra toda riqueza (cf. *Lc* 12,33;14, 33;16,12). Y únicamente la justifica cuando se encamina a realizar obras de misericordia (*Lc* 16,1-12; 12,33; 11,41). Pero hemos de advertir claramente que no cualquier tipo de pobre es llamado bienaventurado por Lucas; sino sólo

aquel que, por la causa de ser discípulo de Jesús, ha de padecer pobreza, hambre y persecución (*Lc* 6,22).¹⁷⁴

4.3. *Los tipos de pobres a quienes Jesús ofrece la Buena Nueva*

Los seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los 'amme ha' arāç, los incultos, los ingorantes, a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación.¹⁷⁵

¿Cómo entendió Jesús su misión profética respecto a los pobres? Naturalmente hemos de ir al texto clave en que encontramos la conciencia profética de Jesús respecto a ellos: el de Isaías 61, 1-2 (cf. *Lc* 4,18; *Mt* 3,16). ¿Y quiénes son los pobres para Isaías? Ya lo hemos dicho arriba:

Alternan con él locuciones como "los de corazón quebrantado", "los que se encuentran cautivos (¿de la culpa?)", "los encadenados" (v. 1), "los afligidos" (v. 2), "los de espíritu abatido" (v.3). Esto nos hace ver con seguridad que los "pobres" son los oprimidos en sentido amplísimo: los que sufren opresión y no se pueden defender, los desesperanzados, los que no tienen salvación.¹⁷⁶

Estos son los que constituyen la "pequeña grey" a la que el Padre dará el reino (*Lc* 12,32). En efecto, el reino, contrariamente a todas las expectativas farisaicas, Jesús lo ofrece a los:

172 F. LENTZEN-DEIS, *Op. cit.*, p. 148. Muy semejante es la interpretación de A. BOCKMANN, "El Nuevo Testamento y la relación de la Iglesia con los pobres", en *Co* 13 (1977), p. 52.

173 Muy interesante el análisis sobre quién es "la gente" que seguía a Jesús en Lucas, según C.A. MORA PAZ, en "La necedad de un rico (*Lc* 12,13-21)", en *Anunciar a Jesús*, p. 148: "En ella incluye todas las condiciones sociales: trabajadores, campesinos, mercaderes, recaudadores de impuestos y pecadores. "Esa gente no conoce la ley, decían los fariseos, son unos malditos" (*Jn* 7,49): son gente que la élite social condena porque no conoce la Ley... "La gente" (*ho ochlos*) incluía también enfermos, mujeres, samaritanos y paganos". Hermoso resumen también en F. LENTZEN-DEIS. *Op. cit.*, p. 57s.

174 X. LEON-DUFOUR, en *Los evangelios...*, p. 325, piensa que la expresión de *Lc* puede corresponder más a las palabras auténticas de Jesús, pero *Mt* nos ofrece más la teología detrás de esa frase, en la expresión de Jesús, que ciertamente tiene un sentido no sólo social, sino profético: "Si Lucas permite comprender mejor hasta donde alcanza el llamamiento de Jesús, es decir, hasta la pobreza efectiva, se expone a inclinar a determinados intérpretes a rebajar el mensaje evangélico al nivel de una proclamación social, a hacer de los pobres los 'magos de la historia'. A fin de no desviarnos con un socialismo humanitario, es preciso completar la recensión de Lucas con la de Mateo, y vivificarla con el espíritu de pobreza, único que le da su verdadera dimensión religiosa".

175 J. JEREMIAS, *Teología del NT*, p. 137.

176 J. JEREMIAS, *Teología del NT*, p. 138.

***Pobres:** esto es, a los de corazón quebrantado, a los encarcelados, a los esclavizados, a los tristes, a los que carecen de medios y de ayuda de todo tipo, a los oprimidos, a los desamparados, a los despreciados, a aquellos de quienes se abusa, a quienes nada tienen que esperar de este mundo, y por lo mismo todo lo esperan de Yahvé.

***Pecadores:** esto es, a la gente que se considera llevar una vida inmoral, como los adúlteros y tramposos (Lc 18,11), a los que ejercían una profesión deshonorosa, y por ello se les privaba de los derechos civiles (por ejemplo, no podían ser testigos ante los tribunales), como los publicanos, los recaudadores de impuestos, los pastores, los borriqueros, los vendedores ambulantes y curtidores.¹⁷⁷

En cambio Jesús, contra todas las expectativas farisaicas, trata con los pecadores y culturalmente impuros (Mc 2,16), y les ofrece a todos una esperanza. Su conducta causa admiración y escándalo en los círculos farisaicos, entusiasmo y admiración en las turbas. Por lo mismo a los dirigentes judíos les parece un falso profeta y un pecador (Jn 9,24), y un endemoniado (Mc 3,22-27; Mt 12,24-32; Lc 11, 15-23). En cambio las turbas de gente sencilla lo siguen y le piden ayuda (Mc 1,32-34; Mt 8, 16; Lc 4, 40-41).

Para escándalo mayor aún de los fariseos (y quizá de muchos contemporáneos), comía incluso con los publicanos (cf. Mc 2,16; Mt 9,11; Lc 5,30), y era “amigo de publicanos y pecadores” (Mt 11, 19; Lc 7,34). Hasta llegar al colmo de anunciar que los publicanos precederían en el ciclo, así como las prostitutas, a los que se consideraban soberbiamente los “legalmente puros” (Mt 21, 31; cf. parábola del fariseo y el publicano: Lc 18, 10ss). De un modo especial Lucas da su lugar preferentemente a los publicanos, quienes “alabaron a Dios” (Lc 7, 29), y es el único en presentarnos la escena de la invitación que Jesús mismo se hace a comer en casa de Zaqueo el publicano (Lc 19, 1ss.). Y es sorprendente, porque:

177 J. JEREMIAS en *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid, Cristiandad, 1980, nos ofrece una detallada e interesante relación de estos oficios deshonorosos, “de pecadores”, en p. 317s.

esta conducta escandalosa de Jesús tiene que ver muy poco de modo inmediato con crítica social y revolucionaria en el sentido corriente de hoy en día, como se ve por el hecho de que los publicanos no eran los explotados, sino los explotadores, que colaboraban con la potencia ocupante romana. Jesús era también para ellos; también para ellos valía su mensaje sobre el amor de Dios.¹⁷⁸

En Jesús no hay una sola muestra de odio para nadie, ni de maldición. No maldice ni siquiera a los ricos, como falsamente pueden interpretar algunos. Aquel que manda precisamente amar a los enemigos, y ser perfecto como el Padre celestial, “que hace salir su sol sobre los malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5, 44-45). Incluso lo más cercano a una maldición en apariencia sería Lc 6,24; pero aun ese “¡Ay de vosotros!” no contiene maldición alguna, sino una seria advertencia. La maldición simplemente no es cristiana.

Más rechazo que los mismos publicanos encuentran los fariseos (cf. Lc 18,9-14; Mt 21,31), que desde un punto de vista económico y social eran más pobres, y “justos”; pero en cambio no son pobres de espíritu, sino autosuficientes, engraidos con su propia ciencia, soberbios y vanidosos.¹⁷⁹

5. La buena nueva que Jesús les predica

“De vosotros es el reino de Dios” (Lc 6,20). Lo que hemos dicho en el tema anterior sobre el Reino, es para ellos. Y según J. Jeremías¹⁸⁰ la expresión griega *ὕμετεσσι ἐστὶν* (*es vuestro*) indica exclusividad, sobre todo como correspondencia a la expresión semítica. Equivaldría en todo caso a decir: “Bienaventurados los pobres, porque sólo vuestro es el reino”. Lo que se confirma por las parábolas del banquete escatológico, en que los no-pobres quedan excluidos, aunque por su propia culpa, y únicamente participan los pobres y pecadores (Mt 22,8; Lc 14, 23-24).

178 W. KASPER, *Jesús el Cristo*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 80. Y sobre quiénes eran los publicanos, cf. J. JEREMIAS, *Teología del NT*, pp. 134s. e I. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, vol. I. Madrid, Actualidad Litúrgica Española, 1975, p. 89.

179 J. JEREMIAS dice de los escribas: “no podían recibir remuneración por tal trabajo: eran en general pobres, y tenían por ello que vivir de otros trabajos y oficios: recibían además las ofertas libres: es dudoso que en tiempo de Jesús haya habido en Jerusalén muchos escribas ricos”, en *Jerusalén...*, p. 134.

180 J. JEREMIAS, *Teología del NT*, p. 142.

Por ello la revelación del Padre es también *exclusivamente* para los pequeños (literalmente para los que aún no saben expresarse, los *infantes* ο *νηπιούς*); es decir, para quienes, aun siendo incultos (sobre todo en materia religiosa, como los discípulos de Jesús), sin embargo con un espíritu simple de hijos pueden llamar 'Abba al Padre. Y de tal manera es el reino y sus secretos (que el Padre revela) para los pequeños, que quien no se hiciese como ellos quedará excluido (Mt 18,3). Porque la revelación no es ni para los que se creen sabios, ni para los "inteligentes" (συνετών: Mt 11,25). Evidentemente es una expresión antifarisaica de Jesús: el reino es precisamente para éstos, los despreciados por vosotros, fariseos, por su poca ciencia.

5.1. *Bienaventuranza y pobreza.* Y no preciamente porque la pobreza sea de por sí un valor objetivo, sino porque:

nos sentimos embarazados en este camino por el apego a ciertas comunidades, a ciertos falsos parecidos, por una cierta atadura a costumbres confortables, por el miedo a la aventura. Pero ante los pobres, a su contacto, nuestras falsas seguridades y nuestras ilusiones se derriten como la nieve bajo el sol; el ser orgulloso y asaz vano que nos hemos forjado resulta hueco y falso. Uno se da cuenta de que no sabía nada; estaba vacío y no llegaba a ser ni siquiera un aprendiz. Entonces, de tener un poco de nobleza en el corazón y un principio de inquietud espiritual, nos sentimos juzgados y nos juzgamos a nosotros mismos; nos hallamos muy cerca de comprender la voz de la verdad.¹⁸¹

Es porque sólo en la pobreza está el corazón abierto a Dios para que él actúe. Esto mismo nos sirve de elemento de control, de significado de "pobreza de espíritu". No toda pobreza es apta para que Dios se nos revele por ella. Hay una pobreza forzada, otra inconsciente, y otra incluso rechazada. Y tanto Mateo como Lucas en sus bienaventuranzas rematan con la clara advertencia de criterio: "por causa del Hijo del hombre" (Lc 6,22; Mt 5,11). Es decir, el reino de los cielos no es de cualquier tipo de pobre (aun de aquel que reniega de su pobreza) sino del que es pobre por ser discípulo de Jesús; pobre por su causa. En el fondo la pobreza evangélica sigue siendo un misterio para nosotros, porque de por medio están nuestros intereses y los

181 Y. CONGAR, *Jesucristo*. Barcelona, Estela, 1967, p. 62.

criterios del mundo en que vivimos. Sólo nos queda a los cristianos como la motivación máxima nuestra fe, que nos exige un seguimiento de Jesucristo, el cual explícitamente nos ha mandado: "Aprended de mí, que soy 'anaw'" (Mt 11,29).

Especialmente nos resulta difícil esta pobreza, porque Jesús no ha prometido (como la revelación primitiva a los israelitas) aliviar en esta tierra todas nuestras miserias y recompensarnos con abundancia de bienes. En efecto, la promesa del reino es escatológica, como claramente resulta de una lectura cuidadosa de los evangelios. Las promesas de las bienaventuranzas están puestas en futuro: "porque *seréis hartos, reiréis, dichosos seréis en aquel día*" Cf. Mt 5, 1-11; Lc 6, 20-23). Asimismo aparece en las parábolas del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31), y en las ya citadas del banquete escatológico.

El tiempo final invierte las circunstancias. He aquí un antiguo motivo escatológico que reaparece con frecuencia en los evangelios. En ese tiempo no sólo halla expresión la ilimitada soberanía de Dios, sino también su misericordia sin fronteras. Esta bondad de Dios que sobrepasa toda comprensión, significa gozo y júbilo para los pobres. Los pobres han recibido una riqueza ante la que palidecen todos los otros valores (Mt 13, 44-46). Están experimentando lo que jamás habían esperado: Dios los acepta, aunque las manos de ellos estén vacías¹⁸²

Se cumple así lo que había predicho el profeta Isaías: "los desgraciados volverán a alegrarse en el Señor" (Is 29,19). Lo cual no es de ninguna manera una "des-responsabilización" de nuestro compromiso terreno. En efecto, no cualquier pobreza es salvífica, y la hay que deba aniquilarse, precisamente por no ser salvífica, y por tanto por ser tan anticristiana como la injusta riqueza¹⁸³. Habrá incluso que luchar contra la injusticia para que (como los antiguos profetas) hagamos posible la realización del código de la Nueva Alianza, que nos manda como el valor supremo el amor al hermano, como signo visible de nuestro amor y nuestra fe en Dios como Padre (cf. Mt 22,37-39; Mc 12,18-31; 1Jn 4,20). Por tanto jamás debemos predicar (porque tampoco lo hizo Jesús) la *resignación* pasiva a la pobre-

182 J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 143.

183 "Condenamos como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosos sectores en nuestro Continente": *Pue* 1159.

za, porque el reino no ha sido prometido a ella¹⁸⁴. Quede pues claro que la pobreza verdaderamente salvífica es la del discípulo: la abrazada libremente por la causa de Jesús, que es la del reino.

5.2. *La pobreza efectiva, condición de la misión apostólica.* Jesús no propuso la pobreza como "consejo" para quienes quieren seguir la vocación religiosa. En primer lugar, porque en su tiempo no había ninguna orden religiosa. El más bien habla a *todos* los cristianos, al exponer las bienaventuranzas; y Lucas también se dirige a *todos* los que creen en el evangelio al predicar el peligro de las riquezas. Pero además Jesús exige a sus discípulos el desprendimiento real de todas las cosas. No hay compatibilidad entre la misión apostólica y la búsqueda de la seguridad material.

En efecto, para ser su seguidor ha de renunciarse a todo (Lc 12, 33-34; 14, 28-33; 18, 24-28). Por lo mismo, siendo la pobreza una condición de la misión evangélica (Mc 6,8-11; Mt 10,9-15; Lc 9, 3-5; 10, 3-4), exige que se transforme en un estado permanente, lo cual lleva aun a abrazarla como condición social, como un valor por el reino de los cielos. En las condiciones que Jesús pone al joven rico para seguirlo (Mt 19,16-22; Mc 10, 17-22; Lc 18, 18-23), no descubrimos tan sólo un "consejo".

El "sólo una cosa te falta" no quiere decir "una cosa *junto* a otras"¹⁸⁵ sino, como observa H. Braun, es como la unidad con signo negativo en un paréntesis algebraico; vuelve

184 En esa línea se mueve JUAN PABLO II: "A los pobres -a los que viven en la miseria- (la Iglesia) les dice que está especialmente cercanos a Dios y a su Reino. Pero, al mismo tiempo, les dice que no les es permitido como no es permitido a nadie reducirse arbitrariamente a la miseria a sí mismos y a sus familias; es necesario hacer todo lo que es lícito para asegurarse a sí mismos y a los suyos cuanto hace falta para la vida y para la manutención": Río de Janeiro, a la "Favela Vidigal", 2 jul. 1980, n. 4; y cfr. *Pue* 1148-1152, más JUAN PABLO II, en Salvador de Bahía, a la "Favela los Alagados", 7 jul. 1980, n. 3; y en Trujillo a los "Pueblos Jóvenes", 5 feb. 1985, n. 5.

185 H. BRAUN, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 115.

negativo todo lo que está dentro del paréntesis, aun cuando lo interior al paréntesis tuviese signo positivo. "Esta *una* cosa no es algo accidental, es el todo". Así los fariseos observaban la ley, ayunaban, daban limosna, hacían oración aun pública, y sin embargo al no ser pobres no entrarían en el reino de los cielos, sin una verdadera conversión hasta hacerse como niños. Concluye por eso H. Braun: "Esta exigencia no es un 'como si'; su 'pedagogía' se dirige a este hombre realmente tal cual suena la formulación. El hombre de quien se trata se coloca por tanto en una inseguridad material que le toca profundamente".

5.3. *La liberación a los pobres.* La justificación definitiva del amor por los pobres es la bondad de Dios, según la proclamación de Jesús (Mt 20, 1-15). Es el Padre quien más se alegra cuando el pecador vuelve al seno de la familia (Lc 15); ofrece el perdón al desesperanzado que cree ser ya indigno de obtenerlo, y lo transforma de injusto en justo (Lc 18,9-14). Y el mismo Jesús, que es *imagen* del Padre, perdona, y perdona sin medida (cf. Mt 6, 12,14; 9,2; 12,31; 18, 21.32.35; Mc 2,5; 3,28; 11,25; Lc 1,77; 3,3; 6,37; 7.42.47; 17,3; 23,34). Además, hay muchas acciones simbólicas de Jesús que indican ese perdón. Por ejemplo, el comer con otro en Israel significa hacerse solidario con él, y co-participar de su vida. Y Jesús comía con publicanos y pecadores (Mc 2, 16; Mt 9, 10-13; Lc 5,29-32), y aceptaba el arrepentimiento de la mujer significado en el hecho de lavarle los pies con sus lágrimas (Lc 7, 36-50).

Cuando Jesús, rompiendo las normas establecidas, come con publicanos y pecadores, no sólo satisface su buen corazón; anuncia ante todo proféticamente que Dios está a la mesa con todos aquellos a quienes la sociedad, y aun ellos mismos, querían alejar de Él; anticipa aquel banquete de la dicha sin límites y sin fin. Y la predilección constante de Jesús, será la demostración viviente de que Dios viene a dar y perdonar. Donde no hay pretensión alguna ni derechos adquiridos es donde mejor puede verse qué es lo que Dios trae, qué es lo que Dios es¹⁸⁶.

Al advertir este trato de Jesús con los pecadores y publicanos, más de alguno tendería actualmente a desilusionarse, como se escandalizaron de Jesús y de su conducta los fariseos, porque esperaban otra cosa del Mesías. Muchos habrá que interpreten

186 L.M. ARMENDARIZ, *Op. cit.*, p. 370.

el evangelio de manera revolucionaria, o que quieran encontrar en él la justificación del rechazo y denuncia de quienes les parecen los explotadores, otros que quieran fundamentar en Jesús su opción política, y algunas veces aun subversiva. Obsérvese a este respecto la breve síntesis que ofrece A. Bockmann, y su conclusión:

En cambio, hay muchas pruebas de que Jesús no fue un revolucionario social. Prueba de ello es su apertura a todos los campos políticos y económicos. Frente a ciertos indicios, de los que podría concluirse una adhesión al partido de los zelotas... tenemos una serie de hechos que prueban que Jesús no perteneció a ningún partido; así, por ejemplo, el encarecimiento de la mansedumbre y del amor a los enemigos, la alabanza de los pacíficos, la orden de ir sin armas en los viajes de misión, la fidelidad a la ley, el rechazo de toda actividad política. Repudia la injusticia social de su tiempo, el enfrentamiento entre pobres y ricos, contrario a la voluntad de Dios; pero no incita a la revolución ni establece un programa revolucionario. Dios es quien ha de juzgar. Invita a todos a una reflexión autoocrítica, a una conversión real y al amor al prójimo. El mismo quiere servir, no dominar, y está dispuesto a aceptar la muerte.¹⁸⁷

Jesús ofrece pues otro tipo de justicia diversa de la farisaica, que en su tiempo tenía ciertas exigencias meramente humanas: "En el trato con los pecadores, se pone en peligro la pureza del justo, su pertenencia al ámbito de lo santo y de lo divino". "Un fariseo no se hospeda como invitado en casa de ellos, ni acoge en su casa a uno de ellos en sus vestiduras". "Está prohibido compadecerse de quien no tiene conocimiento". "Esa multitud que no conoce la ley está bajo la maldición de Dios".¹⁸⁸ Jesús en cambio justifica su conducta precisamente por su *misión salvífica*, como imagen del Amor al Padre:

"No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. Id y aprended lo que significa aquello: Misericordia quiero y no sacrificio. Porque he venido a llamar no a los justos sino a los pecadores" (Mt 9,10-13; Lc 5,32).

¹⁸⁷ A. BOCKMAN, *Op. cit.*, p. 53ss. Igualmente en el ya citado artículo de F. LENTZEN-DEIS, se demuestra que no es más sostenible la teoría, que un tiempo causó entusiasmo, de que Jesús pudo ser un zelota o agitador político, en pp. 25-36. Creo que a la luz de los estudios recientes no es aceptable el "punto incontrovertible" de "la compleja relación de Jesús con los zelotes" y como sostiene G. GUTIERREZ, *Teol. de la liberación*, p. 299, (cf. Pue. 178).

¹⁸⁸ J. JEREMIAS, *Teol. del NT*, p. 144.

Esto puede parecer decepcionante a quien le preocupa la reforma de una sociedad llena de injusticias. Es cierto que la doctrina de Jesús se sitúa en otro nivel diferente de la acción temporal. Mas ésta, aun cuando esté animada por un verdadero espíritu de justicia, puede con demasiada facilidad quedarse en el nivel terreno, como si el único problema por resolver fuese el de la repartición de bienes terrenos. Para Jesús el problema esencial es el de entrar en el reino de Dios, primero aquí abajo y luego allá arriba. Y éste es de otro orden, el cual subordina todo orden temporal. Ningún orden social, cualquiera que sea, introducirá por sí mismo a los hombres en el Reino. Es necesario una decisión libre, que exige de todos las mismas renunciaciones: decisión de humildad de corazón, de desprendimiento de las riquezas, porque "donde está tu tesoro ahí está tu corazón".¹⁸⁹

6. La pobreza en la comunidad del Nuevo Testamento.

6.1. La pobreza en las primeras comunidades. Leemos en los Hechos que "entre los discípulos ninguno pasaba necesidad" porque todos ponían las cosas en común, para el servicio de todos (Act 4,34), cumpliendo así el mandato de la Ley antigua (cf. Dt 15,4). Por ello ponían todos sus bienes a disposición de la comunidad (Act 2, 44-45; 4, 32-34). Ciertamente no encontramos tal tipo de vida en todo el Nuevo Testamento, ni siquiera como permanente en la misma comunidad de Jerusalén. Sin embargo Lucas nos ofrece un criterio básico (Act 4, 34): es responsabilidad del pueblo de Dios como conjunto que no haya necesitados que vivan en la miseria. Los bienes (aun los necesarios para la vida) no son el valor máximo para el cristiano; sino el amor al hermano. Los bienes le están subordinados, y quedan al servicio de la caridad.

6.2. En la carta de Santiago. El apóstol trata de corregir un abuso de su comunidad, a la que reprende muy severamente por esa falla: la acepción de personas basada en su posición económica (cf. Sant 2,1-3). Igualmente condena el autor a los ricos que en cualquier forma explotan al pobre (cf. 5, 1-6). Y ofrece como solución exigir a quienes tienen bienes de este mundo que vuelvan sus ojos hacia la venida del Señor, lo que les ofrecerá el criterio de los verdaderos valores (Sant 5,10). Porque Dios ciertamente vengará la injusticia cometida contra el hermano.

6.3. En San Pablo. Pablo elige personalmente una vida de pobreza, como requisito de su misión: sufre hambre, desnudez,

¹⁸⁹ P. GRELOT, *Op. cit.*, p. 327.

etc. (2 Cor 11,27; I Cor 4, 11-12). Es una pobreza en que a veces anda escaso, a veces sobrado, "avezado a todo, y en todo: a la saciedad y al hambre, a la abundancia y a la indigencia" (Flp. 4, 12), y añade un motivo evangélico: "Todo lo puedo en aquel que me conforta". Escoge un tipo de pobreza que consiste en vivir modestamente de su propio trabajo, para no ser gravoso a su comunidad (2 Cor 11, 9-10), y el motivo que lo impulsa es la pobreza de Jesucristo, "el cual siendo rico se hizo pobre para enriquecernos a nosotros con su pobreza" (2 Cor. 8, 9). Eso sí, reconoce el derecho que tiene el apóstol a "vivir del altar" (I Cor 9, 1-14). Incluso adjudica este derecho a la voluntad misma del Señor: "El Señor ha ordenado que los que predicán el evangelio vivan del evangelio" (v. 14, y cf. Mt 10, 10). Justifica, pues, el vivir del evangelio; no el enriquecerse a su costa. Pero Pablo ha renunciado, por el seguimiento de Jesús, incluso a este derecho. Por eso los cristianos viven "como tristes, pero siempre alegres; como pobres, aunque enriquecemos a muchos; como quienes nada tienen, aunque todo lo poseen" (2 Cor 6,10).

En cuanto a sus comunidades: no les manda vivir en comunidad de bienes. Pero sí las concientiza sobre la necesidad de las demás Iglesias, y sobre la urgencia de que todos colaboren al bien de todos. Incluso personalmente organiza ayuda para las iglesias más necesitadas (cf. Gál 2, 10), y aun da normas para la efectividad de dicha ayuda (I Cor 16, 1-3). Y censura la práctica de los Corintios, que observan diferencias de clase en la celebración de la eucaristía (I Cor 11, 17-34). Porque entonces la celebración misma del sacramento de Jesucristo da lugar a separación de clases, cuando debería ser todo lo contrario: el sacramento de la unidad (así como el Concilio Vaticano II ha mandado que "no haya acepción alguna de personas o de clases sociales ni en las ceremonias ni en el ornato externo" SC 32). Y es constante en su doctrina la enseñanza de que en Cristo se han borrado todas las diferencias entre los hermanos (cf. Gál 3,28; I Cor. 7, 22; 12, 13).

7. Profundización

7.1. *Lecturas básicas*: Med XVI. "la pobreza en la Iglesia". Y Pue Parte IV, cap. I, "Opción preferencial por los pobres".

7.2. Sugiero los siguientes temas de investigación, con ayuda de la bibliografía correspondiente al tema 6:

* La justicia social en los profetas.

* La justicia en el Código de la Alianza (Ex 21-23; Dt 23-25).

* ¿Quiénes eran "los pobres" en tiempos de Jesús? ¿Cuál era la situación social en general?

8. Guía pastoral

8.1. *Círculo bíblico*. Discutir el criterio de *efectividad apostólica* (contra la efectividad según los criterios del mundo) de la pobreza evangélica, a la luz de Med XIV,7, y de Pue 1141s y 1153.

* O bien, las exigencias concretas, para nuestra comunidad eclesial, del seguimiento de Jesús pobre. Ayudará Pue 1148 y 1153.

8.2 Lectura espiritual

* S. JUAN CRISOSTOMO, *Op. Cit*, hom. sobre las riquezas, pp. 435-447.

* S. AGUSTIN, *Obras*, t. VII, Sermón sobre la pobreza de espíritu, pp. 785-797.

8.3. Actividad pastoral

* Analizar en nuestro grupo de pastoral la situación de pobreza en que se encuentra la gente de nuestra comunidad eclesial: ¿Qué tipos de pobreza? ¿Cuáles son salvíficas, en cuanto van unidas a la pobreza de espíritu y a un sentido profundo de respeto por la propia dignidad? ¿Cuáles tipos pueden ser antievangélicos y debidos a causas pecaminosas? (ayudarse de Pue 30, 31, 90, 64-70, 517, 1014). ¿Podemos acudir a alguna persona experta que ilumine a nuestro grupo en este tipo de análisis? ¿Cuáles son los caminos inmediatos a seguir para empezar a remediar la pobreza antievangélica, cuáles para ayudar a nuestros hermanos a recuperar su sentido de la dignidad humana y cristiana, y para sentirse profundamente amados de Dios en Jesucristo?

* Revisar si existe en nuestra comunidad algún grupo de personas que confundan la pobreza cristiana con un fatalismo religioso (por ej. se notará, si están convencidos de que no tienen nada "porque Dios así lo quiere"), o con una resignación pasiva. ¿Cómo catequizar a estos hermanos, a la luz de Pue 216, 276, 279, 436, sobre la providencia divina y la responsabilidad humana en el trabajo para vivir una vida digna? ¿Comparar esta actitud con la de Jesús, que era ciertamente pobre: ¿Era un perezoso o resignado? Leer en el evangelio cómo vivía.

* Revisar en nuestros grupos los gastos de la Iglesia: ¿Cuál es el criterio para decidir de ellos? ¿Damos ejemplo de una Iglesia pobre, como lo piden Med V, 15, y Pue 1157? ¿Damos mayor importancia al ornato del templo material que a la evangelización? (Puede servirnos de guía S. JUAN CRISOSTOMO, "Al adornar el templo, no desprecies al hermano necesitado", en Lectura de la Liturgia de las Horas, Sab. XXI Ord.)

*Revisar si en nuestra comunidad cristiana, contrariamente al apóstol Santiago (2,2-13) damos preferencias o concedemos privilegios a algunos fieles (por ejemplo en la celebración de los sacramentos, contrariamente al espíritu de SC 32) por razón de su posición económica o social.

8.4. Liturgia de las Horas

*STA. CLARA, "Atiende a la pobreza, la humildad, y la caridad de Cristo". Agosto 11.

*S. LEON MAGNO, "Dichosos los pobres de espíritu" Vie. XIII Ord.

*S. JUAN CRISOSTOMO, "Debemos preocuparnos por el bien de los pequeños". Común de Santos Educadores.

*S. GREGORIO DE NACIANZO, "Sirvamos a Cristo en la persona de los pobres" Sab. III Cuar.

S. VICENTE DE PAUL, "El servicio de los pobres ha de ser preferido a todo". Sept. 27.

TEMA VII "OBEDIENTE HASTA LA MUERTE, Y MUERTE DE CRUZ

(Flp. 2,8)

Las fuerzas del mal rechazan este servicio de amor: la incredulidad del pueblo y de sus parientes, las autoridades políticas y religiosas de su época y la incomprensión de sus propios discípulos. Se acentúan entonces los rasgos dolorosos del "Siervo de Yahvé" de que se habla en el libro del profeta Isaías" (Pue,192).

Sumario

Un mundo que vive el signo del pecado y que rechaza la intimidad con Dios no puede sino rechazar también su mensaje y su mensajero. Por ello, como dice Puebla, las fuerzas del mal se oponen al servicio de amor de Jesús. En la fidelidad de éste por obediencia al Padre hasta la muerte, y en su asumir amorosamente las consecuencias de nuestro rechazo (también hasta la muerte) encontramos la salvación.

1. Sin embargo la cruz es un misterio demasiado profundo para poder ser comprendido completamente. Siendo un misterio trascendente, querer reducirlo a una sola dimensión sería distorcionarlo. Para acercarnos a él no basta pues ni detenernos en los datos puramente históricos, ni limitar nuestra teología a sólo las interpretaciones.

2. El himno cristológico de Flp. 2, 6-11 nos puede dar una clave de lectura que enfoque nuestro estudio: el "vaciamiento" (kénosis) de Cristo desde su encarnación, que se consume en la cruz, se expresa de manera profundísima y misteriosa en la obediencia radical de Cristo "hasta la muerte". Según los planes salvíficos de Dios, éste "lo exaltó y lo constituyó Señor de todo cuanto existe en el cielo y sobre la tierra. Así Dios confirmó como salvífica la misión del Hijo "vaciado" en la carne; misión que se expresa tanto en su predicación como en su actuación "hasta la muerte".

3. Sin embargo tal fidelidad a la misión, "encarnada" también en un contexto histórico, enfrenta el choque contra el rechazo de quienes no la

aceptan. Por ello desde el punto de vista histórico Jesús es condenado a muerte porque su conducta se opone a la interpretación de la Ley en su tiempo: Jesús es condenado por arrojar los demonios "en nombre de Beelzebub", por blasfemar, por actuar como un falso profeta, por violar el sábado, por entrar mesiánicamente en Jerusalén y en el templo. Además, desde un punto de vista de tipo psicológico, por la envidia que provocó en los líderes del pueblo la popularidad y aceptación de Jesús en todos los niveles de los hombres de su tiempo, especialmente en las turbas más desposeídas.

4. Jesús mismo indicó a sus discípulos lo que para ellos debía significar la cruz: no solamente la confesión de fe teórica en las interpretaciones bíblicas de su muerte, sino más todavía el seguimiento hasta la cruz. Si bien la correcta confesión de fe en la cruz de Cristo es necesaria para una plena fidelidad, ni ésta ni la fe son verdaderas si el discípulo no sigue a Jesús hasta la muerte, movido por los mismos motivos de la misión del evangelio.

1. Una nota de teología fundamental

1.1. *El problema humano de comprender la cruz.* La muerte de Jesucristo es un verdadero escándalo, que rompe todas las categorías con las que ordinariamente interpretamos los acontecimientos. Se presentó ya en tiempo de Pablo: "Nosotros predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles" (I Cor 1,23). Pero nosotros los hombres, que en el fondo tenemos ansias de conocer a Jesucristo, quisiéramos adentrarnos en el misterio. ¿Cómo hacerlo sin una profunda humildad, cuando se trata de la máxima humillación de Jesucristo? Cuando la pobreza de espíritu falta, corremos el peligro de querer asir y controlar el misterio con nuestras categorías humanas, y reducirlo a ciencia (I Cor 1,25; 2, 1-5). Pero hay una "sabiduría de los perfectos" (I Cor 2, 6-16). Creo que sólo puede aceptarse en un espíritu de oración, y de corazón abierto al Espíritu del Señor.

1.2. *Nuestra postura:* Quisiéramos que fuese la de San Pablo: predicar a un Cristo, y éste crucificado, aun sin alcanzar a comprender plenamente el misterio; pero captando con el corazón y el oído atento lo que la resurrección de Jesús y la teología del Nuevo Testamento tienen que decirnos, no para entenderlo del todo, sino para tratar al menos de iluminar en cuanto cabe su significado. H.U. Von Balthasar nos ofrece una buena pista al comparar la actitud del gnóstico con la del cristiano.

Si la Filosofía no quiere resignarse a hablar del ser en abstracto o a considerar en concreto lo terreno (y nada más), lo primero que tiene que hacer es despojarse de sí misma, para "no querer saber otra cosa que de Jesucristo, y éste crucificado" (I Cor 2,2). Entonces podrá subsidiariamente "hablar de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra"

(I Cor 2,7). Pero esta proclamación da entonces paso a un silencio más hondo y a un abismo más oscuro de lo que puede conocer la pura filosofía.¹⁹⁰

El mismo autor nos advierte que, cuando la filosofía quiere manejar demasiado el misterio de la cruz de Cristo, tratará de convertirla en una cruz del mundo, y finalmente de reducir lo que es misterio de amor infinito en un instrumento de propia teología. El teólogo creyente no puede tomar una comprensión del misterio de la muerte del Hijo de Dios hecho carne, que es la vida eterna y sufre dicha muerte, sino del enfoque que el mismo Verbo de Dios le da a este suceso.

1.3. *Niveles de comprensión.* No podemos menos de formular aquí un triple nivel de comprensión que nos abra el camino para acercarnos al misterio de que está puesto por otra parte en un suceso histórico, que es la cruz:

1. El nivel primero y más elemental es el de la historia positiva: establece los hechos tal y como ocurrieron. Pero no podemos detenernos en él.

2. La filosofía de la historia: interpreta los hechos a partir de la razón, normalmente según la estructura o esquema que ofrece una cosmovisión, o por lo menos una línea hermenéutica. En este plano pudieran filtrarse algunas ideologías.

3. La historia de Salvación: es una teología de la historia que interpreta los hechos según los principios teológicos de la revelación. Entra de lleno en este plano la fe. Incluso pueden encontrarse en este nivel hechos transhistóricos y transfilosóficos (p.e. la resurrección), que no necesariamente caben dentro de las categorías de las ciencias positivas, ni siquiera de una cosmovisión racional por sana que sea. Hay hechos que son incatalogables dentro de categorías espacio-temporales o incluso de razón, que por lo mismo necesitan para su interpretación una metodología muy propia. Tal es el misterio pascual (incluimos en él, con San Pablo, la cruz y la resurrección). Y sin embargo tales hechos definitivamente entran en nuestra historia, a la que ofrecen un nuevo significado y orientación, aun cuando ni puedan captarse sino desde el punto de vista de la Historia de Salvación. Si tales hechos tratan de reducirse a las categorías de una historia positiva, o incluso de una filosofía de la historia, los colocamos al nivel de gnosis cerrada en su propia "sabiduría de este mundo".

En este nivel de Historia de Salvación hemos de colocar el misterio de la cruz. Un hecho que en algunos rasgos fundamentales puede comprobarse históricamente según los principios ordinarios de la ciencia positiva. Pero cuya hermenéutica no puede cerrarse dentro

190 H.U. VON BALTHASAR, "Proceso y condena, Crucifixión", en *Mysterium Salutis*, vol. III. II, p. 181.

de los principios de la misma ciencia, y ni siquiera de la filosofía de la historia. Sino que necesariamente, para situarnos en una perspectiva correcta de interpretación, hemos de colocarnos en la de los evangelistas y demás escritores sagrados, puesto que su significado es también parte de la inspiración para ellos, y de la revelación para nosotros, y por lo mismo es norma de fe. Aunque por otra parte, no podemos menos de tomar seriamente (aunque de manera subsidiaria) los datos que nos ofrecen las ciencias positivas. En efecto, entre éstas y la Historia de Salvación no hay una barrera infranqueable, sino la continuidad que hay entre naturaleza y gracia. El puente lo establece la Palabra de Dios.

La reflexión crítica no debe pues ni buscar en los libros del NT una simple evocación empírica de los hechos y gestas de Jesús que no acompañaran una interpretación al menos implícita que descubra un significado, ni una especulación sobre el misterio de su persona que perdiese el contacto con su realidad histórica. La íntima ligazón de estos dos puntos de vista hace de Jesús, a la vez, el anunciador del evangelio del Reino de Dios al servicio del cual él consagra su vida, y el objeto de este mismo evangelio en el que la fe de la Iglesia se ha fincado después de su resurrección de entre los muertos. La separación de estos dos puntos de vista arruinaría la noción misma de evangelio, tal como resulta de la totalidad del NT.¹⁹¹

En el tema presente y en el próximo presentaremos dos aspectos fundamentales de la teología de la cruz en el NT: en este capítulo nos detenemos en una teología mas histórica y descriptiva: todos los hechos históricos de una vida encaminada a la cruz son ya en sí mismos teología; y en el próximo escucharemos lo que la revelación del Padre nos ha dicho, inspirando por el Espíritu a los autores del NT, sobre la voluntad salvífica trinitaria, y por lo tanto sobre el significado profundo de la cruz en el plan divino. Como enlace entre ambos podrá servirnos una de las primeras confesiones de fe de la Iglesia primitiva, que San Pablo nos transmite:

2. El Himno Cristológico de Flp. 2,6-11: cuatro aspectos básicos

2.1. "Se vació a sí mismo". Texto sumamente discutido por los exegetas de todos los tiempos. Podríamos apuntar algunos elementos que parecen los más acertados: no se trata propiamente de que el Verbo renuncie a su divinidad, como lo han interpretado los teólogos de la muerte de Dios, para quienes tal texto significaría que de tal manera Dios se vació de su trascendencia, que a partir de la encarnación sólo podemos encontrarlo en el hombre.

191 P. GRELOT, "Pour un étude scripturaire de la christologie", en PCB, *Bible et christologie*, p. 114s.

Pero tampoco podemos aceptar ciertas interpretaciones muy comunes en la teología medieval, que "angelizan" demasiado la humanidad de Jesús, de manera que prácticamente desaparece el hombre real. En efecto, al encarnarse el Verbo no asumió una "naturaleza pura" apenas existente en el paraíso; o sea la naturaleza de un hombre ideal; sino asumió todo lo que significa nuestra carne pecadora (única excepción hecha, según Hebreos, del pecado: *Heb* 4,15). Es decir, por la encarnación se hace real y efectivamente uno como nosotros, con todas las consecuencias del pecado (con las cuales se hace solidario nuestro, aun sin ser El culpable), de la temporalidad, de la historia sujeta a todas las limitaciones propias del hombre natural (p.e. injusticias, desarrollo de la conciencia humana, ignorancias no culpables, presiones de todo tipo, sufrimiento, etc.). En otras palabras, la Encarnación *no es sólo un momento* (en el seno de María), sino es todo el proceso histórico de la vida de Jesús *que empieza solamente en el seno de María*. En este sentido el himno cristológico hace un paralelo con Adán: éste era sólo un hombre creado por Dios, a su imagen (*Gén* 1, 26); pero quiso basarse en sus propias fuerzas para ser como Dios (*Gén* 3,5). En cambio Jesucristo, siendo de condición divina (o mejor dicho, "existiendo en forma divina", (*Flp* 2,6), no trató por sus propias fuerzas de ser igual a Dios (literalmente "no trató de arrebatarse el ser igual a Dios"), sino aceptó vivir conforme a la condición propia del hombre caído, por amor solidario hacia el hombre pecador, "en forma de siervo", "en semejanza de carne de pecado" (*Rom* 8,2), a semejanza de todos los hombres. Esto lo constituía ya un hombre *para la muerte*, pues todo hombre, aun no personalmente pecador, debe experimentarla.

2.2. "Se hizo obediente hasta la muerte". Es consecuencia de lo anterior, no sólo lógica, sino históricamente. Al aceptar la condición de hombre, se hace siervo; y en la total aceptación se convierte en el siervo por excelencia, en el prototipo del "siervo de Yahvé". Por lo mismo es el prototipo del hombre, el Hijo del Hombre por antonomasia, el que acepta la totalidad de lo que significa ser verdaderamente hombre (de ahí que, en expresión de Rahner, "la cristología es una antropología que se trasciende a sí misma"). Y por lo mismo es radicalmente pobre, dependiente, con esa dependencia que Adán le negó a Yahvé al tratar de ser ávidamente igual a Dios. Al "vaciar a sí mismo" el Hijo de Dios rompió desde dentro de la historia humana el esquema que se desarrolla como signo del pecado.

Esto es lo que entendemos por obediencia radical de Jesucristo "hasta la muerte", por la que libremente acepta una misión que lo constituye en el Siervo de Yahvé. Por eso, al asumir una carne real, y asumir con ella solidariamente las consecuencias del pecado, tuvo que aprender a obedecer, por la experiencia de lo que padeció (*Heb 5,8*):

Jesús, plenamente hombre, es solidario del mundo del pecado, pero también está en relación perfecta con Dios, de tal modo que su fidelidad radical lo mantiene en el mundo de la vida divina. Es lo que se dice en la carta a los Filipenses: por su obediencia hasta la muerte, obediencia que es condena del pecado, ha sido constituido Señor.¹⁹²

Naturalmente, al aceptar por completo la forma de siervo, tendrá que reconocer y proclamar que el reino de Dios viene al hombre precisamente en su historia humana (llena de pobrezas de todo tipo, y por tanto dicho reino estará abierto al pobre, y sólo a él), en completa gratitud, ya que el hombre no puede conquistarlo por sus propias fuerzas. Eso explica por una parte su apertura del reino a los pobres, y por otra la libertad de crítica ante la ley mosaica interpretada farisaicamente que históricamente lo llevó a la muerte: "¿Por qué violáis el mandamiento de Dios por vuestra tradición?" (*Mt 15,3*; y cf. *Mt 15,1-9*; *Lc 11, 37-54*). Tras las correcciones que Jesús hace a la ley farisaica en Lucas, el evangelista termina diciendo: "Y cuando salió de ahí comenzaron los escribas y fariseos a acosarle implacablemente" (*Lc 11,53*). Es que un hombre que trata de fincar su propia salvación en la sabiduría personal, controlando así la acción divina, no puede menos de considerar un rico botín el ser igual a Dios. Ya desde Adán encontramos esa tendencia posteriormente farisaica de querer ser los intérpretes personales del bien y del mal (*Gén 3,5*), independientemente del mandato divino.

Por ello precisamente, debía el Hijo de Dios hecho hombre asumir en propia carne histórica las miserias de un hombre real, que es pecador porque intenta rebelarse al Padre por su propia ciencia; pero aceptando dentro de esta realidad la obediencia del siervo, y no teniendo en sí ninguna otra sabiduría que la

192 X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid, Cristianidad, 1982, 222.

venida del Padre. De ahí que la pobreza de Jesús sea tan radical, que llegue no sólo a lo material, sino hasta a su conocimiento y su acción: "Yo nada hago por mi cuenta, sino que hablo lo que el Padre me ha enseñado" (*Jn 8,28*).

2.3. "Y muerte de cruz". La Cruz en sí misma no es lo esencial de la redención. Es el término circunstancial histórico de una vida como la que vivió Jesús, en plena fidelidad al Padre, y en un momento histórico determinado. En otro momento histórico Jesús hubiese muerto ciertamente en forma violenta (condenado por el pecado) pero no necesariamente en la cruz. Si murió en ella es porque en su tiempo (y una encarnación histórica tenía que ser necesariamente en un tiempo) ese era el castigo supremo impuesto precisamente a los rebeldes políticos y a los esclavos (es decir, a la ínfima categoría de hombres).

La muerte en cruz no es, pues, el más cruel castigo posible impuesto por la voluntad del Padre a su Hijo, en reparación de la ofensa gravísima de los hombres (la doctrina de la *satisfacción* no parece tolerable bíblicamente). No hay sufrimiento alguno capaz de ser suficiente para expiar una culpa contra Dios, ni éste lo exige propiamente. La muerte en cruz es más bien el término histórico normal a que lleva una situación de pecado a quien quiere desde la entraña misma del pecado suprimirlo, mediante un radical obediencia. Es el término histórico al que llegó Jesús al aceptar una misión de Padre, que era el establecimiento del reino, contrario a todas las categorías e intereses de hombres que ponían su salvación en sus propias fuerzas y sabiduría, tratando de cometer la "rapiña" de ser como dioses.

Así, pues, en el suplicio (máximo en su tiempo) de la cruz, no destaca la "crueldad" del Padre, sino el amor infinito (y por lo mismo incomprensible para nosotros), de quien entrega totalmente a su Hijo al mundo para redimirlo *desde dentro, aun cuando* (no precisamente *para que*) la encarnación histórica total en un mundo que vive del pecado, llevase a su Hijo hasta la consecuencia de sufrir la muerte, y muerte de cruz. Así destaca también con luz brillantísima la teología soteriológica de Pablo, quien nos enfoca la atención hacia la aceptación libre de esa voluntad del Padre, de parte del Hijo, que obedece hasta la muerte, y muerte de cruz. Por eso podemos afirmar con certeza, fundados en la interpretación teológica de la Escritura

misma, que la muerte de Jesús es redentora por el amor del Padre y la obediencia del Hijo. De ahí que en ese misterio del amor y la obediencia advirtamos por una parte la vida íntima trinitaria, y por otra el carácter trinitario de la obra salvadora.

En *Síntesis*, podemos afirmar que la pasión y muerte de Jesucristo se deben a causas diversas, que han de considerarse a distintos niveles:

a. De parte de la Trinidad, el amor del Padre y la obediencia del Hijo, que asume una existencia humana histórica (por lo que experimenta las consecuencias del pecado, incluida la muerte).

b. De parte de la misión histórica de Jesucristo: ésta tiene que "romper" desde dentro la estructura misma de la historia de pecado, lo que lleva a Jesucristo a una muerte violenta (que en su tiempo se infligía por la cruz).

c. De parte de los hombres, el rechazo (tipificado en su tiempo por la sabiduría de tipo farisaico) de una salvación que vienen sólo por gracia y por sumisión filial a la ley del amor del Padre, sobre toda sabiduría y ciencia humanas que pretendiesen labrar su propia salvación.

2.4. "Por eso Dios lo exaltó y le dio un nombre sobre todo nombre". La transfiguración y la resurrección son dos testimonios de que la misión de Jesús, rechazada por los líderes de su pueblo, es aceptada por el Padre. Si todo hubiese acabado con la muerte de Jesús, habrían tenido razón los fariseos al acusarlo de blasfemo, y los discípulos al abandonarlo. Pero la resurrección nos revela que el Padre ha rechazado la justicia farisaica y aceptado como salvífica la justicia predicada por su Hijo.

3. Una vida de obediencia encaminada hacia la cruz: motivos históricos

La carta a los Hebreos pone en labios de Jesús la aceptación, *al entrar en el mundo*, de una encarnación real e histórica, tal como la hemos descrito, que lo llevará a la muerte, y muerte de cruz (*Heb 10,5-8*). De diversas maneras los evangelios nos presentan ya desde el principio de la misión de Jesús, ese destino: Marcos lo sugiere al poner los inicios del ministerio de

Jesús "después que Juan fue preso" (*Mc 1,14*); las tentaciones en el desierto son un programa de fidelidad a la misión mesiánica, en medio de la renuncia a otros valores; y sobre todo la predicación del reino de Dios a un mundo que quiere vivir de los propios intereses y criterios, son un camino cuyo término es la cruz:

El NT a sus últimas consecuencias esta concentración del Reino de Jesús, en su muerte y resurrección. ¿Deformó así el mensaje de éste y no hizo sino transformar en directa una cristología indirecta? En primer lugar es de presumir que esa muerte de Jesús tuviese mucho que ver con su mensaje. Un mundo encerrado en sus prejuicios, apegado a sus instituciones, no se deja asaltar impunemente. Esa muerte fue la lógica consecuencia del anuncio de Jesús a una humanidad egoísta que no quiere dejar de serlo¹⁹³

Por eso la Comisión Teológica Internacional afirma que "el servicio de Jesús por su muerte (cf *Mc 10,45*) fue un efecto y continuación del servicio de su vida (cf *Lc 22,27*). Ambas proceden de su decisión fundamental de vivir y morir por Dios y por los hombres, en lo que se llama su *proexistencia*" (*CTI IV, 2.3*). He aquí algunos aspectos de la obediencia de Jesús a su misión, que lo llevaron a la muerte:

3.1. "Arroja a los demonios por obra de Beelzebub" (*Mc 3,22; Mt 12,24; Lc 11,15*). Esta acusación debe ser uno de los datos más firmes históricamente porque, además de ser común a los sinópticos, expresa bien la mentalidad judía, y su reacción normal ante los milagros de curación de posesos. Tal acusación de hechicería ciertamente merecía la pena de muerte:

El reproche de que Jesús echaba los demonios con ayuda del príncipe de los demonios... de que Jesús por tanto utilizaba la magia, es un reproche que, por todo lo que tiene de escandaloso, no fue inventado gratuitamente. Es un reproche inconcebible, si no hubiera habido acontecimientos que lo hubiesen provocado. Por el reproche vemos que las curaciones obradas por Jesús no podían ser negadas por sus enemigos, lo cual confirman las noticias rabínicas y de los orígenes del cristianismo.¹⁹⁴

Las curaciones que obraba Jesús son victorias sobre el poder de satanás, y manifestaciones de que se acerca al hombre

193 L.M. ARMENDARIZ, *Op. cit.*, p. 371.

194 J. JEREMIAS, *Teología del NT*, p. 113.

el reinado de Dios, anticipación de la hora en que éste, arrebatando al hombre del dominio del mal, ofrecerá la salvación completa al hombre. Estos milagros son lo que Jeremías llama "una prolepsis del eschaton"¹⁹⁵. ¿Pero como podían interpretar tales hechos quienes no creían en la divinidad de Jesús? "Por el poder del príncipe de los demonios"; es decir, por hechicería. En efecto, según la tradición del Talmud, ésa es la causa por la que Jesús fue crucificado:

"En la víspera de la fiesta de la pascua se colgó a Jesús". Cuarenta días antes había pregonado un heraldo: "Será apedreado porque ha practicado la hechicería y ha seducido a Israel, haciéndolo apostatar. El que tenga que decir algo en su defensa, venga y dígallo". Pero como no se alegó en su defensa, se le colgó en la víspera de la fiesta de la pascua.¹⁹⁶

Y ésta es la misma tradición que, según Orígenes, recogió y enseñó Celso, un pagano que quería destruir el cristianismo atacándolo en sus raíces, hacia el año 178¹⁹⁷. Y en la Ley estaba escrito: "No dejarás con vida a la hechicera" (*Ex* 22,17).

3.2. "Está blasfemando" (*Mc* 2,6-7; *Mt* 9,3; *Lc* 5,21). Se le acusó de blasfemo en la ocasión que hemos citado: "Tus pecados te son perdonados". Y tal perdón correspondía sólo a Dios. Igualmente nos narra San Juan que en una ocasión quisieron apedrearlo por tal motivo: "No queremos apedrear-te por ninguna obra buena, sino porque tú, siendo hombre, te haces igual a Dios" (*Jn* 10,33). Asimismo se le acusa públicamente, ante el sanedrín, de haber incurrido en blasfemia: "¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Vosotros mismos habéis oído la blasfemia" (*Mc* 14,63; *Mt* 26,65). Una acusación tal, y repetida a través de los diversos tiempos de su vida, y atestiguada en diversas circunstancias por los cuatro evangelistas, no podría ser sino histórica, y corresponder a una conducta de Jesús que revelaba una conciencia de atribuirse actos cuyo autor solamente podía ser Yahvé. Y tal conducta merecía la pena de muerte: "Saca al blasfemo fuera del campamento;

todos los que lo oyeron pongan las manos sobre su cabeza, y que lo lapide toda la comunidad" (*Lev* 24,14).

3.3. *Se le acusa de falso profeta*. Muchos elementos nos hacen advertir que Jesús vivió y murió como profeta: a) sobre su vida, nos consta que Jesús actuó como un profeta: condenó como los del AT las profundas y culpables desigualdades sociales (*Lc* 16,19-31), se puso de parte de los más débiles, como los hambrientos, desnudos, encarcelados y enfermos (*Mt* 25,31-46), y condenó la riqueza "como gran rival de Dios (*Mt* 6,24), que ahoga el mensaje del evangelio (*Mt* 13,22)"¹⁹⁸, realizó milagros que tenían un tinte tal que recordaban los signos obrados por los grandes profetas del AT: así resucitó al hijo de una viuda (*Lc* 7,15) conforme a la tradición de Elías y Eliseo (*2 Re* 4,34ss), y como Eliseo (*2 Re* 4,42ss) Jesús multiplicó los panes; por ello el pueblo ciertamente lo consideraba un profeta, pues admiradas las turbas de sus milagros y su doctrina, exclamaban: "un gran profeta ha surgido entre nosotros" (*Lc* 7,6), y tras su entrada mesiánica en Jerusalén las muchedumbres se decían: "Este es el profeta Jesús de Nazaret" (*Mt* 21,11), y si los líderes no lo habían aún apresado, por más que lo deseaban, era porque temían a la masa, "que lo consideraba un profeta" (*Mt* 21,46), e incluso habiendo enviado los fariseos a sus servidores a aprehenderlo, éstos se sintieron incapaces; entonces Nicodemo trató de defenderlo pero los líderes le contestaron: "Observa bien, y verás que ningún profeta ha salido de Nazaret" (*Jn* 7,52); y finalmente Jesús mismo tuvo conciencia de actuar como un profeta, y de morir como tal, y esto de manera tanto indirecta como directa: indirectamente afirmando que poseía el Espíritu de Dios, que en su época era un inequívoco signo de tener la inspiración profética (Cf. *Mt* 12,28; *Lc* 4,18-21; 7,22), y directamente presentándose a si mismo como un profeta (*Mc* 6,4; *Mt* 13,57; *Lc* 4,24), y anunciando su muerte como la propia del profeta (*Lc* 13,33-55; *Mt* 23,37-39; y cf. *Lc* 11, 47-51 y *Mt* 23,29). b) Que se le condenó a muerte como a un falso profeta, está indicado en forma grosera por las burlas de los soldados, antes y después del interrogatorio en el sanedrín: "Profetiza, ¿quién te pego?" (*Mc* 14,65; *Lc* 22,63-65; *Mt* 26,68):

195 *Ibid.*, p. 118.

196 Citado por W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*. Barcelona, Herder, 1975, p. 69.

197 Cf. J. QUASTEN, *Patrología*, I. Madrid, BAC, 1968, p. 366.

198 J.L. SICRE, *Op. cit.*, pp. 456s.

Por de pronto aquella especie de "gallina ciega" nos sugiere ya que Jesús había sido acusado de falso profeta ante aquel tribunal supremo. Como falso profeta, Jesús -según Dt 18,20- tenía que morir, y la ejecución debería tener lugar durante la fiesta, para que sirviera de escarmiento¹⁹⁹

3.4. *La violación del sábado.* Jesús en repetidas ocasiones quebrantó la ley sabática, aunque no lo hizo jamás por rebelión contra la Ley, ni por ligereza; sino siempre en favor de un necesitado. Era su interpretación en un conflicto de valores: o la ley formal de la observancia sabática, o la ley del amor que se manifiesta no en teorías, sino en el hecho de acudir en auxilio de quien lo necesita (cf. la parábola del Buen Samaritano, Lc 10,25ss), está en juego pues la correcta interpretación de la voluntad salvífica del Padre manifestada en la ley (cf. también las disputas antifarisaicas sobre el significado de la pureza legal, Lc 11,37ss); porque era cierto que la observancia sabática es clara en el AT, aunque de forma lapidaria, sin mayores explicaciones (cf. Ex 16,23-30; 20,8-11; 23,12; 31,12-17; 34,21; 35,1-3; Lv 23,3; Num 15,32-36; Dt 5,12-15, etc.). Ya el enorme número de repeticiones indica su excepcional importancia; pero el problema residía en la interpretación casuística excesiva, que prácticamente exclavizaba al hombre a la ley formal²⁰⁰, mientras Jesús enseñaba que "el sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado" (Mc 2,27). Según Jeremías²⁰¹ la ley establecía, en tiempo de Jesús, que quien hubiese

cometido una falta contra la ley sabática, fuese amonestado severamente antes de castigarlo, para estar ciertos de que la violación era consciente. Así leemos en Mc 2,23-3,6 cómo en dos sábados seguidos Jesús violó el descanso sabático (según la casuística de la época) y así fue severamente amonestado: y sin embargo Jesús continuó ejecutando las mismas acciones en favor de los necesitados, en día del sábado, con bastante frecuencia. Por ello desde el principio de su ministerio público, los líderes del pueblo buscaban la manera de matarlo (Mc 3,6), de acuerdo con lo mandado por Moisés (Ex 31,15, y cf. su aplicación en Num 15,32-36).

3.5. *La entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén y en el Templo* (Mc 11,1-9; Mt 21, 1-17; Lc 19,28-38 y 45-48; Jn 12,12-16; 2,14-16). Para los líderes del pueblo judío, la entrada de Jesús en Jerusalén era blasfema, en cuanto explícitamente mesiánica (cf. Zac. 9,9). En seguida echó del templo a los vendedores, acción profética que lo ponía en la línea de la crítica al culto que habían hecho los grandes profetas. Y finalmente se puso a enseñar ahí todos los días (Lc 19,47; y cf. Lc 20,1; 21,1.37; Mt 21,12.23; Mc 12,35.41; 13,1, etc.). Jamás había observado esta conducta. Una enseñanza de tal naturaleza equivalía a declararse el Señor del templo, o *por lo menos* un profeta que actúa en nombre de Yahvé. Bien lo advirtieron los sacerdotes, escribas y ancianos, que por ello lo recriminaron: con qué autoridad haces esto, o quién te ha dado autoridad para hacerlo?" (Mc 11,28; Mt 21,23; Lc 20,2).

199 J. JEREMIAS, *Teología del NT*, p. 99, y cf. X LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 83s. En efecto, la Ley mandaba matar al falso profeta (Dt 18,20), sobre todo "si surge en medio de vosotros quien os promete un signo de milagro... tal profeta o soñador debe ser ajusticiado, porque para desviaros del camino de vuestro Dios y Señor, os predica la apostasía... Así deberéis purgar de en medio de vosotros el mal" (Dt 13,2-7).

200 En su estupenda obra *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, vol. II, Madrid, Cristiandad, 1985, pp. 606-613, E. SCHUERER estudia, basado en numerosos documentos de la época, la casuística sabática farisaica, que prohibía 30 actividades cada una con su casuística propia.

201 Cf. J. JEREMIAS, *Teología del NT*, pp. 323s. Semejantes datos nos ofrece X. LEON DUFOUR en *Jesús y Pablo...*, p. 75. Sobre el criterio de Jesús, cf. F. MARTIN, "Est-il permis le sabbat de faire le bien ou le mal?", en LV 32 (1983, 69-80).

Su comportamiento no fue admitido por las autoridades religiosas, por ejemplo, cuando procedió a la "purificación del templo", acción escandalosa que desencadenó una reacción decisiva en los saduceos. Sin duda, Jesús aludía con esa acción "escatológica" a la irrupción del reino de Dios, pero podía ser tomado por un violento revolucionario. El motivo de su condena no se reduce, ciertamente, al de una agitación solamente política, pero esta interpretación podía encontrar algún fundamento en su actitud, Lucas ha resumido muy bien el pensamiento de los contemporáneos que quisieron suprimir a aquel hombre peligroso: Jesús molesta, "perturba" el orden establecido. Visto desde fuera, aquel hombre era sospechoso, provocador de sublevaciones.²⁰²

202 X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo...*, p. 77.

Juan teologiza sobre el sentido interno de este gesto profético, que dice, en traducción de Jeremías: “El celo por tu casa me va a arrastrar a la perdición” (*Jn* 2,17). Y Marcos explícitamente hace coincidir esta entrada triunfal de Jerusalén y la toma del templo con la última y, definitiva decisión de los jefes del pueblo, de darle la muerte a Jesús (*Mc* 11,18; *Lc* 19,47). Y que Marcos indique claramente que se trata de una verdadera *toma de posesión* como su templo, queda explicitado no sólo por la discusión con los jefes sobre quién le había dado tal autoridad, sino por un gesto como de paso que indica la suprema autoridad con que Jesús procedía: “Y no dejaba que nadie transportase cosas por el templo” (*Mc* 11,16), y otro gesto también como de pasada que indica la suprema autoridad: “Y entró en Jerusalén, al templo, siendo ya tarde, y *después de observar todo a su alrededor*, salió para Betania” (*Mc* 11,11). Gestos tan puntualizados y tan como de paso, que no pueden sino ser históricos y reflejar la conciencia de Jesús sobre su autoridad sobre el templo de Yahvé, signo de su conciencia mesiánica.

Lo anterior no podía sino aterrorizar a los líderes del pueblo. Por ello decidieron en consejo deshacerse de él (*Mt* 26,4; *Mc* 14,1; *Lc* 22,2). Juan añade la intervención del Sumo Sacerdote: “¿No veis que es mejor que muera un hombre, y no que perezca todo el pueblo?” (*Jn* 11,50). Pero debe añadirse otro dato importante, que con frecuencia pasa desapercibido: en el contexto de esta toma de posesión como Señor del Templo, Jesús predijo la total destrucción de éste (*Mt* 24,2; *Mc* 13,2; *Lc* 21,5-7). No se trata sólo del edificio de piedra. Para los hebreos el significado era mucho más profundo, y podía equivaler a una blasfemia: la gloria de Yahvé, cuya presencia “habitaba” en el templo (cuyo corazón era el *sancta sanctorum*) desaparecería de en medio de su pueblo. Era el fin de la Alianza y de la Ley antigua. De hecho a la muerte de Jesús “el velo del templo se rasgó en dos de arriba a abajo” (*Mt* 27,51; *Mc* 15,38): era el fin de la Alianza reducida a Israel, cuyo centro era la sacralidad inviolable de aquel santuario. Y precisamente porque la destrucción de la casa de Yahvé tenía un tan profundo significado teológico, seis siglos antes, cuando Jeremías había anunciado a Judá que si no se convertía al Señor, sino seguía en sus rebeliones contra la Alianza, el templo de Yahvé y la ciudad santa se convertirían en ruinas “como Shiloh” (*Jr* 26,6), “los sacerdotes, profetas y todo el pueblo oyeron a

Jeremías pronunciar estas palabras en la casa del Señor, y... gritaron: ¡Tienes que morir!” (*Ib*, 7-9).

3.6. Motivo “psicológico” del rechazo de Jesús. Lo llamo “psicológico” porque, aun siendo perfectamente real e histórico, este motivo propiamente no hubiera sido suficiente para condenarlo a muerte: me refiero a la oposición de doctrina y de posiciones concretas de Jesús, respecto a las que eran corrientes en su tiempo entre los intérpretes de la Ley. Muchos autores ponen en este contraste entre la predicación y la práctica de Jesús sobre el reino de Dios, y la de los doctores de la Ley, la causa real e histórica de la muerte en la cruz: su predicación y actuación escandalizó a las autoridades:

¿Por qué obró Jesús así? La respuesta es clara: por su mensaje, debido al conocimiento que él tenía de Dios. Su radicalismo no podía tolerar degradación alguna. A diferencia del legalismo, Jesús proclama la misericordia absoluta de Dios para con los pecadores y destruía las barreras levantadas por una tradición que las autoridades religiosas defendían celosamente. En otro punto, el del universalismo del reino, Jesús entró en conflicto abierto con las autoridades. Es amigo de publicanos y de pecadores, no teme compartir su mesa... Finalmente, y sobre todo, se acerca a los “pobres”, a los que Dios prefiere, mientras que los defensores oficiales de la ley los desprecian y rechazan. No se puede uno volcar impunemente hacia los desheredados de la tierra, tomando su defensa contra quienes mantienen el orden establecido²⁰³.

Se comprende así por qué S. Anselmo y Sto. Tomás (lo vemos adelante en el tema correspondiente) nos dicen que la obediencia de Jesús al Padre no fue a un mandamiento de morir, sino al de cumplir una misión de la que, por nuestro rechazo,

203 X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo...*, pp. 76, Semejante interpretación leemos en J. SOBRINO, “Jesús y el reino”, en *Jesús en América Latina*, p. 145. Y sobre todo en H. VON BALTHASAR, “Brecha y puente entre la actividad y el sufrimiento de Jesús”, en VARIOS, *Cristología y devoción a Cristo*. Bogotá, I.I.C.J., 1982, del que cito el siguiente importante párrafo: “Cuando más progresaba el trabajo de la misión de Jesús, tanto más claramente se perfilaba su fracaso; no quisieron cumplir con lo que pedía; se escandalizaron precisamente de un mensaje central, al que se le asociaba con la dura crítica a la escala de valores que regía entre la gente influyente. Cuanto más revelaba Jesús el amor misericordioso del Padre, tanto más implacablemente se endurecía el rechazo” (pp. 17s).

se seguiría la muerte. Y lo que fue agradable al Padre y salvífico para los hombres no fue la muerte de Jesús en sí misma e independientemente de su vida; sino su fidelidad a la misión que aceptó por *obediencia hasta la muerte*, y que presupone por consiguiente todo un camino histórico.

4. El seguimiento de Jesús hasta la cruz, como obediencia a la misión del discípulo

Jesús ciertamente insistió mucho más en el seguimiento, y precisamente en conexión con su cruz, pues las exigencias más claras aparecen precisamente tras la primera predicción de su pasión: "Si alguno quiere ser mi discípulo, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame" (*Lc 9,23*; cf. *Mt 16, 24-27*; *Mc 8, 34-38*). Y a sus discípulos les indica con toda claridad las condiciones del seguimiento: la pobreza (*Lc 18, 22*; *9, 3-5* y par.); el dejar la familia por el reino de Dios (*Mt 10,37*; *Lc 18, 28-30*; *Mt 19, 27-29*; *Mc 10,28-30*). Pero esta renuncia no se hace por meros motivos ascéticos, es decir por una búsqueda de "la virtud", sino para poder cumplir con toda fidelidad una misión; puesto que Jesucristo no nos pide simplemente aceptar el sufrimiento (ya que no todo sufrimiento es redentor, sino sólo aquel que se acepta por causa del reino de los cielos; por ejemplo, el sufrimiento "estoico" que lleva a la resistencia y a la resignación, no es cristiano); sino que nos exige aceptar el sufrimiento *de su cruz*, que es una consecuencia de la fidelidad y obediencia a la misión encomendada por el Padre. Y sólo en función de ésta se comprenden las renunciaciones necesarias: a una familia propia, a los bienes materiales, al gozo y a la comodidad de la vida, a la riqueza acumulada, e incluso a la vida misma, entregada "por mí y por el evangelio" (*Mc 8,35-38*; *Mt 10,39*).

5. Profundización

*Sugiero una lectura detenida de todo un evangelio sinóptico, entresacando todos los aspectos del ministerio de Jesús y de la manera como fue fiel a su misión, y comparando esto con los elementos conflictivos que se siguieron de esa fidelidad: con las turbas, con los líderes del pueblo (escribas, fariseos, saduceos), con los discípulos.

*Estudiar varios temas de máximo interés (que por la brevedad de un libro de texto no se pueden desarrollar aquí), comparando varios autores de los que se sugieren en la bibliografía para este tema, por ejemplo:

a) Relación entre los relatos de la institución de la Eucaristía y la cruz.

b) ¿Puede aún sostenerse que Jesús murió condenado "por motivos políticos"? ¿En qué sentido y con qué matices puede hacerse dicha afirmación?

c) Comparar lo que dicen varios autores sobre el grito de Jesús en la cruz (*Mc 15,34*; *Mt 27,46*). Puede servir de guía en este "rompeca-bezas de interpretaciones" como lo llama X. LEON-DUFOUR, el artículo del mismo autor, "La cruz: los hechos", en *Jesús y Pablo ante la muerte*, pp. 142 ss., y cf. JUAN PABLO II, *SD 18*.

d) La muerte de Jesús interpretada sapiencialmente como "la muerte del justo perseguido" (cf. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo...*, pp. 86ss. e.I. GONZALEZ FAUS, *Op. cit.*, pp. 139-142).

6. Guía pastoral

6.1. Círculo bíblico:

*"Se vació a sí mismo": ¿Qué nos dice realmente? ¿Aceptamos a un Jesús verdaderamente humano, o lo consideramos solamente una "máscara" de Dios?

*Analizar diversos tipos de sufrimiento de las personas que nos rodean: ¿Son verdaderamente cristianos todos esos tipos de dolor? Si no, ¿cómo cristianizarlos? ¿Son todos ellos una verdadera "cruz de Cristo"? Por ejemplo: ¿Qué tipos de pobreza me rodean? ¿Se trata de una pobreza cristiana y dignificante? ¿Qué significaría en este contexto la bienaventuranza de *Mt 5,11*; *Lc 6,23*, y la expresión "por mi causa"?

*El signo de la cruz en mi parroquia: ¿De qué es signo? ¿Es verdaderamente un recuerdo constante de la misión de Jesús fiel hasta la muerte, y de nuestra vocación cristiana a su seguimiento? ¿A dónde nos llevaría la adoración de la cruz, si la separáramos de la misión de Jesús y de su seguimiento?

6.2. Lectura espiritual

JUAN PABLO II, carta apostólica sobre *El valor salvífico del dolor*, de 11 feb. 1984, nn. 14-24.

6.3. *Actividad pastoral.* Sugiero un sondeo que me ayude a conocer la realidad de la fe de la comunidad eclesial en que trabajo, como punto de partida para planificar mi futuro apostolado, sobre estos puntos:

*El significado de la cruz: ¿Un simple "distintivo" de que se es cristiano, o un adorno al cuello? ¿Es un signo que recuerda siempre un compromiso en una misión evangélica?

*¿Cuáles son las actitudes ante el dolor? ¿Simple "resignación" mal llamada "cristiana"? ¿Incentivo para luchar con esperanza en la resurrección? ¿Un seguimiento gozoso de Jesús?

*Entre los cristianos comprometidos de mi comunidad eclesial, ¿se aceptan con gozo las renunciaciones y sufrimientos necesarios que exige nuestra vocación cristiana de llevar a los demás el evangelio de Jesús?

6.4. Liturgia

6.4.1. *Eucaristía*. Explicar a los fieles cómo el memorial del sacrificio de Cristo que es la Eucaristía no es sólo un rito; sino hace presente hoy, y en medio de nosotros, los motivos por los que Jesús murió, así como su fruto salvador: hace presente en medio de nosotros su cruz. Por eso la Eucaristía no puede separarse de nuestra vocación cristiana que debe hacerse vida en nuestra conducta y en nuestra misión. Esa cruz de Cristo cuyo memorial se hace presente entre nosotros es una nueva llamada al seguimiento de Jesús.

6.4.2. Liturgia de las horas

*S. AGUSTIN, "La Pasión de Cristo no se limita únicamente a Cristo".

Mayo 12.

*S. AGUSTIN, "La pasión de todo el cuerpo de Cristo". *Mar II Cuar.*

*S. AGUSTIN, "Gloriémonos también nosotros en la cruz del Señor".

Lun. Santo.

*S. AMBROSIO, "Llevemos siempre en nosotros los sufrimientos mortales de Jesús". *Sab. XXXI Ord.*

TEMA VIII "EL LO HIZO NUESTRA SABIDURIA, JUSTIFICACION, SACRIFICIO Y REDENCION".

(1 Cor 1,30)

Cumpliendo el mandato recibido del Padre, Jesús se entregó libremente a la muerte en la cruz, meta del camino de su existencia. El portador de la libertad y del gozo del reino de Dios quiso ser la víctima decisiva de la injusticia y del mal de este mundo. El dolor de la creación es asumido por el Crucificado que ofrece su vida en sacrificio por todos: Sumo Sacerdote que puede compartir nuestras debilidades: Víctima Pascual que nos redime de nuestros pecados; Hijo obediente que encarna ante la justicia salvadora de su Padre el clamor de liberación y redención de todos los hombres" (Pue, 194).

Sumario

La revelación divina sobre la cruz no se detuvo con el final del evento histórico. Tras la resurrección de Cristo, el Padre inspiró por su Espíritu a los escritores sagrados cuál había sido en su voluntad misteriosa el designio de la cruz, y por consiguiente cómo debía ser interpretada.

1. *Pero siendo tan grande este misterio, no puede volcarse en un sólo vocablo o en una sola categoría humana. He aquí por qué encontramos en el NT un rico panorama de interpretaciones de la cruz, cada una de las cuales ilumina un aspecto complementario de los otros.*

2. *Ante todo hemos de interpretarla (como ya hemos dicho en el tema anterior) como un evento trinitario en que la obra del Padre y del Hijo se manifiesta en la relación misión-obediencia.*

3. *La categoría de mediación: ya desde el AT Yahvé había realizado su acción liberadora de Israel por el ministerio de mediadores a quienes él había llamado libremente a este servicio. En el NT encontramos en Jesús el único Mediador definitivo del Padre. Pero tal función no se limita a la cruz: toda la vida de Cristo, tanto terrena como resucitada, es un constante servicio de mediación por nosotros ante el Padre. La cruz nos la revela, sin embargo, en su cumbre.*

4. *La categoría de salvación: la encontramos ya en el AT, pues Yahvé es el salvador (de todos los males) de su Pueblo. Jesús realiza durante su vida acciones salvíficas; tras su resurrección los discípulos saben que su evangelio es la salvación que Yahvé les ofrece en cumplimiento de la promesa; finalmente reconocen que El es nuestra salvación.*

5. *La categoría de redención (liberación): también en el AT Yahvé se había manifestado liberador de su Pueblo, en múltiples acciones "con mano fuerte y brazo extendido", por ser él su go'el, el "pariente más próximo", el responsable de la integridad de su familia. Jesús asume en el NT esta función de Yahvé, y así es constituido por el Padre en nuestro redentor y liberador.*

6. *La categoría de sacrificio: es tal vez la más común, y que de una u otra manera se repite en todo el Nuevo Testamento. Para comprenderla es necesario acudir al AT para descubrir que el sacrificio fundamental es el de la Alianza, del cual todos los demás son memoriales. Así se comprende que los autores neotestamentarios contemplan la cruz como el sacrificio sacerdotal de Cristo que revela (y es signo de) la Alianza Nueva del Padre con todos los hombres.*

1. Las interpretaciones reveladas de la cruz

Presupongo aquí dos principios ya tratados en teología fundamental: Primero, que los evangelios no son un libro de historia sobre Jesús, sino confesiones de fe en Jesucristo, aunque con fundamento histórico: contienen básicamente la predicación de los Apóstoles, en cumplimiento de la misión que el Señor les encomendó. Segundo, que la verdad que sirve de fundamento a nuestra fe no lo es porque se pueda probar con instrumentos de ciencias positivas (incluida la historia) por más que nos sirvamos de dichos medios para acercarnos mejor a la comprensión del misterio; sino que abarca *mucho más* que los datos históricos: o sea la voluntad salvífica divina, no conocible mediante los instrumentos de las ciencias positivas, sino única y exclusivamente por revelación (cf. DV 12 y 18). La base pues de nuestra fe no es la prueba positiva de la historia (o de otras ciencias), sino la aceptación de la Palabra de Dios que nos revela su proyecto salvador *libremente* decidido en favor del hombre. Y así, no sólo aceptamos como norma de fe los datos históricos sobre el camino de la cruz, sino también *el significado* de la cruz que el Padre quiso darle. Los solos datos históricos (eliminadas las interpretaciones del NT como propias de una cultura ya superada) pueden quedar sujetos a todas las ideologías posibles. Dichas interpretaciones del NT no son "ad libitum" de los teólogos; no podemos sustituirlas por las interpretaciones brillantes tal vez, pero inconsistentes con el dato revelado, de quienes quisieran eliminarlas.

Mas debemos reconocer al mismo tiempo que ningún concepto teológico, aun cuando sea bíblico (y sujeto por tanto a las limitaciones de la expresión humana: cf. DV 12) es suficiente para expresar en

toda su plenitud la riqueza del misterio central de nuestra fe. Por ello ya en el mismo DV encontramos una pluralidad de teologías, que contemplan el misterio desde distintos ángulos de vista, cada uno de ellos parcial y complementario (no excluyente) del otro. Así en el tema presente nos detendremos en los enfoques principales de la obra de Cristo, en los distintos libros del NT. Primeramente observaremos el origen común a todos ellos en la voluntad salvífica trinitaria, y luego descenderemos a estudiar cada uno de los vocablos más importantes.²⁰⁴

2. La entrega de Jesús

"Ya sabéis que dentro de dos días es la pascua, y el Hijo del Hombre va a ser entregado para ser crucificado" (Mt 26,2). Podemos distinguir aquí los niveles de que hemos hablado: 1o. El hecho histórico positivamente comprobable de la crucifixión, debido a ciertas causas históricas. 2o. A nivel más profundo, metahistórico, y como dato revelado por Dios, las causas a nivel de Historia de Salvación que interpretan dicho suceso: la obediencia del Hijo y el Amor del Padre. Esta interpretación, intratrinitaria, escapa a los datos positivos, y sólo puede conocerse por la Palabra revelada.

2.1. La acción del Padre

2.1.1. *El amor del Padre por el mundo.* "Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca" (Jn. 3,16). No podemos menos de admitir la absoluta historicidad de la muerte de Jesús en la cruz. Es el dato más escandaloso de la vida pública, su terminación catastrófica, y que por lo mismo más estorbaría a la predicación kerigmática de un *Kyrios* glorioso. Tal es el problema (más grave que el del bautismo y las tentaciones de Jesús) que exigiría a los evangelistas un cuadro hermenéutico teológico para presentar el hecho junto a una correcta interpretación.

204 Encontramos con frecuencia entre ciertos teólogos cristianos (católicos o protestantes) una especie de *reduccionismo* de la obra de Cristo a sólo ciertas categorías racionales o positivas (cf. *advertencia de Pue* 179; *EN* 32,78; JUAN PABLO II *Disc. Inaugural de Pue*. 1,5; *Disc. de Piura*, 4 Febr. 1985, n. 4. Algunos no creyentes ven en este pluralismo esfuerzos embarazantes por sostener la doctrina "insostenible" de una muerte salvífica: cf. N. LEITES, *Le meurtre de Jesús, moyant de salut?*. Paris, Cerf. 1982.

Especialmente San Lucas encuadra la teología de la pasión dentro del marco de un plan salvífico. Es común a los evangelistas del marco de un plan salvífico como *διδόναι, παραδιδόναι* (dar, entregar) que lo indican. O bien el verbo *δεῖ* (era necesario). Así, por ejemplo, Jesús resucitado explica a los discípulos de Emaús: "¿No era necesario que el Cristo padeciese todo ésto y entrase así a su gloria" (*Lc 24,26*), y añade que les explicó las escrituras, comenzando por Moisés. Igualmente antes de la ascensión: "Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día" (*Lc 24,46*). Bornkamm hace un estudio detallado del presente enfoque: cómo más que el resto de las narraciones evangélicas del "cumplimiento" de las profecías, y concluye:

Cómo hay que leer e interpretar (esta historia): no solamente como una serie de acontecimientos históricos que suceden unos después de otros, sino como un conjunto coherente de decisiones divinas que, a la luz de las profecías, toma sentido a pesar de todos los sinsentidos y en medio de las injusticias terrestres. El relato está dominado por el gran misterioso "era necesario" de Dios que transforma a los actores humanos de esa historia en instrumentos en las manos de Dios, sin descargarlas por ello de su responsabilidad y su culpabilidad. Pero al mismo tiempo el relato quiere hacer resaltar que el terrible destino de Jesús no le sobreviene por azar: no se opone a su cualidad de mesías, sino que la confirma; no contradice a su dignidad sino que está conforme con ella.²⁰⁵

2.1.2 La misión que encomienda al Hijo. Tal designio del Padre se traduce en una vocación para Jesús. Pero no se trata de un destino cruel. No es que el Padre haya querido eternamente la cruz. Según San Pablo, todo el universo fue hecho para el Hijo.

Por este motivo opinan algunos que probablemente el Hijo se habría encarnado aun cuando no hubiese habido pecado alguno en el hombre, para ser el primogénito de la creación. Sin embargo, dado el hecho de una historia de pecado, se encarnó *históricamente* en tal situación, que el pecado del hombre habría de rechazar a la Palabra Encarnada de Dios, así como había rechazado la palabra de la Alianza primera, en el paraíso, y la

205 G. BORNKAMM, *Jesús de Nazareth*. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 165.

Alianza del Sinaí. Dada, pues, tal situación histórica, el Padre envió a su Hijo ciertamente para recapitularlo todo, pero siendo a la vez redentor por su muerte. Por ello el enfoque de la canción desesperada de Judas, que acusa a Dios por su "sangriento crimen", del cual se siente sólo un instrumento manejado, en *Jesucristo Superestrella*, resulta absurdo.

Por ello también resulta insuficiente toda explicación teológica de la cruz *en el fondo gnóstica* que se base en los motivos de las religiones paganas, tal como la doctrina de la *satisfacción*, si ésta considera que Jesús debía *padecer suficientemente* (en latín *satis-pati*), para "calmar la ira divina", o por un motivo similar. Más bien el enfoque bíblico está puesto en la entrega del Padre por pura generosidad para con un mundo pecador infinitamente amado *a pesar de todo, incluso a pesar de que condujese a su Hijo a la muerte por la historia de pecado del mismo mundo*. Muchas veces tal entrega se expresará (al estilo literario de la época) en forma pasiva, suponiendo siempre Dios como sujeto activo: "Fue entregado (esto es, Dios lo entregó) por nuestras transgresiones, y resucitado por nuestra justificación" (*Rom 4, 25, y cf. Mt 17,22; Mc 9,31; Lc 9,44, etc.*).

Por tanto la misión de Jesús es que fuese uno *igual* a nosotros en todo (menos en el pecado *Heb 4,17*), siendo él *el Hijo*, para que nosotros en El nos hiciésemos hijos como El, y eso *aun cuando* (no *para que*) rechazásemos tal gracia e incluso lo llevásemos hasta la muerte. Tal rechazo es en todo caso absolutamente nuestro. De parte de él sólo brilla la generosidad de su amor. Es precisamente la antítesis que establece San Juan entre Luz-tinieblas, venir-ser rechazado, etc. Por ello el Padre no salvará al Hijo de nuestras manos pecadoras (a las que lo ha entregado por amor) con ninguna acción milagrosa (cf. *Mt 26,53; 27, 47-49*), ni el Hijo lo intentará en absoluto. La entrega desde la Encarnación es de una vez por todas.

2.2. La obediencia del Hijo. El motivo de dicha obediencia: el amor por los hermanos, con quienes se ha identificado y hecho solidario hasta la muerte. Por eso Jesús "se entrega a sí mismo" (*Gál. 2,20; Ef. 5, 2.25*), y "da su vida" (*Mt 20,28; Mc 10,45; Jn 10, 11-18*). Por eso la oración en el huerto, a pesar de la angustia profundamente real y humana, lo lleva a identificar su voluntad con la salvífica del Padre, por libre aceptación.

Sin compartir con nosotros el pecado, sí se hace solidario con nosotros en las consecuencias de nuestro pecado. Así brilla la generosidad de su amor (cf. *Jn* 13, 1; 15,13).

2.3. “*El Hijo del hombre será entregado en manos de los pecadores*” (Mc 14,41). Entra aquí de lleno el camino histórico del que hablamos en el tema anterior; pero como bien advierte González Gil,

Si la muerte de Cristo hubiese sido el resultado de causas puramente intrahistóricas, por más profundas que hubiesen sido sus motivaciones y más extraordinarias sus circunstancias, ciertamente no se mencionaría en los símbolos. El acontecimiento histórico se convierte en objeto de fe por su alcance teológico. Pero el significado teológico no puede correr al margen del hecho histórico como una línea paralela en plano superior. No sería razonable imaginarse a los actores humanos como muñecos de guiñol manipulados por Dios entre bastidores.²⁰⁶

Así pues, si el plan de Dios exigiese la muerte de Jesús sin causas históricas, en el fondo los valores humanos serían títeres, no responsables. Y en el extremo opuesto, si la muerte de Jesús obedeciese sólo a causas históricas, entonces no tendría significado salvífico; porque Jesús habría muerto como cualquier otro líder que injustamente es asesinado por motivos sociopolíticos, aun cuando se le reconociese como el más excelente de entre los hombres. En esta forma no puede aceptarse la cruz como un misterio, sino sólo como un hecho manipulable en su significado. Por ello Lonergan nos hace advertir que el misterio de Dios “va más allá de toda necesidad y contingencia” en su proyecto salvífico; aun cuando no destruya lo contingente.²⁰⁷ En seguida estudiamos los aspectos de este plan divino, según nos los ha querido enseñar el Espíritu por la Palabra revelada:

3. El Mediador

Era una costumbre bastante común entre los antiguos el nombrar un “mediador” en las causas no penales, para resolver

206 M. GONZALEZ GIL, *Op. cit.*, vol. II, pp. 54-55.

207 B. LONERGAN. *De Verbo Incarnato*. Roma, PUG, 1964, p. 433.

casos en los cuales las partes podían aceptar los buenos oficios de una persona imparcial. También se llamaba “mediadores” a personas encargadas de ejecutar un testamento. O bien a los embajadores de países que trataban de hacer un pacto de paz.

De este uso común pasó al religioso: un dios invocado mediante un juramento garantizaba la verdad y santificaba los tratados, de manera que la materia sobre la que se prestaba juramento se convertía en sagrada. Diversas religiones hablan de mediadores cósmicos (normalmente divinidades intermedias) *mediante los cuales* el dios ha hecho el mundo y a veces también lo gobierna. Típico entre esos mediadores cósmicos es el “Logos” de Filón, que se extiende hasta los confines de la tierra, para sostenerlos a fin de que no caigan de nuevo en el caos. Para muchos antiguos el dios Mitra es el mediador del orden cósmico y de la ley; y es el dios de los sacrificios porque de la muerte nace la vida, y así se convierte en mediador de quienes creen en él. Pero también son mediadores algunos hombres, como el rey, que con frecuencia es llamado “hijo de los dioses”: es mediador de la ley; los sacerdotes son mediadores del sacrificio y de la intercesión, y finalmente los “videntes” son mediadores que escrutan los secretos de los dioses (y el destino) para revelarlos a los hombres.

3.1. *El Mediador en el AT*. No existe ningún mediador cósmico. En Israel Yahvé se comunica directamente con los hombres, porque los ha elegido para hacer con ellos una Alianza personal. No necesita mediadores para la creación, porque es Señor de todo, y así basta su palabra creadora. Para comunicarse con el Pueblo, sin embargo, *elige* (por vocación) *libremente* a ciertos hombres del mismo pueblo, para encomendarles alguna misión especial en favor de la comunidad. Es un signo de la paciencia y de la condescendencia de Yahvé en favor de un pueblo de dura cerviz, que teme acercarse a su Dios por la santidad y trascendencia de éste (cf. *Ex* 20,18-20). La multitud se siente pecadora y pequeña, no siempre preparada para un contacto directo con el Señor. Por ello lo hacen mediante un intercesor, que también les habla en el nombre de Yahvé: este mediador es “separado” (es decir “santo”) sólo para esta misión (cf. lo dicho arriba sobre los profetas, tema 4, n. 5.2). El AT supone también la teología de la solidaridad y de la “personalidad corporativa” (hoy tan difícil de entender, por nuestro egoísmo individualista que nos ha invadido como una enfermedad conta-

giosa): lo que pasa a uno para a la comunidad que representa. Así lo comunicado por Yahvé al mediador es siempre comunitario, en favor del pueblo.

El único llamado explícitamente mediador, de entre las figuras del AT, es Moisés, “mediador de la Ley” (*Gál 3,19*), y lo es también de la liberación actuada por Yahvé, de la Alianza, y finalmente de la intercesión en favor de Israel (*Ex 32,11-12. 31-34*). Pero aun sin ser llamados con este vocablo, muchos recibieron de Dios la vocación para ejercitar un ministerio de mediación. Por ej. Abraham es intercesor por las ciudades corrompidas (*Gen 18,22-32*); el levita ofrece el sacrificio por el pueblo, y es mediador en favor de éste de la bendición de Yahvé (*Num 6, 22-27*); el rey representa a Israel ante Yahvé, y por eso es llamado “Mesías”, “Hijo de Dios” (*Sal 2,7; 2 Sam 7,14*); el profeta es mediador de la palabra divina, del juicio divino sobre el pecado, de las promesas, e intercede en favor del pueblo (cf. *1 Sam 7, 7-12; 12,19-23; Am 7, 1-6; Jer 15,11*, etc.). Pero la figura mediadora más misteriosa es la del Siervo de Yahvé: es un profeta elegido por Dios “para llevar a las naciones el derecho” (*Is 42,1*), para ser “luz de las naciones” (*Is 42,6; 49,5-6*) y alianza del pueblo (*Is 49,8*) por quien intercede (*Is 52,14; 53,12*) ofreciendo su vida en expiación (*Is 53,10*, y cf. arriba, tema 4, n. 6.2.2.).

3.2. El “único Mediador” del NT. El NT sólo llama a Jesús *mediador* de la salvación, el cual asume en sí todas las misiones mediadoras del AT: y así por toda su vida, y sobre todo en la cruz, él es el Mesías (rey), el Profeta y el Sacerdote (esto último sobre todo en Hebreos; en los otros libros se le presenta como el sacrificio). El término *mediador* aplicado a Jesús se encuentra *explícitamente* sólo en cuatro textos: *1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15 y 12,24*. Sin embargo en todo el NT se le describe ejerciendo *de hecho* (implícitamente) la misión de mediador (por ej. en Juan, Jesús sólo dice y hace lo que ha oído y visto del Padre).

3.2.1. 1 Tim 2, 1-5. El Padre es el salvador; pero inmediatamente se añade que nos ha salvado por la *mediación* única de Jesucristo. ¿Por qué? a) Porque “Dios quiere que *todos* los hombres se salven” (v.4), y añade inmediatamente que Cristo es el único mediador “porque se ha dado a sí mismo en rescate por *todos*”: es único en este contexto porque su obra es universal, luego supera la de cualquier otro mediador del AT

(así Moisés fue mediador sólo “de la Ley”, en favor de Israel). b) Porque como *hombre* (en efecto el texto habla de la mediación del “hombre Jesús” en v.5) es el único unido indisolublemente a la divinidad, y por ello el único que, como Dios y hombre, puede ser Pontífice (este vocablo, tomado de “pontem-facere”, hacer de puente, sruvió en la posterior tradición latina para reforzar el sentido de mediación sacerdotal: si bien el término griego original más bien subraya el aspecto sacro). Y sin embargo esta mediación única no sólo no impide, sino en el texto de *1 Tim* positivamente pide la mediación *intercesora* de todos los cristianos (vv. 1-2): es la base teológica de la doctrina de la mediación de María: mediación intercesora, real, pero no sustitutiva de la única mediación redentora de Cristo.²⁰⁸

3.2.2. Heb. 8,6; 9,15, 12,24. Estos tres trextos suponen la muerte de Jesús interpretada como *sacrificio de la Nueva Alianza*, “más excelente” que la primera. En efecto, aunque Yahvé había establecido la Alianza con su pueblo por mediación de Moisés, mediante Jeremías había prometido al pueblo rebelde e infiel no destruir esa Alianza, sino convertirla en una más excelente y definitiva (*Jer 31, 31-34*, y cf. *Ez 34,25*). Por eso *Heb 8,8-12* cita el texto del profeta, para interpretar a su luz el ministerio de Cristo.

3.2.3. El Mediador de la Nueva Alianza. La alianza entre Dios y el hombre es un elemento específico de la religión revelada bíblica. En las religiones paganas no existe la idea de una comunidad de vida tan estrecha entre Dios y su pueblo; sino a los más una relación mediante la oración, el sacrificio, el dominio de la divinidad, y ocasionalmente la participación del hombre en el dominio de la tierra. En cambio ya desde el inicio del AT encontramos varias alianzas entre Yahvé y los hombres, de las cuales la llamada tal por excelencia es la establecida

²⁰⁸ Una nota sobre la teología patristica: ciertos Padres afirman que Jesús es Dios y hombre y por ello el único mediador completo de la salvación. Otros en cambio dicen que el Padre eligió al Hijo para que fuese único mediador de su salvación, y por ello el Hijo se hizo carne. Poniendo los primeros más el énfasis en la ontología de Cristo, y los segundos en su función, nos ofrecen teologías complementarias.

en el Sinaí, gratuitamente preparada por Yahvé mediante la promesa (*Gen* 12,7; 13,15) y la liberación de un pueblo elegido por puro amor (*DT* 7,6ss). Según J. Galot, "el término hebreo *berît* (alianza) cuyo origen podría colegirse de la palabra asiria *bîrtu* lazo, indica desde el principio una relación de pertenencia entre los contratantes, con los derechos y deberes que de ella se derivan"²⁰⁹

En el NT el término *διαθήκη* indica la disposición voluntaria de los propios bienes (testamento) en favor de alguno. La mayor parte de las 33 veces que el NT usa este vocablo se refiere a la muerte de Jesús, interpretándola como la sangre del sacrificio que sella el pacto con Dios; evidentemente supone como trasfondo la teología del sacrificio de la Alianza en el monte Horeb (*Ex* 24,8) que selló el primer pacto de Israel con Yahvé, así como la sangre del sacrificio expiatorio (reconstrucción de la Alianza rota unilateralmente) y el del cordero pascual, memorial de la liberación de Egipto.

Los textos básicos: a) La institución de la Eucaristía presenta la sangre de Cristo como de "la Alianza" (*Mc* 14,24, y en Pablo "de la nueva Alianza": *1 Cor* 11,25), y de expiación en cuanto derramada por los pecados de "los muchos" (*Mt* 26,28; *Lc* 22,20). Varios serios exegetas de hoy están de acuerdo en que la interpretación teológica de su muerte ligada a la Alianza, tiene sus raíces en Jesús mismo; por más que quienes han tendido a subrayar la ignorancia de Jesús respecto a los motivos de su muerte, en este caso, como en tantos otros, nieguen que el origen de esta teología se remonta al Jesús terreno. b) Pablo ve en Cristo el cumplimiento de la promesa hecha a Abraham (*Gal* 3,15-18), como una Alianza superior a la antigua (*Gal* 4, 24ss; *2 Cor* 3,6ss). c) Pero sobre todo la carta a los Hebreos ve en la sangre de Cristo el cumplimiento de la Alianza anunciada por Jeremías (*Heb* 8,6-12; *Jer* 31,31-34), y en clara referencia al sacrificio del Sinaí; pero superior en cuanto Cristo supera los animales inmolados en el desierto (*Heb* 9,11-20).

Esta interpretación teológica, lejos de debilitar el compromiso cristiano de los elementos históricos de la cruz, y la exigencia

del seguimiento de Jesús²¹⁰, le da una cimentación muy honda: en efecto, la Alianza no es una simple idea abstracta explicativa, sino este pacto íntimo y personal con Dios por medio de Jesucristo. Supone, como la antigua Alianza, un código, una ley del Nuevo Testamento, un querer y tratar a los demás como miembros del Nuevo Israel. Y por ello la fidelidad a la Alianza sellada con la sangre de Cristo exige la aceptación vital e incondicional del evangelio, que es su nuevo Código.

4. Salvación

Es una noción más amplia. No determina originalmente ni de qué tipo de mal es salvado el hombre, ni para qué. Necesita por consiguiente otras especificaciones de la revelación. Ser salvado significa por una parte estar hundido en un mal, un peligro, un riesgo grave, del que uno no es capaz de liberarse; será otro suficientemente capaz quien desde fuera de esa situación venga en su auxilio. Según el tipo de mal es el de la salvación.

Según Fohrer²¹¹ la palabra griega de los setenta, corresponde a una hebrea que originalmente significa "abrir el espacio, alargarlo", en contraposición a "oprimir, constreñir". Se aplicaba a la apertura de una cárcel que permitía al prisionero salir a un espacio más amplio. Normalmente suponía la intervención personal de alguno fuera de la prisión, ya que el prisionero era incapaz de abrir la puerta desde dentro. El liberador es alguien más fuerte que el opresor o el oprimido: sin su ayuda el preso estaría irremediabilmente perdido. La Escritura usa esta metáfora para expresar la obra poderosa de Yahvé en favor del oprimido por algún mal.

209 J. GALOT, *La Rédemption, mystère d'Alliance*. París, DDB, 1965, p. 28.

210 Hay quienes, radicalizando los elementos históricos de la cruz, quisieran ver en las interpretaciones neotestamentarias de la fe una marcha atrás. Así por ejemplo, según K. FARNER, "Jesús que prende el fuego, Cristo que lo apaga", en VARIOS, *Los marxistas y la causa de Jesús*. Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 77-82, quiere ver en Jesús a un revolucionario llevado por el amor real y activo; en cambio la Iglesia primitiva, incapaz de seguirlo, habría transformado el amor revolucionario de Jesús en el amor religioso de un Cristo.

211 En el art. *σωτηρία* del *Theological Dictionary of the New Testament* Grand Rapids, Eerdmans, 1971, vol. VII, p. 793.

4.1. En el AT este concepto, y la esperanza que le corresponde, son el resultado de la reflexión teológica sobre la experiencia del auxilio de Yahvé en situaciones concretas. Pero no fue claro desde el principio; sino que, como otros términos teológicos, sufrió una evolución y una gradual madurez espiritual:

4.1.1. *De males y peligros materiales*, por ej. de la sequedad, el hambre, la enfermedad y la muerte. Algunos casos clásicos: la salvación de Noé en el diluvio (*Gen* 7,17-8,5); de Jacob y de sus hijos que estaban en peligro de morir por hambre: fueron salvados por mediación de José (*Gen* 45). Constantemente leemos sobre la esperanza de ser salvados de la enfermedad, de la muerte, etc. (cf. *Sal, Job, passim*).

4.1.2. *De los enemigos*, o bien dando al pueblo la victoria, o bien devolviéndole la libertad cuando, habiendo perdido la batalla, eran tomados prisioneros o esclavizados. Así, por ej. Yahvé "salva a su pueblo" (es decir le da la victoria) por mediación de Josué (*Jue* 7). El más importante caso de liberación, en el AT, es la de Egipto (*Ex* 14,4; 15,2) simbolizada por el paso del mar Rojo, y la liberación del exilio en Babilonia (*Is* 45,17; 46,13; 52,10, etc.).

4.1.3. *Del pecado y de males espirituales*: "Os salvaré de toda iniquidad vuestra" (*Ez* 36, 28-29; cf *Is* 33,22-23; *Ez* 37, 23, etc.). Por ello Yahvé comienza a ser llamado con el título "El Salvador", o más simplemente como "mi Salvación" (*Is* 63,8; 12,2; 35,4), porque "fuera de él no hay nadie que pueda salvar" (*Is* 43,11; 47,15; *Os* 13,4).

4.1.4 *Escatológica*. Las grandes pruebas obligan a Israel a volver la vista hacia el Dios de la salvación (cf. *Miq* 7,7). Pero el contraste entre la esperanza de salvación y la realidad en que se vive, impulsa a los profetas a mirar hacia el futuro, poniendo los ojos en una salvación escatológica (cf *Sof* 3,17; *Is* 33,22; 43,2; 45,15.21; 60,6; etc.). "En quel día" Yahvé llevará a su Pueblo definitivamente a la tierra prometida (*Jer* 31,37) y sus ovejas a los prados de pastos verdes y aguas frescas (*Ez* 34,22), y purificará los corazones mediante el don del Espíritu (*Ez* 36,29). Las descripciones idílicas frecuentes son idealizaciones de la salvación que será sólo en los tiempos mesiánicos. Poco a poco también se hace una esperanza más universal, que abarcará a todas las naciones (*Is* 45,22), y en muchos casos se concretiza

en un *mediador* de esta salvación: hemos encontrado ya un signo en el Siervo de Yahvé (cf. *Is* 49,6-8); y Zacarías claramente espera en un Mesías portador de dicha salvación (*Zac* 9,9).

4.2. En el NT hay que distinguir entre el uso de los términos *salvar, salvación* y del título *salvador*. El NT recoge de manera simple y natural los dos primeros del AT; en cambio el título *salvador* se aplica a Cristo como denominación mesiánica más bien en época tardía. ¿Por qué?

Según S. Lyonnet²¹² el título *soter* (salvador) podía dar en los primeros tiempos del NT una idea ambigua de Cristo: a) Muchos judíos esperaban un mesías de orden político, y por ello también Jesús conservó el "secreto mesiánico", tan claro por el evangelio de Marcos. b) Muchos dioses de las religiones paganas circundantes llevaban el título de *salvadores*, esto es de protectores de las ciudades. c) Era también un título muy difundido en el imperio romano para designar al emperador, e incluso a muchos héroes o benefactores de las ciudades; y lo más grave, que tal denominación colocaba al emperador en el rango de las divinidades, por lo que se le debía rendir culto en su imagen.

Poco a poco, por el influjo que ejerció la traducción de los LXX en la comunidad cristiana (y esa Biblia llama a Yahvé *soter* como título divino), también empieza a llamarse *soter* a Jesús: en muchos textos de este tipo Jesús es parangonado a Yahvé que salva, e incluso en algunos de ellos Jesús toma el sitio de Dios como salvador: es un estadio en que resulta ya natural y muy desarrollada la doctrina trinitaria (compárese por ej. *Is* 49,6. con *Act* 13,47; *Is* 49,8, con 2 *Cor* 6,2, etc.). En la teología de los evangelios de la infancia, que representa un estadio tardío de la tradición, Jesús es ya, sin más, el *salvador* (por ej. *Lc* 2,11), o "Yahvé que salva" (*Mt* 1,21).

Por tanto la teología de la salvación recorre en el NT diversas etapas:

a) En un primer momento los sinópticos describen la obra salvadora de Jesús: cura a los enfermos (*Mc* 3,4; 5,23; 6,56;

212 S. LYONNET, *Op. cit.*, pp. 14ss.

Mt 9,21, etc.), salva a los discípulos durante una tempestad (Mt 8,25; 14,30), y afirma haber venido a salvar lo que estaba perdido (Lc 19,10).

b) Inmediatamente tras la resurrección los discípulos comienzan a considerarlo “cabeza y salvador” (Act. 5,31; 13,23) y su evangelio como “palabra de salvación” (Act 11,14; 13,26); por lo que, para ser salvos, es necesario creer en él (Act 16, 30-31); y los milagros de los apóstoles son considerados signos de esa salvación que viene de Jesús y continuación de su obra salvífica (Act 4,9-12).

c) Finalmente se le aplica el título *salvador* (1 Jun 4,14; Tt 1,4; 2,3.11-13; 2 Pet 1,11; 2,20; 3,2.18) exactamente como se aplica al Padre (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3.10). Es indudablemente en este estadio del Nuevo Testamento donde, a través de los títulos, se reconoce ya la divinidad de Jesús igual a la del Padre. Ambos son llamados con los mismos títulos de Yahvé en el AT. Los autores inspirados, por consiguiente, no pueden separar el reconocimiento de la *obra* (o función) salvadora de Jesús, de la confesión de lo que él es: el *hombre* que históricamente realizó la salvación de su pueblo (como Yahvé en el AT), precisamente porque es igual a Yahvé.

Sólo podría considerar superada esta confesión de fe en Jesucristo, juzgándola “descarnada” o al menos incapaz de decir nada al hombre de hoy, quien no advirtiese el *proceso* histórico y pedagógico de Dios que llevó a la primera comunidad a tal expresión de su creencia. El profesar hoy nuestra fe en que *El es nuestra salvación* por una parte nos pone alerta para no hacer depender nuestra salvación de nosotros mismos y de nuestra propia fuerza: es ciertamente una confesión de fe antipe-lagiana. Pero al mismo tiempo nos hace ver que ese Jesús muerto en cruz y resucitado a quien confesamos nuestro salvador, fue reconocido como tal por los discípulos en razón de las obras salvíficas que él realizó durante su vida histórica, en favor de su pueblo, atendiendo a las necesidades reales y concretas que necesitaban salvación: y ése es el Jesús salvador cuya misión continúa hoy el cristiano, impulsado por su fe en él.

5. Redención, liberación

En el uso común de Israel, así como de otros pueblos que lo rodeaban, era muy fuerte el sentido corporativo: la pertenencia a un “clan”, y el íntimo lazo que suponía la comunidad de sangre. Por ello lo que redundaba en el bien de un miembro, era motivo de gozo para toda la grande familia; e igualmente causaba dolor y sufrimiento en ella la culpa o la pena de uno de sus hijos; así como éstos sobrevivían por la protección mutua que se ofrecían en todo.

Así es posible entender muchos aspectos del Código de la Alianza, que suponen una profundísima experiencia de vida comunitaria, cuya más admirable expresión es el sentido de solidaridad (base de muchos aspectos de la teología bíblica, como el valor universal de la redención y la doctrina paulina del cuerpo místico). En este contexto se comprende la ley del *Go'el* (redentor): cuando un israelita se veía necesitado de vender su campo (propiedad familiar, y por tanto estaba en ello comprometido el honor y la supervivencia del “clan”) o bien su propia persona en esclavitud servil, el pariente más próximo o el responsable de la familia o clan (padre, hermano mayor, etc.) tenía la obligación de “redimir” (es decir volver a comprar, del latín *re-d-emere*) el campo o el esclavo, pero también, en caso de un delito de sangre cuya víctima fuese uno de la familia, el *go'el* estaba obligado a ver que tal crimen no quedase impune: si no se hacía justicia, él personalmente quedaba sujeto al deber de hacerla: en tal caso se le llamaba “vengador de sangre”.

5.1. En el AT. Como hace notar L. Alonso Schökel en un hermoso artículo, en el Código de la Alianza Yahvé es el *Go'el* de Israel, su pueblo elegido, “pueblo de mi propiedad”. Por ello, siendo él el “pariente” más próximo de Israel, a él toca mirar por que a cada uno se haga justicia. Así por ejemplo:

5.1.1. La ley sabática del *retorno de las tierras* al propietario original, cuando éste ha tenido que venderlas (Lev 25, 23-28):

Se trata de una propiedad hereditaria que, según la legislación, debe permanecer en el seno de la familia. Si un terreno se pone en venta (cf. Rut 4), el pariente más próximo está obligado a comprarlo; y si ya se ha vendido fuera del círculo de la familia, a rescatarlo... En última instancia al Señor restituye, por la ley del año jubilar, las propiedades

hereditarias a la familia de origen. De este modo, al menos implícitamente, el Señor se constituye en *go'el* en última instancia.²¹³

5.1.2. Igualmente se trata del rescate, o "*redención*" de las *personas* (Lev 25, 47-48). Por ello está prohibida la esclavitud propiamente tal. Los "esclavos" israelitas que se vendían en caso de grave necesidad, eran más bien siervos asalariados a quienes, habiendo recibido una cierta suma, les quedaba la obligación de trabajar por un determinado tiempo. Aunque entonces el pariente más próximo debía pagar la deuda (menos lo que equivalía al tiempo de trabajo ya realizado); y si el así "vendido" no tenía *go'el*, entonces Yahvé se constituía en su *go'el* mediante la ley del año jubilar:

En última instancia, al llegar el año jubilar, el Señor asume el papel de "redentor" para dar la libertad a sus servidores, y en tal caso él no debe pagar ningún rescate.²¹⁴

5.1.3. *Razón de este rescate*: porque "yo soy tu redentor" (Is 41,14; 43,14; 44,6; 47,4; 60,16; 63,4.9), es decir, "yo soy tu pariente más próximo", "yo te he creado". Es interesante observar que L. Alonso Schökel invierte la *causalidad* respecto al orden al que estamos acostumbrados: Comienza su artículo preguntándose:

¿Cristo es redentor porque nos ha redimido, o nos ha redimido porque es redentor? En el primer caso, es la acción la que le confiere el título, como cuando Dios se dice creador porque ha creado o salvador porque ha salvado. En el segundo caso el título designa una carga que obliga o permite realizar una acción.²¹⁵

Y concluye que el NT sigue con Cristo el esquema del AT con Yahvé: a saber, el fundamento es que Yahvé es el creador, y quien ha elegido gratuitamente a su pueblo; es el "pariente" más próximo, y en consecuencia su "redentor" (*go'el*); por eso redime a su pueblo. Así la creación y la elección, como

obras gratuitas del puro amor divino (cf. Dt 7, 6ss) preceden junto con la promesa (igualmente gratuita) toda obra salvífica de Yahvé. A esta luz podemos entender mejor la obra fundamental de redención del AT como es el Exodo (cf. arriba, tema 3, n.3). Se entiende así también que Yahvé sea el "Señor universal" (el *παντοκρατωρ* muchas veces mal traducido por "omnipotente"), que pone su poder al servicio de la salvación, porque "tú amas todo lo que has creado, y si alguna cosa no amases, simplemente no la habrías hecho" (Sab 11,17-12,2). Sólo a partir de esta experiencia de liberación Israel se pregunta el por qué, y así descubre la raíz: la teología de la creación, que por tal motivo desde el Génesis está narrada (y siempre después recordada) en un contexto salvífico. Y por ello, porque Yahvé es "Señor que todo lo puede", no tiene que pagar ningún rescate, sino que realiza su obra "con brazo extendido y mano fuerte" (Sal 136,12).

5.1.4. *Sentido más genérico*: precisamente porque Yahvé libera sólo por propio poder, poco a poco la metáfora del "rescate pagado" fue diluyéndose, para dejar el término "redención" libre de toda cortapisa "legal"; así pasó a significar simplemente *salvación o liberación*:

Debido a la experiencia histórica de Israel liberado de Egipto, la palabra había terminado por perder toda idea de "rescate" y se había utilizado metafóricamente para indicar simplemente la liberación de un mal o de la muerte. Por eso me ha parecido preferible traducir *lytron* por el sustantivo abstracto "redención", que designa el acto por el que Dios libera de un estado de opresión.²¹⁶

5.2. *En el NT*, si Jesús puede ser nuestro redentor, es por la encarnación: doctrina común de los Padres Griegos, como veremos adelante; es decir, porque se ha hecho uno de nosotros, es parte de nuestra raza, nosotros somos su cuerpo, es nuestro hermano mayor. Y por eso, y sólo por eso, puede *actuar* nuestra redención²¹⁷. En cuanto a la teología de la redención concre-

213 L. ALONSO SCHOEKEL, "La rédemption, oeuvre de solidarité", en *NRT* 93 (1971), p. 451.

214 *Ibid.*, p. 453.

215 *Ibid.*, p. 449.

216 X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo...*, p. 91.

217 Se entiende así por qué los Santos Padres tanto insistieron en la *ontología* de Cristo: como cabeza y parte de nuestra raza y familia humana, puede *ser* nuestro *go'el*; como igual a Yahvé, puede *actuar* esa salvación de su pueblo. Para los Santos Padres una falsa confesión de fe en Jesucristo sería la ruina de su obra salvífica. Desde entonces la *ontología* y función de Cristo (*crístología* y *soteriología*) son por derecho inseparables.

tamente desarrollada por el NT, nos encontramos tres niveles de desarrollo:

5.2.1. Algunas veces el término se usa en *sentido amplio*, como sinónimo de salvación o liberación, y por consiguiente no se hace explícito el precio pagado como rescate (cf. *Lc* 21,28; 24,21; *Rom* 8,23; *Ef* 1,14; 4,30; *1 Cor* 1,30; *Col* 1,14 etc.). En tal caso el NT puede aplicar al término al Padre o al Hijo: uno y/u otro nos han "rescatado".

5.2.2. Una segunda serie *especifica el precio pagado* por el rescate: la sangre, la muerte, etc., y por tanto se trata de textos solamente referibles a Jesucristo. Pero *en ningún caso* se especifica a quien se ha pagado el rescate, ni es posible hacerlo. Se trata pues de una metáfora muy incompleta (semejante a nuestras expresiones actuales, como: "si quieres llegar a valer la pena en la vida, tienes que pagar un alto precio": ¿a quien?), y es que en realidad se está hablando no de un precio material, sino de un "precio" personal, como en el *logion* de Jesús: "el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir, y a dar la vida en rescate por muchos" (*Mc* 10,45). En este sentido está en estrecha relación con la Nueva Alianza: mediante ese "precio" el nuevo pueblo es comprado, para ser suyo, su "cosa preciosa" o "posesión suya" (cf. *1 Pet* 1,18), en referencia evidente al Exodo: este nuevo Israel, como el antiguo, es el pueblo de su propiedad; porque es él, Jesús, quien lo ha liberado. Igualmente un texto semejante, *Tit* 2,14, habla de esta redención obrada por Cristo en un contexto de Exodo (cf. *Ex* 19,5, donde Yahvé rescata a su pueblo de Egipto, porque lo quiere para sí).

5.2.3. La carta a los Hebreos combina esta metáfora con la interpretación teológica de la muerte de Jesús como *sacrificio*. Dejo el comentario de este aspecto para el número siguiente.

5.2.4. Una nota sobre el término *liberación*. Bíblicamente no difiere de *redención*, e incluso algunos autores, como Sto. Tomás de Aquino, han usado ambos términos indiferentemente como traducciones legítimas de $\lambda\upsilon\tau\rho\omega\delta\iota\varsigma$ o $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\rho\omega\zeta\iota\varsigma$. Sólo recientemente se han diferenciado para indicar, mediante el segundo término, una deficiencia en el uso tradicional del primero (no deficiencia en la Escritura, sino en la manera de utilizar el vocablo *redención* en los últimos siglos), que consiste

en encerrar el objeto de la obra salvífica de Cristo dentro de los límites de lo individual; pero sin salvar los aspectos consecuenciales del pecado en las estructuras sociales construidas bajo su signo. Puede clarificarlo un texto del Card. Pironio:

La liberación tiene un sentido temporal y un sentido eterno, un sentido espiritual y un sentido corporal. Es todo el hombre el que debe ser integralmente liberado... del pecado. Pero se trata también de desprenderlo de todas las servidumbres derivadas del pecado: egoísmo, injusticia, ignorancia, hambre, etc. La liberación tiene finalmente un sentido personal y un sentido social (en cierto sentido, un sentido cósmico). No es sólo el hombre el liberado. Son también los pueblos, es toda la comunidad humana... El hombre es pienamente liberado, no sólo en su interioridad personal, sino en su esencial relación a los otros hombres y al mundo entero. El hombre es enteramente libre cuando puede hacer libres a los demás, cuando puede construir libremente su historia. Cuando puede llevar el mundo hacia su liberación completa. Entonces es verdaderamente 'señor' a imagen de Cristo, 'Señor de la historia'²¹⁸.

Me parece que si fuésemos fieles al sentido original de lo que es la redención en la Escritura, la distinción entre este término y liberación sería del todo innecesario, así como lo sería la cualificación de "integral" en Puebla²¹⁹.

6. Sacrificio

Supongo que hemos tratado ya la teología del sacrificio en el AT, como base para entender la *vida y muerte* de Jesús como sacrificio²²⁰. Sin embargo parece necesario apuntar dos notas que nos ayudarán a captar mejor la teología neotestamentaria:

6.1. Dos notas sobre la noción de sacrificio

6.1.1. *Sobre los memoriales de la Alianza*. Son principalmente dos: a) *El sacrificio expiatorio*, que renueva la alianza rota de parte del hombre. Es preciso anotar algunos errores que se han mezclado en

218 E. PIRONIO, "Sentido, caminos y espiritualidad de la liberación en *Liberación: diálogos en el CELAM*. Bogotá, CELAM, 1974, p. 21.

219 Cf. por ejemplo *Pue* 193, 329; *Med* 1,3, y *EN* 29.

220 Será necesario a este punto recordar lo ya dicho en el tema 3, n. 4.2, sobre los sacrificios de la alianza y expiatorio, y en el tema 4, n. 6.2.2. sobre el sacrificio del Siervo de Yahvé.

nuestra teología de los últimos siglos (en gran parte por influencia de la Reforma) que consideraría la *expiación* o como un *castigo* o como un *sacrificio para aplacar la ira divina*. Ambas interpretaciones son poco fieles a la Escritura: en primer lugar, no existe en ella ningún "sacrificio de castigo", sino sólo de reconciliación. En efecto, el sentido del verbo *expiar* es *purificar*, o *tener misericordia*. Así el verbo griego correspondiente, *ἰλαστικὸν* con frecuencia se traduce "mostrarse benévolo o perdonador" (cf. *Sal* 78,38). Así, en el ya clásico pasaje de *Lc* 18,13: el publicano oraba: "Señor, *expiame* (*literalmente*; aunque suele traducirse "ten misericordia de mí") porque soy un pecador"; e igualmente el día del gran *hippur* no era el día del gran castigo, sino de la gran *purificación*. Y en segundo lugar, respecto a la costumbre de considerar el sacrificio expiatorio como el que aplaca la ira divina, nos dice S. Lyonnet que corresponde a la idea pagana (y en concreto griega) de sacrificio; no a la del AT ²²¹.

b) *El cordero pascual*, cuyo ritual era una ceremonia antiquísima, tomada de los pueblos pastores nómadas: se sacrificaba un cordero pequeño a los dioses (en los pueblos paganos) para pedir la protección de los ganados, al emprender la peregrinación para buscar pastos. Se ofrecía la luna llena del primer mes del año (de primavera), cuando todo empezaba a reverdecer. Se celebraba en esa noche llena de luz, porque inmediatamente se iniciaría la caminata. Ese fue el motivo de emprender la gran marcha del Exodo precisamente en el día de la pascua (cf. *Ex* 5,3). Por eso Moisés mando que en el futuro el sacrificio de la Pascua fuese el memorial de la liberación de Egipto (cf. *Ex* 12). No es pues un simple ritual, sino el memorial que hace presente una liberación histórica. Así interpretó el NT (sobre todo Juan, y ocasionalmente Pablo) la muerte de Cristo nuestra Pascua.

6.1.2. Conviene además recordar que lo esencial del sacrificio no es el matar la víctima, sino su total dedicación o consagración a Yahvé ²²².

Por eso tiene razón L. Boff cuando afirma, criticando esta noción:

Lo trágico del sacrificio fue que se identificó con los gestos y objetos sacrificiales, los cuales dejaron de ser expresión de la conversión profunda del hombre a Dios. Esta conversión es la que constituye el verdadero sacrificio, en cuanto entrega incondicional a Dios que se exterioriza en los gestos y en los objetos ofrecidos. Como decía S. Agustín, el sacrificio visible es el sacramento, el signo visible del sacrificio invisible. Sin esta actitud interior de conversión el sacrificio exterior es algo vacío ²²³.

221 S. LYONNET, *Op. cit.*, II, pp. 70ss.

222 Cf. arriba, tema 3, nota 30. Trataremos más en detalle esta noción cuando hablemos de Sto. Tomás de Aquino.

223 L. BOFF, *Pasión de Cristo*, p. 395. Me parece que coincide sustancialmente con la crítica de los profetas al sacrificio de Israel: cf. arriba, tema 3, n. 4.2.2. *excursus*.

6.2. *En los Sinópticos*. Ya desde el bautismo Jesús recibe la llamada del Padre: "Tú eres mi Hijo, en ti me complazco" (*Mc* 1,11; *Mt* 3,17) una interpretación de *Is* 42,1; la misma presentación del Siervo de Yahvé se aplica ahora al Hijo (aún más clara en *Mt* 12,18ss). L. Sabourin²²⁴ expone una serie de textos donde se encuentran vocablos paralelos que describen la pasión de Jesús en términos del sacrificio del Siervo; por ej. "El Hijo del Hombre no ha venido para ser servido sino *para servir y dar la vida en rescate por muchos*" (*Mc* 10,45, y cf. *Is* 53,10-12); la expresión "derramar la sangre por muchos" de la institución eucaristía (*ἵπέρ πολλῶν*: *Mc* 14,24; *περί πολλῶν*: *Mt* 26,28 ya usado en la predicción de Jesús sobre su muerte, de *Mc* 10,45) aparece 5 veces en la descripción del sacrificio del Siervo de Yahvé (IV canto de *Is*) donde significa "por la multitud", "por muchas naciones", es decir, de valor universal.

6.3. *Literatura Joánica*. Tiene una predilección por la figura del Cordero, que en el AT con frecuencia significa la pureza (cf. *Jer* 11,19; *Ex* 12,5), que sufre silenciosamente por los demás (*Is* 53,7), víctima del sacrificio (*Gen* 22,8; y *Ex*, *Lev*, *Dt passim*), y finalmente sacrificio pascual, memorial de la liberación de Egipto (*Ex* 11,14 12,3-4). Juan recoge toda esta compleja teología para expresar el sacrificio de Cristo con una riqueza de contenido y de matices. Evidentemente cuando el Bautista presentó a Jesús: "He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (*Jn* 1,29), el evangelista tenía en mente el cordero sin mancha, destinado al sacrificio pascual, figura del sacrificio del Siervo en favor de su pueblo (*Is* 53,7; teología que recogió luego *1 Pe* 1,18-19).

Además, describe toda la pasión en un contexto pascual: Jesús fue crucificado no a las 9 de la mañana (la hora tercia como en *Mc* 15,25), sino a las 12 del mediodía: "Era la preparación de la pascua, alrededor de la hora sexta" (*Jn* 19,14, es decir, la hora en que se sacrificaba el cordero pascual en el templo). Insiste además en que tras la muerte de Jesús, no quebraron sus huesos, en cumplimiento de la ley pascual (*Jn* 19,36, y cf. *Ex* 12,46; *Num* 9,12). Y finalmente apunta que los

224 L. SABOURIN, *Redención sacrificial*, pp. 247-256.

soldados, a petición de los judíos, remataron a los crucificados, "porque era el día de la Preparación, para que no quedasen los cuerpos en la cruz durante el sábado" (Jn 19,31). Por ello Juan, cuando narra la última cena, por ninguna parte anota que se trate de la cena pascual, a diferencia de los sinópticos: en efecto, para Juan Jesús fue crucificado como el Cordero Pascual, y después de él no hay otra pascua²²⁵. En una ocasión Pablo asume esta misma teología: "Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado" (1Cor 5, 7-8).

En el Apocalipsis Cristo, el *Cordero* (ἀμνός) se ha convertido en el *Carnero* (ἀρνίον); esto es, tras la resurrección Jesús ya no es el Cordero destinado al sacrificio, sino que ha llegado a la plena madurez; por ello es ahora el *Carnero* que está en pie, victorioso, aunque conserva para siempre los signos de su pasión: "degollado" (Ap 5,6); y así preside la liturgia celeste de los salvados. El es quien "nos ha liberado con su sangre" (Ap 1,5), y si en esa liturgia definitiva los liberados celebran con él su redención vestidos con vestiduras blancas, sacerdotales, es porque "han lavado sus túnicas en la sangre del Cordero" (Ap 7,14). Pero es también el *Carnero* que va al frente del rebaño de las ovejas para guiarlas y protegerlas contra los ataques del enemigo (Ap 17,14).

En su primera epístola Juan prefiere usar la teología del sacrificio expiatorio para expresar la obra salvadora de Jesús: "si alguno peca, tenemos como intercesor ante el Padre a Jesucristo, el justo. El es la *propiciación* (ἱλασμός expiación) por nuestros pecados y los de todo el mundo" (1 Jn 2,1-2). Este versículo es aún más inteligible en el contexto: en 1,7 caminamos en la luz si estamos en comunión con los demás, porque "la sangre de Cristo (es decir su muerte expiatoria) nos *purifica* de todo pecado"; y en 1,9 es el Padre quien, como

fiel y justo, nos *purificará* de nuestros pecados si los confesamos: Juan pues atribuye la expiación de nuestros pecados o bien a Jesucristo, o bien al Padre por la sangre propiciatoria (expiatoria) de su Hijo. Y en 4,10 nos presenta como signo del amor del Padre que toma la iniciativa de nuestra salvación, el que nos haya dado a su Hijo como propiciación (expiación) de nuestros pecados.

