

# SUSTITUCION/REPRESENTACION

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia
- III. Elaboración sistemática

La sustitución es una de las ideas fundamentales de la → revelación bíblica; pero, debido tal vez a la falta de un patrón filosófico adecuado, sólo escasamente se ha desarrollado en la teología y ha terminado por quedar relegada casi del todo a la literatura puramente edificante. En la historia de las religiones, la idea de la sustitución aparece preferentemente bajo la forma mágica de la acción sustitutiva, que representa la idea dominante de los ritos mágicos en general: lo que se realiza en el objeto suplente se aplica, en virtud de esta acción, para bien o para mal, a la cosa misma de que se trata. La cima más alta de este fenómeno primitivo de la historia de las religiones corresponde, dentro del mundo ambiente de la Biblia, a los textos llamados *šar-pûhi* (= rey suplente) y *salam-pûhi* (= imagen suplente), que se encuentran en documentos hititas (siglos XIV o XIII), babilónicos y asirios (sobre todo del tiempo de Asarhaddón, del 681 al 669). En ellos se ofrece a los dioses enojados, en lugar del verdadero rey o de la persona interesada, un rey suplente o ciertas imágenes, con lo cual se infería una muerte real sustitutiva, que debía apartar del verdadero rey la desgracia, al rey suplente, identificado mágicamente con aquél (cf. J. Scharbert, en BZ 2 [1958] 204-210).

## I. *Sagrada Escritura*

1. Ya en sus primeras manifestaciones dentro de la Biblia la idea de sustitución ha perdido toda huella de concepción mágica. Es característico de la acción sustitutiva el que el hombre se haga reemplazar, en propio interés, por alguien o por algo que él destina a representarle, y sobre lo cual carga su propia desgracia. Ahora bien, en el antiguo relato que el yahvista nos ha conservado en Gn 18,20ss encontramos precisamente todo lo contrario: aquí Abrahán, en pugna con Yahvé por la suerte de Sodoma, se pone por último a sí mismo y su propia amistad con Dios, sobre el platillo de la balanza, con el fin de librar a la ciudad del mal que la amenaza. El justo se siente solidario con los pecadores y busca, por así decirlo, compensar con su

propio peso lo que a ellos les falta, es decir, representarlos ante Dios. Más marcadamente aparece el sentido de acción sustitutiva en el rito del macho cabrío (Lv 16,22; cf. Ez 4,4ss), sobre el cual se imponían los → pecados del pueblo. Sin embargo, este conjunto no deja de ser, en fin de cuentas, un rito simbólico que recuerda al pueblo, por una parte, la necesidad de la propia → conversión, y por otra, la gratuita benevolencia de Yahvé, sólo de la cual cabe esperar indulgencia y → salvación (→ gracia; → perdón). Este rasgo personalista, básico de la piedad israelita, que claramente domina también en el culto, es tal vez lo que hizo desarrollarse hacia una pureza y madurez cada vez mayores la idea, subyacente ya en Gn 18,20ss, de una sustitución libre y personal (no mágico-objetiva). Es un dato común de las concepciones orientales el que el rey actúe como representante de su pueblo y, por ello, como impartidor de bendiciones (2 Sm 6,18; 1 Re 8,14.55s; 1 Cr 16,2; 2 Cr 6,3) e intercesor en el culto (1 Re 8,22-53; 2 Re 19,15-19; 2 Cr 6,12-42; 30,18s). La idea de la sustitución alcanza su verdadera cima en la figura de Moisés en el Deuteronomio y en los cantos del *Siervo de Yahvé* del Déutero-Isaías. Mientras Jeremías sufre sus trabajos como una negra fatalidad que él no acierta a explicarse, surge la figura del → profeta que, por su pueblo, se mete en la brecha (cf. Sal 106,23; Ez 13,5), se ofrece a sí mismo para ser borrado por los demás del libro de la → vida (así ya en Ex 32,32) y soporta de hecho el desgraciado destino de su pueblo: Moisés muere fuera de la tierra de promisión (→ promesa) como herido sustitutivamente por la ira de Dios, como proscrito en favor de → Israel (Dt 3,23-28; 4,21s). Moisés anticipa así el destino del Siervo de Yahvé, quien muere también con la muerte del proscrito y del culpable, y recibe a cambio como recompensa a «los muchos», es decir, a la humanidad entera (Is 53,8-12). La misma línea reaparece en el Traspasado de Zac 12,10ss, cuyo destino de muerte marca el punto de partida para la salvación del pueblo. En la lamentación por el Traspasado parece notarse claramente el influjo de la liturgia contemporánea de Tammuz (12,11; cf. Ez 8,14), que pudo haber influido también en Is 53, aparte de ciertas posibles relaciones con el ritual babilónico del Nuevo Año (cf. Scharbert, *loc. cit.*, 196-204). Sin embargo, hay una profunda diferencia entre el concepto bíblico del sufrimiento sustitutivo y el mundo espiritual de las liturgias de pasión paganas (→ dolor). Cuando se dice de Tammuz que es como una rama muerta, que desciende al averno sin forma ni figura, que es un hombre de lágrimas golpeado y maltratado, como un cordero de holocausto llevado al matadero, aprisionado como un criminal y que tiene su guarida entre los asesinos, para luego resucitar como un héroe y un vencedor, el sentido de todas estas comparaciones, al igual que el de la pasión ritual que en la noche del Nuevo Año debía tomar sobre sí el rey de Babilonia, no deja de ser completamente naturalista: Tammuz es el morir y resurgir de la naturaleza, y la liturgia de Tammuz es, según esto, la acción típica sustitutiva en el sentido antes descrito; lo que se desea ocurra en el mundo real —el resurgimiento de la vegetación— se anticipa en el mundo sustitutivo del culto, a fin de influir favorablemente en la marcha de los acontecimientos, y lo mismo la humillación y exaltación realizada en el culto

por el rey, al paso de un año a otro, tenía por objeto una especie de nueva creación del tiempo y el asegurarse la salud, tanto en el orden natural como en el político, para el año siguiente. Aunque el vocabulario de estas liturgias se aplique a la figura del profeta doliente, recibe un sentido totalmente nuevo, personalista (→ persona): ya no se trata de morir y resurgir de la vegetación, ni tampoco de asegurar mágicamente el → poder político, sino que el sufrimiento y el amor real de un hombre son considerados como la diaconía de la sustitución, de la cual proviene la verdadera salvación del conjunto. La verdadera liturgia de pasión, de la cual se espera la renovación del mundo y su impregnación mediante las fuerzas de la verdadera vida, no es la lamentación cúllica por Tammuz, sino el sufrimiento y tolerancia (→ paciencia) vivos del profeta. Con esto se ve claro que la aplicación de la salvación a «los muchos» tampoco ocurre de una manera mágica y necesaria, sino que exige la conversión y el asentimiento interno por parte de los salvados, los cuales se presentan como «nosotros» en la dramática composición de Is 53 y se apartan del menosprecio de que han hecho objeto antes al Siervo de Yahvé, abriéndose así a la salvación que viene de él. Hasta aquí el pensamiento sustitutivo de Is 53 se sitúa totalmente dentro de la línea de la concepción comunitaria del AT en general, concepción que puede calificarse, con J. Scharbert, como solidaridad, ya que el individuo no está individualmente en función de sí mismo, ni tampoco se siente simplemente desbordado (en la fortuna y en la desgracia) por lo colectivo, sino que recibe su suerte de la comunidad en un intercambio vivo entre su propio obrar y padecer.

La idea del servicio doloroso sustitutivo, lejos de decaer en el tiempo posterior al destierro, fue penetrando incluso en la existencia concreta de cada justo. Textos como Dn 3,40 y 2 Mac 7,38 permiten reconocer una nueva y profunda teología del martirio (→ testimonio). En el primer caso aparece la pasión del creyente en el mundo, el estar en el horno ardiente de las contradicciones (→ tentación), como sacrificio (holocausto) expiatorio (→ expiación), como culto sagrado que el pueblo opone en el destierro al servicio de los ídolos. En el segundo caso, esa pasión se presenta como el testimonio de sangre que el justo da en la → esperanza de que, por su sufrimiento, se aplacará la ira de Dios. En la enérgica plasticidad de estas dos grandes visiones del Israel doliente, quien ve su propia suerte en los tres jóvenes del horno ardiendo y en los siete hermanos martirizados por la ley de Dios, se aprecia igualmente cómo después del destierro hubo hombres santos que supieron interpretar la persistente tribulación de Israel —es decir, de los justos de Israel (→ justicia)— a la luz de la imagen del Siervo de Yahvé.