6.4. *Literatura paulina.* San Pablo usa muchas fórmulas inspiradas en los cantos del Siervo de Yahvé. Así, por ej., al transmitirnos una de las más antiguas confesiones de fe de los cristianos de Palestina, "que yo mismo he recibido" (1 Cor 15, 3), que "Cristo murió por nuestros pecados (ὕπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν) según lo que está escrito". La expresión *hypèr ton hamartión* está fuertemente ligada a Is (53,5.6.8.11.12): esta misma fórmula precedida por ὑπὲρ se usa más de 40 veces en todo el NT para explicar el valor redentor de la muerte de Cristo. También la usa Pablo en la narración de la institución eucarística: "Este es mi Cuerpo, que *se entrega por* vosotros" (1 Cor 11,24), y usa ahí exactamente el mismo verbo *entregar* del Siervo (Is 53,12), que luego vuelve a repetir en la carta a los Romanos: "*entregado por* nuestros pecados" (4,25). En este último texto (que tocaremos de nuevo en el tema siguiente), así como en el himno cristológico de Flp 2,6-11, en el que Cristo libremente toma "la forma de siervo", Pablo une íntimamente esta entrega de sí mismo en sacrificio, con la glorificación de Jesús: "y resucitado por nuestra justificación" (Rom 4,25), "por eso Dios lo exaltó" (Flp 2,9). En efecto, la entrega de sí mismo, en sacrificio personal, es la razón por la que Yahvé, en el cuarto canto de Isaías, exalta a su Siervo (Is 52,13; 53, 11-12). Con razón pues dice León-Dufour que Pablo quiere utilizar como buen israelita, la teología del sacrificio para interpretar la muerte de Jesús. Pero no podía hacerlo conservando la teología del sacrificio *ritual* puesto que la muerte de Jesús no lo fue; por ello la interpreta de acuerdo con una teología de un sacrificio más personal:

Conviene recordar que los primeros cristianos insistieron en el cuarto poema del Siervo de Yahvé (ignorado prácticamente por la tradición judía) por las semejanzas que encontraron en él con la muerte de Cristo. Ahora bien: si el siervo "da su vida", nos hallamos ante una transposición del sacrificio ritual a un sacrificio personal; se trata de valorar el amor que está en la base del sacrificio y que significa, por tanto, esencialmente, el "don de sí", incluso si se ve en él un verdadero "sa-

225 Muchos autores, en vez de tratar de armonizar a Juan con los sinópticos (lo que parece un intento imposible) tienden a afirmar hoy que en realidad el evangelio *más histórico* en este caso sería el de Juan; pues ¿cómo podían haber apresado a Jesús mientras tenían que estar todos comiendo el cordero pascual? ¿Y cómo podían el sumo sacerdote y todo el sanedrín, formado por sacerdotes, escribas y fariseos (tan estrictamente apegados a la ley) haber celebrado la audiencia *esa noche*? Los sinópticos, pues, *adelantarían* a la cena la teología de la pascua.

crificio de expiación". A la definición del sacrificio que dimos antes conviene, pues, añadir la posibilidad de una interpretación "personal" del sacrificio de Cristo²²⁶.

Por eso podemos afirmar que Pablo no utiliza la figura del sacrificio *en sentido estricto* (sino sólo analógico, pero real) para interpretar la obra de Jesús. Es decir, el rito litúrgico le sirve como analogía o figura para expresar de algún modo el valor teológico de la vida de Jesús que ha culminado en su muerte violenta. Así, por ej., en *Ef* 5,2 llama a la cruz simplemente un sacrificio, sin mayor especificación, no indicando si se trata de la interpretación del Siervo, o ritual: en realidad cada uno de estos tipos de ofrecimiento le proporciona sólo un aspecto parcial de su teología para iluminar la totalidad de la obra de Jesucristo.

Más importante que el anterior puede ser el único texto paulino en que el Apóstol llama a Cristo *nuestro propiciatorio* (ελασθηριον) "para mostrarnos, por medio de la fe en su sangre, su justicia para la remisión de los pecados" (*Rom* 3,25). El *propiciatorio* (*kapporet* en hebreo) es la cubierta del Arca de la Alianza (cf. su descripción en *Ex* 25,17-22). Era el lugar del encuentro entre Yahvé y su pueblo, por mediación de Moisés (*Num* 7,89); representaba la soberanía de Dios y de su "trono de misericordia". De ahí que fuese el corazón mismo del "santo de los santos" o lugar sacratísimo; por ello no se podía tener acceso a él, sino sólo el sumo sacerdote, y siguiendo estrictas normas rituales que tenían como objeto subrayar la absoluta santidad y transcendencia del Señor (cf. *Lev* 16,2. 12-16). Es digno de notarse la palabra "oráculo" que utiliza la Vulgata para traducir esta palabra: en efecto, es ahí el *oráculo* donde Yahvé manifiesta al pueblo su voluntad divina. Rociado siete veces con la sangre del sacrificio en el día de la gran expiación, el propiciatorio se convierte en el signo de la purificación, en el "trono de la misericordia" (*Lev* 4,16; 16. 14ss); pero no se ungía durante los sacrificios privados, sino solamente en el día del gran perdón, para la purificación de todo el pueblo. Se entiende así por qué Pablo usa esta figura: Cristo crucificado es el oráculo divino donde el Padre manifiesta

a los hombres sus proyectos, el lugar de la reconciliación y el "trono de la misericordia" (cf. *2 Cor* 5,19); pero es un *propiciatorio* que "Dios ha expuesto públicamente": el "santo de los santos" está ahora, en él, abierto a todas las naciones: el velo del templo de Jerusalén está roto, ha terminado la antigua Alianza (*Mt* 27,51; *Mc* 15,38; *Lc* 23,45).

6.5. En Hebreos: roto el velo del templo desaparece la antigua ley litúrgica y santificadora, como la sombra desaparece ante la realidad. Más aquí, incluso, que en Pablo, hemos de estar atentos a advertir que esta epístola usa la teología del sacrificio en sentido análogo. Para subrayar este aspecto nos dice sobre ella Léon-Dofour:

Sin duda, el autor se inspira en el lenguaje sacrificial del AT y llega hasta llamar a Jesús Sumo Sacerdote; pero eso no es para clasificar el hecho de Jesús entre los sacrificios; es para decir que estos son vanos e inútiles en lo sucesivo. Los sacrificios no son "categorías" destinadas a explicar la muerte de Cristo: son empleados como medio para realzar la novedad única del hecho realizado "de una vez por todas".. Jesús aparece claramente en este escrito como un hombre de carne y hueso, plenamente solidario de los hombres, "su hermano" hasta la muerte. Pero él, que estaba "sin pecado", aceptó la muerte en obediencia perfecta... la muerte ya no es lo que era, ha cambiado de significado; es el camino de la gloria. Basta con obedecer al nuevo "guía" que pasó el primero. Por la pasión de Cristo se ha obtenido efectivamente, la transformación que los ritos se mostraban incapaces de realizar.²²⁷

²²⁷ *Ibid*, p. 165. Aclarará el aspecto analógico de la noción del sacrificio aplicada a la muerte de Cristo, el art. de O. SEMMELROTH, "Sacrificio", en *Sacramentum Mundi*, vol. VII, pp. 181ss, donde nos dice que el verdadero acto sacrificial no es el don, sino la entrega que el hombre hace de sí mismo, de toda su existencia, con todo lo que ésta incluye en todos los órdenes, también en el social: el sacerdote ofrece y *separa* ("sacrum facere") un don material para *representar* (no para sustituir) esa entrega. La crucifixión de Jesucristo sería así un verdadero sacrificio, *aunque no cultural*, pues no es una ceremonia litúrgica (por más que Juan use para describirla categorías de la liturgia pascual); ni se limita a la cruz, la cual es sólo el signo máximo de toda una vida vivida en entrega por amor y obediencia hasta la cruz. De parte de los ejecutores (*verdaderos verdugos*) la muerte de Jesús es un asesinato: lo sacrificial es la voluntad de ofrecerse de parte de Jesús: por ello es *éste* la víctima y el sacerdote. Finalmente es expiación (a semejanza del *gran kippur*) para todo el pueblo de la Nueva Alianza, porque Jesús se ha ofrecido como Cabeza de la humanidad, como nuevo Adán.

²²⁶ X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo...*, p. 201.

Por ello los sacrificios del templo son ahora sustituidos por el único sacrificio de la Nueva Alianza; Jesucristo es el nuevo y único Sumo Sacerdote, compasivo y misericordioso, que se ha hecho en todo semejante a sus hermanos (menos en la *culpabilidad* del pecado, por más que solidariamente tomase sobre sí las dolorosas consecuencias del nuestro), que se ofrece a sí mismo libremente por nosotros (*Heb* 2,14-17; 4,15). El sacerdocio y el sacrificio del AT son pues sólo figuras que preparan pedagógicamente la comprensión de la obra de Cristo, pero que desaparecen una vez que éste se ha ofrecido "de una vez para siempre" (εὐαπαξ: *Heb* 7,23-28; 9,11-12. 25-26; 10,11-12)²²⁸. Ofrecemos en seguida unos cuadros comparativos que nos ayudarán a entender cuales elementos del sacerdocio y sacrificio antiguos acepta la carta a los Hebreos para ilustrar los de Cristo, y cuales considera superados.

6.5.1. El Sacrificio de Melquisedec. Dice Santo Tomás:

Como ya hemos dicho, el sacerdocio de la antigua ley fue figura del de Cristo, no de una manera adecuada, sino muy imperfecta. Primero, porque aquél no borraba los pecados; segundo, porque no era eterno como el de Cristo. Pero la superioridad del sacerdocio de Cristo con relación al levítico fue simbolizada en el sacerdocio de Melquisedec, quien recibió diezmos de Abraham, y en éste el mismo sacerdocio legal los pagó en cierta manera. Y por tanto, a causa de la excelencia del verdadero sacerdote sobre el sacerdocio meramente figurativo de la ley, se dice que el sacerdocio de Cristo es: según el orden de Melquisedec.²²⁹

Como observa Rolan de Vaux²³⁰, Melquisedec no es mencionado en ninguna parte del Antiguo Testamento, sino en *Gén* 14, 18-20, en relación con Abraham. La función de este pasaje parece doble: primera, legitimizar las relaciones que tenía Israel con Jerusalén, y los derechos que el rey y el sacerdote de Jerusalén tenía sobre Israel. Segunda, para legitimar (a partir del encuentro de Abraham con Melquisedec) no sólo los derechos del sacerdocio, sino también su origen.

Romaniuck parece limitar a tres puntos de contacto la figura-tipo de Melquisedec con el Antitipo Cristo:

228 "Y porque el sacerdocio de la antigua ley es una figura del sacerdocio de Cristo, no quiso éste nacer de la estirpe de los sacerdotes que lo figuraban, para mostrarnos así que su sacerdocio no era idéntico al antiguo, sino que difería de él como la verdad de su símbolo": Sto, TOMAS DE AQUINO, S.T., III, q.22, a.1, ad 2.

229 S.T. III, q.22, a 6.

230 R. DE VAUX, *Instituciones del AT*, pp. 166 ss.

El punto de arranque de la comparación parte del hecho de que ni Melquisedec ni Cristo forman parte de la tribu de Leví. Melquisedec era sacerdote y rey a la vez: rey de Salem y sacerdote del Dios altísimo. Sus días no tenían ni principio ni fin: queda asimilado al Hijo de Dios y esta existencia sin fin permite evocar un rasgo esencial del sacerdocio de Cristo (*Heb* 5, 9-10; 6, 20; 7,15; 7, 26-28).²³¹

Sobre estos tres rasgos, que ya de suyo bastarían para mostrar el sacerdocio de Melquisedec como superior al levítico, en cuanto es mejor figura del de Jesucristo, Bover²³² hace notar otros rasgos que aparecen también en la carta a los Hebreos: Melquisedec recibió los diezmos de Abraham, y lo bendijo: es decir, precisamente por su calidad sacerdotal "bendijo al mismo que tenía las promesas: a aquel que según la promesa divina, repetidas veces renovada, había de ser fuente de bendición para todas las gentes. Ahora bien, está fuera de toda controversia que lo inferior ha de ser bendecido por lo superior (*Ibid.*). Pero también Abraham ofreció a Melquisedec los diezmos "de entre lo mejor" (εχ τῶν ἀχροθιῶν), según está escrito en la ley: se ha de dar lo mejor de los diezmos a los ministros de Yahvé (*Núm* 18,29).

6.5.2. El sacerdocio levítico

a) *Instituido para una alianza que ya terminó*: 8,8-13.

b) *Los sacerdotes levitas debían ofrecer por sus pecados*: 7,27; 9,7.

c) *Los sacerdotes levitas morían (7,23). Y como sus sacrificios eran ineficaces, debían ser sustituidos por otros sacerdotes*: 10, 1-9.

d) *El sacerdocio levítico era incapaz de santificar*: 10,11.

e) *Los sacerdotes del Antiguo Testamento ofrecían animales*: 10, 1-8.

f) *Los sacerdotes levitas ofrecían en un templo fabricado por manos de hombres*: 9, 1-10.

g) *El sacerdocio de Aarón no tuvo juramento de parte de Dios*: 7,20.

h) *El sacerdocio aaronita no tenía entrada libre ante Yahvé: el velo del templo se lo impedía*: 9, 6-10.

6.5.3. El sacrificio del AT

a) *Es sólo una sombra, porque es incapaz de purificar*: 10,1.

b) *Luego debía ofrecerse cada año, porque no quitaba el pecado (de otro modo hubiera cesado)*: 10,2,18.

c) *La sangre de animales no quitaba el pecado; sólo hacía a los israelitas conscientes de él*: 10,3.

231 C. ROMANIUCK, *El sacerdocio en el NT*. Santander, Sal Terrae, 1969 p.22.

232 J.M. BOVER, *Teología de San Pablo*. Madrid, BAC, 1967, p. 280.

d) *Luego se declaran abolidos:* 10, 6-9.

g) *Jesús es sacerdote bajo juramento del mismo Dios:* 7, 21.28.

h) *Jesucristo con su muerte rompió el velo, y penetró en el santuario:* 6, 19-20; 9.12; *convirtiéndose en velo para nosotros su propia carne:* 10.19.20.

El sacerdocio de Cristo

a) *Instituido para una alianza eterna:* 8,6;9, 15ss.

b) *Jesucristo no tuvo pecado:* 7,26.

c) *Jesucristo satisfizo a Dios con un solo sacrificio; además, no muere, y por lo mismo no tiene que ser reemplazado;* 7,24-25; 10, 11-18.

d) *El sacerdocio de Cristo es santificador:* 10,10.14-18.

e) *Jesucristo ofreció su propia sangre:* 9,12.14.

f) *Jesucristo penetró en el santuario celeste:* 9,11.14-24.

El sacrificio de Cristo

a) *Purifica, porque es conforme a la voluntad del Padre:* 10, 5-7.

b) *Se ofrece una sola vez:* 9,22.27; *porque es el sacrificio de una Alianza definitiva:* 10, 16-17.

c) *Quita el pecado, porque es la sangre del Hijo ofrecida como rescate:* 9, 12-14.

d) *Queda establecido para siempre:* 10,10²³³

¿Por qué el autor de Hebreos, al declarar la abolición del antiguo sacerdocio pronuncia también abolida la Ley? Porque en un régimen teocrático la ley está fundada en el sacerdocio (con su ley correspondiente) y así deben ambos pasar, ya que *de por sí* son incapaces de salvar al hombre (*Heb 7,18-19*).

En conclusión debemos volver al texto que encabezaba este capítulo (*Pue 194*). Nuestros obispos evidentemente quisieran ahí prevenirnos contra una teología un tanto precipitada que desearía eliminar de la obra salvífica de Cristo los aspectos sacrificales; tal vez porque, con una prisa de la mejor buena voluntad, se eliminan éstos por no considerarse suficientemente encarnados en un cristianismo que quisiera transformar el mundo en sus raíces. Pero si se estudia con mayor profundidad el significado del sacrificio en la Sagrada Escritura y en los gran-

des teólogos, se verá que no se trata de una noción circunscrita a lo ritual. Por el contrario, el elemento ritual es la expresión del verdadero sacrificio, que es *la vida toda consagrada* por obediencia a una misión encomendada por el Padre, en favor y por amor de los hombres. Sin este elemento de entrega a la salvación real de los hermanos, el sacrificio se convertiría en una expresión religiosa vacía (y por ello alienante); pero sin el ofrecimiento religioso de sí a una misión sagrada (y por ello con un compromiso aún más profundo (significado por el sacrificio) nuestra entrega a la transformación del hombre se quedaría en los límites estrechos de lo mandado (cf. *Pue 193,322 y 329*).

7. Profundización

Se pueden estudiar de manera semejante algunos otros enfoques bíblicos de la obra salvadora de Jesucristo, que por la necesaria brevedad hemos dejado sin tocar, como: Jesucristo nuestra a) paz, b) justificación, c) reconciliación; ¿Cuáles son sus fundamentos en el AT? ¿Cómo interpreta el NT la obra de Jesús a la luz de estas nociones teológicas?

8. Guía pastoral

8.1. *Círculo bíblico.* Discutir cada una de las nociones arriba expuestas (mediación, salvación, redención/liberación, sacrificio) en conexión con la vida real y la necesaria transformación del mundo: ¿Cómo pueden iluminar nuestro compromiso cristiano en la transformación de las realidades temporales? ¿Cómo lo enfocan hacia la salvación trascendente y definitiva?

*Discutir cómo el bautismo, al hacernos participantes del sacerdocio de Cristo, nos incorpora también necesariamente en su ofrecimiento al Padre hasta la muerte, y cómo lo celebramos litúrgicamente en nuestra participación en la Eucaristía.

*Discutir, después de haber leído *PO* cap. 2, los siguientes puntos:

a) ¿Alcanzamos a distinguir las diversas participaciones del sacerdocio de Jesucristo, en el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles? b) ¿Dentro del sacerdocio ministerial distinguimos las funciones que el presbítero debe ejercitar como ministro del sacerdocio de Cristo (función cáltica, oración intercesora y bendición), como ministro de la Palabra de Dios y la evangelización, y como ministro de la guía pastoral del pueblo? c) ¿Cuáles-serían los tipos de compromisos en el mundo y en su necesaria transformación que deben ejercitar los laicos por razón de su sacerdocio común de los fieles? ¿Y cuáles serían los campos más propios de quien ha sido llamado al sacerdocio ministerial?

233 Cf. H. STRATHMANN, *La epístola a los Hebreos*. Madrid, Fax, 1971, pp. 134 ss.

8.2. Lectura espiritual

S. AGUSTIN, *Confesiones*, L. VII, 9.14 y 18.24, L. X, 43.69.

**Presbyterorum Ordinis* cap. 3: "La vida de los presbíteros".

8.3. *Actividad pastoral*. Hacer un sondeo en mi comunidad eclesial para descubrir si se asiste a la celebración eucarística: a) Sólo porque se tiene el compromiso de ir a misa los domingos; b) Como miembros conscientes de un pueblo sacerdotal, que ofrece el sacrificio de Jesucristo comunitariamente; c) Si además se llega hasta a ofrecerse a sí mismo en sacrificio junto con Jesucristo, en completa obediencia a la misión cristiana "hasta la muerte", por amor a los hermanos; y si por tanto la celebración eucarística transporta la propia vida en una de verdadero compromiso cristiano, incluso en la transformación del mundo.

8.4. *Liturgia de las Horas*. Lecturas:

* S. FULGENCIO DE RUSPE, "Se entregó por nosotros". *Vie. V Cua*.

* S. CIRILO DE ALEJANDRIA, "Cristo entregó su cuerpo por la vida de todos los hombres". *Sáb. III Pasc.*

* S. AMBROSIO, *Cristo reconcilió al mundo con Dios por su sangre*".

Sab. XVI Ord.

* S. AMBROSIO, "Unico es el mediador entre Dios y los hombres".

Vie VII Ord.

S. EFREN, "La cruz de Cristo, salvación del género humano". *Vir.*

III Pasc.

*ORIGENES, "Cristo, Sumo Sacerdote, es propiciación por nuestros pecados". *Lun. IV Cuar.*

TEMA IX "RESUCITADO POR NUESTRA JUSTIFICACION" (Rom 4,25).

Por eso el Padre resucita a su Hijo de entre los muertos. Lo exalta gloriosamente a su derecha. Lo colma de la fuerza vivificante de su Espíritu. Lo establece como Cabeza de su Cuerpo que es la Iglesia. Lo constituye Señor del mundo y de la historia. Su resurrección es signo y prenda de la resurrección a la que todos estamos llamados y de la transformación final del universo. Por El y en El ha querido el Padre recrear lo que ya había creado" (Pue, 195).

Sumario

1. *La muerte de Jesús de manos de la injusticia y del pecado no es la última palabra en el mundo. Por eso el Padre lo resucitó de entre los muertos. Desgraciadamente en los últimos siglos la teología de la resurrección ha sido pobre, al verse reducida en la mayor parte de los casos al aspecto apologético; En los últimos decenios (y claramente a partir del Vaticano II), profundizamos más en los aspectos salvíficos de la resurrección de Cristo.*

2. *En los sinópticos se descubre una clara continuidad del resucitado con el Jesús terreno; de la misión realizada por el resucitado con la misión llevada adelante durante la vida pública; y finalmente de la presencia del Reino en la persona de Jesús, continuada en la presencia del mismo, mediante la acción de la Iglesia. Es el Cristo resucitado quien nos revela el misterio trinitario.*

3. *La literatura joánica nos revela la unidad perfecta entre la cruz y la resurrección, unidas en la "hora" de Jesús. Dicha "hora" continúa viva en la pascua celeste y definitiva, donde el Cordero es cabeza de la liturgia eterna. Aquí en la tierra, y en el "interim", la Iglesia la celebra sacramentalmente. Como en los sinópticos, también en Juan el Cristo resucitado encomienda la sacramentalidad de la Iglesia a la misión de los discípulos,*

y la guía del rebaño al pastor primado. Subraya Juan la muerte sacrificial de Jesús por nuestros pecados, que continúa su eficacia en la intercesión por nosotros como abogado ante el Padre.

4. En los escritos paulinos se subraya igualmente la perfecta continuidad entre muerte y resurrección; podríamos sintetizarla en el clásico texto "muerto por nuestros pecados, resucitado por nuestra justificación" (Rom 4,25). Pero la salvación definitiva se vive ahora realmente, mas sólo en esperanza de la plenitud, que se realizará con la resurrección de nuestros cuerpos a semejanza (y según el paradigma) del cuerpo resucitado de Cristo. Entretanto el fiel cristiano vive esa esperanza con un estilo de vida que debe proclamar y testimoniar vivencialmente esa fe en la resurrección, a la que ha sido incorporado por el bautismo.

5. La carta a los Hebreos también contempla esta perfecta continuidad, pues el Cristo resucitado continúa ejerciendo eternamente su sacerdocio, en perfecta unidad con el único y verdadero sacrificio ofrecido sobre la cruz "de una vez para siempre".

1. Introducción

Supongo ya tratados en la parte correspondiente de la teología fundamental varios de los aspectos básicos de la resurrección de Jesús pre y postpascual, y cómo Jesucristo resucitado es revelador del Padre. En un libro de cristología y soteriología sólo estudiamos los aspectos de la resurrección correspondiente a estas materias. Así, en el presente capítulo nos detenemos a contemplar con mirada atenta cómo los escritores del NT consideran la resurrección un misterio salvador; en el próximo, cómo la primera Iglesia reflexionó a la luz de la resurrección en quién es ese Jesús resucitado por el Padre, y cómo lo expresó en sus diversas cristologías.

Desgraciadamente en los últimos siglos nuestros tratados teológicos suelen presentarnos un aspecto muy poco rico de este misterio: el apoloético. No que sea falso, pero es tan reductivo que empobrece la revelación. ¿A qué se ha debido? A diversas causas, de las que me parecen dos las más importantes:

a) Nuestra tendencia a considerar la redención sólo desde un punto de vista negativo: la liberación *del* pecado. Se refleja aquí nuestro espíritu minimalista, que busca reducir todo al mínimo posible, descuidando los aspectos de plenitud cristiana. Así, muchos fieles se preguntan como el joven rico del evangelio: "¿Qué debo hacer para conseguir la vida eterna?" (Lc 18,18), no se preocupan por saber qué significa *seguir a Jesús*. Igualmente si preguntamos a cualquier católico qué cree cuando confiesa su fe en el dogma de la Inmaculada Concepción, casi seguramente responderá: "que María fue concebida sin pecado", en lugar de contemplar esta verdad en su riqueza: María es la primera creatura redimida, después de la humanidad de Cristo, y fue concebida en plenitud de gracia, con la capacidad de amar sobrenatural-

mente y de responder libremente a la vocación del Señor. Así sucede respecto al dogma de nuestra redención: normalmente se atenderá a la muerte "expiatoria" (malentendiendo que Cristo sufrió nuestro castigo) por nuestros pecados. Poco se atenderá al hecho de que por la resurrección de Jesús estamos destinados a una salvación definitiva en una vida nueva en este mundo, y a la resurrección para siempre tras la muerte: esto significa ser salvos.

b) Otra razón es más contingente: históricamente muchos teólogos han tenido que defender las bases más fundamentales de la fe cristiana contra los durísimos ataques racionalistas de los últimos siglos (lo veremos más adelante, en la parte sistemática). Así, durante mucho tiempo pareció necesario "probar" la realidad de la resurrección de Jesús, y una vez probada ésta, usarla a su vez de "prueba" (como el más grande milagro) para "probar" la divinidad de Jesús. Cierto que no todo es limitativo en una apoloética. Aun hoy la historicidad de la resurrección de Jesús es una de las cuestiones básicas de nuestra teología. Pero hemos de enriquecerla con la consideración quizás mas profunda de su valor salvífico.

Creo que volvemos en esta forma a la más pura tradición de la Iglesia. En efecto, tanto en los Santos Padres como en Santo Tomás²³⁴ encontramos una hermosa unidad salvífica de *todo* el misterio pascual en mayor fidelidad al NT. Poco antes del Concilio Vaticano II en varias escuelas de teología se había iniciado ya un movimiento de retorno a este valor descuidado²³⁵.

2. En los Sinópticos y los Hechos de los Apóstoles

Para F.X. Durrwell ya desde la primera predicación de Pedro (Act 2,22-36; 3,12-26; 4,9-12; 10,34-43) se trata de vencer el escándalo de la cruz, mostrándola como el plan salvífico del Padre. La resurrección entonces se anuncia como el hecho que confirma tal proyecto divino:

A la base de la predicación apostólica, la glorificación de Jesús aparece como un hecho esencial, el misterio clave que abre los tiempos del Mesías, La salvación del pueblo inicia en ella; no se trata aún de que se encuentre la salvación en esa misma potencia y esa misma gloria con la cual el Padre resucita a Cristo y al mundo en él (idea paulina ausen-

234 S. LYONNET, en "La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon S. Paul", en *Gr* 39 (1958) p. 295, nos ofrece algunos ejemplos de esta unidad en los Santos Padres: Orígenes, *PG* 14, 984; S. Juan Crisóstomo, *PG* 60,467; S. Hilario, *PL* 9,776A, etc. Sobre la rica teología de la resurrección en Sto. Tomás hablaremos más adelante.

235 Ya clásico es el libro de F.X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. París, Mappus, 1954.

te de esta teología y en sus rudimentos); sino que dicho poder introduce la era mesiánica y pone la salvación a disposición de quienquiera invoque el nombre de ese Jesús "a quien Dios ha hecho Señor y Mesías" (Lc 2,36).²³⁶

Ahora bien, ¿cómo se inaugura esta salvación incipiente, en la que los creyentes pueden insertarse?

2.1. Continuidad con el Jesús histórico. Observemos el comienzo de los Hechos: "A éstos mismos, después de su pasión, se les presentó, dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles acerca de lo referente al Reino de Dios" (Act 1,3). Jesús continúa, pues, completando su misión terrena, de una manera confirmada ahora por el Padre. Incluso los discípulos siguen con su ingenua fe que raya en la incredulidad: "¿Es ahora cuando vas a establecer el reino de Israel?" (Act 1,6). Incredulidad que subraya, como era de esperarse, el evangelio de Marcos: "Estando a la mesa se presentó y les echó en cara su incredulidad y su dureza de cabeza" (Mc 16,14). El mismo hecho de participar con ellos a la mesa, que aparece en varios relatos (cf. Act 1,4; Mc 16, 14; Lc 24, 30, que insiste además en la realidad física del cuerpo resucitado de Jesús: 24, 39-43; Jn 20,27; 21, 13). Dos hechos resaltan aquí: es el mismo Jesús histórico, y es la misma misión, confirmada por el Padre.

2.2. Resurrección y misión apostólica. Las apariciones van preparando gradualmente a los discípulos para confirmarles, también a ellos, definitivamente, la misión que Jesús les había ya encomendado durante su vida. Por eso también ellos comprenden mejor, a la luz de la resurrección, el sentido correcto de su misión. No es de extrañar, pues, que esta plena comprensión haya influido incluso en las narraciones evangélicas, ya que los escritores no trataban simplemente de hacer historia-reportaje de los hechos; es evidente que los narraban desde la perspectiva de quienes habían comprendido (sobre todo después de Pentecostés) el significado de su misión. Esta queda clara especialmente en la última aparición que narra cada uno de los sinópticos: Mateo evidentemente lo hace con un matiz eclesial:

236 F.X. DURRWELL, *Op. cit.*, p. 27.

se aparece "a los once" en el monte de Galilea donde les había encomendado originalmente la misión (y por lo mismo en continuidad con ella) y les dice: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id pues a hacer discípulos en todas las naciones, bautizándolos..." (Mt 28,16-20). En Galilea había proclamado Jesús el reino: ahí mismo lo abre a todos los gentiles. Es, pues, la misma misión histórica de Jesús en continuidad, que llega a su cumplimiento.

Igualmente Marcos concluye con una misión: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16, 15-18). La misión que según Marcos se encomienda a los discípulos está en completa continuidad con la que él mismo ha atribuido al Jesús histórico: expulsar demonios, imponer las manos sobre los enfermos.

Lucas conserva la justificación de la universalidad de la misión (recuérdese que escribía su evangelio para paganos convertidos): la muerte y resurrección de Jesucristo cumplen la Escritura, para que a partir de ella se predique el nombre de Jesús para la conversión y perdón de los pecadores en todas las naciones. Además está muy acorde con su eclesiología la misión del Espíritu Santo, desarrollada aquí como promesa y en los Hechos como cumplimiento (Lc 24,45-49).

En el encuentro con el resucitado nace y se funda la misión: el Señor envía a sus discípulos para que sean sus testigos (cf. Mt 28,18-20; Mc 16,15-20; Lc 24,48; Jn 20,19ss). Así enlaza el anuncio de la resurrección con el testimonio de quien ha tenido la experiencia del resucitado (Act 3,15; 5,31-32; 10,40-41)... Así pues, del encuentro del resucitado brota la misión de la Iglesia; es más, puede suponerse que el interés de la comunidad primitiva por los relatos de las apariciones se debiese justamente al hecho de que ellas fundaban esa misión y la fundaban en su estructura jerárquica (obsérvese que las mujeres y los caminantes de Emaús no son creídos hasta que se junta el testimonio apostólico "oficial").²³⁷

La institución misma de la Iglesia es pues pospascual en su plena realización. Encuentra sin embargo todas sus raíces en el proceso histórico de la misión de Jesús durante su vida terrena,

237 B. FORTE, *Op. cit.*, p. 92s.

aunque sólo podemos nosotros (como la Iglesia primitiva) entender ésta a la luz del Cristo resucitado. Por otra parte es esta luz la criteriología que nos hace interpretar correctamente, a partir de la plenitud, el significado de la predicación de Jesús, la elección de sus discípulos, etc.: ahora comprendemos que estaban encauzados hacia su Iglesia. Pero entonces quiere decir que todo el mensaje y la actividad del Jesús histórico han de seguir vivientes en la misión de la Iglesia: en concreto su predicación del reino de Dios, y su vida de pobreza y en favor de los pobres libremente elegida:

La misión de la comunidad: se trata, en realidad, de una consecuencia vital de la experiencia y de sus interpretaciones. Y sólo en el supuesto de todas las interpretaciones anteriores tiene valor interpretativo la experiencia de Pascua. Porque sigue teniendo vigencia su mensaje del Reino de Dios, porque es Señor con todo el poder, porque vive ya para siempre; por eso prosigue teniendo sentido y valor su predicación, su mensaje, su obra. Se continúa en la Comunidad postpascual que, a través de la experiencia de Pascua, mantiene en vigencia la tarea de Jesús.²³⁸

2.3. Presencia del resucitado en la Iglesia. El Señor de la Iglesia, presente en ella, es su cabeza a partir de la resurrección (Cfr. Mt 28,20). Dicha presencia tiene dos dimensiones: una eclesial: Jesús resucitado preside permanentemente la comunidad de salvación, ya que el mensaje está dirigido a los once, que en Mateo representa una estructura eclesial incluso jurídica (puesto que los onces son los pilares). La otra dimensión, escatológica, que trataremos en seguida: esta Iglesia, en efecto, está encaminada a la consumación del Reino, y lo está al mismo tiempo preparando. Marcos igualmente presenta esta dimensión eclesiológica al expresar cómo todas las señales que acompañan a los discípulos serán "en mi nombre" (Mc 16,17), es decir, será Jesús quien actúe. Lucas nos enseña cómo por la muerte y resurrección de Jesucristo se predicará *en su nombre* la conversión para perdón de todos los pecados (algo exclusivo de Dios) a todas las naciones (Lc 24,47); es decir, que el nombre de Jesús está presente en toda la misión eclesial. Y por otra parte será el mismo Jesucristo resucitado quien establecerá su Iglesia por el

envío del Espíritu Santo: "Mirad, yo voy a enviar sobre vosotros la promesa de mi Padre" (Lc 24,49).

Con razón hace notar Alfaro²³⁹ cómo es necesario poner mucho más énfasis en la presencia real de Jesucristo *resucitado* en la Eucaristía. Más aún, habría que añadir, y precisamente como Cabeza de la Iglesia. Sólo advertir este enfoque sería ya provocar un cambio muy hondo tanto en la espiritualidad sacerdotal como en la misión pastoral que se realiza en la celebración de este sacramento.

2.4. Cristo resucitado, revelador de la Trinidad. Según el Nuevo Testamento, es el Padre quien resucita a Jesucristo; pero es el Hijo quien resucita y está vivo, continuando su misión ahora como Cabeza de la Iglesia; y son ambos quienes envían al Espíritu Santo. Esta teología trinitaria puede abordarse en la Escritura solamente a partir de las "misiones": El Padre envía al Hijo y éste a sus apóstoles. El poder del Hijo proviene del Padre, y este poder lo ejerce Jesucristo sobre todo el universo, lo cual lo constituye Señor. Y en virtud de este mismo poder envía a los discípulos (Mt 28,18-19). Pero es Jesús resucitado quien cumple la promesa del Padre al enviar al Espíritu (Lc 24,49; Jn 20,22). Más aún, es el Padre quien resucita al Hijo. Esto está claramente explicitado, tanto por las formas directas como por las implícitas. Directamente se afirma: "por eso Dios lo exaltó" (Flp 2,10); y ya desde la primera predicación de Pedro afirma que todas las obras de Jesús son del Padre, y que el Padre es incluso quien lo ha resucitado (Act 2,22-24). "Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, y ha derramado lo que vosotros veis y oís" (Act. 2,33). Indirectamente por la expresión pasiva, que según la costumbre hebrea indica una acción divina, suponiendo a Dios como sujeto: "fue despertado". Aunque lo más común es atribuir la acción directamente al Padre (cf. Rom. 8,11; Gál. 1,1; Col 2,12). Esta manera de expresar las cosas indica que toda la misión de Jesucristo es obediencial, tanto en el *descenso* (kénosis), como en el *ascenso* (exaltación). Así se

238 J. LOSADA, "La resurrección de Jesús. Hecho e interpretación de una experiencia", en ST 64 (1976), p. 135.

239 J. ALFARO, *Cristología y antropología*. Madrid, Cristiandad, 1973 p. 38 y 515 nota 88.

muestra claramente que no se trata de una influencia griega, ya que entre los dioses paganos se dan descensos y ascensos, y aun se habla de "resurrecciones", pero por propio poder. La resurrección de Jesucristo, por el contrario es totalmente trinitaria.

3. En los escritos de S. Juan

En todos los escritos de Juan y Pablo la muerte y resurrección de Cristo son teológicamente una sola cosa. Es verdad que la encarnación es un tema central a todo el pensamiento del cuarto evangelista, que insiste en la realidad de la carne del Verbo. Pero ésta desde el principio está contemplada desde el punto de vista de la resurrección. El descenso desde el Padre y el retorno a él son los dos temas fundamentales de su teología de la salvación.

3.1. *En el cuarto evangelio* la muerte y la resurrección de Jesús están unidas en su "hora": ésta significa no un cierto tiempo cronológico, sino la finalidad o término de toda su vida (como decimos de un moribundo que se está acercando su hora, o de un artista que ha tenido un gran éxito que es "su hora de triunfo"). Pero es también la "hora del poder de las tinieblas" o "del príncipe de este mundo" (Jn 7,30; 8,20; 12,27 en la cual las tinieblas temporalmente vencen a la luz, para ser luego definitivamente disipadas por éstas; por consiguiente coincide también con la hora de su glorificación (cf. 12,23;17,1.5).

Así la muerte y la glorificación juntas constituyen la hora de Cristo. No son sólo dos aspectos contenidos en una misma medida de tiempo. La hora es el cumplimiento del destino de Jesús, más bien que el tiempo de tal cumplimiento. La muerte y la resurrección están pues unidas en la misma hora, porque están unidas en la misma acción²⁴⁰.

Ambas son la hora de regresar al Padre (7,33;13,1). Por lo mismo son idénticas a su glorificación, que marca el fin definitivo de la encarnación:

La glorificación de la resurrección no es sino el coronamiento de la eficacia de la encarnación redentora, porque el conocimiento salvífico de la fe está encaminado a la gloriosa manifestación de Cristo: "es

necesario que el Hijo del hombre sea exaltado para que todo el que crea en él tenga la vida eterna" (3,14)²⁴¹

Pero aunque la plenitud de nuestra salvación se nos dará con la efusión del Espíritu, sin embargo sólo es posible tras la resurrección de Cristo (3,5; 7,37-39; 16,7). Y la misión del Espíritu sólo se da tras la glorificación del Hijo, porque la salvación para Juan consiste en "dar la vida", es decir en nuestra propia resurrección. Pero recogiendo la teología del AT, dicho "dar la vida" es obra del Espíritu (*Gen* 2,7; 6,3.17; 7,15, etc.), y nosotros seremos capaces de resucitar solamente siguiendo como nuestro modelo la resurrección de Jesús. He aquí por qué el discurso eucarístico es en Juan una anticipación pascual: Jesús es el "pan de vida", y el "pan vivo" (*Jn* 6,35.41.48.51), esto es, el "pan que da la vida", que es capaz de resucitarnos.

Mientras llegamos a la plenitud de vida, esta resurrección se vive durante el "interim" en la misión de la Iglesia, y sacramentalmente en el bautismo y la eucaristía. En Juan encontramos, como en los sinópticos, esta cofirmación pospascual: antes de tornar al Padre Jesús encomienda a los discípulos el poder de perdonar los pecados (20,23), pone en manos de Pedro la guía de la Iglesia "apacienta mis carneros (*ἀρνία* es decir los guías y defensores del rebaño) y a mis ovejas" (21,15-18), y les entrega el Espíritu Santo prometido (10,21). Dicha misión es claramente la misma que la que Jesús había recibido del Padre (10,21): La Iglesia continúa pues el evangelio de Jesús sobre la tierra, mientras él viene de nuevo.

En cuanto a la participación sacramental, J.Heer nos hace notar que en S. Juan, la frase tiene un sentido mas hondo que el aparente, en la expresión lapidaria: "verán al que traspasaron" (19,37). El *mirar* para Juan no indica una acción física, sino la institución profunda de la fe en el misterio. Y lo que se mira con esa fe es *al traspasado*, es decir, a aquél del que acaban de

240 F.X. DURRWELL, *Op. cit.*, p. 54.

241 V. FARAONI, "Il valore soteriologico de la risurrezione di Cristo" en *Palestra del Clero* 49 (1970), p. 276.

fluir la *sangre* y el *agua*, que en Juan son los símbolos del bautismo y la eucaristía (3,5; 6,54).²⁴²

3.2. En su primera carta Juan sostiene fundamentalmente la misma teología: “la sangre de Jesús nos purifica de todo pecado” (1 Jn 1,7). Obviamente se refiere al valor expiatorio de la sangre de Cristo, ofrecida como “propiación” (1Jn 2,2); pero no es solamente la sangre derramada en la cruz, sino el valor eternamente salvador de la sangre de Jesús resucitado, porque refiriéndose al hoy habla de Jesús como nuestro abogado ante el Padre, en favor de nuestros pecados y de los de todo el mundo (1 Jn 2,1-2).

3.3. En el Apocalipsis Jesús resucitado es “el viviente” (1,18; 10,6, y cf. Jn 5,26; 11,25; 14,6, 2tc.). Y precisamente porque tiene la vida en sí, tiene también el poder de comunicarla: por eso están vivientes en torno a él quienes han muerto en testimonio de su fe en el cordero (Ap 11,8.12), identificando de tal manera la *resurrección* con la *vida*, que llega a aformar simplemente que “las almas de los mártires vivieron” (Ap 20, 4-5).

La unidad del misterio pascual es igualmente clara: el Cordero (o mejor el Carnero, cf. arriba, tema 8, no. 6.3) está al mismo tiempo *degollado* (sacrificado) y *en pie* (resucitado), indicando así el carácter perpetuo del sacrificio de rescate pagado mediante su muerte (Ap 5,6.9-12; y,14; 12,11) en perfecta correspondencia con la teología de Hebreos (cf. adelante n. 5), y con el evangelio de Juan, en el cual el resucitado conserva los signos de su pasión (Jn 20,20-25). Pero también tiene otro punto de íntima concordancia con el cuarto evangelio: el Cordero salva a su comunidad sacramentalmente.

242 J. HEER, “La imagen joánica del traspasado en su significado soteriológico”, en VARIOS, *Cristología y devoción a Cristo*. Bogotá, IICJ, 1982. pp. 35ss. El autor nos hace notar que “traspasado” no es una expresión que en Juan signifique solamente el costado físicamente herido, así como tampoco “exaltado” significa solamente el hecho físico de ser levantado sobre la cruz. Juan suele leer tras estas expresiones del mundo físico una teología simbólica.

En efecto, la Iglesia de los salvados forma en torno a él un “reino de sacerdotes para su Dios y Padre” (1,6;5,10). Esta Iglesia por destino ha de ser universal, lo que representa la infinidad de los creyentes (el número 144.000 corresponde a 12x12x1000, e indica que de cada una de las doce tribus de Israel hay un número perfecto y pleno de señalados; esto, seguido de la “la muchedumbre ingente que nadie puede contar”, representa la universalidad de la Iglesia: Ap 7, 4-10; 14,1). Esa Iglesia es la “Esposa del Cordero” (19,7.9; 21; 2.9-10; 22,17).

Es, además, un pueblo que celebra la liturgia alrededor del Cordero; ya que éste aparece también como rey y *sacerdote* (1, 12-16: la túnica de que va vestido corresponde a la del Sumo Sacerdote, mandada por Ex 28, 4.31-32). Todo el Apocalipsis, además, está sembrado aquí y allá de doxologías, himnos y cánticos de tipo litúrgico (p.e. 1, 5-8; 4, 8-11; 5,9-10; 12, 10-12; 15, 3-4, etc.). El Cordero aparece, además, encabezando la alabanza de los fieles (5, 6-14; 7, 9-17, en que todos los que siguen al Cordero están vestidos con la túnica sacerdotal. Cf. vv. 9 y 13). Y el centro de la liturgia es el templo de la Jerusalén celeste, con todo y su altar de las ofrendas, descrito como antitipo del templo de la Jerusalén terrena (cf. 6,9; 8,3; 14, 18; 16,7).

4. En los escritos paulinos

Como para Juan, también para Pablo el misterio pascual (muerte y resurrección de Cristo) es una inseparable unidad. En el conocido texto de Rom 4,25 “entregado por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación” se expresa un paralelismo que unifica la obra salvífica.

Para mantenerse fieles al paralelismo de esta fórmula, se ha de situar la resurrección junto con la muerte en plena eficiencia de salvación... El apóstol no piensa en aplicar esta obra de salud a sólo la resurrección. La glorificación no piensa en la resurrección como en una acción meritoria. La exaltación de Jesús es obra del Padre (“fue resucitado”); solamente la vida terrestre es principio de mérito (Flp 2,8-9)... La muerte expía el pecado; pero se nos confiere la justicia en consecuencia de la resurrección.²⁴³

243 F.X. DURRWELL, *Op. cit.*, p. 41.

4.1. *Muerte y resurrección.* ¿Cómo explica Durrwell este misterio? Recurriendo a la antropología hebrea: "vaciándose" (Flp 2,7) Cristo se hizo solidario con nosotros en todo: según la *carne* (menos en el pecado) compartió nuestra vida; y según el *espíritu*, dándonos la suya. ¿Y cómo se da el paso de la primera al segundo? La vida en la carne lleva a Cristo a la muerte; pero al mismo tiempo la muerte lo libra de la vida de la carne, acaba con ella. Cristo no solamente muere como consecuencia de nuestra vida en la carne (pecado, debilidad), sino también muere a *ella*. Así caen por tierra todas nuestras esclavitudes, en su muerte. En este momento surge por la resurrección la condición divina de Cristo, y roto el velo de la carne, la gloria de su divinidad brilla de nuevo (cf. *Rom 6,6.10; Heb 9,28*, etc.).

La muerte de Cristo, como toda otra muerte, no es en sí misma salvífica, pues de por sí es negativa, es destrucción. Es salvífica porque, muriendo Cristo a la carne y ofreciéndose a la muerte por pura obediencia, ésta termina no en el aniquilamiento sino en la resurrección, que es la vida del espíritu: así la muerte, que de suyo alejaría de Dios, se convierte por la absoluta obediencia de Cristo en la mayor cercanía de Dios, en plena apertura a él.

Entonces entendemos al apóstol cuando nos dice: "fue resucitado por nuestra justificación". Cristo glorioso es el principio vital en el cual se aplica a nosotros la acción redentora que él ha puesto fuera de nosotros; en ninguna otra parte tenemos acceso a la justicia de Dios²⁴⁴.

4.2. *Nuestra propia redención, término de la salvación.* Para Pablo sería absurdo querer reducir nuestra salvación a este mundo (1 *Cor 15,19*). De hecho, todo lo mundano termina con la muerte, que además de ser un fenómeno biológico, tiene un significado profundamente religioso: es el estigma del pecado (*Rom 5,12ss*). Cristo nos ofrece la liberación del pecado y de sus consecuencias en esta vida que se desenvuelve aún en la carne, para purificarla; pero solamente conseguimos la plenitud de la salvación cuando hayamos llegado a la resurrección de nuestro cuerpo, "la liberación de este cuerpo de muerte" (*Rom 7,24; 8,2*). Para ello nuestra vida ya en este mundo

debe ser vivida conforme al paradigma de la resurrección, y propia de aquéllos que por el bautismo se han incorporado ya sacramentalmente al misterio pascual (*Col 3,1-4*). Muriendo a los criterios del mundo y al pecado nos hacemos participantes (por ahora sacramentalmente, en plenitud tras la muerte) de la salvación definitiva y completa. He aquí por qué es tan fundamental para Pablo que Cristo haya resucitado no solamente como individuo, sino también y sobre todo como Cabeza de su cuerpo que es la Iglesia, como primogénito de la creación, como primicia de los que duermen (*Col 1,15-20; 1 Cor 15,20*, etc.).

4.3. *El papel de la resurrección de Cristo en nuestra salvación.* En 1 *Cor 15,45* Pablo dice que por la resurrección, el segundo Adán se ha convertido en "Espíritu vivificante". No quiere decir que Cristo sea idéntico al Espíritu Santo; sino que *su estado*, por la resurrección, ha pasado de la muerte a la vida, de la carne al espíritu. Por eso Pablo reconoce que Jesús es en su vida mortal el *Hijo de Dios*, sin embargo solamente tras la resurrección lo es *para nosotros* (tras su resurrección nos comunica por gracia la filiación divina), y en consecuencia sólo entonces los discípulos lo reconocen como tal.

Pero también su resurrección es el paradigma de la nuestra, que puede realizarse sólo a semejanza de la de Cristo, y además porque recibiremos como gracia la salvación en virtud de nuestra fe en la resurrección de Jesús (cf. *Ef 2,5-8; Rom 10,9; Col 2,12*). Así pues, para Pablo la resurrección de Cristo no es propiamente apologética, no es un "motivo de credibilidad"; sino más bien "la resurrección de Jesús es para el cristiano... el objeto mismo de su fe"²⁴⁵; porque la pascua de Cristo es la confirmación de parte del Padre de toda la doctrina del evangelio y de su mensaje salvífico; por ello "si Cristo no ha resucitado, es vana nuestra predicación, es vana vuestra fe, estáis aún en vuestros pecados" (1 *Cor 15,17*). Comentando este último texto, J.M. GONZALEZ RUIZ afirma:

Para San Pablo, como para toda la S. Escritura, es una toma de posición vital que envuelve a todo el hombre; consiste esencialmente en

244 *Ibid*, p. 46.

245 V. FARAONI, *Op. cit.*, p. 223.

aceptar el don divino de la salvación, para poder realizar la propia integridad humana. Por eso el contenido del diálogo humano-divino de la fe es la resurrección de Cristo, primicia y garantía de la resurrección del creyente. Por tanto, si Cristo no hubiese resucitado, no habría resurrección universal, y faltaría a nuestra fe su fundamento: nos apoyaríamos en el vacío, nos precipitaríamos en un abismo sin fondo²⁴⁶.

Efectivamente, antes de la fe hay sólo pecado; y sin la resurrección de Cristo, la muerte continuaría siendo para nosotros la perdición definitiva, el dominio puro y completo del pecado, la irremediable separación de Dios, y la ruina irreversible de sus proyectos en favor de los hombres. Pues como la vida separada de Dios no es vida sino muerte, para Pablo jamás habríamos sido redimidos del pecado y de la muerte no sólo sin la resurrección de Cristo, sino tampoco sin nuestra resurrección con él:

Por otra parte, la promesa (de nuestra resurrección) no se refiere a la resurrección como tal, sino a su porvenir para nosotros. La resurrección es objeto de la fe; el testimonio de los apóstoles es verídico: Jesús ha vencido la muerte. Lo que sigue siendo objeto de la promesa es la consecuencia de esta victoria: Jesús volverá a vencer la muerte para nosotros.²⁴⁷

4.4. *Nuestra incorporación en la salvación pascual.* Solamente seremos salvos si tenemos parte en la muerte y resurrección de Cristo. ¿Cómo?

4.4.1. *Nuestra participación sacramental* se inicia con el bautismo (*Rom* 6,3-4; *Gal* 3,27; *Col* 2,12). La no resurrección real de Jesucristo tendría consecuencias gravísimas para el mensaje evangélico, porque en tal caso "aun los que murieron en

246 J.M. GONZALEZ RUIZ, "Redención y resurrección", en *Co* 2 (1966), pp. 72ss. Por no tener a la mano la edición española, traduje de la italiana, p. 100.

247 CH. DUQUOC, *Cristología*. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 533. De manera semejante dice J. DANIELOU: "Negar la resurrección de los muertos es negar la resurrección pascual de Cristo, por una parte, y por otra, es negar la resurrección de los cristianos. Ahora bien, la primera es objeto de la fe, la segunda lo es de la esperanza... estas dos resurrecciones no son sino dos momentos de un mismo misterio": *La resurrección*. Madrid, Stadium, 1971, p. 76.

Cristo perecieron" (1 *Cor* 15,18). Entonces también pierde sentido nuestro bautismo, que nos incorpora no solamente en la muerte, sino también en la resurrección del Señor (*Rom* 6,4-5). El bautismo no es pues para Pablo una mera ceremonia; sino un verdadero signo de nuestra pertenencia al cuerpo de la Iglesia escatológica, de la cual nuestra membrecía en la Iglesia apostólica es sólo el primer paso. Ello justifica desde los comienzos de la Iglesia el bautismo de los infantes: el Padre los admite por pura gracia en la corriente de la resurrección final de los redimidos en y por Cristo.²⁴⁸

4.4.2. *Nuestra participación de la vida "en" Cristo.* Esta fórmula paulina indica la vida nueva que deben vivir los fieles incorporados en el misterio de Cristo resucitado. Ordinariamente cuando Pablo habla del vivir "con" Cristo, pone el énfasis en la obra gratuita que el Padre ha realizado en nosotros con Cristo. Pero cuando habla de "en" Cristo, subraya nuestra vida en calidad de redimidos, que debe seguir los caminos de Cristo resucitado. Así, nuestra justificación consiste en nuestro vivir y morir "en" Cristo (*Col* 2,11-12; *Rom* 6,11; 8,2; 1 *Cor* 15,22, etc.), porque "en" Cristo tenemos la redención (*Rom* 3,24; 1 *Cor* 1,30; *Col* 1,14): pero ya no podemos ahora unirnos al Jesús terreno, que no existe más; nuestra unión de vida "en" Cristo lo es pues con el resucitado. Por consiguiente el cristiano vive su salvación *actuando como quien ha resucitado* "en" Cristo. ¿Qué significa eso? Afrontamos aquí el vastísimo panorama de la moral cristiana en Pablo, que para él no consiste en la simple obediencia externa a la Ley (abolida ya con la muerte de Cristo: cf. *Gal* 5); sino en la fe en Cristo, que se expresa viviendo según el camino y los criterios trazados por la resurrección de Jesús y la nuestra propia: no en la carne, sino en el Espíritu. He aquí algunas particularidades, como ejemplos de las múltiples concretizaciones paulinas:

- el cristiano no puede abusar de la libertad que le ha concedido Cristo, como pretexto para vivir conforme a los criterios de la carne (*Gal* 5,13);

248 Por ello, si el bautismo se considera solamente un acto formal de pertenencia al cuerpo visible de la Iglesia, en forma jurídica, entonces tendrían razón muchos teólogos que de ello toman partido para cuestionar la validez del bautismo de los niños, y para apoyar el bautismo sólo de los adultos.

- positivamente la caridad es la última norma de la acción cristiana (v. 8);

- "si habéis resucitado con Cristo..." (Col 3,1), haced morir en vosotros los criterios y valores terrenos: fornicación, impureza, deseos desenfrenados, avidez de ganancias que es idolatría (*Ibid.*, v.5);

- destrucción de toda diferencia humana por razón de clase social, de raza, de credo: Cristo es todo en todos (*Ibid.*, vv. 10-11);

- abandono de toda mentira y fraude (*Ibid.* v.9);

- fidelidad en el matrimonio, fundada en el amor (*Ibid.*, vv. 18-20);

- fidelidad y obediencia de los siervos, junto con justicia y honestidad de parte de los patronos (Col 3,22-4,1), etc.

5. En la carta a los Hebreos

Como ya dijimos antes, el sacrificio de alianza exige dos términos: la consagración del don de parte del oferente, y la aceptación de parte de Dios. El sacrificio no es una *cosa*, sino el *signo de una relación* entre Dios y el hombre: por ello envuelve las dos partes, Jesús, tomando libremente sobre sí la muerte, hace de ésta una ofrenda; el Padre, resucitando a su Hijo, la consume aceptándola, y así hace de ella un sacrificio. Es la teología de Hebreos. Por ello en esta carta la muerte y la resurrección de Jesús son inseparables como misterio de salud. Comentando *Heb 2,9* dice Durrwell: "La muerte es redentora por la resurrección que ha merecido; aquella no ha producido otro efecto que la resurrección de Jesús, en la cual encontramos la salud".²⁴⁹ Y más adelante, sobre *Heb 5,7-9*: "El misterio de la redención se cumple en la humanidad del Señor antes de extenderse hasta nosotros"²⁵⁰. En realidad, afirma el mismo autor, el sacrificio de Cristo prescinde del ritual litúrgico mandado en la Ley. Lo único que le queda es lo esencial: el ofrecimiento de sí hasta la muerte de parte de Cristo, y la aceptación de esta oferta de

²⁴⁹ F.X. DURRWELL, *Op. cit.*, p. 75.

²⁵⁰ *Ibid.* p. 77.

parte del Padre para santificarla enteramente. Por eso la carta a los Hebreos tiene una grande preferencia por la palabra "consumar" que significa "volver perfecto", o "llevar hasta su término" el sacrificio (cf. *Heb 7,19; 9,9; 10,1*, etc.).

Tal consumación en la gloria lleva a su término la ofrenda sacrificial. El autor presenta con una fórmula mas nocional la misma realidad que en otra parte expresa con una imagen, la del ingreso en el "santo de los Santos" (cf. *Heb 9,12.13.24; 10,19*). En la antigüedad, el sacrificio se inmola y se consagra simultáneamente; como término de su inmolación, al mismo tiempo la víctima queda despojada de su ser profano y consumada en la perfección trascendente de Dios. La carta es fiel a esta concepción del sacrificio: la consumación en Dios es la luminosa contrapartida de la inmolación.²⁵¹

En este punto se injerta lo más característico de la carta a los Hebreos: el ingreso en su gloria mediante la resurrección, representa para Cristo su definitiva consagración sacerdotal. Es verdad que esta consagración se fundamenta en la encarnación (*Heb 5,5*), pero por la resurrección se convierte en eterna (cf. *4,14; 6,20; 7,26; 8,1-2*, etc.). Por eso también su sacrificio es único: tiene una eficacia irrepetible y decisiva (cf. *9,11-14; 10,10-14*). El sacrificio pascual de Cristo se celebra pues todavía ahora, y se celebrará siempre, en el santuario celeste (*9, 24-28*); su sacerdocio es actual y dinámico intercediendo por nosotros ante el Padre (*7,25-27*); así como el Padre continúa aceptándolo de manera definitiva. Terminamos este número con una cita que puede servirnos de síntesis:

El sacrificio expiatorio de Cristo posee validez precisamente por lo que tiene de vital y de eterno en todos sus elementos: un pontífice vivo triunfante de la muerte; una víctima siempre viva, dotada de sangre vital y caliente, con capacidad purificadora eterna; un santuario permanente y definitivo porque es el mismo cielo. Como vemos, en esta perspectiva no se puede concebir una eficacia soteriológica de la muerte -de la sangre- de Cristo, separada y desunida de la resurrección: el sacrificio cruento de Cristo tiene valor purificador porque es el sacrificio de un resucitado²⁵².

6. Conclusión

Hay quienes, el día de hoy, quisieran de tal manera centrarse en los aspectos históricos de Jesús como los únicos salvíficos

²⁵¹ *Ibid.* p. 91.

²⁵² J. M. GONZALEZ RUIZ, *Redención y resurrección*, p. 91.

cos, que o bien descuidan la resurrección (que no puede probarse por los métodos de la historia positiva), o a lo más la exponen como un mero símbolo de que la causa de Jesús debe seguir adelante. Quizás temen que la acentuación de este misterio pueda mermar importancia a la acción salvífica de Jesús durante su vida apostólica. Nada más lejos de lo que ellos temen. La resurrección de Jesús es la confirmación más definitiva que el Padre pudo dar al evangelio de su Hijo, precisamente porque resucitándolo autenticó quién era ese Jesús y cuál era su misión, ambos plenamente agradables al Padre. El hecho de la insistencia de los evangelistas en que el resucitado es *el mismo* Jesús prepascual, y que la misión iniciada en la vida pública quedaba tras la resurrección confirmada en la Iglesia, es la mejor señal de que la resurrección *real* de Jesús refuerza el empeño cristiano del Evangelio como no puede hacerlo ninguna otra ideología que quisiese suprimirla:

En no pocos círculos cristianos de hoy parece prevalecer la persuasión de que lo que salió viva de la tumba fue la causa de Jesús, en particular el ideal de existir para los demás, el talante de soberana libertad frente a todo prejuicio e institución, el anuncio de liberar a los oprimidos. Esto es lo que ha de sobrevivir. Jesús va pasando a ser mera cifra y apoyo de ese programa. En su realización la acción transformadora del mundo viene a primar sobre el recuerdo de Jesús. No es legítimo desligar a Jesús de lo que él representa, del movimiento renovador que desencadena, y esto es lo que frente al puro hechizo personal esta tendencia pretende recalcar. Pero a la inversa, tampoco se puede independizar esa causa de Jesús, de su palabra y sus motivos, y creer que sin ellos puede sobrevivir. Si él no resucitó y vive, su causa tampoco²⁵³.

7. Profundización

Sugiero algunos temas de investigación, apoyándose en la bibliografía correspondiente:

*Estudiar algunos de los rituales de los sacramentos: ¿Cómo hacen presente la gracia de Cristo resucitado en su Iglesia? Especialmente preguntarse sobre la Eucaristía: ¿por qué está en ella presente el Cristo resucitado? ¿por qué sigue siendo memorial del *único* sacrificio de Cristo?

*¿Cómo conocemos la Trinidad en los Hechos de los Apóstoles, a partir de la resurrección de Jesús?

253 L.M. ARMENDARIZ, *Op. cit.*, p. 373.

* ¿Cómo fundamenta S. Pablo la misión apostólica en el testimonio de la resurrección?

*¿Cómo ilumina nuestra responsabilidad moral en favor de los más necesitados (cf. *Mt* 25,35ss) el hecho de que éstos estén destinados a la resurrección definitiva en su propia carne? ¿Por qué, a esta luz, tiene valor salvífico incluso el "dar un vaso de agua en mi nombre"?

8. Guía pastoral

8.1. *Círculo bíblico*: puede servir para discusión el último tema apenas propuesto para la investigación. Además:

*¿Por qué la resurrección de Cristo no puede ser solamente simbólica? ¿Por qué no puede sólo consistir en la fe de sus discípulos o en seguir la causa de Jesús? ¿Sufriría la base de nuestra misión cristiana incluso en la transformación del mundo? (cf. *Pue* 176, 351).

*¿Cómo ilumina la fe en la resurrección de Cristo y la esperanza en la nuestra, el compromiso histórico cristiano? ¿Le permite desencarnarse de este mundo? ¿Y quedar reducido sólo a la transformación del mundo? (sirva de guía *Med* 1, 5).

8.2. Lectura espiritual

S. AGUSTIN, *Confesiones*, L.X, 4.9; 10,23; 31,47; 35,56.

8.3. Actividad pastoral

Averiguar mediante un sondeo, en mi comunidad eclesial, cuáles son las actividades de mis hermanos cristianos acerca de la resurrección de Cristo y de su propia resurrección, como base para poder ofrecerles una evangelización que corresponda a sus necesidades. Pueden servir de guía las siguientes preguntas:

*¿Espero mi resurrección, o la "salvación de mi alma"? ¿Qué es lo que *verdaderamente* confieso al recitar el último artículo del credo?

*¿De tal manera tengo puesta la mira en la "salvación de mi alma" que me siento desconectado cristianamente del mundo en que vivo, y de toda responsabilidad de transformarlo para hacerlo digno del señorío de Jesucristo resucitado?

*Cuando se me presenta una situación dolorosa (por ejemplo la muerte de un ser querido), ¿Busco "resignarme" (virtud no cristiana, sino estoica)? ¿O trato de afianzar mi *esperanza* fundada en la resurrección de Cristo, que es nuestra? ¿Advierto la diferencia entre la resignación fatalista y pasiva, y la esperanza serena, gozosa y constructiva?

8.4. Liturgia

8.4.1. *Sacramentaria*. Al explicar los sacramentos (por ejemplo al preparar a los padres y padrinos para un bautizo) hacer ver claramente que cada uno de los sacramentos es un signo de la presencia de Jesu-

cristo resucitado que actúa en su Iglesia, y de nuestra propia participación en la resurrección.

8.4.2. *Liturgia de las horas. Lecturas:*

*S. ANDRES DE CRETA, "La cruz es la gloria y la exaltación de Cristo". *14 sept.*

*S. BRAULIO DE ZARAGOZA, "Cristo resucitado, esperanza de todos los creyentes". *"Común de difuntos."*

*S. FULGENCIO DE RUSPE, "Cristo vive para siempre para interceder por nosotros". *Jue. II Ord.*

* S. IRENO' "Cristo, primicias de nuestra resurrección". *Mar. IV Ord.*

*GAUDIUM ET SPES, "Toda actividad del hombre ha de ser purificada por el misterio pascual". *Sab. IV Cuar.*

TEMA X "TU ERES EL CRISTO, EL HIJO DEL DIOS VIVIENTE"

(Mt 16,16)

El Señor Jesucristo, que llevó a la perfección la completa revelación de Dios, encomendó a los apóstoles que predicasen a todos los hombres su evangelio, que es la fuente de verdad y de enseñanza moral... Los discípulos cumplieron fielmente esta misión mediante la predicación oral, el ejemplo y la transmisión de lo que habían recibido de labios de Cristo, de su convivencia con él, de sus obras, o que habían aprendido mediante la recepción del Espíritu Santo. También cumplieron dicha encomienda los apóstoles y los hombres apostólicos que bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo, consignaron por escrito el mensaje de salvación (DV, 7).

Sumario

Tras la resurrección de Cristo, y a la luz del Espíritu Santo, los apóstoles y luego la Iglesia comprendieron el mensaje, la misión y la persona misma de Jesús, y así nos lo transmitieron en la Palabra escrita del NT, que se convierte entonces para nosotros en la norma de fe. El tema presente estudia la cristología y la soteriología de las principales obras del NT.

1. Aunque todos los autores del NT confiesan un mismo Cristo y una misma obra salvífica a partir de la experiencia de la pascua, sin embargo encontramos en cuanto a la concepción y expresión teológica un rico pluralismo.

2. Marcos nos presenta a Jesús profundamente humano, y sin embargo más que humano, Hijo de Dios. Durante su vida terrena Jesús conserva el "secreto mesiánico"; pero una vez resucitado los discípulos reconocen en él al Hijo de Dios e Hijo del Hombre. Marcos contempla la obra salvífica de Jesús como el perdón y la destrucción del poder del pecado; y la pasión, muerte y resurrección de Jesús como correspondientes a un proyecto salvífico.

3. Mateo considera ya desde la infancia de Jesús un plan que es el cumplimiento de las promesas davídicas (es la función de la genealogía de Jesús). El es el nuevo Israel, que se realiza en la universalidad de la Iglesia. Por lo mismo para Mateo los títulos que mejor cuadran a Jesús son el de Hijo de David, Hijo del Hombre e Hijo de Dios, e indirectamente también el de nuevo Moisés.

4. Lucas contempla a Jesús como cumplimiento del plan del Padre, ya desde la infancia, en el que interviene como realizador el Espíritu. Jesús realiza su misión salvífica sobre todo en favor de los pobres, por lo cual es el signo de la misericordia y del perdón del Padre, que se ofrece universalmente a todos los hombres. Prefiere presentar a Jesús como el profeta revestido del Espíritu, el Señor de la casa de David, el Señor y Cristo. La soteriología de Lucas es la más completa de entre los sinópticos: nos ofrece una salvación histórica y liberadora, escatológica y universal.

5. La cristología de Juan parte de la preexistencia de Cristo como Logos del Padre; pero luego su acento está en la carne de Cristo asumida en la encarnación. Los títulos de Cristo preferidos por Juan son: el Cristo, el Hijo del Hombre, el profeta, el rey de Israel. Soteriológicamente nos presenta a Cristo como el que quita el pecado del mundo y el vencedor de Satanás y de su dominio sobre el mundo, del que el Verbo encarnado es la luz y la vida. El cristiano se incorpora en el misterio salvífico recibiendo la gracia de Cristo, que es gracia "capital", y mediante la permanencia en la fe y el amor de Jesucristo.

6. Pablo parte del misterio pascual para descubrir quién es Jesucristo, en el misterio de la preexistencia y la encarnación. El nos revela, resucitado, al Padre, porque toda su obra salvífica corresponde al plan del Padre. Igualmente nos revela al Espíritu que actúa en la Iglesia. Resucitado Jesucristo es constituido Cabeza de la Iglesia, y se nos revela como primogénito de la creación. En cuanto a los títulos de Cristo, Pablo prefiere los de Hijo de Dios, Cristo, el Señor, segundo Adán, imagen de Dios. Su obra salvífica se realiza en nuestra reconciliación con el Padre y en nuestra justificación.

1. La única confesión de fe en Jesucristo, expresada en forma múltiple

Es evidente, por lo que ya tratamos, que hay en el Nuevo Testamento una pluralidad de enfoques cristológicos. Podríamos incluso seguir profundizando en este tema, y encontrar cómo la primera comunidad contempló a Jesús desde diversos ángulos, inspirada en el conocimiento de las Escrituras. Es natural, puesto que ningún enfoque bíblico de cuantos conocían era por sí suficiente para expresar todo el misterio de Jesucristo. Natural también porque no se había fijado la norma de fe, sino que aún vivían en el período de fijación de la misma, bajo la guía del Espíritu.

1.1. *Unidad que parte de la experiencia pascual.* Y sin embargo hay una profunda unidad, dentro de la pluralidad. Ya en el Antiguo Testamento la expresión de la salvación era múltiple, como hemos dicho en la primera parte:

Después de la resurrección los cristianos profundizaron en la realidad de la persona de Cristo, preguntándose quién era en verdad aquél que había vivido y muerto de aquella manera y que había sido resucitado por el Padre. A través de un largo proceso, su fe en Cristo, real pero sólo progresivamente tematizada, se fue explicitando de dos formas fundamentales: interpretando creyentemente algunos acontecimientos de su vida y otorgándole diversos títulos de dignidad, que con frecuencia fueron relacionados con dichos acontecimientos.²⁵³

1.2. *La pluralidad que proviene de la diversidad de comunidades.* Los evangelistas escribieron para diversas comunidades, y en circunstancias distintas. Es natural que adaptaran a ellas su teología. Pero a su vez ello había recibido las múltiples tradiciones que se habían ido formando por la predicación apostólica. Este hecho nos presenta la enorme riqueza de teología verdaderamente bullente que el Espíritu de Dios había inspirado en toda la Iglesia. Encontramos tradiciones teológicas, por ejemplo, más propias de la comunidad judeo-cristiana por un lado, y helenístico por otro. Pero no opuestas, aunque sí diversas, y que mutuamente se enriquecían. No hemos de extrañarnos: así se formó también el Antiguo Testamento, ya que la revelación fue siguiendo el desarrollo histórico del pueblo de Israel, y a la vez fue guiando ese mismo desarrollo. Nada raro, pues, que la cristología se fuese cada vez enriqueciendo más y más con los diversos enfoques que recibía de las múltiples comunidades. Así se había enriquecido, por ejemplo, el Pentateuco, con las corrientes Yahvistas y Elohísta, diversas y unas a la vez, y ambas inspiradas.

Los cuatro evangelios pretenden un mismo fin: la proclamación de la fe apostólica en el acontecimiento salvador de Jesucristo, fundamentada en los hechos y palabras del Jesús terreno. Todos ellos son o bien testigos inmediatos de la resurrección, o intérpretes de dichos testigos (cf. *Lc* 1,2; *Jn*. 21,24). Están unificados en una fe objetiva e histórica, y en su interpretación salvífica.

Y sin embargo observamos profundas diferencias en los enfoques teológicos. No únicamente son diversos en cuanto al estilo y organización del material que relatan (cosa obvia siendo cuatro diversos); sino, y esto es lo más notable, lo son en cuanto a los puntos de vista desde los cuales contemplan a Jesucristo. Es natural. Todos ellos eran pastores del pueblo cristiano, y escribían para diverso tipo de creyentes, con distinta cultura e historia: incluso en muy diferentes situaciones políticas. Y según observamos en los diversos autores del

Nuevo Testamento, no se contentaron con ser meros reporteros de hechos sucedidos. Son verdaderos teólogos, que inspirados por el Espíritu ofrecen cada uno su propia interpretación de los hechos, no sólo para instrucción de su respectiva comunidad, sino para que le sirva a ésta de guía de vida cristiana. Son, pues, no meros repetidores, sino verdaderos autores de su evangelio.

Aun en medio de la pluralidad de enfoques teológicos, observamos otro elemento de unidad entre ellos, absolutamente fundamental: en todos se da una interpretación *salvífica* del acontecimiento de Jesucristo, aun cuando en cada uno revista ciertos matices propios:

Estos evangelistas habían aprendido a emplear los dichos y hechos de Jesús durante su ministerio en Galilea para iluminar el misterio de su divinidad y viceversa, para interpretar estos hechos en función de su muerte y resurrección subsecuentes. Su conciencia de la significación salvífica de los acontecimientos que coronaron la misión terrestre de Jesús, dio a los escritores sagrados la llave del significado de sus milagros y de su enseñanza referente a la próxima llegada del reino de Dios.²⁵⁴

1.3. La cristología de la Iglesia primitiva, norma de fe. Tal evolución histórica de la cristología fue poco a poco adquiriendo forma en los Escritos del Nuevo Testamento, y quedó así constituida como norma de la fe. Ni vale decir que cualquier pluralidad es válida hoy en día porque también fue múltiple el enfoque de la primera comunidad. La Iglesia primitiva, en efecto, vivió un momento privilegiado en cuanto la Providencia

254 D. STANLEY, "Cristo como Salvador en los Sinópticos", en VARIOS, *Palabra y Misterio*. Santander, Sal Terrae, 1971, p. 71. Pero no se trata de una unidad estática, como si desde el principio la Iglesia hubiese encontrado un solo camino fijo de comprensión del misterio de Cristo; ni tampoco de un crecimiento por añadidura de datos. Nos dice a este propósito R. SCHNACKENBURG, en "La cristología más antigua de la Iglesia primitiva": "Si existieron estadios de evolución en la comprensión de la persona y la obra de Jesús, al pasar, por ejemplo, el anuncio de la buena nueva de la comunidad judeo-palestinese al cristianismo helenístico no judío, hubiera tenido eso consecuencias trascendentales si hubiesen llevado a una evolución discontinua, a saltos de abismo, a nuevos planteamientos de conceptos, debidos tal vez al mundo entorno. Si se trata, por el contrario, sólo de una cristología que se ha desarrollado por "grados" estrechamente vinculados entre sí y que avanzan y se ensanchan unidos, cabe bosquejar un proceso histórico continuo, tal como corresponde a la revelación histórica y a la fe": en *Mysterium Salutis*, III.I, p. 267.

divina nos quiso a través de ella comunicar la norma invariable de la fe. Pues:

Si Dios nos ha hablado en Jesucristo "al final de estos tiempos" (Heb 1,1), es decir, al final de todo el tiempo de la revelación; si Cristo es el último revelador y el salvador definitivo (escatológico), no cabe esperar ninguna nueva revelación: el significado de Jesucristo debe deducirse partiendo de lo que Dios ha revelado en y por él²⁵⁵.

Por ello afirma Rahner²⁵⁶ que Dios tiene una relación única con la Iglesia, que sin embargo no es del todo igual con la Iglesia primitiva, y con la Iglesia de los tiempos subsiguientes: con ésta se comunica mediante la revelación comunicada a aquélla.

Supuestos el estudio del desarrollo de la teología neotestamentaria y el de los títulos principales de Jesucristo (problemas propios de la teología fundamental), en el tema presente nos detenemos a considerar las cristologías de los principales libros revelados: de los cuatro evangelios y de San Pablo. Metodológicamente comienzo con el evangelio de Marcos, considerado comúnmente como el más antiguo.

2. Cristología y soteriología de Marcos

2.1. La humanidad de Jesús es el rasgo que con frecuencia se estudia más en este evangelio. Marcos a veces nos presenta la figura de Jesús con rasgos fuertes, que Lucas tiende a suavizar en los pasajes paralelos. En el primer evangelio Jesús reprende a sus compatriotas (6,6); se enoja contra quienes lo espían (3,5), y arroja violentamente a los vendedores del templo (11,15-16). Se le presenta en ocasiones "gimiendo en su espíritu" (7,34; 8,12); sus parientes afirman que está "fuera de sí" (3,21); Jesús ignora el día y la hora de la parusía (13,32); muere en angustia (15,34). El Jesús de Marcos aparece con una grande capacidad de amar (9,36; 10,16; 10,21-22) y de sufrir no sólo física, sino también moralmente (14,32-42).

255 R. SCHNACKENBURG, *Ibid.*

256 Citado por R. SCHNACKENBURG, *Ibid.*, p. 268.

2.2. *Y sin embargo más que humano.* Conforme a una mentalidad profundamente semítica, no nos habla de una "esencia" divina; sino que nos la muestra en actividad: ahí están los veinte milagros realizados por Jesús, en un ambiente supremo de dominio sobre la naturaleza (Mc 4,35-41), sobre las enfermedades (Mc 6,56), sobre la misma muerte (Mc 5,21 ss), y, lo que es sobresaliente en los milagros relatados por Marcos, sobre los poderes satánicos: es en efecto el evangelista que más insiste en las curaciones de endemoniados, y las presenta con más fuerza, incluso dramática (Mc 1,24; 5, 6-7; 1, 32-33; 3, 7-12), hasta el punto de que los espíritus inmundos se postran ante él (Mc 3,7-11).

Jesús es un hombre que actúa como Dios. Una declaración tal, que se confina a sí misma al orden de la actividad más bien que al de las esencias, es típica de la mentalidad semítica. Para el israelita, Yahvé era el único Dios que había hecho algo por Israel. Cuando Marcos presenta a Jesús de Nazaret como un hombre que actúa como Yahvé, está afirmando ambas realidades: la realidad de su naturaleza humana y su divinidad.²⁵⁷

2.3. *El secreto mesiánico.* Ha sido un rasgo muy típico de Marcos subrayado con frecuencia. Es cierto que Jesús no proclama abiertamente su mesianismo. Sin embargo, responde con hechos a la pregunta sobre si es el Mesías: actúa con "poder" tanto al expulsar los demonios (Mc 1,22-39) como al obrar milagros de curaciones (Mc 1,40-45; todo el cap. 5; 7, 31-37; 8, 22-26); realiza obras mesiánicas, como la multiplicación de los panes (en Marcos son dos: 6, 34-44; 8, 1-10) en un gesto que nos recuerda el del profeta, en todo el contexto de su narración escrita sobre el esquema de la multiplicación de los panes, signo de la misión profética de Eliseo (cf. 2 Re 4, 42-44); entra en Jerusalén triunfalmente cumpliendo una profecía mesiánica (Mc 11, 1-11); y con frecuencia el evangelista escribe expresiones sobre el poder de Jesús (Mc 1,22.27; 3,12;5,43;6, 45;7,36;8,26).

Es verdad que el mismo Jesús nunca se autotitula Mesías, aunque actúa como tal públicamente. Pero impone silencio a los demonios que lo confiesan (1,24;1,34;3,11 ss), a los enfer-

mos curados (1,44; 5, 43; 7,36; 8,26) e incluso a sus discípulos (Mc 8,30). Aunque quizás lo más difícil de comprender en esta línea sea la incompreensión de sus discípulos (Mc 4,10), a veces hasta la obstinación (Mc 6,52; 8,17-21), que no entienden ni el significado de las parábolas (Mc 4,13; 7,17ss) ni saben interpretar del todo el signo de sus milagros (cf. la reacción ante la tempestad calmada, Mc 6,52, totalmente diversa a la que narra Mateo, pues según éste los discípulos se postran y lo reconocen como Hijo de Dios; mientras según Marcos sólo se preguntan: "¿quién es éste a quien obedecen el viento y el mar?").

Desde que en 1901 W. Wrede propuso su teoría del "secreto mesiánico" en Marcos, muchas interpretaciones del mismo han tratado de explicarlo. He aquí algunos ejemplos: B. Forte, citando a Schnackenburg, opina:

La hipótesis más probable es que "la presentación entera de Marcos está determinada por la mirada retrospectiva partiendo del acontecimiento de la resurrección hacia la vida terrena de Jesús y desde su relación con la comunidad creyente". En otras palabras, Marcos narra los acontecimientos de la vida del Nazareno dejando transparentar en ellos los signos de la gloria que se reveló en pascua como una revelación progresiva que culmina en el drama "rechazo-exaltación"; rechazado por los hombres, Jesús es acogido por Dios. Así se hace comprensible su camino hacia la cruz como momento necesario de este proceso, que se despliega sobre todo en la historia de la pasión.²⁵⁸

Otros piensan que se trata de una pedagogía de Jesús: había que librar primero al pueblo de sus falsas expectativas de un mesías que no podían corresponder a la misión de Jesucristo (cfr. lo ya tratado en el tema 3, pp. 51ss). Incluso encontramos en San Juan claramente un rasgo de dicha expectativa desviada: tras la multiplicación de los panes, el pueblo quiere coronarlo rey, y Jesús se ve forzado a huir (Jn 6,15); y según los sinópticos aun los discípulos conservan esas falsas ilusiones mesiánicas: Juan y Santiago esperan el establecimiento de un reino político, en que ellos puedan obtener pingües puestos (Mc 10,35-14; Mt 20, 20-28); incluso según San Lucas aun en el momento mismo de la Ascensión seguían esperando que fuese ya el tiempo de restablecer el reino de Israel (Act 1,6). Por lo mismo Jesús actúa como nosotros, después de veinte siglos de cristianismo; sabemos que debía actuar el mesías, pero que la multitud de entonces no comprendía: mediante la acción va preparando Jesús la comprensión de las gentes a su verdadera misión. Según esto, "Jesús acepta el título, pero rechaza la definición judía de ese ser escatológico, rey glorioso y triunfante".²⁵⁹

258 B. FORTE, *Op. cit.*, p. 111.

259 B. RIGAUX, "La cristología de los sinópticos". En CTI, *El pluralismo teológico*. Madrid, BAC, 1976, p. 127.

257 D. STANLEY, *Op. cit.*, p. 71.

No es la única explicación que se ha intentado. León-Dufour la juzga de "conservadora" y propone otra a nuestro parecer más profunda: el evangelio de Marcos trata de reflejar lo más posible al verdadero Jesús histórico prepascual, aun cuando haya "sistematizado" los datos. En tal caso no se trataría de una mera pedagogía de parte de Jesús, sino más bien de una condición de la revelación misma:

Jesús no podía decir claramente quién era antes de haber mostrado con su muerte el significado de sus títulos. Todavía más profundamente, la revelación se mueve en un mundo apocalíptico, y es normal la falta de inteligencia humana del que se beneficia de ella. El hombre no puede captar a Dios: es quien se da al hombre. El secreto mesiánico se remonta, pues, a Jesús en persona.²⁶⁰

En un escrito más reciente, el mismo León-Dufour llega a la conclusión de que Marcos habría recogido, en el secreto mesiánico, una teología primitiva. Por qué Jesús procedió así? El autor nos ofrece una respuesta cristológica de mucho interés:

Para responder a esta pregunta podemos apelar a la pedagogía de que Jesús se muestra preocupado. Efectivamente, esa discreción evitaba a los judíos una interpretación carnal del mesianismo y también atemperaba la insostenible luz de su divinidad. En realidad, no se trata en este caso de una simple táctica: lo secreto es el comportamiento general de Jesús siempre que se trata de su persona y de su misión.

Por tanto, hay que completar la respuesta. La actitud de Jesús se inscribe en la economía de la redención. Jesús no podía hablar claramente antes de que su resurrección hubiera consagrado su obra y su persona. Su misión debía estar terminada para que sus palabras y su comportamiento pudieran aparecer a plena luz. De hecho, cuando llega su hora, le vemos afirmarse con absoluta claridad.²⁶¹

2.4. La teología de los títulos

2.4.1. *El Hijo de Dios.* Es el título que más corresponde al plan del evangelio de Marcos, aunque sólo aparece en esta forma completa en dos ocasiones (*Mc 1,1;15,39*). Desde luego Marcos no conoció la teología paulina, ya que no se ven trazas en su evangelio de una "preexistencia" del Hijo, antes de su encarnación. Simplemente nos presenta su teología del *Hijo de Dios* dentro de la vida pública de Jesús. Sea lo que fuere acerca de si lo discípulos solamente reconocieron la divinidad de Je-

sucristo como Hijo de Dios después de la resurrección, el caso es que la interpretación de la fe de Marcos nos presenta a Jesús actuando como Dios durante su vida pública, aunque pone la confesión explícita en los labios del centurión sólo a la muerte de Jesús: no dice que entonces Jesús comience a ser Hijo de Dios; sino que entonces se le reconoce como tal:

**Mc 1,1:* Es el título mismo del evangelio. Evidentemente expresa la convicción profunda del evangelista y la finalidad que da a su escrito.

**Mc 3,11; 5,7:* la confesión de los demonios que salen gritando del cuerpo de los endemoniados, no parece propiamente ser una confesión de fe (imposible en ellos), sino que contienen sólo una idea vagamente mesiánica.²⁶²

**Mc 15,39:* La confesión del centurión en su idea original e histórica pudo haber sido una simple exclamación supersticiosa (como puede sugerirlo el hecho de que se encuentra sin artículo), sin embargo Marcos recoge en ella la riqueza de la confesión de fe de los gentiles en Cristo, y constituye la culminación magistral a la que se dirige todo el segundo evangelio. Se convierte así en una profesión de fe, que descubre tras la muerte de Jesucristo lo que él había sido toda su vida, y por lo mismo ofrece la clave hermenéutica para volver los ojos hacia atrás e interpretar su historia.

*Otros textos hablan sólo de "el Hijo". En el bautismo y la transfiguración, el Padre lo llama "mi Hijo amado" (*Mc 1,11; 9,7*). En ambos casos dicha revelación esta íntimamente ligada a la misión que el Padre encomienda al Hijo. Asimismo el texto en que Jesús afirma no saber ni el día ni la hora de la parusía; porque sólo la conoce el Padre, no el Hijo (*Mc 13,32*), está conectado estrechamente a su misión reveladora. Marcos también pretende que su lector reconozca la misma confesión de fe en la respuesta de Jesús al sumo sacerdote: "¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?" "Sí, yo soy" (*Mc 14,61-62*). Ya no hay aquí secreto mesiánico. La revelación del Padre ha tomado su

260 X. LEON-DUFOUR, "Los evangelios sinópticos". En ROBERT y FEUILLET, *Introducción a la Biblia*. Barcelona, Herder, 1967, vol. 2, p. 215.

261 X. LEON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*, p. 381.

262 Cf. D. STANLEY, *Op. cit.*, p. 73.

cauce paulatino, corrigiendo poco a poco mediante la actuación de Jesús las falsas expectativas, y desde ese momento se manifiesta por completo.

2.4.2. *Hijo del Hombre*. Lejos de oponerse al título anterior, lo complementa, indicando su misión terrena: su destino escatológico (1, 38; 13,26; 14,62), su poder presente (2,10; 2,28) y su destino como "hombre de dolores" (8,31; 9, 9-12; 10, 33.45; 14. 21.41). El destino escatológico es quizás el significado más primitivo, y el que mejor corresponde a la figura veterotestamentaria de "hijo del hombre". Pero Marcos le da más importancia en la práctica al significado de "varón de dolores". En los otros casos parece simplemente haber colectado los "logia" de Jesús que corrían entre los primeros cristianos. En cambio elabora desde su propio punto de vista teológico todo el proceso que va a desembocar en la pasión.

Otra característica digna de notarse es que no se trata de un título que le dé el evangelista, pues no aparece en frases propias de Marcos; sino que aparece 14 veces en labios de Jesús. Señal de que era un título con el que Jesús se designaba a sí mismo.

El significado escatológico parece heredado de *Dan* 7, 13-14. 27. Aparece tres veces en Marcos (8, 31; 13,26; y sobre todo ante el sanedrín, 14, 62). Respecto a su poder, aparece como con potestad para perdonar los pecados (2,10), y como Señor del sábado (2,28). En cuanto a su condición sufriente, es de notar que Jesús de intento interpreta este título a través de la profecía del Siervo Sufriente, de *Is* 53. Incluso toda la segunda parte del evangelio de Mc. está estructurada siguiendo la línea progresiva de los tres anuncios de la pasión, que precisamente giran en torno a este título (8, 31; 9,31; 10, 33-34), y a la afirmación de que la piedra angular será rechazada (12, 10-11). Pero en *Mc* 10,45, "la afirmación 'pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos', es la expresión de la cristología de este evangelista".²⁶³

²⁶³ B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 128.

2.5. *Soteriología de Marcos*. Toda la teología de San Marcos que hemos enunciado, sobre Jesucristo, tiene por objeto manifestar cómo es El el Salvador.

Este poder causa la conversión del hombre, la liberación de los oprimidos, hace emerger en el mundo la calidad de vida nueva propia del reino de Dios (calidad de vida que coincide con el ser misericordioso) e imprime a la historia humana una dirección dinámica hacia ese Reino.²⁶⁴

Stanley apunta cómo hay dos aspectos claramente soteriológicos en toda la estructura del evangelio de Marcos: en primer lugar, la misión de Jesús está descrita en torno al perdón del pecado y a la destrucción de su poder. Y en segundo, toda la pasión, muerte y resurrección está programadas ya desde el principio del evangelio, y especialmente a partir de los anuncios de la pasión, como siguiendo el plan salvífico divino.²⁶⁵

2.5.1. *El perdón y destrucción del poder del pecado*. Ya hemos indicado cómo Marcos se "especializa" en milagros de expulsión de demonios, a tal grado que lo indica el evangelista en la síntesis programática de la vida de Jesús, desde el principio de su evangelio: "recorría las aldeas de Galilea predicando y expulsando demonios" (*Mc* 1,39); y las narraciones más abundantes de sus milagros se refieren a este poder (p.e. su primer milagro, 1, 23-26; 3,22; 5, 1-20; 9, 14-29), y aun el poder de hacerlo en su nombre es parte de la misión encomendada a los discípulos (3, 15; 6,7). En cuanto al perdón de los pecados, es claro que Jesús conecta íntimamente su poder sobre la enfermedad, con el poder del perdón (*Mc* 2,5-11). Y el comer con los pecadores (signo entre los judíos de comunicación con la vida del comensal) tiene por objeto dicho perdón, que es parte de su misión, pues no ha venido a curar a sanos sino a pecadores, ya que los enfermos son quienes necesitan de médico (3,17).

2.5.2. *La pasión, muerte y resurrección, están previstas según un plan salvífico*. Ya está prácticamente tratado al hablar del título *Hijo del hombre*. Vale la pena sin embargo reafirmar

²⁶⁴ J.M. ROVIRA, "La figura de Jesús en Marcos", en CTI, *Op. cit.*, p. 76.

²⁶⁵ cf. D. STANLEY, *Op. cit.*, pp. 74 ss.

lo que indicábamos a propósito del texto de *Mc* 10,45: Jesús reinterpreta ese título a partir de la misión del siervo sufriente. Añádase el misterioso texto de *Mc* 10,39, en que relaciona Jesús su propio ministerio con el de los apóstoles: "Habéis de beber el cáliz que yo he de beber, y seréis bautizados con el mismo bautismo que yo". Este "logion" de Jesús precede inmediatamente el texto sobre la muerte como servicio. Jesús utiliza los símbolos veterotestamentarios de la copa y el agua, como signos del sufrimiento. En la palabra rescate (λύτρον) encontramos clara alusión a la teología de la expiación de *Is* 53 en general, y más explícitamente a *Is* 52, 3: "De balde fuisteis vendidos, y sin plata seréis rescatados". Y es también evidente que Marcos relata la institución de la eucaristía como el memorial de un sacrificio de rescate que Jesús interpreta a la luz del servicio del siervo sufriente: Esta es mi sangre de la alianza que será derramada por muchos" (14,24), en clara alusión a *Is* 53,11: "Por las fatigas de su alma verá la luz, se saciará. Por sus desdichas justificará mi siervo a muchos", y en conexión también con la teología de la alianza del Sinaí, sellada con la sangre de los sacrificios que Moisés roció sobre el pueblo: "Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros" (*Ex* 24, 8).

3. Cristología y soteriología de Mateo

3.1. *El evangelio de la infancia (Mt 1 y 2), síntesis de su cristología. Jesús es el cumplimiento de la promesa.* Ya desde el evangelio de la infancia desarrolla Mateo uno de sus temas fundamentales: la realeza mesiánica de Jesús es el cumplimiento de las profecía, Mateo utiliza mucho el recurso: "Para que se cumpliera lo dicho por el profeta" (2,5) u otro semejante. Gran teólogo del Antiguo Testamento, no podría indicar seguramente que los profetas "habían visto" a Jesús, sino más bien, como afirma León-Dufour,

Estas anotaciones en contrapunto, más que opiniones personales del evangelio o resúmenes de lo que sucede (v. gr. 11,20), son la inserción de los acontecimientos del tiempo pasado en el designio de Dios. Es la Iglesia viviente que reflexiona, como lo refieren los hechos de los apóstoles, a la luz de la revelación hecha a los padres.²⁶⁶

266 X. LEON-DUFOUR, *Estudios de Evangelio*. Barcelona, Estela, 1969, pp. 54-58.

Bajo esta luz hemos de leer el evangelio, de Mateo, ya desde los relatos de la infancia. Una vez expuesta la melodía, observemos las variaciones:

3.1.1. *Función de la genealogía.* Tanto las frases de los profetas intercaladas en los dos primeros capítulos (*Mt* 1,22-23; 2,5-6; 2,25.17.18.23) como la genealogía tienen una misma finalidad: demostrar que Jesús es el mesías prometido. León-Dufour nos ofrece un magnífico estudio sobre este tema.²⁶⁷

Lo que hemos traducido como genealogía en nuestro lenguaje de hoy, está propiamente expresado en el original de Mateo por la palabra *Génesis* de Jesucristo. Indica el origen de una nueva génesis, una nueva creación: la primera tuvo su origen en Adán, quien engendró a su vez un hijo a su imagen (*Gén* 5,3). Jesús es el primer hombre de la nueva creación. Sin embargo esta nueva creación no es de la nada; está injertada en toda una historia que es la de Israel: es la función de las 42 generaciones que nos ofrece Mateo. Ni siquiera nos da la serie completa, sino la de aquellos que más tienen que ver con el proceso histórico salvífico que culmina en Cristo. Lo más significativo es que procede de Abraham y de David; es decir, es el heredero de la promesa, y su cumplimiento (a Abraham: "en tu nombre serán benditas todas las naciones" *Gén* 12,3; y a David: *2 Sam* 7,12ss).

El relato de Mateo continúa con el anuncio a José (1,18-25), de parte del ángel. Está íntimamente ligado con la genealogía: en efecto, ésta termina en José, no en María. ¿Cómo puede ser Jesús heredero de la promesa davídica, si no es hijo natural de José, sino concebido en el seno de María por obra del Espíritu? Por designio de Dios, quien ha sido desde el principio el autor de la promesa davídica, José *ha de llamar Jesús* al hijo de su esposa María: José es el padre de Jesús según la ley de adopción, que en Israel es perfectamente legítima (cf. la *seriedad* de lo que es la adopción, comparando con *Rom* 8,15-17: nosotros somos hijos adoptivos de Dios, pero en tal forma verdaderos hijos, que tenemos todo el derecho de llamarlo

267 Cf. *Ibid.*

“¡Abbá!” tal como Jesús, su unigénito, del que somos coherederos).

Complementariamente la concepción virginal de Jesús en el seno de María también muestra la total novedad que constituye en la creación, la intervención del no-creado que asume una carne creada: ésta es una nueva obra creadora del Espíritu de Dios; pero enmarcada e incluso procedente e incorporada en la historia humana por la carne de Jesús.

3.1.2. *Jesús es el verdadero Israel.* Es parte también del significado teológico de la genealogía: Jesús es el recapitulador de toda la historia y de la promesa de Israel. Y como advierte el Card. Gomá,²⁶⁸ ya desde los dos primeros capítulos se manifiesta clara la idea que guiará a Mateo a través de todo su evangelio: Jesús es el mesías-rey, descendiente legítimo de la línea mesiánica davídica. Así, no solamente la genealogía lo indica; sino el hecho de que nazca en Belén, la patria de David; que vengan a adorarlo de oriente unos sabios, buscando al “rey de los judíos” (2,2); que desde su nacimiento sea adorado (2,11). Aun añadiríamos que la misma estrella que guió a los magos, sea lo que fuere sobre el suceso cósmico, ciertamente está contemplada como un signo de la estrella de David, según el oráculo de Balaam: “De Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel” (Núm 24,17); y, como lo indica la Biblia de Jerusalén (nota a dicho versículo): “En el oriente la estrella es el signo de un dios; de ahí pasó a ser signo de un rey divinizado”.

3.2. *Universalidad de la salvación: la gran Iglesia.* Mateo nos presenta a Jesús como el mesías rechazado por su pueblo; pero a la vez como el fundador de un nuevo pueblo de Dios: la Iglesia.²⁶⁹ En efecto, ya no está la salvación ligada al pueblo judío, sino a Jesucristo: él es el nuevo Israel. Por ello el criterio no será ya la pertenencia a una raza, sino la respuesta a la gracia de Jesucristo abierta a todos los que El llama: “Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, y nadie conoce bien al Padre

sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo quisiera revelárselo” (Mt 11,27). Y esa voluntad del Hijo es universal, como aparece en el mandato de la misión con que termina su evangelio (Mt. 28,19-20).

Mas Jesús nunca ha renegado de su calidad judía: sigue en pie la promesa hecha a Abraham: por él serán benditos los pueblos de la tierra (Gén. 12,3). Lejos está Jesús de maldecir o condenar a su raza. Por el contrario, es el hijo de Abraham (Mt 1,1). Aunque a partir de él la verdadera descendencia de Abraham no será según la carne y la sangre, sino según la fe (Mt 3,9). Por ello el heredero de la promesa podrá ser perfectamente un gentil, si por la fe en Jesucristo se injerta en el verdadero linaje de Abraham. Esto abre la perspectiva del pueblo de Israel a un universalismo que tendrá su concreción en la Iglesia.

Es precisamente en Mateo donde aparece por primera vez en los evangelios la palabra *ἐκκλησία* (Mt 16,18), literalmente, la “escogida de” entre los pueblos, es decir, la comunidad. Evidentemente no está Jesús en ese momento inaugurando ya la Iglesia: está poniendo un fundamento en Pedro, que propiamente comenzará a existir como comunidad tras la venida del Espíritu Santo. Es decir, Jesús no “pasa sobre el tiempo”; sino que constituye su Iglesia verdaderamente encarnada en un tiempo histórico-terreno, y que por lo mismo necesita observar su desarrollo normal: Pedro quedará como cabeza visible de la comunidad, pero eso sucederá solamente cuando la única verdadera cabeza, Jesucristo, haya vuelto al Padre, para dejar su tiempo a la Iglesia. Como bien advierte Bornkamm,²⁷⁰ al hablar Mateo de Iglesia no se reduce a un ámbito local (ni racial judío). En ella se cumplirá en el tiempo la promesa de salvación. Pero es Jesucristo mismo quien actúa en esa Iglesia (cf. Mt 9,36;4,15; 8,17;12,18;23,31-32).

Esta idea está igualmente latente bajo varias parábolas, en que Jesús se muestra rechazado del pueblo judío, y tiene que abrir el reino a los gentiles; son las parábolas de los obreros contratados a diversas horas (20,1-16), de los dos hijos (21,28-

268 I. GOMÁ, *El evangelio según San Mateo*. Madrid, Marova, 1966, p. 4.

269 J. SCHMID, *El evangelio según San Mateo*. Barcelona, Herder, 1973, pp. 45-46.

270 Cf. G. BORNKAMM, *El Nuevo Testamento y la historia del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 74.

32, en la cual hace alusión explícita al rechazo de la salvación por los judíos), más grave aún es la de los viñadores homicidas (21, 33-16) y la del banquete nupcial (22, 1-14).

3.3. Teología de los títulos

3.3.1. *Hijo de David*. Por todo lo dicho resulta natural que sea éste el título preferido por Mateo; título que aparece sólo en dos ocasiones en los otros sinópticos. En Mateo, en cambio, aparece *in directo* nueve ocasiones. Desde luego ya al principio, en la genealogía. Pero en las demás ocasiones se manifiesta con bastante claridad el empeño de Mateo de instruirnos a través de este título sobre la calidad del verdadero mesías, corrigiendo así las viejas y falsas expectativas: cuando lo aclama como tal la cananea (15,22) se manifiesta la universalidad de su misión; cuando lo aclaman con dicho título las turbas a su entrada en Jerusalén, claramente aparece Jesús como un rey pacífico, según la profecía de Zac. 9,9, contra las expectativas políticas de los zelotas. Cuando los fariseos lo están espionando por ver si cura en sábado, Jesús interpreta su misión con la figura profeta del siervo de Yahvé (12,15-21). Entonces le presentan un endemoniado que Jesús cura, y las turbas se admiran: "¿No será este el hijo de David?" (v. 23). Jesús se manifiesta, pues, como un salvador pacífico, al servicio de los hombres, e incluso se atribuye a sí mismo la profecía de Is 42, 1-4. Este parecé también ser el enfoque de la narración de los diez milagros (caps. 8-9) en que Jesús es aclamado como Hijo de David (9,27), y las gentes aclaman: "¡No se ha visto cosa igual en Israel!" (v. 33).

Este título no está reñido con su teología universalista, aunque pareciese que el "Hijo de David" es salvador sólo para Israel. En realidad así es; pero Mateo advierte que el *nuevo Israel*, el nuevo pueblo elegido, no está más confinado a los límites del Israel político:

Israel se escandaliza, rechaza a Jesús y quiere su condena (cf 27,25); por eso "se les quita el reino de Dios para dárselo a un pueblo que pague sus frutos" (21,43; cf. 42-44). Nace así el nuevo Israel, fundado sobre la nueva alianza en la sangre de Jesús (cf Mt 26,28), pueblo de Dios del cual no puede quedar excluido ya ningún pagano: "Os aseguro que muchos del oriente y del occidente vendrán y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, pero los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el crujiir de dientes" (8,11-12); cf. la parábola de los viñadores homi-

cidas: 21, 33-34; y la del banquete nupcial: 22,1-10). Mediante una lectura pascual de la historia de Israel se explica también el relieve que da Mateo al pueblo de la nueva alianza, la iglesia (cf. entre otros 16, 16-19 y 18, 15-18), la comunidad del Señor resucitado: "Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (28,20). Que esta lectura del destino de Israel se hace a partir de la luz pascual es evidente por muchos signos; se acentúan claramente los rasgos mesiánicos del Nazareno (piénsese en el uso del término Señor -19 veces- y el hijo de Dios: por ejemplo, 4,3-10; 27,40-43).²⁷¹

3.3.2 *Nuevo Moisés*. No parece haber sido usado nunca bajo estos términos explícitos. Más bien se trata de una teología implícita en Mateo, quien nos presenta a Jesús como un profeta, doctor de la nueva ley, y con autoridad sobre ella: era el papel de Moisés. No caía su teología en el vacío: ya desde antiguo había prometido un profeta semejante a él (cf. Dt. 18, 15-18). Y el pueblo esperaba ese profeta (cf Mt 16,14).

Pero donde más reluce tal enfoque teológico es en el Sermón de la Montaña. Jesús no solamente reinterpreta la ley mosaica, sino que la lleva a su perfección dándole con autoridad un nuevo contenido: "Habéis oído que se dijo... pero yo os digo" (5, 21-48). Así queda sustituida la ley del talió por la nueva ley de la caridad (5, 38-42). Rigaux concluye con razón que se trata no sólo de una nueva ley, sino "de una relación nueva entre el individuo y el Padre por la radicalización según la voluntad mesiánica".²⁷²

3.3.3. *Hijo del hombre*. En Mateo este título no sólo presenta la realidad terrena de Jesús, sino también su señorío: es Señor como Hijo del Hombre. De aquí que podamos aunar ambos títulos, ya que con frecuencia aparece en este mismo sentido el *Señor*. Y es que en general en este evangelista el título de que hablamos está íntimamente ligado a su poder escatológico. Tal poder le viene de una identificación que hace Mateo entre el Hijo del Hombre y el Hijo de Dios. Así, por ejemplo, cuando en la confesión de Cesarea pregunta Jesús: "¿Quién dicen los hombres que es el *Hijo del hombre*?" La respuesta definitiva, la que expresa la fe apostólica, es: "Tú eres Cristo, el *Hijo del*

271 B. FORTE, *Op. cit.*, p. 113.

272 B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 134.

Dios viviente" (16,13.16). Por ello tiene el Hijo del Hombre el poder, que se manifiesta especialmente en su misión de decidir escatológicamente sobre el destino de los hombres: "Cuando venga el Hijo del hombre en poder..." (25, 31 ss). Así también, en el discurso escatológico, aparece como manifiesta la venida del Hijo del hombre (24,25-31). En el solemne momento en que Jesús da testimonio de sí ante el sanedrín, se confiesa Hijo del hombre que ha de venir en poder sobre las nubes del cielo (26,64). Sería prolijo enumerar una a una las 30 veces que aparece este título en Mateo (por vía de ejemplo pueden consultarse 16,27-28; 13,36-43).

3.3.4. *El Hijo de Dios*. Poco frecuente en Mateo, no por ello menos importante. Como en el caso de Marcos, utiliza este título con parquedad, pero en momentos verdaderamente decisivos para una confesión de fe. Quizás las más sobresalientes son las tres perícopas que siguen: 1) En el "éxtasis de la alegría" Jesús se llama a sí mismo *el Hijo*: "Todo me ha sido entregado por el Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo quisiera revelárselo" (Mt 11,25-27). 2) Al preguntarle el Sumo Sacerdote ante el sanedrín qué testimonio daba Jesús sobre su propia persona, le dice: "Yo te conjuro por Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios" (26,65). Se trata de un juramento solemne, cuya respuesta exigía una verdad, bajo pena de muerte (que merecía un perjuicio). Jesús responde inequívocamente: "Sí, tú lo has dicho" (v. 64). 3) El tercer caso es la confesión de fe de Pedro: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios" (16,16). Estas tres perícopas indudablemente reflejan la fe firme de Mateo y de su comunidad en la divinidad de Jesucristo. Podríamos asimilar a ellas otra pospascual, en que Jesús, al enviar a los apóstoles a cumplir la misión universal, les ordena bautizar "en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo" (28,19), en que Jesús se coloca indudablemente al nivel del Padre y del Espíritu en la fórmula trinitaria.

3.4. *Soteriología de Mateo*. Está prácticamente dicha, implícita en lo anterior. Podríamos sin embargo explicarla un tanto con Stanley:

está elaborada en función de una intuición fundamental: el reino de Dios o la soberanía sobre la humanidad, está establecida en este mun-

do por medio de la muerte y resurrección de Jesucristo a través de la institución y desarrollo de la Iglesia.²⁷³

Podrían sin embargo añadirse algunos matices: la obra de Jesucristo es prácticamente una nueva creación: una nueva ley, una nueva alianza, una nueva comunidad (la *ἐκκλησία*), que hace presente *ya* en la tierra el reino de Dios, aunque espera todavía la consumación, en que Jesús será no sólo el juez, sino también el salvador definitivo. De donde toda la obra salvífica de Jesús en Mateo reviste caracteres escatológicos.

En cuanto a expresiones explícitas, se encuentran éstas con frecuencia a través del evangelio, ya desde la narración de la infancia. En efecto, el Angel del Señor manda a José que nombre al niño *Jesús*, "porque él salvará a su pueblo de sus pecados" (1,21), y es que el nombre mismo significa "Yahvé salva". Y Jesús ve su muerte como salvífica: Según Stanley, el signo de Jonás profeta que ofrece Jesús a sus adversarios, como señal de su misión (Mt 12,39-40) es un enfoque salvífico de su misterio pascual: pues no solamente se trata aquí de la reprensión por parte de Jesús, de "esta generación incrédula y perversa", sino que les ofrece un signo positivo: y Jonás es un profeta que predica precisamente la salvación de Yahvé a Nínive. Y finalmente desde este punto de vista contempla Jesús la eucaristía: "Esta es mi sangre de la Alianza, que va a ser derramada por muchos para remisión de los pecados" (26,28).

4. Cristología y soteriología de Lucas

4.1. *El evangelio de la infancia (Lc 1 y 2)*. Juega en Lucas un papel importantísimo. Probablemente lo último escrito, representa un estadio muy avanzado de la reflexión cristológica. Por ello en esos dos capítulos queda ya prácticamente asentada su cristología.

4.1.1. *El evangelio del plan del Padre*. Ya desde el principio Lucas nos ofrece su relato enmarcado dentro de un plan salvífico. Las dos anunciaciones del cap. 1 indican claramente un proyecto salvador divino: en la del ángel a Zacarías, el anuncio

²⁷³ D. STANLEY, *Op. cit.*, p. 79.

coloca ya en este plan la misión del precursor, a tal grado que "estará lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre (1,15), anuncio que tuvo su cumplimiento en la visita de María a Isabel: "en cuanto Isabel oyó el saludo de María, saltó de gozo el niño en su seno, e Isabel quedó llena del Espíritu Santo" (1,41). El anuncio a María también manifiesta ese proyecto salvífico: el ángel *fue enviado* (1,26). Es Dios el sujeto, quien toma la iniciativa, pues la misión del ángel es precisamente anunciar la salvación que proviene del Padre, y que se realizará en el mundo por mediación del hijo que María concibe en su seno (1,31-32):

Los dos cantos (el de María y el de Zacarías. *Lc* 1, 46-55 y 67-79) reconocen que lo actuado en ellos es el cumplimiento de la promesa divina a los antiguos padres. Igualmente en el cap. 2, el cántico de Simeón es profético: proclama que se trata de una "preparación" anterior, del plan de Dios, que se cumple en ese momento en el Niño presentado en el templo: "porque han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado a la vista de todos los pueblos" (*Lc* 2,31). El P. Lyonnet nos hace notar cómo la estructura misma de los dos primeros capítulos de Lucas, desde el punto de vista literario (a base de dípticos: anunciación a Zacarías-anunciación a María; nacimiento del Bautista-nacimiento de Jesús, etc.), no tiene otra finalidad que indicar cómo

la larga historia de Israel, preparada por lo que podría llamarse su prehistoria, es decir, el período que precedió a la llamada de Abraham, esta historia está recapitulada antes de concluir en Cristo, y se encarna a sí misma, por así decirlo, enteramente en la persona del Precursor... para subrayar mejor el hecho de que ella tiene su cumplimiento solamente en la persona de Cristo.²⁷⁴

4.1.2. *El evangelio del Espíritu Santo*. Ya hemos dicho que a la obra del Espíritu está prácticamente consagrado el segundo libro de Lucas. Pero desde los primeros dos capítulos del evangelio se anuncia esta teología: el precursor "estará lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre" (1,15); Jesús será concebido en el seno de María por obra del Espíritu (1,35); al visitar María a Isabel, ésta "quedó llena del Espíritu Santo"

(1,41), y por eso proclama la bendición a María; así como también "lleno del Espíritu Santo" Zacarías bendice al Señor (1,67); asimismo Simeón esperaba la consolación de Israel porque en él residía el Espíritu Santo, y éste lo condujo al templo para que movido por él profetizara (2,25-27). A través del evangelio observamos la misma teología, unas veces explícita (3,22;4,1: es conducido por el Espíritu al desierto; 4,14: el Espíritu lo conduce a Galilea para comenzar su ministerio; 4,18: es el Espíritu quien unge a Jesús como profeta); otras veces implícita, ya que al Espíritu se atribuye el don de profecía, y Jesús aparece constantemente como profeta.

4.2. *El evangelio de los pobres*. Ya desde el cántico de María, Lucas enuncia un tema que será uno de sus favoritos a través del evangelio: la salvación se ofrece a los pobres y humildes: en efecto, María atribuye toda la obra salvífica a Yahvé, porque "ha puesto los ojos en la humildad de su Sierva" (1,48), ese mismo Dios que "derribó de su trono a los poderosos y exaltó a los humildes, que llenó a los hambrientos y despidió sin nada a los ricos" (1,52-53), así como Zacarías expresa la bendición a Dios por haber cumplido su promesa a un pueblo pobre y dominado, para concederle que "libres de manos enemigas podamos servirle con santidad y justicia, y sin temor" (1, 75-76). Una vez nacido Jesús, es a los pobres a quienes primeramente se manifiesta (2, 8ss); y cuando José y María lo presentan al templo, ofrecen en rescate por él el sacrificio de los pobres: un par de palomas (2,24, y cf. *Lev* 5,7). Cuando Jesús comienza su ministerio, se apropia el llamado profético de Isaías, que se siente con vocación para "evangelizar a los pobres, para dar la liberación a los cautivos y la libertad a los oprimidos" (4,18). Proclama bienaventurados simplemente a los pobres (6,20), mientras lanza palabras de grave advertencia a los ricos (6,24, y cf. 6,34 ss; 14,12ss 21,33; 12, 13-21; 16,9). Y posteriormente en los Hechos nos relata la pobreza en que vivía la primera comunidad (*Act.* 3, 44;4, 34-35), así como la pobreza personal de los apóstoles (*Act* 3,6).

4.3. *El evangelio de la misericordia y el perdón*. Lucas nos ofrece una figura de Jesús cuyo rasgo característico podría ser precisamente la compasión. Es lo más característico de los pasajes exclusivos de Lucas, como la resurrección del hijo de la viuda (7,13), las parábolas del buen samaritano (10,30-37), del hijo pródigo (15, 11-32) y la del rico gastador y el pobre

274 S. LYONNET, "Las narraciones de la infancia en Lucas", en VARIOS, *Palabra y misterio*, p. 178.

Lázaro (16, 19-31). Pero tal teología tiene su arranque ya desde los evangelios de la infancia. Jesús será después la imagen viva de la bondad del Padre. Pero esta bondad está desde los inicios actuante en el evangelio: Es el Señor quien, según María, "ha puesto los ojos en la pequeñez de su esclava" (1,48), "haciendo en mi favor maravillas el todopoderoso. Santo es su nombre, y su misericordia se extiende de generación en generación a cuantos le temen" (v.50), que "acogió a Israel su siervo acordándose de su misericordia" (v. 54). Asimismo al nacer el Bautista, los vecinos se acercaron a Isabel para felicitarla porque "el Señor le había hecho gran misericordia" (v.58). Una vez nacido el niño, su padre Zacarías bendice al Señor porque "ha hecho misericordia a nuestros padres, recordando su santa alianza" (v. 72), y anuncia que la misión de su hijo será la de "dar al pueblo el conocimiento de la salvación por el perdón de los pecados, por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, que harán que nos visite una Luz desde la altura" (v. 77-78). Y crecido Jesús, vino a ser la imagen viva misma de esta misericordia: es tierno e infinitamente comprensivo con los pecadores, con la mujer pública arrepentida (7, 36-50), con Zaqueo a pesar de ser publicano (19,1-10), e incluso con sus enemigos a quienes ofrece el perdón en el momento mismo en que lo crucificaban (23,34), y como olvidado de su propio sufrimiento, mira por el ladrón arrepentido que estaba crucificado a su lado para ofrecerle el paraíso (23,43). Por eso podría perfectamente Lucas resumir en los Hechos toda la actividad de Jesús en estas palabras: "Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder, y pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él" (Act 10,38).

4.4. *El evangelio de la salvación universal.* Tal universalismo aparece claramente desde los evangelios de la infancia: El himno de Simeón es una confesión de fe en la universalidad de la salvación que ofrece a todos ese niño que tiene en brazos: "luz para iluminar a los gentiles y gloria de su pueblo Israel" (2,32). Lucas pone su genealogía hasta los comienzos del ministerio. Pero bien sabido es cómo hace llegar la ascendencia de Jesús no sólo hasta David y hasta Abraham, sino hasta Adán, "hijo de Dios" (3,38), indicando así que Jesús está entroncado con toda la raza humana. Asimismo el Bautista anuncia como precursor una salvación universal: "y toda carne verá la salvación" (3,6), aludiendo indudablemente al universalismo del Deuterocanónico (Is 42,6; 49,6). Es notable cómo Jesús, en la pará-

bola del banquete apocalíptico, abre la salvación a todos los pueblos, mientras rechaza a los incrédulos de su propia raza: "Y vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa del reino de Dios" (13, 28-29). Por ello entienden los discípulos que su misión se extiende "hasta los confines de la tierra" (Act 1,8).

4.5. *Teología de los títulos*

Como afirma J.A. Fitzmyer, Lucas utiliza con mucha abundancia los títulos cristológicos primitivos que él recibió por tradición, tales como Mesías, Señor, Salvador, Hijo, Profeta, Servidor, Hijo del hombre, Maestro. Tiene otros más propios suyos, como Mesías sufriente, autor de la vida, Santo y Justo; además de ser el único evangelista que llama a Jesús explícitamente *el Salvador* ²⁷⁵. Siendo tan tica esta teología, no podemos en un curso breve hacer otra cosa que subrayar lo más sobresaliente:

4.5.1. *El profeta investido del Espíritu.* Es natural, dada toda la orientación del evangelio de Lucas. Quince veces en el evangelio aparece Jesús "lleno del Espíritu", o "impulsado" o "ungido" por él. Y precisamente por esa unción, se siente Jesús llamado a realizar el ideal profético de Isaías (Lc 4,16-30, y cf. Is 61,1-2). Igualmente recuerda con frecuencia el ministerio profético de Elías (9, 18-19; 4,25; 9,54), y en la transfiguración aparece Jesús entre Moisés y Elías, pero tiene de particular Lucas que, contra lo que aparece en Marcos, Moisés precede a Elías (9,30.33). Jesús es mayor que ellos, y así también es "más que Salomón" (11, 31) y "más que Jonás" (11,32).

Y, como lo hace notar Rigaux,²⁷⁶ "Lucas sitúa la actividad de Jesús bajo el signo de la palabra". Es en su evangelio donde encontramos mayor número de parábolas y de palabras de Jesús. Igualmente ya desde su prólogo-dedicatoria nos indica que gran parte de lo que narra en el evangelio lo ha recibido de "los ministros de la palabra" (1,2), y presenta en los Hechos

²⁷⁵ J.A. FITZMYER, *Op. cit.*, p. 45.

²⁷⁶ B. RIGAUX, *Op. cit.*, p. 142.

a los apóstoles con el ministerio de predicar la palabra como el primero y predominante.

Finalmente, durante el ministerio de Jesús la gente lo reconoce como profeta (9,8.19). El mismo Jesús interpreta la opción de los fariseos contra él como una persecución profética (Lc 11, 47-51 = Mt 23, 34-36), y por lo mismo confronta su muerte como la de un profeta: "no está bien que un profeta muera fuera de Jerusalén" (Lc 13,33), y así lo reconocen los discípulos de Emaús: "un profeta poderoso en obras y en palabras" (24,19). Incluso el milagro de la resurrección del hijo de la viuda de Naím está construido bajo el esquema del milagro profético de Eliseo, quien resucitó al hijo de la sunamita (Lc. 7,15: "y él se lo dio a su madre", cf. 2 Re 4,36), y conforme al milagro profético de Elías, quien tras resucitar al hijo de una viuda "se lo dio a su madre" (I Re 17,23), por lo que, al ver la multitud de Naím lo que Jesús había hecho y su gesto profético, exclama: "Un gran profeta ha surgido entre nosotros" (Lc 7,16).

4.5.2. *El Señor de la casa de David.* La teología del reinado mesiánico aparece claramente en San Lucas desde la anunciación (1,26-38), que nos recuerda la promesa hecha a David (2 Sam 7, 12-16) y la del Emmanuel (Is 7,14). Pero supera la promesa, porque el niño, a diferencia del profetizado por Isaías, es concebido por obra del Espíritu Santo y por el poder divino. Y será un reino sin fin (Is 9, 5ss), un retoño nuevo de la rama de José (Is 11,1), y el portador mesiánico del espíritu (Is 11,2ss), que implantará el nuevo señorío de Dios en todas las naciones. Esta universalidad del reinado de David se manifiesta desde la genealogía que Lucas hace entroncar en Adán. En Lucas ese señorío es del mismo Jesús, quien en la parábola del rey va a tomar posesión de su señorío (19,12), ya que el Padre le ha preparado a él el reino (22,29). Pero este reino, aunque se consumará en la parusía, comienza sin embargo ya aquí en la tierra. Por eso el Jesús terreno de Lucas no aparece humillado, sino sometiendo a satanás (10,11; 11,20; 13,10-17). Es Jesús el maestro y Señor a quien se invoca (6,46). Tiene poder para exigir que se le siga (9,57-62), y aun para hacer depender la salvación del hombre de la actitud que éste tome ante El (12,8 ss: logión de los más antiguos y originales de Jesús, con el que Lucas indica la absoluta importancia de Jesús mismo y de su vida terrena).

4.5.3. *El Cristo.* No lo pone con frecuencia en labios de Jesús sino de sus oyentes, o en frases redaccionales del mismo evangelista. Unifica este título con la misión universal de Jesucristo: "Os ha nacido un Salvador, que es el Cristo Señor" (2,11). Y tras la resurrección, al dar las últimas instrucciones a los apóstoles, dice: "Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos" (24,46). Pero es natural que, siendo este título típicamente postpascual, aparezca mucho más en los Hechos de los Apóstoles. En efecto, la resurrección resultaba ser la prueba irrefutable de la misión de Jesús como el Ungido, el Cristo. No quiere decir esto que en ésta se manifestó plenamente. En efecto, en Act 10,38 se nos dice, por ejemplo, que Jesús se mostró como el Cristo Mesías, por los milagros de curaciones que realizó, y por tanto en su vida prepascual. Pero tal título ciertamente aparece en su plenitud con la resurrección, de donde llega Pedro a afirmar que Dios "lo hizo mesías" con la resurrección (Act 2,36). Este título, "Jesús el Cristo" parece ser la más primitiva confesión de fe de la Iglesia, incluso anterior a "Señor Jesús".²⁷⁷ Y se convirtió en la manera normal de nombrar al Salvador (cf. Act 2,38, 3,6.18.20, 4,27); incluso se le aplican los salmos mesiánicos (cf. Act 2,24, donde se cita el Sal 110; Act 4,25-26; 13,33; Sal 2).

4.5.4. *El Señor.* San Lucas muestra preferencia por este título, sobre los otros sinópticos. Quince veces lo encontramos en su evangelio, usado como título cristológico; pero, como bien advierte Taylor,²⁷⁸ por lo menos seis de esas ocasiones son redaccionales, de donde se sigue que no sólo se trata de fidelidad a las fuentes, sino de una verdadera confesión de fe del evangelista (Lc 7,19; 10,1; 11,39; 12,42; 17, 5-6). Indica en Lucas una actitud de veneración y devoción religiosa. Y es que ya desde la vida prepascual este título adquiere en Lucas tonalidades de una terminología usada como confesión de fe cristiana, y por lo mismo de hecho postpascual (cf. 7,13; 10, 39.41; 13,15; 18,6; 19,8; 22,61; 24, 3.34). De ahí que en Lucas

²⁷⁷ Cf. A. FEUILLET, "Creencias fundamentales y vida de la comunidad primitiva según los Hechos", en ROBERT y FEUILLET, *Op. cit.*, vol II, p. 730.

²⁷⁸ Cf. V. TAYLOR, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament.* París, Cerf, 1969, p. 21.

el "secreto mesiánico" aparezca muy atenuado (cf. 4,35;5,14;8,56, etc.).

Pero como el título *el Cristo* muy poco podía decir a los gentiles, los Hechos de los Apóstoles prefieren el título *el Señor* cuando se refieren a la predicación dirigida a los no judíos (cf. la fundación de la Iglesia en Antioquía: Act 11, 20. 21.23.24). Ciertamente este título se remonta a la primitiva predicación apostólica, y está puesto a la par con *el Cristo*, pues afirma San Pedro que por la resurrección, Dios "constituyó a Jesús Señor y Cristo" (Act 2,36). ¿Cuál es el significado de este título en los Hechos? "Cuando se tributa a Jesús, es mucho más que un sencillo título honorífico: expresa en primer lugar la realeza mesiánica a la que Jesús tuvo acceso por su resurrección, y también la posesión de prerrogativas divinas"²⁷⁹

4.6. *Soteriología de Lucas*: es sin duda la más rica de entre los evangelios sinópticos, Se nota en ella la influencia paulina. Stanley advierte por ejemplo, que sólo en el tercer evangelista se encuentran los términos técnicos *salvación* (1,69.71.77; 19,9), *Salvador* (1,47; 2,11), *hecho salvífico* (2,30; 3,6)²⁸⁰.