Con todo, la figura de este Siervo bosquejada por el Déutero-Isaías es el punto culminante de todo el pensamiento veterotestamentario, pues aquí se rompen de una vez todas las estrecheces nacionales: el Siervo de Yahvé se hace luz para iluminación de los gentiles y extiende su salvación hasta los últimos confines de la tierra (49,6; 51,5; 45,22). Precisamente es en los textos que formulan tal pensamiento donde más estrechamente aparece unida la misión de Israel en su totalidad con la figura del Siervo de Yahvé, hasta

tal extremo que Israel debe reconocer en el destino de éste su propia misión, y ve en el misterio de la sustitución el verdadero núcleo de su existencia histórica: repudiado, pisoteado y despreciado, da testimonio del Dios único y es, precisamente desde la catástrofe nacional del destierro, en una medida cada vez mayor, la luz de los pueblos que lleva el mensaje de Dios hasta los últimos confines de la tierra. Así se insinúa la idea de que la elección de Israel es, al mismo tiempo, una vocación a la diaconía del sufrimiento, una elección al servicio de los demás.

2. Todas estas ideas alcanzan su verdadera plenitud en la figura neotestamentaria del Siervo de Dios, ya que → Jesucristo se presentó desde el principio como Siervo. Merced a ella, la teología del NT es ante todo una teología de la sustitución. Hoy parece seguro que la más antigua cristología de Jerusalén era una cristología del Siervo de Dios. Los evangelistas subordinan simbólicamente toda la vida de Jesús a la misma temática, cuando repiten las palabras del Espíritu en el bautismo de Jesús, las cuales constituyen la introducción de los cantos del Siervo de Yahvé: «Tú eres mi Hijo amado, en ti tengo yo mis complacencias» (Mc 1,11 par.; cf. Mt 12,18; Sal 2,7 e Is 42,1). Esto se aplica, en primer lugar, al hecho del bautismo de Jesús, pero refleja el sentido de la vida entera del Señor: los demás acuden al → bautismo para hacer penitencia por sus pecados; Jesús, el inmune de pecado, no puede atribuir tal sentido a su bautismo. Si acude a bautizarse, no lo hace por sí mismo, sino por los demás. Se incorpora a la suerte de los demás, realizando así simbólicamente lo que ha de ser en adelante el contenido de toda su vida: la comunidad de destino con los pecadores, el ponerse en su lugar. Con el bautismo ha entrado Jesús en la misión del Siervo de Yahvé, toda su vida se ha convertido en un ser para los demás que sólo podrá llegar a término con el bautismo de la muerte (Mc 10,38; Lc 12,50), en el que se consuma la unidad de destino con el hombre condenado a muerte. Lo que al principio se anuncia como palabra del Espíritu acerca de la obra de Jesús, al final lo repite su propia palabra en la última Cena (→ eucaristía), cuando pone toda su vida terrena bajo el lema isaiano del servicio «por los muchos», explicándola así en función del pensamiento de la permuta de destino (Mc 14,23 par.; cf. Mc 10,45). Por cuanto esta comida constituye el centro de cohesión de la comunidad y, al mismo tiempo, la exigencia fundamental de la vida cristiana, también la comunidad queda insertada en el misterio de la sustitución: ella vive así enteramente del servicio de sustitución del Señor y recibe este servicio como ley fundamental de su propio ser.

La teología neotestamentaria de la sustitución encuentra su punto culminante en los escritos paulinos y joánicos. → Pablo ensancha en Rom 9-11 el concepto de sustitución, aplicándolo a una amplia inteligencia de la historia. Como antes tuvo la teología posexílica que interpretar el sufrimiento del pueblo elegido, así ahora se encuentra Pablo con la tarea de explicar la reprobación de Israel, su infidelidad y su aparente exclusión de la línea de la → promesa, el fracaso de una historia milenaria de Dios con los hombres.

La profecía del Siervo de Yahvé se había cumplido, la → luz de Yahvé había llegado realmente a los gentiles, pero en este mismo momento Israel parecía arrojado definitivamente al desolladero no sólo de la historia universal, sino también de la → historia de la salvación. Esto conduce, una vez más, a un ahondamiento en el concepto de la elección, partiendo del motivo de la sustitución: la defección de Israel ha dado lugar a que se llevara el mensaje a los paganos, ha dejado libre el espacio que ocuparían los gentiles (→ misión). De este modo, la caída de Israel ha servido a la salvación de los gentiles, ha llevado a una inversión de posiciones en el reparto de papeles dentro de la historia universal. Los paganos, alejados de Dios, han entrado en el ámbito de la elección que el antiguo pueblo de Dios había abandonado. Pero para Pablo no ha terminado con esto todavía el drama de la historia universal. «Si su caída (= de los judíos) ha significado la reconciliación del mundo, ¿no debe su admisión traer la resurrección de los muertos?», pregunta él en Rom 11,15. Con esta atrevida concepción de la historia, en la que las diversas partes de la humanidad se ordenan unas al servicio de las otras, y ninguna vive para sí, sino para los demás y de los demás, sitúa Pablo toda la historia pasada de Israel bajo una luz nueva y la reinterpreta en un sentido definitivo. En los relatos de elección del AT llama la atención la peculiar relación de las parejas de hermanos que allí aparece. Isaac desplaza a Ismael; Jacob desplaza a Esaú, en un sorprendente cambio en contra del derecho originario del mayor; Efraín es preferido a Manasés, no obstante el derecho de primogenitura. Jesús utiliza este tema de una forma nueva, dándole un sentido en el cual se expresa claramente la mutación histórica que el Señor sabe llegada con su hora (Lc 15,11-32; Mt 21,28-32). Esto muestra que en la parábola —que nos transmite Mateo— del hijo rebelde que responde a su padre de mala manera, pero luego le obedece —mientras que su hermano, servicial en apariencia, no se preocupa para nada de la voluntad de su padre—, se conserva la imagen de la situación concreta de la → predicación histórica de Jesús: los publicanos y las prostitutas son los que, en realidad, oyen la llamada de Dios, en tanto que los «buenos» y «justos» sólo realizan, en fin de cuentas, su propia voluntad. En Lucas, por el contrario, se extiende el horizonte a toda la amplitud del acontecimiento histórico-salvífico que acaece en la hora de Jesucristo: tras el hijo pródigo que retorna se halla claramente el mundo gentil con su extravío milenarista lejos de la casa paterna del Dios único, camino de la falsa alegría del culto a los ídolos y en su irreparable bancarrota; y tras el hermano bueno, que ha permanecido en casa y que se muestra ahora envidioso, se puede ver al Israel bueno, que es incapaz de soportar el retorno de los gentiles y la absoluta bondad de Dios para con los pecadores, y que se siente defraudado, por culpa de ellos, en el premio (→ retribución) que se le debe por su secular perseverancia en la fe. Al leer tal parábola, da la impresión de que Ismael y Esaú, los tanto tiempo expulsados, retornan de nuevo. Sin embargo, queda sin decidir en estos textos la cuestión de las relaciones entre el distinto destino de ambos, así como la suerte del que fue antes el elegido. Tales textos se dirigen sólo al presente y son, por tanto, la buena nueva de la bondad de Dios para con los

aparentemente olvidados y repudiados. La síntesis de estos datos no se realizó hasta que Pablo, en Rom 9-11, estableciendo por encima de todo la libertad insondable de Dios en la elección, descubre un nexo entre el opuesto destino de ambas partes, en virtud del cual este cambio recíproco de repudio y elección habrá de servir al fin para la salvación común de ambos: «Ha encerrado Dios a todos en la desobediencia, a fin de compadecerse de todos» (11,32).