4.6.1. *Salvación histórica y liberadora*. Mucho refuerza este aspecto el énfasis lucano en la providencia divina, tema por ejemplo de los dos discursos de Act 14,15 ss y 17,22 ss, en los cuales se mira la creación misma desde un punto de vista histórico-salvífico. Por ello B. Forte resume así la obra de Lucas:

Esta se caracteriza por una marcada concepción histórico-salvífica y por la sensibilidad al mundo helenístico de los destinatarios, provenientes del paganismo. La arquitectura que enlaza su evangelio con los Hechos, que puede observarse desde la conclusión del primero y el principio de los segundos, pretende expresar el designio histórico de la salvación, el cual, habiendo partido de Nazaret y culminando en Jerusalén, se extiende ahora desde Jerusalén a todos los pueblos. Jesucristo es visto como "el centro del tiempo", en el que, por una parte, se cumple la espera de Israel (cf Lc 4,21: después de haber leído la promesa mesiánica de Is 61, 1-2, Jesús añade: "Hoy se está cum-

pliendo ante vosotros esta Escritura"; cf. también 16, 16: "La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se evangeliza el reino de Dios..."); y por otra, se inaugura el tiempo del Espíritu, la fuerza que viene de lo alto a fin de que los discípulos sean testigos "hasta los confines de la tierra" (He. 1,8: cf Lc 24,47-48).²⁸¹

¿Qué tipo de liberación ofrece Lucas? Los milagros de Jesús están contemplados desde esta perspectiva: son la prueba de su misión, que Jesús ofrece a los enviados del Bautista: "En aquella hora curó a muchos de sus enfermedades y males y de los espíritus malignos, e hizo gracia de la vista a muchos ciegos" (7,21-22). Y explícitamente se consideran sus milagros como un signo de la "visita de Dios a su pueblo" (7,16, y cf. Zac. 10,3). Pero lo más típico de Lucas es la misericordia y el perdón: Jesús se muestra especialmente interesado en los pobres y en los pecadores (cf. su "Sermón de la llanura", 6,20-49). Abiertamente come con ellos y "con los publicanos" (5,29-32), y ha venido a llamar a los pecadores a penitencia (5,32), recibe en público banquete a la pecadora (7,36-50) y añade como típicas suyas las parábolas de la misericordia (cap. 15).

4.6.2. *Escatológica*. Precisamente por ser histórica, se dirige a un término. Pero no a un final vago e impreciso, sino definitivo en el plan del Padre²⁸². El creyente se inserta en esta línea de salvación a partir de su *metanoia* (cambio de mentalidad que se traduce inmediatamente en un cambio de conducta), sin la cual no tienen sentido ni el bautismo ni el perdón de los pecados (cf. 3,8; 10,13; 11,32; 13,3-5, etc.). Esta conversión hace que el hombre viva una nueva vida, en espera de la salvación definitiva. Aunque en Lucas no hay una expectativa inmediata de la parusía, sino que la parábola del rey que viaja a un país lejano "para recibir el reino y volver (19,11ss), precisa-

²⁷⁹ A. FEUILLET, *Op. cit.*, p. 731.

²⁸⁰ D. STANLEY, *Op. cit.*, p. 86.

²⁸¹ B. FORTE, *Op. cit.*, p. 115. H. CONZELMANN hace notar que en Lucas la salvación llega a su cumbre en la parusía; entre la creación y ésta sin embargo, se distinguen tres tiempos que transcurren: a) el tiempo de Israel, caracterizado por la Ley y los profetas; b) el tiempo de Jesús, como presencia antecedente de la salvación futura, y c) el tiempo del Espíritu en la Iglesia, que hoy transcurrimos y cuya duración no conocemos. La figura de Jesús es el centro de este esquema: cf. *El centro del tiempo. La teología de Lucas*. Madrid, Fax, 1974, p. 215 y 259-262.

²⁸² Cf. H. CONZELMANN, *Ibid.*, 144-196

mente tiene como fin indicar a los apóstoles la necesidad de la espera. Por ello Lucas contempla los Hechos de los Apóstoles como el tiempo de la Iglesia.

4.6.3. *Universal.* Jesús se muestra siempre solícito con los extranjeros en los escritos lucanos: no tolera que Juan y Santiago hagan caer fuego sobre los samaritanos (9, 54-55), y en la parábola del buen samaritano propone a éste como ejemplo de caridad (7,9; cf. 10, 25-37; 17, 11-19). En los Hechos de los Apóstoles Lucas presenta una continuidad perfecta entre el judaísmo y el cristianismo, de manera que hoy el fiel a Cristo es el heredero de las promesas hechas a Israel, aunque sin despreciar de manera alguna la herencia judía: una ruptura tal sería antihistórica. Así los apóstoles predicán esa salvación universal a los pueblos, pero a partir de la promesa hecha a "nuestros padres" (cf. p.e. el primer discurso de Pedro, *Act* 2, 14ss, que en realidad está dirigido a "hombres piadosos venidos de todas las naciones de la tierra, v.5), así como la conversión del Eunuco por Felipe (*Act* 8,26 ss), la visión por la que Pedro entiende que la misión es universal (*Act* 10), con la conversión de los primeros gentiles (*Act* 10,44-48), justificada por Pedro ante los apóstoles (*Act* 11), y finalmente la apertura de la Iglesia a los no judíos, sin necesidad de la circuncisión (*Act* 15,7ss).

5. Cristología y soteriología de Juan

5.1. *La preexistencia de Cristo.* La encarnación necesariamente supone que en Jesucristo debe haber un elemento preexistente que forma parte de su mismo ser. La doctrina de Jesucristo como Hijo de Dios, en el sentido pleno que el Espíritu Santo con su inspiración hizo descubrir a los apóstoles, está suponiendo en él una vida en el seno de la Trinidad, que trasciende los límites de la existencia histórica del hombre Jesús. Esta doctrina, que apenas está indicada en la confesión de fe de los sinópticos cuando hablan de Jesús como Hijo de Dios, recibe una amplísima expansión y una brillante iluminación con la teología paulina (ciertamente anterior a los sinópticos), y especialmente con los escritos joánicos (posteriores).

5.1.1. *El Logos.* Nunca atribuye este concepto como título al Jesús histórico. Más bien el evangelista, tras captar todo lo que era ese Jesús histórico, llega a condensar en esta expresión

su fe: el Logos no es más que "la Palabra" del Padre; el evangelio en primer lugar es el evangelio vivo, Jesucristo en cuanto viene del Padre. El evangelio escrito (y predicado) no es sino la expresión en palabras de lo que *es* Jesucristo como *la Palabra* reveladora del Padre. Cierto es que en el cuarto evangelio solamente aparece explícito el significado personal del término *Logos* en el prólogo (*Jn* 1, 1-18). Pero todo el desarrollo posterior supone esta teología. Incluso algunos textos del cuerpo del evangelio resultan pretendidamente ambiguos, de manera que su significado de hecho es ambivalente' pueden significar tanto la "palabra" predicada, como La Palabra (personal) del Padre (cf. p.e. *Jn* 12,48: 17, 14.17, y su análisis exegético en González Morfín).²⁸³

Hay quienes quisieran proponer un análisis meramente funcional de la cristología joánea. En tal caso el término $\Lambda\delta\gamma\omicron\varsigma$ expresaría únicamente la misión de Jesús. Sin embargo creo que debemos distinguir claramente entre el contenido ontológico del Verbo, y su significación salvífica funcional. Escuchemos a Feuillet, sobre este tópico:

¿Habrá que decir que se ha de negar a este título todo alcance metafísico y trinitario y hacer del Logos no ya un nombre propio y personal, sino una simple expresión *ad extra* del pensamiento y de la voluntad divinos? Entonces se podrían sintetizar así los datos de los tres pasajes joánicos sobre el Logos; por su función en la creación (en el cuarto evangelio) es la Palabra creadora; por su función en la obra de la salud (*I Jn*) es la Palabra de vida; por su función que llenará al fin de los tiempos como instrumento de la venganza divina contra los impíos (Apocalipsis) es la Palabra exterminadora. La noción de Palabra calificaría así al Hijo de Dios en cada una de sus principales intervenciones en el mundo y en la historia de la humanidad.²⁸⁴

Sea bienvenida esta interpretación salvífica del Logos, con tal de reconocer, con el mismo autor, que no es suficiente para agotar el significado que tiene en el prólogo de San Juan: éste llama Logos al Hijo de Dios antes de toda misión, a toda acción en el mundo. La palabra $\Lambda\delta\gamma\omicron\varsigma$ expresa ciertamente la palabra

283 Cf. A. GONZALEZ MORFIN, *Jesucristo-Palabra y palabra de Jesucristo.* (Tesis doctoral). México, Jus, 1962, p. 35.

284 A. FEUILLET, "La encarnación redentora en los escritos joánicos", en ROBERT y FEUILLET, *Op. cit.*, vol. II, p. 797.

Anterna, proferida, ad extra, salvífica; pero antes indica la palabra interior, la Palabra inmanente de Dios, ya que desde el principio (ἐν ἀρχῇ) existía “dirigido hacia” Dios (πρὸς τὸν θεόν) y era Dios (καὶ θεὸς ἦν λόγος) (Jn 1,1). Por ello tiene un significado eminentemente intratrinitario. Así, pues, el Logos indica tanto un orden óntico (lo que es el Hijo) como un orden funcional: qué es el Hijo para nosotros: su misión salvadora, y por ende reveladora.

5.1.2. *El origen de Cristo.* La preexistencia de Jesucristo también se supone implícitamente en varias indicaciones del *corpus joanneum* acerca del origen de Jesús²⁸⁵:

El origen de Jesús aparece como un enigma: “Cuando venga el Cristo, no sabemos de dónde procederá”. Jesús entonces responde: “Me conocéis a mí y sabéis de dónde soy. Pero yo no he venido por mi cuenta; y el que me ha enviado es veraz; pero vosotros no le conocéis. Yo le conozco porque vengo de El y El es quien me ha enviado” (Jn 7,27-29; y cfr. 8, 14; 9,29; 19,9). “Nosotros sabemos de dónde viene”. “Me conocéis a mí y sabéis de dónde soy”; pero se trata sólo de su procedencia humana: viene de Nazaret (Jn 1,45; 18, 5.7; 19, 19). Pero es solamente un aspecto de su origen: el carnal. Sin embargo Jesús tiene también otro origen misterioso para sus contemporáneos: “Yo sé de dónde vengo. Vosotros no lo sabéis” (Jn 8, 14 cfr. 6,41). Especialmente cf. Jn 3,2, en que Nicodemo parece saber que Jesús viene de Dios; pero en un sentido muy limitado. Comenta S. Juan Crisóstomo: “Pensó Nicodemo que había dicho mucho sobre Cristo; pero aún se arrastraba por la tierra; todavía opinaba sobre Jesús con juicio humano y hablaba de él como de un profeta, sin captar los signos de lo alto”²⁸⁶ (y cf. 16, 27-30; los discípulos descubren que “ha salido de Dios”, pero sólo a través de la gracia que supera la carne).

Jesús revela su origen misterioso, a través de ciertos verbos que expresan origen, como *venir de, venir a*: “El mesías ha de

venir” (Jn 4,25); “éste es el profeta que ha de venir” (Jn 6,14); “yo sé de dónde he venido” (Jn 8,14); “yo he venido para esta hora” (Jn 12,27); “Yo soy la luz y he venido al mundo para que quien crea en mí no camine en tinieblas” (Jn 12,46).

El verbo *salir de*: Ha salido de Dios (Jn 8,42; 13,3; 16,27. 30); ha salido del Padre (16,28); o “he salido de tí” (17,8); e incluso pone Jesús esta procedencia como objeto de fe: “vosotros habéis creído que he salido de Dios” (16,30), y por eso “os ama el Padre” (16,27); es decir, en esta fe se fundamenta una alianza nueva del Padre con los discípulos. Y finalmente por el verbo *descender*: Jesús ha descendido del cielo (Jn 3,13; 6,33. 38.41.42.50.51.58).

5.2. *La encarnación.* Es el evangelio que más insiste en este tema teológico. Su texto clave: “Y el Verbo se hizo carne” (Jn 1,14). Igualmente inicia con la misma teología la primera carta: “la vida se nos ha manifestado” y “lo que estaba junto al Padre se nos ha manifestado”. Y para que no haya peligro de docetismo (es decir de pura apariencia), insiste en verbos que indiquen cualidades corpóreas: “lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y hemos tocado con nuestras manos” (Jn 1,2); y se refiere precisamente al Logos. Dos veces la misma carta incluye confesiones primitivas de fe: “Jesucristo es uno que vino en carne” (I Jn 4,2; 2Jn 7; en que evidentemente sigue la norma de fe de la primera comunidad; cf. Tim 3,6). “El Verbo se hizo carne” expresa un nuevo modo de existencia del Logos, y usa el término *carne*, que indica con rudeza la materialidad del hombre, igual que en Jn 3,6; 6,63. Asimismo en otras ocasiones Jesús se aplica a sí mismo este término (Jn 8,40; 10,33; 19,5). Pero no es que el Logos deje de existir como tal, puesto que sigue siendo el sujeto, como lo indica la frase; “Y puso su tienda de campaña en medio de nosotros” (Jn 1,14), en abierta alusión a la tienda de campaña en que habitaba Yahvé en medio de su pueblo (Ex 25,8 ss). Por lo tanto asume para sí totalmente la carne humana sin dejar de ser lo que era desde el principio.

Hasta antes de Juan el énfasis se había puesto en la muerte y exaltación de Cristo. Juan pone, además, otro polo fundamental a la doctrina cristológica: la Encarnación. Por lo mismo, al mantenerse Jesús siempre como el Verbo, aunque hecho carne, no tendrá para Juan en la cruz el sentido de humillado como en

285 Sigo en este punto a D. MOLLAT, *Introducción a l'étude de la christologie de Saint Jean*. Roma, PUG, 1970, pp. 42-70.

286 S. JUAN CRISOSTOMO, *Hom. in Joannem 24*, pp. 59,145.

Marcos, sino el de exaltado, pues "cuando fuere levantado en alto, atraerá a mí todas las cosas (Jn 12,32); de manera que la cruz será al mismo tiempo su glorificación (Jn 12,27; 13,30). Así el misterio pascual *muerte-resurrección) queda totalmente unificado en una unidad salvífica. Parece inspirado en la teología de Is 52,13: "He aquí que prosperará mi Siervo: será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera". La teología de Juan es, pues, simultáneamente de descenso-ascenso: el Verbo viene al mundo (descenso) para retornar al Padre (ascenso) (cf. Jn 3,13; 3,31; 6,62; 13,1; 16,28), y adquirirá así la gloria que tuvo desde el principio (Jn 17,5.24).

5.2.1. *Jesús como σὰρξ* No habla aquí del término paulino *carne* en contraposición al espíritu. Más bien indica con él "la pequeñez, la debilidad y la temporalidad del hombre en oposición a la trascendencia, al poder y la eternidad del Logos, que es Dios"²⁸⁷, en la línea de contraposición entre carne y gloria de Dios de Is 40, 5-8. Se mueve en la teología de la *χένωσις* ("vaciamiento") del himno cristológico de Flp 2,6-11): lo eterno se convierte en temporal, lo infinito en limitado. San Juan claramente nos señala con esto que la salvación que nos ofrece Jesucristo se ha realizado *en la carne*. Quizás ninguna expresión tan clara de esta teología como aquella expresión ya clásica de Tertuliano: "Caro cardo salutis" ("la carne es el quicio sobre el cual gira la salvación").²⁸⁸ Es la misma expresión Jn 1, 10-11: "Y el mundo fue hecho por él. Vino a lo que era suyo". Es decir, vino el Verbo al mundo, que era suyo porque El lo había hecho. No hay pues una enemistad entre Dios y el mundo, en absoluto: si existe un distanciamiento, es únicamente en cuando el mundo obra el mal (Jn 3,19). Hay pues distanciamiento entre los criterios de Dios y los del mundo, que están sintetizados por Juan en "la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas", y en este sentido "el mundo y las concupiscencias pasan" (I Jn 2, 16-17). Pero por otra parte el Padre ha amado al mundo (Jn 3,16), por eso ha enviado a su Hijo. El Verbo, pues, asume

la creación en su corporalidad, en la realidad concreta de la carne del hombre.

5.2.2. *Jesús como hombre*. Se trata de la realidad corpórea de Jesús, en la que reside toda la actividad del Verbo. El signo de la resurrección, que confirma toda la misión de Jesús, y único que ofrece a sus enemigos, precisamente se realizará en su cuerpo. "Destruid este templo y yo lo reedificaré en tres días... él hablaba del santuario de su cuerpo" (Jn 2, 19-21). E igualmente la vida eterna está puesta en comer su carne (Jn 6,51): "Cristo nos comunica los dones de Dios en su carne y por su carne. O si preferimos, es en su carne y por su carne como Cristo realiza su gran misión divina de salvación. Su humanidad es a la vez la manifestación y el instrumento de su divinidad. Es su sacramento".

En este sentido aparece el Verbo hecho carne como un 'hombre entre los hombres'. Frecuentemente Juan mismo usa el término *ἄνθρωπος* para indicar a Jesús: "¿quién es el hombre que te dijo: toma tu camilla en día de sábado?" (Jn 5, 12); la samaritana: "venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que hecho" (Jn 4,29); los oyentes de entre la turba: "jamás hombre alguno ha hablado como éste" (Jn 7,46); en labios del mismo Jesús: "¿por qué tratáis de matarme a mí, un hombre que os dice la verdad?" (Jn 8,40); el ciego de nacimiento curado responde de quienes le preguntan quién lo ha sanado: "el hombre a quien llaman Jesús" (Jn 9,11; cf. 9,16.24); los judíos condenan a Jesús porque "siendo tú un hombre, te haces Dios" (Jn 10,33); y piensan que será necesario matarlo, porque "este hombre hace muchos milagros" (Jn 11,47); finalmente Pilato lo presenta a las turbas: "He aquí al hombre" (Jn 19,5).

5.2.3. *Jesús como "el Hijo"*. La palabra *Padre* aparece 107 veces en el evangelio de San Juan, y 12 veces en la primera carta: todo el cuarto evangelio se centra, pues, en la fe básica en que Dios es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, y gira en torno a esta confesión como principio básico de fe. Jesús aparece, pues, como El Hijo. Analicemos brevemente algunos aspectos de esta confesión.

5.2.3.1. *Igual a Dios*. Lo expresa claramente la teología joánica por las expresiones "Yo soy" de Jesús, que indican su

287 G. MALONEY, *El Cristo Cósmico*. Santander, Sal Terrae, 1969, p. 75.

288 TERTULIANO, *De res. mort.* VIII, 2, en ROUET DE JOURNAL, *Ench. Pat.*, 362.

conciencia de igualdad con Yahvé (trataremos este tópico en el tema *Conciencia de Jesús sobre su persona y su misión*). Por ahora baste indicar brevemente que en ocho casos aparece esta expresión en términos absolutos (*Jn* 6,20; 8, 24.28.56; 13, 19; 18, 5.6.8). Esta expresión *ἐγὼ εἰμι* es ciertamente muy misteriosa en el uso que le da San Juan. Es casi seguramente una alusión a la revelación del nombre divino en el Exodo (*Ex* 3,13-14), y coincide, según afirma D. Stanley²⁸⁹ con la expresión con que se traduce al griego de los LXX el nombre divino en Is 43,25; 51, 12; 52,6.

En el evangelio de Juan se afirma claramente la unidad entre el Padre y el Hijo (10,30), unidad que se expresa como conocimiento mutuo (10,15) y como obrar común (5,17.19.20). Pero estas afirmaciones más 'esenciales' están también al servicio del interés salvífico. Jesús participa en la vida del Padre para transmitirla a los hombres. "El Padre dispone de la vida y ha concedido al Hijo disponer también de la vida" (5,26). Pero en la medida en que la filiación se expresa salvíficamente, aparece también la relación entre Jesús y el Padre en forma personal. El Hijo se relaciona con el Padre por la obediencia, por la sumisión a su voluntad (cf. 4,34;8,29; 14,31). La obediencia de Jesús al Padre en su misión salvífica es la forma y manifestación histórica de lo que constituye su filiación divina 'esencial'²⁹⁰.

5.2.3.2. Revelador del Padre. Acabamos de afirmar que el evangelio de San Juan toma como eje de la revelación la paternidad divina. En efecto, la misión de Jesús, que viene del Padre, sintetiza toda la teología soteriológica en San Juan: el Padre ha enviado a su Hijo para que nos haga hijos. Pero esa misión misma está expresada en términos que indican la igualdad entre el Padre y el Hijo (cf. *Jn* 3, 31; 8, 14.23.24), "porque dicha misión concentra un doble sentido mesiánico y escatológico, que especifica el origen divino de Jesús, como la presencia de Dios en medio de los hombres (*Jn* 1,27.30; 3,2; 4,25; 7,27.41; 11,27)"²⁹¹

Su misión es ser la Palabra reveladora del Padre, el ser "testigo" de lo que ha oído y visto en el Padre para comunicarlo

289 Cf. D. STANLEY, "Títulos de Cristo. Literatura joánica", en VARIOS, *Comentario bíblico San Jerónimo*, Vol. V. Madrid, Cristianidad, 1971, p. 709.

290 J. SOBRINO, *Jesús en América Latina*, p. 43.

291 VERGES y DALMAU, *Dios revelado por Cristo*. Madrid, BAC, 1969, p. 169.

a los hombres (*Jn* 3,11.12.13.12.31.33;8,13-18). Otra manera de expresar la misma idea es afirmando que Jesús manifiesta su gloria, o la gloria del Padre (p.e. *Jn* 2,11; 11, 4.40; 12,23.28; 13, 31.32; 14,13, 5,8; 17, 1.4.5.10.22.24. etc.). Lo que nos indica que según Juan sólo puede comprenderse realmente quién es Jesús y cuál es su revelación, a partir de la resurrección. Pero ésta no es sino la manifestación de la gloria del Padre, en la del Hijo.

5.2.3.3. Emisor del Espíritu. El Paráclito (título que da Juan al Espíritu Santo) aparece en cinco "logia" de Jesús, en que éste promete enviarlo al mundo: será el Espíritu quien continúe la obra de Jesús en la tierra (*Jn* 14,16-26; 15,26; 16,8-13). Jesús ha completado la obra encomendada por el Padre (*Jn* 17,4; 19,30), pero la fructificación de la misma en los discípulos y en los fieles corresponde al Paráclito (*Jn* 14,16). La obra de ésta consiste en glorificar y anunciar a Jesús (*Jn* 16, 13), y en propagar su presencia en el porvenir (*Jn* 14,16) para convertir al Cristo encarnado en Cristo presente en medio de la comunidad de los fieles. Y respecto al mundo, éste tendrá que consumir la contienda entre éste y los fieles, aunque ya está fundamentalmente decidida la victoria sobre el mundo con la muerte de Jesús (*Jn* 16, 8-11).

5.3. Teología de los títulos²⁹²

5.3.1. El Cristo. S. Sabugal ha dedicado una obra íntegra al análisis exegético de este título, a través del cual contempla toda la cristología joánica. Es un título íntimamente ligado con dos aspectos ya estudiados. Jesús es el Hijo de Dios, y es enviado al mundo para revelarnos los secretos del Padre. Pero indudablemente su uso de este título refleja la fe de una comunidad eclesial postpascual. Como confesión de fe del mismo evangelista (en sus expresiones redaccionales), se encuentra dos veces en su evangelio: "La gracia y la verdad nos ha llegado por Jesucristo" (*Jn* 1,17), y "estas (señales) han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (*Jn* 20,31). En otras seis ocasiones, pone el título aplicado a Jesús en boca de sus interlocu-

292 cf. C.H. DODD, *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 233-290.

toras, aunque no en Jesús mismo. Así, por ejemplo, le preguntan abiertamente los judíos: "Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente" (Jn 10,24); la samaritana pregunta a Jesús sobre el Cristo, y éste confiesa: "Soy yo, el que habla contigo" (Jn 4,26). Y finalmente sólo una ocasión se encuentra en labios de Jesús, durante la oración sacerdotal: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a tí único Dios, y al que enviaste, Jesucristo" (Jn 17,3).

5.3.2. *El Hijo del hombre.* Pasamos por ahora sobre el título "Hijo de Dios", porque está implícitamente tratado en lo ya dicho. Advirtamos solamente que es el preferido por San Juan. En cuanto a "Hijo del Hombre" aparece 13 veces en Juan, aunque con un sentido diferente al de los sinópticos. Sólo en una ocasión tiene sentido escatológico: "le ha dado poder para juzgar, porque es Hijo del Hombre" (Jn 5,27). Pero en general Juan lo emplea para designar al Señor glorificado (Jn 1, 51; 3, 13.14; 6,27.53.62; 8,28; 12, 23.34; 13,31). Y es que corresponde este título al contexto de la teología soteriológica de Juan: el Hijo del Hombre tiene el poder para salvar al hombre de su pecado y conducirlo a la vida. Incluso en un caso en que no se indica expresamente al Señor resucitado, bajo este título (Jn 9,35), conserva esta tonalidad salvífica: Jesús ha curado al ciego de nacimiento; ahora se presenta para (una vez liberado de su mal físico) encauzarlo por el camino de la vida: "¿Crees en el Hijo del Hombre?"

5.3.4. *El Profeta.* En pocas ocasiones lo usa Juan explícitamente para señalar a Jesús. Generalmente es título que le conceden sus interlocutores o escuchas. Así, por ejemplo, la samaritana: "Señor, veo que eres profeta" (Jn 4,19); tras la multiplicación de los panes, la gente se pregunta: "Este ha de ser sin duda el profeta que había de venir" (Jn 4,14; cfr. también 4,44; 7,40; 9,17). Pero mucha más rica es la teología joánica en que tal título se supone: todo lo dicho sobre Jesús como revelador del Padre, es, en realidad, su misión profética. Así, pues, si no lo nombra con frecuencia por ese título, sin embargo a través de todo su evangelio Juan lo presenta como tal.

5.3.5. *El Rey de Israel.* Juan lo usa aunque parcamente: los discípulos lo confiesan Rey de Israel; tanto Natanael (Jn 1,49)

como los que lo aclaman a su entrada en Jerusalén (Jn 12,13). Quizás tal cautela se deba atribuir al concepto de reino de Dios que prevalecía entre las turbas en tiempo de Jesús, que tal vez esperaban un rey político para la liberación de Israel; así puede concluirse al leer a Jn 6,15: tras la multiplicación de los panes la turba quiere coronarlo rey, por lo que Jesús se ve obligado a huir de ella. Por eso también, ante la acusación de las turbas ante Pilato y la pregunta de éste: "¿Eres tú Rey de los Judíos?" (Jn 18,33) Jesús pone en claro el carácter escatológico de su reino: no es de este mundo; y su reinado consiste en la verdad (Jn 18,36-37).

5.4 *Soteriología de Juan.* Ya de hecho hemos comentado este punto en el tema anterior. Conviene sin embargo subrayar algunos elementos típicos de Juan:

5.4.1. *El pecado del mundo.*²⁹³ Si Jesucristo nos ofrece la salvación, es porque estamos inmersos en el pecado del mundo; por eso el Bautista presenta a Jesús ante sus discípulos como quien ofrece la esperanza de salvación: "Este es el corredor de Dios que borra el pecado del mundo" (Jn 1,29). San Juan tiene ante la vista, desde luego, la narración del primer pecado (Gén 3), así como del que le siguió: el asesinato de Abel por su propio hermano (Gén 4, 6-8). Por eso presenta San Juan a Satanás como padre de la mentira y "homicida desde el principio", y por ello quienes siguen a Satanás rechazan a Jesús (Jn 8,40-44). De ahí que en el cuarto evangelio sea satanás quien se apodera de Judas para cometer su traición (Jn 13,2), y quien lo lleva hasta consumir su acto homicida (Jn 13,27-30).

293 El "ser del mundo" no significa para San Juan, el pertenecer a la naturaleza sujeta a ciertas leyes y orden. El significado joánico es el de pertenecer a una condición humana enajenada de Dios y de su ley. El mundo es el conjunto de personas e instituciones en medio de las cuales vive el hombre su vida meramente natural (semejante al concepto paulino de *vivir en la carne*, en contraposición al de *vivir en espíritu*). En este sentido Juan prohíbe al cristiano pertenecer al mundo (I Jn, 2, 15). El hombre del mundo busca su satisfacción donde no puede encontrarla: en las cosas destinadas a desaparecer. El cristiano debe, por el contrario, "renacer" de Dios, para poder vivir una vida verdadera. Y debe posibilitarlo mediante un cambio radical de efectos, hábitos y lealtades para que pueda actuar en él la vida.

También en su primera epístola considera a satanás como padre de la muerte, al recordar el fratricidio de Caín, cometido “por inspiración del maligno” (I Jn 3, 11-15). Y ahí mismo concluye que quien no ama a su hermano es un homicida, y que por tanto está muerto, y tiene en sí la condenación, pues no puede poseer la vida. Precisamente esa falta de amor es, pues, lo que nos tiene sumergidos en el pecado del mundo. Pero el gran mensaje de Juan es que no estamos perdidos: Jesucristo se nos ha dado como Salvador.

5.4.2. Jesucristo, expresión del amor salvador del Padre. Según San Juan, la iniciativa de salvación proviene del Padre. Es El quien envía a su Hijo al mundo, y esto por amor: “Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único para que el mundo no se pierda, sino que se salve por El” (Jn 3, 16); “¿Cómo decís que aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo blasfema por haber dicho: Soy Hijo de Dios?”. (Jn 10, 36; y cf. 6, 57; 8, 16). Y es el mismo Padre quien, junto con la misión, le ha dado las palabras que debe pronunciar; así, la doctrina de Jesucristo no es de El, sino de aquél que lo ha enviado (Jn 12, 49; 14, 10.31; 17, 4.8). De manera que todos los dones que nos ofrece Jesucristo son en definitiva dones del Padre; así, por ejemplo, la Eucaristía: “es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo” (Jn 6, 32-33), y ese pan es para la vida del mundo. Por eso llega la primera epístola a concluir que “Dios es amor” (I Jn 4, 8.16).

Un amor que se manifiesta en el más grande de todos los dones posibles de parte del Padre: su propio Hijo (cf. I Jn 3, 1; 4, 8-10).

5.4.3. Jesucristo, vencedor de satanás, y de su dominio el mundo. Y es que si, como hemos comentado, todo el pecado del mundo se reduce en definitiva al odio del hermano, Jesús por ser expresión del amor del Padre ha triunfado sobre el príncipe de este mundo. Ciertamente que el mundo se encuentra bajo el signo de Satán: “el mundo está bajo el milagro” (I Jn 5, 19); pero precisamente Jesucristo ha venido a “destruir la obra del diablo” (I Jn 3, 8). Y aunque esa obra está prácticamente realizada desde su entrada en este mundo por la encarnación, sin embargo con su muerte y resurrección Jesucristo confirma esta victoria: “Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, una vez levantado

en alto, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12, 31-32). Y es que al dar la vida por sus amigos, establece el reino del amor del Padre (Jn 15, 13).

De ahí también que solamente pueda gozar de esa salvación quien ame a su hermano. En efecto, ese será el signo para que se pueda reconocer un discípulo: “si os amáis los unos a los otros” (Jn 13, 34-35), y el precepto del amor al hermano llenará toda la ley de Jesucristo (Jn 15, 9-13). Por ello nosotros conocemos (en sentido bíblico, esto es, entramos en íntimo contacto con) la caridad, “en que él dio su vida por nosotros, y nosotros debemos darla por nuestros hermanos” (Jn 3, 16). Y ésta será la señal para reconocer a los hijos de Dios y a los hijos del diablo (es decir, a quienes aceptan o rechazan la salvación): en el amor al hermano (I Jn. 3, 10).

5.4.4. Jesucristo, luz del mundo. Aunque en el Antiguo Testamento se había considerado ya el tema de la luz, como la ley de Moisés que ilumina el camino; San Juan sin embargo usa ese vocablo para indicar otra realidad: la luz es Jesucristo que trae la salvación a quienes se hallan en tinieblas y en sombra de muerte (Jn 8, 12; 12, 36). Tiene pues un significado netamente salvífico. El interjuego entre luz y tinieblas en Juan, va a indicar la realidad de un mundo enajenado de Dios y la gracia de Jesucristo que salva a ese mundo sumergido en la oscuridad. Pero ese mundo pecador rechaza a Jesucristo, “porque amó más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas” (Jn 3, 19). De hecho no era del todo nueva esta expresión para significar la salvación que viene de Yahvé. Anteriormente la había usado ya Isaías: “El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz. Y una luz brilló sobre los que vivían en una tierra de oscuridad” (Is 9, 1-5). Lo nuevo en San Juan es que dicha luz se encuentre personificada en el Verbo hecho carne.

5.4.5. Jesucristo, vida del mundo. Este término es soteriológico en San Juan. Más que indicar lo que el Verbo es en sí mismo, nos dice lo que El es para los hombres. Incluso cuando dice: “Yo soy la resurrección y la vida” (Jn 11, 25), lo que le interesa a Juan es mostrar cómo Jesús es quien da la vida al mundo. Al igual que con la otra figura, el evangelista nos ofrece aquí un contraste, ahora entre vida-muerte: “el que cree en mí, aunque hubiera muerto vivirá, y todo el que vive y cree en

mí no morirá jamás" (*Jn* 11,25-26). Jesús es para los hombres "camino, verdad y vida" (*Jn* 14,6), y según la primera carta, la Palabra es de vida, y esa vida se ha manifestado (*I Jn* 1,2). Que tiene claramente enfoques salvíficos, nos consta porque las expresiones en que Jesús usa esa figura siempre se refieren a ofrecer la vida al mundo, como misión que El ha recibido del Padre: "Yo para eso he venido: para que tengan vida en abundancia" (*Jn* 10,10). Esa vida se adquiere precisamente escuchando la palabra de Jesucristo: "El que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna, y no incurre en juicio, pues ha pasado de la muerte a la vida. En verdad os digo: llega la hora en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán" (*Jn* 5,24-25).

5.4.6. La incorporación del cristiano en la salvación.

5.4.6.1. *La gracia capital de Cristo*. Ya desde el prólogo nos dice San Juan que el Verbo está "lleno de gracia y de verdad" (*Jn* 1,14), que le corresponde como a Hijo único, es decir, como a único heredero del Padre. Y esta idea (exclusiva del cuarto evangelio), del Hijo único, se repite posteriormente en varias ocasiones (cf. 1,18; 3,16.18; *I Jn* 4,9). Esta gracia que el Unigénito recibe del Padre, se manifiesta en una gloria igual a la del Padre (*Jn* 1, 14; 2, 11; 9,4), de manera que aun la misma pasión está concebida como gloria para el Hijo, es decir, está dentro del marco de la gracia que recibe como Unigénito (*Jn* 13, 31-32); una gloria desde luego no según el criterio del mundo, sino del Padre (cf. *Jn* 7,39; 12, 16.23; 17, 1-5).

Pero esa gracia es para que la comunique a los hombres: "pues de su plenitud todos hemos recibido gracia por gracia" (*Jn* 1, 16), puesto que "la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo" (*Jn* 1,17). De ahí que sólo conozcamos al Padre por Jesucristo, a quien ha comunicado el Padre todos sus misterios (*Jn* 15, 15; 17, 6.8) para que a su vez nos lo comunique a nosotros. Y por lo mismo solamente puede ser salvo y dar fruto quien permanezca en Jesucristo, como el sarmiento permanece en la vid (*Jn* 15, 1-14). Y es que incluso la salvación consiste en una comunión no solamente con el Padre, sino también con Jesucristo (*I Jn* 1,3), y la vida eterna no sólo en conocer al Padre, sino también al Hijo (*Jn* 17,3).

5.4.6.2. "*Permaneced en mi amor*". El amor en el que debemos permanecer es en San Juan "descendente". Es decir, no es tanto el amor de nosotros por Jesucristo, sino el de Jesucristo por nosotros; de hecho incluso el mismo amor de Jesucristo desciende del Padre; de manera que el orden sería el siguiente: del Padre al Hijo; del Hijo a nosotros; de nosotros a los hermanos, El que sea el amor que desciende del Padre se nos manifiesta como misericordioso y totalmente gratuito; es un amor que se abaja para levantar, que renuncia a todo para salvar. Por eso entrega al mundo su mejor posesión (el Hijo). Y esa es precisamente la imagen del amor que debe reproducirse en el cristiano.

Este es el fundamento de la "teología del descenso", esto es, incarnacional. Pues si Dios es amor, solamente puede manifestarse a los hombres de un modo personal, y en una persona: no bastan las teofanías ni los mensajeros: su amor sólo puede ser conocido a través de una persona. Por eso la vida, pasión y muerte de Jesucristo son ya ellas mismas la máxima revelación del amor del Padre.

5.4.6.3. "*Creed en mí*". La fe en Jesucristo en San Juan no es el mero conocimiento de algo misterioso, sino el fin vivencial que busca como meta el Padre (*Jn* 14, 2-6). El camino al Padre consiste en creer en Jesucristo, quien conoce perfectamente (y es el único) su origen y destino (*Jn* 7, 28ss) y que ha de volver a los cielos para llevar hacia allá a sus fieles (*Jn* 12,26). Pero no se trata de un sólo seguir a "Dios", sino también al Hombre Jesús, ya que "quien tiene al Hijo tiene la vida: quien no tiene al Hijo no tiene la vida" (*I Jn* 5,12; cf. 2 *Jn* 9).

6. Cristología y soteriología de Pablo

6.1. *Preexistencia y encarnación*. Para tratar este problema nos topamos hoy con una dificultad que F. Craddock describe de la siguiente manera: el hombre de hoy, adulándose a sí mismo por sus ciencias positivas, poco o ningún lugar deja a la metafísica, y mucho menos a los aspectos objetivamente trascendentes de su existencia. Erigiendo la ciencia histórica (posi-

tiva) en último criterio de lo humano, se niega un lugar a cuanto se presenta como metahistórico²⁹⁴ ..

Ciertamente la doctrina de San Pablo sobre la preexistencia no es original suya. De hecho su predicación sobre este tema caía en una comunidad que ya la conocía. Por ejemplo, observamos que Pablo expone este pensamiento mediante himnos litúrgicos (p.e. el clásico de *Flp* 2, 6-11) comunes a la primera Iglesia. Craddock sintetiza en tres líneas lo básico de la doctrina paulina sobre la preexistencia:

1) Un Cristo preexistencia se relaciona no sólo con la redención sino también con la creación, de tal manera que estos dos dominios son co-extensivos; 2) Un Cristo preexistente que llega a hacerse existente, revela la relación necesaria entre la esencia (quiénes somos) y la existencia (cómo debemos vivir nuestras vidas); 3) un Cristo preexistente no está limitado a la era cristiana, sino que también figura en la historia de Israel, de tal manera que la vida de Israel y la vida de la Iglesia son notablemente paralelas. Dicho de otra forma más breve: la preexistencia de Cristo se presenta con relación a la creación, a la encarnación y a la historia.²⁹⁵

Y ese Cristo preexistente es el que en un momento fijado por el Padre (“en la madurez de los tiempos”, que depende de la providencia del Padre), envió éste a su Hijo para tomar una verdadera carne humana y nacer de mujer (*Gál* 4, 4-5). Pero esta encarnación es para San Pablo totalmente salvífica. Es decir: ciertamente habla de una realidad y no de un mito: se refiere al comienzo de una vida histórica de Jesús, indicada por la realidad de tomar carne en el seno de una mujer. Esa encarnación lleva en sí un significado salvador: para redimir los que estaban bajo la ley, para hacerlos ya no siervos de la ley, sino hijos de Dios.

El mismo sentido soteriológico tiene el ya clásico texto de *Rom* 8,3; “La encarnación consistió en tomar una carne de pecado totalmente semejante a la de todos los pecadores y que en sí misma sintetiza todas las carnes de pecado”.²⁹⁶ Según

294 F. CRADDOCK, *La preexistencia de Cristo en el Nuevo Testamento*. Bilbao, El Mensajero, 1972, pp. 163 ss.

295 *Ibid*, p. 92.

296 L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*. Bilbao, DDB, 1967, p. 151.

el P. Cerfaux debe interpretarse en la misma línea la expresión de *2 Cor* 5, 21: “Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, a fin de que nosotros viniésemos a ser justicia de Dios en él”: Quien no conoció pecado es precisamente el Hijo preexistente, el que llegado el tiempo es hecho pecado por nosotros (cf. la doctrina de la kénosis en *Flp* 2,6-11, y *Gál* 3,13).

Según eso, lo salvífico es el hecho de una intervención real del Hijo de Dios (y por tanto el preexistente) en la historia humana (señalada por el pecado). No es la historia humana (ni siquiera mediante un hombre llamado Jesús, por bueno que se le quiera considerar) la que se eleva a sí misma hasta la dignidad de Dios: sino es Dios mismo quien interviene por mediación de su Hijo en la historia humana. Por ello creo que la soteriología está en Pablo íntimamente ligada con su confesión de fe en la ontología de Jesucristo.

6.2. *Jesucristo, revelador del Padre. La iniciativa salvífica del Padre*: Según Pablo, es el Padre quien ha tomado la iniciativa de salvar al hombre. Así se revela en muchos pasajes que indican la *intención* salvadora del Padre (*Rom* 9,11;8,28; *Ef* 1, 11;3,11), o bien su *voluntad* (*I Cor* 1, 1; *2 Cor* 1,1; *Ef* 1,5); De manera que la salvación resulta así una “llamada” o vocación del Padre, y por lo mismo enteramente gratuita (*I Tes* 5, 24; *2 Tes* 2, 13-14; *I Cor* 1,9). E indefectiblemente, cuando Pablo habla de los atributos divinos, siempre lo hace relacionándolos con el plan salvífico. Si por ejemplo habla de la justicia divina (especialmente en la carta a los Romanos, cf. p.e. 1,17; 3,5.21.25; 4,3.6.11; 5, 18.21; 6, 13.19; 9,30, etc.), no se refiere a un atributo en cierto modo contrapuesto a la misericordia sino a su justicia salvífica, a su voluntad justificadora en Jesucristo.

Esta relación esta expresada con frecuencia por la fórmula “el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo” y otra semejante (cf. *2 Cor* 1, 3; 11,31; *Rom* 15, 6; *Col* 1,3; etc.). Es en efecto el Padre quien nos muestra su amor, aun siendo nosotros pecadores, en que “Jesucristo murió por nosotros” (*Rom* 5,8; cfr. 8,31). Porque es el Padre quien, llegada la plenitud del tiempo, envió a su Hijo en carne (*Gál* 4,4). Por eso también no únicamente afirma que Cristo es nuestra justicia (*Rom* 3, 21-25), sino también que por Cristo hemos sido reconciliados con El (*2 Cor* 5,18). De ahí que, siendo Jesucristo “imagen del Padre”

(2 Cor 4, 4-6), el Padre mismo se nos haya revelado en Jesucristo como Padre. Por eso también nosotros somos capaces de reconocer a Dios como Padre nuestro: pues en Jesús hemos recibido toda la plenitud de la filiación divina (cf. Ef 3, 14-19; 4,5-6; 1 Cor 8,6, y especialmente los textos ya clásicos, Rom 8,14-18 y Gál 4, 4-7).

6.3. Jesucristo, revelador del Espíritu Santo.

6.3.1. *Jesucristo glorioso, emisor del Espíritu.* Toda la obra de Jesucristo resucitado está según Pablo, dirigida y llevada a su término por el Espíritu de Dios, pues El es quien se une a nuestro espíritu “para dar testimonio de que somos hijos de Dios, y por lo tanto coherederos con Cristo” (Rom 8, 16-17). Pero para poder llegar a ser coparticipantes de la herencia de Cristo, hemos primero de ser participantes de su vida, de manera que sea él quien habite en nosotros: y tal inhabitación es obra del Espíritu (Ef 3,16-17). ¿Por qué? Porque Jesucristo resucitado está totalmente lleno del Espíritu divino (2 Cor 3, 17-18), y se convierte así en nosotros, en Espíritu de vida (I Cor 15, 45). Por eso también debemos al Espíritu la gracia de la filiación adoptiva: por El somos hechos hijos adoptivos de Dios (Gál 4,6). Pero en realidad el Espíritu no actúa independientemente de la obra salvífica de Cristo. Con Verges podríamos sintetizar así su obra: “El Espíritu obra en nuestro interior subjetivamente cuanto Cristo ha realizado objetivamente por sus méritos”.²⁹⁷

6.3.2. *El Espíritu Santo y la Iglesia.* Si consideramos a la Iglesia como el Cuerpo de Cristo (Col 1,18; Ef 1, 22-23), según la expresión paulina, advertiremos cómo según Pablo el Espíritu es el que actúa en la obra del Cuerpo de Cristo. En efecto, es el Espíritu quien nos regenera y renueva por el bautismo: pero el Padre lo ha enviado a nosotros movido por la generosidad de Jesucristo nuestro Salvador (Tit. 3 5-6); asimismo es el Espíritu quien nos injerta en ese cuerpo para pertenecer a Jesucristo (Rom 8, 9); e inclusive llega Pablo a llamarnos “Templos del Espíritu” que habita en nosotros (Rom 8,9; I Cor 6,19); siendo él quien nos otorga los diversos carismas para la construcción de la

Iglesia (I Cor 12, 3.7-13). Por eso también es obra del Espíritu la unidad en la Iglesia (Ef 4, 4ss).

6.4. *Jesucristo, primogénito de la creación.* Dentro del designio del Padre al que acabamos de aludir el papel que Pablo le asigna al Hijo es el de *recapitular* (Ef 1,10). Tras esta expresión se esconde la misma idea hebrea que bullía en Juan: hay una jerarquía de todos los seres creados. Los ángeles han de servir a Dios, sirviendo al hombre, en obediencia al Padre. El hombre ha de servir a su vez a Dios dominando el universo. Pero toda esa jerarquía (principados, potestades, dominaciones), a su vez ha de estar subordinada al Hijo. Todo fue creado por El y para El (Col 1.15ss). Si el Padre ha enviado a su Hijo es con el fin de que él lo recapitule todo; para que sea la cumbre de todo cuanto el Padre ha creado en vista del Hijo: por y para él. Esa recapitulación, iniciada ya en la creación, vuelve a ser re-creada en la Encarnación de su Hijo y ha llegado a su cumbre en la resurrección (I Cor 15, 20ss); pero logrará su total cumplimiento en la parusía, cuando Cristo termine de someter a todos sus enemigos, para entregarlos, junto consigo y por sí, al Padre (I Cor 15, 28; y cf. Rom 9,5; Col 3,11; Ef 4,6).

De ahí que Pablo considere que en Cristo el Padre “ha hecho residir toda plenitud” (Col 1,9); pero evidentemente no se trata sólo de la divinidad del Hijo; pues dice un poco más adelante: “Porque en él habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente” (Col 2, 9). Es decir, en esa realidad corporal que es Jesucristo ha quedado radicada toda la divinidad; y por eso nosotros los hombres somos injertados en la plenitud de Dios por Jesucristo, pues podemos llenarnos de esa plenitud de Dios (Ef 3,19). Es decir, no es que Pablo niegue la realidad ontológica de la divinidad de Jesucristo; sino que, afirmándola ciertamente, la contempla desde el punto de vista salvífico: Jesucristo está lleno para llenarnos. Por eso precisamente Dios lo ha constituido en “Cabeza de su Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo” (Ef 1, 22-23); y así, somos todos capaces de llegar “al estado del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo” (Ef 4,13).

Obviamente, como advierte Cerfaux,²⁹⁸ San Pablo está pensando como lo haría un buen israelita. Tiene en mente el

297 VERGES y DALMAU, *Op. cit.*, p. 140.

298 Cf. L. CERFAUX, *Op. cit.*, p. 381.

estado del mundo, representado por tres situaciones: 1) El pecado del primer hombre, que introdujo la muerte en el mundo (*Rom* 5, 12; *I Cor* 15, 21-22). 2) El desorden de la humanidad, que al desobedecer a Dios y no sujetarse al plan divino ha caído en la idolatría y en las concupiscencias (*Rom* 1,18ss). 3) La intromisión de las potencias adversas, en el plan de Dios (*Ef* 6, 11; *2 Tim.* 2,26; *I Cor* 10,20; *2 Cor* 11,14; *2 Tes* 2,9, etc.). Debido a estas realidades el hombre se ha apartado del plan divino original: los paganos no conocen a Dios (*I Tes* 4,5; *Gál* 4,8), están por lo mismo apartados de Dios (*Ef* 2,12), y tienen dioses falsos (*I Cor* 8,5).

6.5. *Jesucristo resucitado, Cabeza de la Iglesia.* En un luminoso capítulo sobre el presente tópico, Y. Congar²⁹⁹ nos hace advertir cómo esta idea propiamente no existe en San Pablo antes de las epístolas de la cautividad (años 62-63). Cuando habla en las grandes cartas acerca de Cristo-cabeza (sobre todo *I Cor* 12,21), simplemente se refiere a que los cristianos están unidos con el cuerpo pascual de Cristo, y por lo mismo deben unirse entre sí. Todavía no existe la idea (ciertamente posterior) de Cristo como cabeza de la Iglesia. Esta aparece en las cartas a los Colosenses y Efesios. Y parece, indica Congar, que la idea fundamental es la siguiente: los cristianos quisieran estar sujetos a ciertos rituales religiosos de tipo judaico, por ej. ciertas prácticas alimenticias, o la circuncisión (*Col* 2, 11-13.16.21), o bien a la celebración de ciertas fiestas (*Col* 2,16). Pero Pablo les afirma que están sometidos únicamente a Jesucristo, quien es la cabeza de todos los ángeles (también querían inclinarse a venerar a los ángeles: *Col* 2,18; *Ef* 2,2), y de todas las potestades (*Col* 1, 15-16), su vencedor (*Col* 2, 15; *Flp* 2,9ss), y expresamente: "Dios lo ha dado como cabeza por encima de todo a la Iglesia" (*Ef* 1,21-22). Por lo mismo el cristiano debe estar sujeto solamente a Jesucristo.

Hay sin embargo una diferencia grande entre la manera como Cristo es cabeza de la Iglesia y como lo es de todo el cosmos.

Nunca dice San Pablo que el cosmos (o el mundo) sea cuerpo de Cristo. En tal caso Cristo sería cabeza del universo

en el sentido de ser el primogénito; en cuanto lo es *todo* (el pléroma), en cuanto da sentido a todas las cosas, y es Señor de ellas. Incluso piensa Congar (*Ibid.*) que el verbo griego que usa San Pablo para indicar la recapitulación (*ἀναχρηθαι ἰωσαοθαι*: *Ef* 1,10), no viene propiamente de *Cabeza* (*κεφαλή*), sino de *coronamiento, remate, cumbre, fundamento* (*καθάλαιον*). Es de advertir que en el texto clave (*Col* 1,15-18), por ningún lado se dice que Cristo sea *Cabeza* del cosmos; sino únicamente que es *primogénito* (*πρωτότοκος*) de toda la creación (v. 15); en cambio si se dice que es *Cabeza* (*κεφαλή*) de su Iglesia (v.18).

6 6. Teología de los títulos.

6.6.1. *El Hijo de Dios.* Es un título no muy frecuente en Pablo (16 veces en su forma completa y explícita, sin contar la carta a los Hebreos ni las pastorales); sin embargo siempre que se usa es profundamente teológico: expresa las funciones de Cristo en relación con su misteriosa intimidad con el Padre. Así, pues, dicho título indica simultáneamente la cristología (ontología) trinitaria, y la función salvífica de Jesucristo. Pueden analizarse, por ejemplo los textos claves en *Rom* 1, 3-4; *Gál* 1,15-16 (y cf. *Gál* 2,20; 3,26; *2 Cor* 1,19; *Ef* 4,13 *Gál* 4,4.6; *Rom* 1,9;5,10; 8,3.29.32, etc.).

Según J. Fitzmyer,³⁰⁰ este título normalmente significa en San Pablo la elección divina de parte del Padre, y la dedicación completa de Jesús a dicho plan. Es un título, pues, ordinariamente funcional. Sin embargo hay varias ocasiones en que la funcionalidad no puede llenar todo el significado del texto, pues "Pablo habla de la relación del Hijo y del Padre de una manera que trasciende cualquier soteriología funcional" (*Ibid.* se refiere a *Rom.* 8,32: "Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros"). También hace advertir el mismo autor cómo en *I Cor* 15, 24-25.28, los términos que usa Pablo son *Θεός, Πατήρ* y *Υιός* en forma absoluta, en que por consiguiente Jesucristo es sencillamente *El Hijo*. Concluye el autor: "Es consecuencia, si Pablo emplea normalmente el título 'Hijo de Dios' en un sentido funcional y descriptivo de la misión concedida a Cristo, no hay duda de que a veces lo emplea para expresar el origen de Cristo y sus relaciones singulares con el Padre" (*Ibid.*).

299 Y. CONGAR, *Jesucristo*. Barcelona, Estela, 1967, pp. 113ss.

300 Cf. J. FITZMYER, "Teología de San Pablo", en VARIOS, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. 5, pp. 798ss.

6.6.2. *El Cristo*. Título frecuentísimo en la literatura paulina, sea solo, o en combinación: Cristo Jesús, Jesucristo. Pero normalmente está usado como *nombre* de Jesús. Según Sabugal aparece en las epístolas más de 420 veces. Sin embargo las opiniones de los exegetas son muy divergentes acerca del contenido teológico de este título. Hay desde quienes, en un extremo, nieguen todo significado mesiánico a este título en cuanto lo usa San Pablo; hasta quienes atribuyen precisamente a Pablo el uso de este título ya no como adjetivo (*el unguido*, que indica la misión), sino como nombre (Jesucristo, que indica la ontología: lo que él es).

En un amplio estudio, Sabugal³⁰¹ llega a concluir que, aunque normalmente San Pablo utiliza el título *Cristo* (o *Jesucristo*) como nombre de Jesús, sin embargo ciertamente conserva un buen número de textos muy significativos en que le da el significado más original, que es el que encontramos en los Hechos y que corresponde a la primera predicación (kerygmática) sobre Jesús: es el Cristo, es decir, el Mesías. Por ejemplo: en *Rom* 9,5, Pablo "hace culminar la enumeración de los privilegios de Israel en la descendencia israelita del Mesías: *χαί εἰς τὸν ὁ Χριστὸς τὸ κατά σαῶσα*" (*Ibid.*), en que la expresión *κατὰ σαῶσα* (*según la carne*) fórmula (al igual que en *Rom* 9,3; 4,1) la descendencia carnal o relación de consanguinidad. En tal caso el Cristo es, pues, el descendiente legítimo de la línea davídica, el Mesías. Igualmente se encuentra este título con sentido mesiánico en la confesión cristológica del mismo Pablo (*2 Cor*. 5,16): "Si conocimos a Cristo según la carne" en que se refiere evidentemente no ha haberse topado con el Jesús histórico durante la vida de éste, pues sabemos que no lo conoció; sino más bien al conocimiento que tuvo de él según los criterios del mundo, abandonado a sus fuerzas naturales, antes de la visión del camino a Damasco. Asimismo en *I Cor* 15, 3-4, habla del Cristo como de quien ha perdonado el pecado mediante su muerte expiatoria y vicaria; evidentemente se refiere al papel mesiánico de Jesucristo, especialmente si notamos la insistencia de Pablo, en este párrafo, del "cumplimiento de las escrituras" (cfr. igualmente el significado mesiánico de los textos: *I Cor* 1, 23; *Flp* 1,15).

301 S. SABUGAL, *Χριστός, investigación exegetica sobre la cristología joánica*. Barcelona, Herder, 1972, p. 136.

6.6.3. *El Señor*. El *Kυριος* es sin duda el título más típico de la literatura paulina. Siguiendo la costumbre de los LXX, San Pablo llama con este título a Yahvé, cuando se refiere a él según el Antiguo Testamento (cf. *I Cor* 3,20; 10,26; *2 Cor*. 14,21; *Rom* 4,8; 9, 28-29; 11, 3,34; 15, 11). Mucho se ha alegado que es una influencia helenística sobre Pablo. Difícilmente lo podríamos aceptar. Es cierto que para los griegos hay muchos "señores" (esto es, dioses); pero para Pablo es distinto: "aun cuando se dé el nombre de dioses, bien en el cielo, bien en la tierra, de modo que hay multitud de dioses y señores, para nosotros no hay más que un solo Dios. El Padre..., y un sólo Señor, Jesucristo" (*I Cor*. 8, 5-6). Su empleo en Pablo corresponde, pues no a las categorías helenísticas, sino a las hebreas monoteístas que en el Antiguo Testamento reconocían un solo Señor (*un Adonai*), esto es, Dios.

6.6.4 *Segundo Adán*. Título típicamente paulino, aunque poco utilizado en sus epístolas. De hondas raíces teológicas, podría iluminar toda la soteriología paulina. Apenas aparece en *I Cor* 5,22: "Del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo" (par. a *Rom* 5,12-21). Especialmente ve Pablo en esta figura la razón de nuestra resurrección corporal. Más que aparecer en este título la divinidad de Jesucristo, se subraya su humanidad. Precisamente como segundo Adán (esto es, como el definitivo), es el prototipo del hombre, En efecto. Adán significa primariamente hombre. Muy interesante sería seguir los pasos en el desarrollo de esta teología paulina; lo hacemos con Stanley y Brown:

1. "Pablo piensa al principio que Jesús, el nuevo Adán, en su estado de resucitado, es portador y transmisor de vida para todos por la resurrección gloriosa del justo (*I Cor* 15, 20-22). El Señor resucitado, 'en cuanto nuevo Adán' se ha convertido en 'Espíritu que da vida' (15,45), a imagen del cual debe configurarse la humanidad redimida (15,49). Esta obra de transformación está ya en crecimiento en esta vida, porque es obra 'del Señor que es Espíritu' (*2 Cor* 3,18; 4, 10-12)"³⁰² Advirtamos la contraposición tan interesante: en *I Cor* 15, 39-44, a través de una serie de comparaciones, hace caer en la cuenta de que no es igual el cuerpo del primer Adán y el del

302 D. STANLEY y R. BROWN, "Títulos de Cristo. Escritos paulinos", en VARIOS, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, p. 704.

Segundo: “En efecto, así es como dice la Escritura: Fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente (*εἰς ψυχὴν ζῶσαν*); el último Adán, espíritu que da vida (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*); pero no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo natural; luego lo espiritual” (*I Cor 15, 45-46*). El primer Adán simplemente vive; el segundo comunica la vida; el primero es terreno, el segundo espiritual.

2. “En un período posterior, Pablo ve que Cristo había comenzado su papel de nuevo Adán por su muerte redentora, aceptada como obediencia al Padre (*Rom. 5, 15-21*)” (*Ibid.*), probablemente en referencia a la interpretación de la muerte de Cristo, entre los primeros cristianos, como Siervo obediente de Yahvé. Pero esto no quita ya la muerte y resurrección de quienes lo siguen, sino al contrario: como segundo Adán, es cabeza de quienes mueren para resucitar con él (*2 Cor 5, 14; I Tes 4, 14; 5,10, etc.*).

3. “La expresión final del tema paulino del ‘último Adán’ la encontramos en las cartas de la cautividad. El cristiano ‘se ha revestido del hombre nuevo... hacia la imagen del que le creó... Cristo, todo en todos’ (*Col 3, 9-11*). La obra de Cristo es de reconciliación (*Ef 2, 15*)” (*Ibid.*). Así entronca el título paulino del Segundo Adán con el de Cabeza de la Iglesia: el segundo Adán es, en efecto, cabeza de los reconciliados (cf. *Ef 4,13*).

6.6.5. *Imagen de Dios*. En íntima relación con el título del Segundo Adán, ya que también se dice del primero que fue creado a imagen de Dios (*Gén 1,27*). Y es, como los demás títulos de Cristo, no sólo ontológico, sino también profundamente soteriológico: quienes resucitemos con Cristo, en efecto, “así como llevamos la imagen de lo terrestre (del primer Adán), así llevaremos la imagen de lo celeste (esto es, del segundo Adán)” (*I Cor 15,49*). Pero si alguna vez llegaremos a ser imágenes de Cristo, es porque hemos ya comenzado este proceso por el bautismo (*Col 3, 9-10*). Y si esta transformación nuestra según la imagen de Cristo es salvadora, es porque a su vez Cristo es la imagen perfecta del Padre (cf. *Col 1, 15; Flp 2, 6-7; 2 Cor 4, 4*). Hay un parentesco muy cercano entre las expresiones “subsistir en la forma de Dios” (*Flp 2,6*) y “ser imagen de Dios” (*Col 1,15*). Ambas apuntan a la preexistencia eterna de

Cristo junto al Padre, al ser prototipo de lo creado, y finalmente a la consumación de esa imagen por la resurrección.

6.7. *Soteriología paulina*. Creo que hemos tratado ya este punto, si bien en forma poco dispersa, en los dos últimos temas. Aunque toda la cristología de San Pablo es soteriológica, hay sin embargo una especie de “concentración soteriológica” paulina alrededor del misterio pascual (que hemos ya considerado anteriormente), y que abarca la pasión, muerte y resurrección de Jesús, de manera inseparable. Bastaría aquí recordar lo ya dicho sobre las categorías que usa el Apóstol para reflexionar acerca de la muerte y resurrección de Jesús, tales como la solidaridad, el amor del Padre y la obediencia del Hijo, el sacrificio de alianza y de expiación, la redención; así como nuestra participación “en Cristo” del misterio pascual. Añadimos aquí dos categorías típicas de Pablo para indicar el fruto, en el creyente, de la obra salvadora de Cristo:

6.7.1. *Reconciliación*. Uno de los aspectos del pecado es el hacernos extraños o enemigos de Dios. Por eso la obra de la restauración incluye la reconciliación con Dios: “siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo” (*Rom 5,10-11*). Pero como dentro de la cosmología hebrea San Pablo considera al hombre en íntima comunión con todo el universo. Por ello contempla no sólo al hombre, sino a todo el cosmos, en reconciliación con el Padre por la muerte de Cristo, así como por el pecado toda la creación estaba enajenada de Dios (*2 Cor 5, 18-19*). Pero tal reconciliación le viene al hombre por gracia; pues toda la iniciativa ha partido del Padre. Es ciertamente una alianza; pero una alianza en Dios establecida por puro amor y a iniciativa propia con el hombre (cf. *Ef 2,16; Col 1,21-22*). Por lo mismo, de pecadores enajenados de Dios, por la muerte de Cristo recuperamos el acceso a Dios (*Rom 5,2; Ef 3,12*). Esa reconciliación ha sido ganada por la obediencia de Jesucristo, que se convierte en nuestra justicia, en contraposición a la desobediencia de Adán, por quien entra la injusticia en el mundo (*Rom 5,18-19*). Por ello ya no queda más culpa en el hombre justificado por la muerte de Cristo. Si según la ley antigua se debía colgar sobre el madero una tablilla donde estaba escrito el delito por el que se condenaba a muerte al reo, Cristo “borró la tablilla del decreto que nos era condenatoria, arrancándola de en medio y colgándola en su cruz” (*Col 2,13-15*).

6.7.2. *Justificación.* Sobre este tópico nos dice Fitzmyer: "La justificación, en cuanto metáfora aplicada a la salvación, tiene su origen en el procedimiento judicial por el que se emite un veredicto de absolución y constituye una perspectiva de salvación casi exclusiva de Pablo"³⁰³. Más aún, nos advierte el mismo autor que no se trata ni siquiera de un tema demasiado importante en Pablo, en cuanto no cubre toda la literatura paulina (sólo en *Rom*, donde aparece 15 veces y en *Gál* 8 veces y únicamente 2 en el resto de la literatura paulina). De nuevo hemos de acudir al Antiguo Testamento para comprender este enfoque: los antiguos israelitas consideraban a Yahvé como *justo* (hesed, que propiamente significa *misericordia*, pero que en el Nuevo Testamento suele traducirse como *justicia*): Es Dios quien por su misericordia declara justo al pecador, ya que éste no puede justificarse por sí mismo (cf. *Sal* 143, 2). Pues bien, Yahvé justifica el hombre por Jesucristo; así éste se convierte en la justicia de Dios (cf. tema de toda la primera parte de Romanos, p.e. 1,17; 3,26; 8,33; 4,25; 5,18). Pero ¿se trata de una mera "declaración" de parte de Dios? ¿O queda el hombre efectivamente justificado en Jesucristo? Ciertamente *Rom* 5,19 solamente puede admitir esta segunda alternativa: "Así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos" (δ ἰχαιοὶ κατασταθῆσονται): es obvio el paralelo por contraste: por el primer Adán, cabeza de los que han desobedecido, todos los hombres han sido pecadores; por el segundo Adán, cabeza de los salvados, todos los que le son fieles han sido justificados. Por ello el cristiano está justificado cuando se une por la fe a Jesucristo, en el cual encuentra la justicia de Dios (cf. *Flp.* 3,8-9); así no queda el hombre justificado por su propio esfuerzo (representado por el cumplimiento de la ley mosaica, según la interpretación de los fariseos).

7. Conclusión

Con frecuencia acudimos, y con entera razón, a la afirmación "el crucificado es el resucitado" para subrayar nuestra fe en la absoluta realidad de la resurrección de Jesús. Pero quizás pocas veces nos detenemos a considerar el asunto a la inversa (es decir lo que hicieron los apóstoles al confesar su fe); esto es, "el resucitado es el crucificado". O en otras

303 J. FITZMYER, *Op. cit.*, p. 805.

palabras, aquél que los discípulos confiesan tras la resurrección como Señor, Cristo, Hijo de Dios, no es distinto de aquél que está revelado en el evangelio. Así aceptar a Jesucristo como salvador es reconocer que su actuación, sus opciones y su doctrina son para nosotros nuestra salvación; confesarlo Señor es lo mismo que aceptar esas mismas como nuestra ley; y proclamarlo Hijo de Dios es decir que también nosotros en Él llegamos a ser hijos (por gracia) del mismo Padre, siguiendo el camino que él siguió. Estas confesiones de fe no son, pues, en manera alguna alienantes, ni nos desconectan en absoluto del empeño en el mundo. Por el contrario comunica a éste su verdadera dimensión y hondura.

8. Profundización

Puede ser amplísima. He aquí sugeridos algunos temas:

*Tomar alguno de los evangelios, y en él seguir uno de los títulos de Jesús: observar si se pone en boca del mismo Jesús, o en confesión de fe del evangelista (por ej. en partes redaccionales), o como expresión del pueblo que reacciona a la obra de Jesús.

*Leer uno de los sinópticos bajo el aspecto clave de su cristología. Por ejemplo, observar a través del evangelio de Marcos cómo se manifiesta la humanidad de Jesús; o bien en el de Mateo, cómo aparece el cumplimiento de la promesa del AT.

*Una "lectura trinitaria" del evangelio de Juan, entresacando todos aquellos pasajes en que aparezca el Padre como origen de la salvación; el Hijo como enviado o salvador; el Espíritu como enviado y como inspirador.

*Tomar uno de los títulos que el NT aplica a Jesús, y con la ayuda de algún diccionario bíblico, seguir su desarrollo desde el AT: observar cómo lo que en el AT se dice de Yahvé, en el NT se dice de Jesús.

9. Guía pastoral

9.1. Lectura espiritual:

S. JUAN CRISOSTOMO, *Homilía sobre el ev. de Mateo*, t. I. Madrid, BAC, 1955, hom. 3, sobre "La genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham", pp. 39-54.

9.2. Círculo bíblico:

*Tomando los textos que hemos citado en este tema en las partes correspondientes a la soteriología de alguno de los autores del NT, discutir qué tipo de salvación nos ofrece el Padre en cada uno de ellos.

*Leyendo el prólogo de Juan, discutir sobre la importancia de la humanidad de Jesús para nuestra salvación.

*Leer 1 Jn 4: discutir sobre la necesidad del amor al hermano para confesar nuestra fe en el Padre, y para ser salvos.

*Discutir las responsabilidades morales que según Pablo se siguen del "vivir en Cristo" como cristianos que creen en la resurrección (cf. Col 3 y Gál 5).

9.3. Actividad pastoral

*Como base para mi catequesis sondear si mi grupo tiene idea de la diferencia tan grande en la manera como los cuatro evangelistas presentan a Jesucristo, y al mismo tiempo de la unidad de fe entre ellos.

*Sondear en mi comunidad eclesial si realmente se viven las consecuencias de la fe en un *Hijo de Dios que nos salva por su carne*: ¿Hemos equilibrado los aspectos divinos y humanos, terrenos y trascendentales, en nuestro trabajo pastoral? ¿O por el contrario tendemos o al extremo de preocuparnos sólo por lo que llamaríamos "salvación del alma" del hermano, o al extremo contrario de confundir la salvación cristiana con la sola promoción humana matizada con cierto colorido cristiano?

9.4. Liturgia de las Horas. Lecturas:

*S. AGUSTIN, "J.C. es del linaje de David según la carne". *Vie. XIII Ord.*

*S. JUAN CRISOSTOMO, "Partícipe de la pasión de Cristo" (Hom. sobre el ev. de Mt) 25 jul.

*S. JUAN CRISOSTOMO, "Hemos encontrado al Mesías" (Hom. sobre el ev. de Jn). 30 nov.

*S. AGUSTIN, "Cristo es el camino hacia la luz, la verdad y la vida" *Dom. IV Cuar.*

*S. AGUSTIN, "Hasta ver a Cristo formado en vosotros". *Jue. IX Ord.*

*S. GREGORIO DE NISA, "El primogénito de la nueva creación". *Lun. V. Pasc.*

CRISTOLOGIA Y SOTERIOLOGIA EN LA ANTIGUA TRADICION DE LA IGLESIA

TEMA XI CRISTOLOGIA Y SOTERIOLOGIA DE LOS PADRES ANTENICENOS

"La Tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo... Las palabras de los Santos Padres atestiguan la presencia viva de esta Tradición, cuyas riquezas van pasando a la práctica y a la vida de la Iglesia, que cree y ora" (DV 8).

Sumario

Según los designios de la Providencia, los Santos Padres tuvieron la misión de hacer el puente entre, por una parte, la predicación apostólica que quedó fijada en el N.T., y por otra el desarrollo teológico de la Iglesia. Son así los primeros testigos de la Tradición postapostólica, y los fundadores de la teología sucesiva al depósito de la revelación: he aquí su importancia.

1. Pero si bien nos ofrecen las columnas de la cristología y de la soteriología (o con una mejor expresión, de la cristología soteriológica), por diversas circunstancias históricas de los inicios carecen aún de la suficiente unidad en la doctrina y de precisión en el vocabulario. No obstante son testigos de una completa unidad de fe eclesial, que preparó el camino a las fórmulas dogmáticas que consolidarían dicha unidad a nivel de toda la Iglesia.

2. Las primeras herejías sirvieron de acicate al pensamiento de los Padres, que debieron luchar contra los residuos de un monoteísmo radical que no dejaba espacio a la doctrina trinitaria; y contra el gnosticismo, que pretendió reducir el misterio cristiano a los elementos de una filosofía humana. De estas raíces brotaron las principales herejías, como el docetismo que escandalizado de que Dios pudiese tomar una carne (considerada mala, por ser material), afirmaba la encarnación de Dios en una 'apariencia' de hombre. Marción representa un extremo del escándalo que es la doctrina de la encarnación para un pensamiento pesimista sobre la materia.

3. *Los Padres Apostólicos (San Clemente Romano, San Ignacio de Antioquía) insisten en la realidad de la carne de Cristo, asumida por el Verbo. De otro modo quedaría en peligro nuestra verdadera salvación. Los padres Apologistas (como San Justino) presentan a los paganos a Cristo como el cumplimiento de la sabiduría humana, pero distinto de ella. San Ireneo da un fuerte impulso a la soteriología, considerando la salvación del hombre desde dos puntos de vista fundamentales para la teología posterior: como "intercambio" de naturalezas entre el Hijo de Dios y el hombre: aquél se hace hombre para que el hombre sea divinizado; y como "recapitulación" en el Dios hecho hombre, de todo aquello que por el pecado del hombre se había apartado del plan original divino (el de la creación). Los Padres Alejandrinos (Clemente, Orígenes), más neoplatónicos, conciben la salvación preferentemente como un "conocer" que incluye todo un estilo de vida, por lo cual presentan a Jesús como un maestro, y como el camino al Padre; tienden a acentuar la divinidad de Cristo, sin negar su humanidad; Orígenes inicia, además, a poner un cierto énfasis en el misterio salvífico de la cruz.*

4. *En síntesis, de la necesidad de fincar una verdadera salvación en Cristo, los primeros Padres llegan a la afirmación cristológica de la divinidad y de la humanidad del Verbo encarnado.*

1. Limitaciones en los inicios de la doctrina cristológica

Como advierte A. Quacquarelli¹, durante mucho tiempo, y hasta el Concilio Vaticano II, se entendía por Cristología en general el tratado de la Encarnación, con el estudio de los aspectos más importantes de la ontología de Cristo. Poco a poco, volviendo a las fuentes de la teología, sobre todo a los Santos Padres, la reflexión teológica está recuperando el valor cristológico de la humanidad de Jesucristo. Otro aspecto importantísimo es la no separación (a no ser por razón de método en algún caso) de los aspectos ontológicos y soteriológicos del misterio de Cristo: en efecto, los Padres no profundizaron en el ser de Jesucristo por motivos teóricos: sino porque de la recta confesión de fe sobre *quién es El* depende también, y sobre todo, la salvación del hombre según el plan divino.

1. Cf. A. QUACQUARELLI, "Cristo totus Deus et totus homo nella validità odierna della catechesi dei Padri", en S. FELICI (ed.), *Cristologia e catechesi patristica*. Roma, LAS, 1980, pp. 20ss. Quacquarelli atribuye este retorno a la teología patristica, al movimiento creado por Rosmini, Moehler y el Card. Newman.

Sin embargo lo anterior no debe llevarnos a pensar que ya desde el principio los Padres hayan logrado desarrollar una doctrina completa, que responda a todas nuestras inquietudes teológicas de los siglos posteriores. Ellos están a los inicios de la Iglesia postapostólica; y por lo mismo, si bien nos ofrecen los grandes pilares de la teología, aún se mueven dentro de innumerables limitaciones:

1.1. Durante los primeros siglos de la Iglesia ciertamente algunos Padres influyen en el pensamiento teológico de otros, pero parcialmente; *no hay todavía una unidad doctrinal*, debido a varios factores: a) la falta de comunicaciones y las enormes distancias; b) pero sobre todo las persecuciones religiosas, que no consentían la convocación de sínodos o concilios que ayudasen a concordar esfuerzos y a definir la doctrina.

1.2. *La tradición es como un organismo viviente*, que no nace maduro, sino que se desarrolla y crece alimentado y a la vez obstaculizado por una atmósfera. Así pues encontramos en ella constantes esfuerzos de adaptación, en los que se destacan los siguientes elementos:

1.2.1. Hay un esfuerzo grande por extender la doctrina en los pueblos no cristianos, y de comunicarla de manera comprensible a las distintas culturas. De ahí que se enriquezca mucho la expresión teológica, ya desde los inicios. Por otra parte, tratándose de un empeño más pastoral que teórico, la doctrina cristológica está poco desarrollada, sobre todo en los PP. Apologetas: su preocupación era más bien la confrontación de los problemas fundamentales que impedían a los paganos abrazar la fe judeo-cristianos.

1.2.2. No se puede esperar que los Padres pudiesen prever las dificultades y cuestiones suscitadas en los siglos posteriores, al deber confrontar el cristianismo otras culturas. Por ello no ofrecen respuestas a todos los problemas cristológicos. Sin embargo, siendo su fe tan fiel a la apostólica, nos proporcionan los fundamentos y las grandes líneas que pueden guiarnos en la reflexión teológica de los tiempos siguientes.

2. Cf. J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, vol. I. París, Lecoffre, 1930, p. 261.

1.2.3. Con frecuencia la teología de los Padres responde a los problemas concretos planteados por las herejías de esas épocas. Ella por una parte nos ha legado una doctrina poco estructurada, y aun diría un tanto atomizada; pero por otra de ella hemos heredado las bases para juzgar los problemas subsiguientes en la Iglesia; pues las herejías básicas (que después reaparecen bajo diferentes modalidades) surgen ya desde los primeros siglos de la Iglesia, e incluso desde la era apostólica, como veremos en seguida.

1.2.4. La cristología de los Padres tiene desde el principio un fuerte sabor soteriológico: *quién es Cristo*, es inseparable de su obra redentora. Pero si bien la doctrina cristológica se desarrolló más completamente, se pudo deber al hecho de que no fue la función salvadora de Cristo lo que estaba directamente bajo la mira de las herejías, sino la *correcta comprensión* del ser del Señor, que sólo de manera indirecta (si bien profunda y definitiva) incidía sobre *el tipo de salvación* que ofrece al hombre.

2. El influjo de las herejías

Ya desde los primeros siglos de la Iglesia encontramos una tensión entre dos corrientes cristológicas, por otra parte escriturísticas y legítimas: Una línea de *descenso*, fundamentada en la preexistencia del Verbo que se hace carne en el seno de María, que realiza un ministerio por mandato del Padre, que como consecuencia de esa misión muere en la cruz, pero su obra es confirmada por el Padre en la resurrección, y como fruto de todo ello surge la Iglesia bajo la inspiración del Espíritu Santo, para continuar esta obra. Esta teología (adoptada en sus enfoques fundamentales por la Iglesia en la mayor parte de su historia teológica, y en sus teólogos clásicos, p.e. Sto. Tomás de Aquino) se basa principalmente en el evangelio de San Juan y en los escritos paulinos tardíos.

Otra línea teológica, conocida comúnmente como del *ascenso*, más bien proviene de los sinópticos (y en especial de Marcos); parte del ministerio apostólico de Jesús, que aparece como uno de nosotros, hasta su muerte en cruz. Pero tras su resurrección es exaltado por el Padre, se le reconoce como Señor, y en su nombre se funda la Iglesia. También esta línea es bíblica.

Este doble enfoque dio pie a diversas tendencias teológicas. Exageradas, se convirtieron en herejías: cuando un cristiano atiende solamente a la divinidad del Verbo, dejando en la penumbra la verdadera encarnación, tal desenfoque acaba por convertirse, en sus límites, en *docetismo* (del griego *δοκέω*, *parecer*): escandalizado por la realidad de la carne de Jesús, acaba por afirmar que el Verbo no tomó una carne del todo verdadera, sino que sólo se manifestó en una cierta figura humana, que sin embargo no lo era del todo.

La otra corriente herética proviene del extremo contrario: Igualmente ante el escándalo de la cruz, se pregunta cómo el Verbo pudo sufrir tal ignominia. La respuesta para ella es obvia: Jesús no era más que un hombre, aunque santísimo y plenamente fiel a la voluntad del Padre: por ello Dios *lo exaltó* a tal grado que lo adoptó como Hijo suyo. Por lo mismo tal herejía se ha llamado *adopcionismo*.

Ninguna de esas herejías ha desaparecido por completo. Por el contrario, están presentes de manera permanente en todas las desviaciones cristológicas de la teología, incluso hoy en día, aunque con diversos matices, muchas veces sutiles. Y aunque ambas herejías parezcan contradecirse, en el fondo provienen de las mismas raíces: por una parte, el gnosticismo, tentación permanente del hombre; y por otra parte su íntimo anhelo de salvación.

2.1. Raíces de las herejías

2.1.1. *El monoteísmo radical*. Ciertamente afirmamos la unidad de Dios. Pero se corre el peligro de mirar en la Trinidad un grave riesgo para la unicidad de Dios. Por ello en el fondo toda herejía cristológica es a la vez trinitaria. De ahí que no podamos, propiamente, separar los tratados de Cristología y de la Trinidad. Y de hecho todos los concilios cristológicos fueron a la vez trinitarios. Es que la pregunta sobre el Hijo de Dios hecho carne plantea a los primeros cristianos (no menos que a nosotros) la radical pregunta: ¿Entonces quién es el Dios que nos revela Jesucristo? ¿Es el *mismo* Dios del Antiguo Testamento? ¿La absoluta unicidad del Dios hebreo tolera siquiera el escándalo de un Dios Trino? Por ello la pregunta sobre Jesucristo es a la vez pregunta sobre el ser de Dios mismo. A esa pre-

gunta trataron los primeros herejes de contestar a su manera, y la Iglesia, a través de los Santos Padres y Concilios, trató a su vez de declarar cuál era el sentido auténtico de la revelación divina.

2.1.2. *El gnosticismo*³ En el fondo de las respuestas heréticas está latente también el deseo de someter a juicio de la razón el misterio revelado sobre la perfecta unidad entre el Hijo del Padre y el Hijo de María. Por ello en ambos extremos sutilmente estará trabajando de fondo el deseo de reducir el misterio revelado a términos de conocimiento (*gnosis*) humano. Una tendencia que, como hemos visto arriba, bullía ya en la comunidad primera de Corinto (cf. *I Cor* 1-2). La corriente gnóstica, como apunta Quasten, tiene sus orígenes remotos en los tiempos de Alejandro Magno. Es una extraña combinación de religión oriental y de filosofía griega.

Heredó su fe en un dualismo absoluto entre Dios y el mundo, entre el alma y el cuerpo: su teoría del origen del bien y del mal de dos principios y sustancias fundamentalmente diferentes, y el anhelo de la redención e inmortalidad. De la filosofía griega, el gnosticismo recibió su elemento especulativo. Así, las especulaciones sobre los mediadores entre Dios y el mundo las tomó del neoplatonismo; el neopitagorismo le legó esa especie de misticismo naturalista; y aprendió del neostoicismo el valor del individuo y el sentido del deber moral⁴.

Posteriormente la corriente más fuerte de gnosticismo se plasmaría en la doctrina dualista del maniqueísmo⁵ tan en boga en tiempos de San Agustín (él mismo fue temporalmente maniqueo). Afirmaba, ante el escándalo del dualismo entre el bien y el mal, un dualismo igualmente metafísico: el espíritu es bueno, la materia es mala. Y ambos son creaciones a su vez de dos divinidades diversas: Ormuz y Arimán: el uno, dios de la luz y creador del espíritu. El otro, dios de la tiniebla y creador de la materia. Por ello en el hombre (extraño compuesto de ambas realidades opuestas) es la arena donde luchan constantemente los dos principios del bien y del mal. Los gnósticos cristianos llegarían a confundir al Dios del mal y la tiniebla como el del

3. Para una mayor descripción del gnosticismo, cf E. MOLINE, *Los Padres de la Iglesia*, vol. I. Madrid, Palabra, 1982, pp. 147-152.

4. J. QUASTEN, *Patrología*, vol. I. Madrid, BAC, 1962, p. 251.

5. Cf sobre el maniqueísmo E. MOLINE, *Op cit.*, pp. 155ss.

Antiguo Testamento; y al Dios de la luz y creador del espíritu, con el del Nuevo Testamento y Padre de Jesucristo⁶.

Una magnífica y sintética exposición del gnosticismo puede encontrarse en Lebreton⁷. En ella nos cita a Harnack, cuando describe el gnosticismo como “aguda helenización del cristianismo”. Y como bien afirma Lebreton, y lo repite González Faus⁸, no se trata propia y directamente de una herejía cristológica: lo que está en juego en él es el concepto mismo del hombre y de Dios. Naturalmente una falsa antropología hace imposible consecuentemente una sana cristología.

Las potencias demiúrgicas o Arcontes crean al hombre y le encarcelan en el “espíritu” (*πνεύμα*), la chispa divina caída o infundida desde el mundo divino. Para hacer el “espíritu” con más seguridad ineficaz infunden también en el hombre una “potencia” (*ψυχή*) que lo mantenga en la materia. Existe pues una tricotomía en el hombre, el “espíritu”, la *psyché* y el cuerpo. El “espíritu”, que proviene del mundo divino y le pertenece, se halla prisionero en la *psyché* y el cuerpo humano, en el mundo material y el cuerpo, bajo el gobierno despótico del Demiurgo y los Archontes⁹.

2.1.3. *La Soteriología*. Pero en manera alguna se trata de un problema meramente ideológico. Desde los tiempos más antiguos encontramos en el hombre un anhelo implícito de salvación, que se muestra de múltiples maneras. Aun cuando no conociesen el dogma del pecado original y la promesa de salvación (*Gén* 3), los pueblos orientales y los helénicos buscaban una salvación: se trata de un ansia natural interna todavía no iluminada por la revelación. Pero el problema de la revelación estriba en que el *tipo* de salvación que ofrece (un Hijo de Dios hecho verdaderamente hombre y crucificado) choca contra las expectativas naturales: en efecto, el pesimismo gnóstico sobre lo que es el hombre hace casi imposible psicológicamente

6. Cf. S. AGUSTIN, “Del Génesis, contra los Maniqueos”, en *Obras*, vol. 15. Madrid, BAC, 1957.

7. Cf. J. LEBRETON y J. ZEILLER, “La Iglesia de la penumbra”, en A. FICHTE y V. MARTIN (ed.), *Historia de la Iglesia*, vol. II. Valencia, Edicep, 1976, pp. 10 ss.

8. I. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Santander, Sal Terrae, 1984, p. 356.

9. J. LEBRETON, *Op. cit.*, p. 14, y cf. p. 17.

que se acepte una salvación que provenga de un Hijo de Dios hecho verdaderamente carne (ya qque la carne es mala, según ellos).

Por lo mismo tratarán de poner la salvación en el *conocimiento* (gnosis) racional, más puro y libre de la materia: "Mientras los judíos piden señales y los griegos sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado" (*I Cor.* 1,23: indispensable meditar cuidadosamente todo el cap. 1 y 2 de *I Cor.*).

Por una parte el anhelo natural e implícito de salvación, y por otra el pesimismo de la concepción de lo que es el hombre, hacen que las herejías (en el fondo provenientes de las mismas tendencias) tomen diversos caminos: o bien que por un lado se niegue la realidad de la humanidad de Jesucristo para poder poner la salvación sólo y únicamente en Dios (docetismo) o bien que de tal manera se ponga la salvación en lo que divino tiene el hombre (el conocimiento) que se niegue la realidad de la encarnación en el hombre-Jesús para hacer de éste sólo un hombre "liberado", puro, prototipo de la humanidad, que por lo mismo es adoptado por Dios como su Hijo.

2.2. *Las herejías más importantes.* Estas herejías fundamentales tomaron diferentes matices, de modo que surgieron numerosas sectas cristianas separatas. Dada su multitud, no es posible enumerarlas todas, y mucho menos exponerlas. Elegimos solamente algunas de las más notables doctrinas cristológicas equivocadas:

2.2.1. *Los docetas.* Nacen del escándalo radical que provoca en ellos la encarnación: ¿Cómo es posible que el eterno, el todo espíritu, el omnipotente, se convierta en temporal, carnal, mortal?

Cierto, solamente a través de una manifestación sensible podemos entender (a Dios). Pero no es posible que se trate de un hombre verdadero, nacido de la carne de una mujer; ya que muchas personas en en aquel medio cultural consideraban como una humillación vergonzosa la gestación y nacimiento sangrantes, la lactación, así como el final de la vida de la ignominia de la cruz. Entonces la razón del hombre, escandalizada, pone un entredicho: tal cosa es inconveniente, es indigna de Dios; un Verbo hecho verdaderamente carne es un escándalo insoportable, es una promiscuidad de la que, a toda costa, se debe poner a Dios al reparo. La motivación esencial del docetismo es la necesidad, que se cree razonable, de mantener las distancias entre Dios y el hombre¹⁰.

10. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Eglise*. París. Desclée, 1982, p. 72.

Conocemos estos herejes de un modo especial por las cartas de San Ignacio de Antioquía¹¹, y por el evangelista San Juan (1 *Jn* 4, 2-3). San Ignacio los refuta afirmando que Cristo no pudo morir sólo en apariencia; y ello por motivos soteriológicos: la salvación realizada por Cristo exige que tanto su encarnación como su muerte sean verdaderas. De hecho tal herejía, en su forma burda, no perduró, pues a lo que parece no contó con grandes figuras teológicas; sino que, como opina González Faus¹², se trataba sobre todo de un movimiento popular que, negando el sufrimiento real de Cristo, trataba de salvar su trascendencia divina.

2.2.2. *Marción*¹³. Se trata de un caso típico de gnosticismo.

Nació en Sínope del Ponto. Hijo de un obispo, muy pronto fue excomulgado por su mismo padre. Marchó a Roma hacia el año 140, donde fundó una secta cristiana con toda su jerarquía y liturgia. Fue allí también excomulgado en el año 144. El Dios del Antiguo Testamento es un Dios justo y cruel. Ha hundido al hombre en la miseria, porque, incapaz de crear una obra perfecta (ya que ha creado al mundo por el demiurgo), ha tratado de liberar al hombre enviando a Moisés para que le diese una ley. Pero ésta es incapaz de liberar del mal a su creatura. Por eso el Dios Misericordioso del Nuevo Testamento, compadecido del hombre, le envía a su Hijo. Pero verdaderamente no es hombre. Sino que aparece en el mundo ya adulto, durante el reinado de Tiberio César. Jesús trata de salvar a los pobres hombres mediante su predicación, que conservamos sólo en parte en San Lucas y en Pablo. Los otros evangelistas no la presentan correctamente, porque están dominados por el Dios del mal por medio del demiurgo, quien no se conformaba con la derrota que Jesús le había infligido con sus poderes y milagros. El hijo del Dios bueno, tomando la figura de un hombre, murió en la cruz para redimirlo. Pero esa redención afecta sólo al alma del hombre, no a su cuerpo, que es materia. Pronto desapareció la secta marcionita, o se diluyó en el maniqueísmo¹⁴.

2.2.3. *Los Adopcionistas.* Tenían, según San Ireneo (*Adv. Haer.* I, 26) sus orígenes en Cerinto y los ebionitas de Palestina. El más importante de entre ellos fue Pablo de Samosata, según afirma Euse-

11. *Cf Ad Smirn.* I, 2-3; *Ad Trall.* IX, 1; X, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*. Madrid, BAC, 1967.
12. *Cf* I. GONZALEZ FAUS, *Op cit.*, p. 355.
13. *Cf* para una más amplia exposición I. MOLINE, *Op. cit.*, pp. 153-155. y *cf* J. QUASTEN, *Op cit.*, pp. 251-278, y DANIELOU-MARRON, *Nueva Historia de la Iglesia*, vol. I. Madrid, Cristiandad, 1964, pp. 97-108.
14. *Cf* S. JUSTINO, *Apologia*, I, 25.5, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apologístas Griegos*. Madrid, BAC, 1954, p. 210; S. IRENO, *Adv. Haer.* IV,6,2; J. LEBRETON, *Op cit.*, pp. 137s.; J. QUASTEN, *Op cit.*, pp. 264-267, y sobre todo EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, Vol. I. Madrid, BAC, 1973, pp. 214ss.

bio de Cesarea, y se atribuía a sí mismo la doctrina más original enseñada por Jesucristo.

Dicen que todos los primeros, incluidos los mismos apóstoles, recibieron y enseñaron esto que ahora están diciendo ellos, y que se ha conservado la verdad de la predicación hasta los tiempos de Víctor, que era el decimotercer obispo de Roma desde San Pedro, pero que, a partir de su sucesor Zeferino, se falsificó la verdad.¹⁵

San Ireneo expone los fundamentos de la herejía ebionita (*Adv. Haer.* 1-22; IV, 33; V, I): Jesús no fue sino un hombre, pero con una particularidad: su santidad extraordinaria. Ireneo responde que en tal caso no hubiese sido posible una verdadera redención. Por ello incluso llega a afirmar la unidad del Hijo de Dios y del Hijo de María en un solo sujeto.

Según Lebreton¹⁶ es ésta la primera herejía racionalista en la Iglesia. Hasta fines del siglo II más bien las herejías había tratado de proteger el carácter totalmente divino de Jesucristo. Esta, por primera vez, quiere de tal manera salvaguardar su humanidad que le niega la divinidad. Si Jesús llegó a ser Hijo de Dios, lo fue por la gracia, que radicaba en él de un modo particular. Quizás el más notable de entre ellos fue Pablo de Samosata, un obispo anciano, quien, si atendemos a lo que nos dice Eusebio de Cesarea, “tenía acerca de Cristo pensamientos bajos y a ras de tierra, diciendo que por naturaleza fue un hombre común”, y más adelante nos lo presenta como un obispo arrogante, que abusa del dinero de la Iglesia, presumido e impositivo de su doctrina¹⁷.

3. La doctrina cristológica de los Padres antenigenos

Providencialmente tales herejías sirvieron para suscitar en la Iglesia grandes campeones en el campo teológico. Son los primeros grandes teólogos (en su mayoría obispos) que como testigos de la fijación de la tradición de la Iglesia, ésta venera como pilares de la fe, y reconoce en ellos una especial autoridad. Por la brevedad del espacio de que disponemos, debemos limitarnos a algunas figuras de entre las más representativas.

3.1. Padres apostólicos: de especial interés porque son los inmediatos sucesores de los apóstoles, a quienes algunos de ellos conocieron personalmente. Están muy cercanos al Nuevo Tes-

tamento. Sus escritos son en general sencillos, no sistemáticos, y nos transmiten la fe de las primeras comunidades cristianas. En cuanto a su doctrina soteriológica, sus textos son breves y dispersos, “de los cuales resulta claro al menos que la muerte de Jesucristo ofrece al mundo la salvación, destruye el pecado y da vida a las almas”¹⁸.

3.1.1. San Clemente Romano, cuarto obispo de Roma y sucesor de San Pedro¹⁹. Su cristología no forma un tratado especial, sino está subyacente como confesión de fe en el misterio salvador:

Todo nos viene de Dios, pero por Jesucristo, su Hijo amado. Somos sus elegidos, llamados y bendecidos por Dios, pero por Jesucristo (*Ep. ad Cor* 36).

Su cristología es marcadamente soteriológica: “Por su caridad nos acogió Señor a nosotros. En efecto, por la caridad que nos tuvo, nuestro Señor Jesucristo dio su sangre por nosotros; según el designio de Dios, dio su carne por nuestra carne, y su vida por nuestras vidas” (49,6). “Tengamos los ojos fijos en la sangre de Cristo, y consideremos cuán preciosa es a los ojos de Dios, su Padre, hasta el punto de que, derramada por nuestra salvación, mereció la gracia del perdón para todo el mundo” (7, 2.4). Por eso “reverenciamos al Señor Jesús, que dio su sangre por nosotros” (21,6).

Apunta ya la doctrina más desarrollada posteriormente de la *paideia*²⁰ (o del Cristo Maestro): El nos ha salvado enseñándonos con su doctrina y su ejemplo el camino al Padre. Así, él es el prototipo de toda vida cristiana, la puerta de la justicia (4), fuente de la caridad (49), ejemplo de humildad (46).

15. EUSEBIO DE CESAREA, *Op. cit.*, V, 28.3, en la ed. BAC, p. 340.

16. Cf J. LEBRETON, *Op. cit.*, p. 134.

17. Cf EUSEBIO DE CESAREA, *Op. cit.*, VII, 27.2, en la ed. BAC, p. 483.

18. J. RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption, étude historique*. París, Lecoffre, 1905, p. 108.

19. Conviene situar históricamente a este autor, como a los que seguirán. Puede consultarse: J. VIVES, *Los Padres de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1971, p. 4; E. MOLINE, *Op. cit.*, pp. 54-55; J. QUASTEN, *Op. cit.* pp. 51s.

20. Sobre el influjo de la *paideia griega* en la soteriología de S. Clemente, cf W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*. Firenze, Nuova Italia, 1961, pp. 17-33.

Finalmente usa la figura de la obra de Cristo, que como oveja llevada al matadero no abrió su boca (16,7): es pues testigo de cuán profundamente esta profecía sirvió a las primeras comunidades para comprender la cruz²¹.

3.1.2. *San Ignacio de Antioquía*, cuyo nombre completo era Ignacio Teóforo ("*Hombre de fuego, portador de Dios*")²²; según San Juan Crisóstomo, fue un convertido de los Santos Pedro y Pablo.

Su cartas reflejan ya los inicios de la larga y ardua lucha contra las herejías cristológicas, especialmente contra el docetismo judaizante. En su carta a los Romanos especialmente los exhorta a precaverse de los errores y discordias de esta herejía, que lleva al cisma. Además a su paso hacia Roma, Ignacio encuentra esparcida por todas las Iglesias la herejía doceta:

Porque todo esto lo sufrió el Señor por nosotros a fin de que nos salvemos. Y lo sufrió verdaderamente, así como verdaderamente se resucitó a sí mismo, no según dicen algunos infieles, que sólo sufrió en apariencia: ¡ellos sí que son apariencia! Y, según como piensan, así les sucederá, que se quedan en entes incorpóreos y fantasmales. Y, por mi parte, sé muy bien sabido, y en ello pongo mi fe, que, después de su resurrección, permaneció el Señor en su carne (*Ad Smirn* 2,3).

El antídoto contra esta herejía, así como contra todo error, es mantenerse fieles al obispo, en torno al cual se ha de celebrar la eucaristía, y no separados de él; pues "dondequiera que apareciere el obispo, allí está la muchedumbre, al modo que dondequiera estuviere Jesucristo, ahí está la Iglesia Católica" (*Ad Smirn* 7,8; nótese que es el primero en llamar "Católica" a la Iglesia).

Como hemos dicho arriba, desde el principio hubo cristianos que quisieron diluir el escándalo de la encarnación y muerte en la cruz, buscándoles una explicación en el saber humano. San Ignacio es el fiel heredero de Pablo y Juan en la lucha con-

tra tales herejías gnósticas. Se trata en él de un "intransigente realismo sobre el que estriba su fe y su vuelo místico, del alma y enseñanza de Juan Evangelista"²³. En medio de su celo por la realidad de Cristo llega a llamar a los herejes "perros rabiosos" (*Ad Ef* 7.1), y contra ellos afirma la verdad revelada en múltiples ocasiones. He aquí algunos ejemplos:

Un médico tenemos que es a la vez carnal y espiritual; engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios, hijo de María e Hijo de Dios, primero pasible y luego impasible, Jesucristo Nuestro Señor (*Ad Ef* 7.2).

Os vi lleno de incertidumbre en lo tocante a Nuestro Señor, el cual es, con toda verdad, del linaje de Dios según la carne, Hijo de Dios según la voluntad y poder de Dios, nacido verdaderamente de una Virgen, bautizado por Juan... De verdad fue elevado en la cruz bajo Poncio Pilato... a fin de alzar su bandera por los siglos, por medio de su resurrección (*Ad Smirn* 1.1-2).

Tal doctrina, tan fuertemente repetida por el grande teólogo, tiene como para los demás Padres, fuertes acentos salvíficos. No encuentra San Ignacio otra razón fuera de nuestra salud, para defender tan incansablemente dicha fe:

Inmortal e invisible, se ha hecho visible por nuestra causa; incorruptible e impasible, se ha hecho pasible por nuestra causa; y por nuestra causa ha sufrido de tantas maneras" (*Ad Polyc* 3.2). Vivamos según Jesucristo, muerto por nosotros, para que seamos librados de la muerte por nuestra fe en su muerte (*Ad Trall* 2.1).

Y como testigo de la verdad absoluta de su confesión invocó su propio martirio, que habría sido en vano si hubiese creído en una ilusión:

Ahora bien, así como dicen algunos, gentes sin Dios, es decir sin fe, que sólo en apariencia sufrió (¡ellos sí que son apariencia) ¿para qué estoy esperando luchar con las fieras? ¿Para qué estoy encadenado? Luego en balde voy a morir. Luego falso testimonio doy contra el Señor (*Ad Trall* 10).

Y selló con su sangre su confesión de fe, al igual que San Pablo (quien murió por dar testimonio en favor de la verdadera resurrección de Jesucristo: *Act* 23,6; 26, 6-8.23), el 20 de di-

21. Cf EUSEBIO DE CESAREA, *Op. cit.*, III, 14.15, y 38.1-5 (ed. BAC, pp. 147s y 188s).

22. Para situarlo históricamente cf J. VIVES, *Op. cit.*, p. 25; E. MOLINE, *op. cit.*, p. 58; J. QUASTEN, *Op. cit.*, pp. 71s.

23. D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, p. 421.

ciembre del 107. Dos días antes habían sido arrojados a las fieras sus compañeros Zózimo y Rufo²⁴..

3.2. *Padres apologistas*: a partir del desconocimiento de los cristianos, que poco a poco provocaba una pésima opinión sobre ellos (se afirmaba por ejemplo que eran todos gente baja, ignorante, fanática) etc., la Iglesia tuvo que sufrir una persecución violenta desde diversos frentes: uno político, que dio origen a una pléyade de mártires; otro "intelectual", que acusaba su doctrina como llena de ignorancia, de falsedades, de supersticiones y fanatismos. He aquí que, tratando de encontrar los errores del cristianismo, más de alguno (es el caso de San Justino) se convirtió a la verdad revelada. En la defensa de dicha verdad encontramos varios de los primeros Padres, naturalmente no muy ricos en su cristología, ya que se concretaban a defender ante los no creyentes los principios más fundamentales de la nueva religión. Entre ellos destaca.

*San Justino, Mártir*²⁵. Lejos de renegar de su historia anterior a su conversión, S. Justino encontró como la mejor apologética de su nueva fe, el mostrar cómo ésta no era negación de las mejores y más profundas verdades de los grandes pensadores paganos y de la religión judía; sino por el contrario asumía todas éstas, porque en éstas se encontraba ya en semilla, para elevarlas aún más y llevarlas a su perfección.

En su *Diálogo con Trifón* presenta a este escolar judío como respetuoso de la moral que encuentra en el evangelio, pero escandalizado con el hecho de que los cristianos reconozcan en un hombre crucificado al Mesías. Justino es el primero en utilizar el argumento de las profecías para mostrar la legitimidad de la fe en Jesucristo: lo que pasa es que los judíos no gozarían de una buena hermenéutica para interpretar sus mismos libros. Justino cita entonces e interpreta muchos párrafos de los profetas para probar que sólo se entienden si se refieren a Jesús: por ello es posible creer en un Salvador crucificado.

24. Leer el testimonio de su martirio en D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos*, pp. 571-577; y un magnífico resumen de su cristología en F. BERGAMELLI, "L'unione a Cristo in Ignazio de Antiochia", en S. FELICI (ed), *Op cit.*, pp. 73-109.

25. Para situar a S. Justino, cf E. MOLINE, *Op cit.*, pp. 93s; J. VIVES, *Op cit.*, pp. 73s; J. QUASTEN, *Op cit.*, p. 190s.

En sus apologías (dirigidas más bien a los paganos) trata de mostrar mediante su propio conocimiento de Platón (y fiel a éste), cómo ya el filósofo griego expone una doctrina armoniosa con la revelación del Nuevo Testamento, ya que hay una congenialidad entre

el carácter de Cristo como *Logos* y el carácter "lógico" del mundo; lo que le permitirá establecer una relación intrínseca entre ambos. Y esta relación es la que le dicta sus mejores acentos: el gran valor del mundo griego, el que funda su civilización y su modo de vida es el descubrimiento del *logos*... Pues como Cristo es "el *Logos* pleno", todas las persecuciones contra los cristianos acontecen simplemente contra el *Logos*.²⁶

Fiel a su inspiración platónica, considera al *Logos* eterno como *semilla* (*σπέρμα*) de todas las cosas, que existía ya en la mente de los hombres aun antes de la encarnación en Jesucristo. Por ello

nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que El es el Verbo, de que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros con Abraham, Ananías y Misael y otros muchos. Por eso también los que anteriormente vivieron sin razón (*ἀνευ λόγου*), se hicieron inútiles y enemigos de Cristo, y asesinos de quienes vivían con razón (*μετὰ λόγου*).

Porque cada uno habló bien, viendo lo que con él tenía afinidad, por la parte del Verbo seminal (*ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θεοῦ λόγου*) divino que le cupo. Pero es evidente que quienes en puntos muy principales se contradijeron unos a otros, no alcanzaron una ciencia infalible... Ahora bien, cuanto de bueno está dicho en todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, despues de Dios, al Verbo, que procede del mismo Dios ingénito e inefable; pues él, por amor nuestro, se hizo hombre para participar de nuestros sufrimientos y curarlos (*Ap I, 46. 3-4; II, 13. 3-4*).

Por ello el mundo tiene, sí, un verdadero significado; pero no total. Sino que llega a su plenitud de sentido solamente con la encarnación del Verbo. En esa plenitud consiste precisamente la salvación, y por ella se encarnó verdaderamente el *Logos*:

26. I. GONZALEZ FAUS, *Op cit.*, p. 360.

Ahora bien, por qué causa nació hombre de una virgen por la virtud del Verbo conforme al designio de Dios, Padre y soberano del universo, y fue llamado Jesús y después de crucificado resucitó y subió al cielo? El lector inteligente podrá perfectamente comprenderlo por las largas explicaciones hasta aquí dadas: (Ap I, 46.5).

Respecto a la doctrina *soteriológica*, no encontramos en San Justino ninguna reflexión sistemática; pero sí expresiones sueltas que apuntan hacia la finalidad, en la sabiduría divina, del misterio de Cristo. He aquí algunas: "Cristo debía sufrir para purificar con su sangre a aquellos que creían en él" (Ap I,32); "tuvo carne y sangre, por causa de nuestra salvación" (Ap I, 66)); "el Logos de Dios se hizo carne para participar de nuestras miserias, y así curarlas" (Ap. II,13). Y por primera vez, en el *Diálogo con Trifón*, alude a una incipiente idea de la muerte vicaria de Cristo: "Dios ha querido que su Cristo recibiese en sí la maldición de todos" (c.95); "Jesucristo se ha dedicado a servirnos hasta la cruz aceptada en favor de los hombres, a quienes él ha adquirido con el precio de su propia sangre" (c.134).

De lo dicho podemos concluir que, a los aspectos ya tratados por los Padres anteriores (la verdadera encarnación y muerte del Verbo, y su finalidad *soteriológica*) Justino añade el significado que el Logos da al mundo. De donde afirma Gonzalez Faus que dicho mártir ha puesto las bases cristológicas para dos temas teológicos muy queridos de algunos cristianos de nuestra época: la existencia de las *semillas del Logos* en quienes buscan la verdad, y a quienes, con expresión rahneriana, se ha llamado "cristianos anónimos"; y en segundo lugar la relación que tiene toda la historia del mundo con el Logos²⁷.

3.3. *San Ireneo de Lyon* merece un capítulo muy especial entre los Padres Griegos, por sus profundas intuiciones cristológicas²⁸. Su doctrina sólo se entiende como una defensa de la verdad revelada contra las herejías marcionita y montanista²⁹:

27. I. GONZALEZ FAUS, *Op cit.*, pp. 364-366.

28. Para situarlo, Cf E. MOLINE, *Op. cit.*, pp. 159ss; J. VIVES, *Op. cit.*, 111s; J. QUASTEN, *Op. cit.*, 276-279.

29. Sobre el montanismo, cf EUSEBIO DE CESAREA, *Op cit.*, V,20; 24. 11-18, en la ed. BAC, vol. I, pp. 324-326 y 332-334: un movimiento que se pretendía cristiano, profético exaltado y extremista,

ambas ponían en la picota la unión de Dios con el hombre en Jesucristo: San Ireneo entonces insiste en la íntima trabazón entre los dos misterios, el de la encarnación verdadera con la verdadera salvación del hombre: en efecto, si no hay una, uno puede darse la otra. En este punto podríamos sintetizar apretadamente, con el ya clásico libro de G. Aulén, la cristología y *soteriología* de Ireneo:

La obra de redención está contemplada como realizada por el mismo Dios; y esto no solamente en el sentido de que él autoriza, sanciona e inicia el proyecto salvífico, sino también en cuanto él es el principal agente de la obra redentora, del principio al fin. Es el Verbo de Dios encarnado el que vence los tiranos que mantienen al hombre en esclavitud; Dios mismo entra en el mundo de pecado y de muerte, para reconciliarlo consigo. Por tanto la Encarnación y la redención no están en oposición, sino más bien están inseparablemente unidas³⁰.

He aquí algunos de los temas fundamentales en la cristología y *soteriología* de S. Ireneo: a) *sobre el origen del Verbo*:

Si alguno dijere: ¿Cómo puede haber sido producido el Hijo por el Padre? Le responderíamos que nadie entiende esta producción, o generación, o pronunciación, o cualquiera que sea el nombre con que se quiera llamar esta generación, que es inenarrable, sino solamente el Padre que engendró, y el Hijo que fue engendrado. Y supuesto que esta generación es inenarrable, todos los que se afanan por narrar generaciones y producciones no están en su sano juicio, por cuanto intentan explicar cosas de suyo inexplicables (*Adv Hear II*, 28.6).

b. *Sobre la verdadera encarnación y redención*: El verdadero conocimiento que salva es una aceptación de un amor salvífico en acción, que se manifiesta en esa "Palabra que se ha hecho pequeña, como un niño" no sólo para que la contemplemos, sino para que actuemos como ella. Por eso era necesaria la auténtica vida humana del Verbo: sólo así podemos ver lo que debemos imitar:

pretende que por sus secuaces habla el Paráclito; pentecostales radicales, se sienten iluminados en sentido escatológico: el reino del Paráclito está próximo, y mediante ellos reinará por mil años. Montano sería un profeta superior a todos los anteriores, incluido Jesucristo: él ha inaugurado el reino del Paráclito. Como una profetisa del grupo, Maximila, anunciaba guerras y cataclismos, los montanistas se mostraban ansiosos del martirio. Un gran teólogo seguidor de Montano fue Tertuliano.

30. G. AULEN, *Christus Victor*. Londres, SPCK, 1950, p. 50.

No podemos conocer a Dios en toda su grandeza, porque no podemos conmensurar al Padre; pero sabemos cuán grande es Dios, según su amor (pues éste es el que, por su Verbo, nos conduce a Dios), si es que lo obedecemos... Y como por nuestra pequeñez de infantes no podíamos captar lo que es Dios, el Verbo de Dios se hizo co-infante con el hombre, aun siendo él perfecto; no porque él lo necesitase, sino porque, siendo pequeño el hombre, se hizo el Verbo a sí mismo de tal manera que el hombre fuese capaz de captarlo. (*Adv Hear IV*, 20.1; 38.2).

Más no sólo ejemplarmente, sino también objetivamente, Ireneo expone la necesidad de una verdadera encarnación para que el hombre pueda salvarse:

Para eso se hizo hombre el logos de Dios, y el que era Hijo de Dios se hizo hijo del hombre para que el hombre, tomando el Logos de Dios y recibiendo la adopción, se haga hijo de Dios. Porque no hubiéramos podido recibir la incorrupción y la inmortalidad, a no ser que se nos uniera a la incorrupción y a la inmortalidad. Y ¿de qué modo podíamos unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad si la incorrupción y la inmortalidad no hubiera sido antes lo que éramos nosotros, para que lo que era corrupto fuera absorbido por la incorrupción, y lo que era mortal por la inmortalidad, para que recibiéramos la adopción de hijos? (*Adv Hear III*, 19.).

Otro motivo añade para la realidad de la encarnación: el mérito de Jesucristo. Y es que como sus lectores occidentales no estaban acostumbrados a las categorías semíticas, no utiliza el término expiación para mostrarnos la obra salvífica de Jesucristo. Más bien la enfoca (como después Santo Tomás) por el mérito. Pero para ello el Logos debía ser verdaderamente hombre:

Como por la desobediencia de un hombre hecho de tierra vil muchos se hicieron pecadores y perdieron la vida, así era preciso que por la obediencia de un hombre nacido de mujer virgen muchos fuesen justificados y recibieran la salvación... Pero si no sufrió verdaderamente, entonces nada mereció al no padecer: y así, cuando nosotros aceptamos padecer verdaderamente por él, lo confesamos mentiroso, ya que nos exhorta a sufrir y a poner la otra mejilla, sin haber sufrido él primero verdaderamente. En tal caso nos engañó, al mostrarnos no como era y también al exhortarnos a sobrellevar lo que él no sobrellevó. Más él luchó y venció: era un hombre que luchaba en lugar de los padres, para deshacer con su obediencia la desobediencia: pues ató al fuerte para desatar a los débiles (*Adv Haer III*, 18. 6-7).

c. *La recapitulación.* Esto nos lleva ya como de la mano a la cumbre de su intuición teológica: la recapitulación. La herejía

separa, en efecto, lo que está unido: el espíritu y la materia, el Dios del Antiguo Testamento y el Dios de Nuevo, la historia de pecado y la de gracia. San Ireneo lo unifica todo a partir de la unidad personal de Jesucristo y de la recapitulación de todas las cosas en él:

Manifiestamente exponemos que el Verbo existente ante Dios desde el principio, y por el cual fueron hechas todas las cosas y que presidía siempre el género humano, en estos últimos tiempos (según el designio del Padre) se unió con su sangre, haciéndose hombre pasible. Se excluye pues toda contradicción de quienes dicen: Si nació en el tiempo, entonces anteriormente Cristo no existía. Pues hemos demostrado que no comenzó entonces a existir el Hijo de Dios, que existe siempre ante el Padre: sino que, cuando se encarnó y se hizo hombre, entonces recapituló en sí toda la larga historia de los hombres (*Adv Hear III*, 18.1).

Finalmente, la salvación consistirá en ese intercambio por el cual Jesucristo se hace hombre para hacernos a nosotros participantes de su divinidad. Por lo mismo es esencial la doctrina de la virginidad de María: sin ella Jesucristo sería un hombre como cualquiera, hijo de José (como afirmaban ya algunos herejes de su tiempo, doctrina que culmina en el adopcionismo), pues entonces no habría intercambio verdadero entre Dios y el hombre:

Quienes afirman que no fue más que un simple hombre, nacido de José, mueren perseverando en la esclavitud de su antigua desobediencia; porque entonces no co-participan con el Verbo de Dios Padre, ni reciben por el Hijo la libertad. Al ignorar que el Emmanuel nació de una Virgen se privan de su don, que es la vida eterna, al no recibir al Verbo no sujeto a la incorrupción... Por eso el Verbo de Dios se hizo hombre, para que el hombre reciba la filiación de Dios... Pues ¿cómo podríamos nosotros participar de la eternidad e inmortalidad si primero no se hubiera hecho como nosotros el eterno e inmortal, de manera que nuestra corruptibilidad fuese absorbida por su incorruptibilidad, y nuestra mortalidad por su inmortalidad: (*Adv Hear III*, 19.1).

3.4. *Padres alejandrinos:* En líneas generales (que no pueden exagerarse, llevándolas al extremo) podría decirse que florecieron entre los Padres griegos dos escuelas principales: la alejandrina y la antioquena. De éstas, la primera tiende a una teología

más mística, y está más inspirada en Platón³¹; la segunda, prefiere una teología más fincada en la tierra, más práctica y realista, sigue más de cerca el pensamiento aristotélico. Por lo mismo los alejandrinos dieron a veces la impresión de inclinarse a un docetismo que en el fondo, si no negaba la verdadera humanidad de Jesucristo, al menos parecía concederle menor importancia: y es que para ellos, como buenos platónicos, el principio fundamental es la *unidad* de todo, incluso en Jesucristo (por lo cual subrayaban tanto en él la primacía del Logos, principio de su unidad personal). Por el contrario los antioqueños, al distinguir tanto las dos naturalezas de Cristo y poner el énfasis en la realidad de su humanidad, corrían el peligro de parecer adopcionistas (al menos a los ojos de los alejandrinos). Ciertamente se trata solamente de diferencia de enfoques; pero cuando estas tendencias se extremaron, dieron origen a las dos herejías cristológicas fundamentales: por una parte el exceso en la afirmación de la unidad de Cristo centrada en el Logos se concretizó en la herejía de Arrio, típicamente alejandrina; y en el extremo opuesto del péndulo, la distinción extremada de las dos naturalezas dio origen a la herejía de Nestorio, de características antioqueñas. He aquí dos ejemplos que nos introducen a la primera escuela:

3.4.1. *Clemente de Alejandría*³². Para él, como buen platónico, la salvación consiste fundamentalmente en un *conocer* (aunque no debe confundirse dicho concepto griego con el actual, más racionalista: dicho *conocer* griego suponía una grande riqueza de relaciones personales y de la cultura *integral*, que incluía aun el tipo de vida). Dicho *conocer* es una vía, un camino para toda la actividad y la existencia humana. He aquí por qué en Clemente es tan importante la salvación que nos ofrece Cristo como *Pedagogo* (y así llamó precisamente una de sus

31. Cf una buena introducción a la teología alejandrina en P. SMULDER, *Mysterium Salutis*, vol. III, I, pp. 442-444, y J. VIVES, *Op cit.*, pp. 203 s.; J. GUASTEN, *Op cit.*, pp. 305-308.

32. Para situar a Clemente de Alejandría cf J. VIVES, *op. cit.*, pp. 205s; E. MOLINE, *Op cit.*, pp. 193-195; J. QUASTEN, *Op cit.*, p. 309; EUSEBIO DE CESAREA, *Op cit.*, VI, 13, en la ed. BAC, vol. II, pp. 370ss.

obras más importantes)³³. Por ello tomó como punto central de su teología al Logos, que le da inteligibilidad a todo cuanto existe y el hombre puede conocer. Pero no se trata sólo de la *idea* del Logos, sino de su verdadera existencia y actividad: él es el creador del universo: por él hizo Dios los mundos, y sólo por él puede comprenderse toda la realidad. Por él reveló el Padre a los antiguos patriarcas y profetas la verdad, y una vez encarnado por él también nos comunicó el Nuevo Testamento. Y ya que el Padre y el Espíritu Santo son inconoscibles directamente, sabemos de ellos sólo mediante el Logos.

Como pedagogo, el Logos es el maestro que nos enseña no sólo la doctrina, sino también el camino de la vida. Por eso es el rector del mundo y el guía de la humanidad. La salvación que nos ofrece nos ha venido por la revelación de esa nueva vida, que abarca el conocimiento, la fe, el amor y la caridad. Sólo mediante ello adquirimos la inmortalidad. Por su encarnación, hecho Dios y hombre, nos ha adquirido también la participación en la vida divina. He aquí algunos textos que nos adentran en su pensamiento:

El conocimiento es una perfección del hombre en cuanto hombre, y llega a su total perfección mediante la ciencia de las cosas divinas. . . haciéndose concorde al Logos divino en las costumbres, en la vida y en las palabras. Así se hace perfecta la fe, y únicamente de esta manera se hace perfecto el creyente³⁴.

Porque la imagen de Dios es su Logos, y el hijo genuino de la Mente es el Logos divino, luz arquetípica de la luz. Y la imagen del Logos es el hombre. Es verdadera la mente que hay en el hombre, del que por eso se dice que ha sido hecho "a imagen y semejanza de Dios". Se le ha hecho semejante al Logos divino por su actividad intelectual y es, por tanto, racional"³⁵.

33. Cuánto era importante la *relación personal* en la *paideia* griega, luego aplicada a la religión, nos lo dice W. JAEGER: "... a partir del siglo cuarto A.C. el tipo de religión griega que más atraía a la gente no era la religión de los dioses del Olimpo, sino la de los misterios, porque ésta establecía entre el individuo y la divinidad una relación más personal. Dondequiera los filósofos relacionasen su enseñanza con la sabiduría religiosa, se referían a los misterios como a la más alta forma religiosa, capaz de dar un mensaje al género humano", en *Op cit.*, p. 75. Este elemento cultural influyó en un concepto salvífico del Logos como el camino cuyo seguimiento personal nos acerca al Padre.
34. *Stromata* 7,10, citado por G. MALONEY, *El Cristo cósmico*. Santander, Sal Terrae, 1969, p. 235.
35. *Protréptico* 10, citado por G. MALONEY, *Ibid*, p. 236.

Ocasionalmente Clemente de Alejandría acude también a los textos bíblicos para hablar de la muerte salvadora de Jesucristo, como “rescate por su sangre”, como “principio de incorruptibilidad”, etc. Pero curiosamente vuelve luego al principio de la *pedagogía*: por ejemplo, tratando del valor del martirio, acude al significado salvífico de la muerte de Jesús, pero inmediatamente lo conecta con su soteriología del Cristo Maestro: así conocen los mártires cuán preciosa es su muerte a los ojos de Dios, y quienes no llegan al martirio aprenden a seguir la doctrina del Maestro (con lo cual dan un verdadero *testimonio*-esto es “martirio”- de fe³⁶.

3.4.2. *Orígenes Adamancio*³⁷. Su obra más conocida es la llamada *Contra Celso*³⁸. Era éste un pagano rabioso contra

36. Cf. *Stromata* 4,7, en *PG* 8, c. 1256. En gran parte Clemente puede considerarse un padre apologeta, pero en la línea de San Justino: es decir, no ataca como falsa la cultura de los no cristianos, ni condena a quienes no han conocido a Jesucristo; sino que para Clemente la verdadera sabiduría (aun la pagana) es ya producto del Logos y signo de su presencia en el hombre. Por eso también es para ellos salvación: “El evangelio dice que muchos cuerpos de los que habían muerto resucitaron, evidentemente para pasar a un estado mejor. En aquel momento tuvo lugar una especie de movimiento general y de cambio, como consecuencia de la dispensación del Salvador: porque un justo no se distingue de otro justo en lo que se refiere a la justicia, ya sea judío, ya griego. Dios es el Señor, no sólo de los judíos sino de los hombres... Si el vivir rectamente es lo mismo que vivir según la ley, y el vivir según la ley es vivir según la razón, entonces los que vivieron rectamente antes de la ley eran considerados como con fe, y juzgados como justos: *Ibid*, 6, 6,47.

37. Para situarlo Cf J. VIVES, *Op cit.*, pp. 250-254; E. MOLINE, *Op cit.* pp. 195-201; J. QUASTEN, *Op cit.*, 338-342. Mucho sabemos sobre él por EUSEBIO DE CESAREA, *Op cit.*, VI, 23-38, ed. BAC, vol. II, pp. 388-406.

38. Citaremos el *Contra Celso* de la edición de Madrid, BAC, 1967. De la introducción de D. RUIZ BUENO al mismo, entresacamos esta síntesis de la doctrina de Celso: “Jesús nace del adulterio de un soldado romano con una virgen seducida; trabaja de jornalero en Egipto, donde aprende las artes mágicas, con cuyos trucos, vuelto a su patria, logra más adelante proclamarse Dios o Hijo de Dios. En su vida pública anda errante con una banda de marinos y alcahaleros, padrones de ignominia, mendigando ignominiosamente el sustento. Pero el gran escándalo fue su pasión, prueba patente de que nada divino había en él. Si era Dios, ¿por qué no aniquiló a los que lo fueron a aprehender? ¿Por qué se dejó clavar en la cruz y no desapareció súbitamente de ella? ¡Y su resurrección! Cuento puro, al que pueden

los cristianos, enemigo de Cristo y de sus seguidores, del que no sabemos más, ni siquiera conocemos su obra directamente, sino sólo a través de Orígenes. Indudablemente conocía muy bien la doctrina que predicaban los cristianos, así como los evangelios. Es burlesco e irónico en contra de todas las contradicciones que cree encontrar en los libros sagrados. Esto movió a Orígenes a profundizar en su teología sobre Jesucristo, y a desarrollarla; pero lo hizo en tal modo que ciertas imprecisiones (junto con grandes genialidades indudables) dieron pie a controversias posteriores, cuando algunos de sus seguidores extremaron sus posiciones. Tendiendo a la mística, reconoce ciertamente los aspectos humanos de Jesucristo, pero acentúa preferentemente los aspectos divinos. He aquí algunos de los aspectos fundamentales de su cristología y soteriología:

a. Jesucristo tiene títulos que le corresponden como Dios, y títulos que le aplican como hombre:

Jesús mismo y sus discípulos quisieron que los que se acercaban a El no creyeran sólo en su divinidad y milagros, como si no tuviera El parte en la naturaleza humana ni hubiera asumido la carne que en los hombres codicia contra el espíritu (*Gál* 5,17), sino que como fruto de su fe, vieran la fuerza que había descendido a la naturaleza humana y a las miserias humanas, y que sumió alma y cuerpo humanos junto con la divinidad (*Adv Cel* 3,28).

b. Enfoca, siguiendo a San Ireneo, esta unión hacia la soteriología, por el intercambio entre la naturaleza divina y humana. Prosigue el texto:

...para la salud de los creyentes. Estos ven cómo desde entonces comenzaron a entretenerse la naturaleza divina y la humana. Así, la naturaleza humana, por su comunión con la divinidad, se torna divina no sólo en Jesús, sino también en todos los que, después de creer, abrazan la vida que Jesús enseñó, vida que conduce a la amistad y comunión con Dios a todo el que sigue los consejos de Jesús (*Ibid*).

oponerse tantas y tantas resurrecciones de que nos habla la literatura griega. Su misma persona no fue tampoco irreprochable; fue un fanfarrón y, en todo caso, un puro hombre, sin nada que lo haga descolllar entre tantos hombres de virtud superior entre quienes pudieran haber escogido los cristianos para adorarlos, y no a este hombre de sepulcro, y ya ni hombre siquiera”: *Ibid*, p. 10. He aquí el texto original que tanto se ha citado como “prueba” de que Jesús no nació virginalmente, sino como fruto de un adulterio: se trata de un pasquin difamatorio del siglo II.

c. El culto que los cristianos tributan a Jesucristo nada tiene que ver con el de otras divinidades del resto de los pueblos. Porque confesamos a un sumo sacerdote que ha resucitado y que está a la derecha del Padre intercediendo por nosotros:

Nuestra mente... se levanta al Dios supremo en el honor que le tributamos por la vida recta y las oraciones. Estas se las dirigimos por medio de Jesús, que está entre medio de la naturaleza del Increado y la de todas las cosas creadas. El nos trae los beneficios del Padre, y El también, a la manera de sumo sacerdote (*Heb* 3,1 y *passim*), lleva nuestras peticiones al Dios supremo (*Adv Cel* 3,34).

d. Si ese mediador nuestro vino a la carne, fue no por necesidad, ni en la forma mítica de los otros dioses (como Dionisio que engañado por los titanes cae del cielo de Zeus para luego ascender de nuevo: *Contra Celso* IV, 17) sino por el amor a los hombres y por obediencia al Padre:

El que bajó a los hombres estaba en la forma de Dios, y por amor a los hombres, se anonadó a sí mismo (*Flp* 2, 6-7) para poder ser comprendido de los hombres (*Adv Cel* 4,15).

e. Sin embargo, esta encarnación es verdadera y total. Es decir, no sólo asumió el Verbo una apariencia humana, ni siquiera un cuerpo humano, sino todo lo que es un hombre: alma y cuerpo, aunque al Logos pertenecen ciertos atributos divinos, y otros humanos a su naturaleza de hombre:

Y si por haber asumido el Dios Verbo, inmortal, cuerpo mortal, le parece a Celso que cambia y se transforma, sepa que el Logos nada padece de lo que padece el cuerpo y el alma (*Ibid*).

f. Cómo fue posible esa encarnación, Orígenes lo resuelve afirmando por vez primera de manera explícita la existencia del alma de Cristo, aunque supone esta alma preexistente y unida al Verbo. Mediante ella el Logos se une al cuerpo de Jesús.

Siendo esta alma intermedia entre Dios y la carne (porque es imposible que la naturaleza de Dios se mezcle con un cuerpo sin un intermediario) el Dios hombre (*θεάνθρωπος*) nace, como hemos dicho, haciendo de intermediaria esa substancia a cuya naturaleza no repugna asumir un cuerpo. Por otro lado, tampoco era contrario a la naturaleza de esta alma, como substancia racional que era, recibir a Dios, en quien había entrado ya totalmente, según dijimos arriba, así como en el Verbo, en la Sabiduría y en la Verdad. Ella, pues, merece también, juntamente con la carne que asumió, los nombres de Hijo de Dios, Poder de Dios, Cristo y Sabiduría de Dios, por cuanto que esta-

ba toda entera en el Hijo de Dios o había recibido todo entero dentro de sí al Hijo de Dios (*De Princ* 2, 6.3).

Esta cristología, que distingue muy bien entre la divinidad del Verbo y la realidad humana de Jesucristo, aun cuando correcta en este punto, y decisiva para el desarrollo teológico de los siguientes siglos, planteaba sin embargo varios problemas sutiles: ¿hay una verdadera unión personal entre las dos naturalezas, o sólo se trata de una cierta unión, p.e. de tipo moral? Y si hay una unión perfecta, ¿de tal manera dirige el Verbo toda la operación de Jesucristo que en la práctica quita la operación propia a la naturaleza humana? Estas puntualizaciones, necesarias en una cristología aún naciente, dieron pie a muchas controversias que se siguieron, al tratar de esclarecer su significado, ya que Orígenes, a pesar de sus grandes desviaciones en algunos puntos, seguía siendo el gran maestro admirado por muchos.

g. En cuanto a la soteriología, sostiene con Clemente la doctrina de la *paideia*: “el Maestro divino nos enseña la verdad perfecta, con la cual se nos abre de nuevo el camino a la inmortalidad”³⁹. Acentúa la pecaminosidad del hombre, por lo cual éste no puede salvarse a sí mismo; por ello es Dios quien ha iniciado la obra de la salvación, más allá de los méritos del hombre. En cuanto a la obra salvífica de Cristo, subraya la libertad de éste al aceptar el sacrificio, y se funda para ello en las profecías. Y en cuanto a los efectos en el hombre, habla de la justificación interior del pecador, al mismo tiempo que de la victoria de Cristo sobre el demonio que tenía esclavizado al hombre⁴⁰. E insinúa ya la doctrina de la muerte de Cristo en nuestro lugar (por sustitución), sin desarrollarla; sino solamente citando algunos textos de la Sagrada Escritura. Atiende también al valor expiatorio del sacrificio de Cristo, perfecto y definitivo, que ha abolido las otras víctimas⁴¹, y por lo mismo al valor propiciatorio de la sangre de Jesús. Así inicia la teología de la redención como sacrificio, aun cuando en Orígenes la encontramos apenas en germen.

39. J. RIVIERE, *Op cit.*, p. 133.

40. Cf. *In Matth* 16,8.

41. Cf. *In Num Hom* 24,1.

4. A manera de síntesis

Ya hemos dicho arriba cómo los Padres no tienen una doctrina unificada teológicamente, ni acerca del ser de Jesucristo ni acerca de su obra salvífica. Debieron afrontar una grande serie de problemas culturales, terminológicos, heréticos. Si se aúna lo anterior al hecho de que la teología estaba aún iniciando su desarrollo, se podrá entender que los Padres (sobre todo los antenicanos) hayan tenido que buscar en medio de muchos intentos y balbuceos la correcta expresión de la única fe.

Pero gracias también a ese inmenso esfuerzo los Padres del Concilio de Nicea no se encontraron en un vacío teológico para afrontar las grandes herejías que tomaban cuerpo en la más grave del momento, el arrianismo. En efecto, contaban con múltiples datos que, aun faltos de unidad teológica por no haber aún ninguna fórmula de fe dogmática, expresaban sin embargo la unidad de fe de la Iglesia, de la cual los Padres que hemos tratado constituyen apenas un pequeño florilegio. He aquí algunos de los puntos en que podríamos resumir la contribución de los Padres antenicanos:

4.1. *Punto de partida, la necesidad de salvar la verdadera liberación en Cristo*, única si bien expresable de varias maneras⁴²:

a. La necesidad de afirmar sin la menor sombra de duda la realidad de la muerte de Cristo por nuestra salvación, lo que requiere una verdadera encarnación del Verbo.

b. Jesucristo nos salva como nuestra vía en un doble sentido: como camino de nuestro conocimiento del Padre, para lo cual es necesario “ver” al Logos (en su carne) para poder descubrir la imagen del Padre; y como camino moral, porque *todo* nos viene del Padre por el Hijo, y sólo por éste podemos ir al Padre; pero es necesario que podamos “ver” el camino que debemos seguir.

42. Más adelante desarrollaremos más detenida y sintéticamente las diversas categorías de la soteriología patristica: cf. el tema XVI, No. 1.

c. La doctrina del intercambio como clave para entender la salvación del hombre supone la “unidad entre el invisible y lo visible”, entre “el incorruptible y lo corruptible”, entre “el inmortal y la mortalidad”, entre “el libre y la esclavitud”.

d. Sólo si el Verbo está unido a una verdadera carne puede ser nuestro Sumo Sacerdote, y mediador entre el Increado y las cosas creadas, e intercesor permanente ante el Padre.

4.2. *Punto de llegada, la afirmación cristológica:*

a. El Verbo tiene origen en el Padre. Es eternamente engendrado por éste, distinto de él pero de la misma sustancia. Para nosotros se trata de un misterio inenarrable.

b. La carne asumida por el Verbo es completa, incluye por tanto el alma humana.

c. Ese mismo no engendrado es el engendrado en la carne como hijo de María Virgen e Hijo de Dios.

d. En él se da la unidad del Antiguo Testamento y del Nuevo, pues él es el cumplimiento de todas las promesas y profecías⁴³.

5. Profundización

5.1. *Investigación.* Sugerimos los siguientes tópicos:

• Leer uno de los Santos Padres apostólicos en su texto directo. Situar a dicho Santo Padre en su época, y analizar su obra leyéndola desde el punto de vista cristológico y soteriológico.

43. B. LONERGAN, en su libro *De Deo Trino*, Roma, Univ. Gregoriana, 1961, pp. 15-113 nos ofrece una riquísima introducción al tema que nos ocupa. Quien desee profundizar en la cristología anteniana y en las herejías del tiempo, podrá con mucho provecho leer sobre los errores provenientes de los cristianos judaizantes (en *ibid* pp. 15-22); de las sectas, especialmente agnósticas (en pp. 22-28); de los adopcionistas, patripasianos y sabelianos (en pp. 22-32); de los subordinacionistas (en pp. 32-34).

• Leer algunas selecciones de ORIGENES, *Contra Celso*. Madrid, BAC, 1967. Tratar de descubrir en él el origen de tantas ideas radicales que hoy bullen, acerca de Jesucristo, como las siguientes: que la virginidad de María es un mito para camuflar el hecho de que Jesús fue hijo adulterino; que éste ejerció las artes mágicas aprendidas en Egipto, y las hizo pasar por los hechos milagrosos, etc.

5.2. *Discusión de grupo*. Proponemos el siguiente tópico: ¿Realmente nuestra fe cotidiana ha asimilado, dándole unidad, lo que Jesucristo es y la salvación que él nos ofrece? ¿Cuál es el tipo de liberación en que hemos puesto nuestra esperanza? ¿Corresponde a la que descubren en la revelación los Santos Padres, testigos fieles de la tradición original de la Iglesia?

6. Guía pastoral

6.1. *Lectura espiritual*: una de las siete cartas de San Ignacio de Antioquía, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*. Madrid, BAC, 1967.

6.2. *Práctica pastoral*. Revisar en mi grupo de trabajo apostólico si la fe en Jesucristo corresponde a la esperanza de salvación. ¿O hay divorcio entre la fe y la esperanza, de manera que la fe confiese a Jesucristo verdadero Hijo de Dios e Hijo del Hombre, al mismo tiempo que se espera o una salvación sólo

En seguida el mismo autor nos ofrece algunas líneas de contribución de los Padres antenicanos al dogma cristiano. Gracias a ellos el primer concilio tuvo un riquísimo material teológico que lo conectaba fielmente a la interpretación legítima de la confesión de fe de los escritores neotestamentarios. El P. Lonergan pone entre estas ricas contribuciones:

a. La afirmación inequívoca de que el Padre y el Hijo son de la misma substancia (en pp. 34-44). De donde deriva la expresión terminológica "*Homoousion*" o "*Consubstancial*" (en pp. 69-83).

b. La afirmación de que el Verbo es la "imagen de la misma bondad" del Padre, y por tanto que siempre sigue la voluntad del Padre. De ahí que realice la obra salvífica que corresponde al plan del Padre, por la obediencia en su carne (pp. 44-53).

del alma o sólo terrena (por ejemplo al nivel económico-social, político, etc.)?

6.3. *Homilética*. Más que ofrecer un guión concreto, proponemos un criterio general: siempre que prediquemos el misterio de Jesucristo hemos de integrar cada una de las perícopas sobre la figura de Jesús, con su acción salvadora. Por ej. al explicar a nuestros hermanos el milagro de la curación del paralítico (*Mc 2*) no reducirnos a "probar" la divinidad de Jesús por su poder de hacer milagros; sino hemos de preguntarnos: ¿En qué manera este milagro es signo de la presencia salvadora del Padre en Jesucristo? ¿Qué tipo de salvación ofrece al hombre? ¿Por qué puede ofrecer este tipo de salvación (y no otro) si Jesucristo es al mismo tiempo Hijo de Dios y verdadero hijo de María? Se trata de tomar como criterio básico de nuestra homilética la preocupación de los Santos Padres por integrar la cristología y la soteriología.

5.4. *Liturgia de las horas*. Meditación de estas lecturas:

*S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, "Mi amor está crucificado". *Mar X Ord.*

*S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, "Soy trigo de Dios y he de ser molido por los dientes de las fieras". *17 oct.*

*S. POLICARPO, "Cristo nos ha dejado un modelo en su propia persona". *Mar. XXVI Ord.*

*S. IRENO, "El designio de la encarnación redentora". *19 dic.*

*ORIGENES, "El sacrificio de Abraham". *Mar. V Ord.*

TEMA XII LOS SANTOS PADRES Y CONCILIOS QUE FIN- CARON LA DOCTRINA CRISTOLOGICA

“Dios Padre envió al mundo a su Hijo Jesucristo, nuestro Señor, verdadero Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos y verdadero Hombre, nacido de María la Virgen por obra del Espíritu Santo. En Cristo y por Cristo. Dios Padre se une a los hombres, El Hijo de Dios asume lo humano y lo creado; restablece la comunión entre el Padre y los hombres” (Pue 188).

Sumario

Apenas decretada por Constantino la libertad para la religión cristiana, fue necesario reunirse para discutir aquellos problemas que surgían de las primeras herejías, y para unificar los puntos fundamentales de la doctrina cristiana.

1. El concilio de Nicea (325 primero ecuménico) fue convocado sobre todo para dar respuesta al arrianismo. Esta herejía (cuyo padre era Arrio) enseñaba que el Verbo no era Dios en sentido estricto, sino una especie de “dios intermedio”, el primer “hecho”, por medio del cual Dios había creado el mundo. Fue desde el principio lleno de gracia, y adoptado como Hijo por el Padre en previsión de sus méritos. Contra tal doctrina el concilio redactó y proclamó el credo que recitamos aún en la eucaristía, y que define la unidad absoluta de Dios, pero en tres personas, de las cuales el Hijo es engendrado y de la misma substancia del Padre. Ese mismo Verbo se encarnó en el seno de María, murió y resucitó por nosotros, y fue constituido Señor.

2. San Atanasio, campeón teológico de Nicea, enseña que el hombre fue creado incorruptible por gracia, según la imagen del Verbo. Destruída tal imagen por el pecado, el Padre quiso reconstruirla, y para eso envió de nuevo al Verbo, el cual se encarnó en la carne de pecado, corruptible, para hacerla participante de su incorruptibilidad.

3. El concilio de Efeso (431) fue convocado para dirimir el problema suscitado por la herejía nestoriana. Nestorio, patriarca de Constantinopla, había prohibido el culto a María "la Madre de Dios", afirmando que había sido madre solamente de Cristo en cuanto hombre. Sea cual fuese la posición interior de Nestorio, tal doctrina ponía en serio peligro la unidad personal del Hijo de Dios y el Hijo de María, en Jesucristo. El decreto de Efeso defiende dicha unidad personal de las dos naturalezas de Cristo, al afirmar a María como "Madre de Dios", por más que María haya engendrado a Jesucristo (estrictamente hablando) según la carne: pero es "carne de Dios".

4. El concilio de Calcedonia (451) se reunió para definir bien la doctrina cristológica, defendiéndola de algunas ambigüedades que habían surgido por el uso un poco menos preciso del vocabulario teológico, y que ocasionalmente habían dado pie a diversas expresiones heréticas. Así determinó en una fórmula bien precisa que en Jesucristo hay una sola persona (uno solo y mismo Hijo nuestro Señor Jesucristo), en dos naturalezas (la divina y la humana) que son completas (la humana consta de alma racional y cuerpo), consubstancial con el Padre según su divinidad e igual en todo a nosotros según su humanidad. Ambas naturalezas coexisten en total unidad en él, pero sin confusión, división, separación ni cambio tras la unión.

5. El concilio de Constantinopla III (680/1) debió afrontar el problema surgido de una mala interpretación de Calcedonia: aceptando las dos naturalezas de Cristo, algunos teólogos afirmaban en él una sola voluntad (quizás lo hacían para defender la impecabilidad de Cristo: siendo única su voluntad, ésta no se podía apartar de Dios por el pecado). Tal doctrina, objetivamente herética, daba pie a la afirmación de una naturaleza humana incompleta en Cristo. El concilio definió las dos naturalezas con dos "acciones" y dos voluntades, si bien en una misma persona.

1. El concilio de Nicea

1.1. *Situación histórica: el arrianismo.* Se trata de una herejía alejandrina de principios del siglo IV. Arrio nació en Libia en 256, y estudió en Antioquía, bajo Lucino, simpatizante de Marción. Ordenado presbítero en Alejandría por el año 318 empezó a enseñar (influenciado por el neoplatonismo, y exagerando ciertas posiciones de Cirilo y de Orígenes) que el Verbo no era Dios en sentido estricto, igual al Padre; sino una creatura excelente, la mejor de todas; pero no eterno, sino imagen del único eterno. Se fundaba para ello en *Jn* 16,28: "Salí del Padre y vine al mundo". Contó como seguidores a muchísimos obispos orientales (también seguidores de Luciano, respetadísimo por haber muerto mártir bajo Diocleciano). Asimismo lo seguían muchos intelectuales alejandrinos. Su atractivo era presentar el cristianismo como la doctrina intelectual más científica de su época⁴⁴.

44 Sobre el arrianismo cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*. Vitoria, Eset, 1969, pp. 30-53. Y cf. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*. Londres, Mowbray, 1965, pp. 183-192. O bien alguna buena historia de la Iglesia.

Dios no siempre fue Padre, sino que hubo un tiempo en que fue sólo Dios, aún no Padre; sólo después fue Padre. No siempre existió el Hijo, pues todas las cosas comenzaron a existir de la nada, y todas fueron creadas. El mismo Verbo de Dios fue hecho de la nada, y hubo un tiempo en que no existía, sino que comenzó a existir por creación. Entonces había sólo Dios, pero aún no Verbo ni sabiduría. Cuando Dios quiso crearnos, entonces creó primero a uno, a quien llamó Verbo Sabiduría e Hijo, y por medio de él nos creó.

El Verbo no es verdadero Dios. Porque aunque se le llame Dios, sin embargo no es verdadero Dios; sino que Dios lo hizo participante de su gracia, como a todos nosotros, pero a él le concedió el nombre divino⁴⁵.

Por su platonismo afirmaba que la divinidad, además de no-creada, debía ser no-engendrada. Por tanto el Hijo (Logos) no es verdadero Dios. Si se le llama Hijo, es porque el Padre lo adoptó como tal en previsión de sus méritos. Por tanto es una creatura excelente, intermedia entre Dios y el universo, y es el instrumento de la creación que usó el Padre. El Logos tomó el lugar del alma en el cuerpo de Jesucristo. Y el Logos creó al Espíritu Santo como primera creatura. Se trata, pues, de un gnosticismo que quiere reducir el misterio a una interpretación científica de corte platónico.

El Obispo de Alejandría, Alejandro, condenó la herejía. Pero aferrado a ella Arrio despreció la condenación de su obispo y se negó a obedecer. Entonces Alejandro convocó un sínodo de casi 100 obispos africanos. La gran mayoría (menos dos de ellos) condenó la doctrina. Y al no someterse Arrio, lo excomulgaron. Entonces éste acudió a sus compañeros y discípulos de Luciano en el Oriente. El obispo Eusebio de Nicomedia le dio todo su apoyo y lo recibió en su diócesis. Otros obispos lo siguieron, lo que provocó una gran ruptura en la unidad de la Iglesia.

1.2. *Convocación del Concilio.* El emperador Constantino había no sólo firmado el Edicto de Milán en el año 313, por el que daba libertad a la Iglesia cristiana, sino que de algún modo se había constituido en su protector. Es indudable el hecho, y se han forjado diversas leyendas y teorías. Lo cierto es que el 28 de octubre había vencido al emperador Majencio de Roma, y atribuía tal victoria al signo de Jesucristo que había mandado grabar sobre su estandarte.

Mirando por la paz en el oriente del Imperio Romano, se decidió a convocar un concilio de todos los obispos de oriente para dirimir la cuestión. En él participaron unos 300 obispos, y lo presidieron el obispo consejero de Constantino. Osio, los delegados papales

45 ARRIO, *Fragmenta ex Thalia*. En *Enchiridion Patristicum* nn. 648s; o bien, en I. ORTIZ DE URBINA, *Op cit.* p. 256. Sobre la historia de la convocación y desenvolvimiento del Concilio de Nicea, cf *Ibid*, pp. 54-68.

Vito y Vicente, el obispo de Alejandría, Alejandro, y su consejero el diácono Atanasio. Así como del lado arriano, Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia.

El Concilio tenía ante sí un grave problema: aceptar la helenización de la fe, al poner la filosofía neoplatónica como criterio para la interpretación de la Escritura, o bien afirmar de tal manera la fe, que aceptase aun el misterio no explicable por ninguna categoría filosófica (aunque naturalmente hubiesen de usar un lenguaje griego, que era el común en la época). Pero tenían que elegir de entre el lenguaje aquellas palabras que mejor expresaran la Palabra de la Sagrada Escritura. En efecto, cuando la Escritura llama a Jesucristo Hijo de Dios ¿en qué sentido lo afirma? De la respuesta a esta pregunta dependerá la aceptación o rechazo del misterio de la Trinidad, y consiguientemente del bautismo en su nombre. Por ejemplo, San Atanasio rechaza el bautismo conferido por los arrianos, porque al no aceptar éstos la divinidad de Jesucristo, en realidad no bautizan en nombre de la Trinidad. Pero al tratarse así el misterio de la Trinidad, de su afirmación o negación dependían tanto el concepto cristiano mismo de Dios, como toda la teología de la redención: tolerando la doctrina arriana, se seguiría que Jesucristo al no ser verdadero Dios, en realidad no había muerto como Dios en la cruz, ni como tal había resucitado. Y así, no seríamos redimidos.

Desde hace casi cuatro siglos, varios pensadores liberales han acusado a los Concilios de haber "helenizado" la fe, es decir de haber traicionado la Palabra de Dios, para convertirla en una expresión religiosa correspondiente a una filosofía griega. Pues bien, esto es exactamente lo que pretendía la herejía arriana, y a lo que abría la puerta ampliamente Eusebio de Cesarea: al pretender que se afirmase sólo aquello explícitamente dicho en la Escritura (sin una norma de fe), daban vía libre a la *interpretación subjetiva* de la revelación, y por tanto a una pluralidad de religiones cristianas más o menos gnósticas⁴⁶. Volvemos sobre este punto un poco adelante. Me parece que, en el fondo, esta acusación a los concilios (sobre todo a Nicea), no es sino un re-

46 Queriendo llevar a sus lógicas consecuencias la doctrina de la "sola Scriptura", ya a fines del S. XVI el calvinista unitario (es decir que negaba la Trinidad, como no explícitamente revelada) Fausto Socino (padre de las sectas unitarias que reconocen a Jesús sólo como un gran maestro de la Ley revelada) acusaba las afirmaciones dogmáticas (sea católicas sea protestantes) de haber helenizado la fe. Exigía que se excluyese "todo elemento extraño a la letra de la Escritura", porque según él los dogmas transformaban en doctrina racional y humana lo que en la Escritura era simple, directo y claro para el corazón humano: así se convirtió en precursor del racionalismo y liberalismo religioso. De él toma Harnack muchas de sus doctrinas, y de hecho ha popularizado en este siglo la idea liberal de que el dogma cristológico es una "helenización" de la fe. (Cf mi artículo "Fausto Socino: la salvación del hombre en las fuentes del racionalismo", en *Gr* 66 (1985), pp. 461 s y n. 4).

flejo de una crisis contemporánea: al olvidar el hombre la profundidad de su valor ontológico, para inclinarse por lo pragmático, quisiera encontrar el significado del hombre no tanto en lo que el hombre es sino en su *funcionalidad*. En gran manera está retratada esta situación en la problemática contemporánea que presenta Marcel en su libro *Ser y Tener*. El hombre de hoy, profundamente inseguro de sí mismo, trata de buscar su seguridad en lo que tiene y en lo que hace. No en su ontología, sino en su función. Y luego trata de reflejar esta crisis en su fe en Jesucristo, buscando una cristología no ontológica, sino casi exclusivamente funcional. Oigamos a Kasper, a este propósito:

Es obvio que el insoslayado debate sobre helenización y deshelenización de la fe no se debe llevar a cabo, como ocurre con frecuencia a partir de un efecto fundamentalmente antimetafísico. No se puede, pues, oponer una cristología de tipo ontológico, como se tiene en la tradición, a una no-ontológica funcional, como se la llama con frecuencia. El problema es más bien el de esbozar una ontología histórica y personal determinada cristológicamente⁴⁷.

Tampoco los Concilios ni los Padres fueron puramente "ontólogos". Pero sí vieron la inmensa importancia de saber integrar la fe en lo que Jesucristo es, con la vida del hombre redimido. Es decir, que Jesucristo *salva* precisamente por *ser* Hijo de Dios e Hijo del Hombre. Más aún, porque el tipo de salvación que él ofrece al hombre depende totalmente del tipo de persona que él es. Por ello no se puede separar la cristología de la soteriología.

1.3. *El credo de Nicea*. El concilio se centró no directamente en la doctrina cristológica, sino en la trinitaria: estaba en juego el concepto mismo del Dios revelado por Cristo. Pero en cuanto la Iglesia trató de explicitar este misterio, inmediatamente se situó dentro de la revelación acerca de la persona de Cristo. He aquí su definición:

Creemos en un Dios, Padre todopoderoso, hacedor (creador) de todas las cosas, visibles e invisibles. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ) del Padre; esto es, de la substancia del Padre (πρωτόθεν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς): Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero: nacido (engendrado: γεννηθέντα) no creado, de la misma substancia (ὁμοούσιον) que el Padre, por el cual fueron hechas todas las cosas, las de los cielos como las de la tierra; el cual por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó y se encarnó (σαρκωθέντα) haciéndose hombre (ἐνανθρωπήσαστα), haciéndose hombre (ἐνανθρωπήσαστα), y sufrió y resucitó al tercer día, y subió a los cielos, y viene a juzgar a vivos y muertos. Y también en el Espíritu Santo.

47 W. KASPER, *Jesús el Cristo*. Salamanca, Sígueme, 1984⁵, p. 23.

Mas quienes dicen: "Hubo un tiempo en que no existió", y "antes de ser engendrado no existía" o bien que "llegó a ser de lo que no existía (esto es creado de la nada) o a partir de otra substancia (persona: ἕς ἑτέρας ὑποστάσεως) o esencia", o afirmar que el Hijo de Dios es cambiante o mutable, los anatematiza la Iglesia Católica. (Trad. directa del griego, DS 125).

1.4. Conclusiones dogmáticas:

1. Hay un solo Dios, que es Padre todopoderoso (o mejor: Señor universal παντοχράτωρ): contra el dualismo marcionista y posteriormente maniqueo. Por él fueron hechas todas las cosas materiales y espirituales ("lo visible y lo invisible").

2. El Hijo es engendrado y único.

3. Es de la misma substancia del Padre.

4. No fue hecho (creado), contra los arrianos.

5. El mismo se encarnó y se hizo hombre: contra los docetas.

6. El mismo sufrió y resucitó al tercer día: *Idem*.

7. Subió a los cielos, y viene como juez de vivos y muertos.

8. Condena como herejía, la afirmación de que el Hijo de Dios es cambiante o mutable (ἡ χριστὴν ἢ τρεπτόν); pues el cambio parece colocar al Hijo (en cuanto Hijo del Padre, engendrado) dentro de la categoría de las creaturas, contra el arrianismo.

1.5. Aclaraciones al concilio:

1.5.1. *El desarrollo dogmático.* Eusebio de Cesarea atacó la definición dogmática de Nicea, porque, a su parecer, no se apegaba a la letra de la Sagrada Escritura. Aparentemente su objeción era un signo de fidelidad a lo revelado. En realidad resultaba todo lo contrario: un conservadurismo, como lo llama Murray, que sólo pretendía mantener el *status quo*. Es decir, prácticamente se pedía no tocar el problema suscitado de la comprensión de la revelación, sino dejarlo como estaba ya desde siglos atrás. De manera que Arrio podría tranquilamente interpretar la Escritura desde su punto de vista neoplatónico; pero esto daba derecho también a otros autores a interpretar también la Palabra de Dios a su manera, y a construir su fe, en consecuencia, de acuerdo con sus propias categorías. En el fondo era la *sola Scriptura* que abriría desmesuradamente la puerta a una multiplicidad desenfadada de interpretaciones

de la fe, bajo prácticamente un *libre examen*. Y el Concilio de Nicea no lo podía tolerar.

En la raíz de la falacia está el rechazo de la noción de que la comprensión cristiana de las afirmaciones de fe puede e incluso debe crecer, al mismo tiempo que en el sentido de las afirmaciones aparece inalterado... Lo que no supieron los eusebianos es que la falacia del arcaísmo produce inevitablemente su contrario, que es la falacia del futurismo. La falacia futurista se apoya en la noción de que las afirmaciones de la fe cristiana nunca tienen un sentido definitivo. Están constantemente sujetas a la reinterpretación en términos de cualquier tipo de pensamiento filosófico de su época... Puede desplazarse en cualquier dirección, incluso hacia la disolución del sentido original de las afirmaciones cristianas. Fue mérito del "centro" atanasiano ver qué peligroso era el arcaísmo de los eusebianos⁴⁸.

Si se hubiese aprobado el intento de Eusebio, para defender la libre expresión de Arrio, en realidad la unidad de la fe cristiana habría sido solamente una apariencia; pues bajo la misma expresión escriturística se hubiesen entendido realidades totalmente diversas: habría semejanza de palabras en las confesiones de fe, pero una dispersidad de significados. Esto hubiese equivocado a la canonización del relativismo de la fe; pues cada uno podría construir su *propio* Jesucristo, y no el único que ha sido revelado por la Palabra de Dios, y que la Iglesia confiesa.

1.5.2. *La terminología*⁴⁹. El Concilio de Nicea adoptó, tras varias discusiones, el término *homooúsios* (consustancial: de la misma substancia) para expresar la igualdad entre el Padre y el Hijo, en cuanto ambos son un único y mismo Dios. Tal término tuvo, sin embargo, mucha oposición, porque a varios obispos griegos les sabía a sabelianismo (Sabelio afirmaba la identidad absoluta entre el Padre y el Hijo, basado en la unicidad de Dios: Padre e Hijo serían en tal caso únicamente *nombres* de diversas manifestaciones de Dios). Tanto más, cuanto que entre los años 264-268 se había reunido tres veces un sínodo de obispos griegos en Antioquía para condenar y deponer al obispo de esa ciudad (Pablo de Samosata), sabe-

48 J.C. MURRAY, *El problema de Dios*. Barcelona, Nova Terra, 1967, pp. 59s.

49 Cf. sobre este problema, el cap. "La fe nicena", en I. ORTIZ DE URBINA, *Op. cit.*, pp. 69-92, y el excelente capítulo de J.N.D. KELLY, "El significado y uso del credo niceno", en *Primitivos credos cristianos*. Salamanca, Secretariado Trinitario, 1980, pp. 277-313.

liano, que defendía la absoluta identidad entre el Padre y el Hijo, y había usado precisamente la palabra *homocúsios* para expresar su herejía. Y de la herejía de Pablo de Samosata y del sabelianismo se deducía que el Padre había sufrido en la cruz (herejía patripasiana).

Sin embargo, al entender la fórmula correctamente: de la misma substancia, pero el Hijo procede del Padre en cuanto es engendrado, todos los obispos menos dos (Segundo de Tolemaída y Theonás de Marmárica, que fueron depuestos de su sede) firmaron la confesión de fe. Algunos obispos que habían firmado, no obstante, volvieron a oponerse a ella, como después veremos.

En la condenación (anatema) de los herejes, se separa de la comunión con la Iglesia a quienes afirman que el Verbo proviene de otra persona (*hypóstasis*) diversa del Padre. El problema de ese término se clarificará posteriormente, en el concilio de Calcedonia⁵⁰.

El término *homocúsios* (de igual ser o substancia) provocó después del concilio varias dificultades entre los obispos. En efecto, era el término que varios habían utilizado dándole un sentido sabeliano (como habían hecho por ej. Marcelo de Ancira y Fotino de Sirmio) para indicar la absoluta y total identidad entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, a tal grado que los tres no serían sino *modalidades* extrínsecas (en la manifestación) de Dios. Por ello se llamó dicha herejía *modalismo*.

San Atanasio defiende los términos usados por el Concilio de Nicea, en su carta *Sobre los Decretos del Concilio de Nicea*, donde incluso describe las sesiones conciliares, afirmando que

50 Incluso en el mismo Atanasio, el más notable teólogo del concilio, estos términos aún no han encontrado su significado más preciso: se advierte una cierta imprecisión en el uso de las palabras *substancia* y *persona*, lo que tantos dolores de cabeza hubo de provocar en los años sucesivos. He aquí un ejemplo: "El concilio declaró que el Logos existe junto con el Padre eternamente, y que no tiene como propiedad el ser de una *substancia* o *persona* diversa (*ὄνοιαξ ἢ ὑποστάσεως*) sino la del Padre... Y ésta es la doctrina verdadera de la Iglesia católica, que por escrito confesó el concilio", en *Ep. de Decretis Nicaenae Synodi*, 27 (PG 25,465).

tales expresiones tienen el mismo sentido que expresa con otros términos la Escritura, y que han sido legítimamente usados por muchos de los Padres anteriores. Por eso algunos obispos preferían el término *homoioúsios* (de naturaleza semejante) que bien entendido podría tener un significado recto, y de hecho así lo usó el mismo Atanasio en el sínodo de 362. Pero también daba pie a interpretaciones falsas, pues podía hacer parecer al Hijo inferior al Padre, y caer así en la herejía subordinacionista (según la cual el Hijo sería un Dios de segundo orden, subordinado al Padre). Era pues cuestión de aclarar el término: consubstancial significaba igualdad del Hijo con el Padre, en cuanto a lo substancial: el Hijo es uno y el mismo Dios con el Padre, pero manteniendo al mismo tiempo su identidad personal como Hijo.

Ya desde la Escritura se sabía del Hijo "engendrado" por Dios (*Ps* 2,7; *Heb* 1,5), si bien la *interpretación* dogmática, expresada en categorías hebreas, podría ofrecer una cierta vulnerabilidad al "traducirse" a otras culturas. Es lo que sucedió por ejemplo al arrianismo. El Concilio de Nicea afirma entonces que hay un solo Dios, y que el Hijo es engendrado, pero no creado, sino que es de la misma substancia que el Padre (y por tanto no es creatura). Es decir: el Padre es Dios, el Hijo es Dios, pero no se trata de dos dioses distintos, sino de uno solo. Ambos *son* uno solo y mismo Dios. y Por tanto el Hijo es igual al Padre en todos sus atributos (Luz de Luz, Dios de Dios, coeterno, etc.).

El Nuevo Testamento afirma que el Hijo es "figura ('*character*') de su substancia" (del Padre: *Heb* 1,3). La palabra *character* "es una expresión que alude a una imagen, suscitada quizás por la de un troquel: tan exacta es la concordancia... el Hijo se relaciona con el Padre como un reflejo con la fuente de luz que lo origina"⁵¹. También la Escritura usa la expresión "imagen de Dios" (*2 Cor* 4,4). Más abajo nos detendremos en este vocablo, al hablar de San Atanasio, el gran teólogo de Nicea.

Pero surgió otra confusión posterior: pareció que si el Verbo es consubstancial con el Padre, así también encarnado

51 H. STRATMANN, *La epístola de los Hebreos*. Madrid, Fax, 1971, p. 26.

sería *de la misma manera* consubstancial con nosotros. Es decir, que si forma una unidad con el Padre en una única y misma substancia, siendo con él un único Dios, así también tendría que ser un *único hombre* con nosotros. Por eso los Padres distinguieron: es de la misma *substancia* que el Padre; y de nuestra *esencia* (o naturaleza), de modo que es verdaderamente hombre igual a nosotros, pero siendo su ser *concreto e individual* distinto del nuestro.

1.5.3. *Significado de la generación.* Este término se opone a la afirmación de que el Hijo es creatura, y por tanto distinto del Padre en su ser. Y por otra parte indica la base de la relación Padre-Hijo, lo cual no se afirma del Espíritu Santo (éste es Dios igual que el Padre y que el Hijo, pero no engendrado; sino se dice que “procede” del Padre y del Hijo, en una definición posterior).

Naturalmente se trata de un término *análogo*. Aquí es precisamente donde resulta para nosotros tan difícil: porque hemos de captar en qué punto la *generación del Hijo* (respecto al Padre) es semejante, y en qué punto es diferente de *nuestra generación* humana (respecto a nuestro propio padre). Iluminará un magnífico texto de San Atanasio:

Así como los hombres no procrean de la misma manera como Dios crea, ni los hombres son como es Dios, así es diversa la manera como el Hijo es engendrado por el Padre. Pues el feto del hombre es en cierto modo una parte de sus progenitores, porque su naturaleza no es simple sino compuesta de partes y cambiante... En cambio Dios es simple, y por lo mismo el Padre no sufre división o cambio al engendrar al Hijo⁵².

Naturalmente dicho término es incapaz de expresar todo lo que es la relación del padre con el Hijo, pues no tenemos otra manera de decir lo que queremos, sino usando vocablos humanos sumamente limitados y análogos⁵³.

Así, de una manera semejante a la de un padre humano que engendra a un hijo, y a la de un ser viviente que engendra a

otro ser viviente y semejante a sí mismo en su naturaleza, también el Padre ha engendrado al Hijo. Pero se trata de una semejanza o analogía; no es una generación del todo idéntica a la de un padre terreno; porque no se trata en Dios de una generación material: en ésta el Padre terreno da parte de su substancia material. En el caso de Dios, se da una generación espiritual desconocida para nosotros (y es aquí precisamente donde se nos presenta el misterio de fe), que se expresa mediante ciertas metáforas que sin explicar el misterio nos acercan a él: “Luz de Luz”, dice el concilio de Nicea: como la luz procede de la luz, o “como el fuego procede del fuego sin disminución de éste⁵⁴. Se trata pues de una expresión del misterio (de suyo inefable), sumamente limitada; puesto que sólo el Padre conoce plenamente al Hijo a quien él mismo engendrará⁵⁵.

Pero por otra parte, el término *unigénito* está inspirado totalmente en la Escritura (cf. *Jn* 3,1). No hay sino un solo Hijo engendrado del Padre. Nosotros no somos hijos en la misma forma que el Hijo, ni el Hijo lo es de modo igual a nosotros por adopción (contra adopcionistas): por lo tanto el Hijo no es una creatura. Tampoco es Hijo el Espíritu Santo: Jesucristo es el único. En el mismo sentido afirma Juan, contra los primeros gnósticos cristianos: “Y hemos visto su gloria, como del unigénito del Padre” (*Jn* 1,14).

2. San Atanasio⁵⁶

2.1. En su *Discurso acerca de la Encarnación del Verbo*⁵⁷, San Atanasio muy claramente pone la obra de nuestra salvación como eje del misterio de Cristo. He aquí algunas de sus ideas de mayor importancia para nuestro tratado: desde el principio afirma la absoluta centralidad del Verbo en la redención (n. 1): él se encarnó por pura liberalidad *para* salvarnos: ésta es pues la finalidad de la decisión divina, tomada por pura gracia.

52 S. ATANASIO, *Ep de Deor Nic* 11: PG 25,441.

53 “Nuestro entendimiento nombra las cosas divinas no tal y como son en sí mismas, porque no es capaz de conocerlas así; sino de acuerdo al modo de ser que tienen en las criaturas”: *Suma Teológica I*, p.39, a 2 resp.

54 S. JUSTINO, *Dial* 128, 3-4: PG 6,775.

55 S. IRENO, *Adv Hear* IV, 6: PG 7, 989.

56 Para situar a S. Atanasio, cf. J. VIVES, *Op cit.*, pp. 439s; E. MOLINE, *Op cit.*, vol. II, pp. 35-40; J. QUASTEN, *op. cit.*, vol. II pp. 22-24.

57 Las próximas citas, tomadas de S. ATANASIO, *Oratio de Incarnatione Verbi* PG 25, col. 95-198.

En efecto, el hombre, como toda creatura, tiende naturalmente a la corrupción: si bien Dios, para conservar la más excelente de sus creaturas, puso en ella su imagen por la participación del hombre en el Verbo. En efecto, siguiendo la teología alejandrina, tiene al Verbo por la Imagen perfecta del Padre (n. 3). La amenaza de Dios a nuestros primeros padres: “moriréis de muerte” (*Gen 2,17*) no se refiere tanto a la muerte física (pues ésta, después de todo, es natural) sino a la corrupción definitiva, una vez perdida la imagen del Verbo en nosotros; ya que la incorrupción era una *gracia* que se debía a la presencia de dicha imagen, ya que el pecado es nada, y el hombre de por sí tiende a la nada (n. 4,5).

Una vez habiendo pecado el hombre, por una parte no convenía que el Padre faltase a su justísima palabra. Pero tampoco era conveniente que su obra más amada y maravillosa pereciese y tornase a la corrupción (n. 6). Pero el hombre es incapaz de retornar a la incorruptibilidad, por sí mismo: la penitencia a lo más reconstruiría el recto orden natural, pues la incorruptibilidad es gracia (n. 7). Era pues necesario que, si Dios quería restablecer dicha gracia, interviniese el Verbo; ya que él era, como imagen del Padre en el hombre, la semilla de incorrupción.

Y así, el Verbo se hizo verdadera carne, uno de nosotros: no porque lo exigiese la justicia divina (no se trata de un orden jurídico) sino por generosidad (n. 9). Y así quiso él sujetarse, en su cuerpo, a la corruptibilidad del hombre, para vencerla “desde dentro”. Y así volvemos a hacernos incorruptibles, por la participación del Verbo en nuestra naturaleza humana, y por su presencia en nuestra humanidad. ¿Cómo realizó el Verbo-carne dicha obra salvadora? De varias maneras:

a) Como el hombre es de por sí mortal, corpóreo, carnal, no podía conocer a Dios inmortal, infinito, incorpóreo. Por eso Dios lo creó a imagen de su Hijo Jesucristo: para que conociéndose el hombre a sí mismo como imagen del Hijo, y conociendo al Hijo en su carne, el hombre pudiese llegar al conocimiento de Dios (n. 11). Perdido dicho conocimiento por el pecado, Dios envió profetas, dio la Ley, pero ninguno de estos medios podía restaurar la imagen divina, ni eran imagen del Padre: por eso envió a su Verbo (n. 13).

b) Tampoco era suficiente la creación; pues si bien ésta proviene del Padre, los hombres pecadores “miraban hacia abajo”, y no “hacia arriba”, deteniéndose en las creaturas: por eso el Verbo quiso hacerse una carne creatural: así podíamos conocer al Padre viendo las obras del Hijo, y escucharlo al oír las palabras de su Verbo (n. 15). El Verbo pues se adaptó a nuestra condición de hombres sensibles, porque nuestra inteligencia caída no conoce sino mediante los sentidos (n. 16).

c) Los milagros mismos son una pedagogía divina: así podemos reconocer al Verbo creador, a través de su poder sobre las creaturas, que él ejercitaba por su acción corporal; y contemplar al Señor del universo a través de la delibilidad de nuestra carne (n. 18s).

d) Murió como nosotros, para que muriésemos como él; es decir, no con la muerte eterna (ya destruida y vencida por la cruz) sino como la semilla, que muere para vivir otra vez en un cuerpo nuevo: por ello para San Atanasio no hay redención sin resurrección (n. 21). La resurrección de Jesús es pues para nosotros el signo de la victoria sobre la muerte (n. 30).

2.2. *Su cristología.* Una tan bellísima y estructurada soteriología, que según testimonio del mismo santo *sólo puede conocerse mediante el atento estudio de las Escrituras* (n. 56) exige necesariamente la fidelidad a la confesión de fe sobre quién es Jesucristo: el Verbo de Dios, igual al Padre, hecho carne. Así la recta doctrina soteriológica es inseparable de la fidelidad a la fe en Jesucristo que, siguiendo la Palabra revelada, confiesa Nicea⁵⁸. En efecto, ninguna creatura por elevadísima que sea (y aquí se advierte su incisiva crítica del arrianismo, que veía en el Verbo la primera y más excelente creatura) es en sí misma

58 “Para nosotros, los hombres, tan malo hubiera sido que la Palabra no fuese verdadero Hijo de Dios, como lo hubiera sido que no fuese verdadera la carne que ha asumido”: S. ATANASIO, *Adv Arian*, II, PG 26,276. Principio que aparece bajo diversas formas en los Santos Padres sucesivos: ya se ha hecho clásica la expresión lapidaria de San Gregorio Nacianceno: “Lo que no ha sido asumido, no ha sido redimido”: *Ep 101,87, PG 37,181*. Y cf S. ATANASIO, *Ep ad Epict 7 PG 26, 1060*; S. CIRILO DE JERUSALEN, *Catech 4,9, PG 33, 456*; S. BASILIO *Ep 261, 2, PG 32,969*, etc. Y cf. Vaticano II: “Los Santos Padres proclaman constantemente que no está sanado lo que no ha sido asumido por Cristo”: AG, 3.

imagen de Dios, sino es siempre hecha conforme a la imagen; y por otra parte sería indigno que el hombre se sometiese como a su señor (como debería hacerlo a su salvador) a alguien que no fuese su propio creador (n. 13).

Por lo dicho resulta claro que la cristología de San Atanasio sigue muy de cerca el modelo joánico del *Verbum-caro*. Para dicho Santo Padre esta fórmula fiel a la Escritura atacaba de frente las desviaciones heréticas de quienes querían explicar el misterio de Cristo, reduciéndolo a categorías de “sabiduría griega” (cf 1 Cor 1,17-25):

a) Contra la herejía de Arrio afirmaba que el Verbo es igual en cuanto Dios al Padre (“consustancial”): lejos de “helenizar” la fe, San Atanasio quiere precisamente evitarlo, pues Arrio quería comprender el misterio reduciéndolo a categorías platónicas, es decir, disolviéndolo: no habría problema en la “encarnación” de una primera creatura excelente (el Verbo) en otra menos elevada (el hombre). El vocablo *consustancial* que usó el concilio de Nicea, y tras éste San Atanasio, no es propia de la filosofía griega; sino es palabra de nuevo cuño, con un nuevo sentido que pudiera expresar en los términos y en la lengua de su tiempo lo que en estilo hebreo dice la Escritura sobre la igualdad entre el Padre y el Hijo, en todo menos en el hecho de que el Hijo procede del Padre.

b) La palabra *carne* en San Atanasio abarca toda la realidad humana. Por más que este grande teólogo sea alejandrino (y esté naturalmente influenciado por el pensamiento de su época), sin embargo su teología está muy cercana de la paulina y joánica, en las cuales la *sarx* es toda la realidad del hombre, tal como existe en este mundo. Así San Atanasio ataca de frente otro intento de “helenización de la fe”, el del obispo Apolinar de Laodicea, que quiso explicar el misterio de la unidad de Cristo mediante una radicalización de la división del hombre en cuerpo y alma: el Verbo habría tomado el puesto del alma de Cristo (sustituyéndola), y así habría asumido sólo un cuerpo humano⁵⁹. La doctrina soteriológica del *intercambio* exige en

San Atanasio que el Verbo se haga todo lo que somos nosotros, para que así los hombres podamos ser todo lo que él es:

“el mismo Verbo se hizo carne, aun existiendo en forma de Dios; y por nosotros se hizo hombre según la carne en Marfa, y así introdujo en sí mismo al género humano en el reino de los cielos, íntegra y perfectamente liberado del pecado. Y de este Salvador gozó no un cuerpo inanimado o carente de sentidos, ni privado del alma. Ni era posible que existiese para el Señor, hecho hombre por nosotros, un cuerpo sin alma: pues en él se realizó la salud no sólo del cuerpo, sino también del alma... Ni eran distintos el que resucitó a Lázaro y el que preguntó acerca de él; sino era el mismo el que dijo como hombre: “¿dónde yace Lázaro?”, y el que, en cuanto Dios, lo resucitó⁶⁰ .

c) Finalmente, este Santo Padre hubo de oponerse también a los seguidores de Pablo de Samosata: éste, queriendo salvar la íntegra humanidad de Jesús (en cuerpo y alma) afirmó que el Verbo había asumido a un hombre (Jesús) en sí completo. Como se ve, el samosatense aseguraba la realidad tanto del Hijo de Dios, como del Jesús hombre, pero a costa de la unidad: Jesucristo resultaría así un hijo del Padre *por adopción*. Contra esta doctrina San Atanasio afirmó sin ambages que “El Logos se hizo hombre, no vino a un hombre” (*Contra Arian* 3,30).

3. El Concilio de Efeso⁶¹

3.1. *Situación histórica: el nestorianismo*. Como reacción al extremo de Apolinar de Laodicea, que en el fondo negaba la realidad del hombre Jesús (al reducirlo sólo al cuerpo sin alma), dos obispos de

Padre un papel teológico o físico. De hecho San Atanasio pone el acento no en este problema (por importante que fuese) sino en la consustancialidad del Logos con el Padre, por una parte, y por otra en la realidad de su carne, y ello por motivos salvíficos. Por ejemplo: “Si las obras del Verbo divino no se hubieran hecho por medio del cuerpo, el hombre no hubiera sido divinizado, y por el contrario, si las obras propias del cuerpo no se atribuyesen al Verbo, no se hubiera librado perfectamente de ellas el hombre. Pero una vez que el Verbo se hizo hombre y se apropió todo lo de la carne, las cosas de la carne ya no se adhieren al cuerpo pues éste ha recibido al Verbo, y éste ha consumido lo carnal”, en *Contra Arianos* 3,33.

60 *Tomus ad Antioch* 7. Y cf la lectura de la liturgia de las horas correspondiente al 1 de enero: S. ATANASIO, “El Verbo tomó de María un cuerpo semejante al nuestro”, de la *Ep ad Epict* 5-6.

61 Para la historia del Concilio de Efeso y del nestorianismo, cf P. TH. CAMELOT, *Efeso y Calcedonia*. Vitoria, Eset, 1971, pp. 13-64.

59 Estrictamente hablando, no se puede afirmar que San Atanasio se haya propuesto *expressis verbis* el problema del alma de Cristo. Cf A. GRILLMEIER, *Op cit.*, pp. 194ss: según este autor, el alma de Cristo no desempeña *directamente* en la doctrina de dicho Santo

la línea antioquena, Diódoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, enseñaron que hay en Cristo una doble personalidad: la del hombre y la del Verbo. Ciertamente, afirmaban la unidad de ambas, pero a un nivel solamente moral: se podría decir que en el hombre Jesús *habita* el Verbo. Así el Hijo de Dios sería una persona completa; igualmente lo sería el hombre Jesús. Y sin embargo ambas personas están unidas con unión personal, por "complacencia" del Verbo, mediante una cierta relación, o ligazón, o inhabitación. Así se comenzó a abandonar la expresión más hebraica *Verbum-caro* (Atanasiana), porque en la nueva cultura la "carne" ya no significaba lo mismo que en la Escritura sino solamente el cuerpo humano sin el alma; y en cambio empezó a difundirse la teología del *Verbo-hombre*. Tanto Diódoro como Teodoro fueron considerados ortodoxos en su tiempo: distinguían bien la naturaleza divina y humana de Jesucristo y afirmaban la unión de ambas a nivel personal. Pero la vaguedad del vocabulario que aún no encontraba una significación precisa (por ejemplo la diferencia entre *hypóstasis* y *prósopon* para distinguir entre "persona" y "personaje") eventualmente abrió la puerta a futuras herejías⁶². La debilidad de esta doctrina era la afirmación de una endeble unidad "personal" a base de la "inhabitación" del Verbo en el hombre Jesús. Y si bien dichos teólogos no advirtieron de momento el peligro, éste quedó al descubierto con la herejía a la que tal doctrina dio pie involuntariamente: el nestorianismo.

3.2. Nestorio nació de padres persas alrededor del año 381 en Germania de Siria. Estudió teología en Antioquía, probablemente bajo Teodoro de Mopsuestia. Monje y presbítero de la Iglesia de Antioquía, llegó a ser gran predicador. Teodosio II lo nombró obispo de Constantinopla en 427. Atacó de inmediato a todos los herejes de su diócesis, y para ello utilizó sus cualidades de predicador para proclamar desde el púlpito su doctrina cristológica. Pero por desgracia también juzgó herética la devoción popular que estaba muy difundida tanto entre los monjes como entre la gente sencilla, hacia la Madre de Dios (la *θεοτόχος*), porque creía que era apolinarista; es decir, que no reconocía tal piedad, aparentemente, la verdadera naturaleza humana de Jesucristo. Por ello comenzó a predicar que María era Madre de Cristo (*Χριστοτόχος*). Pero también prohibió que se afirmase que María era la Madre del Hombre Jesucristo (*ανθρωποτοχος*), para evitar que se cayera en el adopcianismo, condenado ya mucho antes.

Esto hirió profundamente al pueblo y a los monjes de Constantinopla, y creían ver atacada su profunda devoción a María, la Madre de Dios. Por eso acudieron al Patriarca de Alejandría, que era en ese tiempo San Cirilo. Este, ciertamente un excelente obispo y gran teólogo, vio quizás en este hecho la posibilidad de defender, contra la sede de Constantinopla, la primacía de la propia sede alejandrina

62 Sobre las diferencias, confusiones, relaciones e influjo entre los términos *prósopon* e *hypóstasis*, cf von BALTHASAR H.U., *Teodrammatica*, vol. 3, Milán, Jaca Book, 1983, pp. 196ss.

recientemente perdida⁶³. Apoyó a quienes habían acudido a él, y exhortó a Nestorio a desdecirse. Nestorio, por el contrario, se obstinó en sus afirmaciones. He aquí uno de los pocos textos del Patriarca de Constantinopla que se conservan:

Con frecuencia se suscita entre nosotros una dificultad: ¿Debe hablarse de la Madre de Dios (*θεοτόχος*), esto es de una mujer que engendró y dio a luz a Dios, María, o más bien de una *ανθρωποτοχος*, esto es, de una mujer que engendró a un hombre? ¿Pero es que Dios tiene madre? ...Una creatura no puede dar a luz al creador, sino que dio a luz a un hombre, instrumento de la divinidad.⁶⁴

Una vez que Nestorio rehusó desdecirse, ambos obispos acudieron a Roma, pues la reconocían como sede primacial. El Papa Celestino I concedió toda la razón al obispo alejandrino, pero quizás de una manera poco prudente dictó sentencia y nombró ejecutor a Cirilo: si Nestorio no la acataba en un término de 10 días después de su comunicación, quedaba excomulgado y depuesto de su sede. Pero entretanto Nestorio había acudido al emperador, quien convocó un concilio para dirimir la cuestión. El papa lo aceptó, y envió a dicho concilio (que debía reunirse en Efeso en la fiesta de Pentecostés, 7 de junio de 431) a sus delegados, los Obispos Arcadio y Proiecto, y el Presbítero Felipe. Mediante ellos mandó cartas instructivas acerca de la doctrina que se había de seguir (coincidente con la de San Cirilo), y una sobre la autoridad del Primado de Roma, que fue leída y aprobada en la segunda sesión del concilio⁶⁵. Como los obispos en Antioquía no llegaban, el concilio se retrasó hasta el 22. Finalmente se abrió la sesión ese día, e inmediatamente se aprobó como norma de fe la carta 2a. de San Cirilo a Nestorio.

3.3. La definición del Concilio de Efeso:

No afirmamos que el Verbo se haya transformado en su naturaleza para tornarse carne. Ni tampoco para transformarse en un hombre completo formado de alma y cuerpo; sino más bien que el Verbo, uniéndose a una carne animada por un alma racional en un orden personal, se hizo hombre de un modo inexplicable e incomprensible.

63 En el año 381 se había reunido un concilio, el I de Constantinopla que, desde el punto de vista dogmático bastante pobre (se había limitado a confirmar el Credo de Nicea), había votado varios decretos disciplinares que habían de provocar graves dificultades. De ellos el más difícil de aceptar para una buena parte de los obispos fue el que reconocía como sede primacial del Oriente la de Constantinopla (por haber hecho ahí el emperador la capital del Imperio Romano de Oriente); pues hasta ese momento, por reconocimiento tácito y tradicional, dicho honor había recaído sobre la sede de Alejandría.

64 NESTORIO, *Sermones*, 9 Cf *Enchiridion Patristicum*, 2057a.

65 Dicho texto fue asumido literalmente por el Conc. Vaticano II: cf DS 3056.

ble, y así asumió el título de Hijo del Hombre, no por sola voluntad o decisión; pero tampoco simplemente asumiendo una persona. Más aunque las naturalezas son diversas, sin embargo forman una verdadera unión, de manera que de ambas resulta un ser, Cristo e Hijo. No quiere esto decir que desaparezca la diferencia de naturalezas por la unión; sino que para nosotros constituye un solo Señor y Cristo e Hijo, tanto divino como humano, por una concurrencia en la unidad, para nosotros misteriosa e inefable... Porque no nació primeramente un hombre común, de la Santa Virgen, de modo que luego descendiese sobre él el Verbo: sino que ya desde el seno materno afirmamos que se unió con la carne según la concepción carnal, de tal manera que hizo propia la generación en la carne... Y así, no dudaron (los Padres) de llamar a la Santa Virgen Madre de Dios (*θεοτόκος*: DS 250s).

3.4. *Significado teológico de la definición*⁶⁶: la doctrina de la maternidad divina de María tenía por objeto proteger por una parte la confesión de fe en la divinidad y humanidad de Jesucristo, y por otra la íntima unión de ambas naturalezas al nivel de una sola persona: el dogma mariano fundamental es pues en realidad un dogma cristológico⁶⁷. Y solamente puede comprenderse situando correctamente la disputa entre Cirilo y Nestorio. En realidad ambos afirman tanto la divinidad como la humanidad de Jesucristo, y su unión a nivel de un solo ser. Sin embargo San Cirilo, siguiendo la tradición alejandrina, se fija en la unión "física" (es decir natural) del Verbo con el hombre Jesús, a nivel óntico, y *no sólo* por gracia. Nestorio en cambio parece acentuar de tal manera la diferencia entre las naturalezas, que sin negar la unión la pone en realidad en peligro, sobre todo respecto a la "comunicación de idiomas" (esto es, de propiedades), y esto porque acentúa la corriente antioquena de la encarnación por gracia. Es claro que al subrayar tanto la distinción de naturalezas (con mengua de la comunicación de propiedades, como hemos dicho) María no resultaría Madre de la única persona (divina) y por lo tanto de Dios, sino solamente de la naturaleza humana de Cristo (es decir, sería *χριστοτοκος*, según la expresión nestoriana), aunque por estar éste tan unido al logos no sería María simplemente madre del hombre Jesús (*αυθ εποιηκος*), sino Madre del Mediador Jesucristo. Según Nestorio y la línea radicalizada, antioquena, la doctrina de San Cirilo ponía en peligro el concepto mismo de Dios

como ser único e inmutable, al acentuar la encarnación (son en el fondo los sucesores de Arrio, con una concepción neoplatónica que pone el énfasis en la unidad absoluta del primer principio, como única e inmutable). Por ello se escandalizaban de la afirmación acerca de la concepción de Dios en el seno de María.

En cambio la escuela de Alejandría veía el peligro de adopcionismo en la separación tan marcada de las naturalezas de Cristo, por lo que la soteriología correría graves riesgos: si no fuese Dios mismo el que toma carne en el seno de María para hacerse verdaderamente un hombre igual a nosotros, entonces no habría una verdadera "comunicación de idiomas" (propiedades) divinas y humanas en Cristo. En tal caso la redención resultaría una obra puramente humana; es decir, que se reduciría a simple gnos⁶⁸.

Precisamente el Concilio de Efeso enfoca el punto de una unión *misteriosa* (lo que se llamaría posteriormente *unión hipostática*) como la base misma de la cristología y soteriología. Por ello es tan importante, para la comprensión de la definición de Efeso, la *Fórmula de Unión* de las dos iglesias (alejandrina y antioquena), como interpretación autorizada del mismo Concilio. He aquí lo esencial del texto:

Confesamos a nuestro Señor Jesucristo Hijo unigénito de Dios. Dios perfecto y hombre perfecto, de alma racional y cuerpo, antes de los siglos engendrado del Padre según la divinidad, y el mismo en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, nacido de María Virgen según la humanidad, el mismo consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad. Porque se hizo la unión de dos naturalezas, confesamos a un solo Señor y a un solo Cristo. Según la inteligencia de esta inconfundible unión, confesamos a la santa Virgen por Madre de Dios, por haberse encarnado y hecho hombre el Verbo de Dios y por haber unido consigo, dede la misma concepción, el templo que de ella tomó. Y sabemos que los hombres que hablan de Dios, en cuanto a las voces evangélicas y apostólicas sobre el Señor, unas veces las hacen comunes como de una sola persona, otras las reparten como de dos naturalezas, y enseñan que unas cuadran a Dios, según la divinidad de Cristo: otras son humildes según la humanidad⁶⁹.

66 Cf P. TH CAMELOT, "El dogma de Efeso", en *Op cit.* pp. 65-80.

67 Para comprender el significado cristológico de la definición de la maternidad divina de María, cf S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Ep* 1, en la lectura de la liturgia de las horas, del día 27 de junio.

68 Léase como un ejemplo el fragmento al comentario de San Cirilo al evangelio de San Juan, en la lectura de la Liturgia de las horas, del martes VI de Pascua: sólo podemos los cristianos ser uno en el cuerpo de Cristo, porque él es el vínculo de la unidad, debido a que es hombre y Dios a la vez.

69 Tomado de DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1963, n. 142b.

Sin embargo aun el concilio de Efeso dejó una puerta de escape a la heterodoxia: preocupados los Padres (sobre todo San Cirilo) por asegurar la unión *personal* de las dos naturalezas de Cristo, ciertamente descuidaron reflexionar sobre las distintas propiedades de ambas naturalezas, sobre todo de la humana (aunque tal distinción quedó fundamentalmente implícita en la *fórmula de unión* apenas citada). No obstante la vaguedad en este punto dio margen para que continuasen acerbias controversias que desembocaron finalmente en la definición del concilio de Calcedonia (reconocido como el concilio cristológico por excelencia), y en el III de Constantinopla⁷⁰.

4. El Concilio de Calcedonia

4.1. *Situación histórica: las ambigüedades.* He aquí cómo B. Sesboüé describe la situación doctrinal tras el concilio de Efeso.

Si se da por un hecho que el Verbo de Dios se ha apropiado una naturaleza humana, ¿se podría saber qué ha hecho con ella? ¿Qué sucede con esta naturaleza humana, a partir del hecho de la unión hipostática? ¿Puede mantener su realidad, o es absorbida por la divinidad? ¿Se puede connumerar con la naturaleza divina, y hablar por tanto de una dualidad de naturalezas? En otras palabras: la tradición siempre ha afirmado la verdad de la humanidad de Jesús de Nazaret; pero ¿se puede ésta mantener tras la unión hipostática?⁷¹.

Aunque Proclo, segundo sucesor de Nestorio en la sede de Constantinopla, había propuesto en el año 435 una fórmula muy aceptable: "uno de la Trinidad se encarnó", apenas dos años después un monje piadoso pero ignorante radicalizó esa afirmación, en una forma que la realidad de la carne de Cristo de nuevo venía diluida en una enseñanza que daba toda la impresión de un docetismo camuflado: Euti-

ques, archimandrita de un gran monasterio, quiso apegarse (sin comprenderlo del todo) al texto de San Cirilo, y manifestar así su absoluta fidelidad a Efeso; mas sin advertir que el término *fýsis* de San Cirilo tenía en Antioquía una connotación del todo diversa (cf la nota 22). Ciertamente S. Cirilo había condenado la doctrina de Nestorio, diciendo que "a partir de la encarnación de la Palabra Divina, quedaba sólo una *fýsis*" (es decir, una sola *realidad* personal): Eutiques la repitió literalmente (al estilo antioqueno), entendiendo que antes de la encarnación había dos naturalezas, la divina y la humana; pero tras la encarnación quedaba en Cristo una sola naturaleza, la divina. Incluso la ilustra diciendo: así como el mar es inmenso y una gota de miel es pequeña, y si ésta se arroja en el mar queda totalmente disuelta en la inmensidad, así la humanidad de Jesucristo, tras la encarnación, quedó disuelta en su divinidad: por ello se llamó esta herejía *monofisismo* (que afirma una sola naturaleza en Cristo). Se trataba, como se ve, de una *fidelidad parcial* a Efeso, pues se olvidaba de leer que Jesucristo era "de la misma substancia que el Padre, según la divinidad; y de la misma substancia del hombre, según la humanidad".

Condenado y depuesto de su cargo Eutiques por el sínodo local de Dorilea (448), acudió el archimandrita (amigo de Crisafio, eunuco de la corte) al emperador Teodosio II, quien convocó un concilio para dirimir el asunto. El Papa León I el Grande aceptó la decisión, y envió una cuidadosa carta a Flaviano, Patriarca entonces de Constantinopla, para que se leyese en el concilio que debería reunirse en Efeso: tan magnífico documento cristológico se conoce con el *Tomus ad Flavianum*, que expresa, en palabras del mismo León I, "lo que cree y enseña la Santa Iglesia Católica en todo el universo, acerca de la encarnación del Señor".

4.2. *San León I, el Grande*⁷² dirigió desde Roma, con gran firmeza y sabiduría, el concilio de Calcedonia. Como hace notar B. Studer, por demasiado tiempo se ha fijado la atención de los estudiosos de este Santo Padre en la definición de las dos naturalezas y unidad de persona en Jesucristo, sin advertir que la afirmación de la doble consubstancialidad de Cristo tiene en dicho teólogo un inequívoco fundamento soteriológico:

Entendiendo por consubstancialidad la unidad e igualdad, la inclusión y semejanza, León, al declarar que Cristo es consubstancial con el Padre y con su madre, no afirma sólo la naturaleza divina y humana de Cristo, sino también, y sobre todo, su solidaridad con Dios y con los hombres. Solidario con el Padre, Cristo lo revela al mundo y obra en su nombre. Solidario con nosotros, Cristo sufre y se ofrece por no-

70 De nuevo el problema gravísimo que se siguió, fue debido a la ambigüedad en la terminología: para los alejandrinos (y con ellos San Cirilo) la *fýsis* (naturaleza) significaba prácticamente la persona completa, mientras que para los antioquenos indicaba solamente cada una de las naturalezas. Por ello la confesión de dos *fýsis* en Cristo sonaba a los alejandrinos como si fuese un empecinamiento en la doctrina de Nestorio; porque entonces tanto el Verbo como el hombre-Jesús serían dos personas completas (y así la unión sería o sólo por adopción, o simplemente moral). En cambio a los antioquenos sonaba a herejía apolinarista la afirmación alejandrina de la *única fýsis* de Cristo (que los norafricanos entendían en el sentido de una *única realidad* personal).

71 B. SESBOÜE, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Eglise*. París, Desclée, 1982, p. 133. Para una panorámica más completa cf P. TH. CAMELOT, *Op cit.*, pp. 83-146.

72 Para situarlo históricamente cf E. MOLINE, *Op cit.*, vol II, p. 126; J. QUASTEN, *Op cit.*, vol. III (elaborado por los profesores del Instituto Patristico Agustiniano, de Roma), Madrid, BAC, 1981, pp. 719-725 (por B. STUDER); y muy bueno P. TH. CAMELOT, *Op cit.*, pp. 103-110.

NOTION al Padre. Nadie puede obtener la salvación si no cree en la doble consubstancialidad de Cristo... más León no olvida subrayar la unidad de la persona, fundada en que sólo el Hijo, no el Padre ni el Espíritu, se ha encarnado. Gracias a esta unidad, Cristo fue obediente hasta la muerte, se sacrificó libremente por el género humano y es el modelo de nuestra resurrección⁷³.

Esta inseparable trabazón teológica entre la cristología y soteriología aparece muy clara, por ejemplo, en su obra más conocida, el ya citado *Tomus ad Flavianum*, cuya lectura íntegra recomendamos⁷⁴, y del que citamos aquí, extractados, apenas algunos breves párrafos:

Guardando pues una y otra naturaleza lo que le es propio y uniéndose en una sola persona, la humildad es asumida por la majestad, la debilidad por la fuerza, la mortalidad por la eternidad. Para saldar la deuda de nuestra condición, la naturaleza invulnerable se ha unido a la naturaleza capaz de padecer, de modo que el mismo y único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, tal como convenía para nuestra restauración, por una parte pudiera morir y, por otra, no morir. Es decir: en íntegra y perfecta naturaleza de verdadero hombre ha nacido el verdadero Dios, completo en lo suyo, completo en lo nuestro. Entendemos por 'nuestro' aquello que desde el principio puso el creador en nosotros y que tomó para restaurar...

Cada naturaleza lleva a cabo, en comunión con la otra, lo que le es propio, es decir: realiza la Palabra lo propio de la Palabra, y la carne lo propio de la carne. De este modo, mientras Aquélla brilla por sus milagros, ésta se somete a los ultrajes; y de la misma forma que la Palabra no se desprende de la gloria que con el Padre tiene por igual, así tampoco la carne abandona la naturaleza propia de nuestro linaje⁷⁵.

Ni se reducen la cristología y soteriología de San León el Grande a su intervención en Calcedonia; sino que dichos temas son el eje en torno al cual gira toda su teología, especialmente la eclesiológica y la sacramental. El paso importante que realizó en la cristología fue el haber recibido de la tradición

⁷³ *Ibid*, p. 736.

⁷⁴ Cf. el texto íntegro en A. SAENZ, *San León Magno y los misterios de Cristo*. Paraná, Mikael, 1984, pp. 323 ss. O bien, en J. MARTORELL, *Mysterium Christi (León Magno)*. Valencia, 1983, pp. 41-61. De éste último tomamos la cita que sigue. También se encuentra en P. TH. CAMELOT, *Op cit.*, pp. 227-235.

⁷⁵ *Ibid*, pp. 47 y 50s.

la doctrina del doble origen de Cristo: en su origen divino consubstancial al Padre; en su origen humano consubstancial a María; y haber dado el impulso a la conclusión: luego hay dos naturalezas reales y completas en Cristo. Parece un simple detalle teórico, pero es mucho más que eso: al hablar de una doble naturaleza en la estructura óptica de Cristo, se prepara el camino para una teología que contempla la encarnación no solamente como el instante en el que el Hijo de Dios se hizo carne en el seno de María; sino como una constante real y vivida en todo el evento histórico de Jesucristo, que luego continúa en la vida de la Iglesia: la encarnación adquiere así toda su dimensión histórica, y entonces toda la vida de Cristo y cada uno de sus misterios recobran la fuerza cristológica profunda⁷⁶. Si bien San León no construyó totalmente este camino que dejaba trazado, sí desbrozó por lo menos algunos puntos de arranque: así por ejemplo en sus homilías sobre el año litúrgico⁷⁷, San León relaciona íntimamente la encarnación con la transfiguración del Señor⁷⁸, y con la pasión, muerte, resurrección y ascensión⁷⁹: todos éstos son, por una parte, misterios incarnationales; y por otra cada uno de ellos tiene en sí un valor y un significado salvíficos: todos ellos han sido queridos, decididos, realizados por el Padre, en favor de la reconstrucción del hombre, y sobre todo para su plena justificación y transformación en Cristo. Por ello, en su famoso sermón de la navidad, el grande teólogo concluía: "¡reconoce, oh cristiano, tu dignidad!"⁸⁰

⁷⁶ Por desgracia durante largo tiempo en los tratados *De Verbo Incarnato* se ha dado marcha atrás, en cuanto con frecuencia se ha estudiado solamente el aspecto teórico de la ontología de Cristo, olvidando por completo la fuerza incarnational de los misterios de su vida. No ha sido éste, ciertamente, defecto de los grandes teólogos: cf por ej. en la III parte de la *Suma Teológica* el enorme espacio que dedica Sto. Tomás a la vida de Cristo, con todo su peso teológico lo que han olvidado muchos textos pretendidamente tomistas.

⁷⁷ De éstas conservamos 97. Cf el texto en S. LEON MAGNO, *Homilías sobre el año litúrgico*. Madrid, BAC, 1969, Otra de las grandes cualidades de este teólogo es el no separar la liturgia y la doctrina, ya que aquélla no tiene sentido sino como una celebración de la fe.

⁷⁸ Cf A. SAENZ, *Op. cit.*, passim. En concreto sobre la transfiguración cf pp. 176 ss. El texto original de la homilía de S. LEON, en *Homilías*, pp. 210s.

⁷⁹ A. SAENZ, *Op. cit.*, III parte. Los textos de las homilías en S. LEON MAGNO, *Homilías...*, pp. 216s.

⁸⁰ *Hom 1 de Navidad*, en *Ibid*, p. 72. Se recomienda la lectura más amplia del contexto en la lectura de la liturgia de las horas del 25 dic.

4.3. *La definición de Calcedonia.* Convocado el Concilio para celebrarse en Efeso, finalmente se abrió en Calcedonia, cercana a Constantinopla, el 1 de septiembre de 451⁸¹. He aquí la definición fundamental:

Siguiendo a los Santos Padres, enseñamos que se ha de confesar a un solo y mismo Hijo. Señor nuestro, el mismo perfecto en cuanto a la divinidad, y perfecto en cuanto a la humanidad; Dios verdadero y hombre verdadero en cuerpo y alma consubstancial con el Padre en cuanto a la divinidad y él mismo consubstancial con nosotros en cuanto a la humanidad; semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado; engendrado por el Padre según la divinidad desde todos los siglos, y en los últimos tiempos (engendrado) de María la Virgen Theotókos, por nosotros y por nuestra salvación. El mismo y único Cristo, Señor e Hijo unigénito en dos naturalezas sin confusión, ni división, ni mutación, ni separación, ha de ser el objeto de nuestro reconocimiento, sin que de manera alguna desaparezca la diferencia de naturalezas por causas de la unión, sino más bien salvando la propiedad de cada naturaleza; aunque ambas concurren en una sola persona y subsistencia; no separado ni dividido en dos personas, sino una sola, que es el único y mismo Logos, Dios, Hijo unigénito, y Señor Jesucristo; según en otro tiempo nos enseñaron los profetas acerca de él, y el mismo Jesucristo lo hizo acerca de sí y como nos lo transmitió el símbolo de los Padres.

Así, pues, una vez que hemos redactado todas estas cosas con todo cuidado y diligencia y en todos sus aspectos, este Santo Concilio Ecuménico lo ha definido, de manera que a nadie es lícito profesar otra fe, o escribirla o comprenderla, o sentirla, o transmitirla a los demás (DS 301-303).

4.4. *Significación de la fórmula*⁸². Me ha parecido útil reproducir el esquema con que B. Sesboué presenta lo esencial de la fórmula de Calcedonia. La divide en dos partes fundamentales. En la primera se recapitularía la enseñanza anterior sobre Jesucristo:

un solo y mismo Hijo
Nuestro Señor Jesucristo
él mismo
Perfecto en divinidad él mismo
verdaderamente Dios y él mismo

consustancial al y él mismo
Padre según la
divinidad

engendrado del Padre
antes de todos los siglos
según su divinidad.

un solo y mismo Cristo
Hijo, Señor, Unigénito⁸³.

perfecto en humanidad
verdaderamente hombre
(hecho) de alma racional y
cuerpo.

consustancial a nosotros según
la humanidad, semejante en todo
a nosotros, menos en el pecado
en los últimos tiempos, por
nosotros y por nuestra salva-
ción (engendrado) de María la
Virgen, Madre de Dios, según
su humanidad.

Como se ve por este esquema, indica el mismo autor, la primera parte de la definición confirma la de Efeso, subrayando por una parte la *unidad* de Cristo (empieza y termina afirmando, y luego mientras distingue las naturalezas divina y humana en él, repite "obsesivamente" que se trata de *él mismo*). Luego, en la segunda parte, añade lo que es más típico de este concilio: la afirmación inequívoca de las dos naturalezas, divina y humana, *sin confusión, sin división ni separación, sin cambio tras la unión*: Finalmente la definición retorna al principio fundamental de la absoluta unidad personal:

reconocido en dos naturalezas

sin confusión ni cambio
la diferencia de naturalezas
no queda suprimida por la
unión, sino al contrario quedan
a salvo las propiedades de
cada una de las dos naturalezas

sin división ni separación
y se unen
en una sola persona
y en una sola hipótesis
y no en (un ser) separado
o dividido en dos personas,

sino un solo y único Hijo
Unigénito, Dios, Verbo, Señor,
Jesucristo⁸⁴.

⁸¹ De hecho sí se reunió el concilio II de Efeso; pero por sus múltiples y graves irregularidades, que conviene consultar en un libro de historia de la Iglesia, nunca fue reconocido como ecuménico. Incluso el Papa León I, enterado de lo ocurrido, lo calificó de "no concilio, sino la-trocinio".

⁸² Cf P.TH. CAMELOT, *Op cit.*, pp. 147-159

⁸³ B. SESBOUE, *Op. cit.*, pp. 136s.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 140.

Como se puede observar, esta definición dogmática, redactada según la instrucción del Papa San León el Grande, afirma que Cristo tiene dos naturalezas no mezcladas (condena así la doctrina de Eutiques), no transformadas (contra la de Dióscoro), y que es una sola persona sin división ni separación posible (contra la enseñanza de Nestorio). Pero además afirma la divinidad de Cristo *desde la encarnación*, y del Logos *desde la eternidad*, así como la igualdad substancial con el Padre, salvando al mismo tiempo la distinción de personas entre el Padre y el Hijo. Finalmente afirma por una parte la “comunicación de idiomas” (propiedades) entre las dos naturalezas, en cuanto unidas al nivel de la persona; y por otra distingue las propiedades y las acciones de cada una de las naturalezas: según la enseñanza de San León Papa, es el mismo Jesucristo el que llora por su amigo Lázaro y el que obra el milagro; pero llora como hombre, y realiza el milagro en cuanto Dios. Y no debemos confundirnos: ni Dios en cuanto tal puede llorar, ni el hombre en cuanto tal hacer milagros.

De nuevo puede recurrir la pregunta: ¿el concilio de Calcedonia helenizó la fe del Nuevo Testamento? Creo que es precisamente lo que el concilio evitó: a) por una parte querer disolver el misterio de Cristo o bien separándolo en dos seres completos y unidos sólo por gracia, y por otro la identificación del hombre y de Dios en Cristo absorbiendo la humanidad en la divinidad, ambas posiciones reducían la revelación a doctrinas humanas, la primera más cristológica, la segunda más platónica. b) Por otra parte el concilio no usó términos consagrados por la filosofía griega, y mucho menos en el sentido de ésta. Si habló de *naturaleza y persona* (*φύσις εὐπόστασις*) en griego, fue porque dicho concilio se celebró en el oriente (tal como, en occidente, San León Magno y San Agustín hablaron en latín de *natura y persona*, sin por ello “latinizar” la fe). Ambos términos fueron utilizados por los Padres en un sentido nuevo, con un significado penoso y paulatinamente aclarado, para expresar en cuanto es posible en palabras humanas el misterio revelado por la Palabra divina acerca de Jesucristo (también la Sagrada Escritura usa vocablos hebreos para expresar humanamente un misterio no reducible a cultura hebrea).

Tampoco se trata de términos abstractos y esquemáticos. En la definición conciliar, clarificada por el *Tomus ad Flavianum*, el término *persona* corresponde a un ser viviente, responsable, libre, consciente y uno, para responder a la pregunta: “¿quién es?”: es Jesucristo (una persona). Y el término *naturaleza* para responder al interrogante: “¿qué es?”: es Dios y es hombre. Pero no se trata en el caso de Jesucristo de un Dios-idea y de un hombre-definición; sino del Hijo real y viviente de Dios, y del Hijo real y viviente de María. Y el que sea *una persona* nos indica que

no se trata de dos seres añadidos (por gracia): un Hijo de Dios *más* un hijo de María, sino de una sola y única persona⁸⁵.

4.5. *Una nota sobre la impecabilidad de Jesucristo.* La Palabra de Dios nos dice que Jesucristo “fue tentado en todo, como nosotros, excepto en el pecado” (*Heb 4,15*). Pues bien, tanto el Papa León Magno como el concilio de Calcedonia, fieles a la tradición de la Iglesia⁸⁶, definieron la santidad absoluta de Jesucristo. Así, por ejemplo, en el texto de San León citado arriba (*nota 27*), se nos dice que Jesucristo es “completo en lo nuestro”, y añade inmediatamente una aclaración sobre lo que entiende por esa palabra: “Entendemos por nuestro aquello que desde el principio puso el Creador en nosotros y tomó para restaurar”. En efecto, el pecado no es nuestro: si así lo fuese, el Señor no tendría por qué librarnos de él. Si en cambio nuestra esclavitud al pecado es destructora del plan de Dios sobre el hombre, entonces valía la pena que el Creador interviniese nuevamente (lo hemos leído en San Atanasio), para devolver a su creatura más digna y más amada lo que verdaderamente le pertenece desde el principio. Habiéndonos creado el Señor no para el pecado, sino para la salvación, ésta es lo más profundamente humano: ser verdaderamente solidario con el hombre no significa pues serlo en el pecado, sino en la gracia (por más que en su amorosa condescendencia el Señor asuma solidariamente las *consecuencias* -no la culpabilidad- de nuestro pecado).

85 El dogma de la virginidad de María se encuentra desde el principio en la tradición permanente de la Iglesia. Pero se trata en realidad de un dogma cristológico: la concepción virginal de Cristo en el seno de María: en efecto, por sus dos naturalezas en una sola persona, Jesucristo no tiene sino a Dios como Padre y a María como madre. Y esto es necesario (en la economía divina) precisamente por razones salvíficas: si Jesucristo hubiese sido un hombre como cualquier otro (concebido incluso naturalmente), nuestra salvación no sería posible. Cf. como uno de tantos ejemplos, el concilio de Florencia: “(La Iglesia) cree firmemente, confiesa y predica, que una de las personas de la Trinidad, Dios verdadero, Hijo de Dios engendrado del Padre, consubstancial al Padre y con él coeterno, llegada la plenitud del tiempo... por la salud del género humano asumió una verdadera e íntegra naturaleza humana en el útero inmaculado de María la Virgen” (DS 1337, y cf DS 44, 62, 189, 368, 503, 533, 547, 617, 1440, 1880, etc. testigos de la constante y permanente tradición de la Iglesia).

86 También es permanente esta tradición. Cf. entre tantos otros testimonios DS 44-48, 74, 148, 159, 293, anteriores a Calcedonia.

5. El Concilio III de Constantinopla

5.1. *Situación histórica: el monotelismo.* Muchos obispos, sobre todo alejandrinos, tuvieron graves dificultades para aceptar totalmente la doctrina de Calcedonia, fundándose en una pretendida fidelidad a la letra de la expresión de San Cirilo. Las Iglesias latinas habían adoptado sin dificultad el concilio; pero las griegas se dividieron cada día más, y su situación se agravó por el nacimiento del Islam y sus ataques continuos a las ciudades cristianas del Oriente. Sólo un siglo después el emperador Justiniano, esposo de la emperatriz Teodora (monofisita), quiso componer las cosas convocando un sínodo, que ha pasado a la historia con el nombre del Concilio II de Constantinopla, por la aprobación del Papa Pelagio. En materia dogmática poco hizo fuera de aceptar el concilio de Calcedonia. Las circunstancias pueden consultarse en algún libro de historia de la Iglesia. No logró, sin embargo, resolver los problemas del monofisismo, que perduró larvado bajo diversas formas. Al morir Justiniano, en realidad lo único que había logrado era sembrar mayores confusiones. Pero ya que el monofisismo abierto había sido condenado de varios concilios, perduró uno más oculto y refinado, que desembocó en una herejía derivada del monofisismo: el monoenergismo, que afirmaba no una única naturaleza de Cristo, pero sí una única actividad. Sin embargo esta doctrina no se había concretizado suficientemente, hasta que finalmente a mediados del siglo VII el Patriarca Sergio de Constantinopla, muy preocupado por volver a la unión a tantos obispos orientales monofisistas, propuso una fórmula que podría pretendidamente satisfacer a todos: Jesucristo tiene sí, dos naturalezas; pero actúa solamente con una sola voluntad, la divina. Esta fórmula fue aprobada también por Ciro de Fase, Patriarca de Alejandría. Pero como muchos obispos monofisitas quisieron ver en ella una aprobación de su herejía y un rechazo de Calcedonia, San Sofrino, Patriarca de Jerusalén, advirtió el peligro y acudió al juicio del Papa Honorio. Lo mismo hizo el patriarca de Constantinopla.

El Papa Honorio respondió con una carta en que aceptaba que no había oposición alguna entre la voluntad de Jesús (humana) y la del Verbo (divina), de manera que podía aceptarse la doctrina de una sola voluntad de Jesucristo⁸⁷. Pero parece que malentendió todo el problema: él expresaba que ambas voluntades *no podían oponerse* (o sea se refería a la absoluta santidad de Jesucristo); mientras los orientales entendían dos voluntades en sentido metafísico, y sostenían que ontológicamente no había en Jesucristo sino un solo principio de operación (lo que equivalía a afirmar una sola naturaleza). Los gravísimos sucesos que se siguieron (las luchas constantes contra la invasión de los territorios del imperio Romano de Oriente, por los musulmanes) dejaron en suspenso todo este problema teológico. Solamente en el 678 el emperador Constantino IV logró echar a los mahometanos de Constantinopla y sus alrededores, y pudo en seguida pro-

cuparse por la unión de los cristianos. Así propuso el Papa Agatón que se reuniese otro concilio para solucionar de una vez por todas el conflicto. El Papa aceptó, una vez consultados los obispos occidentales, y junto con ellos formuló una profesión de fe que mandó al futuro concilio, junto con sus representantes personales: tres obispos, dos sacerdotes y un diácono. La fórmula de fe que llevaban, había sido firmada por 125 obispos en sínodos locales celebrados en toda la Iglesia Occidental.

El concilio se abrió el 7 de noviembre del año 680, y duró hasta el 16 de septiembre de 681. Lo presidió el mismo emperador, junto con los legados papales, quienes personalmente dirigieron las sesiones. El concilio estudió a fondo las doctrinas monotelistas del oriente, incluyendo (por su descuido al no condenar claramente dicha doctrina) al Papa Honorio.

5.2. La definición conciliar

Este Concilio Santo y Ecuménico fielmente acepta y recibe con los brazos abiertos la anáfora que propuso al muy piadoso y fiel emperador Constantino el Santísimo y Beatísimo Papa de la Antigua Roma, Agatón: la cual rechazó nominalmente a quienes predicaban y enseñaban una sola voluntad y operación en la economía de la encarnación de Cristo, nuestro verdadero Dios (DS 553).

Repite luego la fórmula de fe de Calcedonia, y la aprueba nuevamente, tal y como está establecida (DS 554 en referencia a DS 301). Y continúa:

De manera semejante predicamos también dos voluntades naturales o querer en él, y dos operaciones (ἐνεργείας), sin división, sin conversión mutua, sin separación, sin confusión, según la doctrina de los Santos Padres; pero esas dos voluntades no opuestas, por supuesto, según lo enseñaron los impíos herejes. Sino que su voluntad humana sigue sin resistencia ni oposición a su voluntad divina, a la que más bien está sujeta, por ser ésta omnipotente. Porque convenía que la voluntad carnal se moviese, pero sujeta a la voluntad divina, como lo enseñó el sapientísimo Atanasio. Porque así como su carne es carne de Dios, así confesamos que también su voluntad natural propia de su carne es del Verbo de Dios... Porque así como su carne animada, santísima y sin mancha, no quedó suprimida por estar divinizada, sino que permaneció en su propio límite y concepto, así tampoco su voluntad humana quedó suprimida por estar divinizada, sino quedó, por el contrario, más salvada, como dice el teólogo Gregorio: "Su querer, de quien llamamos nuestro salvador, no es opuesto a Dios, sino todo divinizado" (DS 556).

Damos gloria igualmente a las dos operaciones naturales sin división, sin mutua conversión, sin confusión, sin separación, en el mismo Señor Nuestro Jesucristo; es decir, una operación divina y otra humana; como lo dice claramente el divino predicador León: que una y otra forma (naturaleza) obra en comunión con la otra lo que le es propio;

87 Cf. los puntos centrales de dicha carta en DS 487s.

es decir, El Verbo obra lo que es propio del Verbo; y al mismo tiempo la carne lo que es propio de la carne. Porque no podemos ni levantar lo creado al nivel de la substancia divina, ni rebajar la excelencia de la naturaleza divina al nivel que pertenece a lo creado... Creemos que, aun después de la Encarnación, Nuestro Señor Jesucristo es verdadero Dios, uno de la Santa Trinidad. Sus dos naturalezas resplandecen en una única persona (ὕποστασις), en la que mostró así sus milagros como sus padecimientos, durante toda su economía salvadora, no de manera imaginaria, sino en verdad; porque debemos conocer en la misma hipóstasis la diferencia natural porque aunque haya una mutua comunicación, una y otra opera sus propiedades, de manera indivisa e inconfusa. Según esto confesamos dos operaciones y dos voluntades, que concurren en él para la salvación del género humano (DS 557).

Una vez dispuestas estas cosas con todo cuidado, y con toda exactitud, definimos que a nadie le es permitido proferir otra fe, o escribirla, o componerla, o sentir o enseñar de manera diversa (DS 559).

5.3. *La interpretación de Constantinopla III.* Como bien expresa González Faus, en un capítulo que recomendamos, y al que nos remitimos,

La analogía del término “voluntad” dicho de Dios y del hombre, es aún mayor que la del otro término más abstracto de “naturaleza”. Ello impide otra vez usar el término “dos” como una suma de elementos unívocos, detalle que ya nos es conocido. No era ésa la intención de Constantinopla III. La intención latente en este concilio es salvaguardar la plena y explícita voluntad humana de Jesús, que era exactamente lo menoscabado por los monoteletas. La declaración del Concilio, por tanto, no intenta establecer, ni establece en ninguna parte, una especie de relación o diálogo entre Jesús y el Logos, sino al revés: salvaguardar la relación de la voluntad humana de Jesús con el Padre. Si en Jesús hubiese un diálogo entre Jesús y el Logos, ¡no sería el Logos el sujeto ontológico de Jesús!⁸⁸.

Santo Tomás de Aquino podría ofrecernos en este momento varias pistas muy interesantes no precisamente para comprender el misterio (pues la mente humana no puede penetrar en él completamente), pero sí para atisbar su significado⁸⁹. He aquí algunos de sus principios que pueden guiar nuestra reflexión:

No hemos de leer este problema como si se tratase de una oposición entre la voluntad humana y la voluntad divina de Jesús: no está en juego aquí el hecho de que Jesús pueda o no pueda pecar. Desde luego *todos* los Santos Padres y obispos

orientales y occidentales confesaban la impecabilidad de Jesucristo, fieles a *Heb* 4,15. El conflicto se planteaba en el orden ontológico, no en el moral. En otras palabras se trataba de ver si tras la unión hipostática de las dos naturalezas permanecían inalterables la voluntad humana y la voluntad divina de Jesucristo, o si la primera quedó absorbida por la segunda; pero si éste último hubiese sido el caso, entonces no hubiese habido *unión*, sino desaparición del elemento humano. Lo que Constantinopla III defendió fue la absoluta integridad de la naturaleza humana del hombre Jesús, incluidas todas sus operaciones, aun tras la asunción de la misma por el Verbo; y ello por motivo de nuestra salvación, como indica el texto de la definición conciliar⁹⁰.

Esta declaración era necesaria. En efecto, es claro, por lo que hemos dicho, que el Hijo de Dios asumió una naturaleza humana completa. Pero no sería tal si le faltase la voluntad, que es una potencia natural, al igual que el entendimiento, como se desprende de la doctrina expuesta en la Primera Parte. De esto se infiere necesariamente que el Hijo de Dios, junto con la naturaleza humana, asumió una voluntad también humana. Ahora bien, por la asunción de la naturaleza humana no sufrió el Hijo de Dios menoscabo alguno en lo que es propio de su naturaleza divina⁹¹.

6. Profundización

6.1. *Investigación.* Sugerimos, con la ayuda de la bibliografía:

*No habiendo visto la cristología y soteriología de tantos Santos Padres, especialmente latinos, estudiar esos aspectos de la teología en Tertuliano, San Agustín, San Gregorio de Nisa, San Juan Crisóstomo.

* Un análisis del artículo de K. RAHNER, “Eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios”, en *Escritos de Teología*, vol III, Madrid, Taurus, 1967, pp. 47-60.

* Un estudio más cuidadoso del vocabulario utilizado por los concilios cristológicos para definir el ser de Jesucristo.

6.2. *Discusión.* He aquí algunos tópicos posibles:

* ¿Qué relación tiene con nuestra salvación, la afirmación de que Jesucristo es Dios igual al Padre? *Id.* la afirmación de que el Hijo de Dios se hizo *hombre verdaderamente* en el seno de María? ¿Qué relación tiene con ambas afirmaciones el dogma de la concepción virginal de Jesús?

88 I. GONZALEZ FAUS, *Op cit.*, p. 472.

89 *Cf Suma Teológica III*, pp. 18 y 19.

90 *Cf DS* 557, al final.

91 *Suma Teológica III*, q. 18, a.1.

* Comparar cada una de las afirmaciones de los concilios con diversos textos del Nuevo Testamento: fuera del necesario uso de una terminología diversa, ¿hay una verdadera correspondencia de fondo en la doctrina? ¿O es verdad la acusación de que los concilios han falseado la Palabra de Dios?

* Hacer la misma comparación entre la doctrina del Nuevo Testamento y alguna de las herejías que hemos visto, como el arrianismo, el apolinarismo, el nestorianismo, el monofisismo, el monotelismo.

7. Guía pastoral

7.1. Lectura espiritual

● S. LEON MAGNO, Hom. "Sobre la natividad del Señor", en *Homilias del año litúrgico*. Madrid, BAC, 1969, pp. 69-122.

● A. ORBE, "La humanidad de Cristo merece amor sin término", en *Elevaciones sobre el amor de Cristo*. Madrid, BAC, 1974, pp. 93-97.

7.2. *Actividad pastoral*. Sondar en mi grupo de trabajo si la salvación que cada uno espera está realmente fundada en la fe de la Iglesia. Esto es, si no sólo confiesa a Jesucristo como verdadero Hijo del Padre y verdadero hombre; sino también espera una salvación que es a la vez e inseparablemente divina y humana, trascendente y terrenal; que espera todo para la vida eterna, y al mismo tiempo toma sobre sí la responsabilidad cristiana de la transformación de este mundo conforme a los valores evangélicos.

● Se puede también revisar la devoción a María en nuestra comunidad eclesial: ¿La hemos prácticamente desechado, deshumanizando así al mismo Jesucristo? ¿Nos hemos dejado llevar por el sofisma (en el fondo gnóstico, porque atiende sólo a lo que descubre nuestra razón, sin escuchar fielmente la Palabra revelada de Dios sobre cuál ha sido su libre proyecto salvífico) de que "Dios no necesita a María para salvarnos, porque nos puede salvar sin ella" (tal sofisma, aplicado en serio, destruiría todo el cristianismo, porque Dios no puede salvar también sin la Iglesia, sin la eucaristía, e incluso sin la encarnación de su Hijo!).

7.3. *Homilética*. De lo dicho proponemos los siguientes criterios:

* No reducir nuestra fe en el Cristo que confiesa la Iglesia a sólo una confesión de palabra, desconectada de la salvación del hombre. Por tanto no reducir nuestra predicación a una exhortación a adorar y rendir culto a Jesucristo (es decir no reducirlo al sólo nivel de su divinidad), pues tal reducción sería *de hecho* una expresión de fe monofisita. Tampoco podemos reducir nuestra predicación a una exhortación al activismo social o político a nombre de nuestra fe en Jesucristo: sería también un monofisismo en que su divinidad queda absorbida por lo humano (es la "herejía de la acción"). Por tanto al pre-

dicar sobre él, por ejemplo sobre cómo curaba a los enfermos, vivía en pobreza, optaba por los pobres, comía con los publicanos, etc., hemos de presentar *precisamente a ese Jesús como el camino hacia el Padre*. Y en esas acciones suyas hemos de reconocer quién es el Padre, cuál es su amor, y cómo se nos manifiesta por Jesucristo. En otras palabras, hemos de predicar a un Jesucristo verdaderamente Hijo de Dios, y verdaderamente encarnado.

* Hemos de predicar sobre María, siguiendo LG 67, *siempre* en relación con el misterio de salvación en Jesucristo, sin detenernos en "un afecto infructuoso y transitorio" hacia la Madre de Dios.

7.4. Liturgia de las Horas. Lecturas:

*S. ATANASIO, "La encarnación del Verbo". 2 mayo.

*S. ATANASIO, "El Verbo tomó de María un cuerpo semejante al nuestro". 1 enero.

*S. CIRILO DE ALEJANDRIA, "Dios nos ha reconciliado por medio de Cristo". *Dom VI Pasc.*

*S. GREGORIO DE NACIANZO, "¡Oh admirable intercambio!" *Mar I Adv.*

*S. LEON MAGNO, "El misterio de nuestra reconciliación". 25 marzo.

*S. LEON MAGNO, "Reconoce, oh cristiano, tu dignidad". 25 dic.

TEMA XIII CRISTOLOGIAS CLASICAS: SAN ANSELMO Y SANTO TOMAS

“Puesto que nuestro Salvador y Señor Jesucristo, según anunció el ángel, salvando a su pueblo de sus pecados (Mt 1,21) nos mostró en sí mismo la vía de la verdad, por la cual podemos llegar a la vida inmortal y dichosa de la resurrección, es necesario.. que consideremos ahora quién es ese Salvador de todos, y cuáles son los beneficios que nos ha hecho al género humano” (Suma Teol. III, prol.).

Sumario

Habiendo estudiado los puntos fundamentales e irrenunciables de nuestra fe cristológica, que deben ser necesariamente comunes a toda reflexión teológica, nos encausamos ahora por el sendero de las diversas expresiones del misterio, que tratan de explicar en lo posible la verdad revelada sobre Jesucristo y su obra. En el capítulo presente estudiamos dos teologías clásicas que han influenciado por siglos en el pensamiento de los teólogos católicos.

1. San Anselmo de Canterbury es el primero que ha escrito una obra sistemática sobre la redención. Su finalidad era (como padre de la escolástica) tratar de aplicar el razonamiento para iluminar la comprensión de la verdad revelada. El santo niega que el Padre haya mandado a su Hijo morir en la cruz (sería injusto hacer morir al inocente por los pecadores) sino lo mandó al mundo con la misión de predicar el evangelio; el Hijo encontró la muerte por fidelidad (obediencia) a esa misión, rechazada por los hombres. Habiendo pecado los hombres, éstos eran incapaces de “satisfacer” por su pecado (que consiste en deshonrar a Dios al faltar al orden que él ha establecido); porque sólo se satisface ofreciendo más de aquello que es debido; pero todo lo que el hombre tiene o hace (incluso la muerte) le es debida. Luego sólo puede satisfacer por él Jesucristo (si Dios quiere mandarlo) porque su muerte (no siendo pecador) no les es debida: y así puede aceptarla por pura generosidad y liberalidad.

2. Santo Tomás de Aquino considera como la doctrina más probable que el Verbo se encarnó (en la actual economía salvífica) sólo por razón

de nuestros pecados, para salvarnos. Concibe el pecado como una falta de amor ("forma" del pecado), manifestada o concretizada en diversos actos pecaminosos ("materia" del pecado). Luego toda la redención debe ser obra del amor divino para rehacer el amor humano destruido. Jesucristo realiza esta obra haciendo nuestra su gracia, porque la suya es siempre "gratia capitis" (o sea como Cabeza de su Cuerpo: luego su gracia es nuestra). De ahí que la categoría más típica de Sto. Tomás para interpretar la cruz es la del mérito de Cristo (que es también nuestro) por haber amado hasta la muerte. Bajo esta luz explica igualmente otras características de la cruz, como la satisfacción, la redención y el sacrificio. Resucitado, el cuerpo de Cristo es nuestro sacramento, que se nos comunica principalmente por los signos sacramentales en la Iglesia. Desde el punto de vista ontológico el santo interpreta fielmente los concilios cristológicos, utilizando las categorías aristotélicas, lo que en su tiempo era la ciencia filosófica (o "sabiduría") más avanzada.

Debemos ahora dar un salto del siglo VII al XI, No porque durante este tiempo no hubiese habido varios pensadores dignos de tomarse en cuenta, sino porque buscamos únicamente los momentos y las líneas más representativos; pues un libro de texto no puede ser especializado, sino sólo ofrecer en forma introductoria las grandes ideas maestras.

Ciertamente podríamos citar a muchos teólogos que durante la Edad Media destacaron en materia cristológica. Dejo al lector consultar la rápida panorámica que nos ofrece el P. Santiago Ramírez⁹², de la cristología durante esos siglos intermedios. Por desgracia la necesaria brevedad nos hará pasar por alto varios notables pensadores de la Edad Media, como Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, San Buenaventura y Escoto. Proponemos apenas dos autores, que se distinguieron por su excepcional influencia en el pensamiento teológico de los siglos posteriores.

1. San Anselmo de Canterbury⁹³

Es el primer teólogo que escribió una obra sistemática acerca de la redención. Presenta naturalmente, como veremos, las

92 S. RAMIREZ, Introd, a Sto. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Vol. XI. Madrid, BAC, 1960, p. 5.

93 San Anselmo nació en Aosta (hoy norte de Italia) en 1033/4. Entró en el monasterio de Bec, cuyo prior era el famoso Lanfranco. Trasla-

ventajas y limitaciones de un trabajo de pionero⁹⁴. Si bien muchos de los inconvenientes que se le han criticado pueden en gran parte deberse o a las interpretaciones deficientes que se limitan con frecuencia a repetir esquemas esclerotizados que no se toman la molestia de ir directamente a las fuentes; o bien a las lecturas anacronistas del *Cur Deus Homo*, atribuyéndole preocupaciones o categorías nuestras, impensables en su tiempo. Queda el hecho de no poco valor, que su interpretación de la obra de Cristo como *satisfacción* (si bien repensada y purificada) ha inspirado la mayor parte de las soteriologías posteriores. En la siguiente exposición me limito a presentar lo más fielmente posible, aunque en forma necesariamente muy resumida, la doctrina de la obra de San Anselmo ya citada, y que se divide en dos partes (o libros) fundamentales: a) El hombre pecador, si ha de ser perdonado, tiene que satisfacer por su culpa; pero se encuentra impotente. b) Solamente un Dios-hombre puede satisfacer por él; cuál es la eficacia de dicha satisfacción.

1.1. Las "razones necesarias". Se ha acusado con frecuencia a San Anselmo de haber intentado "racionalizar" la fe. Me parece una acusación fuera de lugar. Como dice acertadamente González Faus: "Su obra sólo puede comprenderse como *fides quaerens intellectum*; tomarla como obra del *intellectus quaerens fidem* es falsificarla de raíz"⁹⁵. ¿Qué pretendía en efecto San Anselmo? Hay que leer cuidadosamente su prólo-

— dado éste como Abad a San Esteban de Caén, S. Anselmo lo sucedió en el cargo de prior, maestro y director espiritual de los jóvenes monjes. Luego Lanfranco fue nombrado obispo de Canterbury, y a su muerte igualmente lo siguió San Anselmo, nombrado en 1092 obispo de la sede primacial de Inglaterra, en la que había de sucederle 70 años después Santo Tomás Beckett. Por las graves disensiones con el rey, San Anselmo estuvo desterrado muchos años en Italia y Francia. Aprovechando una época de exilio, escribió en Capua, alrededor de 1097, el libro *Cur Deus Homo*, que será la base de esta exposición. Sigo el texto en la edición de sus *Obras completas*, vol. I. Madrid, BAC, 1952. Murió en Canterbury el 21 de abril de 1109.

94 Me parece una buena exposición, con una crítica muy razonable, la que hace I. GONZALEZ FAUS en *Op cit*, pp. 481-499. Conveniría leerla para completar la mía. Sólo en un punto no me parece del todo fiel al texto original, cuando afirma que para San Anselmo el pecado es la magnitud infinita (*Ibid*, p. 485). Lo tocaré más adelante.

95 *Ibid*, p. 481.

go (que él pide expresamente *que no se omita*), así como el primer capítulo: San Anselmo distingue dos casos: a) El de los fieles *creyentes* que desean leer esta obra, porque

estas razones nos placen, dicen, y les parecen satisfactorias. El fin de aquellos que hacen esta petición no es el llegar a la fe por la razón, sino el de complacerse en la inteligencia y contemplación de lo que ya creen. Quieren llegar a poder dar cuenta, en cuanto les es posible, de la esperanza que nosotros tenemos, a cualquiera que les pregunte sobre el particular⁹⁶

b) Un segundo caso, muy distinto, es el de los infieles, *que no creen*, y “tienen costumbre de servirse de esta cuestión como de una objeción contra los cristianos” (*ibid*). Por ello San Anselmo primero propone las objeciones de los herejes e incrédulos “que rechazan nuestra fe cristiana como contraria a la razón”⁹⁷. En tal caso San Anselmo trata de probar “con razones necesarias” no que Cristo se ha hecho hombre para salvarnos (cosa que, como veremos en seguida, conocemos *exclusivamente* por la revelación), sino que el hombre no puede salvarse por sí mismo; pero ya que el hombre fue creado para la inmortalidad feliz, en el segundo libro demuestra que, si esto es así, entonces es necesario que tal finalidad de la creación se realice por Jesucristo, el Dios hecho hombre (*ibid*). Pero fuera de esta base fundamental para “probar” a los incrédulos la razonabilidad de nuestra fe, San Anselmo *constantemente* afirma la insuficiencia de nuestra razón humana para “demostrar” el misterio⁹⁸. No dice por ninguna parte San Anselmo que probará con

96 *Cur Deus Homo*, L.I. c.1, ed. BAC, p. 745.

97 *Ibid*, pról, p. 743.

98 “Así como el recto orden exige que creamos los misterios de la fe cristiana antes de tener el atrevimiento de someterlos a la discusión del raciocinio, así también me parece una negligencia lamentable el que, después de estar confirmados en la fe, no intentemos comprender lo que creemos” (*Ibid*, c.2, p. 747). Ya en otra obra escrita antes, la *Carta sobre la encarnación del Verbo* (de 1094, luego sólo 4 años anterior), había escrito: “Hay, en efecto, algunos que, cuando sienten brotar en sí mismos los cuernos de una ciencia satisfecha de sí misma, ignoran que, si alguien cree saber algo, ignora aún cómo debe saber antes que la solidez de la fe le haya proporcionado alas espirituales, y tienen la costumbre de elevarse presuntuosamente hasta las más altas cuestiones de la fe. De ahí proviene que, en sus esfuerzos por elevarse, contra lo que exige el orden, por la escala de la inteligencia, a las verdades que exigen la escala de la fe... caen forzosamente, por falta de inteligencia, en un montón de errores”: n. I, en ed. BAC, p. 693.

la razón el misterio, ni mucho menos *el hecho histórico* (que depende totalmente de la libre decisión divina) de la encarnación y la obra redentora: lo que sí quiere probar es que “quitando a Cristo, como si éste jamás hubiese existido... el hombre no puede salvarse sin él (es decir por sí mismo)”⁹⁹.

Si *de hecho* Dios ha decidido salvar al hombre pecador mediante la encarnación y muerte de su Hijo, depende totalmente de la promesa divina, y no de una necesidad de razón. En efecto, nos dice Anselmo en el libro II, Dios no ha realizado su obra obligado por una necesidad externa a él, sino por la sola fidelidad a su promesa: por ello, si Dios nos hubiera salvado por fuerza de una necesidad, en poco o en nada deberíamos estarle agradecidos. En cambio debemos darle gracias cuando él se somete espontáneamente a la obra a la que le impulsa su bondad:

Y cuando decimos que Dios obra como movido por la necesidad de evitar algo inconveniente, hay que entender eso en el sentido de que obra por la necesidad de guardar el orden, necesidad que no es otra cosa sino la inmutabilidad de su santidad, que le viene de sí mismo y no de otro, por lo que es llamada impropriamente necesidad. Podemos decir, sin embargo, que es necesario que la bondad de Dios, que es inmutable, complete en el hombre lo que comenzó, aunque el bien que le hace sea completamente gratuito¹⁰⁰.

1.2. *Las objeciones de los infieles*. El Santo comienza desbrozando el terreno de las ideas por las cuales los incrédulos, en realidad desconocedores de nuestra fe, la acusan de irracional y aun absurda:

1.2.1. Literariamente San Anselmo escribe su libro en forma de diálogo. Bosón, su intérprete, la hace de “abogado del diablo” (si bien benigno), y representa los incrédulos. Ante todo,

99 *Cur Deus Homo*, Pról., p. 743. Y cf J. McINTYRE, *St. Anselm and his critics. A re-interpretation of the Cur Deus Homo*. Edimburgo, Oliver and Boyd, 1954, pp. 52ss. Lo que San Anselmo quiere no es probar a los incrédulos la revelación positiva del Dios hecho hombre, por nuestra salvación, sino de que sin él el hombre está perdido. Y así, poniendo la base de la razonabilidad de la fe cristiana, hace ésta posible (no lógicamente obligante) al no creyente. Quizás muchos malentendidos en este punto provengan de querer imponer a los términos anselmianos “razón”, “necesidad”, etc., el significado que solamente adquirieron en la época racionalista.

100 *Cur Deus Homo*, L. II, c.5, p. 833.

objeta que es indigno de Dios hacerse hombre, una creatura tan baja, y que haya tomado un cuerpo humano sujeto a necesidades. Anselmo responde que más se debe admirar en tal caso la benignidad y condescendencia divinas.

1.2.2. Bosón insiste en la misma línea, alegando cuánto es innecesaria tal humillación de Dios, ya que podría haber aceptado la redención del hombre realizada por un ángel o por otra creatura. Para San Anselmo tal posibilidad es del todo inconveniente: el hombre es siervo de su salvador, y sería indigno de él, creado para servir sólo a Dios, quedar sujeto a otra creatura.

1.2.3. Bosón replica que es absurdo hablar de la muerte de un Dios, el cual es infinito, inmortal, etc. Anselmo responde que por eso enseña la Iglesia el dogma de la encarnación y de la unión hipostática: lo que afirmamos es que murió según su naturaleza humana, y sin embargo siendo una persona única, dicha muerte se atribuye a Dios.

1.2.4. Y he aquí la objeción y respuesta más importantes, que aun después de nueve siglos sigue repitiéndose y falsamente atribuyéndose a San Anselmo: dicha objeción se encuentra ciertamente en su obra, pero como *una falsa idea que alegan los incrédulos* por no comprender la doctrina de nuestra fe; a saber:

¿Cómo se puede demostrar que sea justo y razonable el que Dios trate o permita tratar de esa manera a ese hombre a quien el Padre llamó mi Hijo amado... y con el que él mismo se identificó? ¿Qué justicia puede ser la que consiste en entregar a la muerte por los pecadores al hombre más justo de todos? ¿Qué hombre había que no fuese juzgado digno de condenación si, por librar a un malhechor, condenase a un inocente?¹⁰¹

Como se ve, tal afirmación, que por desgracia muchos consideran (y aun enseñan) como doctrina de nuestra fe, en San Anselmo (como después en Santo Tomás) no es sino una objeción de los no creyentes! El santo responde con una dialéctica muy ayuda: "A mi modo de ver, no distingues bien entre lo que hizo por exigirlo así la obediencia y lo que sufrió no por exigencias de la obediencia, sino porque guardó la obediencia"¹⁰². Y explica en seguida: el Padre ni condenó a su Hijo

101 *Ibid.*, L. I, c.8, p. 761.

102 *Ibid.*, L.I, c.9, p.763.

a muerte, ni lo mandó al mundo para que fuese condenado, sino que le confió una misión en favor de la humanidad que molestó a otros en razón "de su justicia y de sus palabras", y por ello éstos lo mataron. Así distingue San Anselmo entre la misión del Hijo, aceptada por obediencia al Padre, y la realización *histórica* de dicha misión en un mundo que rechazaba la justicia y la palabra del Señor. La fidelidad de éste en medio de un mundo infiel, es la causa de su muerte:

Luego no obligó Dios a Cristo a que muriese, ya que en él no hubo pecado, sino que él mismo se ofreció a la muerte, no por obediencia de tener que abandonar la vida, sino por la obediencia de guardar la justicia, en la que perseveró con tanta constancia, que por ella incurrió en la muerte¹⁰³.

¿Entonces en qué sentido deben entenderse el dicho de San Pablo, (*Flp* 2,8) y los de San Juan (*Jn* 14,31; 18,11)? Sólo en cuanto "el Padre le mandó morir en el sentido que le mandó algo por lo que le vino la muerte" (*Ibid*). Además, si bien la misión se atribuye al Padre, en realidad la decisión de nuestra salvación es trinitaria. Y así el Hijo *voluntariamente* ha tomado sobre sí por pura liberalidad una misión por la verdad y la justicia, de la que de hecho, históricamente, y por razón de la peca-minosidad del mundo, se seguiría su muerte. Esta fidelidad del Hijo hasta la muerte es, en realidad (y como veremos adelante) lo que ha *satisfecho* al Padre.

1.3. *El hombre pecador* por una parte no puede salvarse sin satisfacer por su pecado, y por otra no puede él mismo realizar esa satisfacción. ¿Por qué? Entran en juego dos cosas: el concepto anselmiano de pecado, y el de la necesaria satisfacción por el pecado:

1.3.1. El pecado es una "deuda"; pero no en un sentido jurídico, sino *creatural* (podríamos añadir *personal*). Y para explicarlo el santo recurre al Padre nuestro (*Mt* 6,12): el pecador *debe* a Dios como a un hijo *debe* a su Padre, y por lo mis-

103 *Ibid.*, p. 765. Y conviene leer las páginas siguientes, donde enfoca la misma respuesta desde diversos ángulos: si yo acepto una misión muy peligrosa de la que se me sigue la muerte (y lo hago a sabiendas de ello) no soy suicida, sino muero por "obediencia" a mi misión hasta la muerte: es decir, por fidelidad.

mo debe "pagar" (para satisfacer) como un hijo lo hace con su Padre; y en ese sentido

El que no paga en vano dice: perdóname; pero el que satisface, suplica, porque esto mismo entra en el perdón, porque Dios a nadie debe nada, sino que todas las criaturas le deben a El, y por eso no conviene que se hayan con Dios como un igual con otro igual

Era necesario anteponer esta afirmación, para entender lo que antes de esto dice Anselmo, que el pecado es contrario al "honor" divino: el santo no habla de un honor extrínseco, formal, cortesano¹⁰⁴; sino de un honor (hoy lo llamaríamos 'objetivo') que consiste en que la criatura obedezca a Dios como a su creador, observando el orden y concierto que él ha querido: éste es el "honor" que la criatura le "debe":

Al honor de Dios en sí, nadie puede añadir ni quitar nada, pues es incorruptible e inmutable; pero cuando una criatura guarda el orden que se le ha señalado, ya naturalmente, ya con inteligencia, se dice que sirve a Dios y le honra¹⁰⁵.

Si no advertimos el elemento profundamente *personal* de la ofensa que la criatura racional hace a Dios mediante el pecado, jamás podremos comprender la doctrina anselmiana de la satisfacción (pues la reduciríamos, como tantos lo han hecho, a un nivel meramente jurídico):

En esto consiste la deuda que el ángel y el hombre deben dar a Dios, en que, si lo pagan, no existe el pecado, y si no lo pagan, pecan. Esta es la justicia o rectitud de la voluntad, que hace justos o rectos de corazón, es decir, de voluntad; *éste es el único y todo el honor que debe*

104 Por ello no entiendo por qué K. RAHNER, en su art. "Redención", en *Sacramentum Mundi*, vol. V, col. 768, refiriéndose al influjo anselmiano en la teología medieval, afirma (no me queda claro si lo dice de Anselmo mismo o de la teol. medieval): "Ya desde el punto de vista histórico, parte de categorías del derecho germánico (*offensatisfactio; dignitas offensi-satisfacientis*), que no pueden fácilmente "personalizarse" y recibir una acepción análoga, de modo que sea posible aplicarlas con sentido a la relación Dios-pecador". Curiosamente, el notable teólogo repite simplemente la idea liberal respecto a San Anselmo, que se encuentra, por ejemplo, en la interpretación de Harnack!: cf A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. III, Friburgo 1897, pp. 367ss. Mucho se ha escrito desde entonces para probar lo injusto de la afirmación liberal.

105 *Cur Deus Homo*, L. 1, c.15, p. 783.

mos a Dios y el que Dios nos exige. Solamente esa voluntad hace obras agradables a Dios cuando puede obrar, y cuando no puede ella sola basta para gradar porque sin ella ninguna obra agrada. El que no da a Dios este honor debido, quita a Dios lo que es suyo, y le deshonra; *y esto es precisamente el pecado*¹⁰⁶.

1.3.2. ¿Habiendo pecado el hombre, puede Dios perdonarlo sin más? No, piensa San Anselmo. Es verdad que Dios es bueno, pero también es justo: el perdonar simplemente, sin castigar lo mal hecho, sería un desorden indigno de Dios, que pondría a la par al justo con el pecador, y en el fondo daría lo mismo que el hombre obedeciera o no a la ley divina. San Anselmo insiste en defender el orden que llamamos hoy "objetivo", que no puede tolerar una "bondad" arbitraria de Dios: "cuando se dice que lo que (Dios) quiere es justo, y lo que no quiere no es justo, no hay que entenderlo como si Dios quisiera que una cosa que es inconveniente fuese buena nada más porque El lo quiere¹⁰⁷. Ahora bien, cuando alguien ha cometido una falta, es justo que repare el mal hecho, y *además* ofrezca algo por su culpabilidad personal. En este punto San Anselmo sigue a Tertuliano y a San Agustín, aunque remotamente¹⁰⁸. Dichos teólogos hablan ya de la *satisfacción* en un contexto penitencial: Dios perdona el pecado, pero no lo hace de un modo automático, sin que cambie la voluntad del hombre (de otro modo tra-

106 *Ibid*, c.11, p. 775 (subrayado mío). Como resulta por esta cita, es evidente que Anselmo habla del honor que se debe a Dios como obediencia de la voluntad creatural a la voluntad divina, al señorío del creador: hay pecado cuando se niega conscientemente esta obediencia (pues, dice el Santo, cuando la voluntad quiere pero no puede hacer algo, no ofende a Dios): ahí por tanto se ha de poner la satisfacción. Según G. GRESHAKE, en "Soteriología nella storia della teologia", *Redenzione ed emancipazione*, Brescia, Queriniana, 1975, p. 113, no se trata "del honor que Dios exige para sí, sino del honor que justifica el orden universal del derecho y de la paz entre Dios y el hombre, y que, por lo tanto, constituye también el honor, la dignidad y la paz del hombre". Por eso la satisfacción que Cristo ha llevado a cabo va más allá del estricto orden de lo debido: es obediencia supererogatoria (por pura generosidad y liberalidad). Cf W. KASPER, *Op cit*, pp. 272s.

107 *Ibid*, c. 12, p. 779.

108 (S. Anselmo) "es el primero que construye explícitamente la soteriología sobre el axioma 'aut satisfactio aut poena' que Tertuliano había desarrollado en la teología de la penitencia": G. GRESHAKE, *Op cit*, p. 113. Y cf J. McINTYRE, *Op cit*, pp. 84ss.

taría a su creatura racional como un títere). Así, el pecador arrepentido debe cambiar su conducta, decidiendo en el futuro observar la ley divina; pero *además* debe *satisfacer*, es decir, cambiar también su disposición personal hacia Dios, y manifestarlo por "obras de penitencia". Por ello San Anselmo afirma que, cuando el hombre ha pecado, se debe seguir o la satisfacción o el castigo, porque "o el hombre satisface libremente, o es castigado contra su voluntad"¹⁰⁹.

1.3.3. Mas el hombre es incapaz de satisfacer él mismo por su pecado, porque según San Anselmo la satisfacción añade algo supererogatorio a lo ya debido a Dios¹¹⁰. Mas *todo* cuanto

109 *Cur Deus Homo*, L.I, c.14, p. 738. Y lo repite de diversas maneras en c. 15 y c.19, donde nos habla de o satisfacción o purificación, ya que nada manchado puede entrar en el cielo.

110 Sobre este punto me parece que se ha popularizado una idea no del todo exacta, y que yo mismo debo corregir de mi cristología anterior, *Jesucristo el Salvador*, vol. II. México, OSMEX, 1978, p. 80: se ha venido repitiendo, me parece que de modo poco crítico, un esquema un tanto simplista como si fuese anselmiano: que la imposibilidad de satisfacer, de parte del hombre, proviene de que el pecado es una ofensa infinita (así lo interpreta, por ej, J. RATZINGER en *Introducción al cristianismo*. Salamanca. Sígueme, 1982, pp. 198-199: "el pecado del hombre se dirige contra Dios; así se viola infinitamente el orden de la justicia, y a Dios se le ofende también infinitamente. Por otra parte la magnitud de la ofensa se mide por la grandeza del ofendido... Ahora bien, como Dios es infinito, la ofensa que el hombre le ha causado por el pecado ha de ser también infinita... El hombre puede ofender infinitamente, a eso sí llega su capacidad, pero no puede reparar infinitamente"). Yo he leído varias veces el *Cur Deus Homo*, y jamás he encontrado que San Anselmo diga lo anterior. Más bien afirma todo el contrario, por ejemplo en el L.II, c.15, p.859: discutiendo por qué la muerte de Cristo es suficiente para satisfacer incluso el pecado más grave de la humanidad, como es el deicidio de quienes le quitaron la vida, San Anselmo responde que ni siquiera ellos, según el apóstol, hubieran crucificado al Señor de la vida, si lo hubiesen conocido (1 Cor 2,8); y por tanto, concluye, "ningún hombre podría querer matar a Dios, por lo menos a sabiendas, y por eso los que le quitaron la vida por ignorancia no cayeron en ese pecado infinito, con el cual no se puede comparar ningún otro". Poco antes había señalado como criterio de la gravedad *subjetiva* del pecado, la mayor o menor ignorancia. Cuando en cambio habla de la gravedad *objetiva* del pecado, en el libro I no dice que el pecado sea infinito, sino que es gravísimo, y no se debería cometer aunque *por hipótesis* con ello se ganasen o salvaran infinitos mundos (cf L.I, c.22, pp. 813-815): por ello nada hay en el mundo que sea suficiente para satisfacer por el pecado.

el hombre tiene o hace lo debe a Dios: no basta, pues, orar, porque la oración es debida (*ibid*, c.10); ni las buenas acciones, ya de suyo mandadas; ni siquiera el hacer bien al prójimo, lo que sería obligatorio aun en el caso de que el hombre no hubiese pecado (*Ibid*, c.20). En seguida Anselmo intenta otra vía: si ni siquiera se justificaría cometer el pecado por todos los bienes del mundo, ni por ganar infinitos mundos (si hipotéticamente estos existiesen), entonces no hay *nada* supererogatorio ni obligatorio que pueda ser suficiente para satisfacer por el pecado del hombre. Finalmente tampoco puede el hombre satisfacer, porque para ello debería vencer al demonio (ya que por el demonio fue vencido al pecar), lo que supera del todo sus fuerzas (*ibid*, c.22). Ni puede el hombre excusarse de su impotencia, puesto que ésta es culpable en cuanto debida al pecado (*ibid*, c.23).

1.4. La salvación por Jesucristo es la única salida que queda al hombre, Si Dios quiere que éste vuelva a la dignidad primera, y a conseguir el término para el cual el hombre fue creado. Pero dicho querer divino es convenientísimo, ya que no sería propio de la bondad y sabiduría divinas que se perdiese la más excelente y querida de sus creaturas¹¹¹. ¿Deduce de aquí San Anselmo que Dios *haya tenido* que decidir la encarnación de su Hijo? De ningún modo. Sólo ha deducido que el hombre por sí solo no puede salvarse, y por tanto que, si Dios quiere liberarlo, entonces lo hará por su Hijo hecho carne. Pero el decreto de la encarnación misma es todo gracia, y *necesario* sólo en cuanto debido a la *promesa* divina, que no puede fallar (*Ibid*, c.5).

1.4.1. La cruz de Jesucristo sí satisface por nuestros pecados, porque no siendo él pecador (por tanto San Anselmo supone la impecabilidad de Cristo), no está sometido por necesidad

Otra cosa muy distinta será el pensamiento de Santo Tomás, respecto a la infinidad *objetiva* del pecado mortal (cf *De verit.* q. 28, a.2), pero se trata de una *infinitud relativa* ("offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate diviane maiestatis": IV *Sent*, d.15, q.1, a.2, ad 1, y cf *Sum Teol* III, q.1, a.2, ad 2). Pero el mismo Santo Tomás reconoce que *subjetivamente* el pecado es siempre limitado, porque "ninguna creatura puede realizar un acto infinito": *Suma Teol* I, II, q. 87, a.4.

111 *Cur Deus Homo*, L. II, cc. 1-4. Se nota claramente el influjo de varios Santos Padres, como por ejemplo de San Atanasio, *Oratio de Incarnatione Verbi*, I,6, PG 25, 108.

a la muerte¹¹². Por tanto si él ha *querido morir* lo ha hecho libre y espontáneamente, como fruto de generosidad y largueza: por ello su muerte es supererogatoria, y así puede él ofrecer su muerte al Padre en satisfacción por nosotros (*ibid*, cc. 10-11). Y por su calidad de Hijo de Dios (al que no deberíamos matar ni por el bien de infinitos mundos, si los hubiese), su muerte es de valor infinito, y por ello supera todos nuestro pecados (*ibid*, c.14) y toda nuestra malicia, incluso el pecado y la malicia de aquellos mismos que lo crucificaron, cometiendo así el más delictuoso crimen de la humanidad (*ibid*, p. 15), que es gravísimo por su injusticia, pero no infinito dada la ignorancia de los ejecutores.

1.4.2. La obra de la redención supera la obra de la creación, puesto que ésta fue realizada por pura gracia *sin* mérito del hombre, y aquella por pura gracia y *contra* todo merecimiento humano (*ibid*, 16). Y además, por la absoluta libertad con que Cristo aceptó la muerte, ésta supera en valor la de cualquier otro hombre (por más que éste muriese por la verdad y por la justicia, como el Bautista), ya que en este último caso la muerte, aun heroica, es debida (*ibid*, c.18).

1.4.3. Finalmente un punto muy débil en la teología anselmiana: no logra contemplar el cómo se inserta el hombre en esta obra redentora, si no es de manera muy extrínseca: los méritos de Jesucristo son infinitos; pero siendo éste Hijo de Dios, no los necesita para sí. Sería pues una pérdida enorme si no se aplicaran a alguno: ¿y qué más natural que el aplicarlos a aquellos por quienes él quiso morir? (*ibid*, c.19). Parece no dar importancia a la colaboración humana.