Así se ve claramente que todo servicio mutuo se funda, a fin de cuentas, en el único servicio de sustitución de Jesucristo, del cual viven ambas partes. La contraposición definitiva no es, para Pablo, judío-gentil, sino humanidad-Jesucristo, y la verdadera permuta de posiciones en la historia no es tampoco el cambio de papeles entre judíos y gentiles, como podría parecer a primera vista, sino el cambio entre Cristo y el hombre, en virtud del cual se hace «pecado» por nosotros (2 Cor 5,21) y toma sobre sí la maldición del transgresor de la ley que somos en realidad todos nosotros, hasta el extremo de pender en el madero en lugar nuestro (Gál 3,13). Pablo ha prestado, en la doctrina del doble Adán (Rom 5,12-21 y 1 Cor 15,45-49), a esta teología de sustitución su fondo especulativo y, al mismo tiempo, ha hecho posible su aplicación a la existencia histórica del hombre que vive de Cristo. Todos nosotros somos, en efecto, por nacimiento «primer → Adán» y vivimos en el egoísmo, cada uno para sí y (a fin de cuentas) contra los demás; por ello estamos condenados a la → muerte, ya que somos incapaces de hallar la vida que buscamos en nosotros mismos; pero, por otra parte, todos hemos sido también llamados a ser en Cristo segundo Adán, a pasar del ser egoísta al ser-para-los-demás, a tomar parte en su servicio de sustitución, por el cual él ha creado para nosotros la → vida, ocupando nuestro puesto —el puesto de la muerte— y dejándonos libre el suyo —el puesto de la vida—. Partiendo de esta base se entiende fácilmente por qué Pablo, en el cambio de judíos por gentiles, no se limita a aplicar la idea de la permuta de puestos —la idea de la sustitución— a la estructura de la historia en general, sino que le atribuye también un valor definitivo para la existencia de cada cristiano y particularmente del → Apóstol. Así, Pablo se apropia el ofrecimiento de Moisés de ser repudiado por Dios (por Cristo) a favor de sus hermanos (Rom 9,3) y concibe los sufrimientos de su prisión como un complemento, en su carne, de las tribulaciones de Cristo para bien del cuerpo de Cristo, de la → Iglesia (Col 1,24), al igual que la imagen del Apóstol de la segunda carta a los Corintios (sobre todo en los capítulos 4, 5 y 11) deja entrever claramente rasgos de este estilo.

Esta prolongación del servicio de sustitución de Cristo a la vida de cada cristiano se realiza también en los escritos joánicos; por ejemplo, cuando se dice: «En esto hemos conocido el amor: en que él entregó su vida por nosotros; también nosotros debemos entregar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16). Pero, sobre todo, se ha de recordar el gran ejemplo del Señor, que cumple el oficio del siervo lavando los pies a los suyos y les da así un ejemplo vivo de lo que significa, desde ahora y para siempre, la existencia cristiana (Jn 13,1-16).

## II. *Historia*

Partiendo sobre todo de la concepción paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo y de la coordinación de servicios que con ella se establece, la Iglesia ha entendido que es condición esencial de la existencia en la Iglesia el servicio mutuo de los creyentes. Metodio de Olimpo ha formulado de una manera clásica esta imagen de la Iglesia: «Las almas más elevadas, que comprenden ya más íntimamente la verdad, desechan, en su perfecta pureza y en su perfecta fe, las ilusiones de la carne y se convierten así en la Iglesia y compañera viva de Cristo. Son para él, según la palabra del Apóstol, como una virgen prometida y desposada; reciben en sí el germen puro y fecundo de la doctrina y colaboran, como cooperadoras de la predicación, en la redención de los demás. Entre tanto, las que son todavía imperfectas y sólo incipientes en las enseñanzas son llevadas por las perfectas en gestación de redención y se van formando como en el seno materno hasta que nazcan y sean engendradas a la vida...; en este momento, ellas se han convertido, merced a su progreso, en la Iglesia y colaboran al nacimiento y crianza de otros hijos, por cuanto realizan en el seno de sus almas, como en un claustro materno, la inmaculada voluntad del Logos» (*Symposion*, 3,8; H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, 181s). Esta imagen de la Iglesia gestante y gestada, en la cual viven los débiles del ministerio de los fuertes, de la capacidad gestadora del → amor cristiano, se realizó particularmente en la práctica penitencial (→ penitencia), en la liturgia y en la vida, con las múltiples posibilidades de la oración intercesora; se esconde tras el concepto del culto de un san Agustín, para quien el verdadero ministro de los → sacramentos es la *communio sanctorum*, la comunidad de la Iglesia orante, doliente y amorosa, y el cual estima que el ministerio mediador de Cristo se realiza a través del *Christus totus, caput et membra*. Si bien hasta aquí la participación sustitutiva de los fieles en unión con el Señor aparece limitada, por así decirlo, al espacio interno de la Iglesia, es decir, a la comunidad de los fieles cristianos, sin embargo, un conocido motivo de la teología alejandrina apunta ya más lejos. Cuando, por ejemplo, se interpreta alegóricamente la parábola del pastor y de la oveja perdida aplicándola al Logos, que reduce la humanidad a su principio, se aprecia claramente la convicción de que la Iglesia se rebasa a sí misma y en ella se alude a toda la humanidad. Tampoco la Iglesia está simplemente en función de sí misma, sino que «debe reconocerse (con la humildad de saberse elegida) como la sustitución de la humanidad ante Dios en la fe, la plegaria y el sacrificio, en la esperanza por todos e incluso en el amor a todos» (H. U. von Balthasar).