1.5. *Crítica*. Además de la que acabamos de notar, se han indicado otras deficiencias en esta doctrina: por ejemplo, el hecho de que de tal manera se centra en el valor de la muerte de Jesús, que la encarnación queda casi olvidada, si bien se presupone como condición el valor infinito de la muerte de Cristo. Por un motivo semejante han desaparecido del panorama ansel-

miano los milagros, predicación, y todo el resto de la vida histórica de Jesús, como si fuese poca su relevancia para la obra redentora.

Tales aspectos negativos, sin embargo, quedan en gran parte subsanados por la humildad (signo de su verdadera sabiduría teológica) con que reconoce: a) que ha tenido que escribir esta obra con prisa, y dejando fuera muchos puntos importantes que sería necesario completar (*pref.*); y b) que su inteligencia del misterio es pequeña, y por lo mismo no sólo acepta sino pide la corrección, y agradece las luces con que el Señor le ha iluminado para proponer “una teoría que yo creo plausible” (*ibid*, L.II, c.22).

2. Santo Tomás de Aquino¹¹³

Tenemos ahora entre manos la difícil tarea de resumir en unas cuantas páginas una cristología y soteriología tan vastas, de las que se ha escrito muchísimo, y que en conjunto han influido en la teología católica a partir del siglo XIII más que las de ningún otro teólogo. Además de la amplitud del tema, dificulta el trabajo otro hecho: por desgracia en los últimos siglos se ha descoyunturado en exceso la doctrina teológica, en disciplinas desconexas (por ejemplo tratados de teología dogmática que incluso se enseñan ocasionalmente sin otro orden que la necesidad práctica de anteponer uno u otro según la disponibilidad de un profesor; pero también la teología moral y la espiritual, como desconexas del dogma y entre sí, y finalmente de la Sagrada Escritura). De semejante manera se ha querido presentar muchas veces la teología llamada “tomista”, rompiendo totalmente el orden y concierto del pensamiento de Santo Tomás, y sólo tomando de él principios sueltos aplicados fuera del contexto original.

En la obra del Santo hay dos hechos que debemos considerar como importantes: a) La conexión de la teología sistemática (las “sentencias”) con la Escritura: Santo Tomás enseñaba los dos aspectos teológicos en horas sucesivas, y conservamos sus comentarios escriturísticos así como los sistemáticos; es por eso una pena que en general desconozcamos su obra sobre la Escritura, porque entonces el estudio de su doctrina se exclusiviza a la parte sistemática, como desconexa

112 *Ibid*, c. 10, pp. 843-847. Ya antes (c.2) había tratado el presupuesto de este argumento: que la muerte del hombre es castigo y consecuencia del pecado, y que por tanto si el hombre no hubiese pecado no tendría que morir.

113 En la imposibilidad de exponer aquí ni siquiera lo más básico de la vida y obras de Santo Tomás, me remito a la introducción que hice al volumen que comprende, del mismo STO. TOMAS DE AQUINO, *Tratado de la Ley. Tratado de la Justicia. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. México, Porrúa, (2a. ed.) 1981.

de la Palabra revelada¹¹⁴. Es defecto nuestro, no del Santo Doctor. b) La unidad teológica de su doctrina sistemática. Ciertamente, hoy, después del Vaticano II, preferimos justamente partir de Cristo y de su revelación para acercarnos al tratado de la Trinidad y en general del Dios revelado por Cristo. En cambio Santo Tomás es hijo de su época y ordena la Suma Teológica según un principio contrario: de la creación del hombre y de quién es el Dios conocido por la razón y por la revelación, pasa a estudiar las relaciones entre el Creador y su creatura (donde incluye la conducta del hombre como respuesta), y finalmente en la tercera parte de la Suma Teológica presenta a Cristo como la cumbre hacia la que se dirige todo el plan divino: la encarnación, la vida de Cristo y su misterio pascual son nuestro camino hacia el Padre, al que llegamos definitivamente en la vida inmortal de nuestra resurrección, mediante la salvación que nos ofrece el mismo Cristo a través de nuestra incorporación en su misterio por los sacramentos. Por ello en su prefacio a la *S.T. III*, tras indicarnos que todo el misterio de Cristo que está por tratar es salvífico¹¹⁵ termina:

Primero hemos de estudiar al Salvador en sí mismo; después en los sacramentos, con los que alcanzamos la salud; y en tercer lugar, el fin de la vida inmortal, al que nos hace él llegar por la resurrección (*ibid.*).

Como se ve, todo el misterio de Cristo, aun la discusión sobre su ser en la parte sistemática, así como toda su obra primero durante su vida pública, luego en su misterio pascual, y finalmente en la Iglesia mediante los sacramentos, tras su retorno al Padre, están considerados a la luz de nuestra salvación como su término.

2.1. *El motivo de la encarnación* no es otro, para Sto. Tomás, sino la redención del género humano. Se pregunta si eso “era necesario”, y responde con San Juan:

aquello por lo cual el género humano es salvado de la perdición es necesario para su salvación. Ahora bien, esto se efectúa por el misterio de la encarnación, según la expresión de San Juan: “Tanto amó Dios al mundo que le dió su Unigénito Hijo, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna” (*Jn* 3,16; en III, q.1, a.2.).

¿En qué sentido es, pues, “necesario”? No en cuanto se trata de algo “sin lo cual la cosa no puede existir” (pues entonces podríamos deducir la encarnación por razones filosóficas); sino solamente en cuanto eso “sirve para alcanzar el fin de mo-

do más perfecto y conveniente”, una vez que Dios ha decidido redimirnos (lo que sólo podemos conocer por su revelación). Y para ello cita a San Agustín: “No pretendemos que Dios... no tenía otro medio de salvarnos, sino sólo que no había modo más a propósito para sacarnos de nuestra miseria” (*De Trin* 13). Luego Santo Tomás propone 10 razones de “conveniencia” (a las que añade otras 7 en *Contra Gent* IV,54), tomadas todas de la Sagrada Escritura y de la tradición de los Padres, no para probar¹¹⁶, sino para tratar de penetrar en el profundo misterio de nuestra salvación, ya que todas esas razones están enfocadas hacia el orden salvífico¹¹⁷.

2.2. *La unión hipostática* es un tema muy amplio y difícil en la *Suma Teológica*¹¹⁸. Me detengo en algunos de los datos más importantes:

116 En efecto, no trata de *demonstrar*, sino dice: “et hoc quidem *considerari potest quantum ad promotionem hominis in bono*”, a lo que siguen cinco razones salvíficas: para que mediante el Hijo hecho carne sea posible al hombre caminar en la verdad, esperar, amar, vivir una ley moral no meramente formal sino encarnada en un modelo, y finalmente para participar plenamente en la vida divina. Luego continúa la otra serie de razones precedidas de “*Similiter etiam hoc utile fuit ad remotionem mali*”, etc. Leer todo III, q. 1, a. 2, y cf C.I. GONZALEZ, *Amistad y Salvación...*, pp. 99-101.

117 Mucha tinta se ha gastado en la discusión sobre si el Hijo de Dios se hubiese encarnado aun cuando el hombre no hubiese pecado, como defiende Scoto, y los escotistas en general. Santo Tomás es muy abierto en esta materia, que trata en III, q.1, a.3: para él la teología se hace no a partir de lo que *pudo* o no pudo haber sucedido; sino a partir de lo que es real, histórico, y a lo cual ha respondido la palabra divina. El resto sería, para él especulación *posible*. Santo Tomás no se cierra a una u otra opinión; pero dice que, de acuerdo con la palabra revelada, él se inclina a creer que tienen razón quienes opinan que el Hijo de Dios se encarnó (en la presente economía) sólo por motivo de la salvación del hombre pecador, ya que “las cosas que dependen únicamente de la voluntad de Dios, y a las cuales la criatura no tiene ningún derecho, *no podemos conocerlas a no ser por la Escritura*. Y como en todos los lugares de ésta se asigna como razón de la encarnación el pecado del primer hombre, *es mejor* decir que la encarnación ha sido ordenada por Dios para remedio del pecado”. Pero no se aferra a su opinión, pues “Sin embargo la potencia de Dios no queda limitada por ello: hubiera podido encarnarse aun sin existir el pecado”, sólo que esto no nos ha sido revelado, y por lo mismo se mantiene a nivel especulativo *Cf III sent*, d.1,q.1, a 3).

118 Las cuestiones 1 a 8 de la II parte están dedicadas a este asunto. Nos concentramos especialmente en la q. 3, que me parece clave.

114 Puede consultarse sobre este punto mi obra *Amistad y Salvación. La redención como obra de la amistad de Cristo en Santo Tomás de Aquino*. México, Parroquial, 1982, pp. 17-26.

115 Cf arriba el texto que ha encabezado el presente capítulo.

2.2.1. *La unión de Dios y el hombre en Jesucristo no se da a nivel de naturaleza.* Porque naturaleza quiere decir originalmente el origen de donde algo procede (etimológicamente se deriva de *natum*, nacido). Posteriormente significa “*la esencia específica*, que es lo que se expresa en la definición” (III, q.3, a. 2). Dos naturalezas diversas podrían unirse de tres maneras solamente: o por yuxtaposición, pero eso no haría en realidad *un ser* a Jesucristo, sino a lo más accidentalmente, como una casa es una. O por mezcla, que sería el segundo modo, como hay una sola cosa (un líquido) cuando se arroja una gota de agua en un cántaro de vino, porque el agua prácticamente desaparece en él, y resulta irreconocible; pero así quedaría absorbida la humanidad de Jesucristo en su divinidad. Ni finalmente como están unidos el cuerpo y el alma, que forman una unidad en el hombre, porque eso supone dos sustancias incompletas que mutuamente se completan al formar un ser, lo que no es posible afirmar del Verbo.

2.2.2. Sólo queda la posibilidad de que *la unión sea a nivel de persona.* Es decir, la naturaleza es algo específico (y por tanto común con varios seres, por ejemplo la naturaleza humana es común a varias personas humanas). En cambio la persona es totalmente individual, comunicable, irrepetible: es lo que constituye a un individuo, esto es, a un *yo*. No se confunden, pues, naturaleza y persona. En Jesucristo la naturaleza humana es de la persona del Verbo, así como también la naturaleza divina es de la persona del Verbo. Lo común es la naturaleza, y lo propio es la persona. Por eso acepta la definición de persona que ofrece Boecio: “*rationalis naturae individua substantia*”, o sea “*la substancia individual de una naturaleza racional*”. Por consiguiente hay en Jesús dos principios de acción, pero un solo individuo sujeto responsable de tales acciones. Es decir, hay una sola persona que actúa mediante su naturaleza divina y mediante su naturaleza humana.

2.2.3. Por supuesto *la verdadera naturaleza humana de Jesucristo exige ser completa*, es decir compuesta de cuerpo y alma unidos igual que en todo hombre. Aun cuando tal naturaleza no es totalmente autónoma, sino es del Verbo (de la perso-

na); y lo es no solamente de manera accidental (es decir, como una mera yuxtaposición), sino substancial, puesto que forma una sola persona, o sea un sujeto.

2.2.4. Se pregunta luego Santo Tomás si dicha unión es *creada*. Responde: sí, de parte de la creatura (la humanidad de Cristo); no de parte de la persona del Verbo, que es eterno. Y eso porque, según el dogma de Calcedonia, cada una de las naturalezas conserva sus propiedades inconfusas.

2.2.5. Acerca de si tal unión fue hecha *por gracia de Dios*, Santo Tomás responde afirmativamente. No en el sentido de la gracia habitual en nosotros (que incluso puede desaparecer, o no actuar constantemente) sino en cuanto es un don de auto-comunicación gratuita de Dios al hombre, sin mérito alguno precedente de la naturaleza humana, sino sólo por conocimiento, benevolencia y amor. Por este motivo rechaza Santo Tomás el adopcionismo de Fotino (quien afirma que Jesús fue primeramente hombre ordinario, a quien luego asumió por sus méritos el Verbo). Porque no hay mérito suficiente para tal unión; y además porque la gracia de Cristo es capital, es decir que de él viene toda gracia, y por lo mismo es la gracia primera: no pudo pues haber mérito alguno que la precediera.

2.2.6. En los temas que siguen, Santo Tomás simplemente toma en serio la naturaleza humana de Jesucristo, asumida (III, q. 5): concluye que el cuerpo asumido por el Verbo fue verdadero: *de otra manera su muerte no hubiese sido real, así como tampoco la redención*; por otra parte, parece indigno de Dios el realizar una mera ficción, pues Dios es la verdad misma. Por lo tanto Jesús tuvo verdadera carne y sangre, sufrió verdaderamente el hambre y la sed, etc. La misma razón lo lleva a afirmar que el Verbo asumió, junto con el cuerpo, una verdadera alma humana; pues de otra manera no se explicarían los sentimientos humanos de Jesucristo, como admirarse, llenarse de ira, angustiarse, etc.; sino en todo caso serían ficciones del evangelio. Por otra parte, *debía sanar por la redención tanto el cuerpo como el alma del hombre*; es decir, al hombre completo, luego debió asumirlo íntegramente; y finalmente, porque el cuerpo humano lo es tal por el alma; ya que la carne es carne humana por estar animada: sin el alma, el cuerpo de Jesucristo sería sólo en apariencia humano, y en realidad animal. Y concluye que en consecuencia el Verbo debió asumir una verdadera in-

También trata dicho tema en *Contra Gent IV*, cc. 27-49. Puede consultarse mi traducción, en *Suma contra los gentiles*. México, Porrúa, 1977, pp. 559-637.

teligencia humana, por lo mismo que asumió un alma humana: sin ella no habría podido redimir al hombre que peca precisamente por su inteligencia.

2.2.7. *Observaciones:* a) *Positivamente* he de hacer notar con cuánta insistencia Santo Tomás repite el motivo fundamental de toda su discusión para salvaguardar el dogma cristológico: siguiendo a los Padres, su gran preocupación es el mantener intactos la posibilidad y el significado de nuestra redención¹¹⁹. Por otra parte es del todo coherente y fiel al dogma cristológico, por lo que ha servido por tantos siglos como base para la mayoría de los teólogos católicos.

b) *Limitativamente* podríamos pensar que la interpretación de Santo Tomás, aun ofreciéndonos un cimiento firme, no basta hoy para proponer al mundo contemporáneo la verdad sobre Jesucristo, y ello por varias razones: primeramente, porque se detiene en la definición de Calcedonia para explicarla con fidelidad, pero sin mostrar un desarrollo que pudiera ser suficiente para nuestros días; ya que reintepreta el vocabulario del concilio a la luz de la teminología aristotélica, corriente y nueva en esa época. En segundo lugar, y en relación a dicha relectura del dogma, habría que preguntarse si el Santo Doctor fue del todo fiel a lo que originalmente significaban las palabras que usaron los Santos Padres en su propia época. En tercer lugar, falta a Santo Tomás la preocupación hoy tan legítima, por una parte de la fundamentación bíblica más inmediata y explícita, y por otra de la conexión del dogma con la pastoral. No es defecto de Santo Tomás el haber hablado como hombre de su época, sino nuestro si queremos detenernos (para repetirlo) en cuanto él ha dicho. Es necesario considerarlo *seriamente* como uno de los jalones básicos de la tradición teológica de la Iglesia, pero para poder seguir adelante buscando un modo de acercar ese misterio a los hombres de nuestro siglo.

2.3. *La gracia de Cristo.* Además de la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo, que es gratuita ("gracia de unión"), Santo Tomás considera dos aspectos importantísimos de la gracia de la que Cristo gozó en cuanto hombre:

2.3.1. *La gracia santificante habitual:* que Jesucristo la haya tenido en cuanto a su naturaleza humana es claro, ya que se-

119 He aquí algunos ejemplos: preguntándose sobre la conveniencia de que la naturaleza asumida por el Verbo fuera la humana, dice: "porque era la naturaleza humana la que necesitaba ser reparada, pues estaba subyugada por el pecado original" (III, q.4, a.1). Cuando se pregunta si el Verbo ha asumido una naturaleza concreta o una universal: "El Hijo de Dios es el Salvador universal, no en el sentido de una universalidad de género o especie... sino como causa universal de la salvación de todos los hombres.: (*ibid*, a.5, ad 1). Y *cf* a.5 ad 3; a.6. *resp.* y ad 2 *cf* *Contra Gent* IV, 42,1; 55,4,9, etc.

gún la Sagrada Escritura Jesús fue lleno del Espíritu Santo (y cita *Is* 11,2). Reflexionando sobre esta doctrina revelada, el Santo Doctor busca, para tratar de exponerla, "razones de conveniencia", de las que encuentra tres, enfocadas como en *crescendo* hacia la tercera (que es la fundamental), de orden salvífico: primera, por la especial unión de su alma con el Verbo, ya que de la unión íntima con Dios proviene toda gracia; segunda, porque el alma de Cristo debía elevarse hasta la más alta participación del conocimiento y amor divinos; y tercera, ya que todo eso era necesario porque debía ser "el mediador único entre Dios y los hombres" (*Tim* 2,5), para que pudiésemos luego recibir de su plenitud (*Jn* 1,16)¹²⁰.

2.3.2. *La gracia capital:* la tercera razón alegada nos conduce de la mano a este segundo aspecto de la gracia de Cristo. Según Santo Tomás, fiel a su doctrina sobre la finalidad de la encarnación (que en la economía actual no fue otra sino nuestra salvación), sostiene que toda la razón de la gracia de Cristo somos nosotros: en efecto, él ha recibido la gracia para comunicárnosla. ¿Por qué? Porque es cabeza de la Iglesia (q.8,a.1), y porque es salvador de todos los hombres, según la Escritura (q.8, a.3, y cita 1 *Tim* 4,10; 1 *Jn* 2,2), ya que Cristo "es cabeza de todos los hombres, aunque en modo diverso"; e incluso es cabeza de los ángeles (*Ef* 1,20ss; *Cof* 2,10), y por tal motivo aun ellos reciben toda su santidad en virtud de Cristo, y sólo por éste pueden ellos ser bienaventurados. Así pues, ni hay en Cristo gracia alguna que no sea capital (*por nosotros*), ni en nosotros gracia alguna que no sea de Cristo. Pero ya que en Cristo no se puede distinguir su gracia personal (debida a la unión con el Verbo) de su gracia como cabeza nuestra, el Santo Doctor concluye que solamente por la unión hipostática es posible, en el plan del Padre, nuestra gracia, y por lo mismo nuestra salvación:

120 III, q.7, a.1. En este primer artículo presenta el tema fundamental a mi juicio indiscutible. Pero a partir del segundo inicia una serie de problemática que hoy, a mi parecer, estudiaríamos bajo una distinta luz. Por ejemplo, niega Santo Tomás que Jesucristo pudiese tener fe y esperanza. Dada por una parte su concepción de la ciencia de Cristo, y por otra la de las virtudes (en un orden intelectual), su respuesta es lógica; pero muchos teólogos pondrían en duda esas premisas. Me ha parecido también ilógico cuando en el artículo 11 ha afirmado que la gracia de Cristo es creada, y por tanto finita; y sin embargo en el 12 concluye que dicha gracia no puede aumentar!.

Por tanto es esencialmente la misma la gracia personal que justifica el alma de Cristo y la gracia que le pertenece como cabeza de la Iglesia y principio justificador de los demás; entre ambas sólo hay una distinción conceptual¹²¹.

2.4. *Jesús-hombre, el mediador único.* (q.26). Cabría aún preguntarse si Jesucristo es quien produce en nosotros la gracia. Santo Tomás es muy fino en su respuesta: ningún hombre puede producirla, sino que se trata de un don divino. Por ello se puede afirmar que sí la produce en nosotros en cuanto a su divinidad; pero sólo en cuanto hombre puede ser *mediador* de dicha gracia. Así por ejemplo dice:

aunque borrar el pecado con autoridad le compete a Cristo en cuanto Dios, el satisfacer por el pecado del género humano le compete en cuanto hombre. Y a causa de esto último, precisamente, se llama mediador entre Dios y los hombres (q. 26, a 2, ad 3).

He aquí pues dos aspectos fundamentales de la doctrina del Santo Doctor, acerca de la mediación de Cristo, doctrina que será indispensable para comprender su interpretación teológica del misterio pascual (así como la teología de la gracia de Cristo como cabeza lo era para entender el por qué la satisfacción de Cristo sobre la cruz es nuestra): a) Sólo es posible por la unión personal de las dos naturalezas de Cristo, pues su oficio de mediador es totalmente salvífico; supone la necesidad de la reconciliación entre el Padre y los hombres (y cita 2 *Cor* 5,19), lo que sólo puede realizar quien esté íntimamente unido a ambos, “juntando en el medio los dos extremos”; b) pero sólo *en cuanto hombre* es mediador (y cita 1 *Tim* 2,6), ya que lo es, en expresión de la Palabra revelada, por su muerte en favor de nuestra redención. Y así, sólo Jesucristo es nuestro mediador único, si bien “nada impide que otros sean llamados mediado-

121 III, q.8, a.5. Es pues evidente la separación imposible entre soteriología y cristología en Santo Tomás, si no es también por “una distinción conceptual”, que si separa las partes es por razón únicamente de método. (Sigue en la *Suma* una serie de cuestiones sobre la ciencia de Cristo, que por siglos influyó en el pensamiento de tantos teólogos, hoy enfocada de manera un tanto diversa; por lo que por ahora prescindimos de este tema, que requeriría un estudio más amplio y especializado. La brevedad necesaria nos obliga a pasar por alto igualmente ciertos aspectos riquísimos como la obediencia, oración y sacerdocio de Cristo, así como la cristología y soteriología de los misterios de su vida pública).

res... bajo un aspecto relativo, en cuanto cooperan de una manera dispositiva y ministerial a la unión entre Dios y los hombres”.

2.5. La doctrina de la redención. Aunque contempla todo el misterio de Cristo como salvífico, Santo Tomás, como buen teólogo latino, concentra la fuerza teológica de su reflexión soteriológica en el misterio pascual. Sin embargo creo que sería imposible entenderlo sin considerar, siquiera brevemente, su doctrina fundamental sobre el pecado.

2.5.1. *El pecado.* El Doctor Angélico define ciertamente el pecado, siguiendo a San Agustín, “un dicho, hecho o deseo, contrario a la ley eterna” (I,II, q.71, a.6c); pero dicha definición se encuentra *en el contexto* del tratado sobre la ley. Más cuando quiere puntualizar lo que es *formalmente* el pecado, lo considera siempre como *un acto contrario a la caridad*¹²². Exactamente como “la caridad es la forma de todas las virtudes”¹²³, así su falta es la forma de todo pecado.

Por otra parte el pecado no puede jamás hacer a Dios ningún daño objetivo. Se trata siempre de un acto contrario al bien del hombre¹²⁴; por tanto la reparación se debe referir al amor

122 Así, por ejemplo: “cuando la voluntad elige una cosa que de suyo es contra la caridad, mediante la cual el hombre está ordenado a su último fin, tal pecado es mortal... sea contra el amor a Dios, sea contra el amor al prójimo” (I-II, q.88, a.2c—. O bien: “solamente es pecado mortal aquello que se opone a la caridad” (II-II, q.59, a.4). Sólo después, y en un segundo momento, el pecado contra el amor a Dios y al prójimo podrá ser *especificado* como homicidio, adulterio, etc., según el tipo de acto por el que se ha faltado al amor. Como comenta G. GILLEMANN, “el pecado como *acto* inmoral es sin duda una transgresión de la ley; pero esta transgresión no es sino el aspecto moral o exterior de un desorden actual de nuestra capacidad de amar... El pecado actual es, se podría decir, un acto de amor, pero esta vez de un amor contra la naturaleza”: *Le primat de la charité en théologie morale*. Bruselas, DDB, 1954, p. 271.

123 Cf por ejemplo, II *Sent* d.26, q.1, a.4, ad 5; *C.G.* III, c. 138; II-II, q.23, a.4, ad 1 y a. 7c. Así también para Santo Tomás la única virtud cristiana es el amor; cuando se habla de fe, castidad, esperanza, etc., se trata de amor, vivido en la fe, en la castidad, etc. Así, por ejemplo, una mal dicha castidad sin amor no sería tal vez sino orgullo, egoísmo, etc. Una “justicia” no expresión del amor, podría ser ideología, política, etc., pero no virtud cristiana.

124 Cf *G.G.* III, c. 122.

por el hermano. Entonces ¿por qué se ha de ofrecer una satisfacción a Dios? Sólo en cuanto el pecador, en la medida de lo posible, ha herido al Padre *en su amor de Padre* que quiere el bien de su creatura más amada¹²⁵. Y como por consiguiente el pecado lastima y aun destruye el amor a Dios como Padre, Santo Tomás lo llama, con San Pablo, “enemistad”¹²⁶. Por consiguiente la reparación del pecado deberá consistir fundamentalmente en la restauración, en el corazón del hombre, de la amistad con Dios (no propiamente en el corazón de Dios, ya que éste no ha dejado jamás de amar al hombre)¹²⁷.

En resumen se podría decir que la soteriología de Santo Tomás se concentra en esta idea: el pecado ha destruido su amor por el Creador; pero éste, movido de su amor por el hombre, ha enviado a su Hijo a este mundo para que mediante su amor hasta la muerte volviese a reavivar el amor del hombre, en el que consiste su salvación. El resto de su soteriología gira alrededor de este núcleo principal:

Todo el misterio de la encarnación de Cristo y de la redención es obra de su amor. Porque se ha encarnado por amor... Y ha muerto por amor... Conocer pues el amor de Cristo es conocer todo el misterio de la encarnación y de la redención, que tienen su origen en el inmenso amor de Dios, que sobrepasa toda inteligencia creada y toda ciencia¹²⁸.

2.5.2. La cruz. Santo Tomás considera la muerte de Cristo como causa (no única ni exclusiva) de la redención; pero no porque fuese necesaria¹²⁹, sino por libre decisión de su amor: Cristo no nos ha liberado porque ha muerto, sino porque nos ha amado hasta la muerte; por consiguiente la cruz es no la

125 Cf I-II, q.27, a.4, ad 1; q.47, a.1, ad 1.

126 Cf III, q.49, a.4; *In Rom* 8, L.2,1; *In II Cor* V, L.5,1, etc. Y cf C.I. GONZALEZ, *Amistad y Salvación...*, pp. 95-98.

127 Cf *In Rom* V, L.2,403s; *In Jn* XV, L.2,2009.

128 *In Eph* II, L.5,178. Y cf mi libro *Amistad y Salvación...*, pp. 136-144.

129 Cf III, q.46, aa. 1y2, donde explica en qué sentido puede llamarse “necesaria” la cruz de Cristo: no en cuanto Dios se sintiese “coaccionado” a realizar la obra de salvación, por razón de una causa exterior a su voluntad. Sino sólo en cuanto dice la Escritura: “Era necesario que el Cristo padeciese, y así entrase en su gloria” (*Lc* 24,44), es decir, en cuanto es el cumplimiento de la promesa divina, según la palabra del Antiguo Testamento.

causa de nuestra salvación, sino el signo de la profundidad del amor salvífico: “Y es que por la pasión de Cristo el hombre descubre cuánto lo ama Dios, y se siente inducido a corresponder en amor: y por este amor se realiza la salvación humana”¹³⁰. En tal contexto explica el valor salvífico recurriendo a cuatro categorías teológicas, ninguna de las cuales puede agotar el misterio. Se trata sólo de cuatro ángulos de visión para contemplarlo¹³¹:

2.5.2.1. El mérito de Cristo. Según Santo Tomás el mérito no depende de los sufrimientos ni de las dificultades, sino del amor de caridad¹³². La muerte de Cristo no fue ni castigo por el pecado (porque Jesús era inocente, y sería del todo opuesto a la justicia divina que un inocente fuese castigado en lugar del culpable)¹³³; ni reconcilió al hombre con Dios, como fruto de la injusticia de quienes mataron a Jesús (ya que tal acción, como pecaminosa, más bien era repugnante al Padre); sino únicamente por *el amor y obediencia* con que Jesús se ofreció al Padre en favor de los hombres: en este sentido (del amor humano de Jesús, ya que como segunda persona de la trinidad

130 III, q. 46, a.3: conviene leer directamente todo el artículo, y cf *Quodl* q.5, a.6; *De perfect vitae christ* c. 14; *Compl Theol* c. 227.

131 Para un desarrollo más completo, cf C.I. GONZALEZ, *Amistad y Salvación...*, pp. 128-135.

132 El mérito depende sólo de la caridad, porque está ordenado al fin del hombre, que éste puede lograr solamente mediante la caridad; por ello puede suceder que una obra que cueste menos (pero hecha con amor) pueda ser más meritoria que otra que cueste más (hecha sin amor): I, q.95, a.4, ad 2. La dificultad puede tener únicamente valor de *signo* de la profundidad con que se toma una decisión libre de hacer el bien a la persona, por motivo de amor.

133 Antes de embarcarse en desarrollar la teología de la muerte de Jesús Santo Tomás se pregunta “Si Dios Padre ha entregado a su Hijo a la pasión” (III, q.47, a.3), y responde sin ninguna duda: “Cristo ha sufrido voluntariamente en obediencia al Padre”. Pero no se trata de un Padre cruel, porque se podría decir que el Padre “entregó a su Hijo a la muerte, no perdonándolo” (*Rom* 8,32), sólo en un triple sentido: a) En cuanto el Padre en su providencia ordenó los sufrimientos que de hecho su Hijo había de padecer, a nuestra salud; b) por una razón intratrinitaria: en cuanto procede del Padre la inspiración al Hijo de querer morir por nosotros, ya que el Padre infunde al Hijo la caridad; y c) en cuanto no lo sustrajo a sus perseguidores. Pero los culpables de tal injusticia son solamente aquellos que lo han asesinado: *Ibid*, a.6, ad 3.

está más allá del mérito) la acción libre de Jesucristo es infinitamente meritoria¹³⁴.

Pero el mérito no es algo extrínseco al hombre (no es identificable con el premio que recibe por sus buenas acciones), ni algo que se añade a su amor; sino que es la misma transformación interna del hombre por el amor, idéntica al desarrollo de su caridad, que tiene como término la felicidad definitiva. Siendo pues el mérito de Cristo idéntico al infinito amor (divino-humano) con que nos amó hasta la muerte, y muerte de cruz, no se trata de una noción meramente jurídica sino de una *analogía* para explicar de algún modo la gracia de Cristo. ¿En qué sentido nos pertenece esta gracia? El Santo Doctor afirma que el Señor nos mereció la salvación porque

Fue dada la gracia a Cristo no sólo como a persona singular, sino como a cabeza de la Iglesia, a fin de que aquella redundase sobre todos los miembros... De suerte que Cristo mereció la salud por su pasión, no sólo para sí mismo, sino también para todos sus miembros¹³⁵.

2.5.2.2. *La satisfacción*¹³⁶. Una ofensa, además de ser una injusticia objetiva, hiere y entristece a la persona ofendida.

134 Cf *In Tom V*, L.2,403. Es acción *meritoria* por su libre voluntad humana; *infinitamente* meritoria (y por tanto salvífica para toda la humanidad), por la "comunicación de propiedades" debida a la unión hipostática. Esta es, pues, fundamental para poder sostener la doctrina soteriológica.

135 III, q.48, a.1. Y cf lo dicho arriba en el n. 2.3. Sin embargo el mérito de Cristo no es nuestro en el sentido de que ya nada tenemos que hacer nosotros, bajo el pretexto de que él ha merecido infinitamente. Sus méritos no son nuestros por automatismo: lo son ya "objetivamente"; pero "subjektivamente" hemos aún de hacernos propios mediante nuestra incorporación en el misterio salvífico por los sacramentos en la Iglesia (he aquí por qué en la *Suma Teológica* tras el misterio pascual sigue inmediatamente el tratado de los sacramentos), y mediante un cambio de vida, hacia una correspondiente a la ley del evangelio. Así, por ej.: "Cristo no pudo dar la vida por nosotros, siendo enemigos, para que continuásemos siéndolo; sino para abrirnos la posibilidad de transformarnos en amigos...": *In Jn XV*, L.2,2009, y Cf sobre nuestra reconciliación con el Padre, *In Jn VII*, L.5,1096; *In II Cor V*, L.5, 197; *In Rm V*, L.2, 403s, etc.

136 Hay que distinguir previamente, con Santo Tomás, entre varios términos que suelen confundirse: justicia, restitución y satisfacción. No son lo mismo. La *justicia* no depende necesariamente de la voluntad del ofensor, que puede incluso ser obligado a "pagar"

Pues bien, el objeto de la satisfacción es *personal*: recomponer lo mal hecho, *reconciliándose* con la persona ofendida; por eso supone una actitud interna de humildad de parte de quien ofrece la satisfacción. Quien restituye lo robado o repara lo destruido, aún no ha satisfecho: el signo del cambio interior es la solicitud humilde del perdón. Por ello satisfacer consiste en una tal actitud del ofensor, que mueva al ofendido a ofrecer de nuevo su amistad al culpable. De ahí que el castigo, en este caso, pase a ser un elemento secundario y complementario. Por eso afirma Santo Tomás que "en la satisfacción no se busca solamente la restauración de la equidad por la justicia", sino más bien la reconciliación de la amistad, lo que sucede cuando el ofensor ofrece al ofendido aquello que éste quiere. No existe pues un escándalo de igualdad aritmética, sino un signo de la profundidad de la "conversión" del ofendido al ofensor (III, p. 90, a. 2). Y así aquello que el ofensor debe "sacrificar" (u ofrecer) al ofendido no tiene como fin satisfacer el rencor de éste (pues entonces más se debería hablar de venganza que de satisfacción), sino el significar el cambio de actitud interior de la persona arrepentida¹³⁷, y el purificar su corazón (como puede hacerlo, por ejemplo, un castigo paternal aceptado por el hijo). En este sentido se ha de entender la doctrina tomista:

Satisface por la ofensa el que ofrece al ofendido algo que éste ama tanto o más de cuanto aborrece la ofensa. Ahora bien, padeciendo por caridad y obediencia, Cristo prestó a Dios un servicio mayor que el exigido para la recompensación de todas las ofensas del género humano: primero, por la caridad con que sufrió... (III, q.48, a.2).

por su delito, por ej. mediante sentencia de un juez (cf *IV Sent d.15, q.1, a.1, sol.2*; C.G. III, c. 158; I, q.85, a.3). La *restitución* se refiere a cosas o bienes externos, y se debe hacer por justicia (cf *IV Sent d.5, q.1, a.3, sol.1*; q.2, a.1, sol. 3, ad 3), y es sólo un preámbulo para la satisfacción. Sobre este punto cf J. LECUYER, "Prolegomenes thomistes à la théologie de la satisfaction" en *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*. Roma, Città Nuova, 1974, pp. 82-103.

137 *IV Sent d. 15, q.1, a.4, sol. a, ad 1*. Desde este punto de vista, no puede considerarse la satisfacción como un castigo sufrido por Cristo: no ha pagado por el culpable; sino que ha satisfecho al Padre, ofreciéndose por amor como cabeza de la humanidad (así como todos hemos pecado en Adán: III, q. 48, a. 2, ad 1; q.68, a.5, ad 1), y como un amigo, que satisface por su amigo y a su nombre: I-II, q.83, aa. 7 y 8; *Compl Teol I*, 234; C.G. III, c. 158. De nuevo podemos preguntarnos: ¿Se trata de una satisfacción por nosotros automática? De ningún modo: exige nuestra conversión, hecha posible por él: cf I-II, q.87, a.7.

¿Sería posible afirmar que Jesucristo ha muerto por razón de justicia? Sí, piensa el Doctor Angélico, con tal que no se trate de justicia conmutativa o vindicativa; sino de aquella que puede existir en las relaciones más personales, o sea de una "justicia por amor" (III, q.46, a.1, ad 3). En tal sentido podemos decir que Cristo es para nosotros "la justicia del Padre": en tal confluencia entre justicia y amor debe colocarse la misericordia.

2.5.2.3. *El sacrificio* es una noción ritual, con grandes valores y límites. Es necesario hacer notar previamente que según Santo Tomás la esencia del sacrificio es el ofrecimiento interior. Por eso es necesario distinguir entre la oblación invisible (la entrega de la propia voluntad) y la visible (o aquello que se ofrece como *signo exterior* de la propia entrega) que está constituida por los mismos dones que el hombre ha recibido de Dios (ya que aquel no tiene nada que no sea recibido): al volverle esos dones lo reconoce como Señor¹³⁸. Más si Dios acepta y quiere nuestro sacrificio, no es porque le haga falta, sino por nuestro bien: el reconocimiento de su soberanía de parte del hombre hace a éste crecer en el amor. Por ello no debemos buscar en los sacrificios paganos las figuras para iluminar el sacrificio de Cristo: aquellos pretendían "apacuar" a la divinidad, ofreciéndole alguna cosa que fuese para su provecho; sino únicamente los sacrificios del Antiguo Testamento son preparación del sacrificio del Nuevo: éste es al mismo tiempo un holocausto (en cuanto se ofrece la víctima totalmente), y de alianza prefigurada por el sacrificio de Melquisedec y el sacrificio pascual¹³⁹.

Por consiguiente el aspecto externo de la muerte de Cristo (o sea el sacrificio visible) es solamente el signo del verdadero sacrificio, que es el ofrecimiento de su vida por amor y obediencia.

Citando a San Agustín, Santo Tomás dice:

Cristo "se ofreció a sí mismo en la pasión por nosotros", y el hecho de haber soportado la pasión voluntariamente, fue cosa en sumo gra-

138 Sobre lo esencial del sacrificio, II-II, q.81, a.4, ad 1: sobre el objeto que se ofrece como signo, III, q.22, a.2; sobre la finalidad del sacrificio, I-II, q.102, a.3; sobre el bien que se sigue al oferente, C.G. III, c, 119.

139 Sobre los sacrificios del A.T. I-II, q.102, a.3; III, q.22, a.3, ad 3 y ad 6; *In Jn I*, L. 14,257-259.

do acepta a Dios, como proveniente de la mayor caridad. De donde resulta claro que la pasión de Cristo fue un verdadero sacrificio... el mismo único y verdadero Mediador reconciliándonos con Dios por este sacrificio pacífico, permanecía uno con Aquél a quien lo ofrecía, hacía en sí mismo uno a aquellos por quienes lo ofrecía, y era uno el mismo que lo ofrecía y lo que ofrecía¹⁴⁰.

2.5.2.4. *La redención*: Santo Tomás la considera como una metáfora que debe entenderse en el contexto de otras dos: la primera, el pecado considerado como una esclavitud; la segunda, como una deuda de justicia para con Dios. En este sentido metafórico pero real, puede San Pablo llamar la muerte de Cristo nuestra redención. Y el Santo Doctor la explica como

un cierto precio (quoddam pretium) de rescate, por el que hemos sido liberados de ambas obligaciones... Pues bien. Cristo ha satisfecho por nosotros, ya no dando dinero o cosas semejantes, sino dando por nosotros lo más grande, o sea a sí mismo¹⁴¹.

Finalmente en la q.49, a.1, nos ofrece un magnífico resumen de su doctrina salvífica, en tres puntos fundamentales:

La pasión de Cristo es la causa propia de la remisión de los pecados de tres maneras: a) Por cuanto mueve a la caridad... por la que conseguimos el perdón de los pecados (y cita *Rm 5*, 8-9 y *Lc 7,47*). b) Por vía de redención. Siendo Él nuestra cabeza, con la pasión sufrida por caridad y obediencia nos libró de los pecados, en razón de miembros suyos... Toda la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, se considera como una sola persona con su cabeza, que es Cristo. c) Por vía de eficiencia, en cuanto la carne, en la que Cristo soportó la pasión, es "instrumento de la divinidad"; de donde proviene que los padecimientos y las acciones de Cristo obran por virtud divina en la expulsión del pecado.

2.5.3. *La resurrección, misterio salvífico*. A diferencia de muchos teólogos posteriores a él, que consideran la resurrección

140 III, q.48,a.3; por eso añade en su respuesta ad 3 que quienes lo mataron no son sacerdotes, pues "de parte de ellos, la pasión de Cristo fue un crimen; en cambio de parte del que se ofrecía fue un sacrificio": la acción externa en este caso es un delito; la interna (de Cristo), una oblación.

141 III, q.48, a.4. Santo Tomás trata de obviar dos dificultades: primera, llamando a la muerte de Cristo *quoddam pretium* y no un precio en sentido propio, evita que se interprete la cruz de Cristo como un castigo de justicia conmutativa o vindicativa; y segundo, explicita que no se trata de un pago hecho al demonio (a quien ni nosotros ni Cristo debíamos nada), sino de un ofrecimiento libre al Padre.

ción de Cristo preferentemente desde el punto de vista apolo-gético (o sea como el mayor milagro que comprueba su divinidad) Santo Tomás subraya preferentemente el aspecto de salvación: Jesús ha resucitado por nosotros¹⁴²: El ha resucitado como causa de nuestra resurrección, que es el término de nuestra salud. ¿En qué sentido? Tocamos aquí apenas tres de los aspectos riquísimos de este aspecto de la teología del Angélico:

2.5.3.1. *La resurrección de Cristo es el objeto primario de la fe que nos justifica.* No es que (como varios siglos después lo afirmarán varios pensadores racionalistas) el Padre, resucitando a Jesús (en el fondo considerado sólo como hombre), con ello suscite en nosotros la fe en su omnipotencia, y la esperanza en que un día también el Padre nos resucitará. Santo Tomás no niega lo anterior, pero va mucho más allá: reconoce el valor soteriológico de la resurrección de Cristo *en sí misma*. En su comentario en *Rm* 4,25 leemos:

“El cual, entregado en sacrificio” etc., indica por qué la resurrección de Cristo sea justificante cuando dice *el cual*, esto es Cristo, que fue entregado en sacrificio, o sea a la muerte... para que, resucitando, nos justificase (*In Rm* IV, L.3, 380).

Por tanto la resurrección no es únicamente un motivo de credibilidad para la fe, sino objeto mismo de la fe que justifica: somos salvos si creemos que Cristo ha resucitado de entre los muertos.

2.5.3.2. *Unidad del misterio pascual redentor*, más aún de todo el evento de Cristo:¹⁴³ no es éste o aquel misterio de Cristo lo que nos salva (ni siquiera su muerte en cruz), sino el Jesucristo real, concreto, Hijo de Dios y encarnado en el seno de

142 Este punto, aunque aparece en la *Suma Teológica* con frecuencia, en las qq. 53-59, es sin embargo más rico, a mi juicio, en otras de sus obras. En las cuestiones de la *Suma* se detiene mucho en las “razones de conveniencia” (en el fondo en el uso de la inteligencia para tratar de explicar la palabra revelada) para tratar de contemplar desde todos los puntos de vista posibles el misterio mismo de la resurrección de Cristo. Quizás hoy amemos menos a Jesucristo, cuando nos preocupamos mucho menos de conocerlo en tanto detalle.

143 Por ejemplo, en la q.38, a.1 considera la “conveniencia” del bautismo de Cristo, precisamente por su aspecto salvífico de ejemplaridad y camino para el cristiano, especialmente en las razones tercera y cuarta.

María, que ha hecho tales obras y predicado la Palabra del Padre, que ha muerto, resucitado y ascendido al Padre. ¿Entonces en qué sentido puede aplicarse a los *misterios concretos* la calificación de *salvíficos*? En cuanto cada uno de ellos indica un momento especial en la obra salvadora, y *para nosotros* tiene un sentido ejemplar propio: lo que actúa Jesucristo por su humanidad (siendo ésta nuestro camino al Padre) nos hace “configurarnos” con Cristo, y mediante su humanidad participar también de su vida divina.

En este sentido Santo Tomás ve el profundo valor salvífico (no único, pero sí especialísimo) del misterio pascual: la muerte de Cristo es causa de nuestra muerte al pecado, y por tanto de su remisión; mientras que la resurrección del Señor es causa de la gracia que nos da la vida nueva. Así el Angélico evita el minimalismo de tantos cristianos que sólo contemplan la redención como perdón del pecado, sin atender a su aspecto principal, que es la plenitud en la participación de la vida divina:

Los misterios que se han realizado en su carne, no sólo han reparado la muerte de nuestro cuerpo para dar a éste una vida incorruptible, sino también nuestras almas para la vida del espíritu (*In Jn* V, L.5, 791).

Más aún, es la divinidad de Cristo la que nos ofrece la gracia y nos justifica, pero lo hace *mediante su humanidad* (con todo lo que a ella corresponde: misterios particulares, historia, etc.). Pero cada uno de los misterios ilumina un aspecto concreto de la salvación, que en sí misma es una y total:

La muerte de Cristo es causa de la remisión de nuestros pecados: como causa eficiente, instrumentalmente; como causa ejemplar, sacramentalmente; y como causa meritoria. De modo semejante, la resurrección de Cristo es causa de nuestra resurrección: como causa eficiente, instrumentalmente; como causa ejemplar, sacramentalmente; pero no como causa meritoria¹⁴⁴.

2.5.3.3. *Una salvación personal, no formal.* Finalmente toco un problema del que con frecuencia se habla, acerca de la doctrina del Santo Doctor: ¿en qué sentido es salvífica la resurrección de Jesús: en cuanto *la acción misma* (o sea en cuanto

144 *Compl Theol*, c. 239. Naturalmente una vez resucitado Jesucristo ya no puede merecer, porque ha llegado al término.

Cristo *ha resucitado*) o en cuanto se trata de *la persona* que ha resucitado (es decir en cuanto ha resucitado *Cristo*)? Parece un juego de palabras, y no es así. Está en riesgo para Santo Tomás el sentido de la sacramentalidad¹⁴⁵.

Para él la respuesta es evidente: lo que nos justifica no es una acción histórica que sucedió una vez y no puede repetirse; sino el Cristo que, resucitado una vez para siempre, continúa intercediendo por nosotros ante el Padre como nuestro salvador (*Heb 7,25*). Se entiende pues la importancia absoluta que tiene para el Angélico la ontología de Cristo: si no fuese simultáneamente Hijo de Dios e Hijo del hombre en unión personal, su mediación eterna sería meramente extrínseca, formal o nominal. No superaría la de los Santos. Así pues el salvador el *Señor* (y precisamente en cuanto Señor) que por su resurrección y exaltación tomó posesión de su señorío y está sentado a la diestra del Padre, porque en él “habita corporalmente la plenitud de la divinidad” (*Col 2,9*); y aun mejor lo expresaría Santo Tomás: nos salva el Verbo del Padre que, mediante su humanidad, nos hace resucitar como él. Por lo tanto para este teólogo, el misterio redentor *no es una acción* (ni la muerte ni la resurrección de Cristo en cuanto hechos), sino *el Cristo pascual* muerto y resucitado por nosotros; más aún ni siquiera aceptaría el Santo Doctor hablar en abstracto de un “Dios salvador”, sino de Dios *en y por* Cristo; y ni siquiera de “el Verbo hecho carne, sino el Verbo hecho carne y resucitado de entre los muertos”¹⁴⁶.

145 Por ejemplo, el poner la sacramentalidad en sólo las acciones, podría llevarnos a un concepto mágico de los sacramentos. En cambio para Santo Tomás es siempre Jesús resucitado el que actúa sacramentalmente a través de los signos. Una cosa semejante se debe decir de la muerte de Cristo: su aspecto sacrificial no es la acción misma de morir en la cruz (¡tantos criminales murieron en la cruz y no son salvadores! En un sentido muy equívoco se llama su muerte un sacrificio), sino el hecho del *ofrecimiento personal* de Cristo, por amor y obediencia hasta la muerte: en este caso la muerte es sólo un signo de una realidad personal más profunda. Igualmente la resurrección (el hecho mismo) es el signo de la acción salvífica del Cristo que resucita.

146 III *Sent* d.21, q.2, a. 1 ad 2. Y poco más adelante: “Cristo, en cuanto Dios, es ciertamente la causa primera de nuestra resurrección, pero en un sentido un tanto equívoco. En cambio, en cuanto es Dios y hombre resucitado, es al mismo tiempo la causa próxima y en un cierto sentido la causa cuasi-unívoca de nuestra resurrección”: IV *Sent* d.43, a.2, sol. 1.

3. Profundización

*Analizar desde el punto de vista salvífico una de las siguientes obras de SAN ANSELMO: “Por qué Dios se hizo hombre”, “Carta sobre la encarnación”, ambas en *Obras*, vol. 1, Madrid, BAC, 1952.

*Estudiar la conexión del *ser de Cristo* con la *salvación del hombre* en alguno de los siguientes núcleos de la *Suma Teológica*, III parte:

- a) Encarnación y unión hipostática: qq. 1-7.
- b) La gracia personal y capital de Cristo: qq. 8-9.
- c) Unidad y pluralidad de voluntades y operaciones: qq. 18-19.
- d) Oración y sacerdocio de Cristo: qq. 21-22.
- e) La mediación de Cristo: q. 26.
- f) Los misterios de la vida de Cristo: qq. 39-45.

4. Guía pastoral

4.1. *Lectura espiritual*: A. ORBE, “Los tesoros del evangelio no se abren a la razón”, en *Op cit.*, pp. 136-141.

4.2. *Actividad pastoral*:

*Sondear cuánto influye en mi grupo de trabajo la idea de que Jesucristo nos ha redimido por su cruz (*en manera exclusiva*), provocando una especie de “espiritualidad del puro dolor”. ¿Vive el valor salvífico de los demás misterios de la vida de Cristo, y en particular de la resurrección?

*¿Domina en mi grupo de pastoral la idea (en el fondo, de que Jesucristo murió castigado por el Padre a causa de nuestros pecados, para calmar su ira? ¿Cómo explicar que Jesucristo murió por obediencia al Padre (no por castigo del Padre) siguiendo SAN ANSELMO. *Por qué Dios se hizo hombre*, L.I, c.9, y STO. TOMAS, *Suma Teológica* III, q. 47, aa. 1-3?

*¿Cómo explicar el mérito no por la dificultad o el sufrimiento que cuesta una cosa, sino por el amor con que se hace? ¿Idem el valor del sufrimiento? ¿Es meritorio y salvífico *todo* sufrimiento?

4.3. *Liturgia de las horas. Lecturas*:

*S. ANSELMO, “Que te conozca, que te ame, para que encuentre en ti mi gozo”, 21 abril.

*S. ANSELMO, “¡Oh Virgen, por cuya bendición queda bendecida toda la naturaleza!”, 8 dic.

*STO. TOMAS DE AQUINO, “El camino para llegar a la vida verdadera”. *Mar. VII Ord.*

**PARA ANUNCIAR
A JESUCRISTO HOY**

Parte IV

TEMA XIV QUIEN ES JESUCRISTO

“La cristología debe asumir y casi integrar la visión que el hombre moderno tiene de sí y de su historia, en la doctrina que los fieles han de aprender en la Iglesia. De este modo podrán corregirse los defectos de una cristología basada en un concepto demasiado estrecho de ‘naturaleza’, y será posible restituir aquel Cristo Recapitulador que la cultura actual con derecho ha ilustrado mediante una más completa verdad sobre el hombre” (CTI III, 1).

Sumario

Con el patrimonio heredado de los grandes concilios cristológicos y de los autores clásicos, nos esforzamos ahora por estudiar la manera de presentar a Jesucristo a los hombres de nuestro tiempo, de manera adecuada; pero reconociendo que todos nuestros empeños serán siempre limitados en la expresión de un tan grande misterio.

1. Aun cuando el anuncio de Jesucristo debe hacerse en varios niveles adaptados a la capacidad del oyente, quien tiene la misión de anunciarlo ha de profundizar en su conocimiento teórico, y no sólo en sus aplicaciones prácticas.

2. A la base obligante del anuncio queda siempre la persona misma de Jesucristo Hijo de Dios y de María, consustancial con el Padre e igual a nosotros en todo menos en el pecado.

3. La razón de dicha afirmación firme y sin compromisos es que está en juego la verdadera salvación del hombre, fin de toda la obra de Jesucristo y de la economía trinitaria respecto a nosotros. Si se deja de anunciar o la divinidad de Cristo o su humanidad, se destruye su papel de mediador entre Dios y los hombres. Por lo mismo es del todo irrenunciable el anuncio de la encarnación y de la realidad absoluta de ambas naturalezas en Cristo (la divina y la humana) sin división, separación o confusión: lo contrario daría lugar a una lamentable confusión entre lo divino y lo humano, o a una separación entre Dios y el hombre, en nuestra obra sal-

vífica. Así también la afirmación de las dos voluntades en Cristo es necesaria para proclamar que Jesucristo nos ha amado humanamente, pero con la totalidad salvadora del amor divino.

4. La "inteligencia" de este misterio es obligación nuestra, pero tiene sus límites, pues sólo podemos captarlo analógicamente, por su relación con nuestra limitada experiencia y nuestro insuficiente vocabulario (no por ello menos real).

5. En este número exponemos varios conceptos de "persona" que a través de la historia de la teología han tratado de aplicarse a la hipótesis de Cristo, para iluminar su comprensión: así los de Boecio, Sto. Tomás y otros escolásticos, que subrayan más particularmente los aspectos de la persona que miran a su unidad interna.

6. En este apartado hacemos lo mismo con algunos autores actuales: Rahner, Galot, Kasper, quienes prefieren poner el énfasis en los rasgos de la relacionalidad de la persona, de dentro a afuera.

7. ¿Cómo expresar hoy el misterio? Puebla lo ha hecho de manera pastoral, sin usar los términos clásicos, pero suponiéndolos en el fondo. Y si bien declara sin ambages la necesidad de ser fieles al dogma, no propone como obligante ninguna sistematización particular (le basta pues que cualesquiera se prefiera por serias razones, sea fiel a los datos esenciales de la doctrina revelada). Así proponemos como una posibilidad acudir directamente al evangelio para encontrar en él por una parte aquellas expresiones que apuntan a la unidad interna personal de Cristo y que manifiestan un "yo" único; y por otra aquéllas que indican su relación única (a partir de su interior) con el Padre y con los demás hombres: relación que revela por una parte la unicidad de su persona, y por otra el desarrollo de su personalidad (psicológica) humana.

1. Contenido necesario y anuncio de la fe en Cristo.

Suelen surgir muchos problemas en la teología, por no distinguir los niveles del anuncio; hay quienes dejan de lado la profundización de la ontología de Cristo porque les parece o incomprendible para el pueblo de Dios, o al menos poco aplicable inmediatamente a la solución de los problemas concretos e insoslayables que están urgiendo una respuesta de la teología. Pero en el otro extremo también hay quienes se detienen en la sola explicación ortodoxa de los términos usados por los concilios, olvidando que todo el misterio de Cristo ha sido revelado "por nosotros los hombres y por nuestra salvación" (DS 125) y no sólo para que confesásemos una ortodoxia teórica:

he aquí uno de los graves defectos que apunta la CTI en el texto apenas citado; o como la misma lo expresa en forma positiva:

La explicación objetiva del pecado y la participación por gracia en la vida divina (que el hombre debe aceptar con su libertad liberada) son dos aspectos inseparables de la misma obra salvífica. Realizarlo supone, como lo atestigua la tradición de la Iglesia siguiendo la Sagrada Escritura, la verdadera divinidad del Hijo y su plena solidaridad con nosotros, por la asunción completa de la naturaleza humana (CTI IV,9).

Permítaseme un ejemplo que puede arrojar alguna luz sobre el problema: un ingeniero debe conocer a fondo las matemáticas, y las fórmulas que expresan los procesos matemáticos, para hacer los cálculos correctos de un puente sobre el abismo: sólo así podrá decidir acerca de la resistencia de materiales, la abertura de los ángulos y de los claros, etc. Luego presenta el proyecto a los trabajadores que habrán de realizarlo, aunque no necesariamente les enseña las fórmulas matemáticas en que tales cálculos se basan. Pero sin ellas el puente tarde o temprano se vendría abajo, con grande ruina para todos. Sin embargo el hecho de que no ha de enseñar dichas fórmulas a los obreros, no lo excusa de no conocerlas y mantenerlas siempre como base de su actuación y de su pensamiento. Pero por otra parte si se detuviese en conocerlas y en hacer de ellas perfectas deducciones (por exactas y precisas que fuesen) jamás llegaría a construir un puente necesario para el bien del pueblo, y el mismo saber las matemáticas perdería su significado. En los temas 14 y 15 trataremos de puntualizar esas bases necesarias, y en el 16 nos esforzaremos por indicar el camino para que éstas se encarnen en la vida del hombre. Medellín y Puebla, así como la encíclica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* y las orientaciones pastorales de Juan Pablo II a la América Latina nos ofrecerán una guía en este proceso: ellos no han usado el vocabulario ontológico de los primeros concilios para proclamar el misterio de Cristo a nuestro pueblo, y no obstante dichos principios están latentes a cada paso.

2. A la base obligante del anuncio: quién es Jesucristo

Podríamos de una manera apretada proponer los mínimos necesarios que la Iglesia ha enseñado en forma dogmática sobre el ser de Jesús: si se predicase un Jesucristo al que faltase alguno de estos rasgos, la figura resultante no correspondería más a la

de aquel Señor que confiesa la Iglesia, y en el que ésta ha puesto su fe:

2.1. *El Hijo de Dios es substancialmente igual al Padre. Es Dios y no creatura (DS 125).*

2.2. *El mismo se encarnó en el seno de María, y se hizo real y verdaderamente hombre (DS 250,251).*

2.3. *En Jesucristo tanto la naturaleza divina como la humana son completas, íntegras, si bien desde la encarnación están inseparablemente unidas en una sola persona (Ibid y 301).*

2.4. *Lo divino y lo humano en Cristo no pueden a causa de la unión ni confundirse, ni mudarse, ni dividirse, ni separarse. Y así su naturaleza divina actúa las obras divinas, y su naturaleza humana las obras humanas (DS 302).*

2.5. *Por lo mismo deben afirmarse en Jesucristo dos operaciones y dos voluntades: la divina y humana (DS 553).*

3. *El valor salvífico de las afirmaciones cristológicas*

La persona de Cristo no se puede separar de la obra de la redención; ni los beneficios de la salvación pueden desunirse de su divinidad. Porque solamente el Hijo de Dios, por voluntad del Padre y con la cooperación del Espíritu Santo, ha llevado a término la verdadera redención del pecado, de la vida eterna, y de la servidumbre de la ley (CTI IV,1).

Como bien apunta B. Sesboüé, para ser fiel a la confesión cristológica de la Iglesia no basta repetir las fórmulas ortodoxas: si bien éstas son verdaderas (en cuanto puntualizan algunas de las bases irrenunciables de la fe), sin embargo ni siguen éstas la pedagogía de un Dios que quiso revelarse a través de un proceso histórico, ni apuntan directamente quién es Cristo *para mí*: necesitan pues colocarse tanto en el marco de la revelación bíblica y de la tradición de la Iglesia, como en el ambiente cultural e histórico del hombre que necesita la salvación¹⁴⁷.

3.1. *Igualdad del Hijo con el Padre*: “Jesús es Dios que se hace hombre, y no un hombre que se hace Dios”¹⁴⁸. Para la gnosis humana el escándalo es que Dios intervenga en primera persona en la historia del hombre. Da la impresión de que éste sintiera su autonomía amenazada con la presencia de un Dios tan cercano, y quisiese mantener las distancias (temor frecuentemente camuflado bajo el ropaje de una defensa de la dignidad humana). Tan profundo miedo se ha mantenido constante en los siglos, si bien se ha manifestado en formas diversas: los docetas pretendían que Jesucristo era únicamente el Hijo de Dios, pero no un verdadero hijo del hombre, sino sólo en apariencia; los arrianos, que el Verbo se coloca en el rango de las creaturas (por más que se le reconociese como la más excelente de éstas); hoy en cambio “la tentación doceta de la modernidad... busca proteger la autonomía del hombre y del mundo, de una intervención de Dios juzgada inadmisibles”¹⁴⁹. Por desgracia en las tres tendencias, que arrancan en el fondo de la misma raíz, el papel *mediador* de Cristo queda diluido en el de un mero *intermediario* (mediador puede ser únicamente quien es *pontífice*, es decir *ponti-fex*, que hace de puente entre Dios y los hombres, y que por consiguientemente está profundamente fincado en ambas orillas): negado el íntimo enraizamiento o en uno o en otro lado, sólo queda la comunicación por el oficio de un intermediario que va y viene de una a otra parte: éste no superaría el papel de los grandes profetas, e incluso el de los grandes iluminados. El papel soteriológico de Cristo se limitaría al de un simple ejemplo o al de predicador de una doctrina moral recta (como lo pretendieron los racionalistas); pero en tal caso nos salvaríamos *nosotros mismos* no mediante Jesucristo (por ello él sería sólo intermediario) sino mediante la observancia de una ética (individual o social según la concepción en boga) recta, a lo más predicada por Jesucristo y confundida con el evangelio: la salvación sería la ética, y su predicador y modelo Jesucristo lo sería tanto cuanto lo pudieran ser Sócrates o Buda.

3.2. *Realidad de la encarnación*. La carta de San Cirilo a Nestorio, que hizo suya el concilio de Efeso, explica con autoridad qué quiso decir el dogma definido: “no fue primeramente engendrado en el seno de María un hombre común, en el cual

147 Cf B. SESBOUE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*. Paris, Desclée, 1982, pp. 34ss.

148 *Ibid* p. 40.

149 *Ibid* p. 79.

posteriormente descendiese el Verbo; sino afirmamos que engendrado en la carne, en el mismo útero se unió a la carne, de manera que podía reivindicar como propia la generación en la carne" (DS 251).

3.2.1. El concilio quiere disipar aun la sombra de lo que pudiese parecer la afirmación de la confluencia de dos sujetos en Jesucristo: no se trata de el Verbo *más* Jesús, ni de Jesús *más* el Verbo, lo cual de nuevo pondría en grave riesgo su papel *mediador* para nuestra salud: porque si bien el Nestorianismo no niega las dos naturalezas en Cristo (éste por tanto estaría fincado en ambas orillas) niega sin embargo en el fondo la *unión personal* entre Dios y el hombre: dicha unión tendría que hacerse pues con *otra* mediación, no con la persona misma de Jesucristo; y entonces en esta mediación estaría nuestra salud¹⁵⁰.

3.2.2. El concilio apunta que dicha unión se consumó ya desde el seno de María, y en el instante de la concepción de Jesús. Tal afirmación toca más de cerca un problema actual: la tentación de concebir a Jesús como *un hombre que se va haciendo Dios* durante su vida; o bien que *se hace Dios* (o es divinizado, o equivalentemente es exaltado como Señor) solamente tras la resurrección (algo así como un premio "desde fuera" por su fidelidad). Esta es la tentación de hoy, que surge de una falla filosófico-antropológica: la de confundir la *persona* (sujeto ontológico profundo) con la *personalidad* (desarrollo psicológico, social, cultural, etc. de la persona), o en muchos casos incluso con la *conciencia*. Hay incluso otros autores que *confunden* el proceso conocitivo con las raíces ontológicas: es verdad que el Nuevo Testamento presenta un desarrollo en el *descubrimiento* de la divinidad de Jesús. En efecto, los discípulos por ejemplo no captaron desde el principio quién era su maestro, sino que poco a poco lo fueron aprendiendo, y sólo tras la resurrección y con la luz del Espíritu Santo confesaron su fe en Jesús como Hijo de Dios: ello no quiere decir que el *ser*

que era Jesús desde el principio dependiese del *descubrimiento* de quién era¹⁵¹.

Una tal doctrina destruye igualmente la salvación cristiana: el que un *puro* hombre (por más que se llame Jesús) pueda convertirse en Dios, raya en la mitología: ningún hombre ni superhombre será capaz jamás de tal transformación. Y si se quisiera atribuir ésta a la gracia divina, se caería otra vez en la vieja herejía del adopcionismo, solamente presentada con ropaje nuevo. En efecto, una vida de Jesús *puramente* humana (por santa que se presumiere, y por atractiva que pudiese parecer a humanismos superficiales) no sería más salvífica de cuanto podría serlo la de un grande santo, o la de los grandes héroes: su historia (supuesta sólo de un hombre) no tendría valor para nuestra salud: sino que, si por un supuesto se hubiese convertido en Dios tras la resurrección, entonces *sólo* por ésta se convertiría para nosotros en nuestro salvador, y su vida histórica perdería todo interés soteriológico: recaeríamos nuevamente en el lazo de los iluministas.

3.2.3. En cambio el dogma de la encarnación introduce radicalmente y en primera persona la presencia divina en la historia humana. Convierte toda la historia de Jesús en camino de salvación para nosotros, y cada uno de sus gestos, de sus palabras y de sus opciones en una manifestación de la acción salvífica del Padre: sólo por la encarnación se justifica, por ejemplo, como camino de salud, la opción preferencial de Jesús por los pobres. En cambio si él hubiese sido un puro hombre, no tendría por qué haber exigido durante su vida terrena su seguimiento (más de cuanto puede recomendar un discipulado la

150 El nestorianismo, en sus diversas formas, en el fondo es una modalidad del docetismo: mientras el docetismo puro negaba la realidad de la carne de Jesús, este docetismo más refinado negaba la realidad de la unión que sería sólo aparente, al no tocar el ser mismo de Jesucristo. No resuelve pues el problema doceta, sino únicamente traspone el punto donde se encuentra la *sola apariencia*.

151 Esta ambigüedad podía estar presente, por ejemplo, en J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*. México, CRT, 1977², p. 258: "Según la cristología expuesta por nosotros el movimiento pareciera ser más bien al contrario. Existe una evolución hacia arriba: Jesús se va haciendo, va deidiendo Hijo de Dios". Ya en la página siguiente había insinuado una vía para interpretarlo: "En una cristología auténtica ortodoxa hay que terminar por lo tanto con la afirmación ontológica de la encarnación, pero epistemológicamente hay que operar en el sentido contrario, en el sentido de la divinización de Jesús". A mi parecer la posible ambigüedad queda aclarada en su siguiente libro, *Jesús desde América Latina*, Santander, Sal Terrae, 1982, pp. 82s. donde afirma: "Jesús tiene una historia por ser hombre y a través de esa historia, va desvelando lo que es desde siempre".

doctrina de Buda o de Confucio, *no por ellos mismos* sino por la bondad objetiva de su enseñanza); a lo más nos lo podría haber exigido después de resucitado; pero entonces ¿qué esperanza de salvación nos quedaría para nuestra historia? Pues en tal caso Jesús podría ofrecernos una salvación trascendental, que sin embargo no tocaría objetivamente las realidades terrenas. En conclusión, una teología que quisiese halagar los oídos (en el fondo incrédulos) de quien sueña en una salvación puramente humana realizada por el sólo hombre Jesús (aunque tal teología intentase disfrazarse luego de cristiana afirmando una vaga “divinización” de Cristo) no ofrecería más que una “salvación” mitológica camuflada con un atractivo ropaje de humanismo. Solamente la carne real y verdadera de un hombre, asumida como *la carne del Verbo*, da sentido a una teología real, verdadera, e integralmente liberadora. Por ello San Ignacio de Antioquía, ya desde los principios de la era patrística, estaba preocupado por la afirmación de la realidad de dicha carne:

Dad oídos sordos a quien os hable de otra cosa fuera de Jesucristo, de la raza de David, hijo de María, que verdaderamente nació, que comió y bebió..., que verdaderamente fue crucificado..., y que también verdaderamente resucitó de entre los muertos (*Ad Trall* 9,1).

3.3. Ni confusión ni separación de lo divino y de lo humano. Ya hemos tratado anteriormente de los riesgos para nuestra salvación que provendrían de una doctrina que *separase* lo divino y lo humano en Cristo: acabaría simplemente con su misión de mediador. Si en cambio confundiésemos lo divino con lo humano o viceversa, no correríamos menos peligro: en efecto, al disolver lo divino en lo humano desaparecería toda la base de nuestra salvación, que reside en el poder de Dios y no en la mera capacidad del hombre; pero al fundir lo humano en lo divino eliminaríamos aquello (lo humano) que debe precisamente ser redimido. Desde el punto de vista pastoral el daño de la confusión de las natrualzas es evidente:

3.3.1. En primer lugar no se puede pretender separar de Jesucristo Dios y hombre su obra salvadora, sin reducir ésta a una pura gnosis y el papel de Cristo al de un profeta común o al de un modelo. Jesucristo es nuestro camino al Padre *él mismo* (*Jn* 14,6) y no solamente por la conducta que él predica (por humana que se le suponga) ni por aquella que nosotros quisiéramos deducir del evangelio (por legítima que tal deducción

fuese). Por eso tan no cristiana sería la fe que confesase “ortodoxamente” lo que él es *sin seguirlo* en sus opciones, sus intereses, sus criterios, su valoración de la vida, etc., como lo sería una pretendida “fe práxica” que luego pretendiese confesar otro Jesucristo que no es el único revelado y que predica la tradición viva de la Iglesia.

3.3.2. Historizando dicho principio, tan se aparta de la fe cristiana legítima quien busca una redención trascendente del hombre con exclusión (o al menos descuido) de su salvación intrahistórica (en otras palabras quien limita la obra de Cristo a la de la intimista “salvación del alma”, o la reduce a ésta), como confiesa una ilusoria fe en Cristo quien reduce la salvación del hombre a los límites intrahistóricos y terrenos (por ejemplo a cambios de estructuras político-sociales) con exclusión de (o al menos descuido por) la definitiva resurrección de la carne más allá de esta vida intramundana. Ambos serían reduccionistas al no preocuparse integralmente por los mismos intereses por los que Jesucristo se ha preocupado.

3.4. Las dos operaciones y voluntades en Cristo. No solamente tal afirmación es necesaria desde el punto de vista ontológico (pues un Dios que no pudiese actuar como Dios, o un hombre que no pudiese actuar como hombre serían seres fantásticos y monstruosos); sino también desde el punto de vista salvífico: si Jesucristo no actuase como Dios entonces su acción no sería salvífica puesto que desde el inicio de la revelación sabemos que sólo Dios salva. Más si no pudiese actuar como hombre, entonces de nuevo recaeríamos en el docetismo, y su vida terrena, sus opciones, su conducta, etc., ya no serían camino para nosotros, puesto que nosotros actuamos como hombres y no como dioses.

Al concretizar luego este principio en las dos voluntades de Cristo, no hacemos sino dar un paso pequeño pero necesario para iluminar el misterio: sabemos que *toda* la economía salvífica trinitaria tiene su fuente en el amor divino; ahora bien, si Jesucristo no pudiese amar *como Dios* tal proyecto salvífico le sería extraño, lo “recogería” como “de fuera” (de nuevo no sería su amor el de un mediador, sino el de un simple intermediario): objetivamente dicho amor no sería pues salvífico en sí mismo, porque sólo Dios salva. En tal hipótesis el amor de Cristo sería puramente humano, y así su opción por los pobres,

su compasión por las muchedumbres que vagan sin pastor, etc., no sobrepasarían la expresión de una mera filantropía, no mayor que la de un amor terreno por elevado que pudiese suponerse (como es sublime, admirable y aun imitable, pero no objetivamente redentora para todos los tiempos y para todos los hombres la opción de Mahtma Gandhi).

Si por el contrario Jesús no pudiese amar *como hombre*, entonces no solamente habría que reducir a sola apariencia su compasión por la viuda de Naím, su ternura por los pobres y los desheredados, sus lágrimas por el amigo muerto, sino además, siguiendo el principio soteriológico tan común a los Santos Padres, y tan lapidariamente expuesto por San Gregorio Nacianceno: "No ha sido redimido lo que no ha sido asumido. Se salva aquello que está unido a Dios"¹⁵², tendríamos que negar la redención de nuestro amor y de nuestra libertad; esto es, de lo más profundo y valioso que tenemos como seres humanos (incluso más profundo y valioso que nuestra situación económico-social y política, que encuentran su fundamentación en aquéllos, y no viceversa).

Termino esta sección sobre la intención soteriológica de las definiciones cristológicas conciliares, con un breve resumen de un artículo de J.I. González Faus:

a) Si Jesús no es Dios, entonces no vino por él ninguna salvación; estamos todavía en nuestro pecado y sin la certeza del futuro; b) si Jesús no es hombre, entonces no nos fue dada la salvación; c) 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 la divinización del hombre no se realizó plenamente y Jesús no es verdaderamente Dios; d) si la humanidad venida "de Dios" no es verdadera humanidad ni sigue siendo humanidad, entonces no se salva en Jesús el hombre, sino otro ser.¹⁵³

152 *Ep* 101,87, PG 37,181. Y cf S. ATANASIO, *Adv Arian* II, PG 26, 276; *Ep ad Epict* 7, PG 26,1060, etc.

153 Resumen de J.I. GONZALEZ FAUS, "Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual", en *EE* 46 (1971) 339-367, tomado de L. BOFF, "Jesucristo, Liberador", en *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid, Cristiandad, 1981, p. 203.

4. La "inteligencia" del misterio revelado

No se trata de reducir el misterio a conceptos humanos. Sería desnaturalizarlo. Pero tampoco podemos acercarnos a él sino como hombres que tienen una inteligencia (es decir sin desnaturalizarnos a nosotros mismos como seres humanos). El misterio no es algo que ignoramos totalmente: sería absurdo en tal caso confiarle nuestra fe; sino que es como un *iceberg*: conocemos la *punta* que emerge (lo que nos ha sido revelado), la cual *apunta* a una mayor profundidad, e invita a explorarla en cuanto nos es posible. En este sentido las diversas explicaciones que se han dado al misterio de Cristo, a través de la historia de la teología, indican caminos más o menos aptos de profundización en quién es el Señor, sin que ninguna de ellas pueda ser suficiente para pretender iluminarlo Todo¹⁵⁴. Al contemplar el misterio nos movemos como los astronautas en una nave espacial: uno mira por una ventanilla y exclaman: "¡Qué azul está el mar, lleno de sol!". Otro astronauta, que observa desde la ventanilla opuesta, dice en cambio: "Estamos pasando sobre un continente cubierto de nubes". El misterio es como la tierra: no puede contemplarse de un solo golpe de vista, sino necesariamente desde distintos ángulos de visión, que deben estar abiertos a los otros, con tal que sean legítimos. Incluso explicaciones que se pueden pretender ya superadas, pueden

154 Puede servirnos la distinción que hace G. MARCEL entre problema y misterio: *el problema* (literalmente de *προ-βαλλω*, arrojar delante, igual al latín *ob-jectum*) se refiere siempre a algo que está delante y fuera de mí, que puedo reducir, analizar, ordenar sus datos que se me presentan dispersos, etc. Pero yo quedo siempre fuera *en cuanto soy yo mismo*. En cambio el misterio es una realidad en la que me encuentro como participante, no en cuanto es "parte" de mí, o un aspecto mío; sino en cuanto me envuelve todo entero, no como objeto sino como *sujeto*: no es ni una laguna en el saber, ni un vacío que llenar, sino una plenitud de cuanto yo soy, y que por lo mismo "sabe" pero requiere siempre trascender los datos conocidos.

Evidentemente el misterio por excelencia es entonces el de la persona: y en cuanto yo soy la persona más cercana a mí mismo, mi propia persona es para mí el misterio más próximo. ¿Habría que catalogar el misterio como oscuridad? No, dice Marcel, sino "el misterio debe buscarse más bien en la vertiente de la luz": *La dignità umana*, Turín, LDC, 1983, p. 97: y como la luz, no se ve pero lo ilumina todo; así llegamos hasta la fuente de la luz siguiendo lo iluminado por ella.

ofrecernos ciertos matices que quizás escapan a otras de mayor actualidad. Quien ama a Jesucristo no las despreciará, si éstas le ayudan a acercarse un poco más al amigo. El peligro aquí sería querer encerrar el misterio dentro de los límites de los propios intereses, y reducirlo al propio ángulo de visión: tal actitud miope lo falsearía, y cerraría a otros el camino de acceso: sería la génesis de una ideología.

Con esta osada humildad intelectual hemos de acercarnos al mismo misterio de Cristo. Si bien hemos de advertir previamente, ya que empezaremos por preguntar a varios teólogos qué entienden por “hipóstasis”, que no esperamos una respuesta del todo exhaustiva y satisfactoria, pues nos encontramos de frente a un límite.

4.1. *Un concepto límite.* Cuando el concilio de Calcedonia se decidió por este vocablo, usó en realidad un término-límite, en tres sentidos:

4.1.1. *En el sentido de frontera:* marca el “horizonte” dentro del cual debe moverse toda reflexión teológica que quiere ser fiel a lo que confiesa la fe de la Iglesia como repuesta a la Palabra revelada. Y una frontera no es para caminar siempre sobre su línea; pero sí indica que, quien va más allá, queda fuera de la comunión con sus hermanos, que en este caso forman no una nación política (como parece la metáfora que hemos usado) sino una comunidad de fe.

4.1.2. *En el sentido de concepto;* pues no todos nuestros conceptos que expresan la revelación son adecuadamente expresables o definibles. Y sin embargo son necesarios¹⁵⁵. Hay algunos que superan nuestra posibilidad de análisis, tal vez por su misma simplicidad, y que podríamos llamar “primeros conceptos” (así por ejemplo no podemos definir adecuadamente “ser”, “bien”, “existencia”, etc.). Creo que entre éstos debemos colocar también “hipóstasis” (literalmente “lo que está en pie,

155 Cf la reflexión de K. RAHNER sobre cómo el misterio se nos ha revelado por la palabra, y una palabra que apunta más allá de lo que puede mediante ella expresarse directamente; pero no por eso puede despreciarse sin despreciar la revelación misma: “La palabra poética y el cristianismo”, en *Escritos de teología*, vol. IV, Madrid, Taurus, 1961, pp. 453-466.

debajo”): tenemos de ellos una experiencia inmediata y no refleja; por tanto no podemos alcanzarlos definiéndolos mediante otros términos, sino sólo siguiendo el camino de lo alumbrado por ellos¹⁵⁶. Así utilizamos, por ejemplo, la luz que nos proporciona su actividad, o sus cualidades o propiedades inmediatas, ontológicas, en cuyo ejercicio se manifiestan y por el que se dan a conocer. Por ejemplo en matemáticas la unidad no se puede ni probar ni definir, y sin embargo sirve de base y fundamento a toda la construcción de esa ciencia, que sólo comprendemos a la luz de la unidad: sería en este sentido un “concepto límite”.

4.1.3. *En contraposición a lo experimental concreto,* limita el campo entre lo fenoménico y su raíz ontológica (lo cual no quiere decir que lo separa o los disgrega; pero no les permite que se confundan). De hecho por mucho tiempo los Santos Padres dudaron al tener que decidirse por el vocablo más común *prósopon*, o por el más reciente *hipóstasis*, que ya se había empleado al expresar el dogma de la Trinidad (“una sola naturaleza *physis* y tres personas *hypóstases*). ¿Por qué lo hicieron? Si no lo preguntamos a la historia, volveremos a cometer los mismos errores, y destruiremos una y otra vez lo ya construido, para recomenzar siempre de cero, lo cual no sería ni progreso ni ponerse al día sino andar hacia atrás. La palabra *prósopon*, en efecto, indicaba en aquel tiempo más lo que era externo y lo que hoy llamaríamos “fenoménico” de la *persona* (término que desde Tertuliano usaban los Padres Latinos, y que consagró definitivamente, en Cristología, San León Magno en su *Tomus ad Flavianum* que ya hemos comentado en tema XII, n. 4). Incluso la Biblia de los Setenta usa *prósopon* para indicar la manifestación de Dios¹⁵⁷; así como en el griego común indica

156 Tornamos a la metáfora usada por Marcel: el misterio no es oscuridad, sino luz: pero la luz no se ve directamente (y en este sentido es límite), sino que ilumina todo, y por lo iluminado llegamos hasta la fuente, si bien ni siquiera en la fuente podemos ver directamente (y mucho menos comprender *lo que es*) la luz. ¡Pero no por eso podemos prescindir de ella sin quedarnos a oscuras!

157 Uso semejante hace el N.T., como por ejemplo en los siguientes casos: “el cual preparará el camino delante de tu faz”, Mt 11, 10, cf Mal 3,1; “sus ángeles ven el rostro de mi Padre”. Mt 18,10; “Maestro, sabemos que eres sincero... porque no miras a la apariencia de las personas”, Mt 26,16.

la “máscara de teatro”, la “cara”, el “personaje de una tragedia”, y semejantes. He aquí por qué los Padres acabaron por no juzgarlo suficiente, y eliminarlo en Calcedonia como expresión de aquello que es *uno* en Cristo, y eso por más que varios de los Padres lo habían usado en sentido ortodoxo¹⁵⁸. Es de notarse que el término *hipóstasis* no era ni el popular, ni el que culturalmente correspondía en la época del concilio a la común expresión para indicar la persona: ésta era *prósopon*, pero los Padres conciliares consideraron que tal palabra (más manifiesta de lo que es la persona que metafísica, más fenomenológica que ontológica, más expresiva de cuanto en la persona está en desarrollo que de aquello que en ella permanece). Y no temieron fijar un vocablo incluso extraño al uso vulgar, pero que apuntaba hacia aquello en lo que residía la unidad divino-humana de Cristo, y de lo que dependía como hemos dicho la salvación del hombre. No vale pues la pretensión de algunos teólogos de abandonar el vocabulario consagrado por la tradición viva de la Iglesia, alegando el motivo de que el concepto contemporáneo de persona no corresponde más al de aquella época; mucho menos el dar poca importancia al estudio ontológico de Cristo, para entender únicamente o bien al desarrollo de la manera como se llegó a conocer la divinidad de Cristo (o como él mismo habría desarrollado históricamente la conciencia de su propia divinidad)¹⁵⁹, o en algunos casos in-

cluso para reducir el concepto de persona a sólo el desarrollo de la conciencia o de la personalidad psicológica.

4.2. *Cómo acercarnos a ese límite*: me parece que la comprensión completa de lo que es la persona supera (al menos por ahora) nuestras fuerzas humanas: estamos frente a un misterio tanto en el orden natural (¿qué soy yo en cuanto persona?) como en el orden revelado (¿qué son las personas de la Trinidad, una de las cuales se hizo hombre?). Pero el misterio no es algo que ignoramos del todo. Encontramos en cuanto a la persona de Cristo algunas pistas en las definiciones de los concilios cristológicos. Efeso dice: “aunque las naturalezas son diversas, sin embargo forman una verdadera unión, de manera que de ambas resulta *un* Señor y Cristo e Hijo, divino” (DS 250); Calcedonia afirma que Jesucristo es “uno solo y él mismo”, “el mismo y único Cristo e Hijo”, “el único y el mismo Logos”, que existe tras la encarnación en dos naturalezas, la divina y la humana (DS 301s), y finalmente Constantinopla III especifica aún más lo que ello significa: “sus dos naturalezas resplandecen *en una sola persona*, en la que mostró así sus milagros como sus padecimientos, durante toda su economía salvífica”, y acaba afirmando que *el mismo* Señor Jesucristo realiza sin confusión ni separación las dos operaciones (la divina actuada por la naturaleza del Verbo, y la humana actuada por su carne: DS 557). Es decir, para los tres concilios cristológicos ser *una persona* significa en Cristo: a) tener una identidad única y propia, b) tener una existencia única, c) ser el único sujeto que actúa por nosotros salvíficamente, en forma divina y humana.

158. Sobre el uso del concepto *persona* en la teología, cf W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985; sobre la historia de su aplicación en el dogma cristológico, cf el mismo, en *Jesús el Cristo*, pp. 295ss., sobre todo la diferencia entre *prósopon* e *hipóstasis*; y cf U. von BALTHASAR, *Teodrammatica*, III, pp. 196-206, cuya parte central me parece ser la siguiente: “Desde Calcedonia se tenía ya *persona*, y en griego unas veces *prósopon* y otras *hipóstasis*; pero ¿cómo se podía distinguir en Cristo la divinidad de su persona, de la naturaleza espiritual no parcial (*sarx*) sino total, en su humanidad? ¿Y cómo se podía garantizar con este término también el interés de Cirilo por que esta persona no apareciese como un fenómeno sucedáneo de la unión de dos *hypóstases* o *prósopa*, sino que asumiese en ella con pleno valor el interés soteriológico “es Dios quien nos ha salvado en Cristo”: tan vivo a partir de Nicea?”, p. 201.

159. En este punto me parece muy limitada la interpretación de J. SOBRINO, en *Cristología desde América Latina*, pp. 254 ss. Tiene razón el autor en querer seguir el desarrollo histórico del conocimiento (y aun descubrimiento) de la divinidad de Cristo, siguiendo el orden gnoseológico desde su génesis. Lo que ya no me parece tan

válido es detenerse ahí, sin fundar el conocimiento en el orden de *lo que es*; sobre todo cuando se declara explícitamente un menor interés, y aun se tacha esto segundo de “alienante”. Y sin embargo ésta parece ser la posición del autor, desde el principio de su libro: “De ahí que la teología latinoamericana no tenga interés especial en esclarecer para el entendimiento problemas tradicionales de teología... como la unión hipostática, la relación entre la ciencia divina y humana en Cristo, etc.”. Y da dos razones: “la poca operatividad social directa de cualquier esclarecimiento e este nivel”, y “dedicar tiempo y pensamiento es hacer el juego a un modo genérico de hacer teología, que es poco comprometido y alienante” (*Ibid*, p. 25). Me parece injusto juzgar de “alienante” lo que el mismo autor dice que esa tradición viene desde los Santos Padres y de los concilios cristológicos, en un esfuerzo de siglos por iluminar (en lo humanamente posible) aquel misterio de la unión entre lo divino y lo humano, de lo que según la opinión común de los Santos Padres depende el significado mismo de la salvación *cristiana* del hombre.

He aquí ya un punto de partida muy positivo: en Jesucristo, Dios y hombre, hay unidad de ser, de existencia, de sujeto; es decir, hay una identidad propia y original que sostiene (como fundamento ontológico) toda su actividad divino-humana. ¿Pero debemos detenernos en la afirmación conciliar, o nos es lícito intentar acercarnos al misterio con la inteligencia humana? Siendo ésta un don divino fundamental, tenemos derecho de acercarnos a Dios mediante su regalo: y he aquí que muchos teólogos lo han intentado, fundándose en la analogía que existe entre el Creador y la creatura, y por lo mismo entre las personas de la Trinidad (la segunda de las cuales se ha hecho hombre) y nuestra persona humana. Ciertamente, no hay identidad, sino *semejanza real*, y por ello el acercamiento será verdadero, pero siempre ilimitado e incompleto, mientras no gocemos de la visión definitiva en la resurrección. Las doctrinas teológicas (antiguas y contemporáneas) que propondremos como ejemplos (entre los muchísimos posibles) no logran resolver ni siquiera el misterio de la persona humana. Pero apuntan vías legítimas que, como los objetos iluminados por una luz, nos guían hacia su fuente. Solo si alguna de estas doctrinas tuviera la osadía de autoproclamarse absoluta y excluyente de las demás, debería rechazarse por su excesiva pretensión de haber agotado el misterio.

5. Ejemplos de interpretación antiguas

5.1. *Boecio*, unos 60 años después del concilio de Calcedonia, e inspirado por la doctrina platónica¹⁶⁰ nos legó la definición que llegó a ser clásica: “persona es la substancia individual de naturaleza racional”¹⁶¹. No cualquier naturaleza es persona (no lo es por ejemplo la de un animal), sino sólo la racional; pero tampoco es persona la naturaleza “universal”, porque no hay “personas universales”, sino solamente existe la individual; ni tampoco reside la persona en lo que es cambiante en el individuo, en lo accidental a fenoménico, sino en la substancia, en el mismo sustrato de su ser individual. Como se ve, esta definición, que tanto había de influir en los filósofos y

teólogos posteriores, apunta justamente al aspecto de la individualidad, originalidad, irrepitibilidad y concreción de la persona, y en este punto es válida para iluminar la definición conciliar. Pero se le ha criticado y no sin razón que en su trasfondo platónico no logra hacer luz suficiente sobre los aspectos de la existencia concreta de la persona, que en el caso de la humana dice necesariamente relación a su historia¹⁶². Pero también presenta ciertas dificultades cristológicas: si la naturaleza humana de Cristo es individual, completa, racional, ¿Por qué no atribuirle la persona? Teólogos posteriores tratarán de afrontar este problema.

5.2. *Santo Tomás de Aquino*¹⁶³ habla de la persona en sus tratados sobre la Trinidad y en la encarnación; no dedica ninguna parte especial al tema que nos ocupa. Al referirse a las personas en la Trinidad, acepta fundamentalmente la definición de Boecio; pero éste había hablado de la “substancia” en un sentido general¹⁶⁴. En cambio Santo Tomás piensa que la persona reside propiamente en la substancia particular o individual (es decir en la “substancia primera”). Según el pensamiento

160 Cf E. DUSSEL, “la doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica”, en *Sapientia* 22 (1967) 101-126.

161 “Rationalis naturae individua substantia”: en *De persona et duabus naturis*, 3, PL 64,1343.

162 También adolece de algunas dificultades para iluminar lo que son las personas en la Trinidad: ¿parecería entonces que en Dios hay tres substancias! Dejo la discusión de este punto al tratado correspondiente del Dios revelado.

163 Muchísimo se ha escrito y dispuesto sobre cuál es el constitutivo formal de la persona, según Santo Tomás de Aquino. Pero además, dadas las objeciones serias a la doctrina del Santo Doctor, que propuso Juan Duns Escoto, varios de los tomistas posteriores trataron de modificar esa doctrina (pretendiendo con frecuencia representar el pensamiento más puro de Santo Tomás). Cf por ejemplo el completísimo libro de E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, Ed. Univ. 1983, en que expone la tesis de que Juan Capreolo (1388-1444) ha sido el más fiel expositor de la doctrina de Santo Tomás a este respecto. En la introducción, pp. 1-13, nos ofrece una buena y breve síntesis de las diferentes posiciones de los escolásticos posteriores. Cf también del mismo autor, *Persona y modo substancial*, Barcelona, PPU, 1983, sobre todo cap. I “Metafísica de la persona”, pp. 25-77; y F.P. MUÑIZ, “El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista”, *CT* 68 (1945) 5-89. Siendo el nuestro un breve manual, debo prescindir de las disputas (que corresponde a un tratado más especializado), y exponer brevemente lo que me parece básico en la doctrina de Santo Tomás, acudiendo directamente a las partes correspondientes a la Trinidad y la Encarnación, en *Suma Teológica* I, q.29; III, q. 17, y *Suma contra los gentiles* L. IV, cc. 18 y 38.

164 En el sistema tomista la substancia “primera” es aquella que sostiene un ser concreto, real, en el orden existente; es “primera” en el orden

del Santo doctor, la "substancia primera" (o hipóstasis) se encuentra

en su forma particular e individual de un modo más especial y perfecto en las substancias racionales, que tienen el dominio de su propio acto, y no sólo son sujetos pasivos, como las demás substancias, sino que actúan por sí mismas: porque solamente los (seres) singulares pueden actuar (I, q.29, a.1).

Al exponer la doctrina que luego desarrolla en la *Suma contra los gentiles*, al mostrar por qué el Espíritu Santo es persona, acude al siguiente signo:

Las formas accidentales no obran propiamente, sino más bien obran quienes las tienen, según su voluntad... Pero el Espíritu Santo actúa según su voluntad, como hemos dicho (CG IV, 18.1).

Así, pues, Santo Tomás parece poner el constitutivo de la persona en que ésta es un individuo concreto (substancia primera) existente, racional, sujeto activo (dueño de su propio acto). Y por eso precisamente la naturaleza humana de Jesucristo, aunque completa, no es persona: porque no existe individualmente, como dueña de su propio acto, si no es asumida por el Verbo. Pero, como se le ha criticado ya desde Escoto, si el constitutivo de la persona fuese la existencia real y concreta de la substancia racional, se podría aún apretar la pregunta por qué entonces la naturaleza humana de Jesucristo no es persona, si es naturaleza completa, ¿o es que puede ser completa una naturaleza sin la existencia? ¿Se podría llamar así una verdadera y "perfecta" naturaleza humana?¹⁶⁵.

5.3. *Otras doctrinas escolásticas.* Tratando de resolver el problema que planteaba (junto con evidentes aciertos) la doctrina tomista, otros teólogos posteriores propusieron diversas teorías para explicar en dónde reside el constitutivo de la perso-

na: así Juan Duns Escoto opinó que tanto la naturaleza divina como la humana existen realmente en Cristo, aunque con un tipo de existencia diverso (creado-increado); pero la humanidad de Cristo no es persona, porque ésta consiste en la negación de la dependencia (real y aptitudinal) para existir, respecto a otro sujeto: y la naturaleza humana de Cristo, aunque completa, no existe sino dependiente de la persona del Verbo. En otras palabras, Escoto explica en forma negativa lo que quizás hoy expresaríamos más positivamente como la "autonomía en la existencia": la naturaleza humana de Cristo existiría, pues, pero no de manera autónoma. El problema que se le ha hecho notar es que dicho autor hace consistir la persona en un elemento meramente negativo, mientras que ella es lo más positivo que tiene el hombre.

En síntesis, podríamos decir que según la tradición escolástica de varios siglos, se podría justamente definir la persona de la siguiente manera:

Persona no significa aquí la "esencia", la "naturaleza", sino el acto siempre singular, total e indiviso, inmediato e insustituible, la realidad, la existencia de una naturaleza espiritual¹⁶⁶.

Definición justa y aproximativa, pero que sin embargo adolece de varias limitaciones que se consideran graves en nuestro tiempo: las definiciones escolásticas se acercan bastante al misterio revelado, pero se limitan a definir la persona con respecto a sí misma, mirando *ad intra*, pero dejando al oscuro lo que la persona es hacia afuera, *ad extra*, en su relación con el mundo y con las otras personas¹⁶⁷. Por eso algunos autores actuales intentan definir la persona a partir de sus relaciones y de su apertura trascendental, lo que sirve de camino para descubrir en la persona misma el arranque de esa tendencia hacia el mundo y hacia el otro (incluido el Otro Trascendente como fundamento último de la posibilidad de tal apertura). En esta

de la existencia; mientras que la substancia "segunda" es aquella que puede expresarse en una definición (es decir, es una substancia "en el orden universal", en cuanto puede luego concretizarse en este o aquel individuo: pero como tal, la substancia "segunda" o universal no existe en el orden real, sino solamente en el de los principios).

165 J. GALOT expresa esta crítica diciendo: "Habría allí una forma de monofisismo existencial, salvaguardándose la dualidad de naturalezas en cuanto a la esencia y no en cuanto a la existencia": *La persona de Cristo*, Bilbao, El Mensajero, 1971, p. 25.

166 M. MUELLER-A. HALDER, art. "Persona" en *Sacramentum Mundi*, vol. 5, c. 445.

167 Excepto en el caso de la Trinidad, pues ya desde el concilio de Toledo (en el año 675) se definen las personas por sus *relaciones intratrinitarias* (cf DS 528): consúltese este tema en el tratado del Dios revelado. Por ello J. GALOT ha querido partir de una analogía entre lo que es la persona en la Trinidad y la persona humana, para acercarse al misterio de Cristo. Lo expondremos en seguida.

o semejante línea propongo por vía de ejemplo los autores siguientes.

6. Ejemplos de interpretaciones contemporáneas

6.1. *Karl Rahner* nos ofrece ciertas pistas a partir de su enfoque trascendental (ya que no ha escrito una cristología completa), para el desarrollo de una teología sobre la unidad personal de Jesucristo¹⁶⁸.

La afirmación de la única persona divina de Jesucristo sólo significa objetivamente y con seguridad que la realidad humana -personal, en sentido moderno- de Jesús, por obra de Dios, ha entrado en una unión tal (sin duda "única") con él, que se ha convertido en la autoexpresión personal de Dios y en su autodonación radical a nosotros; es decir, la unidad no se ha constituido sólo accesoriamente en el plano psicológico¹⁶⁹.

6.1.1. *Algunos de sus presupuestos*: La relación existencial de Cristo, en cuanto hombre, con Dios, no es accesible de manera inmediata a nuestra propia experiencia, lugar de origen de *nuestros* conceptos. Pues tampoco la relación óptica de su naturaleza humana con el Logos no es accesible en sí de manera inmediata, y sin embargo podemos expresarla análoga, indirecta y asintóticamente¹⁷⁰.

Una cristología trascendental presupone una comprensión de la relación mutua de condicionamiento y mediación que, en la existencia humana como tal, se da entre lo necesario a nivel trascendental, y lo histórico, concreto y contingente. Estos dos niveles de la existencia humana han de aparecer siempre juntos. Por lo tanto lo histórico -a pesar de su contingencia- constituye uno de los pilares de la existencia. Pero ninguno de los dos niveles -a pesar de su unidad- es reducible

al otro. En una antropología (implícita o explícita) el hombre es comprendido como el ente de necesidad trascendental que, en cada acción categorial del conocimiento y de la libertad, se proyecta siempre más allá de sí mismo y del objeto categorial, orientándose hasta el misterio inabarcable que es principio y soporte del acto y del objeto al que llamamos Dios¹⁷¹.

Tal vez algunos no expresen con los términos de Calcedonia su fe en Jesucristo. Pero esa fe será verdadera y aun ortodoxa, por ejemplo cuando se dice: "Jesús es el hombre que vive la única entrega absoluta de sí mismo a Dios", siempre y cuando se supongan estos datos: 1o. "que la entrega de sí mismo supone una comunicación de Dios con el hombre". 2o. "Que una entrega absoluta de sí mismo implica una comunicación absoluta de Dios al hombre, la cual hace que lo efectuado por ella sea una realidad del mismo que lo efectúa". 3o. "Que esta afirmación existencial no es algo 'pensado', una ficción, sino que es, de la manera más radical, una afirmación ontológica¹⁷².

6.1.2. *Reflexión teológica*. Desde luego reconoce la enorme oscuridad de este misterio. Tanto más oscurece este dogma el hecho de que según la doctrina escolástica Dios (y por lo tanto la segunda persona de la Trinidad) es inmutable. Y por otra parte la humanidad de Jesucristo es como la de uno cualquiera de nosotros, con gracia, saber, virtud, visión beatífica. Lo único que la diferencia es que sea una realidad *del* Logos, pero sin que éste sea afectado (por ser inmutable). Por ello cuanto acaece a Jesucristo le sucede "en cuanto a su naturaleza humana, pero no en cuanto a su persona, que es la del Verbo. Esto es esencial para la soteriología. Pero hay un principio básico desde los Padres: "Cuando lo que ha de ser redimido le acaece al Redentor, está ya redimido. Pero ¿le acaece realmente a él, si permanece intocado por el destino de lo que ha de ser redimido?"¹⁷³ ¿Se toma en serio la *kénosis*? Pero por otra parte, si afirmamos que el Verbo sufre, piensa, muere, etc., *igual* que nosotros, "entonces parece como cautivo con nosotros y en nuestro destino. ¿Qué nos aprovecha todo esto si él no es más que lo que nosotros somos, por muy realmente que lo sea?"¹⁷⁴. Parece, pues, que peligra la soteriología, tanto si el

168 Sobre la importancia que K. Rahner da a mantener la fórmula dogmática de Calcedonia como norma de fe y base de la teología cristológica, cf J. MARTORRELL, *Palabra, dogma, Iglesia*, Valencia, 1980, pp. 49-52. Puede además encontrarse un buen resumen de lo que Rahner dice sobre este punto, en J.A. SAYES, *Jesucristo, ser y persona*, Burgos, Aldecoa, 1984, pp. 78-85.

169 K. RAHNER-W. THÜSING, *Cristología Estudio teológico y exegetico*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 49-52.

170 K. RAHNER, "Problemas actuales de cristología", en *Escritos de teología*, vol. I. Madrid, Taurus, 1961, p. 191.

171 K. RAHNER-W. THÜSING, *Op cit.*, pp. 25s.

172 K. RAHNER, *Problemas actuales...*, pp. 191s.

173 *Ibid.*, 197.

174 *Ibid.*, 198.

Verbo se ha identificado totalmente con nosotros, como si ha permanecido inmutable.

Rahner piensa que tal vez no se ha tomado en cuenta el doble aspecto de la naturaleza humana y divina de Jesucristo en su mutua relación: están no-confundidas pero también no-separadas. Sólo nos hemos fijado en su distinción, no en su no-separación. Por ello también está la humanidad de Jesucristo casi ausente cuando pensamos en la salvación eterna: es la "visión de Dios", de manera que el Verbo a lo más se contempla unido a un cuerpo en el pasado, totalmente trascendido, como "pieza de museo"; sin advertir toda la plenitud y actualidad redentora en cuanto Dios-hombre. De ahí que Jesucristo ocupe un lugar tan secundario (si no es que está totalmente ausente) de la teología de los novísimos.

Por lo mismo, aun cuando la "comunicación de idiomas" es verdadera, no basta para explicar la relación Dios-hombre en Jesucristo. Por eso los cristianos suelen atender sólo a la acción divina-redentora de Dios (de una manera en el fondo monofisita), sin atender a su acción humana. Algo así como si la humanidad de Jesucristo fuese sólo una especie de ayuda pedagógica para que pudiésemos captar su divinidad. De ahí que la manera como se presenta a Jesucristo les parezca a muchos mítica.

Otro problema es que quizás se conciben las dos naturalezas de Jesucristo como originalmente separadas, y posteriormente unidas por la persona del Verbo, de lo que resulta una unión artificial. Por lo mismo no se puede confundir la "unidad uniente" que es la del Verbo preexistente a la encarnación, con la "unidad unida", que se da en las dos naturalezas en Jesucristo. La segunda proviene de la primera; es decir, que porque el Verbo es uno, preexistente e inmutable, por eso precisamente puede realizar el que *exista* una humanidad (la de Jesús) sólo por sí y para sí. En efecto, no es que haya existido un Jesús-hombre al que *después* el Verbo asume (estamos muy lejos de un posible adopcionismo—; sino que la naturaleza humana de Jesús ni siquiera existe si no es por y para el Verbo (sin éste la naturaleza humana de Jesús sería una expresión vacía e irreal). Aquí es donde hay que advertir la no-separación de la naturaleza divina y del Verbo, ni en su existencia

ni en su actividad (aun cuando las actividades de ambas naturalezas son se confundan).

¿Pero no es esto una negación de la verdadera humanidad de Jesucristo? De ninguna manera:

Lo que no hay que olvidar es que el ser hombre no es una perfección absoluta, definitiva, que, permanenciando en sí indiferente y cerrada, se une, por un milagro extrínseco a ella, con otra realidad, en este caso con el Logos, Ser-hombre es más bien la realidad que está absolutamente abierta hacia arriba, alcanza su *realización* suprema, si bien indebida, la posibilidad misma de ser-hombre, cuando el Logos mismo, dentro del mundo, se hace en ella existente¹⁷⁵.

De donde concluye que tal vez el problema es que tengamos una previa antropología cerrada, con la que nos presentamos ante el misterio para juzgarlo, cuando debería ser el proceso contrario: el misterio de la fe nos debería llevar a una apertura en la antropología misma. Por eso precisamente

Sólo quien olvide que la esencia del hombre aunque en una manera específicamente humana, esto es, en su situación en el espacio y en el tiempo -es la ilimitación, y en este sentido la in-definibilidad, puede pensar que no se puede ser hombre en sentido pleno -que nosotros nunca logramos- al ser la existencia de Dios dentro del mundo. Pero si esto es así, para entender de modo radical lo que realmente somos, es preciso comprender que existimos porque Dios se quiso hombre¹⁷⁶.

6.2. *Jean Galot* sostiene también la necesidad de acoger Calcedonia como interpretación indispensable del testimonio evangélico, y la conveniencia de mantener su terminología para hablar de quién es Jesucristo; si bien reconoce que el concilio no definió y ni siquiera describió lo que es la "hipóstasis", ni elaboró una filosofía de dicho vocablo, o de "naturaleza",

175 *Ibid*, 203.

176 *Ibid*, 204. No siendo éste un libro sobre Rahner, no podemos detenernos más. Apunto solamente que J.A. SAYES, *Jesucristo, Ser y persona*, Burgos, Aldecoa, 1984, quien ofrece por cierto una muy buena exposición sobre este punto de Rahner (pp. 78-87), le critica sin embargo que parece insuficiente su concepto de persona única en Dios, que existe en tres modalidades (Rahner intenta "traducir" en términos de hoy lo que los primeros concilios hicieron en vocabulario de su tiempo), con riesgo de modalismo (p. 85), e igualmente el intento de Rahner de definir la persona por la ciencia (*Ibid* y pp. 96s).

sino que los entendió a la manera de la experiencia humana común, “a una experiencia indisolublemente unida a la vida de todo hombre y que es fundamentalmente idéntica en cualquier período y en cualquier cultura”¹⁷⁷. Mediante el término *persona* el concilio quiso responder a la pregunta ¿quién es?, mientras que con *naturaleza* quiso hacerlo a la cuestión ¿qué es Jesucristo? La primera apunta a su unidad absoluta: él es una única persona, el Hijo de Dios hecho carne; la segunda a su constitución: es Dios y hombre. Así el concilio, mientras condenaba el monofisismo¹⁷⁸, afirma el *monosubjetivismo*¹⁷⁹.

Lo apenas dicho no nos impide, antes nos impulsa a estudiar (para comprender mejor la afirmación de Calcedonia), qué se entiende por persona y por naturaleza. Una guía negativa puede encontrarse ya en el concilio mismo que al evocar la controversia apolinarista condena la doctrina de éste, quien *confundía* la persona con el alma: puesto que Apolinar quería sustituir el alma de Cristo por el Verbo, para salvar la persona única de Cristo, al condenarlo el concilio distingue claramente entre espíritu y persona¹⁸⁰.

El autor prevé una dificultad: la de identificar, según muchas teorías psicológicas actuales, la persona con la conciencia o la libertad. Para Galot no hay dificultad en aceptar estas teorías, si se entiende *no* que persona es idéntica a *conciencia*, sino al *sujeto* que tiene conciencia y actúa por ella (algo semejante se diga de la libertad). Esto lo lleva a distinguir entre la persona como *principium quod* (aquél que obra) y la naturaleza como *principium quo* (por medio del cual obra la persona)¹⁸¹.

6.2.1. *Nota distintiva de la persona*: no basta lo apenas dicho, porque en la experiencia común del hombre no percibimos separadamente el ejercicio de ambas, sino que fenoménicamente parecen tener una acción única: “en nuestra experiencia, persona y naturaleza están unidas de modo tan íntimo que se perciben juntamente en el común ejercicio de sus respectivas

funciones”¹⁸². Y por otra parte el concilio no tomó estos conceptos de una filosofía ya establecida (la griega en concreto) que nos pudiese aclarar en qué sentido han de entenderse.

Para dar una respuesta, Galot acude al uso teológico de esos vocablos en dos tratados que parecen seguir caminos divergentes: el de la Trinidad y la cristología. En cuanto a la Trinidad, es ya muy antiguo el acuerdo de considerar *la relación* como el “constitutivo formal” de la persona; pero

en la teología trinitaria la atención se centra en la persona divina, mientras que en la cristología los teólogos han tratado de definir la persona en función de la persona humana... En el caso de Cristo el problema más específico consiste en justificar cómo la ausencia de persona humana no implica una merma de la naturaleza humana. Y por eso el esfuerzo de la reflexión se ha concentrado en la persona humana¹⁸³.

Me ha parecido importante esta cita, porque parece ser para Galot un punto de partida para la búsqueda de una respuesta en la que trata de buscar mediante la *analogía de la fe* (la semejanza y trabazón íntima de los misterios revelados entre sí) una noción de persona común a los tratados de la Trinidad y de cristología, admitiendo una analogía fundamental entre persona divina y persona humana, como lo presupone la creación del hombre y de la mujer a imagen de Dios. Para lograr su intento, el autor trata de descubrir las confluencias en los dos tratados: “en ambos casos la dificultad estriba en demostrar que la persona no añade perfección en el orden de la naturaleza”¹⁸⁴, y propone como su tesis que “la solución sólo se puede encontrar recurriendo a un elemento relativo, al ser relacional”¹⁸⁵.

6.2.2. *Realidad profunda de la persona*. Definiciones anteriores, aunque válidas, parecen parciales por haber atendido a un aspecto estático de la persona: independencia, totalidad en sí, posesión de su ser, existir por sí y en sí, etc. Así de limitadas, fomentan el individualismo. De ahí tantas espirituali-

177 J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*. Madrid, Cete, 1982, p. 296.

178 Cf arriba, tema 12, n. 4.

179 J. GALOT, *Op cit.*, pp. 286s.

180 *Ibid*, p. 288.

181 *Ibid*, p. 289.

182 *Ibid*, p. 291. el autor trata el mismo tema en *La persona de Cristo*, Bilbao, Mensajero, 1971, pp. 57ss.

183 J. GALOT, *¡Cristo!...*, p. 297; cf *la persona...*, pp. 35ss.

184 J. GALOT, *¡Cristo!...*, p. 298.

185 *Ibid*, p. 299; *La persona...*, p. 37.

dades individualistas en cristianos que no superan esa concepción de la persona. En cambio cuando se advierte que ésta radica en la relacionalidad, entonces sólo se puede concebir al hombre en comunidad: un *yo* no tiene sentido sin otros *yo*¹⁸⁶. Pero adviértase que Galot no habla de la persona como ser relativo (la relatividad sería en el orden de las naturalezas) sino como ser racional o relación subsistente como fundamentación ontológica de todas las relaciones reales. Tampoco habla el autor de una acción empírica: no se trata de una experiencia de “hacerse persona” (mejor debiera decirse del desarrollo de la personalidad), sino de la base ontológica de dicho desarrollo. Si bien el ser relacional se desenvuelve y reconoce por el conocimiento y la conciencia, y sobre todo por el amor¹⁸⁷.

Mucho se ha hablado de la *individualidad* de la persona. Galot prefiere subrayar su *originalidad* esencial e inalienable, y por lo mismo inefable; porque si bien entendida la individualidad y la incomunicabilidad de la persona son nociones correctas, corren sin embargo el riesgo de ser interpretadas de manera solipsista, mientras que el *yo* para el autor no puede jamás desarrollarse independientemente del *tú*¹⁸⁸. Pero este desarrollo, que pertenece más bien al campo psicológico, “no se identifica con toda la realidad de la persona; manifiesta su interioridad oculta”¹⁸⁹. He aquí una nueva razón para distinguir entre lo fenoménico y su fundamento: el constitutivo metafísico de la persona sería pues no la relación psicológica sino el ser relacional: “el principio de ser que es el ser relacional, se manifiesta en estas relaciones, aun sin poder confundirse con ninguna de ellas en particular”¹⁹⁰.

¿Pero puede justificar Galot el tránsito que hace del concepto de persona trinitaria al de persona humana, para luego aplicarlo a la persona de Cristo? El mismo expone claramente el problema:

Si la persona divina es ser relacional, desempeña en Cristo una auténtica función de persona sólo si la persona humana es igualmente ser relacional¹⁹¹.

Pero le parece que la respuesta es positiva, si se advierte que se trata de una noción análoga, es decir, en la que se advierten semejanzas y diferencias. Ya ha tratado de expresar (en la relacionalidad) lo que en su teoría sería común a la persona en el contexto trinitario y en el antropológico. ¿Cuáles serían las diferencias? Apunta tres fundamentales: a) En la Trinidad se trata de personas no creadas, mientras la del nombre es creada. b) Las personas divinas tienen la misma naturaleza, mientras cada persona humana tiene su propia naturaleza individual. c) En el hombre la persona desarrolla su personalidad¹⁹².

6.2.3. *Cómo hablar de la persona de Cristo*: “Le falta a Cristo el ser relacional humano. Es el ser relacional del Hijo de Dios quien anima y dirige la naturaleza humana”¹⁹³. Ello no quiere decir que no desarrolle su psicología humana. Así, piensa el autor, puede explicarse adecuadamente la relación de Cristo *hacia* los hombres:

La unidad de la persona adquiere así su valor. Si no hubiese una persona divina en dos naturalezas, faltaría lo que constituye la maravilla de la Encarnación: una persona divina entra en relación con los hombres sin quedarse simplemente a un nivel divino, sino alcanzando por sí misma el nivel humano¹⁹⁴.

De esta manera el Verbo, que existía desde siempre *hacia* el Padre (*Jn* 1,1-2), a partir de la encarnación existe también *hacia* los hombres (*Jn* 1,14), entre los cuales “levantó su tienda”. Por esta relacionalidad Cristo puede realizar en sí mismo la Alianza entre Dios y los hombres, porque “constituye el vínculo definitivo y permanente entre la comunidad de las personas divinas y de las personas humanas”¹⁹⁵. Y por ella misma, es el fundamento de las relaciones entre las personas¹⁹⁶.

186 *¡Cristo!...*, pp. 299ss.

187 *La persona...*, pp. 61-67.

188 *¡Cristo!...*, pp. 299s; *La persona...*, pp. 67-75.

189 *¡Cristo!...*, p. 302.

190 *Ibid*, p. 304.

191 *Ibid*, p. 307, y *cf La persona...*, pp. 75-78;

192 *¡Cristo!...*, pp. 3-6s.

193 *Ibid*, p. 310; *cf La persona...*, pp. 79-82;

194 *¡Cristo!...*, p. 311; *cf La persona...*, pp. 82-85.

195 *¡Cristo!...*, p. 312; *cf La persona...*, pp. 87ss.

196 J.A. SAYES, en *op cit.*, pp. 87-93, ofrece también un resumen de la doctrina de Galot. En la valoración crítica (*ibid*, pp. 93-97) reconoce

6.3. *Walter Kasper* acepta la definición clásica boeciana de persona, y admite el enriquecimiento de las otras interpretaciones escolásticas; pero reconoce al mismo tiempo que tal concepto sigue siendo abstracto: en dicho orden tal definición es verdadera, pero *se realiza en concreto* sólo en las relaciones de una persona:

La unicidad de cada yo individual implica, en realidad, una delimitación del yo y, por ende, una relación con él. Por eso la persona se encuentra sólo en medio de una triple relación: consigo, con el mundo humano y con el mundo material. Se halla en sí, estando en el otro. Dicho en concreto: la esencia de la persona es el amor¹⁹⁷.

Tal relación con los otros es imposible e insostenible sin el soporte de la apertura ilimitada de la persona a Dios: es incondicionada en lo condicional. Lo dicho apunta por una parte a la unicidad de la persona, y por otra a su apertura, cuyo fundamento debe ser la participación creatural en la esencia de Dios, a cuya imagen y semejanza el hombre fue creado. La persona “está en sí misma” (es individual), pero siempre abierta de manera no estática sino dinámica, a la comunión. Por eso “lo que ya se vislumbra en la exposición del concepto tradicional de persona, se hace más claro al ampliarlo: persona es esencialmente mediación¹⁹⁸. Esa apertura del hombre es una *potentia oboedientialis*, “esta mediación no puede conseguirse por su propia esencia a partir del hombre, sino sólo desde Dios” *Ibid*). Así apunta Kasper a lo profundo del misterio de la persona: cómo “se llene” de Dios esa apertura, no está bajo nuestro control: nosotros no disponemos ni de Dios ni de los demás. Y si Dios una vez ha llenado plenamente esa “apertura” en un hombre, no podemos comprender cómo ha acontecido; pero sí podemos afirmar *negativamente*, que no hay contradicción entre esa plenitud acontecida en Cristo, y la “mediación” propia del hombre Jesús:

el inegable valor de una explicación que liga la doctrina trinitaria con la cristología, y abre ésta a grandes posibilidades de relación con el misterio del hombre, y fundamenta ampliamente la apertura a ricas visiones pastorales de la cristología. Critica sin embargo el que Galot hable de la relación (mejor diría relacionalidad) “subsistente”, lo que introduce en esta teoría serias dificultades desde el punto de vista de su “status” metafísico.

197 W. KASPER, *Jesús el Cristo*, p. 303.

198 *Ibid*, p. 304.

El hombre es en su personalidad, por así decir, la mediación indefinida entre Dios y hombre; en Jesucristo consigue esa mediación a partir de Dios en su definición, su plenitud y consumación. Por eso, Jesucristo en persona es la salvación del hombre¹⁹⁹.

Esta explicación tiene la ventaja de, por una parte, apuntar definitivamente hacia el misterio para tratar de iluminarlo, sin pretender todavía resolverlo; y por otra la de abrir la puerta, en la misma reflexión ontológica, a la realización concreta e histórica del misterio de la persona en Cristo, y a nuestra vía para conocerlo a partir del desarrollo de su manifestación en la carne. Esa apertura total y radical de Jesús ya desde el principio de su existencia, se concretiza luego históricamente en la relación de obediencia al Padre, y de entrega total a los demás, lo que le es posible sólo porque el amor de Dios que se comunica a sí mismo, lo constituye en un ser libre en su misma independencia humana. El ser personal de Cristo existe sólo en cuanto es asumido por el Verbo del Padre; por ello, aunque se puede hablar de una “persona humana de Jesús”, se hace solo en el sentido de que la humanidad de Jesús no le falta nada, pero sólo es persona por la persona del Verbo:

Más bien tenemos que decir también lo siguiente: lo indefinido y abierto de por sí, que pertenece a la persona humana, es determinado de modo definitivo por la unidad personal con el Logos, de manera que en Jesús la personalidad humana llega a su plenitud sencillamente única e inderivable gracias a la unidad personal con el Logos²⁰⁰.

7. A manera de conclusión

7.1. *Cómo ha expresado el CELAM este misterio*. Acogiendo las directivas de Juan Pablo II²⁰¹, el Episcopado Latinoamericano se propuso en Puebla “proclamar una vez más la verdad de la fe acerca de Jesucristo. Pedimos a todos los fieles que

199 *Ibid*, p. 305.

200 *Ibid*, p. 307.

201 El Papa había declarado en el discurso inaugural de Puebla, siguiendo el pensamiento de Pablo VI: “De vosotros, Pastores, los fieles de vuestros países esperan y reclaman ante todo una cuidadosa y celosa transmisión de la verdad sobre Jesucristo. Esta se encuentra en el centro de la evangelización y constituye su contenido esencial: ‘No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios’”: I, 1.2, y cita de EN 22.

acojan esta doctrina liberadora” (*Pue* 180). Pero luego no aparecen (por la índole del documento, pastoral y no dogmática) los términos “persona” y “naturaleza” de Calcedonia. Y sin embargo la doctrina de este concilio está latente en las palabras del documento final:

Dios Padre envió al mundo a su Hijo Jesucristo, nuestro Señor, verdadero Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos y verdadero hombre, nacido de María la Virgen por obra del Espíritu Santo. En Cristo y por Cristo, Dios Padre se une a los hombres. El Hijo de Dios asume lo humano y lo creado, restablece la comunión entre su Padre y los hombres²⁰².

El Card. Muñoz Vega, que presidió la comisión que elaboró el esquema del decreto sobre la cristología, afirmó posteriormente acerca de la parte cristológica del documento:

Es una declaración doctrinal destinada a servir de hilo conductor en la enseñanza de la teología en nuestros centros de estudios eclesiológicos, y de espina dorsal en la confección de nuestros catecismos²⁰³.

Si es así, entonces nuestros obispos nos señalan como pauta los elementos fundamentales de Calcedonia, si bien encarnados en palabras más accesibles al hombre común de hoy. Tal declaración es lo que el Cardenal indica: una pauta, que supone y no pretende suplantar la reflexión teológica. Pero en su calidad de guía, nos marca los siguientes lineamientos básicos para elaborar una teología que refleje la fe de la Iglesia: 1º. El Hijo es enviado del Padre, es igual al Padre desde todos los siglos. 2º. Es verdadero hombre, nacido en el seno de María por obra del Espíritu Santo. 3º. CELAM apunta implícitamente la unidad en la conjunción y que une como un nexo simple (y no como equivalente de *más*): “nacido del Padre antes de todos los siglos y verdadero hombre”. 4º. La finalidad del misterio cristológico es el restablecimiento de la comunión (en que consiste radical-

mente la salvación) entre el Padre y los hombres, por obra del único mediador.

7.2. *Ventajas y límites de las explicaciones teológicas del misterio de Cristo.* Los esfuerzos de los teólogos por acercarse al misterio nos sirven de auxiliares para acercarnos a él desde diversos ángulos, en sus múltiples facetas. Son como las fotografías del globo de la tierra que han tomado los astronautas, que nos ayudan a contemplarla desde cierta distancia, pero también nos invitan a una cierta síntesis que cada una, de por sí, no puede proporcionar. ¿Por qué?

Porque no existen palabras directas ni suficientes para agotar el misterio. Todas las expresiones legítimas de los teólogos proceden por analogía de la fe, en dos sentidos: a) por la semejanza (no identidad) de los misterios con aquello que conocemos mediante la inteligencia a partir de la experiencia humana; b) por el indisoluble nexo interno de los diversos aspectos del misterio revelado²⁰⁴. Y como todos los teólogos se ven forzados a expresar el misterio desde esa analogía y con términos humanos, no pueden usar el significado íntegro de lo que expresan mediante el lenguaje para aplicárselo sin más al objeto de la revelación; sino siempre se lo aplican *en parte*. Por eso es fácil desde fuera de una teología hacerla decir lo que no quiere, e incluso forzarla a parecer herética: por ejemplo, ya hemos visto cómo Santo Tomás ilumina *parcialmente* la persona de Cristo apuntando a la unidad en la existencia y del sujeto que actúa, como constitutivo de la persona; pero su explicación no puede sin más agotar todos los aspectos del misterio revelado, y si se le quisiera empujar a ir más allá de lo que pretende, puede juzgarse incluso de “criptohereje” (es decir, de esconder su doctrina en germen de herejía, *cf* nota 19). Por eso hay que estar atentos a no hacer decir a los teólogos lo que no dicen; sino con el oído abierto hemos de estar alerta para escuchar aquello en lo que sí nos dan una guía en dirección al misterio. Luego podremos recoger de ellos los aspectos positivos que nos

202 *Pue* 88. Algo semejante debería decirse de las expresiones cristológicas de muchos discursos de Juan Pablo II a la América Latina. Por ejemplo: “Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para acercarse al hombre y brindarle, por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios”: *Discurso inaugural en Puebla I*, 1.5.

203 P. MUÑOZ VEGA, *La declaración cristológica de la conferencia de Puebla*. Bogotá, CELAM, 1979, p. 16.

204 *Cf* Vaticano I en *DS* 3016. Ahí mismo reconoce el concilio que se da una “fructuosísima inteligencia” del misterio, por más que “los misterios exceden por su misma naturaleza el intelecto creado”, de manera que nunca los llegamos a comprender ni a expresar en manera totalmente adecuada.

ofrecen para hacer una síntesis, con un espíritu fiel al dato revelado y a la tradición viva de la Iglesia (y por ello con un ojo despierto y sanamente crítico que sepa también reconocer las posibles desviaciones). Creo que así podremos acoger la guía del Vaticano II cuando nos dice en el decreto sobre el ecumenismo (válido también al interno de nuestra teología católica):

No hay que admirarse de que algunos aspectos del misterio revelado a veces se hayan captado mejor y se hayan expuesto con más claridad por unos que por otros, de manera que hay que reconocer que con frecuencia las diversas fórmulas teológicas, más que opuestas, son complementarias entre sí (UR17).

7.3. *Hacia una síntesis.* En lugar de cargar este manual con otra doctrina más sobre la persona (por más que sea deseable para el desarrollo seguir profundizando en la persona desde todos los puntos de vista: teológico, filosófico, antropológico, psicológico, etc.) quisiera invitar a los lectores a hacer una síntesis de los elementos positivos que podemos cosechar de cuanto han sembrado abundantemente los teólogos a través de la rica tradición de la Iglesia: de unos aprovecharemos aquellos rasgos que miran hacia la intimidad de la persona de Cristo, como su existencia unificada, su propia identidad, su absoluta originalidad e irrepetibilidad²⁰⁵, su único centro como sujeto responsable de todas sus acciones divino-humanas²⁰⁶, la unicidad de su mediación por ser en sí mismo el irreproducible punto de contacto entre Dios y el hombre²⁰⁷. De otros teólogos recogeremos su preferencia por iluminar lo que parte del interior de esa persona hacia afuera: su relación única e irrepetible con el Padre²⁰⁸, que en su humanidad se va profundizando históricamente en la obediencia que existiendo radicalmente desde la encarnación (*Heb* 10,7), se va haciendo cada vez más

205 "Yo soy" (*Jn* 4,26; 6,35; 8,12.23.28; 10,7; 11,25; 14,6; 15,1; 18,5; *Ap* 1,17; 2,23; 22,16). "Yo soy, no tengáis miedo" (*Mt* 14,27).

206 "Yo iré a curarlo" (*Mt* 8,7). "Yo os envío" (*Mt* 10,16; 23,34; *Lc* 24,49). "Yo te digo que tú eres Pedro" (*Mt* 16,18). "Yo estoy con vosotros" (*Mt* 28,20); "Yo te mando" (*Mc* 9,25).

207 "Único mediador entre Dios y los hombres" (*1Tim* 2,5; cf *Heb* 8,6; 9,15; 12,24).

208 "Mi Padre" (*Mt* 7,21; 10,32; 11,27; 15,13; 20,23; 25,34; 26,29.39; *Lc* 2,49; 21,22; 22,29; *Jn* 2,16; 5,17). O simplemente "¡Padre!" (*Mt* 11,25; 15,13; 22,42; *Mc* 14,36; *Lc* 23,34.46; *Jn* 11,41; 12,27; 17,1). "Si me conociérais, conoceríais al Padre" (*Jn* 8,19; 14,7); "Comprenderéis que yo estoy en el Padre" (*Jn* 14,20).

homda hasta llegar al abismo de la "obediencia hasta la muerte"²⁰⁹, signo de su total y absoluta apertura al Padre; y por otra parte su igualmente única e irrepetible entrega al mundo de los hombres²¹⁰, que acaba por dar sentido también al de las cosas; entrega que existiendo fundamentalmente desde el principio en su amor divino se va haciendo histórica durante el desarrollo de su vida terrena²¹¹, hasta llegar a su plenitud irreversible y ya sin tiempo tras su resurrección²¹². Y precisamente porque en su propia persona encontramos así al mediador único, absoluto e irrepetible entre Dios y nosotros, por eso sabemos y confesamos que EL ES NUESTRA SALVACION.

8. Profundización

8.1. Temas de estudio

*Estudiar la teoría que propone alguno de los teólogos para explicar lo que constituye la persona; ayudarse para ello de la bibliografía correspondiente al tema presente.

*Leer el documento de Puebla en la parte cristológica (nn. 170-219), observar las afirmaciones *directas* sobre Jesucristo, y analizarlas haciéndose preguntas como las siguientes: ¿se refiere a él *separadamente* como a hombre y como a Dios, o simplemente a él (afirmando implícitamente su unidad personal)? En las afirmaciones *salvíficas* (cf el índice analítico de Puebla, palabra "Jesucristo" para localizar los números correspondientes), ¿afirma Puebla que la liberación integral nos viene por Jesucristo hombre, Dios, o simplemente por él? Hacer lo mismo con Medellín, nn. I,3.4.5; II,16; IV,9; IX,3; XI,12.13.14.27; XII, 2.4.13.14; XIII, 7; XIV, 4.8.18.

8.2. Lecturas recomendadas

*K. RAHNER, "Problemas actuales de cristología", en *Escritos de Teología*, vol. I, pp. 167-222.

**Id.*, "Para la teología de la encarnación", *Ibid*, vol. IV, pp. 139-158.

209 *Flp* 2,8. Y cf *Rm* 5,19; *Heb* 5,8; 12,2; *Lc* 2,49; 22,42; *Mt* 26,39; *Mc* 14,36; *Jn* 4,34; 6,38, etc.

210 Cf todo el ministerio apostólico de Jesús, más explícitamente *Mt* 8,16; *Mc* 1,32; 3,20; 6,31-34; *Jn* 15,12.19, etc.

211 Además del amor en acción que contemplamos en toda la vida de Jesús, cf las siguientes citas explícitas: *Mc* 10,21; *Jn* 11,5; 13,23.34; 14,31; 15,9.12.13.17; 17,26; *Gal* 2,20; *Ef* 5,2.25.

212 *Jn* 14,21; *Rm* 8,35; *Ef* 3,19; 5,29; *Heb* 7,27; *Ap* 1,5.3.9.

8.3. *Discusión en grupo.* Volver sobre el número 3 del tema presente, el valor salvífico de las afirmaciones cristológicas, y discutir cada uno de los cuatro subtemas. Podrían servir de guía algunas preguntas como las siguientes: *Positivamente:* ¿cómo puede iluminar de hecho y transformar mi trabajo apostólico de colaboración con Jesucristo en la liberación del mundo y de mí mismo? *Negativamente:* ¿cuáles serían en concreto las consecuencias de negar o al menos renunciar a interesarme por alguno de dichos aspectos de la afirmación de la fe dogmática sobre quién es Jesucristo?

*Se puede también discutir sobre algunos aspectos de nuestra propia persona, que luego sirvan para iluminar el misterio de Cristo. Por ejemplo: cuando afirmo “yo como”, “yo duermo”, “yo pienso”, ¿qué quiero decir por ese yo?

*Cuáles serían las consecuencias de importarme sólo la funcionalidad de la persona? Por ejemplo, si yo me interesara únicamente en preguntarme de alguno: ¿para qué sirve? ¿no sería destruir su dignidad, y reducirlo a nivel de la máquina? ¿No es un criterio semejante la base implícita de tantas injusticias sociales, por ejemplo cuando únicamente se atiende al rendimiento de una persona como fundamento para evaluarlo? ¿Y si es verdad que reducir una persona a sus valores meramente funcionales sería indigno y denigrante, sería digno de la persona de Cristo reducir nuestro interés por ella (al menos como teólogos) a sólo su función, es decir a sólo cuanto significa para mí, para el campo social, etc?

9. Guía pastoral

9.1. *Lectura espiritual.* S. AGUSTIN, Sermón 174, “Finalidad de la encarnación”, en *Obras*, vol. VII. Madrid, BAC, 1950, pp. 117-129.

9.2. *Actividad pastoral.* Sondar en mi grupo si se tiende a separar en la vida religiosa y por tanto en la existencia salvífica cristiana, el alma del cuerpo: ¿se piensa sólo en la “salvación del alma”? ¿Se detienen solamente en intereses materiales e intramundanos? Explicar luego lo que significa el dogma de fe “creo en la resurrección de la carne”, como esperanza de una salvación de toda la persona humana. Si toda la persona humana está destinada a la salvación, ¿cómo se vive esa salvación en la Iglesia? Explicar en este contexto lo que significa en Puebla “liberación integral”.

9.3. *Liturgia de las horas.* Lecturas:

*SAN AGUSTIN, “En la encarnación se ha manifestado la misma vida en persona”. 27 dic.

*SAN HIPOLITO, “manifestación del misterio escondido”. 23 dic.

*SAN PEDRO CRISOLOGO, “El misterio de la encarnación”. 30 jul.

*SAN PEDRO CRISOLOGO, “El Verbo, sabiduría de Dios, se hizo hombre”. Sab XXIX Ord.

TEMA XV COMO ES Y COMO ACTUA JESUCRISTO

“En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo el hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre” (GS 22).

Sumario

Habiendo estudiado de manera básica lo que quiere decir la unidad personal de Jesucristo, atendemos ahora a lo que significa que dicha unidad exista y actúe, a partir de la encarnación, en dos naturalezas.

1. *Punto de partida obligado es la afirmación cristológica de que Jesucristo existe y obra real y verdaderamente como Dios y como hombre. Si su persona me dice quién es él, sus dos naturalezas me dicen qué es él y cómo actúa.*

2. *Tal unión de naturalezas es un signo, para nosotros, de que en él lo divino y lo humano se han unido: en eso radica la esperanza de nuestra salvación temporal y eterna; la unidad liberadora para la tierra y para la patria eterna; para la historia del hombre y para la resurrección más allá del tiempo. El evangelio nos ofrece numerosos pasajes en que observamos dicha comunión en la diferencia de naturalezas, como en su conciencia especialísima de Hijo (por ejemplo expresada con la palabra Abbá); en el saber que se hace presente en sí el reino de Dios; en sentir el derecho de exigirnos su seguimiento, en llamarse a sí mismo “Hijo del Hombre”, etc.*

3. *La santidad humana de Jesucristo se manifiesta en su plenitud y al mismo tiempo en su crecimiento en gracia; santidad que no supone la ausencia de tentación, antes al contrario implica la experiencia de todo cuanto hay de humano por solidaridad con nosotros, menos de la culpabilidad personal del pecado (en él imposible, tanto por su unión hipostá-*

tica, como por su misión liberadora del pecado). Y en esa gracia de Cristo encuentra el cristiano la fuente de su propia santidad.

4. El conocimiento humano de Jesucristo (sin negar el divino) pasa por la experiencia real del crecimiento, de la ignorancia de datos no necesarios para el cumplimiento de su misión, lo que indica una perfección en desarrollo, como progresa toda perfección verdaderamente humana en el estado de peregrinos. Y sin embargo reluce en todas partes, en el evangelio, unido al anterior y sin negarlo, un saber de Jesucristo más que humano. Por ello se pueden distinguir en él, de manera semejante a lo que acontece en cada uno de nosotros, diversos niveles de conocimiento y de conciencia. Niveles que, como también en nosotros (análogamente) no se contraponen ni se aniquilan entre sí; sino operan en perfecta armonía.

1. Jesucristo existe y actúa como Dios y como hombre

La unidad de la persona de Jesucristo, de la que tratamos en el tema anterior, no agota el misterio cristológico. En efecto, si se habla de *unidad* debe ser unidad de algo. Y he aquí que los Santos Padres y concilios nos hablan de *dos naturalezas* en Cristo, que sólo existen (tras la encarnación) en esa unidad personal.

Para Santo Tomás, mientras la persona me dice *quién* es, la naturaleza me dice *qué* es y *cómo* actúa²¹³. Así el dogma católico me enseña que esa persona única e irrepetible que es Jesucristo, a partir de la encarnación existe y actúa inseparablemente e inconfundiblemente como Dios y como hombre. En

213 Mas concretamente se habla de la persona como *principium quod* es decir "aquel principio que" es el sujeto y la base de la existencia y acción individual de un ser racional. De la naturaleza se dice que define y delimita a la manera de un *principium quo*, o sea un principio "mediante el cual" un ser existe (por ejemplo como caballo, como planta, como hombre, ya que no se da ninguna existencia concreta sino en una naturaleza particular); pero por lo mismo que existe según esa naturaleza, un ser concreto actúa también según esa misma naturaleza ("operari sequitur esse"), es decir, actúa como caballo, planta y hombre.

Obviamente estamos aquí muy lejos de ciertos modos de concebir hoy la *naturaleza* como todo aquello que en un ser racional existe de irracional y de no-espiritual, o bien lo que "le es dado" a alguno, como el temperamento, etc., por ejemplo cuando se dice "es de una naturaleza irascible".

el tema presente nos ocuparemos especialmente de algunos aspectos teológicos derivados de esta verdad revelada.

2. En Jesús, lo divino y lo humano se han unido

En la *Ep. ad Flavianum* de la que hemos hablado arriba (cf tema XII, n. 4.2.), San León Magno explicaba lo que quiso decir en concreto y consecuencialmente cuando afirmó la unidad de persona en dos naturalezas, una vez que el Verbo tomó carne en el seno de María (DS 290s).

Salvando la propiedad de cada una de las naturalezas y su atribución a una sola persona, la majestad asumió la humildad, la potencia asumió la debilidad, la inmortalidad asumió la mortalidad, y para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza inviolable se unió a la posible (DS 293) (El Hijo de Dios... siendo invisible en su naturaleza ("in suis") se hizo visible en la nuestra; siendo incomprendible, quiso hacerse comprensible; existiendo desde siempre, comenzó a ser en el tiempo... siendo Dios impasible no consideró indigno de sí el hacerse hombre pasible, y siendo inmortal someterse a la ley de la muerte... Y así como Dios no se muda por la misericordia, así el hombre no deja de serlo por ser elevado a tal dignidad. Pues cada una de las naturalezas actúa lo que le es propio, en comunión con la otra: el Verbo actúa lo propio del Verbo, la carne lo propio de la carne. El primero se manifiesta en los milagros, la segunda sucumbe a las injurias (DS 294).

Es lo que se ha llamado teológicamente la *comunicación de idiomas* (es decir, de *propiedades*, del griego *'id ως*, *propio*). Yo preferiría llamar este principio teológico (no definido, pero sí común a la tradición cristológica de la Iglesia) la *comunión de propiedades*. No quiere decir que confundimos lo divino con lo humano. Sino que lo divino y lo humano entran en íntima comunión en Cristo. No se diluyen las propiedades humanas en las divinas o viceversa; sino que la persona de Jesucristo es el puente y el *mediador* entre Dios y los hombres, y lo hace siendo *él mismo* Dios y hombre, y actuando como tal. Por ello la muerte y resurrección de Jesús, realizada en su carne, es justamente la del Dios-hombre (persona única) y por eso de valor salvífico. Esta comunión entre las propiedades humanas y divinas en Cristo es un corolario teológico necesario de la mediación de Jesucristo; si en efecto quien murió en la cruz fue sólo un hombre, esa muerte no es para nosotros más salvífica que la de otros héroes. Y si los milagros que realizó Jesús no son signos de su divinidad, entonces tampoco lo son de que "el reino de Dios está aquí", ni por tanto la salvación.

Este principio (si bien no explícitamente definido como de fe) se encuentra sin embargo a la base de varias definiciones conciliares. Por ejemplo:

(Los Padres) no dudaron en llamar Madre de Dios a la Virgen sagrada, no porque la naturaleza del Verbo y su divinidad se originasen en ella, sino porque de ella nació aquel sagrado cuerpo completo con alma inteligente al cual se unió el Verbo de Dios según la hipóstasis y por eso se dice de éste que nació según la carne (*Efeso, DS 251*).

Quien no confesare que Nuestro Señor Jesucristo, quien fue crucificado en su carne, es verdadero Dios, Señor de la gloria y uno de la Trinidad Santa, sea anatema (*Constant. II, DS 432*).

Pero como bien indica Sesboüé, esta doctrina teológica parece un tanto extraña (y no podía ser diverso, pues el caso de la unión hipostática es único en la historia, y fuera de nuestra experiencia) cuando se contempla desde un ángulo puramente teórico. Muy otra cosa parece cuando lo miramos desde la base de nuestro vivir en Cristo, en la sacramentalidad de la Iglesia y de la vida cristiana (trabajo que dejaremos al final, para la profundización de este tema), y como condensación en una fórmula de lo que se encuentra expresado de diversas maneras en el Nuevo Testamento acerca de Jesucristo²¹⁴. Detengámonos por un momento en esa "comunidad de propiedades" en cuanto se encuentra viva en la misma Sagrada Escritura:

2.1. Textos explícitos. González Gil lo dice sintéticamente:

Los ejemplos de esta comunicación de idiomas no abundan, es verdad, en el NT, pero son significativos. Helos aquí: "disteis muerte al autor de la vida" (*Act 3,15*). "Si le hubiesen conocido, no hubieran puesto en la cruz al Señor de la gloria" (*1 Cor 2,8*; nótese que "Señor" es título divino y "gloria" es atributo de Dios). "El (Jesucristo) es la imagen de Dios..., en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra...; él está por delante de todas las cosas y todas tiene en él su consistencia..." (*Col 1,15-18*). Las propiedades y actividades son indudablemente distintas e inconfundibles, más aún, opuestas; pero el sujeto es idéntico: un mismo "él" las posee como estrictamente suyas²¹⁵.

Y en las siguientes páginas el mismo autor se detiene más cuidadosamente en otros dos textos claves: la confesión de fe

214 Cf B. SESBOÛÉ, *Op. cit.*, pp. 159s.

215 M. GONZALEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, vol. 1. Madrid, BAC, 1976, p. 259.

crisológica de *Fil 2, 6ss* la cual, refiriéndose a Cristo Jesús, el que obedeció, fue crucificado y exaltado, se dice del mismo que existía en la forma divina. Y luego en la apretadísima expresión teológica de *Jn 1,14*: "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros", pues precisamente hemos visto en esa carne la gloria que correspondía al Unigénito del Padre que existía desde el principio.

2.2. Textos que expresan implícitamente esta comunión.

Abundan casi hasta el exceso. Invito por ejemplo a repasar el tema sobre la conciencia de Jesús, en la teología fundamental. He aquí apenas algunos puntos de partida para una profundización en dichos pasajes, desde el punto de vista desde el cual estamos contemplando este misterio:

2.2.1. *La expresión Abbá*, que según todas las probabilidades corresponde al Jesús histórico, y por consiguiente es el modo de dirigirse al Padre de parte del Jesús hombre²¹⁶, pues "el *Abbá* que Jesús utilizaba para dirigirse a Dios revela la base real de su comunión con Dios"²¹⁷.

2.2.2. *Jesús hace presente el Reino de Dios* no sólo declarativamente (en el sentido de afirmar que "objetivamente" Yahvé reina en el mundo) sino en su propia persona. Resulta esto claro, por ejemplo, comparando la frase de presentación del mismo Jesús en el evangelio de *Mc 1,15*: "el Reino de Dios está aquí", con la pretensión de que se cumple en su propia persona: "Si yo echo los demonios por el Espíritu de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros" (*Mt 12,28*): el Reino (y aun mejor el reinado) de Dios es el poder de Dios que

216 Cf J. JEREMIAS, *Teología del N.T.*, pp. 33-56 y 80-86; W. KASPER, *Jesús el Cristo*, pp. 97s.; S. SABUGAL, "Sobre el uso de *Abbá* por Jesús", en *Abbá!... la oración del Señor*. Madrid, BAC, 1985, pp. 379-420; W. MARCHEL, *Abbá, Padre*, Barcelona, Herder, 1967; J. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, pp. 107-109, etc.

217 J. JEREMIAS, *El mensaje central del NT*, Salamanca, Sígueme, 1972, p. 27. Y para analizar el sentido Trinitario de esta expresión en los labios de Jesús, al menos como una relación consciente especialísima y diversa de aquella que existe entre el Padre y los demás hombres, cf mi libro *Jesucristo el Salvador*, vol. I, México, Osmex, 1978, pp. 203s.

gobierna este mundo, y cuyo signo de presencia es el dominio sobre los espíritus inmundos: pues Jesús *con propio poder* arroja esos espíritus y por eso tales milagros son signos de la salvación en el Reino: es Jesús quien, históricamente, ejercita ese poder que, sin embargo, es poder divino²¹⁸.

2.2.3 *La exigencia de seguirlo* como el camino de salvación, no tendría sentido si se tratase únicamente de seguir a sólo un hombre, por Jesús que fuese. Es una implícita confesión de divinidad, pues con ello Jesús toma para sus discípulos el puesto del Yahvé del Antiguo Testamento²¹⁹. Y sin embargo tanto sus discípulos inmediatos como nosotros hemos de seguir *su carne* como camino al Padre, teología imposible sin la comunión de propiedades.

2.2.4 *El Hijo del Hombre*, título que Jesús se dio sin duda a sí mismo durante su vida²²⁰, apunta directamente a su humanidad, y sin embargo es un título escatológico: a él se le ha dado todo el poder de juzgar, que corresponde a Yahvé.

3. La santidad humana de Jesucristo

La comunión de propiedades divinas y humanas en la persona de Jesucristo está a la base de su santidad, que nos presenta una doble faceta, como las dos caras de una misma moneda (no confundibles, pero tampoco separables entre sí por estar unidas en la misma moneda): por una parte la infinita santidad del Verbo, y por ello la plenitud original de gracia que se encuentra ontológicamente en Jesucristo desde la encarnación; y por otra su crecimiento en gracia y por consiguiente en santidad durante su vida terrena e histórica (Lc 2,52).

218 Cf arriba, tema 5, sobre el Reino. Cf lo que afirma W. KASPER sobre la "teología oculta de Jesús" en su predicación y su conducta, en *Jesús el Cristo*, pp. 124ss.

219 Hemos tratado ya este punto en el tema I, n. 4. Cf también W. KASPER, *Op cit.*, pp. 126s.

220 Cf R.R. GEISELMANN, *Jesús el Cristo*, vol. I. Alcoy, Marfil, 1971, pp. 207-214. Y del mismo, "La predicación de Jesús sobre sí mismo", en *Conceptos fundamentales de teología*, vol. II. Madrid, Cristianidad, 1986, pp. 422-431. Múltiples autores tratan este título. Cf lo que ya dijimos sobre él en el tema X.

3.1. *Su plenitud de gracia* está expresada en múltiples pasajes de la Escritura, como por ejemplo: "Y hemos visto su gloria propia del Unigénito lleno de gracia y de verdad" (Jn 1,16), "de su plenitud hemos recibido todos" (Jb v.16), "en él habita toda la plenitud de la divinidad" (Col 2,9), "y la gracia de Dios estaba en él" (Lc 2,40). etc. Esa gracia o "favor" de Dios no es otra cosa que nuestra filiación amorosa de Dios, fruto de la inhabitación del Espíritu Santo, y que se expresa en nuestra consagración total a él²²¹. Y siendo el Hijo de Dios hecho carne, en su propia persona *el Hijo* lleno del Espíritu Santo, la teología habla de su santidad como de una "gracia substancial", es decir no adquirida posteriormente, sino propia por derecho. Jesucristo, por su plenitud del Espíritu, es congénitamente el *ungido* (del Espíritu Santo), esto es, el mesías, el sacerdote, el consagrado (cf Mt 12,17s, 28; Lc 4,17s Act 2,36, etc.).

Jesucristo como hombre había sido ya proclamado "santo" en el anuncio de su nacimiento (Lc 1,35), porque desde el primer momento está consagrado a Dios, no menos que el Servidor de Dios (cf Act 3,13-13; 4,26.27.30) o el rey teocrático prometido (cf Act 2,27; 13, 35). De él se puede afirmar con énfasis que es "el Santo de Dios" (Jn 6,69). En él coinciden su misión al mundo y su santificación, y ambas, a su vez, coinciden con su filiación divina: "Por qué decís que blasfemo al llamarme Hijo de Dios, si el Padre me ha santificado (o consagrado) y enviado al mundo?" (Jn 10,36)²²².

3.2. *Su crecimiento en la gracia* también nos fue revelada, pues "crecía en gracia" (Lc 2,52). ¿Cómo es posible? Hemos de regresar al dogma fundamental cristológico: el Verbo realmente, y no sólo en apariencia, se hizo carne (o en expresión de Pablo, "se vació sí mismo". Fil 2,7). Así como su persona ya divinamente infinita desarrolló su personalidad (psicológica) en su naturaleza humana, así también su santidad infinita (que le correspondía como plenitud de gracia del Unigénito) creció históricamente en el hombre Jesús, delante de Dios y de los hombres. Jesús obedeció al Padre "hasta la muerte" (Fil 2,9),

221 Así eran "santos", esto es "consagrados", el templo (cf Mt 24,15; 1 Cor 3,17; Heb 8,2-3), los sacerdotes (Lev 21,8-15), el pueblo de Israel (Dt 7,6; 14,2). Y Jesucristo mismo se "consagra" al Padre por nosotros (Jn 17,19), palabra que algunos autores traducen justamente por "me santifico".

222 M. GONZALEZ GIL, *Op cit.*, pp. 316s.

y esa obediencia del que ya era Hijo radicalmente, lo fue haciendo hijo (en el sentido de vivir esa filiación, en mayor profundidad cada día) por su obediencia histórica. Y así esa humanidad ya unida desde el principio al que es tres veces santo, fue llenándose cada día de gracia santificante, es decir realizando históricamente su filiación. Especialmente la carta a los Hebreos es rica en esta teología: “Convenía en verdad que Aquél por quien es todo y para quien es todo, llevara muchos hijos a la gloria, *perfeccionando mediante el sufrimiento* al que iba a guiarlos a la salvación” (*Heb 2,10*); “y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que lo obedecen” (*Heb 5,8s*)²²³.

La tentación de Jesús debe situarse en este último contexto. Un desarrollo humano en obediencia al Padre no se realiza, durante nuestro estado de viadores (y Jesús lo fue) sin tentación. Así Jesús nos enseñó a orar no para no ser tentados, sino para no caer en la tentación (*Mt 6,13; Lc 11,4*). Más aún, en la tentación que sufrió Jesús se revela en la debilidad de su carne, la presencia sin límite del Espíritu y de su filiación divina (*cf 2 Cor 12,9*): los momentos supremos de la tentación de Jesús, como son su agonía en el huerto (*Mt 26,38s. Mc 14,34-36; Lc 22,39-41*) y la profunda sensación de abandono por parte del Padre (*Mt 27,46; Mc 15,34*), junto a su fidelidad y obediencia sin límites, “hasta la muerte” (*Fil 2,9*), nos revelan por una parte la realidad sin ambages de su humanidad, y por otra son un signo profundísimo de su unión filial sin fractura posible con el Padre. He aquí como podemos leer así con una luz un poco más iluminante, el misterio que el Nuevo Testamento nos revela, por una parte historizado en la concreción de las tentaciones de Cristo (*Mc 1,12s; Mt 4,1-11; Lc 4, 1-13; Jn 6,15*) y por otra teologizado en la expresión de la carta de los Hebreos: “no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de

nuestras flaquezas, sino *tentado* en todo igual que nosotros, excepto en el pecado” (*Heb 4,15, y cf 2,17s; 5,7s*)²²⁴.

Excursus: La impecabilidad de Cristo es una consecuencia de la comunión de propiedades: es decir, no consiste en que no es tentado; sino en que, siendo tentado en cuanto hombre, es absolutamente fiel como Hijo. Y no se trata (dada la unidad hipostática) de una santidad solamente *de hecho* en cuanto históricamente no pecó, sino de una santidad *radical*: Jesucristo es el Hijo del Padre, absolutamente fiel desde siempre, y también en su vida histórica de viador sujeta humanamente a la tentación. Y es que en ocasiones pensamos en el pecado bajo ciertos enfoques erróneos que vale la pena corregir. Por ejemplo: a) Yendo más a la raíz del pecado, imaginamos la libertad como la posibilidad de hacer el bien y el mal, y en ocasiones, peor aún, inconfesadamente esperamos que la libertad se manifieste en la rebelión (como si ser libre significase ausencia de obediencia a una ley, al padre, etc.): si nos acercamos con tales conceptos modernamente distorsionados, no comprenderemos el misterio de la libertad de Jesucristo, o pondremos ésta en contrates con su santidad. b) Imaginamos que si Jesucristo quisiera ser verdaderamente solidario con el hombre, tendría que pecar con éste (así juzgamos muchas veces la solidaridad, la “pertenencia a un grupo”, etc., como la comunión en el pecado); sin embargo es todo lo contrario: la raíz del pecado es el egoísmo y el orgullo, y por ello nada hay que nos disocie más de nuestros hermanos; la obediencia al Padre nos hace más hijos, y por lo mismo más solidarios con nuestros hermanos. c) Si Jesús pudiera pecar, no sería el mediador absoluto de nuestra salvación: ¡él mismo habría tenido necesidad de un salvador de su pecado!

Precisamente el engaño de los herejes monotelistas (*cf* arriba, tema XII, n.5) fue el creer que la confesión de dos voluntades en Cristo significaba la posibilidad de afirmar la posibilidad de dos voluntades (divina y humana) contrapuestas. Mientras el Concilio de Constantinopla III aseguró por el contrario la genuina lectura de los datos revelados y la mediación de Jesucristo, al hablar de dos voluntades distintas pero no separadas: Cristo tiene en sí la plenitud de la libertad, como Dios y como hombre; y la plenitud del amor, pues nos ama con amor humano y con amor divino. Y así, el mismo que libremente y por amor nos creó (*Col 2,15-18*), con amor humano (y por ello tentado en su estado de viador) nos amó hasta la muerte (*Jn 13,13*); el mismo que es nuestro creador antes de todos los siglos, es nuestro redentor en la historia; el mismo que trinitariamente nos amó con amor eterno (*Jer 31,3, y cf Is 54,8;43,4; Sof 3,17, etc.*) porque es igual al Padre, que es amor (*1 Jn 4; 16*), es el mismo que históricamente, “habiendo amado a los suyos que eran en el mundo, los amó hasta

223 No me parece suficiente la respuesta que da Sto. Tomás, en III, q. 7, a.12, ad 3, a la cuestión sobre el crecimiento en gracia de que habla *Lc 2,52*; no crecimiento real, sino sólo en cuanto “realizaba obras mejores”: ¿no puede dar la impresión de docetismo respecto a la gracia? Tampoco es muy lógico respecto a lo que el mismo autor afirma en III, q.48, a.1, que la pasión de Cristo es causa de salvación nuestra por *vía de mérito*: ¿es que el mérito de Cristo es reducible a sólo la acción externa?

224 Para una reflexión teológica más completa sobre las tentaciones de Jesús, *cf* mi libro *Jesucristo el Salvador*, vol. I, pp. 151-159, o M. GONZALEZ GIL, *Op cit.*, pp. 323ss.

el fin" (*Jn* 13,1; *cf* 13,13), manifestándolo concretamente toda su vida: sintió compasión de las turbas que vagaban como ovejas sin pastor (*Mc* 6,34), y amó al joven rico (*Mc* 10,21) y a sus amigos (*Jn* 11,33-36; 13,23; 19,26; 20,2), y lloró sobre su patria, por la dureza de corazón que la llevaría a la ruina y porque ésta lo había rechazado (*Lc* 19,41)²²⁵. ¡La libertad del hombre no se ejercita humanamente en el pecado, sino en el amor!

3.3. *Es la base de la santidad del cristiano*, ya que solamente somos hijos en el Hijo (*Rm* 8,14-17; *Gal* 4,4-7). Y es que la gracia de Jesucristo no es individualista, no le ha sido dada para él solo, sino como Cabeza de su cuerpo: Santo Tomás la llama "gracia capital", y otros autores "gracia fontal"²²⁶, ya que "de su plenitud hemos recibido todos" (*Jn* 1,16).

3.3.1. *La gracia de Dios en Jesucristo*: éste aparece en los sinópticos, ya desde el bautismo, como "el Hijo amado, en quien se complace mi espíritu" (*cf* *Mc* 1,11; 9,7; *Lc* 3,22; *Mt* 3,17; 17,5), indica un amor especialísimo y único del Padre por Jesús. Lucas reemplaza la expresión "mi amado" por "mi elegido" (*Lc* 9,36). Es que el amor singular del Padre por Jesús redundaba precisamente en una elección también singular a un ministerio profético, ya que los evangelistas se inspiran en la vocación de Isaías (*cf* *Is* 42,1). En ese Jesús llega a su cumplimiento el amor gratuito del Padre por su pueblo. Por ello en Jesús personalmente se realiza ya aquí y ahora el reino de Dios (*Mc* 1,15). En efecto, Jesús hace presente el reino de Dios con su palabra y con su actividad (*cf* p.e. *Mc* 1,38; 2,10; 3,23-27; 9,22-24, 48-52, etc.), y es un reino de salvación para el hombre. Esta misma singularísima elección y amor se manifiesta en la conciencia tan personal de Jesús que llama *Abbá* a Dios. Y como Jesús es el acto salvador definitivo de Dios, los hombres

nos salvamos precisamente por nuestra actitud hacia Jesucristo: en nuestra opción por o contra él encontramos nuestra salvación o condenación (*cf* p.e. *Mc* 8,35-38; 9,37; 19,29; etc.).

San Pablo pone en la muerte y resurrección de Jesucristo el momento salvífico del hombre (*Rm* 4,25) y afirma sin ambages que en Jesucristo se han realizado ya las promesas de Dios al hombre: es pues Jesucristo el don, la gracia por excelencia que nos ha otorgado el Padre. Jesucristo es el "Hijo amado de Dios" (*Col* 1,13), pues en él se nos revela el misterio de Dios (*Ef* 3,4; *Col* 2,2), como iniciativa totalmente graciosa y amorosa del Padre. No hay otro motivo de la elección de Jesucristo, sino el amor de Dios (*Ef* 1, 4-11).

Pero ese amor del Padre por el Hijo Jesucristo es un amor que a través de él se dirige a nosotros, y en último término es por nuestra salvación; pues "por el Hijo de su amor recibimos el amor que Dios le tiene... y somos incluidos en el amor que Dios tiene a Jesucristo" (*Ef* 1,7). Y precisamente porque Jesucristo es *el Hijo*, por eso nosotros tenemos todo el derecho, inspirados por el Espíritu, de llamar *Abbá* a Dios, y de ser coherederos con Cristo (*cf* *Rm* 8, 16-17; *Gál* 3,26; 4,4; *Ef* 1,5). Pues Jesucristo fue el Hijo que se encarnó, no por su propio provecho, sino porque "siendo él rico, se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza" (*2 Cor* 8,9).

Pero quizás el más rico en la teología de la gracia capital de Jesucristo sea San Juan. Afirma sin ambages tanto la divinidad del Hijo, como su realidad humana por la encarnación, pero

Lo que Cristo es *en sí mismo* (en virtud de la relación exclusivamente suya a Dios, su Padre) y lo que Cristo es *para nosotros* aparecen tan estrechamente unidos, que las expresiones sobre lo que él es en sí mismo implican lo que él es para nosotros y viceversa²²⁷.

En su primera carta, Juan encuentra la explicación de la misión de Jesucristo en el amor del Padre (*cf* 1 *Jn* 4,9-10).

225 "La misericordia es un corazón que se compadece de la miseria ajena. Pero puede darse de dos maneras: primera, solamente mediante la aprehensión, y así Dios captaba ya nuestra miseria sin sufrir, pues conocía de qué materia estamos hechos, como dice el *Ps* 102,14. Segunda, por experiencia, y así Cristo, sobre todo en su pasión, experimentó nuestra miseria. Y esto sucedió para que, quien era ya misericordioso por conocer nuestra miseria, lo fuese también por experiencia": Sto. TOMAS DE AQUINO, *In Heb* II, L. 4,153.

226 III, q. 8; M. GONZALEZ GIL, *Op cit*, p. 319s.

227 J. ALFARO, "La gracia de Cristo y del cristiano", en *Cristología y antropología*. Madrid, Cristiandad, 1973, p. 60.

14, que es el eco de *Jn* 3,16). Y si el Padre nos ha querido dar la vida eterna, ha sido en su Hijo como mediador: “nos ha dado la vida, y esta vida está en su Hijo (*I Jn* 5,11), que no es sino otra expresión de lo que ya Jesús nos había dicho en la última cena: “para que el amor con que tú me has amado esté en ellos” (*Jn* 17,26).

3.3.2. *En nuestra obediencia al Padre* mediante el seguimiento de su Hijo, que es el único camino (*Jn* 14,7). Y este camino lo es no solamente por la doctrina moral que predica, sino por su propia carne: seguir a Jesús es obedecer como él al Padre tomando sobre nuestros hombros la cruz que él se cargó sobre los suyos (*Mc* 8,34; *Lc* 9,23), continuando su misma misión (*Jn* 20,21; *Mt* 28,19), amando como él amó (*Jn* 13,12). Así tampoco la gracia del cristiano está destinada únicamente a la salvación de su alma; sino como la de Cristo es gracia para dar y para darse, es comunitaria y eclesial, gracia de servicio como el de Cristo (*Jn* 13,15s; *Mc* 10,43-45; *Mt* 20,24-28; *Lc* 22,24-27). La santidad del cristiano jamás puede ser verdadera si no sigue el camino de la de Jesús, en esa comunión de propiedades entre lo divino y lo humano: sólo es santidad legítima cuando al mismo tiempo (sin confundir los campos, pero sin separarlos) se entrega por una parte a la transformación del mundo según el proyecto divino, en lo que pone la obediencia, y por otra apunta sin ambigüedades a la resurrección como a su meta definitiva. En este contexto teológico puede comprenderse la fuerza de aquella expresión de Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal Peruana, refiriéndose a cómo los jóvenes nos exigen el seguimiento coherente de Jesucristo: “la santidad, la cual comienza con una renovación interior, tiene indudables dimensiones sociales”²²⁸.

4. El conocimiento humano de Jesucristo

Por muchos años hemos tenido en la Iglesia la tentación de pensar que si Jesús era Hijo de Dios entonces tenía que saberlo todo. Es una conclusión demasiado simplificada, que fácilmente nos lleva a un docetismo sutil y velado: suponemos entonces que la naturaleza humana de Jesús, asumida por el

Verbo, de hecho no “funcionaba” como la de los demás hombres. Dicha opinión contradice datos fundamentales de la Escritura, y no resulta del todo fiel a la definición de Calcedonia que afirma que “la diferencia de naturalezas no fue suprimida absolutamente a causa de la unión, sino que las propiedades de cada una deben ser salvaguardadas” (*DS* 302), y en concreto más explícitamente el Vaticano II, en el texto que encabeza este capítulo: “Trabajó con manos de hombre, *pensó con inteligencia de hombre*, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre” (*GS* 22).

Hemos de anticipar a nuestra breve reflexión sobre este punto, algunos datos fundamentales: 1o. Con la mejor voluntad del mundo el obispo Apolinar (como ya hemos visto) trató de salvar la unión de la carne humana de Jesús con el Verbo, poniendo a éste *en lugar del alma* de Cristo. Esto le valió inmediatas condenaciones:

Si asumió un hombre imperfecto, entonces es imperfecto el don de Dios, imperfecta nuestra salud, porque no se ha salvado *todo* el hombre... Por *todo* quiero decir alma y cuerpo, sentidos y toda la naturaleza de nuestra substancia²²⁹.

Y más adelante llama “impío dogma que hemos condenado” el apolinarismo, y añade: “y si alguno disminuyese lo más mínimo en su divinidad o en su humanidad, se muestra a sí mismo lleno del espíritu del diablo y al mismo tiempo hijo de la gehena” (*DS* 149). No tenemos pues derecho de negar el conocimiento humano de Jesucristo.

Un alma humana sin conocimiento humano es impensable, y sólo se puede afirmar ilógicamente.

2o. Tampoco nos permite negar este conocimiento la reflexión teológica: pues si se dan en Jesucristo amor, libertad y tentación verdaderamente humanos, éstos serían imposibles sin un conocimiento también humano.

229 Condenación del apolinarismo por el Papa Dámaso I (año 374/5 *DS* 146). Luego mandó una carta al concilio de Constantinopla I, de la que tomamos la cita siguiente. El concilio ratificó la condena (*DS* 151).

228 JUAN PABLO II, *A la Conferencia Episcopal*, Lima, 2 feb. 1985.

3o. Sin embargo la comunión de propiedades del conocimiento humano y divino de Jesucristo (basada en la unidad de persona) sigue siendo para nosotros un misterio al que podemos acercarnos con respeto, sin pretender explicarlo satisfactoriamente.

4o. Este problema presenta dos aspectos: a) El del saber de Jesús en general; b) Más específicamente el saber de la conciencia de Cristo (sobre sí mismo y sobre su misión). En el tema presente nos limitamos al primer aspecto (ya que el segundo se trata en el texto de teología fundamental). Y ni siquiera intentamos resolverlo, sino únicamente ofrecer algunas bases para su estudio. Se trata en efecto de un tópico muy discutido, y en la actualidad aún no del todo claro.

4.1. *Textos del N.T. sobre el saber de Jesús:* podemos distinguir entre aquellos que de modo implícito (porque la Escritura no se planteó explícitamente tal problema) apuntan hacia una cierta limitación en el conocimiento de Jesús, y otros que parecen indicar una ciencia sobrehumana²³⁰.

4.1.1. *Limitación del saber de Jesús:* puede encontrarse o bien indirectamente, cuando se habla de un saber en desarrollo, o de preguntas a las que Jesús espera una respuesta; o bien directamente, cuando Jesús afirma en algunas pocas ocasiones no saber algo.

Al primer grupo pertenecen textos como los siguientes: obviamente *Lc 2,52*: “y el niño crecía en sabiduría”, y *Heb 5, 8*: “y aun siendo el Hijo, mediante el sufrimiento aprendió a obedecer”. Ni Lucas ni el autor de Hebreos son herejes doctas, de modo que hablan no de un desarrollo y aprendizaje aparente, sino real. Y también pertenecen aquí aquellos pasajes en que Jesús pregunta algo que quiere saber (por ej. *Mc 6,38; 9,21; Jn 6,5-6; 11,11 14-14*); incluso en un caso (*Mc*

5,30-32) Jesús, además de preguntar “¿quién me ha tocado”, une su pregunta a gestos de investigación: “dándose cuenta de la fuerza que había salido de él”, “y miraba a su alrededor para descubrir a quien lo había hecho”.

En el segundo grupo tendríamos que colocar ante todo el clásico texto de *Mc 13,32 (cf Mt 24,36)*: “mas de aquel día y hora, nadie sabe nada... ni el Hijo, sino sólo el Padre”. Pero también aquellos otros en los que Jesús muestra sorpresa por reacciones que no esperaba (*cf Mt 8,10; Mc 3,5; 6,6; 8,29; Lc 7,9*), o bien aquellos en que presentan para Jesús alguna situación nueva (*cf Mc 2,5; 6,34; 8,12.33; 10,14*).

4.1.2. *Un saber más que humano:* además de los pasajes en que Jesús revela su conciencia mesiánica y filial, que corresponden al tratado de teología fundamental²³¹, Jesús intuye la obra de satanás y la situación interior de pecado del hombre: así, por ejemplo, cuando le presenta al paralítico Jesús va más a fondo hasta su corazón para perdonarle los pecados (*Mc 2,5-10; cf Mt 9, 2-4*), y penetra en el corazón de los circunstantes hasta saber sus pensamientos y sus reacciones “en su corazón” no expresadas: “Mas Jesús, conociendo sus pensamientos, dijo: ¿Porqué pensáis mal en vuestros corazones?” (*Mt 9,4; Lc 5, 22*); “conociendo su corazón (es decir sus pensamientos) Jesús tomó un niño, lo puso a su lado, y les dijo...” (*Lc 9,47*). Según San Juan, Jesús sabe quién es Felipe, aun antes de encontrarlo (*Jn 1,48*), conoce quién es la samaritana, aun sin haberla visto antes (*Jn 4,17*), sabía quién lo había de entregar (*Jn 6,70s*), y aun antes de que se lo avisasen, él anunció la muerte de Lázaro (*Jn 11,11-15*). Finalmente sabe lo concerniente a su pasión y a su destino salvador, cuáles son los datos de su cruz (*Mc 8,31; 9,31; 10,30-34 par.*), de su resurrección (*Mt 12,40*), de la traición de uno de sus elegidos (*Jn 13, 1-3; 18,4*), la fuga y el abandono de los demás, y en concreto la infidelidad de Pedro (*Mc 14,18-21; 27-31, etc.*).

4.2. *Reflexión teológica.* Siendo un punto oscuro en la cristología, y nunca definido por el Magisterio de la Iglesia, se puede esperar que

230 Nos referimos naturalmente sólo al estado de viador de Jesús; cómo se haya transformado su naturaleza humana tras la resurrección, me parece que no tenemos suficientes datos para discernirlo. Por ello es más fácil de estudiar acerca de este punto la teología de los Sinópticos que la de San Juan, ya que éste proyecta fácilmente en los relatos de la vida pública la cristología lograda tras largos años de reflexión en la Iglesia, bajo la guía del Espíritu.

231 *Cf* en C.I. GONZALEZ, *Jesucristo el Salvador*, vol I, pp. 199-208 y vol. II, pp. 135-246, y en M. GONZALEZ GIL, *Op cit*, pp. 404-425, un mayor desarrollo de este tema.

existan diversas interpretaciones cuyo valor ha de juzgarse por su fidelidad a los datos de la Escritura y a la fe de la Iglesia, y por su capacidad de relacionar mejor los distintos aspectos del misterio revelado entre sí, y con los demás datos de la experiencia y el conocimiento humanos. Nos detenemos en dos ejemplos:

4.2.1. *Santo Tomás de Aquino* fue por varios siglos el autor más autorizado en la materia, si bien su doctrina puede presentar diversas limitaciones. En su esquema dogmático se plantean dos preguntas fundamentales: 1º. Cómo relacionar la *persona* de Jesucristo (sujeto de su actividad) con su actividad humana; 2º. Cómo salvar en tal contexto la actividad humana de Jesús, sin diluirla en la de la naturaleza divina²³².

Según el Santo Doctor, la ciencia en general abarca un conocimiento que tiene por objeto todo el ser, pues “el alma, en sí misma considerada, está en potencia para conocer todo lo inteligible” (III, q.9, a 1). Desde este punto de vista, el alma de Cristo necesariamente tuvo una ciencia diversa de la divina, pues “asumió una naturaleza humana perfecta, esto es, con un cuerpo y un alma sensible y racional”. Pero además debió poseer la ciencia de los bienaventurados que consiste en la visión de Dios (a.2), puesto que Cristo en su humanidad es la causa de la visión de Dios de todos los hombres; ya que la causa debe tener mayor perfección que el efecto²³³. Y ya que la naturaleza asumida por el Verbo es perfecta, pues está definido como de fe que es un “hombre perfecto”, goza también de la ciencia infusa que consiste en que el alma de Cristo recibe del Verbo de Dios, al que está unido personalmente, las especies inteligibles de todo aquello respecto de lo cual se encuentra en potencia el entendimiento posible; por lo mismo que también el Verbo de Dios infunde en la inteligencia angélica las especies inteligibles desde el momento de la creación del mundo (a.3).

232 Cuando trata de aplicar este problema al aspecto del conocimiento de Jesús, escribe cuatro cuestiones fundamentales en la III parte de la *ST*: q. 9, de la ciencia de Cristo en general; q.10 de la ciencia bienaventurada del alma de Cristo; q. 11, de su ciencia infusa; q. 12, de su ciencia adquirida o experimental.

233 No sé si Santo Tomás en este punto advirtió suficientemente la diferencia entre el Jesús histórico (el Verbo en su estado kenótico), y el estadio de exaltación una vez resucitado. Cuando Pablo habla de Jesucristo como cabeza de su Iglesia y primogénito de la creación, según el cual todas las cosas fueron hechas, se refiere más directamente no al estado kenótico, sino al Cristo resucitado: *Col* 1,15s. Y cuando habla en seguida de que fue definido Jesús como “hombre perfecto”, no parece que deba seguirse como consecuencia la que saca Santo Tomás, que luego debió tener la ciencia infusa; porque la definición se refiere a hombre perfecto en el sentido de *completo*, sin que le falte para serlo, según la expresión griega *teleiotes*, es decir “hombre hasta el fin, hasta el término, en todo”.

Finalmente tiene también una ciencia experimental o adquirida como todos los hombres, que logramos mediante el “entendimiento agente”, por el cual abstraemos de las imágenes sensibles (a.4).

4.2.1.1. *La ciencia bienaventurada*. La ciencia humana de Cristo no pudo *comprender* la esencia divina, porque como limitada (correspondiente a un intelecto creado) no podía tener un conocimiento infinito, y hay que mantener a toda costa la no confusión entre la ciencia divina y la humana de Jesucristo. Sin embargo Santo Tomás afirma que todo cuando existe por el Verbo (es decir todo lo real, presente, pasado y futuro), lo conoce Jesús, pues su visión del Verbo lo hace conocer cuanto existe por él, e incluso todo cuanto está en potencia en la creatura finita; pero no conoce toda la potencialidad de Dios (q. 10 a 1.).

4.2.1.2 *La ciencia infusa* es un don de Dios, al que la creatura tiene sólo una “potencia obediencial” (es decir que el hombre no puede procurársela por sí mismo o por su propia actividad). Según Santo Tomás Jesús conoció por ciencia infusa todo lo conocible por el hombre, tanto por saber humano como por don del Espíritu Santo. Y a este propósito desarrolla un tema muy socorrido por los comentaristas:

Cristo, antes de su pasión, fue al mismo tiempo viador y bienaventurado. Las condiciones de viador le vinieron sobre todo por parte de su cuerpo, sometido al sufrimiento, mientras que las condiciones de bienaventurado las recibió en razón de su alma intelectual principalmente. Es condición, empero, del alma bienaventurada, el no estar sometida ni subordinada en manera alguna al cuerpo, sino dominarlo enteramente, por lo que, después de la resurrección, la gloria del alma redundará en provecho del cuerpo (q. 11, a.2).

En el caso de los hombres comunes, en estado de viadores, el alma está sujeta al cuerpo en su conocimiento, por lo cual procede por imágenes sensibles. Más en el caso de Cristo dichas imágenes no eran necesarias, puesto que gozaba tanto de la ciencia infusa como de la bienaventurada; aunque podía servirse de ellas:

Aunque Cristo pudo entender prescindiendo de las imágenes sensibles, con todo podía servirse de ellas en su conocimiento; por lo que los sentidos no le fueron dados en vano, máxime teniendo en cuenta que éstos son dados al hombre no sólo para su conocimiento intelectual, sino también para las necesidades de su vida animal (*Ibid* ad 3).

4.2.1.3. *La ciencia adquirida o experimental*: debió tenerla, porque su alma era real, y por tanto tenía el entendimiento agente, que hace inteligibles las cosas a partir de las imágenes sensibles. Sin esa ciencia, el modo natural de conocer el alma humana de Jesucristo hubiese sido inútil.

Por eso, de igual manera que, mediante la ciencia infusa, Cristo conoció todas aquellas cosas respecto a las cuales el entendimiento posible

se halla de algún modo en potencia, así también mediante la ciencia adquirida conoció todo aquello que puede ser conocido por la acción del entendimiento agente (q.12, a.1).

Evidentemente que Jesucristo debió evolucionar en su conocimiento de ciencia adquirida y experimental; no así en su conocimiento por ciencia infusa, pues la tuvo en el Verbo en plenitud desde el principio. Por eso "a medida que crecía en edad, realizaba obras mayores, que revelaban una mayor sabiduría y gracia" (*Ibid* a.2)²³⁴.

4.2.2. *Karl Rahner* propone su reflexión teológica no como obligatoria en la fe, sino como una manera aceptable de explicar la doctrina revelada, dejando espacio a las investigaciones de los exégetas. Parte de algunos presupuestos:

4.2.2.1. *Presupuestos*: 1o. La ciencia humana no es una realidad unívoca, sino una "hechura de muchos niveles", es no una "tabula rasa" donde el saber está o no está escrito; sino que se trata de un "espacio pluridimensional" en que entra lo consciente, lo subconsciente y aun lo inconsciente, etc.²³⁵. Y todo ello es humano y es necesario para el desarrollo del hombre en cuanto hombre.

2o. Entre esos modos de saber está el saber sobre sí mismo, que es propiamente la conciencia humana, que ni siquiera es siempre refleja y explícita, sino como un talante fundamental del sujeto espiritual, en el que está éste cabe sí, y al mismo tiempo cabe su habitud trascendental respecto del total de objetos posibles del conocimiento y la libertad. Este talante fundamental no es un saber objetual, y por regla general nadie se ocupa de él²³⁶.

Es decir, hay en nosotros un fundamento íntimo en nuestra misma estructura de seres espirituales, que no necesariamente se puede

234 ¿No da la impresión de que Santo Tomás no halla qué hacer con la ciencia humana de Cristo, para afirmarla por una parte como verdadera y completa, y por otra relacionarla con la única persona del Verbo? De ahí ciertas afirmaciones extrañas, como el dar la impresión de que Jesús sufrió sólo en el cuerpo durante la pasión; y luego ante ciertos textos insoslayables que indican la angustia de Jesús, el Santo Doctor debe recurrir a casi un milagro para hablar de una suspensión de la visión beatífica. Igualmente parece que reduce la ciencia experimental a un "realizar mayores obras" esto es a una manifestación exterior, y no a un verdadero crecimiento interno en el saber. Se podría dudar de que un conocimiento tal fuese (en el estado de viador de Jesús) *verdaderamente* humano, y de que estuviese del todo libre de un ligero sabor a docetismo respecto a la actividad humana de Jesús.

235 K. RAHNER, "Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo". en *Escritos de Teología*, vol. 5, Madrid, Taurus, 1961, p. 227.

236 *Ibid*, p. 228.

conceptualizar, expresar u objetivar, y que sin embargo va dirigiendo nuestros actos conscientes. Muchas personas ni siquiera reflexionan para advertirlo. Ordinariamente se va explicitando, sin llegar a ser del todo claro, a través de la experiencia y del desarrollo histórico del saber de un hombre.

3o. La perfección del conocimiento humano no consiste en un saber explícito, completo y consumado. Al contrario, en el hombre histórico este conocimiento se va perfeccionando, y queda siempre una "docta ignorancia": éste es el espacio que deja abierto a la libertad humana para que le sea posible decidir. La perfección humana del viador no es pues el saberlo todo; sino se trata de una perfección histórica, y por eso en desarrollo²³⁷. La libertad humana para decidir en el estado de viador necesita un cierto "no saber", pues un saber pleno la eliminaría.

4o. Dentro del plano teológico no necesariamente se ha de aceptar una ciencia infusa en Jesús (no es doctrina dogmática, sino una opción teológica), por lo menos en el sentido de que Cristo tiene por su ciencia infusa un número infinito de especies infusas que le darían un conocimiento completo de todas las cosas. Tal ciencia infusa solamente se puede aceptar en la experiencia histórica de Cristo como "el fundamento a priori de un saber que se despliega en el encuentro con la realidad de la experiencia"²³⁸.

4.2.2.2. *Esbozo de una solución teológica*: hay un modo correcto y uno incorrecto de representarse la "visión inmediata de Dios" que tuvo Jesucristo:

1o. No se ha de representar como un tener a Dios siempre delante de los ojos, de modo que llenase todos los espacios libres del saber de Cristo (y que por tanto incluyese todos los posibles contenidos de pensamiento). Esto impediría en Jesús todo desarrollo humano. Menos aún se debe concebir como una visión ya de hecho beatífica como la que gozó tras la resurrección, pues en él excluiría todo sufrimiento real (pues esta conclusión sería herética, como lo sería por docetismo el afirmar sólo sufrimientos físicos en Jesús).

2o. Sin embargo sí hay en Jesús una visión inmediata de Dios, como conciencia originaria, no objetual, de Hijo de Dios, que está ya dada porque es unión hipostática, ya que tal conciencia no es sino el interior esclarecimiento onto-lógico de esa filiación, y la immediatez necesariamente dada para con la persona y la esencia del Logos, como

237 *Cf* *ibid*, p. 229.

238 *Ibid*, p. 241. Me parece que va en a línea con la crítica que hace VON BALTHASAR a la doctrina de la Enc. *Mystici Corporis* (DS 3812), que coincide con la del P. S. Tromp: al afirmar el conocimiento actual ya desde la encarnación, de todos los miembros del Cuerpo Místico (de parte de la humanidad de Jesús), "No se distingue suficientemente el *status exinanitionis* y el *status exaltationis* de JC" en *Teodrammatica*, vol. III, p. 168.

un objetual tener-ante-sí a un Dios al cual se refería la intencionalidad de la conciencia humana de Jesús como a otro, al "objeto" que está enfrente²³⁹.

Esta "conciencia radical" que es objetivamente la misma iluminación interior del Verbo que proviene de la unión hipostática como su fundamento ontológico, "reside en el polo subjetivo de la conciencia de Jesús (*ibid*). Es como nuestro fundamento subjetivo y ontológico espiritual de cada uno de los hombres: ilumina y guía todos nuestros actos, pero no necesariamente es consciente objetivamente desde el principio de nuestra existencia. Por lo mismo es una "clara oscuridad" que se va iluminando poco a poco reflexivamente, a pesar de que ontológicamente es el fundamento mismo de la claridad de conciencia que poco a poco se va logrando.

3o. Conclusión: la ciencia adquirida es perfectamente armonizable con la conciencia interior, pues ésta queda siempre abierta a un desarrollo mediante la experiencia, mediante la cual se va haciendo refleja a través de la historia de la propia autointerpretación. Esto deja la puerta abierta incluso al desarrollo espiritual y religioso de Jesús: lo que ya era desde el principio se va encontrando a sí mismo a través de su encuentro con el mundo que lo rodea: se hace "temático" lo que ya existía como fundamento "ontológico". Entonces dicho desarrollo no es sólo "al externo", sino real, como la historia de la propia autointerpretación. No se niega la inmediatez absoluta en el Verbo; sino se afirma ontológicamente, pero con posibilidad de desarrollo histórico en su conocimiento e interpretación. Cómo sucedió eso en el caso de Cristo, queda al exegeta descubrirlo, al estudiar los datos que sobre este punto puede recabar de la Escritura.

5. Profundización

5.1. *Investigación.* Ofrezco en seguida una serie de textos del Vaticano II: Ponerlos en contexto, a la luz de la siguiente pregunta: ¿cómo aparece en ellos que toda santidad en la Iglesia es una vocación, y está enderezada a una misión? (tema de *LG* cap. V), cómo muestra el concilio el fundamento cristológico de dicho principio?

Textos: Jesús nos redime por su obediencia al Padre (*LG* 3, *PO* 15), porque vino a servir y no a ser servido (*GS* 3) y a dar su vida (*LG* 5); su pobreza le hace comprensivo con los pobres y los que sufren (*LG* 8) y da razón de ser a la pobreza del presbítero (*PO* 17); se entregó a la muerte por amor, para santificar a su Iglesia (*LG* 39, 42); en su vida cobran sentido los consejos evangélicos (*LG* 46); eligió la vida de trabajo (*GS* 32); su santidad proviene del Padre (es misión, vocación) pero para el servicio de los hombres (*PO* 12). Por ello su santidad es la base de la santidad del cristiano, y su camino (*LG* 40); éste ha de seguir los pasos de Jesús (*LG* 22); sólo en él tenemos gracia los pecadores (*UR* 1).

5.2. *Círculo.* Discutir la justeza de las siguientes afirmaciones, y su fundamento teológico (o su falta de él): Si se negase la comunión de propiedades divinas y humanas en Jesucristo,

- a) no tendría sentido hablar de la presencia real en la Eucaristía;
- b) no tendría sentido salvífico la actividad histórica de Jesús;
- c) no tendría sentido salvífico el seguimiento de Cristo;
- d) no se justificaría salvíficamente la doctrina y la misión social de la Iglesia;
- e) la humanidad de Cristo (y por tanto su vivir histórico— no serían para nosotros camino al Padre;
- f) no tendría sentido cristiano nuestra opción preferencial por los pobres.

6. Guía pastoral

6.1. *Lectura espiritual.* Fr. LUIS DE LEON, "Jesús" de "Los nombres de Cristo", en *Obras completas*. Madrid, BAC, 1951, pp. 735-770.

6.2. *Actividad pastoral.* Sugiero una revisión de nuestra comunidad de pastoral, considerando cómo vive los sacramentos: ¿de una manera monofisita de fondo, buscando sólo la "unión con Dios" como si nos viniera de un Dios descarnado? ¿Advertimos que los sacramentos lo son de la humanidad de Cristo, y que sólo por ella tenemos acceso al Verbo y por él al Padre? ¿Advertimos que por lo mismo no pueden estar aislados de la vida concreta del cristiano y de su compromiso con el mundo?

6.3. *Liturgia de las horas.* Lecturas:

- *SAN AMBROSIO, "Único es el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también él" *Vie XX Ord.*
- *SAN HIPOLITO, "El Verbo hecho carne nos deifica". *VI infr. Nav.*
- *CARTA A DIOGNETO, "Dios nos reveló su amor, en su Hijo". *18 Dic.*

TEMA XVI PARA UNA EVANGELIZACION LIBERADORA EN CRISTO

“La teología, la predicación, la catequesis, para ser fieles y completas, exigen tener ante los ojos a todo el hombre y a todos los hombres y comunicarles en forma oportuna y adecuada ‘un mensaje particularmente vigoroso en nuestro días sobre la liberación’, ‘siempre en el designio global de la salvación’” (Pue 479).

Sumario

Estudiados los aspectos fundamentales del ser de Cristo, en sí mismos y en relación con su obra liberadora, es necesario que nos detengamos más especialmente en ésta, para poder predicar a los hombres de nuestro tiempo lo que significa que todo el misterio cristológico ha sido realizado en el plan trinitario “por nosotros los hombres y por nuestra salvación”: esta última, única definición soteriológica del Magisterio, obligatoria para la fe cristiana.

1. A través de la historia los teólogos han expresado esta verdad con distintas categorías y la han contemplado bajo diversos enfoques, que ya hemos estudiado a lo largo de nuestro tratado; por ejemplo: como intercambio de naturalezas, como recapitulación en Cristo de todo cuanto se había separado de Dios, como pedagogía (Cristo Maestro y camino de vida), como redención y rescate, como sacrificio expiatorio, como satisfacción, como mérito de Cristo aplicado a nosotros en virtud de la teología corporativa, y finalmente como liberación del pecado y de sus consecuencias (es decir, de toda esclavitud).

2. Sólo desde la realidad de nuestra liberación por Cristo podemos entender lo que es verdaderamente el pecado: una idolatría no sólo individual, sino también social; una falla en el amor a Dios, que inmediatamente repercute en el daño al prójimo y viceversa; una destrucción de nuestra comunión con el Padre, que rompe también consecucionalmente la comunión fraterna. Por ello no existe ningún pecado estrictamente privado que no haga sentir sus consecuencias sociales. Pecado que en cada tiempo y

lugar (y también en nuestra América Latina) se muestra plasmado en distintos "rostros", en sus víctimas, en las estructuras sociales y políticas, pero que tiene su raíz en el corazón del hombre que se aparta del amor divino y humano.

3. Por eso la salvación que Jesucristo nos ofrece como un don y que nosotros debemos ganarnos con nuestra cooperación, es una liberación integral primero del pecado de nuestro corazón, pero con una conversión ligada inmediatamente al cambio de todo aquello que en la comunidad y en la sociedad hemos construido bajo el signo de ese pecado.

4. El documento de Puebla nos ha señalado como obligante la proclamación de esa salvación cristiana del hombre como liberación integral; que sin embargo, para ser verdaderamente cristiana, deberá ser libre de toda ideología (de las cuales, las que hoy por hoy afectan más a la América Latina, serían el colectivismo de tipo marxista, el liberalismo capitalista y el estatismo de la seguridad nacional).

5. A la luz de esta liberación integral podemos justamente "releer" en manera fiel y adecuada (para integrarlas), continuando así la tradición viva de la Iglesia en un progresivo desarrollo teológico, las categorías salvíficas que de acuerdo a sus diversas épocas en el pasado han utilizado nuestros antecesores en la fe.

1. Las interpretaciones teológicas de la salvación

A través de todo este libro hemos ya observado la enorme gama de interpretaciones de la obra de Cristo, que encontramos en la historia del desarrollo dogmático de la cristología. Lejos de sentir por ello desaliento al no poder asirnos a ninguna de ellas como si fuese la única y firme doctrina de la Iglesia, hemos de admirar la inmensa riqueza del misterio que ha sido contemplado y seguimos contemplando en sus múltiples facetas, sin jamás agotarlo.

1.1. *La doctrina de fe.* El dogma de la redención es el dogma jamás definido explícitamente, y que sin embargo se encuentra como soporte de toda la vida cristiana y de todas las verdades esenciales que profesa nuestra fe. La Iglesia, en general, ya desde el principio, ha repetido sin tregua los datos bíblicos; y luego en sus distintos documentos han tomado carta de ciudadanía los diversos términos "clásicos" que la teología ha usado, pero sin llegar jamás a entrar ninguno de ellos en la esfera del dogma como obligante. He aquí un breve recorrido por el magisterio de la Iglesia:

1.1.1. *La doctrina proclamada por el credo niceno-constantinopolitano* es que todo el misterio de Cristo nos ha sido revelado "por nosotros los hombres y por nuestra salvación" (DS 125), y especifica luego que "fue crucificado por nosotros" (*Ibid*).

Falta esta fórmula en múltiples credos anteriores al año 381. La razón puede ser relativamente simple: el problema cristológico no giraba en torno a la salvación, que se daba por suelta como el fin de toda la obra de Cristo. Tras el concilio de Constantinopla I, en cambio, casi todos los credos locales añaden esta expresión al menos en forma reducida: $\delta \dot{\iota} \eta \mu \acute{\alpha} \zeta$, o bien $\dot{\iota} \pi \acute{\epsilon} \rho \eta \mu \acute{\omega} \gamma$ (cf por ejemplo los símbolos de Atanasio, DS 46, de San Macario, DS 55, u otros semejantes: DS 50, etc.). En ciertos símbolos la fórmula "por nosotros", que indica el término salvífico de la obra de Cristo, se le atribuye más restringidamente al misterio pascual (cf DS 76, 352, 801).

1.1.2. *Citas bíblicas* con declaraciones breves y muy simples, por ejemplo acerca de Gal 2,21 dice el concilio de Orange II: "Luego Cristo no murió en vano, sino para que fuese reparada por él la naturaleza que había perecido en Adán" (DS 291), o el anatema de San Cirilio, que se basa en Ef 5,2; "Si alguno dijese que él se ofreció en sacrificio por sí mismo y no por nosotros (ya que él no conoció pecado, y por tanto no tenía necesidad de sacrificio), sea anatema" (DS 261), o el concilio de Toledo: "concebido sin pecado, nacido sin pecado, murió también sin pecado, aunque fue 'hecho pecado' por nuestra salud" (DS 539), etc.

1.1.3. *Otros términos teológicos.* Poco a poco el Magisterio usó también un vocabulario común a la literatura teológica de la época en que se ejercía. No "canoniza" como obligatoria tal terminología, sino la maneja según el uso comúnmente aceptado. Por ejemplo el concilio de Florencia dice en el decreto *pro Iacobitis*: "nadie... habría sido liberado del dominio del diablo, sino por la fe del mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo Nuestro Señor" (DS 1347); y el concilio de Trento, en el decreto sobre la justificación: "por el mérito de un mediador..." (DS 1513), y cf 624, 1025); el mismo concilio habla de la "satisfacción" (DS 1524, 1547), sin definir dogmáticamente el término, que era muy común en la época de la reforma, y

desde San Anselmo (cf *DS* 1689, 1692, 1712, etc., y *Catecismo Romano* cap. V, nn. 3 y 5).

1.2. *Riqueza de las interpretaciones soteriológicas* a través de la historia. De muchas hemos ya tratado. He aquí una apretada síntesis, que nos ayudará a coger los matices que luego podremos utilizar en nuestra iluminación actual de este misterio revelado:

1.2.1. *La doctrina del intercambio*, que nació con la teología de los primeros Padres griegos, ha sido desde entonces muy favorecida por los grandes teólogos. Según esta teología el Verbo ha participado de nuestra naturaleza humana para que nosotros pudiésemos participar de la naturaleza divina. Por tanto parte de la encarnación, y en ella centra como el “momento fuerte” de la salvación del hombre. Para este enfoque, el resto de la vida de Jesucristo, incluido privilegiadamente el misterio pascual, serían los momentos históricos en que se concretizó y profundizó esa encarnación. Se le ha llamado, según el aspecto que subraya: 1o. *Doctrina del intercambio físico* (de φύσις “naturaleza”), cuando pone el énfasis salvífico en el intercambio mismo de las naturalezas; y 2o *mística* cuando basa nuestra redención en la misteriosa unión de Cristo con Dios (hipóstasis) y con los hombres a quienes hace su cuerpo místico.

1.2.2. *De la recapitulación*. Parte de la metáfora de los “dos Adanes” cabezas de la humanidad. Suponiendo la teología de la “personalidad corporativa”, afirma que si por el primer Adán entró el pecado en el mundo, por el segundo la gracia. Tras el pecado del primero, el hombre no sirvió más a Dios, Señor de la creación, sino se sometió al demonio. El señorío de Cristo (por su unión hipostática a partir de la encarnación) restablece de nuevo el reinado de Dios sobre los hombres, venciendo así el dominio del diablo.

1.2.3. *De la paideia (o pedagogía)*. El Jesús hombre es nuestro camino al Padre, por su unión hipostática con la divinidad. Así se convierte en nuestro modelo de vida, muerte y resurrección, las cuales nos revelan la profundidad del amor divino. Nuestra salvación consiste en seguirlo. De ahí que, en este tipo de teología, resalta el papel del Cristo Maestro, y del evangelio como enseñanza.

1.2.4. *La realista*. Si las anteriores eran teologías más propias de la Iglesia griega (sin que por ello queramos acentuar excesivamente la división doctrinal entre oriente y occidente, sino sólo hacer resaltar los puntos que en ellas destacan), la doctrina realista es la preferida de la Iglesia latina (si bien encontramos sus raíces ya en Orígenes). Se le suele llamar *realista* en cuanto pone en la cruz el momento clave de la redención, ya que la cruz revelaría en toda su profundidad la realidad de la encarnación (doctrina profundamente antidoceta). Esta doctrina, al subrayar la cruz, la contempla, según los autores, desde perspectivas diversas: 1o. *Christus Victor* (de la que nos quedan aún fuertes trazas, por ejemplo en el himno “Cristo vence, Cristo reina”): es una teología que resalta la victoria de Cristo sobre la muerte, precisamente al someterse a ella; en nosotros también la vence, si se trata de la muerte del pecado mediante su gracia, y si de la muerte física mediante la resurrección. Algunos Santos Padres han hablado también de la cruz en términos de victoria de Cristo sobre el demonio: esta victoria de Cristo es aplicable al hombre por el principio de solidaridad²⁴⁰. 2o. *La sangre de Cristo ofrecida como rescate*, que parte de la metáfora paulina de considerar el pecado como una esclavitud. Correspondientemente ilumina la obra salvífica mediante otra metáfora de tipo jurídico, tomada de la costumbre legal de rescatar a los esclavos mediante el pago de un rescate²⁴¹. 3o *La*

240 Merece una nota (pero no más que eso) la explicación de algunos Padres (pronto abandonada en la tradición teológica) para decirnos cómo fue posible esta victoria sobre el dominio: éste se habría injustamente constituido como patrón de la humanidad caída, hasta inferirle la muerte como justo castigo por el pecado. Pero al abusar de tal poder (al llevar a la muerte al justo e inocente) lo perdió, Dios se lo ha arrancado. Se la ha llamado la doctrina del “abuso de poder”. La encontramos sólo ocasionalmente, como en S. Juan Crisóstomo, S. Cirilo de Alejandría, S. Hilario y S. Agustín. En ninguno de éstos ocupa un puesto soteriológico de relevancia.

241 Dadas las exageraciones de ciertos autores racionalistas del siglo pasado (que aún influyen parcialmente) es conveniente aclarar que no es verdad cuanto algunos afirman (cf por ej. A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, París, Fishbacher, 103, pp. 48ss) que toda la soteriología patristica giró en torno al “drama mítico” del pago que hizo Jesús al demonio al darle su sangre. Es verdad que algunos Padres exageraron un poco en esta línea, sobre todo en ciertos escritos oratorios (hoy la homilética es más sencilla, en tiempos pasados el estilo oratorio era muchas veces redundante). Pero ya desde el principio fueron duramente

sustitución penal sostiene que Cristo en la cruz toma nuestro puesto en el sufrimiento que justamente merecemos por el pecado²⁴²; puede tomar la forma de doctrina del “sufrimiento vicario”, y la base teológica de su aplicación a nosotros puede ser o bien el principio de solidaridad, o el de la personalidad corporativa (Jesucristo es segundo Adán y Cabeza de su Iglesia), etc.

1.2.5. *De la expiación.* Esta doctrina subraya el elemento sacrificial de la muerte de Cristo, el cual habría muerto como propiciación por nuestros pecados: la propiciación (como hemos visto en el tema VIII, 6), esto es, el sacrificio de misericordia que nos purifica y nos reconcilia con el Padre, reconduciéndonos a la Alianza con él. Algunos teólogos hablan del sacrificio en una perspectiva penal de satisfacción jurídica por nuestros pecados; pero no puede generalizarse ésta a tal punto (como hay quien lo hace) de identificarla con la doctrina de la Iglesia.

1.2.6. *De la satisfacción* (de *satis-facere*, hacer algo que sea suficiente o equivalente). Por primera vez la usó Tertuliano en un contexto penitencial, y en el mismo sentido se encuentra frecuentemente en San Agustín: es la obra que hace un penitente en reparación de un mal que ha cometido, y para indicar su

criticados por otros Padres, sobre todo por S. Gregorio de Nacianzo y por San Juan Damasceno. Como dice J. RIVIERE, esta doctrina no fue jamás una tesis universal de la Iglesia: cf. *Le dogme de la rédemption, étude historique*, París, Lecoffre, 1905, p. 108. Tampoco ofreció Jesús su sangre al Padre por nosotros en rescate, ya que no éramos sus esclavos, ni debía liberarnos de él. En todo caso se trata de una metáfora incompleta, que no puede forzarse llevándose a los extremos: la Escritura la usa sin indicar jamás a quién fue pagado el rescate. Es como cuando decimos: “si quieres sacar una buena carrera deberás pagar un alto precio” (¿a quién?).

242 Del latín *poenalis*, de *poena*, que no significa sólo castigo, sino también sufrimiento; no se trata de “penal” en el sentido actual, meramente jurídico; sino de la solidaridad (o vicariedad) de Cristo, que toma sobre sí voluntariamente nuestros sufrimientos. Ni es lo mismo la doctrina de la *vicariedad* y la de la *sustitución* (el Papa es vicario pero no sustituto de Cristo). La segunda nos lleva más hacia la pasividad moral, al poner énfasis en que Cristo lo ha hecho ya por nosotros, al sustituirnos. La vicariedad no quita nuestra responsabilidad. De ahí que al exagerar la doctrina de la Reforma la satisfacción por sustitución, haya dejado las obras del cristiano desprovistas de todo valor salvífico.

conversión interna. Por primera vez la usó San Anselmo (cf arriba tema XIII,1) para aplicarla a la obra de Jesucristo: el pecador o satisface por su pecado, o es justo que sea castigado. Jesucristo acepta ofrecer la satisfacción de la que el hombre es incapaz, mediante su obediencia hasta la muerte. Pero San Anselmo no aceptaría (sino la pondría como explicación propia de los incrédulos), que Jesucristo haya muerto castigado por el Padre para satisfacer su ira²⁴³.

1.2.7. *Del mérito.* Una doctrina alguna vez insinuada por los Padres, es más bien tomista. El Jesús viador puede merecer por nosotros, por un doble motivo: viendo hacia Dios, por su amor infinito que por lo mismo es meritorio sin límites; viendo hacia nosotros, por su unión mística (según la doctrina de la solidaridad y de la personalidad corporativa).

1.2.8. *De la salvación “moral”.* No es una teología católica, sino liberal racionalista, pero conviene exponerla para mayor cultura teológica. Es la preferida de notables iluministas como Rousseau, Kant, etc. Afirma que Cristo nos salva solamente mediante la predicación de una doctrina moral objetivamente purísima, y por el ejemplo que nos da de conducta intachable. En algunos autores, como en Straus, la muerte de Jesús también tiene valor salvífico en cuanto enseña al hombre como se debe morir por una causa justa, heroicamente. En otros autores lo importante de Jesús es que murió mártir por una causa (y así nos enseña a seguir una causa hasta la muerte). Vieja doctrina, ya San Agustín la juzgaba “carnal”, y la había juzgado herética el concilio de Sens cuando condenó una proposición semejante de Abelardo²⁴⁴. En efecto, tal doctrina no supera el pelagianismo: el hombre en tal caso se salvaría a sí mismo con sus propias fuerzas, recibiendo a lo más el ejemplo externo de un gran hombre (o de un gran profeta) elegido por Dios, que sería Jesús. Por supuesto esta doctrina no necesita para nada la divinidad de Jesucristo.

243 Cf de S. ANSELMO, *¿Por qué un Dios hombre?*, L.I, cc. os. Es más típica esta última doctrina de Lutero y de Calvino y sus seguidores, ya que confunden la *satisfacción con satisfacción* (satisfacer sería tener que sufrir suficientemente para aplacar la ira divina y pagar suficientemente el débito a su justicia. Luego se mueve dentro de un contexto penal jurídico).

244 S. AGUSTÍN, *In Joan Trac* 98,3, y *DS* 723. Esta doctrina no debe confundirse con la *Paideia* de los Padres de que hablamos arriba en el n. 1.2.3. Esta supone la divinidad de Jesucristo, su unión hipostática, y por eso su vida humana es para nosotros camino y norma de vida que objetivamente nos conduce a su divinidad, y por ésta al Padre. En la interpretación moral objetivamente buena y recta.

1.2.9. *De los oficios de Cristo.* Jesucristo es nuestro salvador porque cumple en su propia persona las mediaciones salvíficas del Antiguo Testamento, como son las de *Profeta, Sacerdote y Rey* (en algunos este último oficio expresado como *Señor*, o como *Pastor*). Una doctrina muy bíblica, recoge y sintetiza lo que ya hemos dicho sobre estas funciones de Cristo al tratar el tema correspondiente en las partes I y II de este tratado²⁴⁵

1.2.10. *De la liberación,* que desarrollaremos más en las páginas siguientes, y que describe así el Card. Eduardo Pironio:

La liberación tiene un sentido temporal y un sentido eterno, un sentido espiritual y un sentido corporal. Es todo el hombre el que debe ser íntegramente liberado... del pecado. Pero se trata también de desprenderlo de todas las servidumbres derivadas del pecado: egotismo, injusticia, ignorancia, hambre, etc. La liberación tiene finalmente un sentido personal y un sentido social (en cierto modo, un sentido cósmico). No es sólo el hombre el liberado. Son también los pueblos, es toda la comunidad humana... El hombre es plenamente liberado, no sólo en su interioridad personal, sino en su esencial relación a los otros hombres y al mundo entero. El hombre es enteramente libre cuando puede hacer libres a los demás, cuando puede construir libremente su historia. Cuando puede llevar el mundo hacia su liberación completa. Entonces es verdaderamente 'señor' a imagen de Cristo, 'Señor de la historia'²⁴⁶.

1.3. *A manera de conclusión.* Hemos de meditar profundamente lo que nos dice el Vaticano II:

Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, *crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas* cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad. La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios (DV 8).

245 Es la línea que sigue, por ejemplo, J. ALFARO en *Mysterium Salutis* vol. III, pp. 671-756.

246 E. PIRONIO, "Sentido, caminos y espiritualidad de la liberación", en *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, CELAM, 1974, p. 21. Esta apretada descripción, como se ve, corresponde a lo que Puebla llamaría después *liberación integral*, para distinguirla de posibles abusos de quienes ocasionalmente podrían reducir la obra redentora de Jesucristo a meros cambios estructurales, sociales o políticos.

Esto se ha de afirmar también de la legítima tradición soteriológica, que va creciendo en comprensión de la palabra revelada. Uniendo este texto al ya citado antes (de UR 1) donde se nos decía que las diversas teologías muchas veces son complementarias, hemos de concluir que una de las maneras importantísimas de crecer de nuestra teología es por la analogía de la fe: esto es, por la mejor coordinación y síntesis de los diversos aspectos del misterio, legítimamente iluminados por las diversas corrientes teológicas. A mi parecer, es lo que está pasando maravillosamente en nuestro continente latinoamericano a partir de las reuniones plenarias del CELAM: la doctrina soteriológica que contempla la obra salvífica de Cristo como *liberación integral* del hombre puede integrar (sin renegar de sus raíces) lo mejor de las soteriologías del pasado, con un espíritu agradecido al Señor que las ha inspirado. Como consta del documento final de Puebla, tal doctrina debe unificar la "cristología descendente" (que parte de la encarnación: *Pue 187s*) con la "ascendente", que arrancando de la vida histórica de Jesús, y de su camino hacia la muerte y la resurrección, llega hasta la proclamación del mismo como Señor y Mesías (*Pue 190-197*). Y en la parte soteriológica, de la que nos ocupamos especialmente en el tema actual, recoge el jugo de las tradiciones y abre la puerta para continuar por ese camino que estamos muy lejos de haber recorrido completamente.

Siguiendo esta línea de Puebla tan vez podamos ofrecer un humilde servicio también a la Iglesia universal; en cuanto comprendiendo, viviendo y expresando el misterio de Cristo en una forma fiel por una parte a la Escritura y a la Tradición, y por otra al hombre de nuestro tiempo, dicha integración quizás inspirará otras Iglesias locales en su reflexión teológica para evangelizar el pueblo que el Señor nos ha confiado. Podríamos en cambio ofrecer un grave deservicio a la Iglesia si nos faltase alguna de estas fidelidades.

2. La realidad del pecado

La redención que obró Jesucristo en nuestro favor no tuvo como fin liberarnos de los males naturales, sino de aquellos que provienen de nuestra propia culpa. Y en América Latina estos

últimos males son muy concretos²⁴⁷. Para comprender la realidad del pecado hay que colocar éste por, una parte, en la perspectiva de la revelación, y por otra en las situaciones históricas concretas en que el pecado se realiza.

2.1. *La realidad del pecado según la revelación.* Para el documento de Puebla no podemos captar la obra liberadora de Cristo si no partimos del dato bíblico: no es el hombre quien ha amado primero a Dios, sino éste quien ha amado primero al hombre. Y ha manifestado ese amor ante todo al crearlo a imagen de su Hijo, para hacerlo participante de la vida de la Trinidad (*Pue* 183), prototipo de toda vida comunitaria. Así el hombre debe vivir su participación en el misterio de la comunión divina, en la comunión con sus hermanos.

Si regresamos a lo dicho acerca de la persona de Jesucristo (*cf* tema XIV, nn. 5 y 6), siendo ésta el paradigma de nuestra propia persona, hemos de descubrir también en nosotros como lo más radical del propio yo, nuestro ser auténtico, original, irreplicable, que se expresa en sus relaciones hacia los demás y hacia Dios, relaciones sólo posibles por el conocimiento y el amor. He aquí que el pecado es, pues, el destrozo completo de todo cuanto hay en nosotros de más propio y personal. El pecado no solamente es una acción externa contra una norma venida desde fuera; sino más en profundidad es una decisión nuestra contra aquello que somos nosotros mismos como personas según el plan de Dios y la imagen comunitaria de la Trinidad que llevamos en la más íntima estructura de nuestro ser. Y observando la triste realidad universal de pecado en que vive el hombre, Puebla constata que, contra esta finalidad de nuestra existencia, hemos transformado el mundo en un campo de batalla lleno de violencias, de odio, de explotación y de esclavitud (*Pue* 184).

247 Es del todo incomprensible que un continente en que abundan las tierras, las riquezas naturales, el agua, exista la miseria, si no es por el pecado latente en la mayor parte de las estructuras, y que se manifiesta en forma de injusticia. Ocasionalmente hay también sufrimientos que provienen de catástrofes naturales, como terremotos, sequías, inundaciones, etc. Pero éstas serían superables con un sentido de mayor justicia y solidaridad, o al menos se reducirían a mínimos inevitables.

Así el pecado no es otra cosa que una idolatría, no sólo individual, sino también social. Negando a Dios la única adoración que debemos (y que al reconocerlo se transforma al mismo tiempo en la liberación de nosotros mismos, al hacernos *ser realmente* lo que somos por destino desde la creación), el pecado absolutiza cualquier creatura (riqueza, poder, sexo, el estado, la razón humana o las propias ideas) y se convierte en una idolatría más o menos camuflada. Luego cuando se absolutiza alguno de esos valores, se relativiza la persona humana, que se convierte en esclavo de esos bienes. Por eso Puebla llama al pecado una esclavitud, “raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación” (*Pue* 517), y en cambio afirma que la única liberación posible de esta idolatría y esclavitud es entonces la adoración del único adorable, el verdadero Dios (*Mt* 4,10; *Dt* 5,6ss).

El evangelio de Jesús ofrece al hombre nuevas perspectivas para comprenderse y transformarse en su vida individual y social. Por eso la liberación que Cristo nos ofrece puede ser mutilada y traicionada de dos maneras, ambas debidas a una grave desviación en el concepto de pecado y de la esclavitud que se le sigue: a) cuando no se llega al fondo de lo que es el pecado, con todas sus seducciones e idolatrías, como una realidad profundamente personal; b) cuando no se advierten sus consecuencias comunitarias, por ejemplo en la conculcación de los derechos humanos que son un don del Creador mismo desde la creación del hombre, y por tanto no simples concesiones de la generosidad de un estado o de una constitución política, y por lo mismo no pueden ser pisoteados sin injuriar al mismo Dios (*Pue* 485)²⁴⁸.

248 EL CELAM insiste con frecuencia en el tema del pecado como realidad individual y social: una vez que el hombre prescindió de Dios y adoró las obras de sus manos y a sí mismo, se siguió un “desgarramiento interior”, y tras él “entraron en el mundo el mal, la muerte, la violencia, el odio, el miedo. Se destruyó la convivencia fraterna... Roto así por el pecado el eje primordial que sujeta al hombre al dominio amoroso del Padre, brotaron todas las esclavitudes” (*Pue* 185s), tema ya enunciado de Pablo VI (*EN* 36). Juan Pablo II ha repetido varias veces que la raíz de la injusticia en las estructuras sociales es el pecado en el corazón del hombre: *Disc. a la población de Ayacucho*, 3 feb. 85, 3. También en su exhortación apostólica *Reconciliación y Penitencia* habla de la dimensión social del pecado indi-

2.2. *La concretización del pecado en América Latina.* Sobre el pecado, realidad profundamente personal, hemos de afirmar algo semejante a lo que ya decíamos de la persona: no es verificable de manera directa e inmediata, puesto que toca la voluntad íntima del hombre, que no se manifiesta en sí misma sino únicamente a través de sus concretizaciones. He aquí un doble error que se puede cometer: a) o bien creer que el pecado es la “pura mala voluntad” no concretizada, no hecha carne en los actos que ella produce (lo que nos daría una moral totalmente abstracta y descarnada) y casi del todo imposible²⁴⁹; b) o bien detenerse en la fenomenología del pecado, sin ir a su raíz: esto podría suceder ya sea no yendo más allá del cumplimiento o incumplimiento de una ley formal, ya sea no trascendiendo el neoformalismo de las puras “estructuras pecaminosas” o “injustas”. Así pues las acciones, situaciones o estructuras pecaminosas e injustas deben ser signos que nos lleven a descubrir la raíz del mal en el corazón del hombre, pero al mismo tiempo éste no puede existir si no es concretizado en esos males²⁵⁰. La liberación cristiana que Jesucristo nos ofrece ha de cambiar pues profundamente el corazón del hombre y reconciliarlo de nuevo con Dios, lo que inmediatamente deberá expresarse y encarnarse también en una profunda transformación de todo aquello que construye el hombre, y en su reconciliación con el hermano.

Los obispos latinoamericanos (sin pretender agotar todas las situaciones en que se encarna el pecado, en nuestro continente),

apuntan ciertas guías que muestran la dirección en que tal concretización debe buscarse. Creo que fundamentalmente las reducen a tres capítulos:

2.2.1. *Los rostros* de las víctimas del pecado muestran una situación de extrema pobreza institucionalizada: “rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar” (*Pue* 32) “rostros de jóvenes, desorientados... frustrados...” (*Pue* 33); “rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados como los más pobres entre los pobres” (*Pue* 34); “rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo el continente...” (*Pue* 35); “rostros de obreros, frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos” (*Pue* 36); “rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos” (*Pue* 37); “rostros de marginados y hacinados urbanos... frente a la ostentación de otros sectores sociales” (*Pue* 38); “rostros de ancianos... marginados de la sociedad del progreso, que prescinde de las personas que no producen” (*Pue* 39)²⁵¹

vidual (cf n. 16) si bien insiste en que no confundamos el pecado con las estructuras injustas: éstas son fruto del pecado que radica en el corazón del hombre: he aquí pues dónde se debe situar la verdadera liberación, que por tanto no puede consistir en sólo un cambio de estructuras.

249 Me parece que este error no está muy distante del que señala Juan Pablo II cuando dice en *Ibid* 17 que “se deberá evitar el reducir el pecado mortal a un acto de “opción fundamental”... contra Dios, entendiendo por tal un explícito y formal desprecio de Dios o del prójimo. En efecto, también se comete pecado mortal cuando un hombre, sabiendo y queriéndolo, elige algo gravemente desordenado”.

250 Pues así como toda gracia, por la realidad del Cuerpo Místico, afecta positivamente la salvación de la Iglesia y del mundo (pues no existe ninguna gracia exclusivamente individual, sino que toda gracia es al mismo tiempo comunitaria), así también lo opuesto a la gracia, como es el pecado.

251 Esta triste pintura de los rostros del pecado en A.L. se encuentra ya en germen en Medellín (cf II,1-7; IV, 3-4; XIV, 4-5), y más explícita y frecuentemente en múltiples discursos de Juan Pablo II a la América Latina. Abundan tanto, que debemos limitarnos a algunos ejemplos, y remitirnos al Apéndice I de mi artículo “La Teología de la liberación a la luz del Magisterio de Juan Pablo II en la América Latina”, *Gr* 66/1 (1986): la familia asaltada en sus derechos más fundamentales: *Disc. inaugural de Puebla*, III,5; familias disgregadas por el egoísmo y el pecado: *Hom. a las familias*. Caracas, 27 en. 85, n. 5; *A jóvenes*, Quito, 30 en. 85, n. 5; jóvenes frustrados y sin esperanza, víctimas de los vicios y la delincuencia sin un puesto en la sociedad: *Homilía*, Puerto Rico, 12 dic. 84, n. 8; *A jóvenes*, Lima, 2 fe. 85, n. 5; trabajadores explotados: *A obreros*, Guadalajara, 30 en. 79; *Id* San Pedro Sula, 8 mar. 83, n. 2; *Hom a trabajadores*, Cd. Guayana, 29 en. 84, n.3, etc.; indígenas explotados y sin tierras, sin voz, analfabetas, etc.: Oaxaca, 29 en. 79, n. 4.5.7; Quetzaltenango, 7 mar. 83, etc.

2.2.2. *Las instituciones* sociales y estatales, y muchos criterios que las guían, como el individualismo materialista (*Pue* 55); el deterioro de los valores morales en la familia (*Pue* 57); “el deterioro de la honradez pública y privada” (*Pue* 58); la educación deformante y despersonalizadora, y con frecuencia manipulada por ideologías (*Pue* 61); el abuso de los medios de comunicación social, para difundir o ideologías o criterios de consumismo (*Pue* 62).

2.2.3. *Las estructuras* injustas construidas bajo el signo del pecado: sistemas económicos cuya fidelidad no es el hombre, sino el lucro (*Pue* 64); la desunión de nuestros países, que los deja inermes ante los bloques de poder (*Pue* 65), la dependencia económica, tecnológica, política y cultural, y de las sociedades multinacionales, el abuso de las materias primas de parte de las naciones más potentes (*Pue* 66); la carrera armamentista (*Pue* 67); la falta de estructuras agrícolas (*Pue* 68); la crisis de valores morales, manifiesta en la deshonestidad pública, en el ansia de lucro inmoderado, en la venalidad y en la fuga al extranjero de capitales y cerebros (*Pue* 69).

Se encuentra en todo ello no una simple “estructura (anónima) pecaminosa”, sino más en su raíz el misterio del pecado, que se da “cuando la persona humana, llamada a dominar el mundo, impregna los mecanismos de la sociedad, de valores materialistas” (*Pue* 70), cuando en lugar de adorar y servir a Dios se adoran y se sirven ídolos falsos que acaban por hacer añicos al hombre y la fraternidad humana (*Pue* 85). Como comenta acerca de este punto J. Ayesterán, los obispos tienen aquí ante los ojos “la presencia multiforme y dramática del mal en la historia de la humanidad” y como hombres de fe descubren la raíz de tantos males, tan evidentes en América Latina, no en las relaciones de producción ni en los sistemas económicos, sino en la libertad humana “que, situada en la historia concreta, rompe el eje primordial de la relación con Dios y, consiguientemente, con el hombre²⁵²”.

252 J. AYESTERAN, “La cristología en Puebla”, en EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana. V. Puebla*. Salamanca, Sígueme, 1981, p. 183.

3. La liberación integral, una salvación encarnada

Como hemos ya dicho, la Iglesia progresa en la comprensión del misterio revelado, bajo la inspiración del Espíritu Santo (*DV* 8). Así podemos comprender que en nuestra Iglesia Latinoamericana, bajo la guía del Espíritu, hemos de recoger la rica tradición teológica del pasado para hacerla dar un paso más al encarnarla en la necesidad de salvación que experimenta nuestro pueblo. En dos elementos podemos adelantar: a) en el apenas insinuado, de la concretización historizada de la obra de Cristo en la realidad de nuestro continente (lo cual no dejará de ser un servicio a toda la Iglesia, pues formamos un solo cuerpo en Cristo); b) en cuanto, a mi juicio, ha faltado a las soteriologías tradicionales saber dar el paso necesario de la fidelidad al misterio revelado en el nivel explicativo, a la fidelidad en el campo existencial del vivir *comunitaria* y *socialmente* como redimidos por Cristo. Ya muchos teólogos en el pasado han afirmado que la salvación que Jesucristo nos ha ofrecido se extiende universalmente a toda la realidad humana y cósmica. Ahora hemos de esforzarnos porque esa afirmación se transforme en hecho real e histórico.

Siendo una tarea tan inmensa, es imposible desarrollarla en este capítulo. Lo que haremos será lo siguiente: primero recoger la guía teológica-pastoral de Puebla, y luego ofrecer algunos ejemplos de cómo se puede reflexionar sistemáticamente cosechando los datos revelados, asimilados ya por la Iglesia, para vivirlos en nuestro pueblo y transformar éste en un pueblo de redimidos por Cristo. Imposible cubrir toda la materia. Pero esa misma limitación abre el camino para que cada uno de los lectores prosiga creadoramente viviendo y reflexionando en este misterio.

4. La guía de Puebla

Podemos distinguir dos aspectos de este itinerario trazado por nuestros obispos: uno positivo, que marca los trazos indispensables con que se ha de delinear la obra salvífica de Jesucristo, que Puebla llama “liberación integral” o “liberación cristiana”. Otro negativo que, sin acusar en concreto ninguna teología en particular, nos hace sin embargo advertir las posibles desviaciones de esta ruta. Pondremos el énfasis en el primer aspecto, el segundo lo tratamos a la manera de complemento necesario.

4.1. *La salvación cristiana del hombre como liberación integral* podría resumirse sintéticamente en esta expresión: El Hijo de Dios ha tomado nuestra carne para intervenir en primera persona en nuestra historia, a fin de liberarnos del pecado y de todas sus consecuencias, la primera de las cuales es la muerte; nosotros nos salvamos incorporándonos en ese misterio:

Jesús, de modo original, propio, incomparable, exige un seguimiento radical, que abarca todo el hombre, a todos los hombres, y envuelve a todo el mundo y a todo el cosmos. Esta radicalidad hace que la conversión sea un proceso nunca acabado, tanto a nivel social como personal. Porque, si el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas (*Pue* 193).

Hablando del documento de Puebla, en el aspecto soteriológico de su sección cristológica, M. Manzanera resume la doctrina del CELAM sobre la liberación integral, en los puntos siguientes:

Se distinguen tres planos inseparables de la liberación integral: la relación del hombre con el mundo, como señor; con las personas como hermano, y con Dios como hijo (*Pue* 322), y se ven sus interrelaciones, que hacen que la liberación no pueda ser reducida ni a un verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios, ni a un simple personalismo existencial de lazos entre individuos o pequeños grupos, ni mucho menos al horizontalismo socio-económico-político (*Pue* 329)²⁵³.

4.2. *Los posibles errores que pueden desvirtuar nuestra teología* pueden ser de dos tipos: unos tocan la confesión de fe en Jesucristo al no enseñar la verdad completa sobre Jesucristo: por una parte pueden deberse a la tendencia ideológica de circunscribir a Cristo en la immanencia de la historia como sólo promotor del cambio socio-político; pero por otra a la ideología no menos grave de limitarlo al campo de la conciencia individual, y de lo meramente privado (*Pue* 175.178). Pero sobre el ser de Jesucristo hemos tratado ya en los temas anteriores. Sin esa íntegra confesión de fe en él tampoco hay salvación cristiana, porque como indicaba Juan Pablo II en el discurso inaugural de Puebla, citando a Pablo VI, "no hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazareth, Hijo de Dios" (I,1.2, y cita de *EN* 22). Otros posibles capítulos de desviación se refieren al tipo de salvación que Jesucristo nos ofrece. En ambos casos tales errores se deben a "relecturas" del evangelio impulsadas y prejuiciadas por diversas ideologías.

4.2.1. *Las ideologías* sobre las que Puebla nos pide estar alerta en la América Latina son tres:

a) *el liberalismo capitalista*, ya descrito por al encíclica *Populorum Progressio*:

Considera el lucro como motor esencial del progreso económico: la concurrencia como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes (*PP* 26, citada por (*Pue* 542).

b) *El marxismo*, que según la descripción de Puebla, se ha difundido entre las masas de obreros, estudiantes, maestros, etc., con el ilusorio ofrecimiento de una mayor justicia social, ahí precisamente donde a causa del capitalismo liberal se sentía su carencia. Pero tal ideología sólo es capaz de ofrecer ilusiones utópicas, muchas veces como un impulso para lograr la toma del poder mediante la violencia como instrumento (*Pue* 48). Y no obstante, el colectivismo marxista conduce igualmente -por sus presupuestos materialistas- a una idolatría de la riqueza pero en su forma colectiva. Aunque nacido de una positiva crítica al fetichismo de la mercancía y al desconocimiento del valor humano del trabajo, no logró ir a la raíz de esta idolatría, que consiste en el rechazo del Dios de amor y justicia, único Dios adorable (*Pue* 543).

c) *La seguridad nacional*, ideología más típica de varios países hermanos nuestros gobernados especialmente por regímenes militaristas. Trata de justificar su carácter totalitario y autoritario y violador de los derechos humanos más fundamentales, por la necesidad de defender los valores tradicionales de un país, y con frecuencia recurriendo escandalosamente a "una subjetiva profesión de fe cristiana" (*Pue* 49). Esta ideología se fundamenta en un concepto estatista del hombre, al que considera totalmente sujeto al servicio ilimitado "de la supuesta guerra total contra los conflictos culturales, sociales, políticos y económicos, y mediante ellos, contra la amenaza del comunismo" (*Pue* 314). Esta doctrina no es armonizable con la visión cristiana del hombre (*Pue* 549).

4.2.2. *Influjo de estas ideologías*: se advierte en una infiltración (no siempre evidente y explícita) de ciertas corrientes de pensamiento que desvían la esperanza en una verdadera liberación cristiana, ya que ésta es una liberación que sabe utilizar los medios evangélicos con su peculiar eficacia y que no acude a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases, sino a la vigorosa energía y acción de los cristianos que, movidos por el Espíritu, acuden a responder al clamor de millones y millones de hermanos (*Pue* 486).

El riesgo de este influjo está latente sobre todo en la posible ideologización de la teología: tanto el capitalismo liberal como el marxismo son sistemas cerrados a la trascendencia del hombre, y pueden instrumentalizar inconscientemente la teología en favor de la politización ideologizada de la vida cristiana (*Pue* 545s); en la consiguiente reduc-

253 M. MANZANERA, "Liberación en Puebla", en *Puebla en la reflexión teológica de América Latina*. Bogotá, CICT-Pont. Univ. Javeriana, 1981, p. 220.

ción de la salvación cristiana a un cambio de estructuras sociopolíticas; en la no siempre consciente introducción a métodos contrarios al evangelio, pretendiendo por ejemplo lograr la justicia mediante la violencia, lo que contradice de frente la expresión máxima de la ley suprema de Cristo, que es el amor sin límites a Dios y al hermano (*Pue* 37, 494s); en el exclusivismo de la opción por los pobres como opción de clase, y no según el criterio evangélico de la pobreza (*Pue* 1145, 1165); y finalmente en la confusión entre liberación cristiana del hombre y lucha política partidista (*Pue* 91).

5. Apuntes para una reflexión soteriológica

Hemos constatado ya dos hechos: existe un pluralismo teológico legítimo en la interpretación del dogma fundamental soteriológico que nos dice que todo el misterio de Cristo se nos ha revelado “por nosotros los hombres y por nuestra salvación”, y la Iglesia nunca se ha pronunciado definitivamente por una u otra de estas interpretaciones, que existen ya en el Nuevo Testamento como iluminaciones del mismo misterio a partir de diversos ángulos. Sería pues injusto querer forzar una teología particular como la que se debe seguir en la Iglesia o en nuestro continente. Pero al mismo tiempo es del todo conveniente crecer en nuestra teología con el ritmo de la Iglesia, no renunciando a nuestra historia teológica de veinte siglos, sino asimilando la tradición viva para impulsar nuestra maduración: en efecto, un ser viviente no corta con el pasado de lo que ha sido, sino crece a partir de lo que le ha sido dado. Así hemos de recoger lo mejor de la tradición teológica para hacerla carne en la vida concreta de nuestro pueblo. Ofrezco en seguida no una imposible reflexión teológica completa, sino apenas algunas líneas que pueden orientar un trabajo teológico del que no se pueden dispensar quienes tienen la misión de predicar el evangelio.

5.1. *El seguimiento de Cristo* puede ser una válida lectura para nuestro tiempo de la teología de la *paideia* de los Santos Padres. Según éstos, en efecto, nos salvamos siguiendo el camino de Jesús como maestro, no porque su doctrina sea “objetivamente moral”, sino porque él es el Verbo, la manifestación, la Palabra del Padre. Adquiere entonces un significado salvífico profundo la concretización de nuestro seguimiento de Jesús preocupándonos por lo que él se preocupó, optando por lo que él optó y por los mismos motivos que lo movieron. En esta forma nuestro amor a Jesucristo y la aceptación total de

su persona como camino al Padre nos exigirá (inclusive de manera más apremiante que cualquier ideología) el poner el Reino de Dios al centro de toda la preocupación de nuestra vida, y el tomar como propia su opción preferencial por los pobres; pero al mismo tiempo el criterio para entender el Reino de Dios y para discernir quiénes son esos pobres a quienes preferencialmente se ofrece la liberación en Cristo, será el mismo criterio de Jesucristo que conocemos por su Palabra²⁵⁴.

5.2. *La doctrina del intercambio* de naturalezas se mantendrá intacta, al afirmar con nuestra fe la verdadera encarnación del Hijo de Dios que tomó nuestra carne en el seno de María, para que nosotros pudiésemos mediante la gracia hacernos “participantes de su naturaleza divina” (2 *Pe* 1,4). Pero no se detendrá ahí; sino profundizará como San Pablo en lo que ello significa en la concreción de aquello en que dicha naturaleza se expresa: “conocéis bien la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza” (2 *Cor* 8,9). En efecto, ese “intercambio de naturalezas” no se ha detenido en el nivel de la recta confesión teórica de la fe, sino que es de fe precisamente porque es *real* en la concreción histórica del plan salvífico, y ello *con todas sus consecuencias*: tomar en serio pues su encarnación significa también tomar en serio que lo que debe ser divinizado por la gracia es nuestra pobreza; y así no se trata ni de confrontar a los pobres con los ricos, ni de hacer ricos a los pobres; sino de hacer de nuestra pobreza humana el vehículo para la participación del hombre en la naturaleza divina. Una teología tan honda nos lleva no a tomar por los pobres una “opción de clase”, sino a profundizar en *todo aquello que el hom-*

254 No es posible repetir todo lo ya dicho; así, será necesario regresar, para descubrir estos criterios de la Palabra de Dios, a lo ya expuesto en los temas V y VI, sobre el Reino de Dios y la pobreza de Cristo, para estudiarlos de nuevo aquí a la luz de la completa liberación cristiana. Esta teología fundamenta la guía pastoral de Puebla y de Juan Pablo II sobre la opción preferencial (no exclusiva) por los pobres, pero no entendidos éstos con criterio de clase, sino con criterio evangélico. *Cf Pue* 711, 733, 734, 1134-1144, 1148-1152, etc.; *Med* II, 22-23; XIV, 7-10; JUAN PABLO II, *A los Obispos de C.A.*, San José, 2 mar. 83, n. 7; *A indígenas*, Latacunga, 31 en. 85, III,1; *Al clero y religiosos*, Caracas, 28 en. 85, n.5; *A la "Favela Vidigal"*, Río de Janeiro, 1 Jul. 80, nn. 2-3; etc.

bre tiene de pobreza para llevar ahí la liberación en Cristo²⁵⁵. Y es aquí, en el descubrimiento de lo que real e históricamente significa la pobreza, donde podemos y debemos utilizar los vehículos necesarios de otras ciencias auxiliares (sociológicas, psicológicas, económicas, demográficas, etc.) no para sacar de ellas nuestros criterios de fe o de opción; ni porque podamos poner en ellas nuestra salvación; sino como auxilios para ayudarnos a concretizar de manera realista la salvación en Cristo que hemos de ofrecer a nuestro pueblo como contenido del evangelio. Se trata pues de utilizar las ciencias (también don de Dios, y por ello encaminadas a la salvación del hombre) no como criterio por sobre el evangelio, sino como instrumentos²⁵⁶ al servicio del evangelio²⁵⁷ para la liberación integral del hombre.

255 En sus discursos a la América Latina Juan Pablo II ha descrito frecuentemente, y de manera inequívoca, muchas situaciones de pobreza en que nos encontramos, y que están reclamando la liberación en Cristo. De nuevo me refiero a mi art. "La teología de la liberación a la luz del magisterio...", n. 3.2.1. Sería prolijo enumerar aquí la enorme cantidad de discursos en que el Papa ha tratado este tema; pero podríamos resumirlos en cuatro capítulos: 1o. Los "pobres de espíritu" que son los pobres por el Reino, que saben compartir lo que tienen (poco o mucho) con los que tienen menos; 2o. La pobreza más honda, "que incide en la conciencia, violando el santuario íntimo de la dignidad personal" (A "El Guasmo", Guayaquil, 1, feb. 85, n. 5); 3o. La pobreza material de quienes carecen de lo más necesario para vivir; 4o. La más radical de todas, la del corazón humano donde no habita Dios, esclavizado al poder, al dinero, al placer (A los jóvenes, Lima, 2 feb. 85, n. 10).

256 "La teología reconoce como sus auxiliares preciosos las ciencias naturales, históricas, antropológicas. En efecto, la relación 'hombre-Dios' está en el centro de la economía de la salvación en la cual la Revelación, y por tanto la teología, son *propter homines*. Las mencionadas ciencias, cada una a su modo, ofrecen a la teología una ayuda valiosa para conocer mejor al hombre, uno de los términos de aquella relación": S. CONGR. PARA LA EDUC. CATOL., *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 feb. 1976, n. 54, y cf 55-58.

257 Evidentemente no puede aceptarse cualquier filosofía, ni cualquier método llamado "científico" (o al menos postulado como tal) si de algún modo parte de presupuestos contrarios a los del evangelio: "Es claro que no puede aceptarse una filosofía que presente una concepción de la realidad en contraste con la Revelación... No es posible admitir un pluralismo filosófico que comprometa aquel núcleo fundamental de afirmaciones que están ligadas con la Revelación, como sucede en algunas filosofías afectadas por relativismo historicista o por immanentismo, ya materialista ya idealista": *Ibid* 52; el mismo criterio vale para las ciencias auxiliares y sus métodos.

Finalmente, siendo la resurrección de Cristo el término final de su encarnación (puesto que no se detuvo ésta en la concretización histórica de la participación de nuestra pobreza), hemos de tener también nuestra propia resurrección como la meta definitiva a la que se encamina nuestra participación completa en la naturaleza divina de Jesucristo: sólo ahí brillará en plena luz nuestro ser "hijos en el Hijo", "coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él para ser con él glorificados" (Rm 8,17; cf Gal 3,16.26-29; Fil 3,10-11), iniciado ya desde aquí al participar con él de sus opciones, sus criterios, sus preocupaciones y su misión evangelizadora.

5.3. *La recapitulación de todo en Cristo* nos impulsará a confesar a Jesús como Señor de la historia (cf *Pue* 174,195, 276,289,301). La doctrina de San Ireneo puede servirnos de guía: "cuando se encarnó y se hizo hombre, entonces recapituló en sí toda la larga historia de los hombres"²⁵⁸. Supone la doctrina de los dos Adanes: el primero es cabeza de la historia de pecado, y por tanto de una humanidad que se había separado de la adoración del único Señor (cf *Pue* 185s), y por ello de su salvación. El segundo Adán vino a rehacer la obra deshecha por el primero, recapitulando como Señor (por su unión hipostática, luego reconduciéndonos por su humanidad a la Trinidad) toda esa historia humana que vagaba como ovejas sin pastor. Nosotros encontramos personalmente la liberación plena de esa historia de pecado, y conducimos a ella a nuestros hermanos, al aceptar plenamente a Jesucristo como Señor de nuestra historia. Pero ello significa orientar nuestra historia según su señorío, es decir de acuerdo con su ley, que es la ley resumida en los dos mandamientos fundamentales del amor a Dios y al prójimo (*Mt* 22,37; *Mc* 12,20s; *Lc* 10,27). En la versión de Marcos, Jesús unió explícitamente dicho mandamiento con el señorío de Dios: "Escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor; amáras..." y en clara referencia al mandato del Levítico (19,18) que en el corazón de la ley de la Alianza pone este amor como síntesis de la justicia y del respeto por el otro, como imagen y aliado de Yahvé.

Quien confesare así al Señor de la Historia será fiel al evangelio del Reino, y no correrá el riesgo de interpretarlo en

258 S. IRENO, *Adv Hear* III, 18.1.

una forma alienante, lo que podría suceder o bien cuando se quisiera reducir éste a sólo un Reino en el otro mundo o en el campo exclusivo de lo meramente "espiritual", ya que "el Reino de Dios pasa por las realizaciones históricas" (*Pue* 193) y tiene una dimensión temporal (*Pue* 787); o bien cuando se pretendiese identificarlo con éstas (*Pue* 193; 495).

5.4. *La interpretación sacrificial* de la muerte de Jesús que luego celebramos litúrgicamente en la Eucaristía y en la que participamos de manera fundante por el bautismo, nos hace regresar al significado de la sangre de Jesús como sello de la Nueva Alianza. Nos hará recordar constantemente en la celebración diaria de la fracción del pan nuestro compromiso bautismal, que al incorporarnos en la muerte y resurrección del Señor nos incorpora al mismo tiempo en su sacerdocio y nos destina a ofrecernos con él en sacrificio al Padre por la vida del mundo; pero también nos hace expresar ritualmente el compromiso de nuestra alianza nueva y definitiva con el Padre, la cual necesariamente supone un tipo de vida conforme a la carta magna de tal alianza, como es la ley de Cristo. Así encontraremos en la vida sacramental de la Iglesia por una parte el signo y prenda de nuestra participación definitiva en el sacrificio celeste de Jesús que se ofrece por nosotros perennemente al Padre (*Heb* 7,25ss), y por otra exigirá que esa alianza (entonces consumada para siempre) eche ya sus raíces aquí y ahora en la alianza vivida con aquellos con quienes el Señor ha querido establecerla al ofrecer su vida (*Mt* 26,28; *Mc* 14,24; *Lc* 22,20) y con quien quiso libremente identificarse (*Mt* 25,40.45).

En esta forma la celebración litúrgica de la Iglesia será parte integrante y necesaria de la liberación integral del hombre en Cristo. Quien así la celebrare no soñará siquiera en separarla de toda la acción evangelizadora (*Pue* 928; 941) ni en reducirla por una parte a solamente los esquemas ritualistas (*Pue* 910) ni por otra a un instrumento manipulable y al servicio de las propias ideas, opiniones o ideologías (*Pue* 902). Más aún, la eucaristía será así, como cumbre de toda la acción litúrgica de la Iglesia, también el centro de toda la evangelización liberadora (*Pue* 662,923).

6 Conclusión

He ofrecido las cuatro reflexiones sistemáticas anteriores sólo como ejemplos de cómo podría procederse en un trabajo soteriológico de esta naturaleza. En realidad se trata de recoger de manera sintética y conclusiva los principios ya expuestos y estudiados a través de toda esta obra. Queda a los lectores la tarea de completar creativamente este trabajo. Quisiera yo concluirlo con las palabras de la relación final del Sínodo Extraordinario apenas terminado:

En la perspectiva pascual, que afirma la unidad de la cruz y la resurrección, se ha de discernir la "actualización" verdadera de la falsa. Excluimos una mera acomodación fácil que condujese a la secularización de la Iglesia. Excluimos igualmente la inmóvil cerrazón de la comunidad de los fieles sobre sí misma. En cambio afirmamos la apertura misional para la salvación integral del mundo. Para lograrla no solamente aceptamos, sino con toda la fuerza defendemos todos los valores verdaderamente humanos: la dignidad de la persona humana, los derechos fundamentales del hombre, la paz, la libertad de todas las opresiones, de la miseria y de la injusticia. Porque la salvación integral sólo puede obtenerse si estas realidades humanas son purificadas y además elevadas por la gracia a la familiaridad con Dios, por Jesucristo y en el Espíritu Santo²⁵⁹.

7. Profundización

7.1. *Investigación.* Estudio crítico de algunas soteriologías:

*I. GONZALEZ FAUS, "La vigencia del hombre nuevo para nosotros" en *Op cit.*, pp. 251-313.

*CH. DUCHOC, "Redención", en *Op cit.*, pp. 411-450.

*W. KASPER, "Jesucristo, hijo del hombre", en *Op cit.*, pp. 241-280.

*P. FAYNEL, "Reflexión teológica sobre el misterio de la redención", en *Jesucristo es el Señor*. Salamanca, Sígueme, 1968, pp. 258-292.

7.2. *Círculo de estudio.* En una discusión o diálogo tratar de recoger varios de los elementos soteriológicos dispersos en esta obra (parte bíblica y sistemática), para continuar iluminando y desarrollando a la luz de Puebla y su guía soteriológica de la salvación integral en Jesucristo, algunos de los conceptos heredados de la tradición (siguiendo la pauta del n. 5 del tema presente). Por ejemplo: la obra salvífica de Jesucristo como redención, como satisfacción, como mérito, como del mediador y del profeta.

259 SINODO EXTRAORDINARIO, *Relatio finalis*, n. D.3. L'Osservatore Romano, Documenti, 10 dic, 1985, p.1.

7.3. Lecturas

*JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis* del 4 de marzo 1979, nn. 7-12.

*CONGR. PARA LA DOCTR. DE LA FE, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, del 22 de marzo de 1986, cap. III "Liberación y libertad cristiana", nn. 43-60, y cap. IV "La misión liberadora de la Iglesia", nn. 61-70.

8. Guía pastoral

8.1. Lectura espiritual

PABLO VI, Exhort. apost. sobre *la evangelización en el mundo contemporáneo*, del 8 dic. 1975, nn. 25-39.

8.2. Actividad pastoral

En nuestro grupo apostólico tomar los números de *Pue* 127-161 donde se nos trazan tres tipos de directrices para la evangelización de nuestro continente. Examinemos cada una de dichas líneas a la luz de la liberación integral, como la hemos estudiado en este capítulo, y examinándolas según los tres núcleos que Puebla misma ha elegido:

a) ¿Cuáles son los elementos reales en la sociedad en que históricamente vivimos hoy, en los cuales se debe hacer carne nuestra liberación plena en Jesucristo? (*Pue* 127-141).

b) ¿Cómo hemos de vivir en el seno de la Iglesia esta liberación? (*Pue* 142-149).

c) ¿Cómo hemos de proclamar en el futuro, como cristianos, la plena liberación en Jesucristo para evangelizar integralmente a nuestros hermanos? (*Pue* 150-161).

8.3. Liturgia de las horas. Lecturas:

*S. GREGORIO DE NISA, "Tenemos a Cristo, que es nuestra paz y nuestra luz". *Jue XIX Ord.*

*S. LEON MAGNO, "El Señor da a conocer su salvación a todo el orbe de la tierra", 6 en.

*VATICANO II, "Yo salvaré a mi pueblo". *Mie II Ord.*

*VATICANO II, "Papel de los cristianos en la construcción de la paz" *Mar XXXI Ord.*

APENDICES

APENDICE I ALGUNAS CRISTOLOGIAS QUE PARTEN DE LA REFORMA

Hasta aquí he propuesto la doctrina católica sobre Jesucristo y la redención. Han abundado los ejemplos de teólogos que han construido la tradición de la Iglesia (Santos Padres, San Anselmo, Santo Tomás, así como varios contemporáneos). Pero en general conocemos mucho menos las cristologías y soteriologías no católicas, lo que nos hace no ser tan capaces, cuando leemos algunas teologías más o menos de actualidad, de distinguir en ellas lo que hay de fidelidad a la Escritura y Tradición de la Iglesia, y lo que en cambio representa la asimilación de ideas que provienen más bien de la tradición de la Reforma. He aquí por qué me ha parecido conveniente incluir este apéndice. Naturalmente aquí (por la finalidad de estas páginas) me reduzco a un método expositivo, y trato de ofrecer algunas guías sobre las ideas que me parecen claves en el pensamiento cristológico y soteriológico de varios autores elegidos. Quisiera con estas líneas (y dada su necesaria brevedad que me obliga a presentar estas cristologías en forma incompleta) apenas estimular el apetito para que algunos lectores se sientan alentados a una investigación más profunda.

1. Martín Lutero (Eisleben, 1483 - 1546).

Cuando nació Lutero casi toda Europa (menos las regiones dominadas por el Islam y el ducado de Moscú) reconocían al Papa como jefe supremo. Al morir el reformador, 63 años después, la mitad de Europa se había separado de la sede de Roma. ¿Por qué? El fenómeno va mucho más allá de la obra concreta de Lutero. Habría que buscar las raíces más profundas al interno de la misma Iglesia Romana, en múltiples aspectos que sería imposible estudiar aquí²⁶⁰. Ha de

260 Para situar históricamente a Lutero recomiendo R. GARCIA VILLOSLADA *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid, BAC, 1976.

añadirse que desde el inicio del siglo XV (con el cisma de Aviñón) la doctrina conciliarista había debilitado la confianza en la autoridad pontificia; en tales circunstancias muchos movimientos de tipo "espiritualista" y "carismático" buscaban la pureza del cristianismo independientemente de la Iglesia jerárquica entendida como aquella que reconocía el primado de Pedro. Lutero nació pues en terreno abonado.

1.1. Notas previas. A fin de comprender un poco la cristología de Lutero, parece conveniente adelantar algunas advertencias para aclarar ciertos prejuicios comunes que dificultan una lectura justa:

1.1.1. Lutero no es un reformador de las costumbres de la Iglesia, como testimonia el mismo Lutero. El no cree en la justicia de las obras, sino únicamente en la fe en Jesucristo (que él separa por consiguiente de la conducta moral, aunque ésta sería un congruente signo de que uno es redimido). Y de hecho el Reformador se sentía a sí mismo enormemente débil y pecador, y era muy tolerante en este sentido respecto a sus seguidores. Otro signo es que, a pesar de que un buen Papa Adriano VI en 1522 confesó humildemente las culpas de la Iglesia y se esforzó por reformarla (al igual que el concilio de Trento) no logró de Lutero y sus seguidores sino abierta y directa oposición. Así pues, no siendo la moral de los reformadores mejor que la católica de aquellos tiempos, la acusación de inmoralidad de la Iglesia como causa de la reforma no pasa de ser un elemento de propaganda popular.

1.1.2 En tiempos de Lutero la educación teológica escolástica era muy decadente, y pobrísimos los estudios bíblicos. Demasiadas "disputas de escuela" hacían recaer el interés no en la verdad objetiva sino en la agudeza del ingenio y en la precisión de los términos para expresar determinados conceptos. Todo se sujetaba a "distinción y discusión, incluidos los dogmas, a los cuales se consideraba fiel quien usaba las expresiones justas. En tal contexto floreció abundantemente el *nominalismo* en el que Lutero se educó, y en el que terminó por no creer. Sin embargo heredó de su formación nominalista (y para siempre) la desconfianza profunda en la razón humana para conocer la verdad. De ahí que la quiera eliminar de la fe: ésta sólo puede acercarse a la verdad a partir de la sola y pura palabra revelada (que, negada la tradición y la autoridad de la Iglesia, se comunicaba sólo y únicamente a través de la Biblia escrita).

1.1.3. Falta de una eclesiología, que de hecho no existió como teología sistemática sino como después (nótese por ejemplo su ausencia en Santo Tomás y en los grandes escolásticos, en los que sólo encontramos elementos eclesiológicos, pero no una doctrina más o menos

estructurada coherentemente). El conciliarismo por una parte, y los excesos prácticos de la curia romana por otra, acabaron por arruinar la fe en una Iglesia visible, como obra de Cristo.

1.1.4 La moral voluntarista que nace de negar (en el nominalismo) la posibilidad de una seria metafísica: sin ésta, y no reconocida la capacidad de la mente humana para descubrir la verdad, no queda como fundamento de la moral sino sólo y puramente el mandato voluntario (es decir la decisión divina). En consecuencia, todo cuanto se refiere a la salvación del hombre, justificación, justicia, etc., se vuelve "voluntarista": Dios puede hacer en ello lo que le place, sin norma en una ley objetiva.

1.1.5. Biblicismo: es consecuencia de lo anterior: suprimida toda autoridad en la Iglesia y toda capacidad de la razón humana para conocer la razón objetiva, no queda sino la *pura fe* que acepta la *sola* palabra divina, de donde nace la clásica "libre interpretación" (por falta de norma objetiva, de autoridad y de razón) de la Biblia. Pero es injusto acusar a la Iglesia de haber sin más olvidado la Biblia, contraponiendo a Lutero como campeón de ella. Es verdad que el reformador hizo muchísimo por divulgarla y por darla a conocer en vernáculo (es de él una clásica traducción al alemán de su época). Pero se debe recordar que los primeros libros impresos (y aún no existía la reforma) fueron los de la Biblia, y que los grandes teólogos (sobre todo Santo Tomás) enseñaban ante todo la Sagrada Escritura cuyos comentarios son la parte más rica de sus escritos. Y el hecho de que San Ignacio hubiese escrito los ejercicios espirituales (profundamente impregnados de la Palabra revelada) siendo aún seglar, es claro signo de que la Palabra de Dios no estaba tan cerrada a los laicos como a veces se dice exagerando²⁶¹.

1.2. Doctrina de la satisfacción. Tiene su origen en un contexto penitencial, debido también en parte a la angustia de Lutero por sentirse pecador: el hombre no puede dar satisfacción a la justicia divina, por dos motivos:

Primero, por ser el hombre pecador, y por lo mismo siempre bajo la ira de Dios. Por igual motivo afirma la incapacidad salvífica tanto de la razón como de la libertad humana, que siempre dirigen al hombre hacia lo antidivino: tras el pecado original de tal manera se ha corrompido la naturaleza humana, que no le queda sino pecado y muerte. He aquí por qué no le es más posible al hombre acercarse al "Dios desnudo" (es decir

O su obra más completa (en 2 vol.) *Martín Lutero*. Madrid, BAC, 1976. O bien una introducción a la época en alguna buena Historia de la Iglesia.

²⁶¹ Para estas notas previas debo mucho al libro apenas citado de R. GARCIA VILLOSLADA, *Raíces históricas...*, passim.

al Dios no revestido de la carne de Cristo), y por lo mismo única y exclusivamente puede ser encontrado en su Palabra revelada. Dios siempre se oculta al pecador, que es su antítesis: es el papel de la *ley*, convencernos de nuestra pecaminosidad, para que así resalte el *evangelio* (o “buena nueva”) que de tal manera Dios ha querido salvarnos, que nosotros no podemos hacer nada para lograrlo, excepto creer en su Palabra²⁶².

Segundo, por parte de la acción humana: todas las obras son vacías. Y ello por un motivo cristológico: de tal manera quiere Lutero hacer resaltar la absolutez de la satisfacción que Jesucristo ha ofrecido al Padre, que según él *cualquier cosa* con que el hombre pudiese corresponder o colaborar menguaría esta totalidad, y en efecto la destruiría porque Cristo no sería ya el mediador absoluto y el revelador de la *pura misericordia* de Dios (por ello rechaza los votos religiosos, las peregrinaciones, la misa como sacrificio, etc.):

Es necesario que magnifiquemos el artículo sobre la justicia cristiana, contra la justicia de la ley y de las obras, cuanto no lo puede hacer ni la voz ni la elocuencia... Si todos los pecados del mundo se encuentran en aquel hombre, Jesucristo, luego ya no están en el mundo. Si no están en él, aún están en el mundo. Y si Cristo ha sido hecho reo de todos los pecados que nosotros hemos cometido, entonces estamos absueltos de todos nuestros pecados; pero no por nosotros, por nuestras obras o méritos, sino por él²⁶³.

1.3. La redención. Sólo podemos conocerla por la fe en la Palabra de Dios, que nos ha revelado la *ley* para conducirnos al *evangelio*. Esta Palabra se manifiesta *siempre* en forma paradójica. ¿De dónde lo sabe Lutero? Lo ha descubierto en la Palabra de Dios, y sólo en ella. ¿Cómo? Partiendo de su angustia por el pecado, que lo lleva a preguntarse cómo es posible que la misericordia divina permita dicha angustia. Le pareció encon-

262 No se debe entender, en la teología de Lutero, que el A.T. es “ley” y el N.T. es “evangelio”. En efecto, para él *toda la Sagrada Escritura* es cristológica, y sin J.C. nada queda en ella. Luego tanto el A.T. como el N.T. son “ley” y son “evangelio”, conceptos luteranos que explicaremos en seguida. Para mayor profundidad en este punto, cf. P. ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, Filadelfia, Fortress Press, 1975, pp. 74 y 79s.

263 M. LUTERO, *Opera omnia*, ed. Weimar, 1911, vol. 40,1, p. 439 (del comentario a *Gal* 3,13).

trar respuesta en *Is* 28, 21: “Alienum est opus eius ut operatur opus suum” (en la traducción de la vulgata, que Lutero interpretó a su vez como: “Dios realiza sus obras escondiéndose en las obras contrarias: Dios se “enajena” de sí mismo para realizar su obra: es el “corazón” de su “teología de la cruz”)²⁶⁴. Así, todos nuestros esfuerzos por descubrirlo son inútiles, a no ser que lo busquemos en la *pura revelación*, luego todo cuanto podemos saber de él es *exclusivamente* objeto de fe: para poder creer es necesario que esos “objetos de fe” sean escondidos a la razón humana: por eso Dios se manifiesta “sub specie contraria”, para convencer a la razón de su total incapacidad salvífica. La fe consiste pues en creer contra todas las apariencias. De aquí proviene también el rechazo de la teología católica (que Lutero catalogó de “teología de la gloria”), rechazo que con Lutero en la disputa de Heidelberg podríamos resumir:

Es cierto que se necesita que el hombre desespere totalmente de sí mismo para prepararse a recibir la gracia de Cristo. No puede llamarse en justicia “teólogo” al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado. Sino mejor a quien aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y de la cruz²⁶⁵.