Más tarde, el aspecto cristológico de la idea de sustitución fue ampliamente desplazado por la teoría de la satisfacción, la cual, si bien lleva en sí el concepto de sustitución, lo recarga hasta tal punto de categorías jurídicas, que apenas si es posible ya reconocerlo en su primitiva luminosidad. El mismo proceso juricista del pensamiento se puede observar también en el campo eclesiológico, donde la doctrina del *thesaurus ecclesiae* representa la continuación de la Iglesia gestante. La perspectiva histórico-teológica de la

Iglesia como servicio a la humanidad desaparece casi totalmente del horizonte. En los tiempos modernos resurge la idea de la sustitución, primero en la devoción al Corazón de Jesús y más tarde en la devoción mariana de Lourdes y Fátima, aunque al margen de la gran corriente del pensamiento teológico, que había quedado aprisionado tras las rejas de sus propios conceptos jurídicos, con lo cual llegó a veces a un extraño empobrecimiento devocional.

### III. *Elaboración sistemática*

Hoy la doctrina de la sustitución —estimulada, sobre todo, por la doctrina sobre la predestinación de K. Barth y su importante comentario de Rom 9 al 11— parece haber cobrado nueva fuerza. De hecho debe reconocérsele una importancia definitiva para la comprensión de la existencia cristiana dentro del mundo de hoy, porque puede ayudarnos a dar un nuevo sentido a la tesis del carácter absoluto del cristianismo y a la doctrina —en estrecha relación con ella— de la necesidad de la Iglesia para la salvación, devolviendo su vitalidad a estos datos de la fe, amenazados y a primera vista apenas ya realizables, lo cual es de gran importancia para la plena comprensión que el cristiano ha de tener de sí mismo y para la posibilidad de ser simplemente cristiano.

El cristiano no puede hoy aferrarse a la idea de que sólo él se salva ni convertir ficticiamente a los no cristianos en cristianos (o incluso católicos) de intención y minar así la seriedad de su condición cristiana, imaginándose que es posible un «cristianismo de deseo» (muchas veces sólo dudosamente concebido) del cual el interesado no necesita saber nada en absoluto. En lugar de esto, deberá darse cuenta de que en el organismo de la humanidad existen funciones de servicio, las cuales, si bien no se exigen a todos, son necesarias para todos, ya que todos viven de ellas. Deberá darse cuenta de que el único servicio, el servicio central del que depende todo este organismo, es el servicio de Jesucristo. Deberá darse cuenta además de que este servicio lo continúa la comunidad de los creyentes (→ fe) y de que sin su diaconía la humanidad no podría vivir. Así entenderá de una manera nueva en qué sentido pertenece a la Iglesia el carácter absoluto y su estricta necesidad para la salvación. Quien haya entendido así el contenido de la realidad cristiana dejará también de comparar falsamente su ser cristiano con el ser de los demás, de medirse con ellos y de preguntarse qué ventaja le habrá reportado su condición cristiana, por ejemplo, en orden a una mayor facilidad moral o a una más alta felicidad de espíritu y al equilibrio de su vida. Se dará cuenta de que su vida, por razón de su vocación a la Iglesia, posiblemente (en todo caso, desde el punto de vista puramente humano) no se hizo más fácil, sino más difícil, sencillamente porque ha sido escogido para un servicio —para bien de todos—. Reconocerá que ser cristiano es ser-para-los-demás. No podrá negar que, en cierto modo, esto significa una carga, pero una santa carga: servir a la humanidad toda entera. Ser cristiano es una invitación dirigida a la generosidad del hombre, a su nobleza de corazón, a estar dis-

puesto a tomar, con Simón de Cirene, la cruz de Jesucristo, el peso de toda la historia, y servir así a la verdadera vida. El cristiano no comparará envidiosamente el peso de la exigencia que se le impone con el peso mucho menor (en apariencia) de aquellos que cree él habrán de entrar también en el cielo, sino que ha de aceptar su tarea con ánimo alegre. Su humilde orgullo y su → alegría habrá de ser, hasta en las horas más negras de la prueba, el hecho de que Dios haya querido llamarle a él, a él precisamente, para tan santo ministerio. El ministerio es grande para él no porque él se salva y los demás se condenan (tal sería la postura del hermano envidioso y de los obreros de la primera hora), sino porque *por medio* de él también los otros se salvan.