264 Para tal interpretación tan fundamental en su teología, Lutero se basó en una traducción de la vulgata, que hoy cualquier traductor serio reconocerá equivocada. El verso hebreo dice: “Yahvé se levantará como el monte Perzim/ se llenará de ira como en el valle de Gabaón/ para llevar a cumplimiento su obra, ¡obra extraordinaria! y su tarea: ¡tarea inaudita!” (*Is* 28,21).

265 Tesis 18-20, tomadas de LUTERO, *Obras*. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 81s. W. VON LOEWENICH resume la teología de la cruz de Lutero en los siguientes 5 puntos: 1. En cuanto teología de la revelación, está en estridente contraste con la especulación. 2. La revelación de Dios es indirecta, escondida. 3. La revelación de Dios se conoce, pues, no en las “obras” sino en el “sufrimiento”. 4. El conocimiento de este Dios escondido en su revelación es objeto de pura fe. 5. La modalidad específica del conocimiento de Dios se refleja en la idea práctica del sufrimiento: *Theologia crucis*, Bolonia, ed. Dehoniane, 1975, p. 31. Una mirada atenta descubrirá aquí la raíz (por el total menosprecio de la razón humana respecto a la acción salvífica divina) del rechazo de la teodicea, tan divulgado y aun popularizado en este siglo por varios pensadores protestantes, sobre todo por Moltmann: se afirma, por ejemplo, que la cruz de Cristo (o el Dios crucificado) es la negación del Dios de la teodicea. Afirmaciones de este tipo, además de suponer pesimísticamente la nulidad salvífica de nuestra razón (por la corrupción absoluta de la naturaleza humana), presupone una aproximación teológica ya pre-

1.3.1. *La ley* (tanto en el A.T. como en el N.T.) lleva al hombre a la desesperación total, para hacerle posible la “esperanza desnuda”. La ley es la “obra contraria” de Dios (o sea que el hombre no es más que pecado) para que se manifieste su “obra propia” (o el evangelio, o sea la buena nueva que sólo él nos salva): la ley no es otra cosa sino la ira de Dios que revela nuestra total y absoluta pecaminosidad e importancia. Y es que el hombre no puede cumplir *toda* la ley, luego peca; pero aun cuando pudiese cumplirla, no lo haría por *amor puro* de Dios. luego *todas* las obras del hombre son pecado.

Eso quiere decir que, según la *ley*, Dios es exclusivamente un “Dios de los pobres” (i.e. de los humildes, de los pecadores), y ello para destruir en nosotros toda presunción y dar lugar a la “nuda spes”²⁶⁶.

1.3.2. *El evangelio* me dice que Jesucristo satisface “*pro me*” (el alma y Dios: lleva a su extremo un agustinismo radical; pero ese “*pro me*” entendido en un sentido *sustitutivo*: él lo hace todo, porque yo soy del todo y absolutamente incapaz y corrompido; de ahí la inutilidad de las obras y de la moral para la salvación). Esta es para Lutero una “palabra de consolación”²⁶⁷: los pecados ya no son míos, sino de Jesús. Este es el “evangelio” del Nuevo Testamento, que se encuentra sobre todo en Pablo y en parte en Juan (los sinópticos son para Lutero menos importantes: no son evangelio, sino “simples historias”). El evangelio de la gracia es, pues: Cristo ha satisfecho por mí,

juzgada al misterio de la cruz; y así también al de la Trinidad, porque si sólo se tiene acceso a la revelación a través del sufrimiento, entonces el hombre sólo puede conocer un Dios que sufre. Pero como no está revelado explícitamente este último principio, paradójicamente se ha llegado a él ¡por el uso de la razón!

266 “El fin y utilidad de la ley son hacer de los hombres tranquilos y seguros, reos, culpables de pecado, dignos de ira y de muerte, espantados, desesperados, avergonzados y aterrorizados aun ante el soplo de una hoja que vuela... Porque la ley exige la perfecta obediencia a Dios, y condena a quienes no lo hacen. Y por otra parte es cierto que ninguno obedece ni puede obedecer la ley tal como Dios lo exige. Por ello la ley no justifica, sino condena”: LUTERO, *Opera...* vol. 40,1, p. 257 (a *Gal* 3,12). Y *ibid* pp. 428ss.

267 Me ha llamado la atención la enorme cantidad de veces que Lutero busca explícitamente en esta doctrina la *consolación* (cf. *ibid* pp. 434,436,437 etc.): tal excesiva repetición de la impresión de buscar (negada la razón) una especie de desahogo de una angustia muy fuerte por sentirse pecador.

y en él hay una perfecta *comunicación de idiomas* (es perfecto Dios y hombre), de donde se sigue un “dulce commercium”: mis pecados son atribuidos a él, su gracia me es imputada. Por eso él es el “Dios crucificado”. La ley pierde en Cristo su fuerza acusadora contra mí, porque con su muerte Cristo ha destruido el poder de la ley, y así ésta ya no tiene fuerza sobre mí: yo no puedo hacer nada²⁶⁸ para justificarme, sino creer que es así: por dicha fe se me imputará la justicia de Cristo. Así Lutero tiene miedo de disminuir a Cristo su unicidad absoluta de mediador al aceptar *cualquier* otra mediación, de ahí que rechaza en su teología sacramental todo aspecto que pueda parecer obra humana (o de la Iglesia), “objetivización”, etc. y deja en los sacramentos el puro valor de la Palabra de Cristo: niega pues todo signo, para quedarse única y exclusivamente con la institución del sacramento tal como se lee en el N.T. (es decir como pura iniciativa divina comunicada a nosotros por su Palabra): por eso niega los sacramentos no explícitamente instituidos por Jesucristo (según su interpretación): quedan sólo el bautismo y la eucaristía, y aun a ésta (afirma *sólo* la institución de la cena) le niega el aspecto de transubstanciación y de sacrificio.

Lutero es pues muy negativo respecto a todo lo humano que juzga corrompido fundamentalmente por el pecado), de donde todo lo divino queda *en absoluto* fuera del alcance del hombre (de su razón y de su libertad, de modo que éste no puede ni siquiera amar al prójimo sin pecar)²⁶⁹, y así lo único que le queda al hombre para entrar en comunicación con Dios (incluso en los sacramentos) es la “nuda fides”²⁷⁰, que un gran-

268 “Esta es nuestra suma consolación, vestir y envolver a Cristo con mis pecados, con los tuyos y con los de todo el mundo, y verlo que los lleva sobre sí. Contemplándolo así, fácilmente arrancamos a los fanáticos sus opiniones contrarias a las nuestras, pues piensan justificarse con las obras. Los papistas sueñan en una fe informada por la caridad, para quitarse sus pecados y justificarse, lo que es quitar a Cristo y arrancarle nuestros pecados para hacerlo inocente y echarlos de nuevo sobre nosotros”: *Ibid*, p. 436.

269 Hablando de la “tonta imaginación” de los “sofistas y monjes” que alaban la vida activa y la contemplativa, dice que confunden el evangelio (pura fe en Cristo) con la ley, pues “la vida activa es lo que exige la ley, que no comprende a Cristo, sino que se ejercita en obras de caridad hacia el prójimo”: *Ibid*, p. 447.

270 He aquí por qué Lutero niega el valor del *sacrificio* de la misa, por más que reconoce la larga tradición de la Iglesia (en *Oper in Psal*):

de estudioso actual de la cristología de Lutero describe como "una actitud que acepta la Palabra de juicio y de gracia por la cual Cristo viene delante del hombre"²⁷¹.

1.3.3. *El sufrimiento de Cristo* que me revela quién es Dios, no se limita a sus dolores físicos, y ni siquiera a su angustia moral ante la muerte. Porque para Lutero el amor de Dios se manifiesta precisamente en el hecho de que ha cargado a su Hijo inocente con la culpa de los pecados de todos los hombres²⁷², y así ha también descargado sobre él el peso de toda su ira divina en un castigo vindicativo que sustituyese el nuestro. Por ello toda la conciencia de Jesús debió sufrir el verse pecador rechazado por Dios: el grito de Jesús en la cruz debe interpretarse pues según el salmo 88: "Tu furor pesa sobre mí y me ha turbado tu terror"²⁷³.

"es casi imposible desenraizar la idea de que la misa es un sacrificio teniendo a su favor la confirmación de los siglos y el general asentimiento". Luego lo único que queda es la institución para comer el cuerpo y beber la sangre del Señor, confiados en su Palabra (la santa cena), según 1 Cor 10,16 (cf LUTERO, *Opera...* vol. 26, p. 487). Se excluye también el aspecto de "ofertorio", porque no podemos ofrecer nada a Cristo, sino sólo él puede ofrecernos todo a nosotros: y así la "presencia real" de Cristo no es otra cosa que la presencia en nuestra fe (por ello se entiende que, una vez celebrada la santa cena, no acepte la permanencia de la presencia de Cristo en las especies sacramentales).

271 M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ*. París, Cerf, 1973.

272 "Cristo, en cuanto a su persona, es inocente, luego no tenía por qué ser suspendido de la cruz. Pero ya que según la ley todo ladrón debe ser suspendido, también Cristo debió según la ley de Moisés ser suspendido, porque tomó sobre sí la persona del pecador y del ladrón, no de uno sino de todos los ladrones y pecadores. Nosotros también somos pecadores y ladrones, luego somos reos de muerte y condenación eterna. Pero Cristo en sí recibió todos nuestros pecados y por ello murió en la cruz. Luego era necesario que él fuese ladrón y que, como dice Is 53, "fuese reputado entre los ladrones". Y esto vio el profeta: que Cristo sería el mayor ladrón, homicida, adúltero, salteador, sacrílego, blasfemo, etc., de modo que no hubiese en todo el mundo ninguno mayor que él" en *Opera...*, vol. 40,1, p. 433.

273 Su interpretación del abandono total de Jesucristo en la cruz de parte del Padre, de donde sólo conoceríamos supuestamente quién es Dios, se debe pues no a razones exegéticas sino a una posición doctrinal preestablecida, como se ve por ejemplo en sus obras: "Sermón sobre los sufrimientos de Cristo en la cruz", en *Obras...* 2, pp. 136ss; "Sermón para prepararse a morir", *Ibid*, pp. 685ss;

2. Calvino (Noyon 1509 - Ginebra 1564)

Originalmente entusiasta seguidor de Lutero, posteriormente se apartó de él para formar su propia iglesia reformada. Y si bien doctrinalmente hay que reconocer al primer reformador la peternidad de la nueva fe, sin embargo al segundo debe atribuirse la mayor divulgación e influencia, dada su más alta capacidad de organizar el pensamiento teológico y de presentarlo sistemáticamente, así como la organización en una iglesia (cosa que Lutero nunca quiso hacer) a la que Calvino ofrecía un cuerpo de teología. Desgraciadamente también llevó muchos de los puntos doctrinales que ya hemos estudiado en Lutero a una más aguda radicalidad lo que provocó (según veremos brevemente en seguida) fuertes movimientos de contrarreforma y de separación de la misma reforma²⁷⁴.

"Sermón sobre la 4a. palabra de Cristo en la cruz", en *Obras...* 17, pp. 67ss. De esta doctrina, exasperada como veremos por Calvino, nace esa "teología de la cruz" que no nos permite ver a Dios ni conocerlo de otra manera, y de lo que deriva posteriormente la doctrina Trinitaria de Moltmann.

274 Nació en Noyon, primera sede episcopal de San Quintín, obispo evangelizador de Francia. Gerardo Gavin, padre de Jean, era tesorero del cabildo catedralicio; lo que le favoreció para conseguir que Jean (a quien dedicó a la vida clerical desde los 12 años) recibiera una prebenda que le permitiera realizar los estudios eclesiásticos. Así Jean estudió humanidades en París, que incluían la filosofía de Escoto y Occam, el latín y la lógica. A los 19 años se tituló en humanidades, y debiendo empezar la teología, no lo hizo porque su padre tuvo dificultades con el cabildo (se le acusaba de haber malversado fondos, y él se negó a rendir cuentas, por lo que fue excomulgado), y así le ordenó que estudiase mejor leyes en Orleans, donde se licenció en 1531. Desde entonces comenzó a leer a Lutero, que le entusiasmó. Vuelto a París, debió huir con su amigo el nuevo rector de la Sorbona, que defendió públicamente algunas tesis luteranas. Escondido en casa de un amigo canónico en Angoulême se dedicó a estudiar privadamente la teología. En 1534 se negó a seguir la vida clerical y renunció a sus prebendas. En 1536 publicó la primera edición de sus *Instituciones de la religión cristiana*, que había de revisar constantemente y reeditar en 1539, año en que de la nueva iglesia reformada de Berna y Ginebra lo invitaron a dar un curso sobre San Juan. En 1539 la iglesia de Ginebra le encomendó la dirección pastoral general, a la que poco a poco dio estabilidad y dominio político sobre la ciudad y las regiones vecinas. Ante las dificultades de los anabaptistas (reformados radicales que negaban la Trinidad) estableció la inquisición, de la que fue el más notable condenado a la hoguera Miguel Servet, en 1553. Desde

2.1. *El pecado original* (II, 1,8-11)²⁷⁵ es corrupción y perversidad hereditarias e insertas en la naturaleza, principio de pecado no vencible que nos hace objeto de la ira divina (los pecados concretos serían más bien frutos del único pecado que nosotros somos invenciblemente desde el nacimiento). De ahí que todo en el hombre sea concupiscencia que lo arrastra al pecado.

Consecuencia de lo anterior es que el hombre no tenga libre albedrío sino para pecar, y así el hombre está *constreñido a pecar libremente* (II,2,7-12). Tras el pecado original han quedado al hombre apenas aquellas luces operativas en el campo práctico (en el gobierno político, el aprendizaje, las artes, jurisprudencia y literatura: *ibid* 14-15). En cambio respecto al conocimiento de Dios el hombre ha perdido todas sus luces naturales, y así no puede acercarse por la teología natural (o por la teodicea) a Dios; ni puede tener capacidad alguna de conocer la voluntad divina ni por tanto la ley moral, a no ser como un reproche (en cuanto el hombre advierte que hay una ley que no puede cumplir aunque debiera: II, 2,19-22).

Por eso tras el pecado original todas las obras del hombre son corrompidas y pecaminosas, luego todo cuanto hace lo lleva inexorablemente a la perdición y desesperación. Y así aquellos a quienes llamamos "hombres virtuosos" no lo son, sino sólo en cuanto logran contener las manifestaciones externas de sus pecados (II, 3,2-3). Por eso el hombre peca necesariamente en todo, y sin embargo lo hace libremente (porque debería no hacerlo, y se da cuenta de ello: II, 3,5). Luego todo cuanto es bueno en nosotros sólo puede provenir de Dios gratuitamente y por consiguiente por elección (o predestinación); pero no es que Dios predestine a alguno a pecar al no predestinarlo a la

1555 los calvinistas se apoderaron totalmente del gobierno de la ciudad de Ginebra, y empezaron las grandes divisiones con los luteranos. En 1564 falleció tras larga enfermedad, y fue sepultado (por propia voluntad) en una tumba anónima.

275 Cito las *Instituciones de la religión cristiana*, de la edición que tengo a la mano que es la italiana de Turín, Tipografía Torinese, 1971, en dos volúmenes. Por brevedad en el texto mismo indico las citas con tres números que significan el libro, el capítulo y el número dentro del capítulo (división que, por ser ya clásica, será más útil que citar las páginas de la ed. italiana).

salvación, pues lo único que hace es abandonar a éste a sus propias fuerzas de pecado, inexorables pero inexcusables (II,3,8).

2.2. *La función salvífica de Jesucristo*. Calvino la desarrolla básicamente en II, 4: es un bellissimo estudio bíblico. Lástima que no se detuvo ahí, sino que concluyó con su doctrina preestablecida:

2.2.1. *La función de la ley* es conducirnos a Cristo. Pero ¿cómo? La ley ceremonial del A.T., ayudándonos a conocer el papel de Jesucristo como mediador; la ley moral, convenciéndonos de nuestra pecaminosidad invencible y culpable, de tres maneras: a) condenando nuestro pecado, para que no pongamos la seguridad en nosotros mismos sino en la misericordia divina; b) conteniendo la maldad de los perversos, en sus manifestaciones, mediante sanciones y amenazas; c) clarificando la voluntad divina a los predestinados (II,7, *passim*).

2.2.2. *La redención en Jesucristo* se realiza mediante la satisfacción por nuestros pecados, que significa en Calvino lo siguiente: sólo se satisface mediante el sufrimiento del castigo impuesto por la venganza divina:

¿Qué nos hubiese ganado Cristo si se nos exigiese el castigo por nuestros pecados? Cuando decimos que él ha llevado en su cuerpo y sobre la cruz todos nuestros pecados, no queremos decir sino que él ha tomado sobre sí toda la venganza y el castigo debido a nuestros pecados (III,4,30).

Y así la satisfacción es posible solamente por el castigo del inocente en lugar del culpable (II,16,5)²⁷⁶. Pero tal castigo no puede reducirse al sufrimiento físico o moral de Cristo debido a su muerte, sino que para satisfacer suficientemente debió también sufrir la condena en el alma. Por ello, tras presentar las exégesis clásicas de 1 *Pe* 3,19 sobre el descendimiento de Cristo a los infiernos, y de reconocer que ni aquí ni en el credo se habla de la pena de Cristo debida a los condenados, dice que tal doctrina del credo no basta; porque no habría habido casti-

276 En el *Pequeño catecismo*, q. 55, niega a la vida de Cristo valor salvífico (y por tanto no se interesa mucho por ella, como Lutero) ya que toda la salvación está puesta en el castigo que Cristo sufrió en la cruz. En cambio en II,16,5 le da algo de valor en cuanto ella manifiesta la obediencia de Jesús al Padre.

go suficiente por nuestros pecados si Jesús hubiese sido únicamente condenado a la muerte física; y así debió también ser condenado a las penas del infierno que nosotros merecíamos (II,16,10). Ni hubiese sido suficiente el castigo de la cruz, si el Padre no lo hubiese abandonado (inicio del infierno) y si por tanto Jesús no hubiese dudado de su propia salvación (*Ibid*, 11). Y que Cristo dudó de su propia salvación lo prueba Calvino “contra sus calumniadores” en forma lógica y sin hacer exégesis bíblica (curiosamente, ya que le negaba fuerza a la razón para conocer a Dios y su plan y actividad salvífica). He aquí un claro texto:

Hay espíritus rebeldes que se oponen a esta enseñanza: gente de cierto ignorante, pero movida más de malicia que de estupidez, y que por tanto no hacen sino ladrar. Dicen que injurio a Jesucristo, ya que no es admisible que él haya dudado de la salvación de su propia alma... ¡Que vergüenza habría sido el que el Hijo de Dios hubiese sido tan afeminado que se hubiese sentido atormentado por una muerte normal hasta el punto de sudar sangre y de necesitar el consuelo de los ángeles...! Alguno podría preguntar si la súplica que le dirigió al Padre de que lo librara de la muerte se debe interpretar como del descendimiento a los infiernos; responderé que es ya un inicio... (II,16,12)²⁷⁷.

2.2.3. *La aplicación de la justificación por la sola fe.* Calvino rechazó el sacramento de la reconciliación, alegando que según la Escritura Dios nos perdona nuestros pecados por pura

277 Esta misma idea preconcebida de la satisfacción ofrecida por Cristo como *satispasión* (sufrimiento de un castigo suficiente para pagar por nuestros pecados a la ira divina) está a la base de su interpretación no sólo del descendimiento de Jesús (como condenación) a los infiernos donde sufrió la pena debida a los condenados, sino también del abandono de parte del Padre ya desde la cruz, lo que nos revela únicamente el infinito amor del Padre, y de ahí la revelación trinitaria desde el sufrimiento de Dios. Por ejemplo: “no hay que maravillarse si se afirma que descendió a los infiernos, pues debió soportar la muerte con que la ira de Dios golpea a los malhechores... así caemos en la cuenta de que no sólo su cuerpo fue entregado como precio de nuestro rescate, sino que hay otro precio más digno y más precioso que fue el soportar los tormentos espantosos reservados a los condenados y perdidos” (II, 16,10). Y sobre el grito de Jesús en la cruz: “No se puede imaginar abismo más espantoso que sentirse abandonado de Dios, no recibir respuesta a las invocaciones y no poder esperar otra cosa que perdición y voluntad de destrucción (*Ibid*, 11).

misericordia, y que tal justificación nos es aplicada por la pura fe (III,4,25)²⁷⁸. ¿Qué entiende Calvino por fe?

Un conocimiento estable y cierto de la buena voluntad de Dios respecto a nosotros, conocimiento que se basa en la promesa gratuita que se nos ha dado en Cristo, revelada a nuestro entendimiento y sellada en nuestro corazón por el Espíritu Santo (III,2,7).

Esta fe (que como se ve el reformador reduce a nuestra confianza en la bondad de Dios hacia nosotros) es lo único que justifica al pecador, justificación que consiste en la *sola no imputación* de nuestros pecados (III,11,2), lo que por supuesto excluye el que de hecho recibamos en nuestro ser el Espíritu de Dios (ya que somos indignos, radical e irremisiblemente pecadores). Por lo mismo quedan también excluidas las obras del pecador como elementos de justificación (ya que *todas* nuestras obras son pecaminosas), y por igual motivo queda fuera de la justificación, “contra la doctrina de los papistas” cualquier posible renovación real de la vida (III,13,11). Y así rechaza todo mérito humano por nuestras obras, *incluso* en los hombres santos (que no existen) ya que todo en el hombre es corrupción y pecado, y si algo hay de bueno es sólo cuanto proviene del don gratuito de Dios (III,15,3).

3. Los inicios del racionalismo y del liberalismo protestante

3.1. *Contexto histórico.* El luteranismo y calvinismo no fueron fenómenos aislados, sino que polarizaron e hicieron aflorar muchas inquietudes subyacentes. En un mar revuelto Lutero, sin querer fundar otra iglesia, destruyó la unidad de aquella a la que pertenecía, y Calvino (abogado laico) se convirtió en jefe religioso y en una muy autoritaria guía dogmática (sin haber jamás estudiado formalmente la teología). Fuertes oposiciones al interior de ambos movimientos (que recibieron marejadas de espíritus inquietos e inconformes) provocaron dolorosas rupturas y una casi inmediata proliferación de sectas. Entre los espíritus contestatarios que se apartaron de la Iglesia católica para unirse a los reformados huyendo de lo que consideraban imposición dogmática y abuso de autoridad de parte de Roma (sobre todo entre los seguidores de movimientos pietistas que negaban toda autoridad doctrinal y apostólica a la Iglesia, en la

278 Como veremos en seguida, F. Socino al apartarse del calvinismo usó el mismo argumento contra Calvino: si es verdad que Dios perdona el pecado por pura misericordia según la Escritura, entonces es absurdo hablar de la necesidad de una satisfacción ofrecida por Cristo, y así cae por tierra toda la soteriología del reformador.

que sólo buscaban el alimento de una vaga piedad individual basada en la libre lectura de la Escritura) pronto cundió la inconformidad con las iglesias surgidas de la reforma, a las que acusaban de haber substituido el dogma de Roma por uno nuevo, y la autoridad papal por la de nuevos líderes que se imponían. Por otra parte Calvino exigió (sobre todo del rey de Francia, para los seguidores de su doctrina) la tolerancia, que para él significaba la *tolerancia para su iglesia* (mientras en Ginebra se mostraba terriblemente intolerante contra los católicos y los reformadores unitarios). En cambio entre los descontentos que se le habían unido se propagó mucho la idea y la exigencia de una *tolerancia individual* de la propia fe según la interpretación que cada uno quisiese dar a la biblia²⁷⁹.

Entre los más fuertes movimientos contestatarios y de ruptura, hemos de enumerar, al interno del calvinismo, los anabaptistas y antitrinitarios, que pulularon y dieron origen a lo que un día llegarían a ser la iglesia unitaria y sus derivaciones (es decir, aquella que de tal manera afirma la unicidad absoluta de Dios que niega la Trinidad). Por su importancia histórica escogemos uno solamente de los múltiples ejemplos posibles, por más que sea en realidad poco conocido.

3.2. *Fausto Socino* (Siena 1539 - Luslawice 1604)²⁸⁰. Se rebela contra la reforma (a la que se había convertido) porque cree que la nueva doctrina, al negar el libre albedrío salvífico del hombre y al enseñar una naturaleza del todo corrompi-

279 Según J. LECLER, en *Historie de la tolérance au siècle de la Réforme*, París, Aubier, 1955, vol. I, pp. 282ss, en las iglesias constituidas, como la católica, la luterana y la calvinista, la tolerancia (aunque cada una de ellas buscara sus propias ventajas) era *para la iglesia propia*: cada una está llena de desprecio por las demás, pero en general las dos iglesias protestantes exigen la tolerancia en los países católicos, mientras son muy reacias a concederla a la Iglesia católica en los países en que ellas dominan. En cambio desde Socino se exige una tolerancia nueva: la del libre pensamiento liberal al interno del cristianismo.

280 Para situarlo históricamente, consúltese mi artículo "Fausto Socino: la salvación del hombre en las fuentes del racionalismo", en *Gr 66* (1985), pp. 458-467. Brevemente: antitrinitario (calvinista) italiano, buscó refugio de la inquisición romana en Suiza, donde la encontró aún más violenta, por lo que se refugió en Polonia; ahí había ya (debido a la tolerancia del rey de Cracovia) un fuerte grupo de estos rebeldes religiosos, en general gente sencilla e ignorante, a las que Socino ofreció un cuerpo de doctrina que llegaría a ser la base de lo que luego se llamó "socinismo", fuente del iluminismo del siglo XVIII y posteriormente del racionalismo y del liberalismo protestante. Murió en Polonia, y si bien él no fundó ninguna iglesia, su doctrina fue básica en la de las iglesias que niegan la Trinidad: unitarios meninitas, etc.

da, destroza lo más fundamental de la creación de Dios. Por ello, para poder salvar al hombre, cree que es necesario negar el calvinismo, y así se va al extremo contrario: de la Sagrada Escritura interesa solamente conocer la voluntad divina, que es nuestro camino de salvación, y en lo que consiste toda la revelación: solamente necesitamos saber de ella lo que el hombre puede hacer para *su propia* justificación: trata pues de volver a poner en manos de la creatura la posibilidad de salvarse transformándose interiormente. Para ello:

3.2.1. *Niega el pecado original*. ¿Qué podría éste significar? No una "caída" de un estado de justicia original, que no nos consta que hubiese jamás existido, ya que la justicia no es original, sino construida por el hombre. Tampoco puede tolerarse la doctrina de la muerte como castigo del pecado, ya que morir no es otra cosa que la disolución de elementos naturales (contra Calvino: afirma que Cristo no tenía pecado, y sin embargo murió, lo que al interno de esa doctrina sería contradictorio). Tampoco puede significar la pérdida de la gracia, ya que la justificación tiene que ser conquistada por el hombre y no le "viene" gratuitamente. Ni la pérdida del libre albedrío, pues nos consta por experiencia que aún lo tenemos. Ni una culpa heredada, ya que no hay nada más estrictamente personal que la responsabilidad individual. Ni un castigo heredado, pues el castigo corresponde a la culpa. Ni herencia de males (como la enfermedad) ni la concupiscencia, que son naturales; además la concupiscencia, bien orientada, es incluso positiva para el hombre. Según Socino, la corrupción que se nota entre los hombres no es debida a ningún pecado original, sino más bien a la acumulación de males en la historia; y si puede hablarse de una cierta "maldad innata" es sólo en el sentido de que el niño nace en una humanidad que cuenta con una larga historia de pecados, y también en cuanto el hombre ha sido creado débil de voluntad, y así fácilmente peca.

3.2.2. *Función de Cristo: "preservador" de la ley divina*. La única vía que tenemos para conocer a Dios y su voluntad es la Biblia, mediante la cual tenemos acceso a los planes de Dios sobre nosotros. Y así la obra de Cristo se reduce a darnos a conocer esa palabra revelada. Socino presenta esta función en un doble aspecto, uno negativo, otro positivo:

3.2.2.1. *Negativamente*, la doctrina de la satisfacción por nosotros es imposible, innecesaria e inútil: a) Imposible, porque Dios ofrece en la Biblia un perdón incondicional, sólo por misericordia. Nunca pide satisfacción, sino arrepentimiento y pureza de vida. Más aún, la satisfacción contradiría el perdón, ya que éste es por naturaleza gratuito; además, ¿cómo podría Cristo mandarnos que debemos perdonar como el Padre? ¿Quiere eso decir que antes de perdonar hemos de exigir satisfacción del hermano? Además la doctrina de la satisfacción es nociva, porque el saber que ya otro ha pagado por todos nuestros pecados, invita a la irresponsabilidad. b) Es innecesaria porque destruye la gloria de Dios que reside en su misericordia; en cambio la satisfacción supone que se aplica a la bondad divina el concepto griego de justicia conmutativa. c) Y es inútil, porque ninguno puede satisfacer por otro: sería contra la naturaleza de la culpa (estrictamente individual) que otro se asumiese el castigo, y ni siquiera Dios puede hacer algo *contra naturam*. Y en todo caso, si se aceptase tal doctrina, desaparecería el perdón divino de las deudas del hombre, y sólo cambiaría el deudor. Además, porque el perdón supone el arrepentimiento de lo hecho, de parte del pecador, y ninguno puede arrepentirse por otro. Y finalmente porque es contradictorio afirmar que Jesucristo (al que se quiere suponer Dios y hombre) satisface por todos: no como Dios, pues sería absurdo que se pagase la deuda a sí mismo; ni como hombre, porque entonces sus méritos serían limitados, y así no podrían alcanzar a toda la humanidad.

3.2.2.2. *Positivamente* Cristo es sólo “preservador” (a la manera de un especialismo profeta) de la ley divina, a quien Dios escogió para que nos la enseñara: a) Por la palabra, predicando la verdadera voluntad divina, que nosotros no queremos escuchar por nuestro egoísmo y vanidad: si no fuera por éstos, incluso el papel revelador de Cristo sería innecesario. Los milagros que Dios le concedió a Cristo realizar, son signos de la legitimidad de su predicación, y sobre todo lo es la resurrección. Y por consiguiente ser salvos significa seguir la ley divina que Cristo ha predicado. b) Por el ejemplo, ya que Cristo es el ideal que seguir: por ello precisamente no puede ser Dios, pues en tal caso sería inimitable; sino más bien hemos de encontrar en su vida y en su actuar el elemento divino de todo lo humano. ¿La cruz? tiene valor en cuanto nos manifiesta hasta qué punto Cristo siguió la voluntad del Padre, y por eso es un camino a

seguir para nosotros. Y su resurrección no es otra cosa sino la esperanza firme de que si nosotros cumplimos como él la ley divina, un día resucitaremos.

3.2.3 *Conclusiones cristológicas*. Negada la satisfacción, no ve Socino razón alguna para el dogma de la encarnación, “doctrina del anticristo papista”, que no tiene otro objeto sino sostener la doctrina de la satisfacción para poder librarse de la responsabilidad moral echando todas las culpas propias en las espaldas de Cristo. De hecho los sinópticos nada conocieron del dogma de la encarnación ni de la unión hipostática. El “Logos” de San Juan es sólo “la adecuación de la palabra divina a la humanidad”, y por tanto únicamente indica el oficio de Cristo: que Dios nos habla mediante el ministerio profético de aquella carne. Los dogmas son, a juicio de Socino (y precediendo en esto tres siglos a Harnack) una “helenización” de la fe.

Según este autor, los primeros cristianos sólo conocían el señorío de Cristo tras su resurrección, y lo llamaban “Hijo de Dios” como la Escritura llama hijos a tantos hombres predilectos de Dios y escogidos para una misión especial; sólo que en Cristo tal elección fue la más excelente. Por ello adoraban no a Cristo, sino la misión divina que Cristo había recibido, su oficio, su señorío. La “helenización” de la fe por el dogma hizo que se desviara esta fe pura en un único Dios y en la misión que le había encomendado a Cristo, hacia la fe en Cristo mismo y la adoración de su persona.

Luego no existe la Trinidad. Sólo el Padre es Dios. Afirmar la divinidad de Cristo para legitimar la satisfacción por nuestros pecados es antisalvífico para el hombre, porque entonces se justifican todas nuestras irresponsabilidades morales y todos nuestros pecados.

3.2.4 *Influjo de Socino*. Muy poco conocido actualmente, es uno de los padres “teológicos” del iluminismo, del racionalismo y del liberalismo cristianos. Su importancia es clara desde el momento en que todas las corrientes “iluminadas” antes del iluminismo solían catalogarse durante todo el siglo XVII y primera mitad del XVIII como “socinianas”, y “sociniano” era sinónimo de librepensador e iluminado²⁸¹. De ahí que, como

281 A. von Harnack afirma que tras la reforma, sólo quedaron tres corrientes dogmáticas fundamentales: a) la católica, que trató de salvar

consecuencia de tal doctrina que se difundió en Polonia, Holanda y desde esta en partes de Inglaterra (a través de la cual llegó a los Estados Unidos mediante los "padres peregrinos", menonitas, etc.), de Francia, Hungría, etc., influyó en muchas sectas que niegan la divinidad de Cristo y su papel redentor, así como afirman la absoluta unicidad de Dios y la salvación por la observancia moral. Desde luego en esos casos la Iglesia de Cristo no puede ser un cuerpo único, sino sólo un medio para conocer la conducta humana recta, y por eso, como las consideraba Socino, las "iglesias" son escuelas de vida moral, a la que se llega por la exhortación de la Palabra de la Biblia.

Otros socinianos más refinados intelectualmente se convirtieron en deístas²⁸², y poco a poco prepararon el camino para la religión "iluminada" del siglo XVIII, y así podemos encontrar las raíces de tantos principios socinianos en Diderot, Rousseau, Lessing, Kant, etc. Y sobre todo en A. von Harnack, que conocía y admiraba las obras de Socino.

4. El Cristo de los racionalistas

Comunmente se dice que Descartes es el padre de la época moderna. L. Feuerbach en cambio atribuye esta paternidad a Lutero, porque para éste "la importancia de Cristo está en función sólo del hombre y su salvación. Por lo cual en último análisis, el sujeto de la teología es sólo el hombre, por más que se trate de un hombre salvado por Cristo"²⁸³. La cristología de Lutero es del todo funcional²⁸⁴, con menos preocupación

el dogma "neutralizándolo"; b) la protestante luterano-calvinista, que quiso salvarlo "reinterpretándolo", y c) el socinismo, que lo salvó de hecho sometiéndolo a la razón, puesto que es lo único salvable: de ahí habría tomado su origen el racionalismo: cf *Dogmengeschichte*, vol. III, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920, p. 806.

282 Mucho influyó en la propagación del socinismo, la expulsión de los "hermanos polacos" (el grupo sociniano original) de Polonia, a mediados del s. XVII. Estos se refugiaron en Holanda, ayudados por los nacientes menonitas, y fundaron una escuela de teología que se presentó como campeona de la "iglesia moderna", y en la que se formaron notables deístas ingleses y franceses. Fue decisivo el libro *Religio naturalis* (que llegaron a considerar como la "segunda biblia") que publicó en 1685 Andrés Wiszowaty, nieto de Socino y cabeza del socinismo. Esta obra, como las de Socino, se encuentran en la obra de conjunto *Biblioteca Fratrum Polonorum*, 9 volúmenes, Amsterdam, 1656. En los dos primeros volúmenes se encuentran las obras originales de Socino.

283 G. PASSADORE, *II Cristo ateo di Feuerbach*, Rovigo, 1975, p. 27.

284 Para B. SESBOÛE, en *Op cit.*, pp. 144ss. la primera radical división entre Cristología funcional y ontológica, parte de Lutero: no es que éste niegue la cristología de Calcedonia, pero en el fondo no le importa sin que "expresa una escisión en la conciencia cristiana entre el en-sí de Cristo y su 'para nosotros'. El primero, que toca la identidad u 'ontología' de Cristo, constituye una cuestión de téc-

(sin negación directa) de la ontología de Cristo, ya que sólo le importa la función de Jesús "por mí", y por otra parte el hombre es para Lutero un hombre caído, abandonado, sin uso de la razón para salvarse ni para conocer a Dios. En las derivaciones de la reforma, de tipo racionalista, Cristo es contemplado radicalmente en función del hombre, reducida prácticamente la cristología a una antropología a lo más con tintes religiosos²⁸⁵. Así, todo lo divino se subjetiviza (resulta imposible la "objetivación" en la que la razón juega una importante parte de participación salvífica), y se relativiza a los intereses humanos, sea individualistas o sociales según la tendencia "iluminada" de cada autor. Si nos concentramos ahora en la tendencia racionalista, encontramos que para los autores de esta corriente lo importante es la "idea" de Cristo, su doctrina moral y transformadora del hombre, que corresponde a la racionalidad de una religión considerada natural. En tal caso Cristo encarna "el ideal religioso" racional, que varía de autor a autor, así como "el ideal de salvación" del hombre o a nivel individual o social (de nuevo, depende completamente de la "ilustración" de cada pensador). En cuanto a la persona misma de Jesús, normalmente viene o positivamente descuidada, o bien dejada al campo puramente de los estudios histórico-positivos (ya que, se pretende con Hegel, ni la filosofía ni la religión se basan en existencias particulares, sino en la "idea").

4.1. *Reimarus* (1694 - 1768)²⁸⁶ supone que una revelación sobrenatural contradiría el don fundamental que Dios concedió al hombre en el momento de crearlo, la razón. Sólo ésta puede unificar la fe con la conducta humana, ya que la fe no es otra cosa que el "recto obrar". En cambio las pretendidas religiones reveladas (positivas) se contradicen entre sí y son mutuamente intolerantes.

4.1.1. *La religión de Jesús y de la Iglesia primitiva*. Jesús se limitó a proclamar el Reino de Dios presente, al que se entra

nica teológica y especulativa, que no interesa verdaderamente la fe; la segunda, o sea su misión salvífica, es lo único que nos importa". Dicho movimiento culmina según el mismo autor (*ibid*) en la famosa pregunta de Bultmann: "¿Me ayuda porque es el Hijo de Dios, o es el Hijo de Dios porque me ayuda?"

285 El luteranismo ortodoxo trató de refugiarse, de frente a los problemas del racionalismo, en un fideísmo sentimental (el sentimiento como fundamento de la fe), a veces incluso con tintes de una filosofía existencial (como en el caso de Kierkegaard). Prescindiremos de estas corrientes en el presente capítulo.

286 Tomo todas las citas y la síntesis general de S.H. REIMARUS, *Fragments*. Filadelfia, 1970. Siendo ya clásica su división, cito directamente con caracteres romanos la parte correspondiente, y con arábigos el párrafo. Se trata de una edición póstuma, que Lessing llevó a cabo.

por el arrepentimiento y el cambio de conducta; Jesús no entendió ese reino sino como político, según la manera de su tiempo (I,4). En cuanto a su enseñanza moral, denunció los detalles formales de la ley farisaica, y resaltó “el cambio de mentalidad, el amor sincero a Dios y al prójimo, la humildad, la negación de sí mismo...” (I,6). Jesús no enseñó ningún dogma ni doctrina ni misterio fuera de su predicación moral (I,8). Y toda la fe que exigió fue en su doctrina, no en sí mismo, excepto al pedir que se debía confiar en él. En cuanto a la Iglesia primitiva: su creencia se redujo a aceptar lo anterior y a tener confianza en que Jesús establecerá el reino de Dios.

4.1.2. *La doctrina eclesiástica posterior* es para Reimarus una corrupción del evangelio, el cual no dice nada de la Trinidad: que Jesús sea “hijo de Dios” no indica sino una elección especial, y el Espíritu Santo (o de Dios) no es otra cosa que la expresión o del mismo Dios o de sus dones (I,9-18). En cuanto a los sacramentos: el bautismo es una invención pospascual de los discípulos, y la eucaristía es una adulteración de la cena de despedida de Jesús: éste celebró con los discípulos la pascua y les pidió, estando a punto de morir, que siempre que celebraran la pascua se acordasen de él.

4.1.3. *La transformación de la doctrina cristológica*: llenos de ambición, los apóstoles esperaban un reino mesiánico. Muerto Jesús y por tanto destruidas sus esperanzas de un dominio político, inventaron la resurrección y con ella una nueva religión para tener por lo menos un dominio religioso. A la luz de esta nueva pretensión ellos recompusieron todo cuanto Jesús había dicho y hecho, para acomodarlo a sus ambiciones, y de ahí surgieron los evangelios, que han adulterado los hechos (I,31s); de manera que si se quiere realmente conocer la religión original de Jesús, habrá que despojar los evangelios de todo lo maravilloso que se les añadió para justificar la nueva fe, y así quedarán apenas algunos rasgos históricos que los discípulos no lograron eliminar del todo (que los discípulos habían abandonado toda esperanza en la resurrección, y por tanto que en realidad Jesús nada había predicho sobre su muerte y retorno a la vida, aparece claro de las mismas narraciones de la falta de esperanza y de fe de los discípulos tras la crucifixión; luego la resurrección y todo lo que sea exaltación de Jesús durante su vida pública fue añadido para apoyar las ambiciones apostólicas). Por lo mismo no podemos saber qué pensó Jesús realmente sobre

su muerte, las predicciones de la misma, etc., y así queda sin fundamento la doctrina de la redención (I,33).

Como se observa, Reimarus plantea radicalmente el problema del Jesús histórico, y propone en forma extremista las premisas para su distinción del posteriormente llamado “Cristo de la fe”. Pero simultáneamente observamos aquí, en negativo, lo que tanto hemos afirmado en positivo a través de este libro: la inseparabilidad teológica entre la funcionalidad y la ontología de Jesús, y dogmáticamente entre la doctrina de la salvación y la divinidad del mismo. Igualmente aparecen claros en Reimarus los rasgos posteriormente a él tan popularizados de la “teología de la sospecha”, es decir de someter la afirmación de fe a la sospecha de los intereses de la Iglesia. Reimarus reduce la “verdadera doctrina” del evangelio a estos cuatro puntos:

- a) A un querer salvar a Israel de la opresión política.
- b) A una indentificación de Jesús con la causa de los oprimidos por el poder político.
- c) A una predicación de tipo moral en favor de los hombres.
- d) A una muerte violenta sufrida porque Jesús quiso provocar al pueblo a proclamarlo mesías. Su táctica fue el poder religioso, desenmascarando a los líderes religiosos y tomando el templo. Pero su táctica falló y fue ajusticiado.
- e) Su muerte es salvífica en el sentido que, habiendo muerto él por una causa justa, nos indica el camino a seguir.

4.2. *Lessing (1729- 1781)*²⁸⁷ cree que el iluminismo ha finalmente liberado al hombre, al exaltar la inteligencia, las capacidades de la voluntad, y la omnipotencia de la lógica, por lo que se debe construir una imagen “científica” del hombre, y a ella ha de corresponder la religión. Le pareció descubrir en los manuscritos de Reimarus (de los que eligió los “Fragmentos” para publicarlos tras la muerte de éste) el instrumental para reducir el cristianismo a sus elementos racionales. Debe en primer lugar reducirlo a los límites de la razón natural, que limita la religión a “reconocer a Dios, a hacerse de él únicamente los conceptos más dignos, y tener éstos presentes en toda acción y en todo pensamiento”²⁸⁸. El cristianismo, como las demás religiones positivas, tienen como finalidad ayudar a la unidad de un estado al regular el culto. Por lo mismo “todas las religio-

287 Tomo como base la colección de obras breves de G.E. LESSING publicadas bajo el título *Religione, storia e società*. Messina, La Libra, 1973.

288 K. BARTH, *La teología protestante del s. XIX*, vol. I. Madrid, Cristiandad, 1985 (cito de la ed. Milano, Jaca, 1979), p. 289.

nes positivas y reveladas son igualmente verdaderas o falsas²⁸⁹, su valor depende pues de su operatividad en una cultura concreta, y de que sirvan a un pueblo de vehículo para expresar ciertas verdades racionales. Luego la religión no enseña verdades históricas, ya que “las verdades históricas son causales y no pueden jamás probar verdades de necesidad racional”²⁹⁰. Por lo mismo lo único que puede ser la Biblia es un “libro pedagógico” para el pueblo.

4.2.1. *Soteriología*. Ya lo dicho sobre las “verdades históricas” indica cuán poco le interesa la figura de Jesús. Así pues acepta la salvación pero sólo como idea racional. Para ello empieza por negar el pecado original, que no tiene sentido porque hace imposible la vida moral que representa la cumbre de la vida racional (y es que como luterano tiene en mente la idea de la total corrupción del hombre por el pecado). Es cierto que el hombre tiene debilidades, pero para corregirlas cuenta igualmente con su fuerza de voluntad.

¿Qué significa pues la expiación mediante el Hijo? Se trataría de un mero símbolo para indicar que Dios, no obstante nuestras debilidades, por amor de su Hijo (es decir por amor de su propia perfección simbolizada en la imagen del Hijo) ha concedido al hombre la libertad y las leyes morales que le permiten participar de la felicidad divina. Pero en cuanto persona histórica, Cristo es únicamente

un maestro iluminado por Dios, ¿Tenía él acaso otra intención que la de restablecer la religión en toda su pureza y de reducirla a aquellos límites precisos dentro de los cuales ella produce efectos tanto más salvíficos y universales cuanto son dichos límites más rigurosamente definidos?²⁹¹.

4.2.2. *La corrupción de la religión cristiana*: según Lessing la “religión de Cristo” original es la misma natural que Jesús predicaba, y es común a toda religión que un hombre recto alberga en su interior. En cambio la “religión cristiana” se organizó posteriormente en torno a la divinización de Jesús. Pero si

Jesús fuese más que un hombre, entonces no tendríamos por qué desear tener en común con él cuanto de más deseable y amable existe en el hombre.

4.3. *Kant (1724-1804)*. En su obra *Qué es la ilustración*, dice que ésta “es el hecho de que el hombre sale de una minoría de edad, que él debe imputarse sólo a sí mismo. Tal minoría es la incapacidad de servirse de la propia inteligencia sin la guía de otro”. Ya esto mismo nos hace sospechar su posición ante la revelación, que en efecto juzga imposible e indigna del hombre adulto. Piensa que la revelación nos ha sido propuesta mediante libros (la Biblia y otros), que presentan acciones acaecidas en tiempos remotos, luego no pueden aceptarse sin un sometimiento crítico a las ciencias históricas.

Pero tal revelación no es del todo inútil, sino tiene una validez práctica, pues sus dogmas han de considerarse vehículos (simbólicos) de principios de la razón natural, y como tales deben ser interpretados y enseñados: “la exigencia de descubrir en la Escritura aquel sentido que esté en armonía con cuanto de más santo enseña la razón, no solamente es una premisa sino un deber”²⁹². El mismo valor tienen las iglesias: ya que no todos los hombres pueden acceder directamente a las verdades de la razón natural, tienen necesidad de aprenderlas mediante ese “vehículo”.

4.3.1. *Jesucristo* ¿qué puede ser en este contexto? Ante todo hay que advertir que Kant lo más posible evita nombrarlo, habla más bien del “sabio maestro de la doctrina moral”. Radicalizando a Lutero, piensa que a Dios sólo podemos conocerlo en función del hombre, y a partir de lo más sagrado que hay en éste, como es el deber moral. Si pues conocemos a Dios sólo en función del hombre, la teología es antropología. Y así dicho maestro (Cristo), *si es que existió realmente* (ya que a Kant lo que le interesa es sólo la “idea” cristiana), no es sino

289 G.E. LESSING, *Op cit.*, p. 8.

290 *Ibid* en la obra “Argumento del espíritu y de la fuerza”.

291 *Ibid* en la obra “Pensamientos sobre los Herrnhuter”.

292 E. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Modena, Guanda, 1941, p. 271.

el modelo de hombre... es decir con su ejemplo (o sea con la idea moral que él representa) él abre la puerta de la libertad a todos aquellos que quieren, como él, morir a todo cuanto los aprisiona, y los mantiene encadenados a la vida terrena con perjuicio de la moralidad²⁹³.

Si se le puede llamar "Hijo de Dios no es en cuanto hombre real, sino en cuanto representa el ideal *a priori* de la humanidad que proviene de Dios. Si es que algún hombre realizó (es decir "encarnó") este ideal, eso toca al campo histórico investigar, y no es objeto de la fe religiosa: "este prototipo de nuestra razón (que nosotros sustituimos a la figura de Jesús) es propiamente el objeto de la fe salvífica"²⁹⁴. Quienes afirman la divinidad de Jesús en realidad impiden que sea un verdadero modelo (y por tanto salvador) moral del hombre, ya que un Dios es imposible de imitar. De donde la fe en Jesucristo consiste en "tener bien fundada la confianza en sí mismo de que se mantendrá, en medio de las tentaciones y sufrimientos... inmutablemente cogido a tal modelo de humanidad para seguir fielmente su ejemplo"²⁹⁵.

4.3.2. Soteriología. No existe el pecado original, que para Kant sería injusto. Fiel a su herencia luterana (pero radicalizándola) afirma en el hombre un pecado no original (luego histórico) sino "originario" (luego estructural), innato, que es el principio del mal inserto por el Creador desde el principio. Luego es irreversible e irredimible (sería necesaria una creación del todo nueva, de un hombre diverso). Y así, no siendo posible justificarse realmente, lo único que puede hacer el hombre para salvarse es evitar los males empíricos y concretos (con demasiado optimismo afirma Kant que cada día el hombre progresa en el bien práctico, y que en ello está su salvación: cada vez hay menos crímenes, menor crueldad, más vida democrática, etc.). Y así, toda la posible salud del hombre está puesta en convertirlo constantemente a la norma moral, para que transforme su "hombre viejo" en "hombre nuevo" mediante el sacrificio, que no es otra cosa sino un cambio de la intención, de la mala a buena. Que "el hijo de Dios ha expiado por nosotros" significa que el hombre nuevo ("hijo de Dios") se apropia la buena voluntad e intención, para realizar en sí el hombre ideal. Tal expiación es "obra divina" en cuanto Dios, junto con el

293 E. KANT, *Op cit*, p. 271.

294 K. BARTH, *Op cit*, p. 332.

295 *Ibid*, p. 333.

principio del mal inserto en la naturaleza humana, ha dado al hombre la conciencia moral por la que puede evitar hacer el mal. Por consiguiente no nos importa para nuestra salvación un Cristo como persona, sino como idea, es decir el ideal del hombre "encarnado" en él; que históricamente tal hombre haya existido, no tiene valor desde el punto de vista soteriológico, sino que a lo más sería objeto de un interés histórico²⁹⁶.

Si pues Rousseau puso la enajenación del hombre en la naturaleza del estado social histórico, basado injustamente en el derecho de propiedad y en el desequilibrio de la distribución del trabajo, Kant postuló la autonomía moral de la naturaleza humana como liberadora de la *heteronomía* (o dependencia) de una ley externa a la propia naturaleza del hombre; la libertad de éste (y por tanto su liberación) se realiza en el *campo empírico* (único posible), cuando el hombre sigue su propia ley interna²⁹⁷.

4.4. Hegel (Stuttgart, 1770 - Berlín, 1831). De sus estudios para llegar a ser ministro luterano (nunca fue aceptado como tal) conservó *la forma* de la religión cristiana, como la más adaptada para expresar en manera simbólica la realidad del hombre; igualmente asumió el vocabulario de la Escritura y de la tradición cristiana, pero profundamente modificado en su significado, al reinterpretarlo filosóficamente. Los misterios religiosos son para él símbolos o representaciones concretas de verdades profundas sobre el hombre: son en sí expresiones particulares, contingentes, materiales (por ej. el "Cristo-hombre") del "desarrollo del Espíritu". Así los misterios y los dogmas no son sino representaciones de los "momentos" del Absoluto:

296 Obsérvese que Kant pone aquí los cimientos para la posterior distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, propuesta en toda su crudeza primeramente por D. Strauss, y en este siglo popularizada por R. Bultmann. Naturalmente para estos autores el verdadero objeto de la fe es el que conciben como "Cristo de la fe".

297 A partir de Kant es válido lo que afirma J. MOELLER: "En la medida en que el hombre se considera 'autónomo', se pone en una actitud de escepticismo o de rechazo respecto a una redención que no provenga sólo de las mismas fuerzas del hombre": en "Liberazione dall'alienazione come critica della fede cristiana nella redenzione", en VARIOS, *Redenzione ed emancipazione*. Brescia, Queriniana, 1975, p. 132.

Dios es Espíritu infinito en cuanto se hace personal tomando conciencia de sí en el hombre, Espíritu que no se realiza si no se niega primeramente y se enajena en lo finito; primero se afirma como Idea, luego se exterioriza como Naturaleza, para volver a entrar en sí mismo como Espíritu. Por eso Dios es un ser 'que se hace', es un Dios que sin el mundo no es Dios, que toma conciencia de sí y se personaliza solamente a partir de lo finito en la conciencia de los hombres²⁹⁸.

Si luego Hegel continúa llamándose cristiano, es porque el cristianismo le ofrece la síntesis más completa de los "misterios" o representaciones de la verdad como el Espíritu Absoluto toma conciencia y se desarrolla en la finidad del hombre. Así por ejemplo, el pecado original sería sólo el símbolo del "momento" de negatividad en el proceso intrínseco del desarrollo del Espíritu: en el hombre el Espíritu se concretiza, y tal finitud concreta (hombre, naturaleza, historia, mundo) es la enajenación del infinito, representada con el símbolo del pecado:

Es precisamente la conciencia del hombre histórico, de saberse condicionado y de encontrarse en un estado de ruptura y de disgregación de la unidad primitiva, lo que engendra en él el conocimiento del mal como de una cosa que le pertenece y que forma parte de su propio ser²⁹⁹.

Y por tanto no hay ni puede haber una verdadera redención, sino solamente una superación de las enajenaciones, cuando finalmente la conciencia finita del hombre de nuevo se transforma "infinitizándose" en el Espíritu Absoluto. Por tanto el misterio de Cristo no tiene de por sí valor alguno redentor; en cambio sí lo tiene de 'encarnación': el hombre siente la nostalgia del absoluto (porque se descubre a sí mismo su manifestación finita en el tiempo) y por tanto aspira a ser semejante a Dios (es la nostalgia del paraíso perdido, que el hombre proyecta en un futuro utópico), superando así toda enajenación. En consecuencia, la encarnación del "Hijo de Dios" en "Hijo del hombre" es el símbolo fundamental del cristianismo: indica la transformación y a la vez la unión entre lo infinito y lo finito. Por eso Cristo, "símbolo personificado" de tal unión, es el centro de la "religión absoluta" (es decir del cristianismo) que gira en torno al misterio de la encarnación.

298 G. PASSADORE, *II Cristo ateo in Feuerbach*. Rovigo, Ist. Padano di Arti Grafiche, 1975, p. 35.

299 *Ibid.*

Pero como se ve, en realidad Cristo en solamente un símbolo; por ello la unión es *de toda la naturaleza humana* con la divinidad: el Cristo de la fe (es decir el verdadero significado de Cristo, descubierto por la filosofía) es diverso del Jesús de la historia (que fue sólo un "momento" particular, que nos sirve de símbolo de la verdad permanente de lo que significa "Cristo"). Su muerte en cruz nos indica cómo Dios se encuentra también en el sufrimiento y en toda otra manifestación de lo humano, aun en el extremo de la finidad (incluso de la que parezca más degradante como la muerte, en la que el hombre se siente abandonado del Espíritu): entonces la resurrección simboliza el "momento positivo", la posibilidad de "redención", o sea la síntesis de la negatividad y de la enajenación humanas significadas por la cruz. Así el cristianismo ha descubierto que el hombre sólo es finito en su manifestación histórica finita, pero que en ella se le revela lo infinito de su esencia, en lo cual está su liberación³⁰⁰.

4.5. *Feuerbach* (Landshut, 1804 - Rechenberg, 1872)³⁰¹. Los sentidos nos descubren la realidad, y nos dicen que sólo existe el hombre como ser supremo. La religión no es otra cosa que la conciencia que tiene el hombre, de la infinidad de sus capacidades. La idea de Dios no es sino la proyección errónea que el hombre limitado hace de su propia ilimitación, como si ésta fuese algo externo a sí. En cambio la razón nos enseña que si bien cada uno de nosotros es limitado, no lo es en cuanto a la "especie humana". Esta es pues lo único adorable:

300 Hegel no tiene ninguna cristología; sino sólo elementos cristológicos dispersos en sus obras. Para un estudio más completo, cf. E. BRITO *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*. París, Lethielleux, 1979. Y del mismo autor, *La christologie de Hegel*. París, Beauchesne, 1983.

301 Estudió en la universidad luterana de Heidelberg, por afición a la teología; pero le decepcionó el racionalismo teológico de la época. Sólo en Hegel encontró un modo de interpretar la doctrina cristiana de una manera dialéctica satisfactoria. En 1841 publicó su libro más importante, *La esencia del cristianismo*, que aquí citamos en la edición de Salamanca, Sígueme, 1975. Pero ya 3 años antes de dicho libro había roto con Hegel, arguyendo que quería disociarse del idealismo para situarse en el mundo que él juzgaba el "real", y alegó como base el sensismo materialista. Desde este punto de vista juzgó el cristianismo.

No soy yo, es la religión la que adora al hombre, aunque la religión (o mejor dicho la teología) lo niegue; no es mi modesta persona, sino la religión misma quien dice: Dios es hombre, el hombre es Dios; no soy yo, es la religión misma quien desmiente y reniega de ese Dios que no es hombre sino solamente un ser de pensamiento, cuando obliga a Dios a transformarse en un hombre, y espera que haya tomado la forma, los sentimientos y el modo de ser del espíritu humano para convertir a Dios en el objeto de su adoración y de su culto³⁰².

He aquí pues el significado para Feuerbach del misterio de la encarnación, naturalmente muy relacionado con su interpretación del simbolismo de la Trinidad, que únicamente representa las capacidades humanas:

Verdadero, perfecto, divino, es solamente lo que existe para sí mismo. Pero así es el amor, así la razón, así la voluntad. La trinidad divina en el hombre, por encima de todo hombre individual, es la unidad de razón, amor y voluntad³⁰³.

La religión pues constituye la mayor alienación del hombre³⁰⁴. Pero el cristianismo, al afirmar que Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios, abrió el camino para que pudiésemos liberarnos de esa alienación. Y esto es lo que significa que Jesucristo sea nuestro salvador: la idea que él representa como Dios y hombre devuelve al hombre la conciencia de su propia divinidad (de ahí que tantos de los seguidores de Feuerbach se hayan proclamado ateos en nombre de Cristo).

Cuando varios años después Feurbach vuelve sobre el tema, para responder a quienes lo atacaban (desde dentro de la Iglesia luterana) se defiende alegando las raíces luteranas de su doctrina. Para ello cita el siguiente texto de Lutero:

Cuando los hombres nos imaginamos correctamente a Dios, nos situamos por o contra Dios; entonces descubrimos que entre Dios y el

hombre hay una diferencia enorme... no se puede encontrar semejanza alguna. Dios es eterno, justo, santo, veraz, y en suma es todo bueno. Por el contrario, el hombre es mortal, injusto, mentiroso, lleno de vicios, pecados e indignidad. En Dios todo es bueno; en el hombre no hay sino muerte, vicios, demonios y fuego eterno. Dios es eterno y vive en la eternidad. El hombre permanece en sus pecados y vive en la muerte cada instante. Dios es todo gracia. El hombre está privado de gracia y es objeto de ira³⁰⁵.

De aquí parte Feurbach para afirmar que Lutero pone ya la disyuntiva: o Dios o el hombre. Pero si el reformador "por fe ciega" y negando la razón ha escogido a Dios para poner en él la salvación, Feurbach no ve por qué él no puede optar por el hombre, siguiendo los dictados de la razón, ya que el mismo Lutero cree no poder conocer a Dios sino en la cruz de Cristo, y a éste sólo de manera funcional, "para mí"³⁰⁶.

He aquí por qué Feurbach está (como intermediario de Lutero) a la base de tantos teólogos de hoy que quieren olvidar la ontología de Cristo para reducir todo su misterio a su funcionalidad por el hombre: en el fondo están transformando la teología en antropología. Este es, según W. Kasper, el peligro que corren hoy en día también las cristologías sólo funcionales que pretenden "usar" a Cristo para los fines salvíficos del hombre en la forma como ellos conciben la salvación³⁰⁷.

5. El Cristo del historicismo racionalista

¿Cómo fue posible que en tan devastadora corriente racionalista todavía se conservase entre estos autores al menos la etiqueta del cristianismo? Quizás por una cierta nostalgia de la religión, y por el deseo de salvar lo salvable del cristianismo hubo entre los pensadores liberales luteranos o evangélicos diversas corrientes, que David Strauss resume en las siguientes:

5.1. Corrientes racionalistas:

5.1.1. *El deísmo* acepta la existencia de Dios, pero sólo por motivos racionales. Rechaza pues toda revelación y toda iglesia.

302 L. FEUERBACH, *Op cit.*, p. 41.

303 *Ibid*, p. 53.

304 "Lo positivo, lo esencial en la intuición del hombre en cuanto es objeto de la conciencia sólo puede ser negativa, adversa al hombre. Para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada": *Ibid*, p. 73. Se entiende por qué Marx, fiel discípulo de Feuerbach, llamó la religión "opio del pueblo", ya que justifica todas las injusticias sociales y opresiones en nombre del "justo castigo del pecado original", y predicando "la vileza, el desprecio de sí, la propia degradación, el sometimiento, la humildad...": K. MARX en el art. publicado en el diario *Deutsche Brüsseler* el 12 de sept. de 1847.

305 L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, vol. III. Stuttgart, Frommanns, 1903, parte III "Luther-Studien", pp. 311s.

306 Cf *ibid*, pp. 318s.

307 "Si esta fusión del significado en el ser no se mantiene, entonces la teología se aproxima insoslayablemente a las tesis de Feuerbach según las cuales todas nuestras concepciones religiosas no representan sino proyecciones de las necesidades y deseos humanos de salvación y divinización": W. KASPER, *Jesús el Cristo*, p. 25.

5.1.2. *El racionalismo* propiamente tal, que trata de salvar en cuanto puede el cristianismo, si bien sometiéndolo y con frecuencia reduciéndolo a los principios comúnmente aceptados por la razón:

El racionalismo es un compromiso entre la vieja fe de la Iglesia y el resultado puramente negativo del examen de esta fe según las nuevas luces. Para el racionalismo todo es natural en la historia bíblica, pero al mismo tiempo es digno de respeto en sus puntos principales³⁰⁸.

El mismo Strauss distingue al interno del racionalismo diversas corrientes, sobre todo tres principales: a) la *naturalista*, que quiere interpretar toda la Biblia según el desarrollo histórico del pueblo de Israel: trata de explicar todo como fenómenos naturales expresados según la manera cultural como podía hacerlo un pueblo primitivo y en progreso; de donde el papel del teólogo es saber reducir a hechos naturales cuanto hay de sobrenatural en las narraciones bíblicas. b) La *filosófica-mítica* que trata de salvar la fe cristiana interpretando las afirmaciones de ésta como expresiones míticas e imaginativas de verdades trascendentes de la razón; luego la importancia de la religión cristiana (como de las otras religiones) es la de ser vehículos (sobre todo para las personas menos cultas) de las verdades superiores de la filosofía acerca del hombre: Cristo asume como figura histórica poca importancia, ya que lo interesante del cristianismo es la "idea" que se representa a través de sus mitos. c) La *histórica-mítica* piensa que la anterior corriente no es bastante "científica" (léase de tipo positivista, al estilo de la época), porque no toma en cuenta suficientemente la realidad existencial, la cual solamente puede descubrirse analizando la figura del Jesús histórico, para distinguirla de los "mitos" creados en torno a él; para lo cual habría que aplicar a los evangelios los métodos de la historia positiva³⁰⁹. En ésta última se encuentra Strauss.

5.2. *Strauss* (Ludwigsburg 1808-1874) se entusiasmó por el concepto entonces muy en boga del *mito* como explicación del fenómeno religioso: con Paulus distingue en las narraciones bíblicas entre los *hechos* y los *juicios* que los escritores sagrados se formaron sobre aquellos. La teoría del mito permite distinguir entre lo histórico (hecho) y su interpretación (que si se expresa imaginativamente es un mito). No debe confundirse éste ni con una leyenda (que no tiene base histórica) ni con un vehículo filosófico (que prescinde de la realidad existencial). Así un *mito evangélico* es

una narración que se refiere mediata o inmediatamente a Jesús, y que podemos considerar no como la expresión de un hecho, sino como el producto de una idea de sus primitivos partidarios³¹⁰.

El Jesús histórico (el de los hechos) es el que la ciencia puede salvar: el del "mito evangélico" es el que ha creado el "Cristo de la fe", en el que se proyectan las expectativas de los discípulos. No que éstos de manera malévolamente y consciente hubiesen querido engañar a otros; sino que como buenos israelitas habían creado un espíritu de profunda solidaridad desde que se habían econtrado en la esclavitud en tierras extranjeras, y así esperaban un Mesías que los liberase; pero en el contacto con Jesús su altruismo se había universalizado.

Naturalmente la eficacia de este amor se extendía sobre todo a los del mismo país y correligionarios. El pensamiento que Jesús ha muerto por todos los hombres es la confirmación trascendental del altruismo humano, que tiene un fundamento más próximo; pero lleva consigo el peligro de subordinar las pruebas de amor a la fe en la muerte redentora³¹¹.

Así, lo verdaderamente histórico de la doctrina de la salvación sería ese amor universal a todos los hombres que Jesús predicaba. En cambio la mitización sería la interpretación de la muerte de Jesús como redención (lo que da origen a la "fe cristiana").

¿Cómo interpretar entonces la salvación por la cruz? En primer lugar se debe aceptar la historicidad de la ejecución de Jesús, "ya que ésta nada tiene de inverosímil, y porque también la ha referido un historidador romano"³¹². En cambio la resurrección es mítica por inverosímil, y porque corresponde a las ansias de los discípulos de ver a su maestro. Y habiendo interpretado imaginativamente (por la resurrección) la vigencia de la doctrina de Jesús aun después de su muerte, inventaron el mito de la expiación influidos por los ritos expiatorios de Israel en los que ellos encontraban la paz de espíritu. Por tanto lo salvífico de la muerte histórica de Jesús es que nos muestra el camino a seguir, al morir éste como un mártir o como un justo asesina-

308 D. STRAUSS, *L'antica e la nuova fede*. Roma, Galileo, 1914, p. 52.

309 Este esquema se encuentra en D. STRAUSS, *Vida de Jesús*, vol. I, introducción. Yo la he tomado de la ed. de Roma, 1866, pp. 34ss.

310 *Ibid.*, p. 101.

311 D. STRAUSS, *L'antica...*, pp. 87s.

312 *Ibid.*, p. 41.

do injustamente: su muerte no se ha perdido, porque nos indica el profundo valor humano de ser una víctima. Es el valor perenne de la muerte de los héroes, que tiene siempre un influjo moral en el pueblo³¹³.

6. Cristologías protestantes más recientes

6.1. *Bultmann* (Wiefelstede, 1884 - Marburgo, 1976)³¹⁴, o la salvación del hombre como decisión existencial.

6.1.1. *El Cristo que nos salva*. Basándose en la aplicación estricta de la historia de las formas, Bultmann reduce el Jesús histórico a un núcleo mínimo: Jesús nació en un lugar desconocido, predicó en Galilea, reunió un cierto número de seguidores, murió crucificado bajo Poncio Pilato. Y ya que no tenemos otras fuentes fuera de los evangelios para acercarnos a Jesús, y la figura de éste está tan transformada por la fe pospascual, quiere decir que se ha de excluir definitivamente el interés por su persona. En cambio su importancia para la historia radica (como en el caso de todas las grandes figuras) más bien en su obra y en el impulso a decidirnos a actuar siguiendo la huella que tal personalidad (en sí desconocida en su mayor parte) ha dejado³¹⁵.

313 *Ibid*, p. 44.

314 Rudolf Karl Bultmann fue desde 1912 "lector de N.T. y desde 1916 ocupó la cátedra del mismo en Breslau, en 1920 la de Giessen, y de 1921 a 1951 la de Magdeburgo. Como Martín Kähler hiciera en 1982, quiso reaccionar contra la tendencia de buscar sólo al Jesús histórico como fuente de la fe. Bultmann intenta liberar la cristología de las pretensiones científicas del historicismo, y así trata de fundar su teología en el "Cristo de la fe" o sea el predicado por la primitiva comunidad. Por lo mismo radicaliza el estudio de los evangelios, dando origen a la *Formgeschichte* (o historia de las formas), su más notable aportación al método teológico, que desmenuza cada parte del evangelio para estudiar sus orígenes concretos. Al principio trabajó con Barth y Gogarten en la "teología dialéctica", que a diferencia de la crítica histórica radical busca no la historicidad misma de Jesús, sino la del hombre que vive en crisis, para transformarlo históricamente. Desde 1924, en que descubrió el pensamiento de Heidegger, se apartó de los anteriores para desarrollar su nueva teología fundada en la "decisión existencial" como clave para interpretar la fe cristiana.

315 Cf. R. MARLE, *R. Bultmann e l'interpretazione del Nuovo Testamento*. Brescia, Morcelliana, 1958, p. 38.

Lo que nos interesa de Jesús es su enseñanza; es decir, aquella que le atribuyen sus seguidores, ya que no tenemos acceso directo a las *ipsissima verba Iesu*. Y tal enseñanza no es un contenido de doctrinas, sino el mensaje de un hombre cuya palabra es decisiva para la historia, en cuanto el encuentro con dicha palabra pone en crisis el significado mismo de la existencia del hombre concreto. Luego lo que más nos importa teológicamente es descubrir mediante la *Formgeschichte* el núcleo principal y más arcaico de la tradición de la Iglesia primitiva.

Pero es importante, para desmitizar el evangelio, captar que no es que éste "tenga" mitos, sino que él mismo es un mito, es decir una elaboración de "leyendas culturales"³¹⁶. Marcos inventó este género literario, que es una "epifanía secreta" con una unidad literaria en torno al mito Jesús. Pero todo el N.T. sigue tal estilo, utilizando los mitos gnósticos de la época (como la creación, el pecado original, la preexistencia de Cristo, la encarnación, la concepción virginal, la redención, la resurrección) para expresar la nueva fe, que arrancaba de su contacto con aquella figura desconocida.

6.1.2. *La fe en Jesús, más allá del mito*. La fe no puede entonces tener como objeto la persona misma de Jesús. Según Bultmann, para Pablo todo intento de aproximación al Jesús histórico (es decir "según la carne") nos llevaría a un Jesús carnal, no salvífico. Bultmann distingue así dos tipos de fe: una que es "creer" en hechos que se nos han reportado sobre el Hijo preexistente de Dios; pero ésta fe no es salvífica. La segunda, salvífica, consiste en un cambio total de la propia concepción que el hombre tenía de sí anteriormente, para rendir el propio orgullo³¹⁷: sólo este segundo tipo de fe es cristiano (el primero es carnal), pues nos hace creer en la cruz, y toca nuestro corazón únicamente por la predicación.

6.1.3. *La redención, realidad y mito*. Se debe partir del mito del pecado original, con el que Pablo quiso explicar el origen de la muerte, y que el apóstol usó para poder parangonar la raza

316 R. BULTMANN, *Storia dei vangeli sinottici*. Bologna, Dehoniane, 1969, p. 227.

317 R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1981, cf. p. 351s.

adamítica que vive en la posibilidad de pecar y morir por su propia culpa, con los cristianos que pueden encontrar la salvación por su decisión existencial. Tras esta mitología Pablo quiere decir que el hombre es por sí mismo sólo carne impotente, y que no hay nada de divino ni en el hombre ni sobre el hombre³¹⁸. Según Marlé³¹⁹, Bultmann es profundamente pesimista sobre la naturaleza humana y la filosofía: ésta está convencida de que basta una iluminación de la mente para que el hombre pueda actuar, y así le ofrece una falsa seguridad. Mientras el N.T. revela que la existencia del hombre es desesperadamente corrompida.

Correspondientemente el N.T. usó el mito gnóstico de la redención para expresar que, por tanto, el hombre puede esperar su salvación sólo de algo externo a sí, del mundo divino³²⁰.

La mayor parte de los conceptos gnósticos servían para clarificar la historia de la salvación. Según tales conceptos, el redentor aparecía en figura humana, era un ser divino preexistente, Hijo del Padre, que había descendido del cielo y había asumido una forma humana, y que tras una cierta actividad en la tierra, había sido exaltado a la gloria celestial para recibir la soberanía sobre las potencias espirituales³²¹.

Sólo “desmitologizando” se puede entender la realidad de la cruz. Dice Bultmann que para el N.T. únicamente el misterio de la cruz tiene sentido; todo el resto fue añadido posteriormente mitizando las tradiciones, para explicar la cruz. Esta, desmitologizada, es el evento de que Dios se ha servido para hacer caer todas las falsas expectativas de los apóstoles, para que abandonasen la vanidad y las huecas seguridades humanas. La cruz, que destrozaba toda filosofía, les hizo reconocer a Jesús como el Mesías (y tras ella se le atribuyeron a Jesús otros títulos) cuyo objeto es señalar que la cruz de Jesús era el evento escatológico y por tanto salvífico. Pero cuando Pablo predica sobre ella (p.e. *Gal* 3,1) se refiere *no al evento histórico* sino a su significado de crisis: que caídos todos los crite-

rios mundanos y carnales, la salvación es un puro regalo de la iniciativa divina; al hombre no le toca sino aceptarla o rechazarla; pero entonces debe renunciar a querer adquirirla por el propio esfuerzo. Esta es la decisión existencial de la fe, la más importante para el hombre.

A diferencia de la cruz, la resurrección (que forma en el misterio pascual una unidad con ella) no es un evento, sino significado salvífico de la cruz como crítica del mundo y salvación escatológica. Pablo primeramente, y luego el resto del N.T., usó para expresar esta realidad el mito gnóstico de la resurrección, y la aplicó a Jesús. Lo malo para Bultmann sería que el cristiano quisiese hay “objetivar” dicho mito en un hecho, sin captar que es sólo un vehículo para manifestar *el resurgir*, en los apóstoles, de la fe en la cruz de Jesucristo.

6.1.4. *El subjetivismo teológico* encuentra en la doctrina de Bultmann las puertas de par en par abiertas; pues con una figura de Jesús tan desleída como base, cada teólogo se puede sentir con derecho a “reconstruir” su propio Jesús, a su talante, o bien no reconstruir ninguno pero sí su “cristianismo” como una respuesta personal, “existencial”, a esa interpelación. A. Bandera reconoce aquí precisamente el enorme servicio que Bultmann ha prestado a las actuales “teologías de la praxis” (por más que de ordinario éstas rechacen sus afirmaciones específicas), al menos en el sentido que Bultmann dejó el terreno bien preparado para prescindir de la persona y de la obra de Cristo y, por consiguiente, para elaborar teologías en las cuales Jesucristo tiene bien poco que hacer, o, en todo caso, se doblega sin dificultad a cumplir el papel que previa a inapelablemente le fue asignado o se le permite desarrollar sin contar con El, es decir sin tomar su persona, su obra y sus palabras como el verdadero punto de partida de la reflexión teológica en cualquiera de sus manifestaciones. Dicho en otras palabras, Bultmann preparó el terreno para que alguien se lance a la tarea de explicar el misterio de Cristo partiendo de aspiraciones y representaciones humanas, en vez de seguir el camino inverso³²².

6.2. *Pannenberg* (Stettin 1928 - ...) ³²³. En reacción contra Bultmann emprende una cristología ascendente, partiendo del

318 *Ibid*, p. 286.

319 R. MARLE, *Op cit.*, cf. p. 69.

320 R. BULTMANN, *Primitive Christianity in its contemporary setting*. New York, Meridian Books, 1956, p. 196.

321 R. BULTMANN, *Teología...*, p. 229 (traducción mía del original).

322 A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación*. Madrid, BAC, 1975, p. 320.

323 Debió huir de Alemania Oriental durante la segunda guerra. En 1953 se doctoró en Heidelberg, donde, alumno de von Copenhausen, aprendió de él a relacionar teología e historia. Ha sido profesor de teología sistemática en Heidelberg (1955-58) donde se interesó mucho por Hegel, al que sigue en muchos puntos como una antecesor

Jesús histórico como fundamento de la fe: sin tal base ninguna predicación apostólica tendría sentido. Ni podemos partir de un "Jesús vivido" hoy para descubrir quién es el Jesús real; sino el proceso debe ser a la inversa:

La tarea de la cristología consiste en fundamentar a partir de la historia de Jesús el verdadero conocimiento de su significación, que puede explicitarse en síntesis en la expresión de que Dios se ha revelado en ese hombre³²⁴.

Por eso es tarea fundamental de la teología el sistematizar, a partir de Jesús, los acontecimientos que hacen referencia a él; y de esta misma labor surgirá el dogma.

Por su tendencia a partir de la historia, Pannenberg critica la teología encarnacional (o descendente), porque arranca de Dios, cuando en realidad nosotros sólo conocemos a Dios a partir del hombre Jesús. Además la doctrina eclesial de la encarnación tiene un carácter mítico, pues propone como presupuesto básico de la encarnación la existencia eterna del Verbo (teología de la preexistencia) con un ser del Hijo "separado en Dios" y previo a la existencia histórica del hombre Jesús:

Este punto constituye el rasgo mítico de la cristología de la encarnación: separar ideológicamente dos seres distintos, el hijo de Dios eterno y la manifestación humano-terrena de Jesús, lo cual constituye en conjunto la existencia concreta de Jesús. Lo separado de esta manera, en consecuencia, debe ser unido de nuevo posteriormente. Con todo, la concepción dramática de la unión del hijo de Dios eterno con la manifestación humano-terrena de Jesús tiene en todo caso un carácter mítico, por cuanto supone ya en sí misma aquella separación ideológica de los elementos que forman parte de la actuación de Jesús y de su vida, con el fin de unirlos conceptualmente de nuevo³²⁵.

¿Cómo llegar entonces a la afirmación de la divinidad de Jesús? Por el dato de la conciencia especial que Jesús tiene de su íntima relación entre Padre e Hijo en el seno de Dios mismo. Y en este aspecto

espiritual; en Wuppertal (1958-61) desarrolló su antropología y cristología; en Maguncia (1961-67) terminó sus *Fundamentos de Cristología*. Desde 1967 es profesor de teología sistemática en Munich.

324 W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 39.

325 *Ibid*, p. 192.

la obediencia es a la vez un dato constitutivo para comprender a Jesús en su vida histórica y una relación que pertenece a la misma esencia de Dios, de tal forma que se pueda decir que Dios es a la vez Padre e Hijo. Las expresiones "misión", "confianza", "obediencia", manifiestan esa relación de Jesús con el Dios del A.T. Por ello, a la esencia divina pertenece una dualidad; sin embargo, una confrontación intradivina entre Padre e Hijo carece de sentido real, y son únicamente una expresión atemporal de las relaciones paternofiliales entre Jesús de Nazaret y el Dios del A.T.³²⁶.

Esto supone que Dios se ha manifestado única y totalmente en el Jesús histórico, y no en cualquier momento, sino en la resurrección, por ser la visión anticipada de la escatología, en la que se manifestará plenamente el Dios del A.T. como aquél que es todo en todo. Este proceso revelador tiene tres características:

a) "El acontecimiento de Cristo es únicamente revelación de Dios... en cuanto inicia el fin de todas las cosas. Por esto la resurrección de Jesús de entre los muertos, por la que se ha anticipado en Jesús el fin que se espera para todos los hombres, constituye el auténtico acontecimiento de la revelación"³²⁷. Toda la conciencia de divinidad en el Jesús prepascual se entiende en sentido anticipado, en cuanto se enfoca hacia el futuro.

b) Sólo puede darse una revelación, pues siendo Dios uno y el mismo, no puede manifestarse en dos formas distintas.

c) Siendo una autorrevelación, coinciden el revelador (Dios) y lo revelado (el mismo Dios: hablar de una autorrevelación de Dios en el acontecimiento de Cristo significa, por tanto, que Jesús pertenece a la esencia misma de Dios" *ibid*).

Hay que notar sin embargo dos características fundamentales de esta revelación de Dios en Cristo, según este autor: prime-

326 O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*. Madrid, BAC, 1975, p. 293.

327 W. PANNENBERG, *Op cit.*, p. 160. Sobre el contexto apocalíptico de la resurrección de Jesús, base de su elemento revelador escatológico, cf. R. BLAZQUEZ PEREZ, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, Vitoria, Eset, 1976, pp. 147-165; y sobre el contenido de la revelación de Dios y de la divinidad de Jesús en la resurrección, cf *ibid* cap. IV, pp. 207-321.

ra, que la concepción de Dios que Jesús revela está dominada por su predicación de la cercanía del Reino, a diferencia de la tradición judía, que pensaba cumplir la voluntad divina mediante la piedad y la fidelidad a la ley mosaica³²⁸; segunda, que a diferencia de Cullmann, Pannenberg dice que tal Reino de Dios predicado por Cristo no se refiere a una irrupción en el presente que llegará a su plenitud en el futuro; sino que

comprende el presente del reino de Dios como la manifestación anticipada de su futuro, como cualificación transformada de toda experiencia presente a la luz de la certeza de la irrupción inmediata próxima del reino de Dios³²⁹.

Pannenberg ciertamente ha dado un paso válido al volver los ojos al Jesús histórico para encontrar en él la fuente de la teología. Sin embargo su reacción contra Bultmann puede llevarlo a un extremo opuesto, para mirar como míticas muchas expresiones inspiradas (y parte de la revelación) del misterio de Cristo. Por otra parte corre el riesgo de absolutizar la historia, especialmente ya que ésta, como ciencia humana, está sujeta a criteriologías muy particulares y de orden natural. Por ello Kasper, siguiendo a von Balthasar, ve en esto un peligro: el que se quiera ajustar a Jesucristo a un esquema de pensamiento preestablecido, lo que en el fondo puede conducirnos a una ideología o al menos a una filosofía, al querer reducir el misterio de Jesucristo y de la revelación de Dios a los límites (querámoslo o no estrechos) de la historia. Por la misma línea iría la crítica que le hace Espeja:

Pannenberg cree poder afirmar que con la sola base del método histórico podemos captar los hechos de Jesús en su misma significación teológica; que el acontecimiento histórico es unidad de hecho y de sentido, que se transmiten simultáneamente³³⁰.

6.3. *Moltmann* (Hamburgo 1926 - ...) ³³¹ Toma la escatología como su principal principio hermenéutico. Sólo a través de ella podemos comprender no solamente nuestra vida cristia-

na, sino también a Jesús, cuya revelación escatológica es el significado mismo de su resurrección.

6.3.1 *La teología de la esperanza* parte de dicho significado:

Si, merced a la resurrección, el Cristo crucificado posee un futuro, esto significa inversamente, que todos los enunciados y juicios acerca de Cristo tienen que decir a la vez algo sobre el futuro que hay que aguardar de él. Así, Cristo no puede ser el modo propio del logos griego o de los enunciados doctrinales basados en la experiencia, sino sólo el modo propio de proposiciones acerca de la esperanza y promesas para el futuro³³².

Encontramos en este texto el germen de lo aprovechable de su doctrina, y al mismo tiempo enunciada su mayor deficiencia: por una parte es bienvenida la urgencia de la esperanza cristiana, que no se puede contentar con reproducir una y otra vez ciertos enunciados dogmáticos fijos e inmutables, sino que los hace vida en la transformación de un mundo para la escatología. Pero por otra parte puede ser débil una esperanza que no se ancla en la fe dogmática (y que incluso la mira con sospecha), ya que puede navegar al garette de los vientos que soplan de diversas direcciones, y confundir la esperanza con las expectativas.

En este contexto me parece que, en su afán de apartarse del dogma tradicional, puede exagerar el fácil recurso de llamar mito y helenización de la fe lo que no va en línea con su hermenéutica (empezando por la doctrina del Logos). Esta tendencia a sospechar de la helinización de todo lo eclesial primitivo, se nota por ejemplo en ciertas posiciones sobre los sacramentos:

El acontecimiento de promesas, que fue el modo como se entendieron las palabras y obras, la muerte y resurrección de Jesús, se convierte ahora en un acontecimiento de redención, que puede ser repetido culturalmente a la manera de un drama místico. El acontecimiento sacramental nos hace participar en la muerte y la resurrección de la divinidad. La representación solemne consideró como ya realizada la resurrección de Jesús entendida como su entronización como Kyrios exaltado y, por ello, como algo que sólo debe ser representado³³³.

332 J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1972, p. 22.

333 *Ibid*, p. 205.

328 W. PANNEBERG, *Teología y reino de Dios*. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 16.

329 *Ibid*, p. 15.

330 J. de ESPEJA, "Nuevos caminos para la cristología" en *CT* 103 (1976), p. 108.

331 Empezó sus estudios teológicos en un campo para prisioneros en Gran Bretaña, durante la segunda guerra mundial. Los sufrimientos de tal guerra han marcado fuertemente su pensamiento. Se doctoró en Gottinga en 1952, y del 53 al 58 desarrolló en Bremen una actividad pastoral. Ha sido profesor de historia de la teología y de teología sistemática en Wuppertal (1958-63), en Bonn (1963-67) y desde 1957 en Tubinga.

Estas palabras ciertamente no representan la teología sacramental (al menos católica), ya que no se trata de *suplir* los misterios por una representación cultural. En tales afirmaciones falta comprender el sentido del *memorial* (*anámnesis*) que por cierto no es doctrina de origen griego, sino teología hebrea (lo que es aplicable sobre todo a la eucaristía, a la que se ordenan los demás sacramentos). Por eso dice A. Bandera: "Todo es normal cuando se parte del presupuesto arbitrario de que el culto y los sacramentos son simples incrustaciones del paganismo místico dentro del cristianismo"³³⁴.

La tendencia de Moltmann a igualar la esperanza cristiana con la expectativa de una transformación del mundo en el orden político, es un elemento que ha influenciado mucho otras teologías de la praxis. Moltmann ofrece ciertamente una esperanza de muy amplias perspectivas, y al mismo tiempo muy activa en lo que afirma ser la construcción del reino de Dios. Pero siendo tan excesivamente abierta puede quedar poco definida en los rasgos que han de caracterizarla como esperanza *específicamente* cristiana (la cual debería partir de un estudio objetivo, completo y no parcial de la revelación y del tipo de promesas que explícitamente hace Jesucristo a sus seguidores), y así puede llamar "esperanza cristiana" la que en realidad está abierta en forma vulnerable a interpretaciones guiadas por ideologías previamente elegidas para determinar el tipo de salvación escatológica que afirman preparar.

6.3.2. *El Dios crucificado*. ¿Cómo conectar este futuro escatológico que se espera y que mueve la historia como término, con el evento Jesús (real e histórico, pero ya pasado)? La clave para Moltmann es la teología política (con grande influencia de J. Metz) que le ofrece las bases para afirmar un tipo de fe cristiana que solamente lo es cuando está comprometida en la praxis de la transformación política del mundo siguiendo así a Cristo, que por tal motivo afrontó la muerte; porque sólo así prepara el cristiano la realidad futura prometida: es decir, la fe es esa confesión praxica de la esperanza, que hace de Dios el Señor único de la historia.

¿Cómo conozco que esa praxis es ortodoxa? He de volver los ojos al crucificado: lo será si sigue el camino por el cual Jesús fue condenado a la cruz. Así el crucificado es la instancia crítica de una fe praxica real. Porque si la resurrección de

Jesús adelanta ya lo que será la escatología, hay que advertir que el resucitado no es otro que el crucificado: luego lo que hace real esa esperanza en el futuro es la fe en el Jesús que ha muerto en la cruz. De ahí que Moltmann pueda afirmar que la escatología es siempre escatología de la cruz.

¿Qué significa todo eso? Que el camino de Jesús hacia la cruz y su exigencia de nuestro seguimiento³³⁵ son los criterios de nuestra fe. Luego Moltmann afirma que Jesús fue muerto por dos motivos: como blasfemo (por aquellos que se creían fieles a la ley religiosa) y como rebelde político (por la autoridad romana)³³⁶. ¿Y cuál era el camino de Jesús que amenazaba ambos poderes? Es que su opción por los pobres y marginados, que era la proclamación viva de la presencia y del tipo del reino de Dios entre los hombres, contradecía toda la mentalidad y la praxis de los poderes religiosos y políticos. De ahí que la fe cristiana se ejercite en el compromiso por liberar la sociedad de cada época, de todos los dioses, injusticias, etc., en que ha puesto su esperanza.

Luego, siguiendo de cerca su herencia calvinista, Moltmann insiste (como un punto bastante fundamental) en el abandono de Cristo en la cruz por parte del Padre³³⁷ lo que nos revela dos cosas: una, que Jesús murió en "ruptura con su causa"; y otra, la destrucción de las falsas ideas de Dios, al que conocemos solamente desde esa ruptura en la cruz. ¿Por qué afirma esa "ruptura"?

Para Jesús, como hemos mostrado, de acuerdo con toda su predicación, el asunto por el que vivió y trabajó estaba tan íntimamente unido a su persona y a su vida, que su muerte tenía que ser también la muerte de su causa³³⁸.

335 Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 81ss.

336 *Ibid*, p. 181ss.

337 *Ibid*, p. 213ss.

338 *Ibid*, p. 212. La insistencia en el tema teológico, pensado como clave, del abandono y desesperación de Jesús sobre la cruz, en un residuo de la herencia calvinista del autor; así como es herencia de Lutero a través de Calvino la insistencia en conocer a Dios sólo desde una *theologia crucis*. Pero como para Moltmann la teología del pecado original de Calvino cuenta poco (ya que Moltmann se proyecta siempre hacia el futuro), motiva tal abandono de Jesús

334 A. BANDERA, *Op cit*, p. 336.

Sólo así puede Moltmann afirmar la absolutez de la resurrección como la aprobación de esa causa (morir por su oposición a los poderes religiosos y políticos constituidos) y centrar en ello la predicación apostólica sobre el resucitado:

La fe cristiana, en cuanto pascual, está determinada primariamente por la predicación de Jesús sobre la justicia del reino de Dios benevolente y cercana, en la que el esquema apocalíptico de justicia ya se había roto. Más tal fe estaba determinada asimismo por el final de Jesús como "carente de ley", "revolucionario" y "abandonado de Dios"³³⁹.

Así como la muerte y resurrección del Hijo muestran por una parte el amor del Padre que entrega a su Hijo a la muerte y a la más completa desesperación y abandono, y por otra la aprobación íntegra de la causa que lo llevó a esa muerte; así la resurrección es también la confirmación divina total de ese camino de Jesús que desembocó en tal muerte: "El Cristo resurgido es el Jesús histórico y crucificado, y al revés"³⁴⁰; "la verdadera crítica de la fe en la resurrección es la historia del crucificado"³⁴¹.

En los dos últimos capítulos Moltmann trata de mostrar las vías de liberación psíquica y política del hombre, como compromisos de la fe cristiana. Para un lector atento se repetirán las mismas afirmaciones un tanto generales de la *Teología de la esperanza*, que fuera de dar un fuerte impulso a la liberación política (y aquí se añade psíquica), deja una tal vaguedad de apertura que pueden haber diversas ideologías. Así pues, mientras tiene el aspecto muy positivo de urgir una fe práctica que no se detenga en la afirmación repetida de los enunciados dogmáticos, en contrapartida deja una ambigüedad que puede luego delinearse con los rasgos tomados casi de cualquier empeño por la liberación, según la propia mentalidad.

no en la necesidad de una satisfacción por el pecado, sino en la necesidad de la aprobación por parte del Padre de la causa de Jesús (muerta con él) mediante la resurrección. Y cf del mismo autor *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983: "La pasión de Jesús", pp. 91ss.

339 *Ibid* p. 229, y cf. pp. 241ss sobre la resurrección de Cristo en el contexto del significado de la resurrección de los muertos.

340 *Ibid*, p. 221.

341 *Ibid*, p. 222.

APENDICE II CRISTOLOGIAS DE LA LIBERACION

1. Introducción

1.1. *El movimiento de la Iglesia*. Si tratando otros autores lo he hecho con el interés y el deseo de profundizar a través de sus obras en el misterio de Cristo, al llegar a este punto lo hago como quien se siente en casa, compartiendo "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de los que sufren" (GS 1). Es una experiencia de fe de toda nuestra Iglesia latinoamericana, principalmente a partir de Medellín y Puebla.

Desde la segunda reunión plenaria del CELAM, en 1968, nuestros obispos dieron un fuerte impulso a una evangelización liberadora, lo que obviamente requería también la elaboración de una teología. A tal invitación trataron de responder varios hermanos nuestros¹.

Los sínodos de 1971 y 1974, y la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* nos urgieron aún más a considerar la misión de la Iglesia con aquella amplitud a la que *Gaudium et Spes* nos orientaba. Y finalmente la Conferencia de Puebla nos la indicó en forma incisiva, como la línea a seguir en nuestra pastoral evangelizadora.

Sin embargo, como sucede ordinariamente, un movimiento teológico toma tiempo para madurar. Nadie nace adulto, ni

1 Entre las obras primera y más conocida, cf. G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación, Perspectivas*. Lima, 1972; L. BOFF, *Jesucristo Liberador*. Primera ed. en Portugués, Petrópolis, 1972.

siquiera la teología. Esta, al recorrer el doloroso camino del crecimiento, como todo organismo vivo debe superar ciertas crisis semejantes a las de un joven cuando se enfrenta a la vida. Me parece que en tales ocasiones, más que nunca, es preciso trabajar en familia. Quiero decir, sintiéndonos en casa en la Iglesia, a la que hemos de amar como a una Madre.

En un reciente discurso a un grupo de obispos de Brasil, el Santo Padre ha indicado:

Hace poco más de un año la Instrucción *Libertatis Nuntius* que con mi aprobación publicó la Congregación para la Doctrina de la Fe, vino a confirmar que puede y debe existir una reflexión teológica sobre la liberación, fundada en sólidos elementos doctrinales pertenecientes al más auténtico Magisterio de la Iglesia, así como en el tesoro de la Palabra de Dios. La Iglesia considera que debe proseguir, actualizar, profundizar más en esa reflexión, gracias a la cual procura responder también a las graves cuestiones relativas a la cuestión social, a la equidad en las relaciones personales, nacionales e internacionales, a la paz, al desarme, a la libertad, a los derechos fundamentales de la persona humana, etc.².

1.2. *Límites de este apéndice.* Si bien poco a poco tomamos conciencia de que nuestra teología debe moverse en la dirección de una justa evangelización liberadora, de hecho han surgido en América Latina varias corrientes más particularmente llamadas "de liberación", que nos han ofrecido abundantes reflexiones teológicas en clave de la liberación, cuyo punto fundamental de partida es casi siempre el Jesús histórico. De ahí que la cristología (único aspecto que corresponde a este libro de texto) sea de tal manera un "talante" de esa teología, que no sea posible reseñarla en pocas páginas. Pero tampoco se ha elaborado aún en esta línea una cristología que haya llegado a su madurez³. Me limi-

to pues a ofrecer algunas reflexiones acerca de las obras cristológicas más conocidas, las de Leonardo Boff y Jon Sobrino⁴.

2. La obra cristológica de Leonardo Boff

Consta de un libro, *Jesucristo, Liberador*, más varios ensayos y artículos. Creo posible distinguir dos épocas distintas: la primera correspondiente al libro citado; la segunda, a las dos obras mencionadas en la nota 4, más "Salvación en JC y proceso de liberación"⁵.

2.1. *Jesucristo, Liberador*

2.1.1. *Metodología.* En los cc. I y II el autor expone brevemente cómo se ha desarrollado la cristología en el último siglo, los problemas que tal desarrollo ha propuesto, y la necesidad de afrontarlos con mayor rigor científico desde el punto de vista del Jesús histórico. En cuanto al método, indica clara y concisamente los instrumentos generales de orden positivo para llegar al Jesús histórico: historia de las formas, historia de la tradición, historia de la redacción. Igualmente lo concerniente a las hermenéuticas existencial e histórico-salvífica. Aunque el autor ofrece un buen panorama general de los métodos comúnmente utilizados en este punto de la teología positiva, no expresa sin embargo los criterios específicos que él adopta para juzgar en un caso particular si estamos o no ante el Jesús histórico. Adelante veremos las aplicaciones concretas.

Me parece que el autor, en el fondo, no supera dos dificultades que podrían llevar a un tipo de mentalidad positivista:

2 *Osservatore Romano* CXXVI (4 mar. 1986), p. 4. Y cf. Congr. para la Doctr. de la Fe, *Libertad Cristiana y Liberación*, n. 98.

3 Normalmente lo reconocen los mismos teólogos de la liberación. He aquí un ejemplo: "La teología LA se ha caracterizado, en los últimos quince años, no tanto por aportar contribuciones nuevas a esta rama del saber (con su bien o mal adquirido estatuto científico), sino por retroceder a las condiciones primigenias en las que, en las proximidades de Jesús de Nazaret, se comenzó a hacer esa 'teología'. Ahora bien: se ha observado, a manera de crítica, que esa pretendida teología-comprensión de la fe latinoamericana, no ha querido o, más probablemente aún, no ha osado o no ha podido estructurara un modo de pensar propio, coherente y sistemático, sobre Jesucristo... Le falta una cristología: J.L. SEGUNDO, *El hombre de hoy frente a Jesús de Nazaret*, II/1. Madrid, Cristiandad, 1982, p. 27.

4 De L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid, Cristiandad, 1981, que incluye varios títulos cristológicos, de los que asumo aquí: "Una cristología desde la periferia", pp. 11-37; "Jesucristo, Liberador", pp. 38-282; y "Pasión de Cristo y sufrimiento humano", pp. 283-443. De J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*. México, CRT, 1977 (2a ed.), y el primer art. "Temas fundamentales para la cristología", de *Jesús en América Latina*. Santander, Sal Terrae, 1982, pp. 13-128.

5 Añadido como cap. XIII a "Jesucristo, Liberador", en la edición de Cristiandad, 1981. Desplaza a cap. XIV lo que es cap. XIII en la obra original. Obviamente por su orientación y estilo corresponde a una época posterior. Originalmente fue publicado en *Co* 10 (1974) 375-388.

a) La de confundir al verdadero Jesús con aquél que resulta de aplicar los métodos histórico-positivos. Ello supondría con Strauss⁶ que lo "histórico" debería eliminar todo aquello que es narrado como sobrenatural en la vida de Jesús, por juzgarlo automáticamente perteneciente a la interpretación de la primera comunidad, y por consiguiente habría de catalogarlo como "cuento" o "mito"⁷. Tal posición determina *a priori* que Jesús no pudo haber vivido y actuado sino sólo como un hombre común de su época.

b) Es consecuencia de la anterior: Boff considera que una teología digna de la categoría de ciencia ha de sujetarse a los criterios histórico-positivos. He aquí la conclusión del mismo autor: "Ya no es posible ser científicamente ingenuos y acríticos"; por lo cual los evangelios deberían ser leídos como cualquier otro libro de la antigüedad⁸. Este supuesto, a mi juicio, engendra a su vez otras dos dificultades: primera, la posición de esta teología en contexto con la doctrina de la Iglesia; pues ésta no considera ni ha considerado jamás que sólo pertenezca a la revelación aquello que puede ser sometido a la crítica histórico-positiva y pasar el examen. Sino reconoce como perteneciente al depósito de la revelación (y por tanto norma de fe) especialmente lo concerniente a la voluntad salvífica (DV 5-7), que no puede deducirse de las ciencias humanas; si bien éstas son valiosas auxiliares para discernir y comprender mejor, en la medida de lo posible, lo que los textos nos comunican, y en tal sentido son necesarios a la teología⁹.

Segunda, que siendo tan poco precisos los criterios histórico-positivos de que disponemos, y tan elásticos en su aplicación, exigen siempre una precomprensión y un criterio de discernimiento previo. Si de éstos dependiese pues la decisión de lo que debemos creer o no sobre Jesús (y por tanto la base de la teología) ésta quedaría al vaivén de cualquier precomprensión (y en muchos casos ideología) ya previamente optada como criterio de selectividad.

6 Cf. arriba, apéndice I, no. 5.2.

7 Cf. la aplicación de este principio, por ej., en la interpretación de los relatos de la infancia, en el c. IV. De que aplicando estrictamente ciertos métodos elegidos de la historia positiva se pueda limitar el núcleo histórico-positivo de que se tiene seguridad *desde ese punto de vista*, no se sigue que el resto sean bellos y amables "cuentos y mitos"; ni se justifica que el autor los aprecie porque es amable reconstruir los orígenes de la persona amada, yendo más allá del "frío raciocinio" (p. 180) o porque los símbolos son más reales y significativos que "la historia con sus hechos y sus datos fríos" (p. 190): ¿entonces para qué tanta insistencia en el Jesús histórico?

8 Este punto está más marcado en "Pasión de Cristo...", por lo cual lo dejamos para más adelante.

9 Cf. Congre. para la Ed. Cat., *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, de feb. 22, 1976, nn. 18-20.

2.1.2. Desarrollo del tema cristológico.

Los capítulos sobre el Reino de Dios que Jesús predica, y sobre cómo él nos liberó en nuestra condición humana, me parecen justamente los centrales de la obra; porque el Reino y su predicación ocupa el centro de la obra de Jesús, quien a partir del Reino nos ofreció la esperanza de liberación. Ya desde el c. IV Boff prepara los aspectos históricos que llevaron a Jesús hasta la cruz.

El cap. sobre la personalidad de Jesús me parece muy bueno. Refleja un profundo afecto por Jesucristo, fruto de la espiritualidad franciscana a la que el autor alude posteriormente¹⁰.

El cap. VI ofrece una buena panorámica de los motivos históricos que llevaron a Jesús hasta la cruz; aunque a mi parecer en forma reductiva, pues atiende sólo al conflicto entre Jesús y las autoridades que representaban "el orden establecido", y más en concreto las autoridades religiosas, ya que deja a Pilatos fuera de esta confrontación. Y si bien afirma que Jesús fue condenado como blasfemo y guerrillero, reconoce que esto último se debió a que "con refinada táctica diabólica, las acusaciones de orden religioso se transforman en difamaciones de carácter político"¹¹.

Igualmente me parece demasiado reductiva la conclusión del autor sobre la muerte de Jesús; porque si él murió sólo por motivo de tales conflictos, entonces también nuestra liberación consistirá en no quedar más sometidos a un tipo de autoridades religiosas y políticas que alienan al hombre¹². Me pregunto si tal interpretación del más grande misterio de la humanidad, no le queda demasiado corta.

En seguida Boff trata, de manera suficiente aunque limitada a sus elementos fundamentales, la resurrección de Jesús. Se encuentran ahí, además de la confesión de fe en la resurrección real del Señor, la confirmación del Hijo y de su misión

10 Cf. "Pasión de Cristo...", p. 286.

11 "Jesucristo...", p. 133.

12 Cf. *Ibid*, p. 136.

por parte del Padre, así como la prueba de que éste en realidad no había abandonado al Hijo en la cruz. La tumba vacía y su falta de sentido teológico *directo*, que pide sin embargo una explicación; la noble tradición de las apariciones del resucitado; la reinterpretación de la cruz a la luz de la resurrección, insinuando las variadas tradiciones que siguen diversas categorías (“Siervo de Yahvé”, muerto por nuestros pecados, sacrificio); y el origen de la Iglesia a partir del misterio pascual y de la misión apostólica. Finalmente dedica algunas páginas (156-159) a una hermosa manera de presentar la resurrección del cristiano como término de la salvación definitiva, que no es sino la participación plena en Cristo. Y en esto último encuentra justamente el fundamento para una nueva antropología cristiana.

Luego se pregunta con los primeros cristianos quién es Jesús. Aquí trata la cristología de la comunidad primitiva: directa, indirecta, negativa y positiva, así como los títulos que le atribuyó la comunidad y los que Jesús se atribuyó a sí mismo. Concluye confesando la fe de la primitiva Iglesia, como norma de la nuestra¹³.

Continúa desarrollando en forma concisa, pero adecuada, el proceso como se llegó a la definición dogmática de Calcedonia. Expone las dificultades no sólo en el camino de la definición, sino también en la aceptación y en la expresión lingüística de ayer y de hoy. De tales dificultades de comprensión han surgido desde el principio algunas herejías de opuestas tendencias (o acentuar demasiado la humanidad de Jesús con mengua y aun negación de su divinidad, o viceversa), que motivaron al Concilio para llegar a una definición de equilibrio. Finalmente el autor cierra esta parte con una consideración acerca de la impecabilidad de Jesús, leída en clave soteriológica.

Los capítulos XI y XII representan un buen esfuerzo por hacer presente a Jesús hoy, tanto con una presencia viva en el mundo, como en nuestra manera de expresarnos de él. Para lo primero acude a varios aspectos de una cristología centrada en el “Cristo cósmico” que se encarna en la historia, en el cosmos, en el hombre, y de una manera especial en los cristianos (anónimos y explícitos) y sobre todo en la Iglesia. En el segundo

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 175.

ofrece una panorámica de las diversas imágenes de Cristo que, con mayor o menor aproximación a la imagen original que nos revela el Nuevo Testamento, giran en el mundo de hoy. El autor trata de discernir lo que de positivo hay en cada una de ellas para hablarnos de Jesús.

Dejamos el capítulo XIII para la segunda época. El XIV trata de descubrir la “esencia de lo cristiano”. Me parece muy loable el esfuerzo por fundamentar un verdadero humanismo cristiano, en lo que es Jesucristo. Se podría decir que en este capítulo el autor amplía o profundiza en lo que quiso decir sobre el Cristo cósmico en el capítulo XII. En estas últimas páginas aparece más claramente su herencia espiritual franciscana y su opción por la teología escotista¹⁴, que supone el mundo creado desde el principio para Cristo, y el hombre hecho según la imagen del Verbo encarnado. Así encuentra Boff una especie de “sustrato crístico” en cuanto existe, aun en quienes no creyendo explícitamente en Cristo obran conforme a él. A la luz de esta teología el autor repiensa el dogma trinitario y el sentido de la Iglesia Católica.

2.2. Sugerencias para leer esta obra

2.2.1. ¿Es una cristología latinoamericana? Depende de qué se entienda por ello. Sí lo es en el sentido de que el autor es nativo de uno de nuestros países hermanos, en el cual ejerce además su labor apostólica; también en cuanto se siente su preocupación por fundamentar (siquiera sea implícitamente) una reflexión teológica relevante para la situación histórica de nuestro continente. Pero no más¹⁵.

2.2.2. *Algunas ambigüedades.* Creo no hacer injusticia a Boff al afirmar que las tiene, porque estoy repitiendo lo que él

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 277.

¹⁵ J. L. Segundo piensa que esta cristología “se resiente... de ser la primera obra de Boff al terminar sus estudios teológicos europeos”, en *Op cit.*, p. 27 Boff parece advertir esta limitación, cuando ya muy avanzado el libro (p. 240) se pregunta: “En definitiva, ¿qué significa Jesús para hoy, especialmente en nuestra situación de Brasil y de América Latina?”, y luego pasa a otro punto y deja sin dar respuesta; sino presenta una serie de imágenes de Jesús (él les llama “títulos”) que giran en el mundo de hoy, especialmente de corte europeo y primermundista.

mismo ha dicho en un artículo en que se ha explicado a propósito de algunas objeciones que se han puesto a su obra¹⁶. En concreto, me parece que con frecuencia usa el lenguaje no en forma "técnica" teológica, sino de un modo popular y acrítico, y en ocasiones como si fácilmente pasase de la expresión teológica científica a la poética. Algunos ejemplos:

a) En las pp. 236ss habla de los "títulos" con que hoy llamamos a Jesucristo. En realidad son diversas *imágenes*, que no se pueden poner absolutamente en el mismo status teológico de los títulos revelados, como el autor parece afirmar, al decir que no hemos de adherirnos "a las fórmulas arcaicas".

*Usa mucho la palabra "utopía" en confusión con la esperanza cristiana. Cierto que ha afirmado una vez que tras la resurrección de Jesús ya no hay para el cristiano *u-topía* ("sin-lugar") sino sólo *topía* ("lugar"). Pero aun después de la resurrección de Jesús sigue usando (así como en las otras obras) este vocablo en forma muy libre, que puede dar lugar a muchas ambigüedades; ya que la utopía se fija un término ideal que se supone inalcanzable; mientras la esperanza cristiana *sabe en quién ha creído* y sabe que el término es *real* y ya presente, si bien es futuro en su plenitud.

*No es raro encontrar la palabra "sacramento" usada sin rigor teológico, sino prácticamente como sinónimo de signo o símbolo. Así, a mi parecer, la teología no se hace popular, sino se vacía de contenido.

2.2.3. *¿Para quién es la obra?* Para un lector cristiano de formación media, pero que tenga ya bases cristológicas como criterio de valoración. La obra es seria, pero no necesariamente científica desde el punto de vista teológico (aunque reconozco que el autor está bien preparado científicamente, sobre todo en cuanto respecta a la teología positiva). Que está dirigida a un público medio se advierte por la forma sencilla y breve con que trata los problemas científicos de fondo, ofreciendo apenas los datos fundamentales. En cambio muchos puntos básicos del todo indispensables para quien explícitamente estudia teología, se encuentran apenas indicados. Por ejemplo a la teología patristica dedica escasamente 5 páginas en las que ofrece sólo ideas generales, no los contenidos dogmáticos y salvíficos de fondo. Al dogma de Calcedonia dedica cuatro páginas y media, y ni siquiera habla de los otros concilios cristológicos (como Nicea,

Efeso o Constantinopla III), sin los cuales no se entiende suficientemente la confesión de fe de la Iglesia. Sobre todo me parece muy pobre su soteriología. Si se limita la redención a librarnos de las estructuras alienantes políticas y religiosas, entonces Jesús ha muerto ciertamente por una buena causa, pero que a mi parecer para ello bastaría un grande profeta o un héroe. Cierto que el autor insinúa un horizonte más amplio, en algunas ocasiones en que se refiere al Reino¹⁷. En esta línea resulta del todo insuficiente la presentación de la extraordinariamente rica teología de las categorías soteriológicas neotestamentarias, reducidas en esta obra a menos de tres páginas, demasiado minimizadas a "categorías tardías", de la cuales la mediación no se encuentra ni siquiera insinuada¹⁸.

2.3. *Segunda época: algunos ensayos cristológicos*¹⁹. Estos ensayos son más monográficos, y concentrados principalmente en un punto: qué significa que Jesucristo sea *Liberador* para nuestro continente. Y tratan de dar la respuesta (muy semejante en los tres) a partir de la praxis histórica de Jesús.

2.3.1. *La estructura de "Pasión de Cristo..."*. Tras proponer sus principales líneas metodológicas y los límites de la obra (que quiere leer los relatos evangélicos de la pasión a la luz del interés que tienen los pueblos oprimidos de luchar por su liberación), explica el "camino de la cruz" considerando ésta no como un fenómeno aislado, sino como el término de una praxis determinada y de un tipo de mensaje liberador de la vida oprimida: precisamente por ello Jesús chocó con los poderes políticos y religiosos constituidos, lo que históricamente provo-

17 Hay aquí y allá algunas frases sueltas que indican una mayor complejidad, como "la realización de la utopía fundamental del corazón humano, de la total transfiguración de este mundo, libre de todo lo que aliena: el dolor, el pecado, la desunión, la muerte": p. 83. Id. cuando la *topía*, tras la resurrección se describe como aniquilación de todos los elementos alienantes, "el dolor, el odio y el pecado"; p. 156.

18 Cf. pp. 153-155.

19 Los tres ensayos que aquí considero, publicados entre 1974-78, son los indicados arriba, notas 4 y 5. La edición de cristiandad de "Una cristología desde la periferia", dice equivocadamente en p. 12 que dicho ensayo se publica ahí por primera vez. Yo lo conozco de la edición en inglés de *Jesús Christ Liberator*. Maryknoll, Orbis Books, 1978, reimpreso en 1979, pp. 264-295. Pero de las tres obras me parece que la básica es "Pasión de Cristo y sufrimiento humano", que tomo aquí como principal punto de referencia.

16 Cf. la BOFF, "la conciencia mesiánica de Jesús. Presencia real en la eucaristía. La sucesión apostólica", en *ST* 70 (1982), p. 394.

có su muerte. Así, el valor salvífico de la cruz sería que Jesús experimentó a Dios como Padre, por lo que fue fiel a su misión a pesar de que ella lo llevó a la muerte, en la cual experimentó el abandono del Padre; mas él (Jesús) no abandonó al Padre, lo que indicaría su profunda fe, fidelidad y esperanza. Pero Jesús no habría podido predecir durante su vida que tal fidelidad lo llevaría a la muerte, ni conocer el valor soteriológico de ésta (en la forma como se lo atribuyeron posteriormente las comunidades primitivas). Si bien habría previsto que el choque de su praxis con la mentalidad del "establecimiento" lo llevarían a una muerte violenta. Desde este momento Jesús habría comenzado a interpretar su propia muerte como la de los profetas, o la del justo que sufre la violencia, según las categorías escatológicas de su tiempo.

Su resurrección sería, de parte del Padre, la condenación de la violencia que asesinó a Jesús, y la esperanza que Dios da a todos los profetas y justos, al saber éstos que su muerte no es en vano. A la luz de la resurrección las primeras comunidades habrían reinterpretado la muerte de Jesús, acudiendo al Antiguo Testamento para encontrar en él las categorías que les ayudasen a superar el escándalo de la cruz: así llegaron a explicar su muerte como la del Mesías, del Siervo de Yahvé, como expiación, redención y sacrificio (esto último sobre todo en el contexto litúrgico eucarístico).

Luego en un breve capítulo al autor expone los aspectos caducos y los salvables en las interpretaciones teológicas principales de la obra salvífica. Se centra en aquellas que utilizan tres categorías: sacrificio, redención y satisfacción sustitutiva. En seguida propone concientemente varias de las interpretaciones contemporáneas de la cruz: las de Moltmann, Hedinger, Sölle, Metz, von Balthasar y Sobrino. Al final de esta sección expresa su opinión sobre Moltmann en una larga crítica (a mi parecer de asperidad excesiva). Boff termina este ensayo recogiendo todo lo anteriormente expuesto para reflexionar a su luz acerca del valor del sufrimiento de aquellos que lo afrontan en su lucha contra el sufrimiento de los otros.

2.3.2. *Algunos aspectos positivos.* Imposible analizar en su totalidad obras tan complejas, en pocas páginas. Apenas alcanzo en ellas a apuntar algunos elementos que me parecen importantes:

2.3.2.1. En mi opinión lo más significativo es el esfuerzo de Boff, no siempre bien logrado en sus resultados, pero en sí positivo, de interpretar teológicamente la salvación que Cristo nos ha ganado, de manera que sea realmente liberadora del hombre. En tal empeño el autor lucha por romper un esquema soteriológico reducido solamente a la transformación interior del alma (y que en el fondo deja intactas las estructuras del mundo que producen el sufrimiento humano de manera injusta) o bien aquéllas que *objetivan tanto* lo ya hecho por Cristo que desconocen en la práctica la participación libre del hombre en el proceso de su liberación²⁰.

2.3.2.2. Es justa su insistencia en que la praxis de Jesús no "regionaliza el reino" a una opción política concreta²¹.

2.3.2.3. Justamente el autor ve en la praxis de Jesús el criterio para juzgar el tipo de pobreza y opresión contra los que él luchó, y por tanto no reducibles a sólo la pobreza material o de clase. Y los males que él remedió mucho más abiertos a "todo lo que, en nuestro corazón y en la sociedad, pueda levantarse contra el derecho del otro"²².

2.3.2.4. Así también el esfuerzo por seguir el desarrollo histórico de la revelación, desde la praxis y conciencia de Jesús que desembocan en la cruz y resurrección, hasta las interpretaciones teológicas de la cruz en la primera comunidad, que el autor reconoce como la revelación plena después de la resurrección. De una de tales interpretaciones, "la muerte de Cristo por nuestros pecados y como expiación por el pecado del mundo" el autor afirma explícitamente que "constituye

20 Muchos cristianos participamos hoy de esta preocupación, que a mi parecer está asumiendo muy positivamente el Magisterio de la Iglesia en los últimos tiempos, en varios de los documentos más recientes. Cf. *Pue (passim)*; la instrucción *Libertad cristiana y liberación*, etc.

21 Boff repite varias veces esta convicción suya, siempre en relación con el significado del Reino: cf. "Salvación en Jesucristo...", p. 259, en que interpreta esa regionalización y privatización "convirtiéndolo (el Reino) en un modelo político", como una de las tentaciones de Jesús; en "Una cristología desde la periferia", p. 27, consideraría tal privatización una "perversión del Reino". Sobre este punto cf. el criterio de los Obispos latinoamericanos en *Pue*, 193, 226, 475, 787, y cf. "Pasión de Cristo...", p. 305.

22 *Ibid*, pp. 310ss.

uno de los elementos fundamentales de la fe cristiana”²³, y sobre el conjunto de esas interpretaciones dice que se fueron descubriendo lentamente bajo la acción del Espíritu Santo²⁴.

2.3.2.5. Son buenas las posibles reinterpretaciones que el autor propone de los elementos positivos de varias elaboraciones teológicas de la salvación²⁵, y en concreto de lo que puede significar la muerte de Jesús como redención, sacrificio y satisfacción. Así como válidas algunas de sus críticas a las limitaciones de dichas categorías. Aunque varias de las generalizaciones que se encuentran en esta parte parecen indicar una falta de profundización en las fuentes.

2.3.2.6. Finalmente varias de sus reflexiones sobre la manera concreta de predicar la eficacia de la cruz como amor de solidaridad en el sufrimiento, que se entrega para destruir las cruces injustas y todo tipo de sufrimiento del hermano; esto excluye (lo manifiesta varias veces explícitamente) el uso de la violencia²⁶.

2.4. *Algunos puntos teológicamente débiles.* Si tomamos en consideración seriamente que el autor ha catalogado estas dos obras como *ensayos*, él mismo quiere decir que no los reconoce aún como obras cristológicas completas y definitivas, y por tanto las propone como abiertas a revisión. En este espíritu escribo las líneas siguientes, intentando estudiar la última (y los dos artículos que se le asimilan) *desde dentro* en cuanto es posible:

2.4.1. *El Jesús histórico.* Me parece muy débil el esfuerzo por separarlo teológicamente de las interpretaciones de la fe reveladas en el Nuevo Testamento. Sobre todo ya que el mismo autor reconoce explícitamente la poca efectividad y aun la imposibilidad de tal empeño:

23 *Ibid.*, p. 371.

24 *Ibid.*, p. 376.

25 Cf. *ibid.*, pp. 286-404. Estoy de acuerdo con el autor en su esfuerzo por hacer significativos salvíficamente no sólo la encarnación y la cruz, sino todo el evento de Jesucristo: cf. 388ss. En cambio me parecen muy pobres las interpretaciones concretas de varios autores; y en el caso de S. Anselmo, incluso errada: falta una cuidadosa verificación de las fuentes.

26 Cf. *Ibid.*, p. 432.

Lo cierto es que los evangelios no quieren ser obra histórica, sino profesión de fe, donde la historia y la interpretación de la historia a la luz de la fe se amalgaman en una unidad vital²⁷.

En los relatos del Nuevo Testamento, el hecho y su interpretación forman una unidad homogénea²⁸.

Los evangelistas no hacen una lectura profana del drama de la pasión. Todo es leído religiosamente, es decir, todo tiene una referencia explícita a Dios. Dios entra directamente en la historia. Por eso las causas históricas que llevaron a Jesús a la muerte son demasiado silenciadas por los evangelios²⁹.

Los detalles históricos de las etapas de este camino tienen poca importancia para la fe, pero son decisivas... Por consiguiente, todos los intentos de reconstruir la trayectoria histórica de Jesús tienen un valor precario, hipotético y transitorio. Lo mismo ocurre con la nuestra³⁰.

¿Por qué ha llegado a esta conclusión? Lo ha afirmado Boff apenas una página antes:

Los textos neotestamentarios, como hemos visto en las reflexiones anteriores, nos han llegado tan interpretados teológicamente que ya

27 “Jesucristo, Liberador”, p. 132.

28 “Pasión de Cristo...” p. 297. Pero añade que “en función de nuestro interés, que defiere del interés del N.T., debemos intentar separar el hecho de la interpretación dada por la Iglesia primitiva y recogida por los evangelistas. Solamente así se abre la posibilidad a nuestra lectura, que quiere ser también teológica”. Me admira que se pueda hablar de una teología separada y explícitamente distinta de los intereses del N.T., para ofrecer como sustantiva una teología tan pobremente fundada en un Jesús histórico cuya figura es producto de reconstrucciones que el mismo autor califica de hipotéticas. A mi parecer tal intento difiere poco del de Strauss (cf. arriba, apéndice I, n. 5.2). Si por una parte el autor reconoce la “imposibilidad de ese empeño”, y por otra que “solamente así se abre la posibilidad a nuestra lectura”, tiene razón al no dar a su reconstrucción más de un “valor precario, hipotético y transitorio”.

29 *Ibid.*, p. 298. Pero entonces sería válido preguntarse: si tales causas históricas son “demasiado silenciadas” por el evangelio, y el autor ha claramente afirmado que no tenemos otras fuentes de acceso, es de admirar cómo pueda llegar a conclusiones afirmadas con tanta fuerza como base para una sistematización teológica: me es difícil entender cómo se puede lograr así el ideal de profundidad científica que el autor se ha propuesto, eliminando toda “ingenuidad acrítica” (cf. “Jesucristo, Liberador”, p. 81).

30 “Pasión de Cristo...”, p. 352, y cf. 317.

no es posible reconstruir a través de ellos el camino del Jesús histórico³¹.

Le que se encuentra así repetido frecuentemente y con palabras explícitas por el autor, se refleja también claramente en el trayecto del análisis que hace de los hechos históricos. Un número demasiado grande de datos son (y aquí se afirman) sólo *probables*³².

Me he quedado un tanto perplejo al ver la facilidad con que el autor cambia en la valoración científica de un hecho, sin razón aparente; o al menos sin indicar si ha habido un progreso en su investigación o si ha adquirido datos nuevos no tomados en cuenta anteriormente. No puedo pensar que lo haga porque en un caos le sirva una interpretación y en otro caso otra, porque ello sería del todo inválido científicamente. Por ello, por razón de científicidad teológica, me gustaría descubrir al interno del texto mismo las razones que justifican esos cambios. He aquí un claro ejemplo, la condenación de Jesús por Pilatos:

a) En "Jesucristo Liberador", pp. 133s. afirma que tras condenar el Sanedrín a Jesús por motivos religiosos (blasfemia), "con refinada táctica diabólica, las acusaciones de orden religioso se transforman en difamaciones de carácter político... *Pilato, sin embargo, percibe inmediatamente que Jesús no es un revolucionario político como los zelotas*".

b) En "Pasión de Cristo...", p. 333: "*Es probable que, durante el interrogatorio, Pilato advirtiera que no se trataba de un revolucionario político como los zelotas, ni de un perturbador violento del orden romano*".

c) En "Una cristología desde la periferia", p. 33: "Las autoridades políticas *lo condenan por guerrillero*. Su predicación y sus actitudes lo aproximan al proyecto liberador de los zelotas...". Aunque luego aclara (ya no al nivel de la condena misma) que Jesús se diferencia de los zelotas por su renuncia al mesianismo político religioso.

Por otra parte el autor ha reconocido (como lo he hecho notar arriba) que las interpretaciones teológicas de la cruz, en la primitiva comunidad, provienen de la inspiración del Espíritu Santo, y en concreto de una de ellas dice que es elemen-

to fundamental de la fe. Y por otra también afirma que según su criterio, como es claro por sus palabras que cité al principio de este libro de texto³³, no es posible "reconquistar a un Jesús histórico a costa de un Cristo dogmático", y que hacerlo "es confundir las dimensiones y comprender erróneamente la fe como forma inadecuada e imperfecta de conocer". Por eso no puedo juzgar científico (en el sentido de las ciencias teológicas) el prescindir de la interpretación del misterio de Cristo que nos ofrece el Nuevo Testamento (bajo la inspiración del Espíritu) para sustituirla *de facto* (aun cuando no se niegue por principio) por otras teologías, como si estuviesen a la par³⁴. Ni creo que sea posible justificarlo por un cambio de intereses, ya que los nuestros (en una situación de opresión y dependencia) no corresponderían a los del Nuevo Testamento³⁵.

2.4.2. *La conciencia de Jesús sobre su muerte* es una aplicación que el autor hace, del método anterior (y sobre la que Boff ha hecho posteriormente ulteriores aclaraciones³⁶). En la obra original (aún no corregida) el autor trata de plantear este

33 Cf. arriba, tema 1, nota 2.

34 A la revelación pertenecen no solamente los aspectos históricos, sino la voluntad salvífica (y el proyecto divino correspondiente) libremente comunicada a los hombres por medio de la Palabra: DV6, y que junto con la Tradición viva es norma irrenunciable de la fe y de la teología: DV 10, 12, 23, 24.