Un tal concepto de la existencia cristiana permite además una nueva teología de la historia. El creyente no tiene de qué inquietarse porque la era cristiana, comparada con la duración total de la historia de la humanidad, resulte asombrosamente corta, como tampoco constituye ya problema el hecho de que, aun dentro de la era cristiana, el mensaje de Cristo abarque sólo a una parte del mundo. Para poder ser salvación de todos, la Iglesia no necesita comprender a todos externamente, sino que su esencia consiste en representar, en la → imitación de Cristo, el «Unico», al rebaño de los «pocos», mediante los cuales quiere Dios salvar a los «muchos». Es verdad que su ministerio no es realizado *por* todos, pero sí lo es *en favor* de todos.

No hace falta hacer notar que un tal concepto del don de sustitución de la Iglesia no tiene nada que ver con la doctrina de la apocatástasis, en la cual desaparecen la responsabilidad del individuo y la posibilidad de pecado y de condenación. Antes bien, es sólo en este contexto donde se revela realmente la verdadera responsabilidad del individuo y donde recobra aquella nítida seriedad que las explicaciones semipelagianas del *votum ecclesiae* (en el sentido de una cierta buena fe o buena voluntad, como se la suele llamar) nunca pudieron darle. Pues es evidente que, dentro de la diversidad de servicios, no existe una indiferencia de servicio, sino la tarea inalienable a la cual es llamado el individuo, de suerte que negarse a ella significa un pecado frente a la voluntad salvífica de Dios, que quiso usar de este servicio para el bien de los demás. Queda también claro que la aplicación de la salvación que fluye del poder de la sustitución no tiene lugar mecánicamente, sino que exige —en un sentido semejante a la idea de solidaridad del AT y a la idea de la πίστις paulina— una cierta sinceridad y disposición que no ha de precisar el hombre con más detalle. Esta postura de sinceridad puede denominarse *votum ecclesiae*, pero no debe olvidarse que es sólo el componente subjetivo de un todo que adquiere valor y sentido únicamente mediante la aportación objetiva de la sustitución del *Christus totus*. Si se olvida esto, se ha aceptado prácticamente para la mayor parte de la humanidad la sola buena voluntad del hombre como principio suficiente de salvación, con lo cual se renuncia a la doctrina de la gracia. En resumen se puede decir que la idea de la sustitución es uno de los datos primitivos del testimonio bíblico, cuyo redescubrimiento puede ayudar al cristianismo, en la hora presente del mundo, a una decisiva renovación y profundización de su propia conciencia.

F. Büchsel, 'Αντί: ThW I (1933) 373; H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, Colonia 1951; J. de Fraine, *Individu et société dans la religion de l'Ancien Testament*: Bibl 33 (1952) 324-355; G. E. Wright, *The Biblical Doctrine of Man*, Londres 1954; W. Zimmerli-J. Jeremias, Παῖς θεοῦ: ThW V (1954) 653-713; J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Bonn 1956; F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn 1956; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübinga <sup>2</sup>1958; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (Munich <sup>2</sup>1958) 392s; II (1960) 288ss, 418s; J. Ratzinger, *Die neuen Heiden und die Kirche*: Hochland 51 (1958) 1-11; J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, Bonn 1958; J. Scharbert, *Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten*: BZ 2 (1958) 190-213; G. Delling, 'Ανταναπληρόω: ThW VI (1959) 305; J. Scharbert, *Solidarität*: BW (1959) 699-706; J. Scharbert, *Die Rettung der «Vielen» durch die «Wenigen» im Alten Testament*: TThZ 68 (1959) 146-161; J. de Fraine, *Adam et son lineage*, Tournai 1959; J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, Munich 1960; H. U. von Balthasar, *Ensayos teológicos II: Sponsa Verbi* (Madrid 1964) 175-193; L. Scheffczyk, *Die heilshafte Stellvertretung als missionarischer Impuls*: GuL 37 (1964) 109-125; D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, Stuttgart <sup>3</sup>1966; H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle*, Munich 1967; L. Scheffczyk, *Representación*: SM VI (1976) 13-16.

J. RATZINGER