35 Esto supondría que la teología del N.T. sólo cuando se repitan las circunstancias históricas y los intereses de los escritores neotestamentarios volvería a tener validez *efectiva* de norma irrenunciable. Por ello me parece inaceptable (a menos que el autor no haya expresado aquí con claridad su pensamiento) la afirmación de que "los relatos evangélicos... están cargados de interpretación. Fueron escritos con un claro interés teológico... Como cualquier otro texto histórico, los relatos de la pasión se sitúan dentro de la estructura hermenéutica general, y así deben ser interpretados": en "Pasión de Cristo...", p. 289. Tampoco me parece teológicamente acertado el poner el interés del N.T. a la par de cualquier interés cristiano que va surgiendo en la historia: "Entre el Jesús de la historia y nosotros se interponen las interpretaciones interesadas de los primeros cristianos... Por eso hay tantas interpretaciones del itinerario de Jesús como maneras de plasmar en la historia la fe cristiana": en *Ibid*, 351ss. A mi juicio un tal relativismo teológico en el fondo convertiría el N.T. en no más que una parábola sublime, cuya interpretación sería funcional a cada momento histórico.

36 Cf. art. "La conciencia mesiánica...", citado en la nota 16.

31 *Ibid*, 351. Y si no hay otros documentos, ¿de dónde se reconstruye?

32 Casi toda la reconstrucción está llena de expresiones que manifiestan de una u otra manera la no seguridad del dato. Cf. pp. 297, 321 (2 veces), 323 (2 veces) 324 (2 veces), 325, 330, 331, 333, 334, (3 veces), etc.

problema dentro de los límites del Jesús histórico. En la aplicación del método se encuentran varios presupuestos implícitos o explícitos:

a) Para que la humanidad de Jesús sea real, en su praxis histórica no pudo pensar ni actuar de manera que superarse de algún modo lo natural del hombre³⁷.

b) Aplicación del principio anterior sería que Jesús habría pensado siempre conforme a las categorías del hombre común de su tiempo (y por tanto de acuerdo a las concepciones apocalípticas, que Boff describe y toma por descontadas)³⁸.

c) Conforme a los principios anteriores, se concluiría que cuanto se refiere a las predicciones de Jesús acerca de su pasión, muerte y resurrección, serían solamente "vaticinia ex eventu", y por tanto reconstrucciones de la comunidad primitiva³⁹.

d) Luego Jesús no habría podido tener idea del carácter redentor, expiatorio y sacrificial de su misterio pascual⁴⁰.

37 Cf. "Jesucristo, Liberador", cap. VI, 2b, pp. 138-140; "Pasión de Cristo...", cap. III, pp. 339-363.

38 Cf. "Pasión de Cristo...", n. 1, p. 353: indica correctamente los dos principios por los que llegamos a conocer a Cristo: el Misterio y su familia como mediación humana. Pero al aplicarlos no toma en cuenta el primero, sino sólo el segundo.

39 Cf. "Pasión de Cristo...", n. 3, p. 353; n. 12, p. 358. Pero dicho "intento de reconstrucción de la trayectoria del Jesús histórico" (p. 351ss) parte ya del supuesto afirmado anteriormente de manera asertiva: "Las profecías son, pues, *vaticinia ex eventu*" (p. 342), pero tal conclusión se ha basado en datos presentados como opiniones de algunos exegetas (p. 341s), y como datos que los mismos están discutiendo desde hace años.

Al negar de mi parte la firmeza de tal conclusión no desconozco el hecho de que *redaccionalmente* varias de dichas predicciones puedan ser discutibles como *ipsissima verba Iesu*, y se pueda aceptar en la historia de la redacción la intervención de una teología posterior. Es punto abierto a los especialistas. Pero la negación sin más del valor soteriológico, expiatorio y sacrificial de su muerte, en la conciencia de Jesús (y estoy de acuerdo con Kasper) reduciría a mitológicas estas interpretaciones neotestamentarias. Estaríamos regresando a la posición del liberalismo teológico del siglo pasado.

40 Cf. "Jesucristo, Liberador", p. 138; "Pasión de Cristo...", p. 341.

Según tales premisas, Jesús sólo podría haber tenido conciencia de su muerte como la de un justo que sufre o como la del profeta doliente, porque eran las categorías propias de la apocalíptica y la rabínica de su tiempo. Tal conciencia "se fue articulando progresivamente a lo largo de su vida, a medida que fue descubriendo la oposición e interpretando y asimilando esa situación"⁴¹.

De esta conciencia del Jesús histórico desarrollada sólo como reconstrucción hipotética, según la aserción del mismo autor, éste deduce que lo único que pudo ser salvífico del Jesús histórico fue su fe y entrega total al establecimiento del Reino, también interpretado a la luz de la apocalíptica⁴². Por eso cuando murió Jesús se había sentido abandonado del Padre, y creído que todas sus utopías se desmoronaban. Pero entonces se mantuvo fiel a aquel misterio de Dios al que totalmente se había entregado⁴³.

2.4.3. *Algunos términos usados con significado impreciso.* Continúa ese límite, que una mayor precisión científica exigiría purificar. Por ejemplo en esta segunda obra Boff de manera muy legítima quiere subrayar la humanidad de Jesús, por su fidelidad a la espiritualidad franciscana. El problema es que en

41 "Pasión de Cristo...", n. 11, p. 357. Difícil entender por qué Boff reduce la conciencia de Jesús a estas dos categorías del A.T.; porque posteriormente (cf. pp. 368s) las atribuye a la reelaboración de la comunidad de la *Quelle* que habría interpretado la muerte de Jesús a la luz de estas categorías del A.T. para afrontar el escándalo de la cruz, ya que "la comunidad primitiva comenzó a ser perseguida a causa de su acción evangelizadora y tal vez conoció la prisión y la muerte", lo que necesitaría un apoyo teológico para interpretar su situación. Pero si son de esa comunidad, ¿por qué atribuirles al Jesús histórico, y no atribuirle otras interpretaciones (incluso negárselas) de comunidades más cercanas al evento?

42 Cf. "Pasión de Cristo...", n. 3, p. 353; cf. n. 10, p. 356.

43 Acerca de Cristo en la cruz: "Vio cómo se desmoronaban todas sus ideas sobre el reino y su propia actuación en función del mismo. Sin embargo, fue más fuerte que las ideas. No sucumbió con ellas, sino que se mantuvo fiel a Dios": en *Ibid*, p. 350; y cf. p. 363 y "Jesucristo, Liberador", p. 135.

El problema para aceptar estas conclusiones es que el autor sigue procediendo mediante el ofrecimiento constante de datos hipotéticos: Cf. pp. 353, 354, 357, 358, 359, 360, etc.

la práctica de la elaboración teológica identifique la humanidad de Jesús con el Jesús histórico⁴⁴.

Sobre todo resulta muy confuso, a mi parecer, el concepto de conversión, reducido al cambio de aspectos estructurales, de manera que se puede prácticamente equiparar conversión con "cambio (praxis)"⁴⁵.

2.5. *Sugerencias para leer críticamente esta obra.* Me parece muy válido el principio que el mismo autor nos ofrece:

No hace falta explicar el sentido positivo que damos a la palabra "crítica": es la capacidad de discernir el valor, el alcance y las limitaciones de una afirmación determinada⁴⁶.

a) se debe tener siempre en cuenta que Boff ha presentado sus dos obras cristológicas básicas como ensayos⁴⁷.

b) Todo lo relativo a la fundamentación de su propuesta para el seguimiento de Cristo y la praxis liberadora, que es su reconstrucción del camino del Jesús histórico, tiene "un valor precario, hipotético y transitorio"⁴⁸.

c) En el artículo en el que Boff ha revisado varios puntos de su obra (y reconozco el derecho que un autor tiene de revisar

44 Cf. *Ibid*, p. 318. Indudablemente no puede escapar a un teólogo la diferencia entre "humanidad de Jesús" y "Jesús histórico". Signos son la verdadera humanidad resucitada de Jesús, no conoscible por los criterios de la conciencia histórico-positiva; o bien el hecho de la teología de S. Juan, tan rica en aspectos de la humanidad (la carne) de J.C., pero normalmente reconocida como menos rica en los aspectos correspondientes al Jesús histórico, etc.

45 "Cristología desde...", p. 26, y cf. *Ibid*, p. 31, y "Pasión de Cristo..." p. 306. Indudablemente la conversión incluye el orden ético-social (cf. *Lc* 3, 10ss), y en tal sentido Boff tiene razón. El problema es reducirlo a eso. Soy consciente que en el límite Boff también habla del pecado como responsabilidad personal (cf. "Pasión..." pp. 434) pero sólo como afirmación límite, no como un influjo presente de hecho en la elaboración teológica.

46 "Pasión de Cristo..." p. 388. Ahí mismo nos dice que se trata de "desmontar y no de destruir" una obra: es lo que me he esforzado por hacer en estas reflexiones.

47 Y la "Pasión de Cristo...", explícitamente como "con un marcado carácter de ensayo": en "Pasión de Cristo...", p. 285.

48 *Ibid*, p. 352.

su propio pensamiento) nos da elementos para reconocer que muchos puntos, términos y expresiones han quedado confusos⁴⁹.

d) Ahí mismo ha revisado un punto fundamental de su obra anterior, acerca de la conciencia de Jesús. En efecto, el autor titula el cap. I: "Jesús tuvo una clara conciencia mesiánica que nunca perdió"⁵⁰; indicando que su ensayo anterior había tomado en cuenta solamente los datos de los sinópticos en cuanto es posible considerarlos bajo el punto de vista histórico; pero que faltaría completarlos con los datos de San Juan. Sin embargo reconoce con razón que el equilibrio en la presentación de la humanidad y divinidad de Jesús es sumamente difícil de alcanzar⁵¹.

e) En el mencionado artículo Boff afirma que la teología debe hacerse guardando relación "con las verdades (de fe), la Tradición y el Magisterio vivo de la Iglesia"⁵². Por ello me parece que sería su mentalidad que su obra se leyese a la luz (y con las necesarias revisiones) de Puebla y de los documentos del Magisterio que se han seguido, todos ellos posteriores a sus obras cristológicas, y que por tanto el autor no había podido tomar en cuenta. Espero confiadamente que tales ensayos sean pronto revisados por el autor a partir de estos criterios que nos ha propuesto.

3. La obra cristológica de Jon Sobrino

La producción escrita de Sobrino en el campo teológico ha sido particularmente abundante en artículos. De libros conozco tres, de los que aquí tomo dos como base (cf. arriba nota 4) que se refieren más directamente al tema cristológico.

Además de su entrega personal para realizar una misión eclesial en América Latina (el autor es español, de familia vasca), es de advertir con él que las circunstancias especialmente difíciles en las que ha vivido en la República del Salvador (a la que afectuosamente llama "nuestro país") deben tomarse en cuenta al valorar su obra⁵³; porque no

49 Cf. "La conciencia mesiánica...", p. 394.

50 *Ibid*, p. 395, del todo diverso a su posición anterior.

51 Cf. *Ibid*, pp. 396s.

52 *Ibid*, p. 393s.

53 J. SOBRINO 'Cristología...', Introd. a la 2a. ed., p. XIX.

siempre se puede lograr toda la completez necesaria cuando se trabaja sin los medios suficientes y sin la paz de que otros gozamos. En la introducción a su segundo libro el autor expresa que sólo pretende hacer un servicio a la comunidad cristiana con varios de sus artículos, y que el primero de ellos (que es el que escojo para este apéndice, por su importancia directa para el tema cristológico) pretende esclarecer algunas dudas que se han suscitado en torno a la teología de la liberación, pero especialmente en torno a su libro *Cristología desde América Latina*⁵⁴. Creo pues que ambas obras deben leerse en mutua relación, para entenderlas en la perspectiva en que el autor se sitúa.

La intención que ha movido al autor a escribir sobre Jesucristo, y de la manera como lo ha hecho, son justificadas en la introducción a la 2a. edición: la preocupación por ofrecer nuevas vías de acceso a la cristología, de manera que se eviten las deficiencias de elaboración teológicas tal vez fieles a la explicación teórica del misterio, pero que en la práctica pueden ser utilizadas de manera que se ignoren o incluso se contradigan valores fundamentales de la predicación y actuación de Jesús⁵⁵. Pretende hacerlo presente el seguimiento de Jesús (a partir del Jesús histórico) como la única expresión verdadera de la fe en Jesucristo.

3.1. *La Cristología desde América Latina* es una obra cuyas limitaciones el mismo autor anuncia desde el prólogo y la introducción, y por lo mismo se ha de leer teniéndolas en cuenta:

a) Son el fruto de un curso ofrecido en 1975. Cuatro de los capítulos recogen artículos anteriormente publicados. La segunda edición recoge artículos anteriormente publicados. La segunda edición revisa el cap. X sobre los dogmas cristológicos y añade el cap. X sobre la oración de Jesús. Esto explica las muchas repeticiones.

54 Cf. *Jesús...*, pp. 9s.

55 Sobre esta preocupación de Sobrino, cf. J. JIMENEZ LIMON, "Una cristología para la conversión en la lucha por la justicia", en *Christus* (de México) 43 (Jun. 1978), p. 48. El Conc. Vaticano II reconoce también que hay que escrutar los signos de los tiempos para poder responder de manera adecuada a cada generación, a los eternos interrogantes del hombre (DV 4). Reconoce igualmente que tal respuesta sólo puede darse a la luz de Jesucristo (DV 10); y confiesa que en muchos casos la increencia ha sido favorecida por la insuficiente presentación de la doctrina, y por una conducta incoherente de la fe, de parte de muchos cristianos (DV 19). La preocupación de J. Sobrino me parece pues en sí legítima. Otra cosa será estar de acuerdo o no con varias de las críticas que él hace al modo de hacer teología diverso del método que él adopta.

b) El libro está dirigido "a un grupo determinado de cristianos, a aquellos que han tomado un compromiso serio en el proceso de liberación"⁵⁶. Creo que por estas limitaciones llama su libro un *esbozo*. No presenta pues una cristología sistemática completa, ni toca aquellos puntos que desde otra perspectiva nos parecen indispensables.

c) No es un libro que analice, critique y encauce las cristologías populares de la América Latina, por más que el autor reconozca la urgente necesidad teológica de hacerlo (*ibid*).

d) El autor reconoce que falta mayor elaboración a su análisis exegético (*ibid*), si bien indica que se esforzó por tener en cuenta lo que la exégesis afirma sobre los distintos pasajes⁵⁷.

e) No pretende que su obra sea *la* teología latinoamericana, sino sólo un esbozo que "apunta a una nueva cristología latinoamericana, que creemos está todavía por hacer"⁵⁸.

56 *Cristología...*, XIX. Me permito respetuosamente opinar que de los datos anteriores surgen precisamente diversas dificultades que se han hecho notar respecto a esta obra. A mi parecer se trata de un libro al que le ha faltado madurar, escrito inmediatamente después del doctorado en Alemania, por lo que se comprende el marcado influjo de teólogos alemanes (sobre todo Moltmann y Pannenberg, no siempre asimilados críticamente).

57 *Ibid*. Pero también lo reconoce nuevamente en su segunda obra, al reflexionar sobre la primera; aunque lo hace bajo otro aspecto: "Pudieran discutirse ciertas apreciaciones exegéticas y ciertos énfasis, debido a la propia situación histórica latinoamericana": en *Jesús...*, p. 71.

58 *Cristología...*, p. XI. También dice más adelante: "En América Latina no se han elaborado cristologías sistemáticas o por lo menos presentaciones coherentes de la totalidad de Cristo, con excepción del libro de L. Boff...", p. 24. ¿En qué sentido, pues, su cristología puede llamarse "latinoamericana" (o "desde América Latina")?

En pp. 14-16 nos responde con estas cinco características: a) Por la ubicación teológica del autor: relación filosofía-teología, situación social y política, cultura, etc.

b) Por su postura ante la *ilustración*: o "como autonomía de la razón de cualquier imposición desde fuera" (Kant) o "como autonomía del hombre entero con respecto a estructuras alienantes (movimiento comenzado por Marx)". En su comentario de esta obra, J. I. GONZALEZ FAUS dice que Sobrino (o mejor dicho la cristología latinoamericana) parte de una postura "ante la ilustración marxista (el descubrimiento de que el hombre está en el mundo para transformarlo: no

3.1.1. En los dos primeros capítulos el autor presenta su método, elementos de hermenéutica, posición personal ante diversos enfoques cristológicos, etc.⁵⁹.

3.1.2. Los capítulos 3-5 se centran en un estudio del Jesús histórico respecto a tres puntos básicos para la cristología: el servicio del Reino, la fe de Jesús con su relevancia para el seguimiento, y la oración de Jesús.

Acerca del reino, creo podríamos resumir el pensamiento del autor (aunque demasiado sucintamente) en varias proposiciones:

*Jesús propiamente no predica a Dios, ni a sí mismo, sino el Reino de Dios.

*El Reino de Dios que Jesús predica es "que Dios actúa en la historia de una forma determinada, y esa actuación suya no puede ser separada de su realidad"⁶⁰.

*Dios no se da a conocer directamente a sí mismo, sino a través de una situación. Dios *es* se traduce por Dios *actúa*.

*Tal acción de Dios debe interpretarse según la profética y la apocalíptica: Dios *es* quiere decir "crea solidaridad entre los hombres".

meramente para con su razón criticar o explicar las cosas, sino para cambiarlas, porque de la misma realidad brota esa 'exigencia de transformación': en "La Cristología desde América Latina, de Jon Sobrino", *Christus* (de México) 43 (Jun. 1978), p. 31. Sobre este posible punto de partida para la teología, cf. *Med* I,10; *Pub* 91, 544-545; *Octog. Adv.* 34; *Libertatis Nuntius* VII, etc.

c) La hermenéutica con que se lee el N.T., de modo que no sólo se expliquen sus afirmaciones, sino se establezca el puente que supere la distancia entre el hecho de Cristo y su comprensión actual.

d) Su posición ante la "aporía metafísica", rechazando la teología natural para optar por la teodicea (que para el autor es "la reconciliación de Dios con el mundo desde lo negativo del mundo").

e) La "concentración cristológica" de toda la teología y de la cristología en una opción "desde Jesús" (histórico).

59 En la imposibilidad de tratar todos los puntos, me remito en esta parte correspondiente más bien a la fundamental, al estudio que hace de estos dos capítulos A. PARRA en "Un 'Jesús Histórico' para una 'liberación' " en *TX* 26 (1976), 433-451. Debo dejar también a este artículo y al tratado de teología fundamental el cap. IX sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, y la tensión que a partir de tal separación deriva entre fe y religión.

60 *Cristología...*, p. 34.

*El pesimismo apocalíptico proyecta dicha actuación en el *final* no sólo en el sentido temporal, sino también (según el A.T.) en cuanto la esencia de Dios no se concibe sino paralela y primigeniamente en la solidaridad y reconciliación humanas.

*Ese reino de Dios viene en gracia. No sólo en cuanto viene por iniciativa de Dios, sino también en cuanto irrumpe como liberación en la negatividad del hombre.

Respecto a la fe de Jesús: tras introducir el problema desde el punto de vista de la discusión teológica, Sobrino decide por la afirmativa: Jesús tuvo fe, la cual nos revela su actitud fundamental ante Dios y el Reino. Para ello se basa en *Mc* 9,23; *Heb* 12,2. Y a partir de esa actitud de fe de Jesús el autor estudia su ignorancia, sus tentaciones, y finalmente el seguimiento de Jesús como la exigencia fundamental de la moral cristiana, cuyo contenido básico sería el anuncio y el "hacer el reino de Dios (realizar la justicia re-creativa, la fraternidad) haciéndose él mismo parte de ese reino (deviniendo justo, hijo de Dios). La formación de la conciencia es el primer debe de la moral, y tal conciencia se formaría en la conflictualidad, como se formó la conciencia de Jesús. De ahí el autor deduce que "la realización de los valores morales genéricos tenga que ser también lucha"⁶¹. De ahí que el deber moral fundamental, en coincidencia con el seguimiento de Jesús y el establecimiento del Reino, sería la lucha por la justicia. "En Jesús ese amor universal se traduce en un estar 'con' los oprimidos y estar 'contra' los opresores, precisamente para ser 'para' todos ellos" (*ibid*). Vienen luego varias aplicaciones sobre lo que significa a esta luz el hacerse *hombre nuevo*, la necesidad de discernimiento de la situación histórica, etc.

La parte correspondiente a la oración de Jesús⁶² intenta unir teológicamente este aspecto del Jesús histórico con su conciencia y misión acerca del Reino, y con su praxis y su experiencia de Dios como Padre.

3.1.3. El misterio pascual está considerado como una unidad en los cap. VI-VIII pues el autor parte del justo supuesto

61 *Cristología...*, p. 93.

62 Este capítulo es una reelaboración de un art. publicado en *Christus* (de México) 42 (Jul. 1977) 25-48.

que, si es verdad que el crucificado es el mismo resucitado, también lo es que el resucitado no es otro que el crucificado. Por ello en 14 tesis nos presenta su teología de la cruz, que reflejan muy de cerca, como frecuentemente se ha hecho notar, la teología de Moltmann en *El Dios crucificado*⁶³.

Más que en ningún otro capítulo, encuentro en el VI (sobre la muerte de Jesús) una grave dificultad para resumir una materia ya en sí misma presentada por Sobrino de manera muy condensada en las 14 tesis, que a mi parecer se centran en dos polos: la reconstrucción del camino histórico que llevó a Jesús hasta la cruz (con énfasis en los motivos históricos de su condena a muerte) y la reflexión teológica sobre la misma, a partir del pensamiento de Moltmann.

El cap. VII sobre la resurrección está dedicado al estudio del horizonte hermenéutico (para Sobrino la esperanza) para comprender la resurrección, y a la crítica del conocimiento histórico, en que expone los límites de lo histórico-positivo y de la concepción existencialista de la historia; y por tanto, con Moltmann, adopta la concepción de historia desde la promesa y la misión, como horizonte hermenéutico para la teología de la resurrección. Según este principio, sólo se podría comprender la resurrección desde la praxis.

Por ello el autor concluye con varias afirmaciones (no sobre la resurrección misma de Jesús, sino sobre la praxis como seguimiento a partir de nuestra fe en la resurrección), cuyos principios serían:

“1) La hermenéutica para comprender la resurrección ha de ser política. Esto significa que la verificación de la verdad de lo sucedido

en la resurrección sólo es posible en una praxis transformadora según los ideales de esa misma resurrección...

2) La hermenéutica política tiene que tomar en cuenta la teología de la cruz, pues la transformación de la realidad se hace siempre en presencia del poder del mal y de la injusticia...

3) Todo lo dicho anteriormente se puede resumir en lo siguiente: ‘No toda vida es ocasión de esperanza, pero sí esta vida de Jesús, que tomó sobre sí en amor la cruz y la muerte’. La misión desencadenada por la resurrección puede ser entendida como apostolado, como praxis transformadora, pero dicho en una palabra, es el mismo seguimiento de Jesús”⁶⁴.

El cap. VIII estudia el problema teológico de la resurrección de Jesús, que Sobrino enfoca a partir de tres significados fundamentales: el teo-lógico, el soterio-lógico y el cristo-lógico.

a) *El significado teológico*: es Dios quien resucita a Jesús. Así se puede preguntar: ¿quién es Dios? Y responder: es aquél que ha resucitado a Jesús, y que supera teológicamente la revelación de la creación, pues en ella su poder se manifiesta sobre la *nada*, mientras que en la resurrección se manifiesta sobre la *injusticia* y el *mal*.

b) *El significado soteriológico*⁶⁵ que excluye la “gracia barata” (Bonhoeffer), que sería una gracia “meramente nominal”. En la gracia se deben considerar dos aspectos: la benevolencia y amor perdonador de Dios, que se manifiesta en el hecho de que el Jesús resucitado se acercó a quienes lo habían negado y traicionado. Y el modo de vida según el amor, que el amor de Dios hace posible.

63 J.I. GONZALEZ FAUS dice: “Una segunda parte está dedicada a la muerte de Jesús y, sustancialmente, resume *El Dios Crucificado* de J. Moltmann”: en “La Cristología...”, p. 30. Y más adelante: “Del capítulo sobre la muerte de Jesús ya he dicho que, en el fondo, no hace más que exponer un poco a su manera *El Dios Crucificado* de J. Moltmann. Insinúo que esto permite ver en qué sentido es el Jesús histórico el punto de partida de la cristología de Jon: si sólo se tratase del Jesús histórico no cabría aquí este capítulo pues con sola la historia no sabríamos que ese muerto era el Hijo de Dios. Toda la fuerza de la reflexión de Moltmann radica en que aquel muerto era el que resucitó y el Hijo Unigénito”: *Ibid*, p. 35.

64 *Cristología...*, p. 193.

65 Por motivo de precisión, he de hacer notar que en la p. 197 que encabeza el capítulo VIII (y por error tipográfico de la 2a. edición se encuentra en la p. 177), al resumir el contenido teológico de la resurrección el autor habla más bien de dimensión *antropo-lógica*: “*Antropo-lógicamente* se ha esclarecido el sentido de la vida del hombre, de la sociedad y del cosmos... Dicho positivamente: ‘Fue resucitado por nuestra justificación’ (*Rom 4,25b*)”. En cambio en el desarrollo de esta idea teológica (p. 199) trata más bien de “El Carácter *soteriológico* de la resurrección de Jesús”. Me parece pues algo ambiguo: ¿Hay identidad entre antropología y soteriología? ¿O en qué sentido se afirma, sin distinción?

c) *El significado Cristológico*, que supera la ambigüedad de la vida de Jesús, al descubrir quién es él, e iniciar el movimiento de la comunidad que lo confiesa Hijo de Dios.

3.1.4. El cap. X se detiene en los dogmas cristológicos. En una primera parte Sobrino presenta algunas aclaraciones respecto al significado de “dogma”, y los criterios que a su juicio deben servirnos para interpretarlo, a cuya luz descubre los aspectos positivos y necesarios de una definición dogmática.

Luego concluye que lo expresado por el dogma, a nivel formal, sólo puede ser iluminado por el lenguaje que la Escritura usa sobre Dios. Y este lenguaje expresaría hechos históricos y confesiones doxológicas, que son “las que pretenden describir la misma realidad de Dios”⁶⁶. Y entre las expresiones doxológicas el autor sitúa el dogma.

Con este criterio, en una segunda parte interpreta los dogmas cristológicos fundamentales de Nicea y Calcedonia. En el primero se afirma en directo la divinidad del Logos, pero no se expresa todavía la relación exacta entre el Logos y Jesús. En el segundo

Lo que se afirma fundamentalmente... es que Cristo, el Hijo de Dios, es verdadero Dios, y se hace hincapié en que es verdadero hombre. En el segundo párrafo se propone una explicación de cómo coexisten ambas dimensiones -naturaleza- en la única persona divina de Cristo. Esta unión es persona, es decir, sólo existe una persona en Cristo, un último principio de subsistencia, sin que ambas naturalezas por otra parte se separen o se mezclen⁶⁷.

Luego el autor critica las formulaciones de estos dogmas, exponiendo varias limitaciones: a) corresponden a contextos culturales y sociales propias de una época; b) por ser expresiones que utilizan la mediación de la mentalidad griega, adolecen de falta de historicidad; c) Y de falta de relacionalidad (reconoce que se explicita la relacionalidad de Jesús con el Padre, y de la humanidad con la divinidad en el mismo Jesús; pero no su relacionalidad con el reino de Dios, que para el autor sería “el polo último relacional de Jesús”). Por lo mismo concluye,

En cuanto la fórmula se centra en la relación humanidad-divinidad dentro del mismo Cristo, hace olvidar aquella relación más fundamental en la vida de Jesús: la confianza incondicional en el Padre y la obediencia al Padre en la misión de anunciar y realizar el reino de Dios⁶⁸.

El dogma cristológico, pues, afirma lo que Cristo es en sí mismo, pero ello no es intuible en sí mismo, “su racionalidad no se desprende considerando la fórmula en sí misma”⁶⁹. Por tanto no puede usarse como premisa, ni ser explicación de otra fórmula dogmática, y así “que no es punto de partida, ya lo hemos dicho. Pero tampoco puede ser punto de llegada, pues es una doxología del s.V”⁷⁰. De ahí que sólo tendría una importancia metodológica en cuanto afirma lo que es único e irrepetible en Cristo: su mediación entre Dios y la humanidad.

Por ello Sobrino propone una necesidad de reinterpretar el dogma de la “unidad personal de Jesús con Dios” partiendo del carácter racional de la persona, utilizando la categoría profundizada por Scoto y sistematizada por Hegel: “la personalidad abstracta se recobra en la entrega al otro”⁷¹.

Por lo mismo concluye inmediatamente después:

Al hablar entonces de la unidad personal de la humanidad y la divinidad se está diciendo en primer lugar y en un sentido todavía controlable que Jesús es persona que se constituye como persona precisamente en la entrega a ese otro que es el Padre. Lo divino de Jesús es la modalidad de esa relación personal hacia el Padre, que acaece en la historia y a través de la conflictividad en la historia.

Y ya que esa relación de entrega, que se realiza poco a poco en la vida de servicio al Reino, sólo se consuma en el total abandono a la voluntad de Dios en medio de la oscuridad del destino de la cruz (lo afirma siguiendo a Panneberg), sólo en el abandono de la cruz llega a ser totalmente Dios. Por eso propone el autor, como el modelo para reinterpretar la filiación divina de Jesús y la unión personal con Dios: “Existe una

66 *Ibid*, p. 248

67 *Ibid*, p. 252.

68 *Ibid*, p. 254.

69 *Ibid*, p. 255.

70 *Ibid*, p. 256.

71 *Ibid*, p. 257.

evolución hacia arriba: Jesús se va haciendo, va diviniendo Hijo de Dios"⁷².

En seguida Sobrino contrapone su interpretación al modelo explicativo de la cristología dogmática: ésta afirma que "el hijo eterno deviene la naturaleza humana"; y puesto que ahí "no aparece claramente lo que de historia hay en esa naturaleza asumida por el Hijo eterno", el autor propone como alternativa la siguiente:

el Hombre Jesús de Nazaret a través de su historia se va haciendo hijo de Dios. Este modelo tiene la ventaja de hacer justicia a la historia de Jesús tal como la presenta el NT: Jesús es el que aprende a obedecer y el que llega a la perfección (cf *Heb* 5,8ss)⁷³.

3.2. *Algunas observaciones críticas.* He leído con interés la segunda obra cristológica de Sobrino, donde éste repiensa varios puntos de su *Cristología* y aclara varias de las maneras de expresarse que podían haber dado lugar a confusión y que de hecho, según parece, habían sido malentendidas. Son bienvenidas esas aclaraciones que expongo en seguida en el n. 3.3. Quisiera sin embargo exponer algunos reparos que aún me quedan respecto a la *Cristología desde América Latina*, y ello por serias razones teológicas.

72 *Ibid*, p. 258. El autor advierte (*ibid*) el peligro de apuntar a un tipo de adopcionismo condenado como herético. Y trata de resolver el problema de manera a mi juicio insatisfactoria, acudiendo al misterio que debe aceptar cualquier modelo de cristología (del descenso y del ascenso) en cuanto ha de poner necesariamente algún tipo de devenir en Dios. Creo que hay una profundísima diferencia teológica entre el hecho de que la segunda persona de la Trinidad llegue a ser (devenga) carne humana por libre decisión en un acto realizado por su poder divino; y otra cosa muy distinta es que un hombre (por más que sea Jesús de Nazaret) pueda llegar a ser (devenir) persona divina. Puesta así sería una afirmación incompatible con la fe. Como veremos en seguida, se trata de que Jon Sobrino más bien no ha sido claro en este primer libro acerca de lo que quería expresar: se refería (y eso ha quedado muy confuso) al modo de manifestarse la divinidad del Hijo en Jesús, y en la manera progresiva como la Iglesia fue conociendo el misterio.

73 *Ibid*, p. 259. (Dejo el cap. XI, incluido temáticamente en los anteriores, y el XII, más propio de una aplicación de los principios hasta ahora desarrollados, a los ejercicios espirituales).

3.2.1. El primero es debido a mi convicción de que la Sagrada Escritura ha de ser "el alma de toda teología" (*OT* 16), sin otras posibles alternativas. Por lo mismo me parece que el teólogo sistemático (aun no estando obligado a ser un exegeta) debe sin embargo verificar cuidadosamente no sólo las diversas interpretaciones de los exegetas, sino también *el grado de certeza* con que éstos interpretan un texto⁷⁴. Y así, de interpretaciones probables no puede saltar a conclusiones sistemáticas afirmadas como ciertas, a menos que tenga otras razones teológicas (por ejemplo la Tradición viva de la Iglesia) que válidamente le hagan dar el paso. Esta dificultad se encuentra frecuentemente en el caso del Jesús histórico. Tampoco nos fue revelada la verdad sobre nuestra salvación "por compartimentos" que se deban separar (lo histórico + la interpretación dogmática: ya el mismo evangelio de Marcos es el de "Jesús el Cristo, el Hijo de Dios": *Mc* 1,1). Aunque se debe reconocer un desarrollo progresivo de la revelación; y por lo mismo la cuidadosa verificación de esas etapas nos ayuda a profundizar en el misterio revelado y a ponerlo en relación con la historia del hombre.

74 Por ejemplo, aun aceptando la fe obediencial en Jesús, basada en *Hebreos* y en los sinópticos, no creo que se pueda forzar en ese sentido, y con las conclusiones respecto a la conciencia de Jesús, *Mc* 9,23; por más que el autor cite a Thüsing, al que incluso se podría añadir von Balthasar (cf. de este autor *Ensayos Teológicos* II, Madrid, Cristiandad, 1965, pp. 68-69), y aun otros autores. Falta compararlo con *Mc* 5,34; *Mt* 8,2.10.29; 9,22.29; 15,28; 17,17.20; *Lc* 5,12.20; 7,9.50; 8,25.48; 9,41, etc. Difícilmente se puede dar más que una probabilidad en la interpretación de un texto, cuando se hace en sentido contrario a los paralelos y equivalentes. Y aun cuando se concediese tal probabilidad (en el caso de la exégesis de Thüsing), de ahí no se podría saltar a una conclusión sistemática en firme.

Lo mismo se diga de la interpretación del abandono de Jesús en la cruz, de *Mc* 15,34, que está a la base de *El Dios Crucificado* y de las tesis 10-14 de Sobrino (cf. pp. 162ss). Se trata de uno de los versículos más discutidos en la historia de la exégesis (cf. X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo...*, pp. 144ss, donde critica la interpretación de Moltmann por haberse entregado "a un andamiaje imaginario": p. 147). No negamos la *posibilidad* y aun la legitimidad de la interpretación de este versículo que Sobrino adopta; pero sí el que de una premisa *probable* haga el fundamento de un grande andamiaje en el cual se excluyen las otras interpretaciones neotestamentarias (aunque no se nieguen): por tanto se debería buscar la fuerza de tal estructura sistemática no en la Sagrada Escritura, sino en alguna otra parte. El autor ha acudido entonces a la teología de Moltmann, cuyas raíces (justamente por ser un teólogo evangélico) se hunden en la reforma.

Tampoco creo que se debe conceder mayor "canonicidad" a un evangelio que a otro *en la práctica* de la teología (y así Marcos no la tiene sobre las demás partes del N.T.), sino que

La escritura se ha de leer e interpretar con el mismo espíritu con que fue escrita: por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia, la analogía de la fe (DV 12).

3.2.2. El dogma no puede ser sólo la declaración de una verdad última en el sentido de que se debe afirmar al final de un proceso. Sino lo es también en cuanto nos sirve de *norma normata* (al servicio de la Palabra revelada: DV 10). No sólo nos dice pues lo último en el sentido cronológico de llegada de nuestro conocimiento, sino también lo último en cuanto al significado mismo de la revelación; y así enseña bajo la luz del Espíritu cuál es el sentido necesario para nuestra salvación de aquello que está contenido en el depósito revelado. Son pues guía interna de la teología, y no sólo un límite que no se puede sobrepasar. El dogma finalmente no es separable de la exégesis, por más que no se confunda con ésta y respete sus métodos científicos como autónomos (por que autónomo no es sinónimo de independiente). Por ello, aun reconociendo que Sobrino confiesa el dogma cristológico fundamental de la Iglesia, no creo que sea suficiente el colocar éste (en una cristología) sólo como el final de un proceso (lo que sería admisible, por ejemplo, en un estudio monográfico y explícitamente así presentado, sobre el desarrollo del dogma desde el punto de vista histórico).

3.2.3. La aplicación más evidente de los dos principios anteriores se encuentra en el capítulo sobre la muerte de Jesús. Arriba he citado lo que dice a propósito de él González Faus (cf. nota 63), en lo que tiene razón. Porque los evangelios no son historia desnuda a la que nosotros damos el contenido de fe; sino testimonios de fe con fundamento histórico. Si pues se separan los datos históricos de la interpretación neotestamentaria de la fe, entonces los datos históricos, dejados así al desnudo, tendrán que requerir *otra* interpretación, que sustituya aquella de que se les ha despojado. Es ahí donde ha entrado la teología de Moltmann. Por eso creo que tal capítulo requiere una reelaboración de fondo.

3.2.4. Finalmente, creo que la *integridad* de la revelación no puede quedar a merced de nuestros intereses inmediatos, por justos que se les reconozca. Ciertamente los análisis científicos de la realidad son necesarios, bajo pena de que nuestra teología se quede al aire en un nivel puramente explicativo. Pero dichos análisis no pueden descubrir toda la raíz del mal del mundo, ni la salvación correspondiente⁷⁵. Si para ello bastase nuestra ciencia, en el fondo la revelación sería superflua. Por eso la Palabra de Dios nos revela en su integridad (sin negar el auxilio de las ciencias humanas) el misterio de nuestra salvación. Por tal motivo no podemos a la luz de los intereses inmediatos y urgentes separar las verdades de fe (que forman un misterio único e íntimamente trabado) para decir cual sí y cual no es objeto de nuestra teología⁷⁶. Por eso no hace justicia a Jesucristo una cristología funcional no profundamente enraizada en su ser; tanto como no lo haría otra cristología ontológicamente ortodoxa que olvidase (o sólo dejase como afirmación límite) la obra salvífica integral del Hijo por su carne.

75 Por eso me parece insuficiente el uso metodológico que Sobrino hace del dogma de su cristología, aunque reconozco que su confesión de fe (sobre todo una vez expresada con mayor claridad en su segunda obra) es legítima.

76 Es el motivo por el que no puedo compartir el criterio de selectividad que Sobrino indica en *Cristología...*, p. 25 (por más que tenga toda la razón en el sentido de que la teología no es sólo ciencia explicativa de la fe del creyente, a nivel teórico): "De ahí que la teología latinoamericana no tenga interés especial en esclarecer para el entendimiento problemas tradicionales de teología, como la transubstanciación, el sinergismo o cristológicamente, la unión hipostática, la relación entre la ciencia divina y humana de Cristo, etc. El ignorar estos problemas creemos que se debe no a un desprecio explícito por ellos, sino a dos razones: la poca operatividad social directa de cualquier esclarecimiento teológico a ese nivel, y además, y esto es lo más importante, a que en la situación actual del mundo y en la situación global de la teología, detenerse en esos problemas, dedicar tiempo y pensamiento es hacer juego a un modo genérico de hacer teología, que es poco comprometido y alienante, por lo menos en el sentido de que desvía la atención hacia los verdaderos problemas". (Cf. *Pue* 174ss., y Juan Pablo II, discurso inaugural de Puebla, I, 1.2ss; *Libertad cristiana y liberación*, cap. I: Creo por mi parte que una liberación completa en Cristo nos exige no renunciar a la integridad de las raíces de nuestra fe; estoy convencido de que lo contrario nos haría perder nuestra identidad cristiana, lo que poco podría colaborar a una verdadera liberación: no creo que pueda ser verdaderamente libre un hombre que renuncie a una parte de su identidad).

3.3. *Jesús en América Latina* es un libro que recoge cuatro artículos publicados en diversas revistas, siguiendo los trazos de su cristología. Más dos artículos nuevos, el primero de los cuales, "Temas fundamentales para la cristología", es el que me parece de especial importancia para entender al autor.

Podemos estudiar este artículo desde dos ángulos: o bien presentando todas las líneas básicas cristológicas que en él nos ofrece Sobrino, o bien recogiendo aquellos puntos en los cuales él repiensa, reformula y clarifica su pensamiento, en relación con su obra anterior. Desgraciadamente el primer sistema, que sería el más justo, requeriría un espacio mucho más amplio del que tengo ahora a mi disposición; pero ha sido hecho de manera muy completa por el P. Juan Alfaro⁷⁷. El segundo aspecto me parece más posible en este momento, y por ello es el que adopto en estas líneas:

3.3.1. El autor aclara que su obra cristológica es un ensayo sobre algunos temas particulares, que no cubren todos los puntos que serían necesarios en una cristología sistemática:

Hay que reconocer que el término 'cristología', aparecido en libros y artículos, puede suscitar expectativas distintas de lo que realmente se ofrece, pues en América Latina la CL no ha elaborado una cristología completa que integre todos los temas que tradicionalmente se tratan en las cristologías clásicas. Normalmente la CL ofrece ensayos cristológicos desde el Jesús histórico, desde el cual se hacen algunas reflexiones sobre las cristologías neotestamentarias, conciliares y de la tradición, sin que esto último se analice con amplitud⁷⁸.

Suponiendo pues que su obra es un ensayo parcial sobre algunos aspectos de la cristología, el autor indica cómo su preocupación es más bien por una parte acentuar algunos aspectos

77 Pido que se lea J. ALFARO, "Análisis del libro 'Jesús en América Latina' de Jon Sobrino", en *EE* 59 (1984), 237-254. Personalmente he tratado este asunto con el P. Alfaro. Acepto sus puntos de vista, y los suscribo.

78 *Jesús...*, p. 22, nota 7. Por consiguiente los ensayos cristológicos de Sobrino no han sido escritos como una cristología sistemática. No ofrecen pues un panorama teológico suficiente, por ejemplo, para un libro de texto de cristología (pero Sobrino jamás lo ha pretendido). Sino pueden ser útiles para reflexionar sobre puntos concretos, cuando éstos son leídos críticamente, desde su finalidad y perspectiva.

de la historicidad de Cristo que quedan desenfocados en otras obras cristológicas que pueden pecar por reduccionismo al sólo presentar la relación trascendente de Cristo con Dios; y por otra ofrecer aquellos aspectos que pueden (por acentuar los aspectos salvíficos) ser de mayor servicio pastoral: para ello acude a varios documentos eclesiales en los que juzga encontrar apoyo a su intención⁷⁹.

3.3.2. El autor ha intentado ofrecer una cristología que haga posible al cristiano "dar razón de su esperanza", no sólo a nivel de confesión verbal de fe, sino también con la vida comprometida en la transformación del mundo (y eso no como algo añadido a la teología, sino sede el interior de ella). Por eso, aceptando en su integridad el dogma, afirma haber puesto el acento sobre el Jesús histórico. Parece reconocer también cierta limitación en tal uso, pues dice que "las propias limitaciones y aun los posibles énfasis unilaterales en el Jesús histórico no impiden esa posibilidad"⁸⁰.

3.3.3. Afirma que toda cristología LA debe confesar que Jesús es el Cristo, pero al mismo tiempo recalca que Cristo no es otro sino el mismo Jesús. Además confiesa que Jesús es Dios; pero también que sólo sabemos lo que es Dios, desde Jesús. Por ello (para evitar malentendidos) aclara que lo que ha pretendido no es reducir a Cristo, sino mostrar cómo el misterio de Dios y del hombre que es Cristo, se va "desplegando" desde Jesús (por tanto estudia el *proceso de manifestación* del misterio, tema en que volverá más adelante, al tratar de las afirmaciones dogmáticas). No acepta que se quiera manipular a Cristo para justificar una determinada praxis de liberación; sino que "Jesús aparece como la *norma normans*, y no la *norma normata* de la liberación"⁸¹. Pero si ha acudido tanto al Jesús histórico es por la sospecha de que más bien se manipule la figura de Cristo o la fe en él para apoyar o al menos dejar intocados muchos sistemas de injusticia social en América Latina.

79 En particular *Med, Pue* y el documento de CTI "Quaestiones selecta de Theología", *Gr* 61 (1980) 609-632.

80 *Jesús...*, p. 23.

81 *Ibid.*, p. 28.

3.3.4. Advierte que si la teología de la liberación ha relacionado a Jesús con el Reino de Dios, lo ha hecho desde el punto de vista histórico. Desde el sistemático, habría que afirmar que el Reino de Dios más bien se relaciona con Jesús. Por eso la teología es en último análisis cristológica, no Jesuológica.

3.3.5. Reconoce la práctica de Jesús como servicio de ese Reino, en este servicio Jesús dirige su misión privilegiadamente a los pobres, a quienes ofrece los signos de la venida del Reino (por ese motivo entra en conflicto con los poderosos y es perseguido hasta la muerte). Pero el Dios que predica Jesús es

un Dios de los pobres, por quienes siente especial predilección y ternura. A ellos directamente se acerca Dios en su reino, sin que excluya de él a quienes, sin ser pobres quieran hacerse pobres y entrar así en su reino⁸².

3.3.6. Respecto al dogma cristológico, el autor reconoce que lo acepta completamente, en cuanto confiesa todo aquello que se puede saber sobre Cristo, "obtenido de los relatos evangélicos y de las cristologías neotestamentarias y conciliares"⁸³. Lo típico suyo sería, sin embargo, el insistir en el seguimiento como insustituible para conocer a Cristo⁸⁴.

3.3.7. Me parece conveniente citar textualmente la posición de Sobrino ante el dogma de la Iglesia:

Hay que considerar también el papel insustituible, para la CL y para cualquier cristología, de los dogmas cristológicos de la Iglesia. Ello consiste, en nuestra opinión, en que: a) los dogmas proponen los límites de cualquier cristología, la superación de los cuales supondría no sólo desobediencia al magisterio, sino empobrecimiento, a la corta o a la larga, de la figura de Cristo; b) los dogmas en su propio lenguaje y conceptualidad exponen con radicalidad el misterio de Cristo y exigen mantenerlo como misterio, aunque haya ciertos usos de los dogmas que tienden a domesticar ese misterio; c) los dogmas cristo-

lógicos exponen en el fondo la verdad de la fe cristiana: la absoluta y salvífica cercanía de Dios a la humanidad pecadora y esclavizada, hecha irrepetible y no superable en Jesucristo⁸⁵.

3.3.8. Soteriológicamente expone el principio antiarriano de Atanasio: "Para nosotros sería tan inútil que la Palabra no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdaderamente carne la que asumió"⁸⁶. Y tras explicar cómo la cristología de la liberación ha tratado de aplicarlo, y el por qué ha habido deficiencias en las cristologías, de una y otra parte, termina esta larga sección con una síntesis (demasiado amplia para citarla aquí, recomiendo leerla directamente en el texto⁸⁷) de las categorías teológicas de la obra de Cristo en el Nuevo Testamento, que el autor asume en cinco elementos básicos:

a) La entrega libre de Cristo. b) La solidaridad y sustitución de Cristo, que lleva sobre sí el pecado del mundo y los pecados históricos. c) La donación de sí, según la voluntad salvífica del Padre, entrega de Cristo que "aparta a los hombres de la ira venidera", y que hace posible el acercamiento a Dios en gracia. e) "Esa salvación no es sólo perdón de los pecados, sino renovación de la vida, introducción del hombre en la misma vida de Dios y en el actual señorío de Cristo".

3.3.9. Una aclaración necesaria sobre su interpretación de Calcedonia: se le ha criticado con frecuencia por haber afirmado una divinidad al estilo hegeliano, que se va haciendo en Cristo. El autor explica que él ha querido más bien mostrar el *proceso manifestativo* de la divinidad de Cristo, ya que "lo que es primero en el plano de la realidad, es último en el plano de nuestro conocimiento"; y afirma justamente que hay un claro desarrollo histórico en la revelación de la divinidad de Jesús, en el N.T.⁸⁸.

82 *Ibid*, pp. 33s. En conclusión (aquí he resumido mucho), Sobrino afirma no pretender ofrecer un Jesús histórico reduccionista, ni degenerar en una mera descripción de Jesús que sólo permitiese una jesuología: "Muestra más bien que en Jesús ha aparecido tanto el descenso de Dios a los hombres, como el modo de acceso de los hombres a Dios": *Ibid*, p. 35.

83 *Ibid*, p. 36.

84 *Ibid*, pp. 86ss.

85 *Ibid*, p. 40.

86 Citado en *ibid*, p. 46.

87 Leer el texto completo en pp. 65-67.

88 Me parece necesario que se lean sus textos aclaratorios directamente, en *ibid* 82-84. En la *Cristología* se habría pues expresado en forma poco clara. Pero creo que ya ahí nos había dado una cierta clave (si bien algo breve y confusa) para interpretarlo en este sentido: cf. *Cristología...*, p. 259 abajo.

3.4. A manera de conclusión

3.4.1. Comparto con Jon Sobrino la preocupación, que me parece perfectamente legítima (cf. arriba, nota 55), de tratar de elaborar una teología que no se detenga en la afirmación y explicación ortodoxa de la doctrina. Es absolutamente necesaria una cristología verdaderamente salvífica que incluya todos los elementos de la liberación tal y como el N.T. nos lo ha revelado: no sólo la salvación del pecado al interno del corazón humano, sino también de todas las estructuras del mundo construidas bajo el signo del pecado. Y una teología que no se detenga en la afirmación de tal liberación, sino que toque el punto clave: el seguimiento de Cristo, que incluye junto con la apostolicidad de la comunicación del mensaje, el deber ético y moral-teológico de la transformación del mundo según el plan divino.

3.4.2. Reconozco sin embargo que nuestras más legítimas aspiraciones quedan siempre cortas delante del misterio, y por eso debemos constantemente revisar las elaboraciones que tratan de expresarlo, conforme a la Revelación que experimenta el hombre en cada momento histórico. Es la difícil y dolorosa tarea del teólogo. Por ello acojo las aclaraciones que Sobrino ha hecho a su cristología, y creo que a esa luz debe leerse su obra.

3.4.3. Pero también creo en las directivas que nos han dado nuestros obispos en Puebla⁸⁹, para que nuestra predicación de Jesucristo sea en verdad un servicio evangélico. Así como acojo la herencia que nos dejó Juan Pablo I el último día de su pontificado.

Entre los derechos del fiel, uno de los más grandes es el de recibir la Palabra de Dios en toda su integridad y fuerza⁹⁰.

Es necesario respetar ese derecho para poder ofrecer al hombre la verdadera liberación de Cristo, en la verdad y en la justicia.

⁸⁹ Cf. *Pue* 175-179.

⁹⁰ *AAS* 70 (1978) p. 768.

BIBLIOGRAFIA

1. Pequeña bibliografía de cristología³⁴²

- BOFF L., *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid, Cristiandad, 1981 (incluye "Jesucristo, Liberador", pp. 39-282).
- BORNKAMM G., *Jesús de Nazaret*. Salamanca, Sígueme, 1975.
- BRAUN H., *Jesús el hombre de Nazaret y su tiempo*. Salamanca, Sígueme, 1975.
- BROWN R., *Jesús Dios y hombre*. Santander, Sal terrae, 1973.
- COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, "Cuestiones selectas de cristología" en *Teología y Vida* 22 (1981) 255-274.
- CONGAR Y., *Jesucristo*, Barcelona, Estela, 1964.
- CHOPIN C., *El Verbo encarnado y redentor*. Barcelona, Herder, 1979³.
- DUQUOC Ch., *Cristología*. Salamanca, Sígueme, 1974.
- FEYNELL P., *Jesucristo es el Señor*. Salamanca, Sígueme, 1968.
- FLUSSER D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Madrid, Cristiandad, 1975.
- FORTE B., *Jesús de Nazaret*. Historia de Dios y Dios de la historia. Madrid, Paulinas, 1983.
- GALOT J., *Cristo, ¿Tú quién eres?* Madrid, Cete, 1982.
- GALOT J., *Jesús Libertador*. Madrid, Cete, 1982.

342 Los libros de esta "pequeña bibliografía", por su carácter general, tocan varios de los temas de nuestra cristología. No serán repetidos en la bibliografía temática, sino se suponen de consulta más permanente. En la "bibliografía temática" (que procuro sea toda en castellano, excepto en el caso de algunos títulos importantes que no he encontrado en nuestro idioma) no se encontrarán los estudios generales bíblicos: en los comentarios monográficos (demasiado abundantes) a cada uno de los libros de la Escritura, ordinariamente se encontrará algún capítulo que toca nuestra materia; por ejemplo en los comentarios a Isaías hay casi siempre algún estudio de los poemas del Siervo, que serviría para profundizar en nuestro tema 4.

- GONZALEZ C.I., *Jesucristo el salvador*. México, OSMEX, 1978.
 GONZALEZ DE CARDEDAL O., *Jesús de Nazaret*. Madrid, BAC, 1975.
 GONZALEZ FAUS J.I., *La humanidad nueva*. Santander, Sal Terrae 1984⁶.
 GONZALEZ GIL M., *Cristo, el misterio de Dios*, 2 t. Madrid, BAC, 1976.
 GUERRERO J.R., *El otro Jesús*. Salamanca, Sígueme, 1978².
 KASPER W., *Jesús el Cristo*. Salamanca, 1984⁵.
 MALONEY C., *El Cristo cósmico*. Santander, Sal Terrae, 1969.
 RAHNER-THUESING, *Cristología*. Madrid, Cristiandad, 1975.
 RUBIO MORAN L., *El misterio de Cristo en la historia de la salvación*. Salamanca, Sígueme, 1982.
 SAYES J.A., *Jesucristo, ser y persona*. Burgos, Aldecoa, 1984.
 SCHILLEBEECKX E., *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid, Cristiandad, 1983.
 SCHMAUS M., *Teología dogmática*, t. 3, "Dios redentor". Madrid, Rialp, 1962.
 SCHULTZ H.J., *Jesús y su tiempo*. Salamanca, Sígueme, 1968.
 SOBRINO J., *Cristología desde América Latina*. México, CRT, 1977².
 SOBRINO J., *Jesús en América Latina*. Santander, Sal Terrae, 1982.
 TRESMONTANT C., *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*. Barcelona, Herder, 1973.
 VARIOS, *Mysterium Salutis*, vol. III/1-2. "Cristo". Madrid, Cristiandad, 1971.
 VARIOS, *Palabra y misterio. Ensayos bíblicos sobre la persona y misión de Cristo*. Santander, Sal Terrae, 1971.
 VERGES S. - DALMAU J.M., *Dios revelado por Cristo*. Madrid, BAC, 1969.

2. Bibliografía temática (auxilio para la investigación)

Tema 1

- ALFARO J., "Cristo, sacramento del Padre", *Gr* 48 (1967) 5-27.
 BOWMAN G., *El seguimiento en la biblia*. Estella, EVD, 1971.
 CIPRIANI S., "Cristo revelador del Padre y emisor del Espíritu en San Pablo", en VARIOS, *La Trinidad en la biblia*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1973, p. 185-211.
 CODINA V., "La abnegación cristiana. Renuncias modernas en el seguimiento de Cristo" *ST* 64 (1976) 189-202.
 GARCIA J.A., "¡Vuelata a Jesús! Reflexiones para una espiritualidad del seguimiento", *ST* 68 (1980) 751-766.
 GONZALEZ DE CARREA S., "Cristo, revelador del Padre en San Juan". en VARIOS, *La Trinidad...*, p. 137-164.
 JEREMIAS J., *Abbá. El mensaje central del N.T.* Salamanca, Sígueme, 1983².

- KUSS O., "Dios se ha revelado ahora mediante Jesucristo"; en *San Pablo*. Barcelona, Herder, 1975, p. 372-380.
 MARCHEL W., *Abbá, Padre. El mensaje del Padre en el N.T.* Barcelona, Herder, 1967.
 MOLLAT D., "Cristo emisor del Espíritu en San Juan", en VARIOS, *La Trinidad...*, p. 165-184.
 PORTILLO SAMPEDRO J.M., "Seguimiento de Cristo y servicio", en VARIOS, *Anunciar a Jesús*. México, Parroquial, 1984, p. 179-197.
 ROCHA M., "El seguimiento de Jesús", *SdeT* 23 (1984) 286-294.
 RODENAS A., "Cristo revelador del Padre y del Espíritu en los sinópticos", en VARIOS, *La Trinidad...*, p. 95-136.
 SCHLIER H., "Concepto de Espíritu en el evangelio de San Juan", en *Problemas exegeticos fundamentales en el N.T.* Madrid, Fax, 1970, p. 349-362.
 SCHNACKENBURG R., "La fe en sentido bíblico" y "Seguimiento de Cristo", en *Existencia cristiana según el N.T.* Estella, EVD, 1973, p. 67-118.
 WILLEMSE J., "Jesús, primera y última palabra del Padre", *Co* 1 (1965) 81-98.

Tema II

- DAHNS E., "De Filio Hominis in Vetere Testamento et in Induismo", *Gr* 45 (1964) 5-59.
 DALMAIS I.H., *La fe cristiana en diálogo con las grandes religiones*. Santander, Sal Terrae, 1981.
 DAMBORIENA P., *La salvación en las religiones no cristianas*. Madrid, BAC, 1973.
 GALILEA S., "El Cristo oculto del hinduismo", *Me* 11 (1985) 428-432.
 HERNANDEZ CATALA V., "El estado paradisiaco primordial" y "La reconciliación final", en *Expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. Madrid, BAC, 1972, p. 183-203.
 KOENIG F., *Cristo y las religiones de la tierra*. Madrid, BAC, 1969².
 MARDONES J.M. "Ofertas antihumanas de salvación" *ST* 69 (1981) 175-186.
 MASSON J., "Vers un recontre du bouddhisme et du christianisme?" *Gr* 45 (1964) 306-326.
 PANIKKAR R., *El Cristo desconocido del hinduismo*. Madrid, Marova, 1971.
 SANTOS A., *Salvación y paganismo*. Santander, Sal Terrae, 1960.

Tema III

- AUZOU G., *De la servidumbre al servicio. Estudio sobre el libro del Exodo*. Madrid, Fax, 1969.

- ALONSO SCHOEKEL L. *Salvación y liberación. Apuntes de soteriología del A.T.* Valencia, Inst. San Jerónimo, 1980.
- ALONSO SCHOEKEL L., "La alianza en los profetas del siglo VIII", *Com 6* (1973) 145-162.
- BALAGUE M., *Prehistoria de la salvación*. Madrid, Studim, 1967, 98-193.
- BOJORGE H., "Goel: Dios libera a los suyos", *RevB 33* (1971) 8-12.
- CAZELLES H., "La torah de Moisés y Cristo salvador", *Co 1* (1965) 63-80.
- CROATTO J.S., "La alianza, compromiso de Yahvé y fidelidad de Israel", *RevB 43* (1981) 81-97.
- CROATTO J.S., "Yahvé, el Dios de la presencia salvífica", *Ibid*, 153-163.
- DESELAERS P., "Yahvé, el médico de su pueblo", *SdeT 23* (1984) 135-141.
- EICHRODT W., *Teología del A.T.*, t. 1 "Dios y pueblo". Madrid, Cristiandad, 1975 (cf. sobre el sacrificio, pp. 128-155 y 331-339).
- ESTALAYO-ALONSO V., "Amós, un extranjero indeseable", *Estudios Teológicos 6* (1979) 115-180.
- FERNANDEZ ALLER L., "Raíces bíblicas de la palabra y concepto de liberación", en *Teología de la liberación*. Salamanca, 1978², p. 33-44.
- FRAINE J. de, "Adán y Cristo como personalidades corporativas", en McCARTHY D. (ed.), *Estudios modernos sobre la biblia*. Santander, Sal Terrae, 1969.
- GONZALES RUIZ J.M. "Comparación entre los testamentos", en *Ep. a los Gálatas*. Madrid, Fax, 1971, p. 188-229.
- GRELOT O., "El A.T. y la economía de salvación" y "La doble función de la ley: pedagógica y figurativa", en *Biblia y teología*. Barcelona, Herder, 1969, p. 45-69 y 77-88.
- GRELOT P., "Presencia del misterio de Cristo en el A.T." en *La biblia, palabra de Dios*, Barcelona, Herder, 1968, p. 56-69.
- INDIGORAS J., "La liberación en el libro de los Jueces" *Me 8* (1982) 387-432.
- LEVORATTI A.J. "La fe de Israel", *RevB 32* (1970) 99-110.
- LOHFINK N., "Interpretación histórica e interpretación Cristiana del A.T.", en *Exégesis bíblica y teología*. Salamanca, Sígueme, 1969, 189-217.
- LOZA J., "El Exodo, marcha hacia la libertad", *Efemerides Mexicana 2* (1984) 11-22.
- LYONNET S., "El N.T. a la luz del Antiguo", *SdeT 19* (1966) 225-232.
- MORENO J., "Pecado e historia de la salvación", *TV 13* (1972) 39-54.
- RIVERA L.F., "La liberación en el Exodo", *RevB 33* (1971) 13-26.
- SABUGAL S., "El lenguaje veterotestamentario de la liberación", *RevB 40* (1978) 71-93.
- SABUGAL S., "El concepto de pecado en el A.T.", *EE 59* (1984) 459-469.

- SABUGAL S., "El pecado, transfondo veterotestamentario", en *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*. Palermo, Augustinus, 1985, p. 25-40.
- SCHELKLE K., "Tipos: Moisés, David, Adán, antitipo Cristo", en *Palabra y Escritura*. Madrid, Fax, 1972, p. 85-94.
- VAUX R. de, *Instituciones del A.T.* Barcelona, Herder, 1964.
- VILLEGAS B., "La liberación de la biblia", *TV 13* (1972) 155-167.
- VILLEGAS B., "El tema de la alianza y el vocabulario teológico del A.T." *TV 2* (1961) 178 - 182.
- VON RAD G., "El acontecimiento salvífico veterotestamentario...", en *Teología del A.T.*, t.2. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 461-501.
- VOUGA F., "Jesús y el A.T.". *SdeT 20* (1981) 113-122.
- WESTERMANN C., *El A.T. y Jesucristo*. Madrid, Fax, 1972.

Tema IV

- BLENKINSOPP J., "Objetivo y profundidad de la tradición del Exodo en Deutero-Isaías", *Co 2* (1966) 397-407.
- BONSIRVEN J., "Reino de Dios y mesianismo", en *Teología del N.T.*, Barcelona, Litúrgica, 1961, p. 72-94.
- BRUNOT A., "El poema del siervo de Yahvé", *SdeT 5* (1966) 69-75.
- COPPEN J., "Le messianisme royal. Relectures christologiques", y "Jésus et l'accomplissement de l'attente royal messianique", *NRT 100* (1968) 834-863 y 936-975.
- DINGERMANN F., "Israel a la espera de Dios y de su reino", en SHCREINER J. (ed), *Palabra y mensaje del A.T.* Barcelona, Herder, 1962, p. 408-421.
- DUPUY B., "El mesianismo", en VARIOS, *Iniciación a la práctica de la teología. Dogmática I*. Madrid, Cristiandad, 1984, p. 89-134.
- DUSSEL E., "Universalidad y misión en los poemas del siervo de Jahveh", *Str 20* (1964), 419-464.
- EICHRODT W., "Profetas" y "Esperanza en el A.T.", en *Teología del A.T.*, t. I Madrid, Cristiandad, 1975, p. 331-345 y 432-458.
- ELLIS P., "Mesianismo", en *Los hombres y el mensaje del A.T.* Santander, Sal Terrae, 1970, p. 335-364.
- FUGLISTER N., "Un hombre tomado por Dios a su total servicio: Jeremías", en *Palabra y mensaje...*, p. 247-268.
- GARCIA CORDERO M., "La esperanza del mesías", en *Problemática de la biblia*. Madrid, BAC, 1971, p. 161-174.
- GARCIA CORDERO M., "Shalom. Hacia la paz mesiánica", *CT 111* (1984) 211-228.
- GARCIA DEL MORAL A., "Mesianismo bíblico y mesianismos ante la liberación del hombre", *Com 6* (1973) 379-424.
- GELIN A., "El mesías de Dios", en BOISMARD M.E. (ed), *Grandes temas bíblicos*, Madrid, Fax, p. 217-236.

GIRONES G., "La persona del mesías en el A.T.", en *Jesucristo, Tratado de soteriología cristológica*. Valencia, Seminario Metropolitano, 1973, p. 30-37.

HUNTER J., *Cristo en los salmos*. Tarrasa, Clie, 1982.

KRINETZKI L., "Relación entre el A.T. y el Nuevo", en *Palabra y mensaje...*, p. 448-466.

LEVORATTI A., "El sufrimiento de los profetas por su fidelidad a la palabra", *RevB* 42 (1980) 3-9.

MEJIA J., *Amor, pecado, alianza*. Buenos Aires, Patria Grande, 1975.

MEYER F.B. *Cristo en Isaías*. Tarrasa, Clie, 1982.

MOWINCKEL S., *El que ha de venir. Mesías y mesianismo*. Madrid, Fax, 1975.

MUÑOZ LEON D., "Un reino de sacerdotes y una nación santa: Ex. 19,6" *EB* 37 (1978) 149-212.

NEHER A., *Esencia del profetismo*. Salamanca, Sígueme, 1975.

PIXLEY J.V., "La esperanza mesiánica en el N.T.", *RevB* 33 (1971) 99-110.

QUESNELL Q., "Buena nueva para Israel: las promesas se han cumplido", en *Esta buena nueva*. Estella, EVD, 1970, p. 47-74.

SCHMIDT W., "La debilidad del mesías", *SdeT* 10 (1971) 25-33.

SIMIAN-YOFRE H., "Exodo en el Deuteriosaiás", *Bb* 61 (1980) 530-533.

VANDERNBROUCKE F., *Los salmos y Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1965.

Tema V

ALEGRE X., "Mi reino no es de este mundo: Jn. 18,36", *EE* 54 (1979) 499-525.

ALONSO DIAZ J., "El fracaso o la esperanza fallida del Reino (tal como lo esperaban) y su repercusión en el cristianismo", *EE* 54 (1979) 471-497.

ARENS E., "Conversión, en la perspectiva de Jesús", *RTL* 12 (1978) 315-328.

BLANK J., *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*. Madrid, Cristiandad, 1973.

BOJORGE H., "La entrada en la tierra prometida y la entrada en el reino: Jn. 3", *RevB* 41 (1979) 171-186.

BURGOS M. de, "El poseso de Gerasa (Mc. 5,1-20): Jesús portador de una existencia liberadora", *Com* 6 (1973) 103-118.

CERFAUX L., *Jesús en los orígenes de la tradición*. Bilbao, DDB, 1970.

CERFAUX L., "El reino de Cristo", en *Jesucristo en San Pablo*. Bilbao, DDB, 1967.

CORDERO M., "El misterio del reino de Dios", *CT* 98 (1971) 327-376.

CHEVROT G., *Las bienaventuranzas*. Madrid, Rialp, 1981.

DEVIES W.D., *El sermón de la montaña*. Madrid, Cristiandad, 1975.

DEL AGUA PEREZ A., "El cumplimiento del reino de Dios en la misión de Jesús", *EB* 38 (1979-80) 269-293.

DODD C.H., *las parábolas del reino*. Madrid, Cristiandad, 1974.

FÉVILLET A., "El reinado de Dios y la persona de Jesús", en ROBERT A.-FEUILLET A., *Introducción a la biblia*, t. 1. Barcelona, Herder, 1967, p. 689-727.

GIUSTOZZI E., "Hay un sistema de normas en el sermón de la montaña?", *RevB* 37 (1975) 235-243.

GONZALEZ FAUS I., *El clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*. Salamanca, Sígueme, 1982.

GROOT A., *El milagro en la biblia*, Estella, EVD, 1970.

HOFFMAN P., "Reino de Dios", en *Conceptos fundamentales de teología*, t. 4. Madrid, Cristiandad, 1966, p. 53-69.

IDIGORAS J.L., "Utopía humana y reino de Dios", *RTL* 13 (1979) 177-198.

INTERDONATO F., "El milagro y los milagros: un problema teológico-pastoral latinoamericano", *RTL* 12 (1978) 287-304.

JEREMIAS J., "La victoria sobre el poderío de satanás" y "La aurora del reino de Dios", en *Teología del N.T.*, t. 1. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 107-133.

JEREMIAS J., *Las parábolas de Jesús*, Estella, EVD, 1984⁷.

JEREMIAS J., "El sermón de la montaña", en *Palabras de Jesús*. Madrid, Fax, 1970, p. 25-102.

KAMPHAUS F., "Las narraciones de milagros en los evangelios", *SdeT* 9 (1970) 86-94.

KIRK J.S., "En torno al concepto de reino de Pablo", *RevB* 41 (1979) 97-108.

LAPPLE A., "Los milagros en la predicación de Jesús", en *El mensaje de los evangelios hoy*. Madrid, Paulinas, 1971, p. 191-282.

LEON-DUFOUR X. (ed), *Los milagros de Jesús*. Madrid, Cristiandad, 1979.

LEON-DUFOUR X., "Sentido bíblico de las curaciones milagrosas", en *Estudios de evangelio*. Barcelona, Estella, 1969, p. 122-144.

LOHSE E., "El reinado de Dios", en *Teología del N.T.* Madrid, Cristiandad, 1978, p. 41-49.

LOSADA D., "Las parábolas del crecimiento", *RevB* 38 (1976) 113-125.

LOSADA D., "Reflexiones sobre el milagro", *RevB* 40 (1978) 3-9.

MATUTE A., "El reino de la justicia", *TX* 28 (1978) 439-365.

MEYER B., "La gran proclamación", en *El hombre para los demás*. Bilbao, Mensajero, 1973, p. 27-46.

MONDEN L., "Sentido cristiano del milagro", *SdeT* 6 (1964) 117-122.

MONTECHEUIL Y., *El reino y sus exigencias*. Caracas, Paulinas, 1963.

MUSSNER F., *Los milagros de Jesús*, Estella, EVD, 1970.

PANNENBERG W., *Teología y reino de Dios*. Salamanca, Sígueme, 1974.

RICHARDSON A., *Las narraciones evangélicas sobre milagros*. Madrid, Fax, 1974.

RODRIGUEZ CARMONA A., "El reino de Dios en el pensamiento de Jesús", *EB* 39 (1981) 249-284.

SABUGAL S., "Reino y reinado de Dios en el mensaje de Jesús", *Estudio Agustiniano* 20 (1985) 273-294.

- SABUGAL S., "Venga tu reinado", en *Abbá! La oración del Señor*. Madrid, BAC, 1985, p. 353-429.
- SCHELKLE K.H., "El reino de Dios", en *Teología del N.T.*, t.4. Barcelona, Herder, 1978, p. 34-57.
- SCHNACKENBURG R., *Reino y reinado de Dios*. Madrid, Fax, 1970.
- STAUDINGER J., *El sermón de la montaña*. Barcelona, Herder, 1962.
- WEISER A., *¿A qué llama milagro la biblia?* Madrid, Paulinas, 1979.
- ZEA V., "La predicación del reino de Dios...", en *Jesús, el Hijo de Dios*. Colombia, Pont. Univ. Javeriana, 1981, p. 45-102.

Tema VI

- AQUINO Sto. T., *Suma Teológica*, III, q.40, aa.2-3.
- AVANZO M., "El compromiso con el necesitado en el judaísmo y en el evangelio", *RevB* 35 (1973) 23-41.
- BOCKMANN A., "El N.T. y la relación de la Iglesia con los pobres", *Co* 13/2 (1977) 49-60.
- CASABO J.M., "La justicia en el A.T.", *Str* 25 (1969) 3-20.
- CONCILIUM, abril 1977 dedicado a Los pobres y la Iglesia.
- CROATTO, J.S., "El mesías liberador de los pobres". *RevB* 32 (1970) 233-240.
- DROUZY M., "Jesús come con los pecadores", *SdeT* 4 (1965) 312-316.
- GELIN A., "Bienaventurados los pobres", en *Grandes temas...*, 121-129.
- GELIN A., *Los pobres de Yahvé*, Barcelona, Nova Terra, 1965.
- GONZALEZ CARVAJAL L., "Optar por los pobres, porque así es Dios". *ST* 71 (1983) 109-122.
- GONZALEZ MONTES A., "Los pobres como sujeto histórico salvífico", *Sal* 31 (1984) 207-224.
- GONZALEZ RUIZ J., *Pobreza evangélica y promoción humana*. Barcelona, Nova Terra, 1966.
- GRELOT P., "La pauvreté dans l'Écriture Sainte", *CH* 8 (1961) 306-330.
- GUILLET J., "Pauvreté de Jésus-Christ", *CH* 6 (1959) 438-450.
- GUTIERREZ G., *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- HENDRICKX H., "Los pobres y la justicia en algunos textos del N.T.", *Servir* 18 (1982) 189-225.
- JEREMIAS J., "La buena nueva para los pobres", en *Teología del N.T.*, p. 133-149.
- JEREMIAS J., "Situación social: ricos y pobres" y "oficios despreciados", en *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid, Cristiandad, 1980², p. 105-138 y 315-328.
- LEFEVRE A., "La pauvreté chrétienne", *CH* 6 (1959) 451-463.
- LOPEZ MELUS F., *Pobreza y riqueza en los evangelios*. Madrid, Studium, 1963.
- METZ J., "Pobreza de espíritu", *SdeT* 4 (1965) 451-463.

- MORA PAZ C.A., "La necesidad de un rico: Lc. 12,13-21" en VARIOS, *Anunciar a Jesús*. México, Parroquial, 1984, p. 143-177.
- ORTIZ DE URTARAN F., "Un rico amigo de Dios", *Lumen* 34 (1985) 289-313.
- RICCIARDI A., "Los pobres y la tierra según el salmo 37", *RevB* 41 (1979) 225-237.
- RIZZI A., *Escándalo y bienaventuranza de la pobreza*. Madrid, Paulinas, 1978.
- SCHOTTROFF L., "Pobres y ricos en los evangelios sinópticos", *SdeT* 22 (1983) 279-282.
- SICRE J.L., "Con los pobres de la tierra". *La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid, Cristiandad, 1985.
- SICRE J.L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas pre-exílicos*. Madrid, Cristiandad, 1979.
- TRILLING W., "Pobreza", en *Conceptos fundamentales...* t.3, p. 470-475.

Tema VII

- AGUIRRE R., "Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan". *EE* 56 (1981) 1055-1073.
- AGUIRRE R., "El reino de Dios y la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo", *EE* 54 (1979) 363-382.
- ALONSO DIAZ J., "El discernimiento entre el verdadero y el falso profeta", *EE* 49 (1974) 5-17.
- AVANZO M., "El arresto, el juicio y la condena de Jesús", *RevB* 35 (1973) 131-150.
- BALTHASAR H. Urs von, "Brecha y puente entre la actividad y el sufrimiento de Jesús", en VARIOS, *Cristología y devoción a Cristo*. Bogotá, IICJ, 1982, p. 13-21.
- BENOÏT P., *Pasión y resurrección del Señor*. Madrid, Fax, 1971.
- BIGO P., "Jesús y la política de su tiempo" *Me* 1 (1975) 45-51.
- CAMBON E., "Abandono de Cristo en la cruz", *Me* 7 (1980), 332-351.
- CRESPY G., "Significado político de la muerte de Jesús", *SdeT* 11 (1972) 210-219.
- CULLMANN O., "La condenación de Jesús por el estado romano", en *Estudios de teología bíblica*. Madrid, Sturium, 1973, p. 87-101.
- CULLMANN O., *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Madrid, Studium, 1980³.
- DIEZ MERINO L., "La crucifixión en la antigua literatura judía", *EE* 51 (1976) 5-27.
- ESPINEL J.L., "El pacifismo de Jesús", *CT* 111 (1984) 229-250.
- FERRANDO M.A., "Falsos profetas según el N.T.", *TV* 14 (1973) 149-164.
- GALIZZI M., *Evangelio según San Marcos*, t. 2 "Vosotros lo habéis matado". Guatemala, Inst. Teol. Salesiano, 1977.

- GONZALEZ A., y otros, *Profetas verdaderos y profetas falsos*. Salamanca, Sígueme, 1976.
- GRELOT P., "La traduction et l'interprétation de Phil. 2,6-7", *NRT* 93 (1971) 897-922 y 1009-1027.
- HENGEL M., *Jesús y la violencia revolucionaria*. Salamanca, Sígueme, 1973.
- HERRANZ M., "El proceso ante el sanedrín y el ministerio público de Jesús", *EB* 34 (1975) 83-111.
- LAMARCHE P., "La blasfemia de Jesús ante el sanedrín", *SdeT* 2 (1963), 197-199.
- LEON-DUFOUR X., "Jesús ante la muerte amenazadora", en *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid, Cristiandad, 1982, p. 73-98.
- LOHFINK G., "Destinatarios de la exigencia de Jesús a la no violencia", *SdeT* 23 (1984) 3-13.
- MORENO A., "Falsos profetas en el A.T.", *TV* 14 (1973) 129-148.
- MORIN A., "Jesús y la violencia: ni guerrillero ni zelota", *Me* 9 (1983) 163-173.
- ORTEGA R., "¿El subversivo de Nazaret?", *Me* 5 (1979) 27-54.
- ORTIZ MUÑOZ L., *Cristo, su proceso y su muerte*, 2 vol. Madrid, Fomento editorial, 1980.
- RUIZ G., "El clamor de las piedras (Lc 19,40 - Hab 2,11). El reino choca con la ciudad injusta en la fiesta de ramos", *EE* 59 (1984) 297-312.
- SCHEIFLER J.R., "El salmo 22 y la crucifixión del Señor", *EB* 24 (1965) 5-83.
- SCHOONENBERG P., "Kénosis-anonadamiento", *Co* 2 (1966) 51-71.
- SCHUERMAN H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* Salamanca, Sígueme, 1982.
- TRILLING W., "El proceso de Jesús, en *Jesús y los problemas de su historicidad*. Barcelona, Herder, 1975, p. 156-168.
- VARGAS MACHUCA A., "¿Por qué condenaron a muerte a Jesús de Nazaret?", *EE* 54 (1979) 441-470.
- ZEA V., "El camino del patíbulo...", en *Jesús el Hijo de Dios*, p. 103-125

Tema VIII

- ALESSIO L., "Reinó desde el madero", *RevB* 33 (1971) 327-337.
- ALONSO SCHOEKEL L., "La rédemption, oeuvre de solidarité", *NRT* 93 (1971) 449-472.
- BALTHASAR H.U. von, "Crucificado por nosotros", en *Puntos centrales de la fe*. Madrid, BAC, p. 155-168.
- CUESTA LEYVA M., *Salvación y cruz*. Granada, Fac. de Teología, 1980.
- DIAZ ALONSO J., "Historicidad del ev. de Mc. en la presentación de la muerte de Jesús como muerte redentora", *EB* 21 (1962) 23-36.
- FIORINZA E., "El promotor y consumidor de nuestra fe", en SCHREINER J. *Forma y propósito del N.T.* Barcelona, Herder, 1973, p. 306-327.

- HENGEL M., "La muerte expiatoria de Jesús. Orígenes de la predicación primitiva", *SdeT* 20 (1981) 211-224.
- JEREMIAS J., "La interpretación de la pasión", en *Teología del N.T.*, p. 332-346.
- JEREMIAS J., "La muerte sacrificial de Jesús", en *El mensaje central del N.T.* Salamanca, Sígueme, 1972, p. 37-58.
- LEON-DUFOUR X., "Pablo ante Jesús en la cruz", en *Jesús y Pablo...*, p. 173 - 205.
- LYONNET S., "Significado escriturístico de expiación", en *Estudios modernos...*, p. 177-186.
- MAAS W., "Descendió a los infiernos, Aspectos de un artículo de fe olvidado", *SdeT* 21 (1982) 26-36.
- PAUL A., "Interprétations de la mort du Christ dans le N.T.", *LV* 101 (1971) 18-33.
- POTTERIE I. de la, "La sed de Jesús moribundo y la interpretación por Juan de su muerte en la cruz", en *VARIOS, Teología de la cruz*. Salamanca, Sígueme, 1979, p. 57-78.
- ROMANIUCK C., "El sacerdocio de Cristo en la carta a los Hebreos", en *El sacerdocio en el N.T.* Santander, Sal Terrae, 1969, p. 22-33.
- SABOURIN L., *Redención sacrificial*. Bilbao, DDB, 1969.
- SABUGAL S., "El lenguaje neotestamentario sobre la liberación", *RevB* 40 (1978) 95-102.
- SPINETOLI O. da, "El sentido de la cruz en la carta a los Hebreos", en *Teología de la cruz*, p. 144-154.
- SIEGMAN E., "La muerte redentora de Cristo en San Pablo", en *Palabra y mensaje ...*, p. 109-132.
- STAAB y BROX, "Cristo único mediador de nuestra salvación", en *Cartas a los Tesalonicenses...* Barcelona, Herder, 1973, p. 116-142.
- STANLEY D., "Cristo como salvador en la primitiva predicación y en los sinópticos", en *Palabra y misterio*, p. 39-90.
- VANHOYE A., *Cristo es nuestro sacerdote*. México, Renovación, 1974.
- VANHOYE A., "Estructura y teología de los relatos de la pasión", *SedT* 9 (1970) 107-118.
- VANHOYE A., *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el N.T.* Salamanca, Sígueme, 1984.

Tema IX

- ALEU J., "La resurrección de Jesús", *EE* 45 (1970) 35-51.
- ALEU J., "La resurrección de Jesús en los evangelios", *EB* 30 (1971) 47-76.
- ALFARO J., "Cristo glorioso, revelador del Padre", *Gr* 39 (1958) 222-270.
- BONNET G., *Jesús ha resucitado*. Barcelona, Herder, 1971.
- BURGOS NUÑEZ M., "La resurrección de Jesús, revelación escatológica del poder de Dios sobre la muerte", *Com* 15 (1982) 155-193.

- CLIMENT E., "La resurrección de Jesús y el mensaje pascual", *ST* 61 (1973) 276-287.
- COMBLIN J., *La resurrección de Jesucristo*. Buenos Aires, Lohlé, 1972.
- CROTTY N., "The redemptive role of Christ's resurrection", *TT* 25 (1962) 54-106.
- CHARBEL A., "Cruz y resurrección, único misterio salvífico", *ET* 4 (1977) 103-115.
- DHANIS E., *Resurrexit*. (Actas del simposium sobre la resurrección de Jesús). Roma, ed. Vaticana, 1974 (con amplísima bibliografía).
- DURRWELL F.X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*. Barcelona, Herder, 19784.
- GONZALEZ RUIZ J.M., "Redención y resurrección", *Co* 2 (1966) 72-94.
- GRILLMEIER A., "El sacramento de la resurrección", *SdeT* 1 (1962) 75-82.
- HANSEN T., "El lugar de la resurrección de Cristo en la historia de la salvación", *TV* 11 (1970) 75-84.
- HEER J., "La imagen joánica del traspasado y su significado soteriológico" en *Cristología y devoción...*, p. 33-48.
- LOPEZ AMAT A., *Cristo resucitado*. Valencia, Edicep, 1982.
- LOSADA J., "La resurrección de Jesús. Hecho e interpretación de una experiencia", *ST* 64 (1976) 124-136.
- LYONNET S., "La valeur soteriologique de la resurrection du Christ selon s. Paul", *Gr* 39 (1958) 295-318.
- MENDIZABAL E., "La vida espiritual como participación progresiva en la resurrección de Cristo", *Gr* 39 (1958) 494-524.
- MERCIER R., "lo que el otro discípulo vio en la tumba vacía", *RevB* 43 (1981) 3-32.
- MUSSNER F., *La resurrección de Jesús*. Santander, Sal Terrae, 1971.
- PERROT Ch., "El descenso de Cristo a los infiernos", *SdeT* 8 (1969) 213-223.
- POUSSET E., "Croire en la résurrection", *NRT* (1974) 147-166 y 366-388.
- RAHNER K., "Experiencia pascual. Encuentros con el resucitado", en *Escritos de teología*, t.7. Madrid, Taurus, 1967, p. 174-192.
- SAL TERRAE 70/3 (1982) dedicado a la resurrección de Cristo.
- SCHMITT J., "Les sources et les thèmes de la naissante foi apostolique en Christ sauveur", *Lv* 84 (1954) 21-44.
- SIEGWALT G., "La resurrección de Cristo y nuestra resurrección", *SdeT* 10 (1971) 299-313.
- VARIOS, *Resurrección de Cristo y de los muertos*. Bilbao, Mensajero, 1874,
- VAWTER B., "Resurrección y redención", en *Palabra y misterio...*, p. 263-279.
- VICENTINI J.I., "La resurrección de Jesús". *Str* 27 (1971) 239-293.
- VIDAL GARCIA S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Salamanca, Sígueme, 1982.

- ZEVA V., "Resurrección: revelación de Dios, liberación del hombre", *RX* 25 (1975) 17-26.

Tema X

- AUSEJO S., "¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?", *EB* 16 (1956) 381-428.
- BENOÎT P., "Cuerpo, Cabeza y pléroma en las ep. de la cautividad", *SdeT* 1 (1962) 267-277.
- BERNARD R., "Jean le théologien du Verbe incarnée", *RT* 51 (1951) 508-552.
- BIBLIA Y FE 10/2 (1984), dedicado a "Se anonadó", Flp. 2,6-11.
- BIBLIA Y FE 10/3(1984), dedicado a "Cristo, eje del cosmos", Col. 1,15-20.
- BOISMARD M.E., *El prólogo de San Juan*. Madrid, Fax, 1970.
- BOISMARD M.E., "Jesús el salvador según San Juan", en *Palabra y misterio*, p. 91-108.
- BORUBIN L.M., "El título 'primogénito de toda la creación' en el himno de Col. 1,15-20". *Claretianum* 10 (1970) 5-78.
- BOVER J.M., "Cristología" y Soteriología", en *Teología de San Pablo*. Madrid, BAC, 1961, p. 239-379.
- BROWN R., *El nacimiento del mesías. Comentario a los relatos de la infancia*. Madrid, Cristiandad, 1982.
- BURGOS NUÑEZ M. de, "La comunión de Dios con el crucificado. Cristología de Mc 15,22-39", *EB* 37 (1978) 234-266.
- CASCIARO J.M., *Estudios sobre cristología del N.T.* Pamplona, EUNSA, 1982.
- CASTRO TELLO C., "El término *magen* en al cristología de San Pablo", *RTL* (1977) 165-180.
- COMBLIN J., *Cristo en el Apocalipsis*. Barcelona, Herder, 1969.
- CRADDOCK F., *La preexistencia de Cristo en el N.T.* Bilbao, Mensajero, 1972.
- CULLMANN O., *Christologie du N.T.* Neuchatel, Delachaux, 1966.
- CULLMANN O., *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*. Salamanca, Sígueme, 1972.
- DANIELOU J., *Los evangelios de la infancia*. Barcelona, Herder, 1969.
- DELGADO J., "El silencio, lenguaje revelador del misterio de Cristo en el evangelio de Marcos", *TX* 24 (1974) 133-211.
- EICHHOLZ G., "Acentos de la cristología de Pablo", en *El evangelio de Pablo*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- FERRANDO M.A., "Ver a Jesús, un aspecto fundamental de la cristología del cuarto evangelio", *TV* 23 (1982) 203-217.
- FEUILLET A., "La encarnación redentora en los escritos joánicos", en *Introducción...*, t. 2, p. 789-897.
- FITZMYER J.A., "Soteriología paulina", en *Teología de San Pablo*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 74-137.

- FLORES J., *Cristología de Juan*. Terrasa, CLIE, 1983.
- FLORES ESPINOSA J., *Cristología de Pedro*. Terrasa, CLIE, 1978.
- FULLER R., *Fundamentos de una cristología neotestamentaria*. Madrid, Cristiandad, 1978.
- GARCIA MORENO A., "La realeza y señorío de Cristo en Tesalonicenses", *EB* 39 (1981) 63-82.
- GEISELMANN J.R., "La cristología de Pablo", en *Conceptos...* t.2, p. 439-443.
- LUZARRAGA J., "Presentación de Jesús a la luz del A.T. en el evangelio de Juan", *EE* 51 (1976) 497-520.
- LYONNET S., *La historia de la salvación en Romanos*. Salamanca, Sígueme, 1967.
- LYONNET S., "La soteriología paulina", en *Introducción...*, t.2, p. 747-788.
- MANSON T.W., *Cristo en la teología de Pablo y Juan*. Madrid, Cristiandad, 1975.
- MOLLAT D., *Introduction a l'étude de la christologie de s. Jean*. Roma, Grégoriana, 1970.
- MUÑOZ IGLESIAS S., *Los cánticos del evangelio de la infancia según Lucas*. Madrid, Inst. Fc. Suárez, 1983.
- MUÑOZ IGLESIAS S., "La concepción virginal de Cristo en los evangelios de la infancia", *EB* 37 (1978) 5-28 y 213-241.
- OCHAGAVIA J., "El poder de Cristo", *TV* 20 (1979) 295-308.
- ORIOI TUÑI J., "Cristología del cuarto evangelio". *ST* 64 (1976) 640-649.
- PASTOR F., "Cristología paulina", *ST* (1976) 529-535.
- PEREZ FERNANDEZ M., "El numeral ξϛ en Pablo como título cristológico", *EB* 41 (1983) 325-340.
- PICAZA X., *Los orígenes del cristianismo. Ensayos de cristología bíblica*. Salamanca, Sígueme, 1976.
- POTTERIE I. de la, "Jesucristo rey y juez según San Juan", *SdeT* 2 (1963) 79-85.
- POTTERIE I. de la, *La verdad de Jesús. Estudios de cristología Joánea*. Madrid, BAC, 1979.
- REY B., *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según San Pablo*. Madrid, Fax, 1962.
- RIGAUX B., "La cristología de los sinópticos", en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico*. Madrid, BAC, 1976, p. 118-146.
- ROVIRA J.M., "La figura de Jesús en Marcos", *Ibid*, p. 75-80.
- SABOURIN L., *Los nombres y títulos de Jesús*. Salamanca, San Esteban, 1965.
- SABUGAL S. ΧΡΙΣΤΟΣ. *Investigación exegética sobre la cristología joánea*. Barcelona, Herder, 1972.
- SALAS A., *La infancia de Jesús (Mt. 1-2) ¿Historia o teología?* Madrid, Biblia y fe. 1976.

- SICRE J.L., "El uso del salmo 118 en la cristología neotestamentaria". *EE* 52 (1977) 73-90.
- STANLEY D., "Cristo como salvador en los sinópticos", en *Palabra y misterio*, p. 67-90.
- STANLEY D. y BROWN R., "Títulos de Cristo en los sinópticos", en VARIOS, *Comentario bíblico San Jerónimo*. Madrid, Cristiandad, 1971, p. 697-701.
- TAYLOR V., *La personne du Christ dans le N.T.* París, Cerf, 1969.
- TREVIJANO ECHEVERRIA R., "En torno a la cristología de Marcos", en *Teología* 12 (1975) 128-154.
- VICENT CERNUDA A., "La génesis humana de Jesucristo según San Pablo", *EB* 37 (1978) 57-77 y 267-289.
- VILLEGAS B., "La cristología de la gran bendición de Efesios", *TV* 19 (1978) 179-297.
- ZUÑIGA M.A., "La salvación a partir de San Lucas", *TX* 31 (1981) 153-167.

Tema XI

- BRONTESI A., *La soteria in Clemente Alessandrino*. Roma, Gregoriana, 1972.
- FABBRI E.E., "El cuerpo de Cristo, Instrumento de salud según San Ireneo", *Str* 13 (1957) 273-292 y 445-465.
- GESTEIRA M., "Interpretación de Jesús en la historia de la Iglesia. Un pluralismo inacabado", *ST* 64 (1976) 724-740.
- GIRONES G., "Hist. del dogma de la salvación, La edad patristica", en *Jesucristo*. Valencia, Seminario Metropolitano, 1973.
- IGNACIO DE ANTIOQUIA y POLICARPO DE ESMIRNA, *Las cartas de...* Buenos Aires, DDB, 1945.
- GONZALEZ FAUS J.I., *Carne de Dios. Significado de la encarnación en la teología de San Ireneo*. Barcelona, Herder, 1969.
- ORBE A., *La antropología de San Ireneo*. Madrid, BAC, 1969.
- ORBE A., "La revelación del Hijo por el Padre según San Ireneo", *Gr* 51 (1970) 5-83.
- ORBE A., "Una teología cristocéntrica del hombre. Sobre la cristología de San Ireneo", *SdeT* 2 (1963) 79-85.
- ORBE A., "la encarnación entre los valentinianos", *Gr* 54 (1973) 201-235.
- ORIGENES, *Contra Celso*. Madrid, BAC, 1969.
- ROBERGE R.M., "Soteriologías patristicas. Esbozo de síntesis general", *SdeT* 22 (1983) 237-240.
- RONDET H., "El gnosticismo y la teología de San Ireneo", en *Historia del dogma*. Barcelona, Herder, 1972, p. 31-84.
- RUIZ BUENO D., *Padres apologistas griegos*. Madrid, BAC, 1954.
- RUIZ BUENO D., *Padres apostólicos*. Madrid, BAC, 1967.
- ZAÑARTU S., "Aproximaciones a la cristología de San Ignacio de Antioquía", *TV* 21 (1980) 115-128.

Tema XII

- AQUINO Sto. Tomás de, *Suma contra los gentiles*, IV, 4-11.
- BASEVI C., "Los textos de la Sagrada Escritura sobre la pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana", en VARIOS, *Cristo Hijo de Dios y redentor...* Pamplona, EUNSA, 1982, p. 359-385.
- CAMELOT P. - Th., *Efeso y Calcedonia*. Vitoria, ESET, 1971.
- DIEPEN H., "L'assumptus homo a Chalcedonie", *RT* 51 (1951) 573-608 y 53 (1953) 254-286.
- GALOT J., *Hacia una nueva cristología*. Bilbao, Mensajero, 1972.
- GALTIER P., "S. Athanase et l'âme humaine du Christ", *Gr* 36 (1955) 533-590.
- GREGORIO MAGNO San, *Obras*. Madrid, BAC, 1958.
- HEINZER F., "La humanidad doliente de Cristo como fuente de salvación según Máximo el Confesor", en *Cristología y devoción...*, p. 49-68.
- DORE J., "Elaboración racional de la profesión de fe cristológica", en VARIOS, *Iniciación a la práctica de la teología. Dogmática I*. Madrid, Cristiandad, 1984, p. 197-231.
- LEON MAGNO San, *Homilias sobre el año litúrgico*. Madrid, BAC, 1969.
- LOPEZ MARTINEZ N., "Magisterio cristológico de los concilios I y III de Constantinopla", en *Cristo Hijo de Dios y redentor...*, p. 393-410.
- NICOLAS M.J., "La doctrine christologique de Léon le Grand", *RT* 51 (1951) 609-662.
- ORTIZ DE URBINA I., *Nicea y Constantinopla*. Vitoria, ESET, 1969.
- PANNENBERG W., "Carácter aporético de las dos naturalezas", en *Fundamentos de Cristología*. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 351-402.
- RONDET H., "El dogma de Nicea, Efeso y Calcedonia", en *Op cit*, p. 85-112.
- SAENZ A., *San León Magno y los misterios de Cristo*. Paraná, Mikael, 1984.
- SECO M., *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*. Pamplona, EUNSA, 1979.
- SEGUNDO J.L., "El significado de la divinidad de Jesús", en *Teología abierta*, t.3 "Reflexiones críticas", Madrid, Cristiandad, 1984, p. 303-328.
- SESBOUE B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*. París, Desclée, 1982.
- YANGUAS J.M., "Arrianismo cristológico y pneumatológico en el siglo IV: la respuesta de San Basilio de Cesarea", en *Cristo, Hijo de Dios y redentor...*, p. 541-550.

Tema XIII

- ANSELMO San, "¿Por qué un Dios hombre?", en *Obras completas*, t. 1. Madrid, BAC, 1952, p. 739-891.
- BRIANCESCO E., "Dos notas sobre Anselmo de Canterbury", *Teología* 17 (1980) 49-60.
- BRIANCESCO E., "Sentido y vigencia de la cristología de San Anselmo", en *Str* 37 (1981) 3-18 y 38 (1982) 283-315.
- CUESTA R., "Antropología sacramental de la encarnación según Sto. Tomás de Aquino", *CT* 98 (1971) 311-326.
- GONZALEZ C.I., *Amistad y salvación. La redención como obra de la amistad de Cristo en Sto. Tomás de Aquino*. México, Parroquial, 1982.
- GUEME I., "Perspectivas de la cristología escotista", *Verdad y Vida* 29 (1971) 279-285.
- LAFONT G., *Estructuras y métodos en la Suma Teológica*. Madrid, Rialp, 1964, cf. p. 318-498.
- LAJE E., "Justicia, satisfacción y misericordia: su relación en el pensamiento de Sto. Tomás", *Str* 20 (1964) 85-92.
- LAJE E., "La redención por la muerte de Cristo en el pensamiento de Sto. Tomás", *Str* 20 (1964) 403-417.
- LAJE E., "Satisfacción y pena en el pensamiento de Sto. Tomás", *Str* 21 (1965) 267-289.
- LAJE E., "La voluntad del Padre en la soteriología de Sto. Tomás", *Str* 20 (1964) 3-33.
- OCARIZ F., "Estudio de la resurrección de Cristo... según Sto. Tomás de Aquino", en *Cristo Hijo de Dios y redentor...*, p. 969-984.
- OLSEN G.W., "Hans Urs von Balthasar y la rehabilitación de la doctrina anselmiana de la satisfacción", *SdeT* 22 (1983) 231-236.
- RIVIERE J., *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*. París, Vrin, 1934.
- SAURAS E., "El valor salvador del misterio de la encarnación" en VARIOS, *Il pensiero di Tommaso d'Aquino*. Roma, Herder, 1974, p. 133-160.
- VILLALMONTE A. de, "Reflexiones en torno a la cristología de Duns Escoto", *Naturaleza y Gracia* 17 (1970) 33-66.

Temas XIV y XV

- ALFARO J., "La gracia de Cristo y del cristiano", en *Cristología y antropología*. Madrid, Cristiandad, 1973, p. 45-104.
- ARMENDARIZ L.M., "Los mínimos de la cristología católica actual", *EE* 60 (1985) 181-231.
- AYESTERAN J.C., "La cristología en Puebla", en EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana*, t. 5 "Puebla". Salamanca, Sígueme, 1981, p. 174-198.
- BONSIRVEN J., "Cristo mediador recibe la gracia", en *Teología del N.T.*, p. 385-480.

- BORMIDA J., "Apuntes sobre la cristología en Puebla", en VARIOS, *Puebla en la reflexión teológica de América Latina*. Bogotá, CICT, 1981, p. 213-234.
- CASAS F., "Desarrollo de la doctrina cristológica en la historia de los dogmas...", *TX 30* (1980) 93-118.
- DIÉPEN H., "La psychologie humaine du Christ selon s. Thomas d'Aquin", *RT 50* (1950) 515-561.
- DUSSEL E., "La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica", *Sapientia 22* (1967) 101-126.
- FERNANDEZ MORA H., "Criterios teológicos para la presentación de Jesucristo hoy", *TX 30* (1980) 149-202.
- FORMENT E., *Persona y modo substancial*. Barcelona, PPU, 1985, cf. p. 25-77.
- FORMENT E., *Ser y persona*. Barcelona, EU, 1983², cf. p. 1-13.
- GALOT J., "La filiation divine du Christ. Foi et interprétation", *Gr 58* (1977) 239-275.
- GALOT J., *La persona de Cristo*. Bilbao, Mensajero, 1971.
- GALOT J., "La psychologie du Christ", *NRT 80* (1958) 337-358.
- GELPI D., *Iniciación a la teología de K. Rahner*. Santander, Sal Terrae, 1967, cf. p. 9-42.
- GONZALEZ FAUS J.I., "Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual" *EE 46* (1971) 339-367.
- GUTWENGER E., "La ciencia de Cristo", *Co 2* (1966) 95-107.
- KASPER W., "Jesucristo Hijo de Dios", en *El Dios de Jesucristo*. Salamanca, Sígueme, 1985, p. 187-230.
- MARGERIE B. de, "Science, prescience et conscience, même prépascales, du Christ rédempteur", *EV 87* (1977) 369-383.
- MARTORELL J., *Palabra, dogma, Iglesia*. Valencia, 1980.
- MUÑIZ F.P., "El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista", *CT 68* (1945) 5-89.
- MUÑOZ VEGA P., *La declaración cristológica de la conferencia de Puebla*. Bogotá, CELAM, 1979.
- NICOLAS J.H., "Jesucristo Hijo de Dios", en *Cristo Hijo de Dios y redentor...*, p. 411-426.
- PARENTE P., *La psicología de Cristo*. Barcelona, Herder, 1964.
- RAHNER K., "Encarnación, en *Sacramentum Mundi* t.2, p. 359-367.
- RAHNER K., *Escritos de Teología*. Madrid, Taurus, 1961-67. Cf. "Problemas actuales de Cristología", t. 1, 167-222; "Eterna significación de la humanidad de Cristo para nuestra relación con Dios", t. 3, 47-60; "Para la teología de la encarnación", t. 4, 139-158; "La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo", t.5, 181-220; "Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo...", t.5, 221-248.
- RATZINGER J., "Jesucristo", en *Introducción al cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1982, p. 163-208.
- SAL TERRAE 68/3 (1980), todo dedicado a la cristología: acceso a la divinidad de Jesús.

- SOBRINO J., "Reflexiones sobre el documento de cristología de Puebla", en EQUIPO SELADOC, *Op cit*, p. 159-173.

Tema XVI

- ALESSANDRI H., *La liberación cristiana*. Bogotá, CELAM, 1979.
- BENTUE A., "Liberación cristiana y pobreza", *TV 17* (1976) 259-288.
- DIAZ MATEOS M., "La opción preferencial por los pobres como opción evangélica", *RTL 14* (1980) 103-118.
- ESPEJA J., "Las constantes de la liberación. Reflexiones desde el dogma cristológico",
- GONZALEZ C.I., "Liberación cristiana y teologías de la liberación", *Me 11* (1985) 488-508.
- GONZALEZ C.I., "La teología de la liberación a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina", *Gr 67* (1968) 5-46.
- GONZALEZ FAUS J.I. "Jesús, figura del hombre sufriente", *Co 12* (1976) 390-402.
- GONZALEZ RUIZ J.M., *Pobreza evangélica y promoción humana*. Barcelona, Nova Terra, 1966.
- GUTIERREZ G., *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca, Sígueme, 1980.
- GUTIERREZ G., "Pobres y liberación en Puebla", *SdeT 19* (1980) 306-321.
- IDIGORAS J.L., "Pobreza evangélica y opción clasista", *RTL 13* (1979) 49-72;
- LAKNER F., "Satisfacción", en *Sacramentum Mundi*, t. 6, p. 266-272.
- MALEVEZ L., "Anthropologie chrétienne et théologie de la croix", *NRT 92* (1970) 449-467.
- MANZANERA M., "Liberación en Puebla", en VARIOS, *Puebla...*, p. 173-182.
- MORENO J., "La salvación en la historia", *TV 12* (1971) 3-14.
- MORIN A., "La Iglesia de los pobres. Antecedentes bíblicos y realidad presente", *Me* (1982) 447-464.
- NEUENZEIT P., "Expiación", en *Conceptos fundamentales...* t.2, p. 114-128.
- PIRONIO E., "Sentido, caminos y espiritualidad de la liberación", en *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, CELAM, 1974, p. 17-26.
- RATZINGER J., "Sustitución. Representación", en *Conceptos fundamentales...* t. 4 p. 292-303.
- RAHNER K., "Redención", en *Sacramentum Mundi*, t. 5, p. 758-776.
- RIVIERE J., *El dogma de la redención. Etude historique*. París. Lecoffre, 1905.
- RIVIERE J., *Le dogme de la redemption. Etude théologique*. París, Lecoffre, 1931.
- ROYAN LARA E., "La redención del universo material", *EE 45* (1970) 237-252.

- RUIZ DE LA PEÑA J.L. "Contenidos fundamentales de la salvación cristiana", *ST* 69 (1981) 197-210.
- SABUGAL S., *¿Liberación y secularización? Intento de una respuesta bíblica*. Barcelona, Herder, 1978.
- SALET G., "Le Christ rédempteur", *CH* 10 (1963) 438-449.
- SCOCKEL A., "La rédemption, oeuvre de solidarité", *NRT* 93 (1971) 449-472.
- SEMMELOTH O., "Sacrificio", en *Sacramentum Mundi*, t. 6, p. 180-190.
- SOLANO J., "Actualidades cristológico-soteriol.", *EE* 24 (1950) 43-69.
- TILLICH P., "El nuevo ser de Jesús el Cristo como poder de salvación", en *Teología sistemática*, t.2. Barcelona, Ariel, 1973, p. 217-236.
- TURRADO L., "La redención humana por Cristo en un aspecto penal", *CT* 106 (1979) 755-779.
- VELASCO J.M., "El evangelio cristiano ante el pluralismo de mensajes 'religiosos' de salvación", *ST* 69 (1981) 187-196.
- WIEDERKEHR D., *Fe, redención, liberación*. Madrid, Paulinas, 1978.
- WILLEMS B., "Soteriología. Desde la reforma hasta el presente", en *Historia de los dogmas*, t. 3/2. Madrid, BAC, 1975.

INDICE

Introducción	9
Siglas más usadas	11
PARTE I ANTIGUO TESTAMENTO: YAHVE SALVA	13
TEMA I: EL SALVADOR ES EL CENTRO DE LA FE CRISTIANA, PERO SU ACONTECIMIENTO SALVIFICO ES OBRA TRINITARIA.	15
Sumario	15
1. La fe en Jesucristo	17
1.1. Supone el conocimiento de J.C. 1.2. Es una fe libre. 1.3. Comprende hechos comprobables. 1.4. J.C., fundamento de la fe.	
2. Nuestra salvación en Jesucristo, centro de la fe cristiana	18
2.1 El testimonio de la Escritura. 2.2. Conocemos a J.C. a partir de su misión. 2.3. Conclusiones	
3. Nuestra fe en Jesucristo	21
3.1. La fe según el A.T. 3.2. La fe que J.C. exige. 3.3. Profundización de la fe. 3.4. Llega al asentimiento,	
4. Fe y seguimiento	24
4.1. El seguimiento de Yahvé en el A.T. 4.2. El seguimiento de Jesús.	
5. La fe cristiana tiene a J.C. Salvador como centro	26
5.1. Cristocentrismo de la fe. 5.2. Todo el misterio es salvífico.	

6. La obra del Padre en el acontecimiento salvífico	27
6.1. La encarnación y resurrección, obra del Padre.	
6.2. J.C. revela al Padre. 6.3. Como origen de la salvación. 6.4. Y como término de nuestra salvación.	
7. La obra del Espíritu Santo en el acontecimiento salvífico	29
7.1. La encarnación, obra del E.S. 7.2. J.C. revela al E.S. 7.3. El E.S. en la obra salvífica. 7.4. El E.S. y la Iglesia.	
8. Profundización	31
9. Guía pastoral	31
TEMA II TODOS LOS HOMBRES EXPERIMENTAN EL MAL Y BUSCAN LA SALVACION. RESPUESTAS DE LAS RELIGIONES, DE LAS FILOSOFIAS Y DE LA REVELACION	33
Sumario	33
1. Experiencia del mal	34
2. El mal: explicación y liberación	34
2.1. Cómo se concibe el mal. 2.2. A toda concepción del mal corresponde una concepción de la liberación.	
3. El mal y las religiones de salvación	38
4. Elementos comunes a las religiones	39
5. El mal y las culturas contemporáneas	40
5.1. El hombre racionalista. 5.2. El científico evolucionista. 5.3. El psicologista. 5.4. El existencialista ateo. 5.4. El hombre víctima de la sociedad industrial	
6. Dios nos ha hablado: el mal y la salvación	42
6.1. La salvación es histórica. 6.2. Historia humana e historia de salvación.	
7. El Antiguo Testamento como historia de salvación	45
7.1. Una historia no sólo positiva. 7.2. Una única historia de salvación. 7.3. Ya cristocéntrica. 7.4. El A.T., única Escritura de la primera comunidad.	

8. Profundización	48
9. Guía pastoral	48
TEMA III: PECADO, ESCLAVITUD Y LIBERACION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO	51
Sumario	51
1. El mal y el pecado en el Antiguo Testamento	52
<i>Excursus:</i> mal y pecado en la cultura griega. 1.1. El mal que no es pecado. 1.2. El pecado "prototipo": Adán e Israel.	
2. Promesa de salvación y cumplimiento	59
2.1. La promesa en la Palabra. 2.2. El esquema promesa/cumplimiento.	
3. Los acontecimientos salvíficos	61
3.1. El motivo de la liberación. 3.2. Liberación de la esclavitud, debida al pecado. 3.3. La Alianza, fin de la liberación de Egipto.	
4. La religión de Israel, como expresión de la Alianza	67
4.1. La oración. 4.2. El sacrificio. <i>Excursus:</i> denuncias proféticas contra los sacrificios.	
5. Un pueblo santo	73
5.1. Anticipación por la fe. 5.2. Anticipación por la gracia.	
6. Anticipación por la pedagogía: figuras y tipos	75
7. Profundización	77
8. Guía pastoral	77
TEMA IV: UN PUEBLO QUE VIVE ESPERANDO EN LA PROMESA	79
Sumario	79
1. Esperanza y expectativas	80

2. El objeto de la esperanza mesiánica	000	3. La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios	119
2.1. El reino de Dios. 2.2. Un mesías personal.		3.1. Parábolas del crecimiento. 3.2. Otras parábolas.	
3. El mesías en el Antiguo Testamento	83	4. Los destinatarios del Reino	124
3.1. Etapas del mesianismo en el A.T. 3.2. El mesianismo regio. 3.3. El mesianismo tardío.		4.1. Universalidad del Reino. 4.2. "De ellos es el Reino".	
4. Características del Mesías esperado	85	5. Los milagros de Jesús, signo de la presencia salvífica del Reino en Jesús	127
4.1. El mesianismo de Jesús nos da la clave. 4.2. La expectativa del Mesías-Rey. 4.3. La infidelidad de los reyes. 4.4. Idealizaciones del reino mesiánico.		5.1. En los sinópticos. 5.2. En Juan.	
5. La esperanza profética de salvación	90	6. La ley del Reino: el Sermón de la Montaña	133
5.1. La figura profética, "tipo" de Cristo. 5.2. La vocación profética. 5.3. Mensajeros de la Salvación. 5.4. Mensajeros del Juicio de Dios. 5.5. El sufrimiento profético.		6.1. La ley que es J.C. 6.2. Las bienaventuranzas.	
6. Proclamación profética de la salvación	97	7. Profundización	138
6.1. Sólo Yahvé salvará a Israel. 6.2. El Deuterocioisías		8. Guía pastoral	138
7. Una nota sobre otros tipos de espera salvífica	102	TEMA VI: "EL OS HA ENRIQUECIDO CON SU POBREZA"	141
7.1. Los salmos como oración profética. 7.2. La espera de un Mesías-sacerdote.		Sumario	141
8. Profundización	103	1. La figura de Jesús, como teología	142
9. Guía pastoral	104	2. La pobreza en el A.T.	143
PARTE II: NUEVO TESTAMENTO: JESUS ES "YAHVE QUE SALVA"	107	2.1. Prehistoria y monarquía. 2.2. Desde el destierro.	
TEMA V: "CONVERTIOS, PORQUE EL REINO DE DIOS ESTA PRESENTE"	109	3. Jesús, el Pobre de Yahvé	149
Sumario	109	3.1. La entrega total al Padre. 3.2. Su entrega total a la misión. 3.3. Libertad de corazón.	
1. El reino de Dios en el A.T.	110	4. Los pobres a quienes Jesús ofrece la Buena Nueva	153
1.1. La idea del reinado de Dios. 1.2. Las diversas expectativas del reino.		4.1. Los pobres de espíritu en Mateo. 4.2. Los pobres en Lucas. 4.3. A cuáles pobres ofrece Jesús la Buena Nueva.	
2. El reino predicado por Jesús	112	5. La Buena Nueva que Jesús predica	157
2.1. Tema primario de su predicación. 2.2. Qué significa. 2.3. Un reino de salvación. 2.4. Dirigido a la profundidad del corazón humano. 2.5. Un reino en tensión.		5.1. Bienaventuranzas y pobreza. 5.2. Pobreza efectiva y seguimiento. 5.3. La liberación a los pobres.	
		6. La pobreza en la comunidad del N.T.	163
		6.1. La pobreza en las primeras comunidades. 6.2. En la carta de Santiago. 6.3. En San Pablo	
		7. Profundización	164
		8. Guía pastoral	165

TEMA VII: "OBEDIENTE HASTA LA MUERTE, Y MUERTE DE CRUZ"	167
Sumario	167
1. <i>Una nota de teología fundamental</i>	168
1.1. El problema de comprender la cruz. 1.2. Nuestra postura. 1.3. Niveles de comprensión.	
2. El himno cristológico de Filipenses	170
2.1. "Se vació a sí mismo". 2.2. "Obediente hasta la muerte". 2.3. "Y muerte de Cruz". 2.4. "Por eso Dios lo exaltó".	
3. Una vida de obediencia encaminada a la cruz. Motivos históricos	174
3.1. "Arroja a los demonios por obra de Beelzebub" 3.2. "Está blasfemando". 3.3. "Falso profeta". 3.4. "Viola el sábado". 3.5. Entrada mesiánica en Jerusalén. 3.6. Un motivo psicológico.	
4. El seguimiento de Jesús hasta la cruz	182
5. Profundización	182
6. Guía pastoral	183
TEMA VIII: "EL LO HIZO NUESTRA SABIDURIA, JUSTIFICACION, SACRIFICIO Y REDENCION"	185
Sumario	185
1. Las interpretaciones reveladas de la cruz	186
2. La entrega de Jesús	187
2.1. La acción del Padre. 2.2. La obediencia del Hijo. 2.3. "Será entregado...".	
3. El mediador	190
3.1. El mediador en el A.T. 3.2. El "único Mediador" del N.T.	
4. Salvación	195
4.1. En el A.T. 4.2. En el N.T.	

5. Redención, liberación	199
5.1. En el A.T. 5.2. En el N.T.	
6. Sacrificio	203
6.1. Dos notas sobre la noción de sacrificio. 6.2. En los sinópticos. 6.3. Literatura Joánica. 6.4. Literatura paulina. 6.5. Hebreos	
7. Profundización	213
8. Guía pastoral	213
TEMA IX: "RESUCITADO POR NUESTRA JUSTIFICACION"	215
Sumario	215
1. Introducción	216
2. En los sinópticos y los Hechos	217
2.1. Continuidad con el Jesús histórico. 2.2. Resurrección y misión apostólica. 2.3. Presencia del resucitado en la Iglesia. 2.4. J.C. resucitado revelador de la Trinidad.	
3. En los escritos de S. Juan	222
3.1. En el cuarto evangelio. 3.2. En la primera carta. 3.3. En el apocalipsis.	
4. En los escritos paulinos	225
4.1. Muerte y resurrección. 4.2. Nuestra propia resurrección, término de la salvación. 4.3. El papel de la resurrección de Cristo en nuestra salvación. 4.4. Nuestra incorporación en el ministerio pascual.	
5. En la carta a los Hebreos	230
6. Conclusión	231
7. Profundización	232
8. Guía pastoral	233

TEMA X: "TU ERES EL CRISTO, EL HIJO DEL DIOS VIVO"	235
Sumario	235
1. La única confesión de fe, su expresión múltiple	236
1.1. Unidad que parte de la experiencia pascual. 1.2. Pluralidad que proviene de la diversidad de comunidades. 1.3. La cristología de la Iglesia primitiva, norma de fe.	
2. Cristología y soteriología de Marcos	239
2.1. La humanidad de Jesús. 2.2. Y sin embargo más que humano. 2.3. El secreto mesiánico. 2.4. Los títulos. 2.5. Soteriología.	
3. Cristología y soteriología de Mateo	246
3.1. Evangelio de la infancia. 3.2. Universalidad de la salvación. 3.3. Los títulos. 3.4. Soteriología.	
4. Cristología y soteriología de Lucas	253
4.1. Evangelio de la infancia. 4.2. Evangelio de los pobres. 4.3. Evangelio de la misericordia y el perdón. 4.4. La salvación universal. 4.5. Los títulos. 4.6. Soteriología.	
5. Cristología y soteriología de Juan	262
5.1. Preexistencia de Cristo. 5.2. Encarnación. 5.3. Los títulos. 5.4. Soteriología.	
6. Cristología y soteriología de Pablo	275
6.1. Preexistencia y encarnación. 6.2. J.C. revelador del Padre; la iniciativa del Padre. 6.3. J.C. revelador del Espíritu Santo. 6.4. J.C. primogénito de la creación. 6.5. J.C. Cabeza de la Iglesia. 6.6. Los títulos. 6.7. Soteriología.	
7. Conclusión	286
8. Profundización	287
9. Guía pastoral	287

PARTE III CRISTOLOGIA Y SOTERIOLOGIA EN LA ANTIGUA TRADICION DE LA IGLESIA	289
TEMA XI: CRISTOLOGIA Y SOTERIOLOGIA DE LOS PADRES ANTENICENOS	291
Sumario	291
1. Limitaciones en los inicios de la doctrina cristológica	292
1.1. No hay aún unidad doctrinal 1.2. La Tradición, un organismo viviente	
2. Influjo de las herejías	294
2.1. Raíces de las herejías. 2.2. Las herejías más importantes.	
3. La doctrina cristológica de los Padres antenicenos	300
3.1. Padres apostólicos. 3.2. Padres apologetas. 3.3. San Ireneo de Lyon. 3.4. Padres alejandrinos.	
4. A manera de síntesis	316
4.1. Punto de partida soteriológico. 4.2. Punto de llegada cristológico	
5. Profundización	317
6. Guía pastoral	318
TEMA XII: LOS SANTOS PADRES Y CONCILIOS QUE FINCARON LA DOCTRINA CRISTOLOGICA	321
Sumario	321
1. El concilio de Nicea	322
1.1. Situación histórica: el arrianismo. 1.2. Convocación del Concilio. 1.3. El credo de Nicea. 1.4. Conclusiones dogmáticas. 1.5. Aclaración al Concilio.	
2. San Atanasio	331
2.1. Discurso sobre la Encarnación del Verbo. 2.2. Su cristología.	

3. El concilio de Efeso	335	3. El valor salvífico de las afirmaciones cristológicas	392
3.1. Situación histórica: el nestorianismo. 3.2. Nestorio. 3.3. Definición del concilio. 3.4. Significado de la definición.		3.1. Igualdad entre el Padre y el Hijo. 3.2. Realidad de la encarnación. 3.3. Ni confusión ni separación de lo divino y de lo humano. 3.4. Las dos voluntades y operaciones en J.C.	
4. El concilio de Calcedonia	340	4. La "inteligencia" del misterio revelado	399
4.1. Situación histórica: las ambigüedades. 4.2. San León el Grande. 4.3. La definición de Calcedonia. 4.4. Significado de la fórmula. 4.5. Impecabilidad de J.C.		4.1. Un concepto límite. 4.2. Cómo acercarnos a ese límite.	
5. El concilio III de Constantinopla	348	5. Ejemplos de interpretaciones antiguas	404
5.1. Situación histórica: el monotelismo. 5.2. La definición del concilio. 5.3. La interpretación.		5.1. Boecio. 5.2. Santo Tomás. 5.3. Otros escolásticos.	
6. Profundización	351	6. Ejemplos de interpretaciones contemporáneas	408
7. Guía pastoral	352	6.1. Karl Rahner. 6.2. Jean Galot. 6.3. Walter Kasper.	
TEMA XIII: CRISTOLOGIAS CLASICAS:		7. A manera de conclusión	417
SAN ANSELMO Y SANTO TOMAS	355	7.1. Cómo ha expresado CELAM este misterio	
Sumario	355	7.2. Ventajas y límites de las explicaciones. 7.3. Hacia una síntesis.	
1. San Anselmo de Canterbury	356	8. Profundización	421
1.1. Las "razones necesarias". 1.2. Las objeciones de los infieles. 1.3. El hombre pecador. 1.4. La salvación por J.C. 1.5. Crítica		9. Guía pastoral	428
2. Santo Tomás de Aquino	367	TEMA XV: COMO ES Y COMO ACTUA JESUCRISTO	423
2.1. El motivo de la encarnación. 2.2 La unión hipostática. 2.3. La gracia de Cristo. 2.4. Jesús-hombre, el mediador único. 2.5. La redención.		Sumario	423
3. Profundización	385	1. Jesucristo existe y actúa como Dios y como hombre	424
4. Guía pastoral	385	2. En Jesús, lo divino y lo humano se han unido	425
PARTE IV PARA ANUNCIAR A JESUCRISTO HOY	387	2.1. Textos explícitos. 2.2. Textos implícitos.	
TEMA XIV: QUIEN ES JESUCRISTO	389	3. La santidad humana de Jesucristo	428
Sumario	389	3.1. Su plenitud de gracia. 3.2. Su crecimiento en la gracia. <i>Excursus</i> : la impecabilidad de J.C. 3.3. Es la base de la santidad del cristianismo.	
1. Contenido necesario y anuncio de la fe en Cristo	390	4. El conocimiento humano de Jesucristo	434
2. A la base obligante del anuncio: quien es Jesucristo	391	4.1. Textos del N.T. sobre el saber de Jesús. 4.2. Reflexión teológica	

5. Profundización

6. Guía pastoral

TEMA XVI: PARA UNA EVANGELIZACION LIBERADORA EN CRISTO

Sumario

1. Las interpretaciones teológicas de la salvación 446

1.1. La doctrina de la fe. 1.2. Riqueza de las interpretaciones soteriológicas (intercambio, recapitulación, paidéia, la cruz redentora, expiación, satisfacción, mérito, salvación moral, oficios de Cristo, liberación). 1.3. A manera de conclusión.

2. Realidad del pecado 453

2.1. Según la revelación. 2.2. Concretización del pecado en A.L.

3. La liberación integral, una salvación encarnada 459

4. La guía de Puebla 459

4.1. La salvación cristiana como liberación integral.
4.2. Los posibles errores que pueden desvirtuar nuestra teología.

5. Apuntes para una reflexión soteriológica 462

5.1. El seguimiento de Cristo. 5.2. El intercambio.
5.3. La recapitulación. 5.4. La interpretación sacrificial.

6. Conclusión 467

7. Profundización 467

8. Guía pastoral 468

APENDICE I: ALGUNAS CRISTOLOGIAS QUE PARTEN DE LA REFORMA 471

1. Martín Lutero 471

1.1. Notas previas. 1.2. La satisfacción. 1.3. La redención (ley y evangelio)

2. Calvino 479

2.1. El pecado original. 2.2. La función salvífica de J.C.

3. Los inicios del racionalismo y del liberalismo protestante 483

3.1. Contexto histórico. 3.2. Fausto Socino

4. El Cristo de los racionalistas 486

4.1. Reimarus. 4.2. Lessing. 4.3. Kant. 4.4. Hegle.
4.5. Feuerbach.

5. El Cristo del historicismo racionalista 499

5.1. Corrientes racionalistas. 5.2. Strauss

6. Cristologías protestantes más recientes 502

6.1. Bultmann. 6.2. Pannenberg. 6.3. Monlmann.

APENDICE II: CRISTOLOGIAS DE LA LIBERACION 513

1. Introducción 513

1.1. El movimiento de la Iglesia. 1.2. Límites de este apéndice.

2. La cristología de Leonardo Boff 515

2.1. *Jesucristo, Liberador*. 2.2. Sugerencias para leer esta obra. 2.3. Segunda época: algunos ensayos cristológicos. 2.4. Algunos puntos teológicamente débiles. 2.5. Sugerencias para leer críticamente estas obras.

3. La obra cristológica de Jon Sobrino 531

3.1. *La Cristología desde América Latina*. 3.2. Algunas observaciones críticas. 3.3. *Jesús en América Latina*. 3.4. A manera de Conclusión.

BIBLIOGRAFIA 549

1. Pequeña bibliografía de cristología 549

2. Bibliografía temática 550

Este
libro se
terminó de
imprimir en
diciembre de 1986
en los Talleres de
ARTE-PUBLICACIONES
Bogotá - Colombia

CONTENIDO DE LA COLECCION

A. INTRODUCCION

- Vol. I: Introducción: "Libro de la Fe".
Visión de conjunto de la Teología.
Vol. II: Teología fundamental.
II. 1: Opciones previas y Teología de la Revelación.
II. 2: Epistemología Teológica.

B. EL MISTERIO REVELADO

- Vol. III: Cristología y soteriología (publicado)
Vol. IV: Eclesiología y Mariología
Vol. V: Dios Uno y Trino
Vol. VI: Antropología
VI. 1: Creación y Pecado
VI. 2: Hombre nuevo, Gracia y Virtudes
Vol. VII: Escatología

C. EVANGELIZACION LIBERADORA

- Vol. VIII: Teología del Testimonio, la Palabra y el sacramento.
Vol. IX: IX. 1. Los Sacramentos
IX. 2. Teología de los Ministerios
Vol. X: X. 1. Teología de las Religiones
X. 2. Teología Política (historia y sociedad)

D. CONCLUSION

- Vol. XI: Síntesis (Corrientes teológicas)